



ISSN 1727-060X

*2002 жылдың қазан айынан бастап екі айда бір рет шығады*

# ТҮРКОЛОГИЯ

TÜRKOLÖJİ

ТЮРКОЛОГИЯ

TURKOLOGY

№ 1-2 (39-40), 2009

*қаңтар-ақпан/ocak-şubat*

*наурыз-сәуір/mart-nisan*

Журнал Қазақстан Республикасының Мәдениет, ақпарат және спорт министрлігінде  
2005 жылғы 18-ақпанда тіркеліп, N5597-Ж куәлігі берілген.

Журнал 2003 жылдың мамыр айынан бастап, Париж қаласындағы халықаралық  
ISSN орталығында тіркелген.

ISSN 1727-060

Bu dergi Paris'te bulunan Uluslararası İSSN Merkezi'ne Mayıs 2003'te kaydedilmiştir.

Kayıt No: ISSN 1727-060

Түркістан - 2009



## ҚҰРЫЛТАЙШЫ / УЧРЕДИТЕЛЬ

*Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті*

*Редакция ағжасы / редакциянная коллегия*

ф.ғ.д., проф. Ахматалиев А. (Бішкек); проф. М.Накип (Түркістан); ф.ғ.д., проф. Бахадирова С. (Нөкіс); ф.ғ.д., проф. Бердібай Р. (Түркістан); ф.ғ.д., проф. Ыбыраев Ш. (Көкшетау); т.ғ.д., проф. Бутанаев В. (Абакан); ф.ғ.д., проф. Васильев Д. (Мәскеу); ф.ғ.д., проф. Егоров Н. (Чебоксары); ф.ғ.д., проф. Ергөбек Қ. (Түркістан); ф.ғ.д., проф. Илларионов В. (Якутск); ф.ғ.д., проф. Закиев М. (Қазан); т.ғ.д., проф. Кызласов И. (Мәскеу); ф.ғ.д., проф. Қайдар Ә. (Алматы); т.ғ.д., проф. Мадуан С. (Түркістан); ф.ғ.д., проф. Махмеддин Н. (Алжир); ф.ғ.д., проф. Миннегулов Х. (Қазан); ф.ғ.д., проф. Мұсаев К. (Мәскеу); ф.ғ.д., проф. Мырзахметов М. (Тараз); ф.ғ.д., проф. Нуреддин М. (Бейрут); ф.ғ.д., проф. Орус-оол С. (Қызыл); ф.ғ.д., проф. Сарыбаев Ш. (Алматы); ф.ғ.д., проф. Тұрал С. (Анкара); ф.ғ.д., проф. Тухлиев Б. (Ташкент); ф.ғ.д., проф. Тыбықова А. (Горно-Алтайск); ф.ғ.д. Улаков М. (Нальчик); ф.ғ.д., проф. Черемисина М. (Новосибирск); ф.ғ.д., проф. Хребитсек Л. (Прага); т.ғ.д., проф. Ювалы А. (Кайсері); ф.ғ.д., проф. Шайхұлов А. (Уфа); ф.ғ.д., проф. Щербак А. (Санкт-Петербург); ф.ғ.к. Әбжет Б. (Түркістан); Танауова Ж. (жауапты хатшы); Райханұлы Е. (сыртқы байланыстар)

*Редакция ағжасының төрағасы /  
председатель редакциянной коллегия*

*Ташимов Лесбек Ташимулы*

Қ.А.Ясауи атындағы ХҚТУ президенті,  
техника ғылымының докторы,  
профессор

*Бас редактор / главный редактор*

*Досай Кенжетай*

Түркология ғылыми-зерттеу  
институтының директоры  
философия ғылымының  
докторы

## SAHIBI / OWNER

*Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi*

*Yayın Danışma Kurulu Başkanı /*

*Head of the Editorial Board*

*Prof.Dr.Lesbek Taşımoglu Taşımov*

Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası  
Kazak-Türk Üniversitesi Rektörü

*Baş Editör / Editor-in-Chief*

*Prof.Dr. Dosay Kenjetay*

Türko loji İlmî Araştırma Enstitüsü  
Müdürü

*Yayın Danışma Kurulu / Editorial Board*

*Prof.Dr. Ahmatalyev A. (Bişkek); Prof.Dr. Bahadırova S. (Nökis); Berdibay R. (Türkistan); Prof.Dr. Ş.Ibraev (Kökşetau); Prof.Dr. Butanayev B. (Abakan); Prof.Dr. Vasilyev D. (Moskova); Prof.Dr. Veliyev K. (Bakü); Prof.Dr. Egorov N. (Çeboksarı); Prof.Dr. Ergöbek K. (Türkistan); Prof.Dr. İllariyonov V. (Yakutsk); Prof.Dr. Zakiyev M.(Kazan); Prof.Dr. Kızlasov İ. (Moskova); Prof.Dr. Kaydar A. (Almati); Prof.Dr. Maduan S. (Türkistan); Prof.Dr. Mahieddin N. (Aljir); Prof.Dr. Mimmegulov H. (Kazan); Prof.Dr. Mirzahmetov M. (Taraz); Prof.Dr. Musayev K. (Moskova); Prof.Dr. Nureddin M. (Beirut); Prof.Dr. Orus-ool S. (Kizil); Prof.Dr. Saribaev Ş. (Almati); Prof.Dr. Tural S. (Ankara); Prof.Dr. Tuhliev B. (Taşkent); Prof.Dr. Tibikova A. (Gorno-Altaysk); Prof.Dr. Ulakov M. (Nalçik); Çeremisina M. (Novosibirsk); Prof.Dr. Hrebitsek L. (Praga); Prof.Dr. Yuvalı A. (Kayseri); Prof.Dr. Şayhulov A. (Ufa); Prof.Dr. Şerbak A. (Sankt-Peterburg); Dr. Abjet B. (Türkistan); Tanauova J. (Genel sekreter); Rayhanuli E. (Dış ilişkiler).*

Г.А. ЭСЕНБАЕВА

ВОКАЛИЗМ КИРГИЗСКОГО ЯЗЫКА  
В СОПОСТАВЛЕНИИ С ТЮРКСКИМИ ЯЗЫКАМИ ЮЖНОЙ  
СИБИРИ

*Мақалада қырғыз тіліндегі дауысты дыбыстар үндестік, жасалу орны және қолданылу жиілігі тұрғысынан Оңтүстік Сібірдегі түркі халықтарының тіліндегі дауысты дыбыстармен салыстырылады.*

*В данной статье киргизские гласные, их местоимения, структура и использование в южной Сибири сопоставляются с гласными тюркских языков.*

Цель исследования – дать научное описание системы гласных фонем современного киргизского языка с использованием современных инструментальных методов, интерпретировать её с позиций фонетической типологии, путем сопоставительного анализа выявить общность и определить специфику киргизского вокализма на фоне тюркских языков южносибирского ареала, с которыми он активно взаимодействовал на протяжении ряда веков.

Актуальность исследования определяется недостаточной изученностью фонетики современного киргизского языка, необходимостью получения объективных инструментальных данных с использованием новейших технологий, отсутствием сопоставительно-типологических разработок фонетики киргизского языка и тюркских языков южносибирского региона.

Экспериментально-фонетическое исследование вокализма киргизского языка проводилось ранее профессором Т.К. Ахматовым, благодаря трудам которого представления тюркологов о системно-структурной организации киргизского вокализма получили существенное развитие [1968; 1969; 1970]. Тем не менее, остаются противоречия, что обуславливает необходимость дальнейшей разработки проблемы. Кроме того, появившиеся в конце XX в. цифровые и компьютерные технологии и разработанные на их базе новейшие исследовательские методики дают возможность получения более точных результатов, объективного их освещения и пересмотра сложившихся интерпретаций с учетом достижений современной лингвистики.

Проводившееся ранее изучение фонетики киргизского языка в сравнении с казахским, русским и германскими языками, имеющее целью решить задачи преподавания, заложили основы нового направления в киргизоведении. Но сопоставительно-типологических разработок фонетики

киргизского языка и тюркских языков южносибирского региона, не проводилось, что также определяет актуальность данного исследования.

При выполнении работы использовалась комплексная методика, включающая как собственно лингвистические, так и аппаратные методы исследования. На доинструментальном этапе работы применялись методы непосредственных субъективных аудио-визуальных наблюдений автора и показаний информантов, методы дистрибутивного анализа с использованием критериев дополнительной и контрастирующей дистрибуции и свободного варьирования, метод минимальных пар. Экспериментально-фонетический этап работы осуществлялся с применением соматических методов статического рентгенографирования, дентопалатографирования, фотографирования губных артикуляций, а также акустических компьютерных программ создания и обработки звуковых файлов (CoolPro, Power Mp3 Editor, SpeechAnalyzer).

Материалом исследования послужили киргизские словоформы, зафиксированные в Киргизско-русском словаре, составленном профессором К.К. Юдахиным [1965] и записанные на цифровые носители в произношении четырёх дикторов-киргизов. Полученные аудиозаписи введены в компьютерную базу данных по звуковым системам языков народов Сибири и сопредельных регионов, создаваемую Лабораторией экспериментально-фонетических исследований Института филологии СО РАН (ЛЭФИ ИФЛ СО РАН).

Программа дигитальной обработки акустических параметров реализаций киргизских гласных фонем включает 550 словоформ, создано 1898 звуковых файлов, проанализировано, обработано табулярно-статистически и описано в диссертации 1200. Для изучения артикуляторных параметров реализаций гласных фонем киргизского языка сняты 33 статические рентгенограммы по трём дикторам, 19 дентопалатограмм, 22 лабиограммы.

При проведении сопоставительно-типологического анализа использовались результаты, опубликованные в трудах отечественных тюркологов-сибиреведов по алтайскому литературному языку – М.Ч. Чумакаевой [1976; 1984], диалектам алтайского языка – алтай-кижи – А.А. Шалдановой [2007], теленгитскому – С.И. Машталир [1984], телеутскому – Н.В. Гаврилина [1987], чалканскому – В.Н. Кокорина [1984], кумандинскому – И.Я. Селютиной [1998], тубинскому – С.Б. Сарбашевой [2004], диалектам хакасского языка – сагайскому и качинскому – Г.В. Кыштымовой [2001], шорскому – Н.С. Уртегешева [2007], тувинскому –



К.А. Бичелдея [1989; 2001] и И.Д. Дамбыра [2005]. Все исследования выполнены по единой методике, разработанной В.М. Наделяевым [1980].

**Инвентари фонем.** Использование комплексной методики дистрибутивного, квазиомонимического и морфологического анализа позволило выявить в современном киргизском языке 14 гласных фонем: 8 кратких – *a, ы, e, и, o, у, O, ʉ* и 6 долгих: *aa, ee, oo, uu, OO, ʉʉ*, краткие неогубленные узкие фонемы *ы* и *и* не имеют своих долгих коррелятов.

Сопоставительный анализ инвентарей гласных фонем киргизского и южносибирских тюркских языков свидетельствует о значительном их сходстве. Все рассматриваемые системы характеризуются тенденцией к идеальной тюркской симметричной модели вокализма, включающей 8 кратких и 8 долгих единиц. Тем не менее, полностью заполнены все клетки системы только в алтайском литературном языке [Чумакаева 1976], в тувинском [Дамбыра 2005], а также в одном из северных диалектов алтайского – тувинском [Сарбашева 2004]. В остальных диалектах алтайского языка, а также в хакасском отмечается неполнота подсистем долгого узкого неогубленного вокализма; в этом проявляется сходство с киргизским языком, в котором нет долгих соответствий фонемам *ы* и *и*.

**Гармония гласных** как основная составляющая сингармонизма является характерной чертой алтайской языковой общности. Как показывает материал, в киргизском, как и в других тюркских языках, различается нёбная (палатальная) и губная (лабиальная) гармония гласных.

Однако, если палатальная гармония соблюдается в киргизском языке последовательно, то губная гармония «нарушается» в том случае, если после слога с узким огубленным гласным у следует аффикс с широкой огласовкой – гласный этого аффикса не лабиализуется, например: *куш* ‘птица’ – *куштар* ‘птицы (мн. ч.)’, но: *кушу* ‘птица=его’. Следовательно, киргизскому вокализму свойственно довольно последовательное проведение губной гармонии гласных – из восьми сингармонических цепочек в бисиллабах семь подчиняются законам лабиальной гармонии. Таким образом, сингармоническая система киргизского языка определяется как полная, реализующая не только нёбную, но и губную гармонию гласных.

Сопоставление киргизской сингармонической системы с данными по тюркским языкам Южной Сибири – алтайским, хакасским, шорским и тувинским – свидетельствует о более последовательном соблюдении губной гармонии гласных в киргизском языке по сравнению с южносибирскими тюркскими, для которых характерна тенденция к разрушению губной гармонии гласных, к переходу сингармонических систем от полных,

включающих подсистемы и нёбной, и губной гармонии, к стяженным, в которых признак огубленности гласных сингармонически нерелевантен; такая тенденция отмечается, в частности, в хакасском литературном языке (в отличие от его диалектов).

Последовательный сингармонизм, свойственный киргизскому языку, в частности, сохранение лабиальной гармонии в основе и в аффиксах, отмечается и в современном якутском языке, что может свидетельствовать о близких исторических связях носителей этих языков.

**Артикуляторные характеристики гласных.** Результаты проведённого исследования с использованием комплекса соматических инструментальных методов – свидетельствуют о следующем.

Вокальная система киргизского языка структурируется артикуляторными параметрами ряда, подъёма и огубления.

Единицы системы реализуются в настройках трёх артикуляторных рядов, отнесённость к которым является фонематически значимой. Твёрдорядные гласные реализуются как центральнозаднерядные – неогубленные фонемы *aa*, *ы* или как комбинированные центральнозаднерядно- / заднерядные – огубленные фонемы *oo*, *уу* – при этом твёрдорядные огубленные гласные являются более задними, чем их неогубленные корреляты. Мягкорядные гласные реализуются как комбинированные переднерядно- / центральнозаднерядные – фонемы *ээ*, *и*, *oo* и *уу*.

Распределение фонем по степеням подъема представлено в пункте 6 раздаточного материала. Киргизские гласные можно разделить по степени раствора рта на (полу)широкие 5-й (6-й) ступени – краткая и долгая фонемы *a* и *aa*, среднего подъёма 3-й–4-й ступеней – краткие и долгие фонемы *e*, *ee*, *o*, *oo*, *o*, *oo*, *у*, *уу*, и полуузкие 2-й (1-й) ступени – краткие фонемы *ы*, *и*, краткая и долгая фонемы *у*, *уу*. Широкие (6-й ступени) и узкие (1-й ступени) аллофоны фонем малочастотны.

Фонемы делятся на нелабиализованные – *aa*, *ы*, *ээ*, *и* и лабиализованные – *oo*, *уу*, *oo*, *уу*. Огубление в киргизском языке реализуется только как плоскощелевое различной степени выраженности (слабой, умеренной, сильной и сверхсильной); выдвижение губ вперёд при огублении не является обязательным.

Сопоставление результатов инструментальных исследований систем гласных фонем киргизского языка и тюркских языков южносибирского региона показало, что при общих принципах построения они существенно различаются артикуляторно-акустическими характеристиками их реализаций,

что обусловлено спецификой артикуляционно-акустических баз этносов.

Киргизские твёрдорядные гласные, реализуясь, как и в большинстве южносибирских тюркских языков, в центральнозаднерядных или комбинированных центральнозаднерядных / заднерядных настройках, примыкают к языкам, в которых эти гласные занимают срединное положение на шкале артикуляторной рядности (в основном это диалекты Алтая).

По характеристикам мягкорядных гласных киргизский примыкает к группе языков, в которых функционально мягкорядный вокализм реализуется преимущественно в гласных переднего или комбинированного передне-/центральнозаднего ряда: это языки южных и северных алтайцев (кроме тубинского) – теленгитский, бачатско-телеутский, алтай-кижи, кумандинский, чалканский, а также сагайский диалект хакасского. Тувинский, тубинский и качинский вокализм в мягкорядных словоформах проявляется в звуковых единицах центральнозаднего ряда различной степени выдвинутости. Следует констатировать максимальную близость артикуляторных настроек киргизских мягкорядных гласных с сагайско-хакасскими соответствиями.

В то же время, по параметрам открытости-закрытости в киргизском языке проявляются те же закономерности, что и в тувинском каа-хемском говоре, где дифференциация гласных по степени подъема – наименее выраженная по сравнению с остальными рассматриваемыми языками.

Что касается параметров лабиализации, то только в киргизском языке реализуется последовательно плоскощелевое огубление без обязательности выпячивания губ.

Таким образом, киргизский вокализм, вписываясь по субстантным характеристикам в ареал функционирования южносибирских тюркских языков, обнаруживает свою специфику артикуляционно-акустической базы.

**Количественные характеристики гласных.** В киргизском языке, как и в большинстве тюркских языков, количественные различия гласных используются – наряду с артикуляторными параметрами ряда, подъема и огубления – в качестве основного фонематического признака: фонемы противопоставляются как краткие и долгие. Различаются 3 вида долготы гласных: вторичная, или стяженная; первичная, или этимологическая; и позиционная.

Правомерность аудитивных наблюдений о релевантности длительности в системе киргизского вокализма проверялась на объективном материале, полученном с помощью компьютерных программ создания и обработки звуковых файлов CoolPro и SpeechAnalyzer. Результаты анализа абсолютных и относительных показателей длительности киргизских гласных

свидетельствуют о противопоставленности вокальных единиц по квантитету: вторичные долгие гласные, развившиеся в результате выпадения интервокальных согласных с последующим стяжением гласных в один долгий звук, длительнее кратких коррелятов в среднем в 1,8 раза. В сопоставляемых южносибирских тюркских языках гласные также четко дифференцируются по квантитативным параметрам: долгие длительнее кратких в среднем в 1,5–2,0 раза. Киргизский вокализм по долготным характеристикам наиболее близок к диалекту алтай-кижи.

Проблема функционирования в тюркских языках первичной долготы гласных не имеет однозначного решения. Ряд лингвистов (В.В. Радлов, В. Грэнбек, А. Биишев) отвергают её существование, другие же (М. Рясянен, К. Фой, Ю. Немет) считают, что этимологическая долгота должна рассматриваться как пратюркское явление. А.М. Щербак, придерживающийся второй точки зрения, восстанавливает пратюркские долгие гласные в 78 словах [1970]. 64 слова из этого списка зафиксированы нами в современном киргизском языке. Результаты анализа количественных характеристик вокальных компонентов этих слов показали, что двадцать одно слово из шестидесяти четырех все три диктора произносят с долгим гласным, что даёт основание для предположения о функционировании в киргизском языке реликтов первичной долготы гласных.

В этом случае утрата этимологической долготы в двадцати одном общетюркском слове, произнесённом всеми дикторами с кратким гласным и в двадцати двух словах, произнесённых дикторами по-разному, требует своих объяснений с позиций сравнительно-исторической фонетики.

Итоги аналогичных исследований южносибирских тюркских диалектов свидетельствуют о том, что в некоторых из них гипотетическая система первичных долгих гласных сохранилась лишь фрагментарно. В диалекте алтай-кижи квантитативные параметры проявляются с различной степенью интенсивности у разных дикторов, а зачастую – факультативно, что может свидетельствовать о распаде системы этимологической долготы [Шалданова 2007]. В туба-диалекте на выборке объемом в 21 словоформу с предполагаемой первичной долготой гласных в 12 словах зафиксированы вокальные единицы, квалифицируемые по инструментальным данным как долгие; соотношение длительности долгих и кратких гласных составляет 2,1 [Сарбашева 2004].

Таким образом, если признать существование пратюркской первичной долготы гласных, то итоги сопоставительного анализа свидетельствуют об общности фонетических процессов в киргизском языке и в диалектах

алтайского: этимологическая долгота как целостная система находится в состоянии распада.

Наряду с вторичной и этимологической долготой, в ряде тюркских языков Южной Сибири отмечается функционирование позиционной долготы гласных – удлинение широких гласных открытых слогов в би- и полисиллабах перед слогом с более узким гласным, имеющее, как правило, фонологический характер [Боргояков 1966; Селютина 1998; Кыштымова 2001; Шалданова 2007; Сарбашева 2004; Дамбыра 2005]. Как показал эксперимент, киргизские широкие гласные первых открытых слогов в бисиллабах облигаторно превосходят по длительности узкие вторых слогов по разным дикторам в среднем в 1,4–1,9 раза. Следовательно, в киргизском языке, как и в типологически сходных тюркских языках Южной Сибири, констатируется долгота, обусловленная позиционно.

Таким образом, системы гласных фонем киргизского и южносибирских тюркских языков имеют общие принципы организации: все они структурируются оппозициями по ряду, подъему, огублению и длительности. Исключение составляют тувинский [Бичелдей 2001] и тофский [Рассадин 1971] языки, а также алтайский туба-диалект [Сарбашева 2004], в которых в число конститутивно-дифференциальных признаков фонем входит характеристика по наличию-отсутствию фарингализации.

Фонетические процессы, свойственные киргизскому языку и южносибирским тюркским, нельзя трактовать как результат контактирования с каким-то одним из языков сибирского ареала – общность фонетического ландшафта, по-видимому, обусловлена в исторической ретроспективе причинами регионального характера.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Ахматов Т.К. Звуковой строй современного киргизского литературного языка (экспериментально-фонетическое исследование). Часть I. Фрунзе, 1968.
2. Ахматов Т.К. Звуковой строй современного киргизского литературного языка. (Экспериментально-фонетическое исследование): Автореф. дис. ... доктора филол. наук. Фрунзе, 1969.
3. Ахматов Т.К. Звуковой строй современного киргизского литературного языка. Часть II. Фрунзе, 1970.
4. Бичелдей К.А. Гласные тувинского языка в потоке речи. Часть I, II. Кызыл, 1989.
5. Бичелдей К.А. Фарингализация в тувинском языке. Москва, 2001.

6. Боргояков М.И. Об образовании и развитии некоторых долгих гласных в хакасском языке // Ученые записки Хакасского НИИЯЛИ. Абакан, 1966. Вып. XII. С. 81–98.
7. Гаврилин Н.В. Система гласных фонем в языке бачатских телеутов (по экспериментальным данным): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Алма-Ата, 1987.
8. Дамбыра И.Д. Вокализм каа-хемского говора в сопоставлении с другими говорами и диалектами тувинского языка. Новосибирск, 2005.
9. Киргизско-русский словарь / Составил проф. К.К. Юдахин. М., 1965.
10. Кокорин В.Н. Артикуляторные настройки гласных мягкого ряда в языке чалканцев (по данным статического рентгенографирования) // Исследования звуковых систем языков Сибири. Новосибирск, 1984. С. 27–28.
11. Кыштымова Г.В. Состав и системы гласных фонем сагайского и качинского диалектов хакасского языка. Экспериментально-фонетическое исследование. Новосибирск, 2001.
12. Машталир С.И. Состав гласных фонем в теленгитском диалекте алтайского языка // Фонетика языков Сибири. Новосибирск, 1984. С. 74–78.
13. Наделяев В.М. Артикуляционная классификация гласных // Фонетические исследования по сибирским языкам. Новосибирск, 1980. С. 3–91.
14. Рассадин В.И. Фонетика и лексика тофаларского языка. Улан-Удэ, 1971.
15. Сарбашева С.Б. Фонологическая система туба-диалекта алтайского языка (в сопоставительном аспекте). Новосибирск, 2004.
16. Селютина И.Я. Кумандинский вокализм. Экспериментально-фонетическое исследование. Новосибирск, 1998.
17. Уртегешев Н.С. Артикуляторные настройки гласных в шорском языке (по данным рентгенографирования) // Материалы научной конференции с международным участием «Немецкие исследователи на Алтае», посвященной 170-летию со дня рождения В.В. Радлова. Горно-Алтайск, 2007. С. 141–143.
18. Чумакаева М.Ч. Фонемный состав алтайского литературного языка // Вопросы алтайского языкознания. Горно-Алтайск, 1976. С. 61–70.
19. Чумакаева М.Ч. Артикуляторные настройки гласных твердого ряда в алтайском языке (по данным статического рентгенографирования) // Исследования звуковых систем языков Сибири. Новосибирск, 1984. С. 22–27.
20. Шалданова А. А. Вокализм диалекта алтай-кижи (в

сопоставительном аспекте). Новосибирск, 2007.

21. Щербак А.М. Сравнительная фонетика тюркских языков. Л., 1970.

**REZUME**

**G. A.Esenbaeva (Novosibirsk)**

**VOCALISM OF KIRGIZ IN COMPARISON WITH TURKIC  
OF SOUTH SIBERIA**

**The sequence of Kirgiz vowel sounds and their usage is compared with the language of vowel sounds of South Siberia Turkic people.**

Қ.С.ҚАЛЫБАЕВА

ТҮРКІ ФРАЗЕОЛОГИЯСЫНДАҒЫ ОРЫС ТІЛІНІҢ ТІЛДІК ӘСЕРІ  
(қыпшақ тобы тілдері бойынша)

*В статье рассматривается русско-тюркские языковые контакты во фразеологии. Также определяются типы калькированных фразеологизмов.*

*Makalede Türk-Rus Dillerinin deyimleri ve türlere ayrılması söz konusu olur.*

Түркі және орыс тілдері ешбір туыстық қатынасы жоқтығына қарамастан этнолингвистикалық жағынан ұзақ жылдар бойы түрлі деңгейде қарым-қатынасқа түскен. Бұл әсіресе, қыпшақ тобы тілдерінің ішінде қазақ, қарақалшақ тілдеріне қарағанда тарихи жағынан орыс халқымен ертерек байланысқа түскен татар, башқұрт, ноғай және қарашай, құмық тілдеріне қатысты анығырақ байқалады. К.Мұсаев батыс еуропа тілдерінің түркі тілдерінің лексикасына тигізген тілдік әсері зерттелуі қажетті күн тәртібіндегі мәселе екендігін айтады: «Систематическое сравнительное изучение общих элементов лексики и семантики тюркских языков сопредельных территорий (Дальнего, Ближнего Востока, Европы) с которыми тюрки длительное время контактировали остается одной из актуальных задач тюркологии» [1. 38].

Татар және башқұрт тілдерін қыпшақ тобынан ерекшеліп тұрған бір мәселе бұл тілдерге орыс тілінің тілдік әсерінің молдығымен байланысты болса керек. Мұндай жағдай ол тілдердің фразеологизмдерінен де айқын байқалады. Аталған тілдердің фразеологизмдерінің біраз пайызын орыс тілінен келген калька фразеологизмдер құрайтынын байқадық. Лингвистикалық энциклопедияда калькаға мынадай анықтама берілген: «Калька (франц. calque-копия) образование нового фразеологизма, слова или нового значения слова путем буквального перевода соответствующей иноязычной языковой единицы» [2. 211].

Орыс тілінің тілдік әсері әсіресе, татар тілінің лексикасынан фразеологиясынан айқын байқалады. Мұның өзі бұл екі халықтың тарихи тығыз қарым-қатынасқа түскендігін көрсетеді. «С середины XVI века судьба Татарии была тесно связана с историей России ставшей к этому времени мощным централизованным многонациональным государством» [1.39]. Татар тіліндегі төмендегідей фразеологизмдер ойымызға дәлел болса керек.



Әбилер чуагы «бабье лето» «күздің ең соңғы шуақты күндері»; үгез кебек эшләу «работать как вол» «аянбай еңбек ету»; үз арчиныңа үлчәу «мерить на свой аршин», әркім өз түсінігінен аспайды; үрдәк очороу «пустить утку» «өсек сөз тарату», колақларын үрә торғызу «воострить уши» «не болады екен деп тың тыңдау», кызыл этәч жиберу «пустить красного петуха» өртену, жиденче кат күктә тою «быть на седьмом небе» «қатты қуану», кан кату «кровь остыл» «көңілі қалу, ренжу»; эт ашаған булу «собаку съел» тәжірибелі; күз алмасыдай саклау «как зеницу ока», көзінің қарашығындай сақтау; утка да суга да керерлек булу «в огонь и в воду» «отқа да, суға да түсуге дайын» бәріне дайын; борыннан әрі күрмеу «не видеть дальше собственного носа» терең ойланбау; кимнең де булса кубызына биеу «плясать по дудке» «біреудің дегеніне жүру»; сай йөзү «мелко плавать» «жағынуға тырысу»; агым уңаена йөзү «плыть по течению», «жағымпаздану»; ике куян куу «гонятся за двумя зайцами» «өнімсіз іспен айналысу, түк шықпау»; кабыргасын санау «пересчитать ребры» ұрып соғу, жазалау, қинау; кесәге сүз излеп керәп турмау «не лезет за словом в карман» тілге шешен; қолағыңны күре алмаған кибек «не видать как собственных ушей» ешқашан көре алмайсың деген мағынада; телеңне теш артында тоту «держат язык за зубами», мыекка чорнау/урау «мотать себе на ус», үгезне мүгезенән электерү «брать быка за рога», бармакны бармакка сукмау «палец о палец не ударить», күзгә ком сибеу/күзгә төтән жибәру «пыль пускает в глаза», кул аяғын бәйләу «связывать по рукам и ногам», динездән бир тамчы «капля моря»(арбада), бишенче көпчәк «пятое колесо в телеге», шайтан аяғын сындырырлық «черт ногу сломит» т.б.

Башқұрт тілінде: тотолған куяңды ыскындырыу «упустить пойманного зайца», мөгөз ултыртыу «наставить рога», майлаған кеуек «как по маслу», энәһенән ебене тиклем «от иголки до нитки», телеңде йоторлок «язык проглотишь», төп башына ултыртыу «посадить на пень», бәйзән ыскынған эт кебек «как собака сорвавшаяся с цепи», эт туйы «собачья свадьба», кызыл этес кундырыу «пустить красного петуха», юкә сөй қағыу «забить липовый клин» ,юктың яуабы юк «на нет ответа нет» т.б.

Ноғай тілінде: Кобзге без болув «как бельмо на глазах», төп башына утырту «посадить на пень», язымыш кочагына ташлау «на произвол судьбы», чуртан кушуы буенча «по щучьему велению», ахиллес үкчәсе «Ахиллесово пята», сәнәк белән жил куу «гонять ветер вилами» т.б.

Орыс тіліндегі кейбір фразеологизмдер татар, башқұрт тілдерінде құрамдық жағынан аздап өзгеріске түсіп қолданылады. Мысалы: татар тілінде: бал майда ғына йөзү «кататся словно сыр в масле», осы

фразеологизм башқұрт тілінде: май эсендөге бөйөр кеүек түрінде кездеседі. аркада кырмысқылар иөри «мурашки по коже», аяз көнде яшен сугу «гром среди ясного неба», яңагына менеп төшү «съездить в морду», иске авыздан яңы сүз «старая погудка на новый лад», эби патша заманында «при царе горохе».

Бірқатар фразеологизмдер орыс тілінің тілдік әсерінен емес, орыс халқының тұрмыс-салтының әсерінен келіп қалыптасқан. Әсіресе, ондай фразеологизмдердің көпшілігі ас, дәм түрлеріне байланысты, тағам дайындау түрлеріне байланысты қалыптасады. Мысалы, түркі халықтары ертеден мал шаруашылығымен айналысатын болғандықтан негізгі тағам түрлері еттен жасалады, Оның ішінде ірі қара мал еттерімен бірге қой еті қолданылады. Сондықтан қыпшақ тобы тілдерінің ішінде жеміс, көкөніс түрлерінен жасалған фразеологизмдер қазақ, қарақалпақ тілдерінде жоқтың қасында болғанымен, татар, башқұрт тілдерінде аздаған көкөніс атауларымен бірге үй құстарының атаулары, олардан жасалатын тағам түрлері, жармалардан дайындалатын тамақ түрлері фразеологизмдерінен де аңғарылады. Мысалы, башқұрт тілінде «бешмәгән шалқан» бос, былжыр адам, ауыз эсендө бутка бешереү, арыш боламығы; Майһыз коймак шуумай «масыз құймак жылжымас» т.б.

Соның бірі орыс халқының сенім-нанымы да түркі халықтарына әсер еткен. Кісі өліміне байланысты қалыптасқан тіркестер де халық өмірінен, дәстүрінен көп мәлімет береді. Әсіресе, қрышен татарлары христиан дініне зорлықпен көшірілгендігінің нәтижесінде басқа түркі халықтарынан өз алдына ерекшеленгендігін білеміз. Оларда христиан дінімен бірге көне түркі элементтері де сақталып қалғанын байқауға болады. Мысалы осы қрышен татарлардың өзінде құрбандық шалу дәстүрі сақталып отыр. Татар тіліндегі «Кан чығару» тіркесі осыны көрсетеді. Бұл құрбандықтың өзінің үш түрі қалыптасқан екен. Алғашқы құрбан мал қой болатын болса, қалғандары тауық және балық сойып туыстарға таратылады. Бұл ырымды татарлар «ыру тамыр өчен» деп атайды. Құрбандық шалардың алдында бірнеше адам марқұмның бейітіне барып, марқұмды «Бізбен бірге жүр, сенің мерекенді өткіземіз» деген сөздермен шақырып келеді. Дастархан басында марқұмға арналған орындық қойылып, оған деген тамақ салынған ыдыстар, қасық шанышқылар қойылады. Дастархандағы тағамдар ішіп желінген соң, марқұмды шығарып салу рәсімі жалғасады. Ол рәсім «сөяк озату» деп аталады, яғни марқұмның алдына қойылған тағамдар алынып, дастархандағы сүйектермен бірге ауладағы бағананың түбіне «Бізді кешір, зиян келтіре көрме» деген сөздермен көміледі. Үйге кірген соң «Туфырагы жиңел булсын»

деген тілек айтылады. Бұл тілектің өзі орыс тіліндегі «Пусть земля будет пухом» тіркесінің калькасы екені көрініп тұр.

Татар халқының мәдениеті мифологиялық сенім-нанымдарға қатысты қалыптасқан фразеологизмдерден де байқалады. Әсіресе, татар халқының жұлдыздарға деген ұғымдары халықтың мифологиялық сенімін танытады. Мысалы, «Бәхетле йолдоз астында туган» (Родился под счастливой звездой) раштуада бер күрәк қар бирмәс (раштуа рождество) (қыста бір күрәк қар бермәс, өте қатты пәс адам жайында); Осы тіркес башқұрт тілінде де, алтай тілінде де кездеседі екен. Алтай тілінде: Кышкыда қар да сурап албазын «қыста қар сұрап ала алмассын».

З.Г. Ураксин башқұрт фразеологизмдеріне орыс тілінің әсері жайлы былай дейді «Фразеологические кальки в основном возникают в письменной речи, чаще всего в публицистике. Количество слов и конструкция фразеологизма могут соответствовать единице языка источника, т.е. быть точной калькой» [3.183] Атаған тілде: бармақ үтә қарау «смотреть сквозь пальцы», үз аршыныңа үлсәу «мерить на свой аршин», мыйығы һалынып төшәу «у него отвисли усы», себендән фил ясау «делать из мухи слона», мыйыкка урау «намотать на ус», гүр тышлығы «гробовая тишина», қайзан ел ташлады «каким ветром занесло», кәсәгә һуғыу «бить по карманам», кәсәгә төшәу «залезть в карман», кәсә тоқырайту «опусташать карман», кәсә қалынайту «набивать карман», қыл да қыбырзытмау «и волоса не шевельнуть», май бешәу «сбивать масло», майына сызамау «с жиру бесится» Колакка киртеп қуйыу «зарубить на ус», майза йөзу «кататься как сыр в масле», морон төбөндә «под носом» т.б. фразеологизмдер орыс тілінің әсерінен қалыптасқаны даусыз.

З.Г. Ураксин қазіргі башқұрт тілінің лексикасында алты мыңға жуық орыс тілінен енген сөздер бар екендігін айта келіп, оның сырын былай түсіндіреді. «Непосредственные контакты башкир с русскими усилились и получили качественно новый характер после добровольного присоединения Башкирии к Русскому государству в середине XVI века. Они стали еще более тесными в период крестьянских войск во второй половине XVIII века, когда башкиры выступили на стороне восставших русских крестьян и казаков, а в XIX и начале XX века массовое переселение русских и других народов в Башкирию привело к образованию больших массивов со смешанным населением» [4. 15].

Осындай тығыз қарым-қатынастың нәтижесінде орыс тіліндегі жекелеген сөздер башқұрт тілінде фразеологизмдердің құрамына да енген. Мысалы: кабалаға керәу/индереу/төшереу тіркесі орыс тіліндегі закабалить, поставить

в кабльную зависимость деген мағынадан келіп туындаған. Башқұрт тіліндегі *нужа күреу* «пережить нужду» тіркесіндегі мағынадан келіп туындаған.

Ал, енді біраз фразеологизмдер башқұрт халқының орыс елімен шектесе отыруына байланысты бастан кешкен тарихи оқиғаларға қатысты қалыптасқаны байқалады. Ондай фразеологизмдердің қатарына Мамай заманында «во времена Мамайя», кырым сиреулэй, дарыны коро тотоу «держатъ порох сухим», Әндрэй казынасы, Әндерей әбете секілді фразеологизмдерді жатқызуға болады. З.Г.Ураксиннің айтуынша татар, башқұрт тілдерінде кездесетін осы бір тіркестің шығуын тарихта болған жеке тұлғамен байланыстырады. «Татарско-башкирский Әндери пройсходит от имени Уфимского воевода начала XVIII века в Андрей Жихарев отличавшиеся особым усердием по облажению башкир новыми подаяниями» деп келтіреді [2. 248]. Қалай десе де, аталған фразеологизм екі елдің тарихында болған белгілі бір тарихи тұлғаға қатысты қалыптасқаны анық.

Сол секілді башқұрт тіліндегі чабатаға утыртыу «алдап кету», толтырған тауык кеуек «семіз, толық» фразеологизмдерінен де біз орыс тілінің әсерін байқаймыз. Тіпті башқұрт, татар тілдерінде кездесетін күзгә ташлану, караш ташлау, теле әйләнмәй, баш һалыу, теш ыржайту фразеологизмдерінің де қалыптасуында (бросаться в глаза, бросать взгляд, язык не поварачивается, сложить голову, скалить зубы ) орыс тілінің әсері тиюі мүмкін екенін жоққа шығара алмаймыз. Себебі осы тіркестер башқұрт тілімен бірге татар тілінде кездесетініне қарамастан, қазақ тілінде құрамы ауысып көзге түсу, көзі түсу, тілі бармау түрінде қолданылады.

Дингез тубыктан «үгеззе мөгөзәнән алыу» брать быка за рога (һез енде... шунда ук үгеззең мөгөзәнән алығыз) секілді фразеологизмдерден негізінен орыс және башқұрт тілдеріндегі образ ортақтығы бар екені аңғарылса, енді бірқатар фразеологизмдерде құрамындағы сөздер аздап басқа сөздермен ауысып қолданылатын түрлері де бар. Мысалы, күзгә томан ебереу «пускать пыль в глаза» (пыль, туман), йылан аяғын кискән «подметки на ходу рвет» «өте пысық, іскер» деген мағынада жұмсалады. Сол секілді башқұрт тіліндегі қызған табаға бастыру «задать баню» тіркесі жайында да осыны айтуға болады. Кейбір орыс тіліндегі мәтел сөздің компоненттері жекелей келіп фразеологизмдерге айналған. Мысалы, орыс тіліндегі не умееть разделить мякину на трех телят, заблудится в трех соснах мәтелінің бір компоненті башқұрт тілінде өс бызауға көбәк айыра белмәу «қолынан іс келмейтін бос адам» деген мағынадағы осы тіркес мәтелінің қысқарған формасы екені аңғарылса, татар тілінде екінші компоненті ике ағач арасында

адасув түрінде актив түрде қолданылатынына көз жеткіздік. Сол секілді кызыл этәс осороу «өсек сөз тарату» орыс тіліндегі пустить красного петуха, теленде йоторлок «дәмді» орыс тіліндегі язык проплотишь, тел һөйәкһез «язык без костей», тигез ерзәге түңгәк «шишка на ровном месте» «көкірегін жөнсіз көтеретін адам», һаламға йәбәшу «хвататься за соломинку», теш ыржайтыу «скалить зубы» кара урман «темный лес», ике тамшы һыу кеуек, куйында таш тотой «камень за пазухой». Башқұрт тілінде: һүззе елгә ташлау «бросать слова на ветер» секілді фразеологизмдердің калькасы болуы мүмкін.

Татар тілінде: синең билән бутка пешереп булмас «с тобой кашу не сварить» «балавыз белән ялтырату» тез жеп тауысу, ям чабу, ям чабу йөкләмәсе «ямщина, выполнять ямскую повинность, бер ярмыдан ботка пешереп булмый», Кәжә кәбәстәгә үч, чабатага утырту, май белән иске чабата да үте «маймен қосып жесең етік те дәмді», кәжә бәясе «грош цена», әндри әбәте «полдник», әндри казнасы, башқұрт тілінде: әндрей казынаһы, ярма яру «жарма жару, өтірік сөйлеу», Балауыз һығыу «жылау», һыйлы көнәң сьерда «корова на дворе, харча на столе», башқұрт тілінде: кәзә майын сығаруы «әбден шаршату», кәзәше төкөнә «қырсығу» т.б. фразеологизмдер осы орыс халқының тілдік әсерінің көрінісі екені даусыз.

Құс атауларына байланысты башқұрт тілінде: аккош йыры «лебединая песня» ең соңғы әрекет, беренсе карлуғас «первая ласточка».

Қыпшақ половшы тобындағы тілдері фразеологизмдерінен де орыс тілінің әсері аңғарылады. Оған мынадай мысалдар дәлел бола алады: Қарашай-балқар тілінде: бапшыннан джел айланыргъа «голове ветер гуляет»; кезлери мангылайга чығьаргъа (орыс тіліндегі «глаза на лоб лезут», хуржунунда жел ойнаргъа «в кармане ветер гуляет», оьзинди бурунундан ары кермеген «не видеть дальше собственного носа», сез излеп хуржунуна узалмагъан «за словом не лезит в карман» т.б.).

Құмық тілінде: ерине олтуртмак «поставить на место», сокур тавукдай «как слепая курица», ушьюген тавукь «мокрая курица», бурнуну тюбюнде «под носом»; кьара понге «на черный день», кулагы турмакь «воострить уши»; гюндюз чиракь булан да тапмассан «днем с огнем не найти», башын толтурмакь «вбить себе голову» фразеологизмдерінің калькасы екені байқалады.

Қорыта келе айтарымыз, түркі тілдерінің қыпшақ тобындағы тілдердің фразеологизмдеріндегі бірқатар айырмашылықтардың сыры осы орыс тілінің тілдік әсерінен пайда болғаны анық. Бұл әсіресе, татар, башқұрт тілдерінде айқын байқалса, қарашай, құмық тілдері фразеологизмдерінде де аз емес екені аңғарылады. Бұл жайында пюрколог К. Мұсаевтың «...преобладанием

славянских заимствовании отличаются гагаузский, караимский, татарский, башкирский, карачаево-балкарский, кумыкский...» [1. 42] деген ойы осыны дәлелдей түссе керек. Жалпы түркі тілдерінің тармақталу тарихындағы орыс тілінің ролі жүйелі түрде арнайы зерттелуі қажет деп ойлаймыз.

#### ӘДЕБИЕТТЕР

1. К.М.Мусаев. Основные проблемы изучения лексики тюркских языков // Советская тюркология. №3. Баку.
2. Лингвистически энциклопедически словарь. М., 1990.
3. Ураксин З.Г. Фразеология башкирского языка. М., 1975.
4. Ураксин З.Г. Исторические предпосылки и условия функционального развития русского языка в Башкирии // Русский язык в Башкирии и его взаимодействия с русским языком. Уфа, 1988.

#### REZUME

**K. S. Kalybaeva (Almaty)**

#### **THE LANGUAGE EFFECT OF RUSSION ON TURKIC PHRASEOLOGY**

(on the base of Khyrshak Language group)

**The Russian-Turkish Language contact in phraseology is considered in the article. The calque phraseology types have been defined as well.**

Хатип МИННЕГУЛОВ

О НАУЧНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ  
РИЗАЭДДИНА ФАХРЕДДИНА  
(1859-1936)

*Мақалада татар жазушысы, ғалым, қоғам қайраткері Ризаэддин Фахреддиннің өмір жолы баяндалады. Автор Ризаэддин Фахреддиннің балалық, жастық шағы туралы мәлімет бере келіп, оның атқарған қызметтерін, қоғамдағы орнын және еңбектерін атап көрсетеді.*

*Bu makalede Tatar yazarı bilim adamı, Rizaeddin Fahreddin'in hayatı ele alınır. Yazar Rizaeddin Fahreddin'in çocukluğu ve gençliği söz edilirken onun yapmış olduğu faaliyetleri ile toplumdaki yeri ve eserlerine de değinilir.*

Есть люди, чья деятельность, чьи творимые дела не только при жизни, но и после ухода их в потусторонний мир являются необходимым компонентом, катализатором духовного бытия народов. Без них невозможно представить духовно-интеллектуальную жизнь общества. Одним из таких знаковых фигур не только для татар и башкир, но частично и для некоторых других тюрко-мусульманских народов считается Ризаэддин Фахреддин (1859-1936), 150-летие со дня рождения которого ныне широко отмечается в Татарстане, Башкортостане, Оренбурге, Москве... Крупный татарский писатель, общественный деятель, политик Гаяз Исхаки (1878-1954) называет его «национальным героем, удивившим своей смелостью, своим трудом другие народы» [6. 4-5]. Известный тюрколог Рашид Рахмати Арат (1900-1964) считает Р.Фахреддина ярким примером «бессмертности человеческих деяний» [6. 26]. По словам немецкого ориенталиста XX века Бертольда Шпулера, Р.Фахреддин, - «с одной стороны, духовный вожь Российских мусульман», с другой – «крупный ученый тюрко-татар» [1. 15]. Такие востоковеды, как В.Бартольд, А.Самойлович, Ф.Кюпрюлезаде также высоко оценили многогранную научную, общественную деятельность Р.Фахреддина.

- I -

Для того, чтобы по-настоящему понять и оценить деятельность, заслуги выдающихся людей, необходимо знать хотя бы общие очертания его жизненного пути, основные звенья его биографии [3]. Р.Фахреддин прожил 78 лет. Первая половина этого возраста внешне почти ничем не отличается от биографии многих представителей татарского духовенства. Р.Фахреддин родился с семье священнослужителя в деревне Кичучат недалеко от Альметьевска. Следует отметить, что эти края с середины прошлого столетия

стали центром татарстанской нефти, где добыто уже почти три миллиарда тонн черного золота... Молодой Ризаэддин в течение 21 года учился в Нижне-Чершилинском медресе, которое находилось в 20 километрах от Кичучата. В 1867-1868 учебном году он – шакирд медресе г.Чистополя. В последние годы пребывания в медресе Р.Фахреддин сочетал учебу с преподавательской деятельностью. В 1889-1891 гг. он имам-хатиб мечети в деревне Ильбеково нынешнего Азнакаевского района Республики Татарстан, одновременно он являлся и педагогом в сельском медресе.

С конца XIX века начинается второй этап жизни Р.Фахреддина, который характеризуется расширением сферы деятельности ученого, повышением его общественного и служебного статуса. В 1891 году Р.Фахреддина избирают кадыем (казыем) Духовного Собрании мусульман Внутренней России, которое находилось в Уфе. Кроме исполнения официальных обязанностей, он много труда вложил в упорядочение архива муфтията, в публикацию наиболее значимых документов. В 1906 году добровольно оставив должность кадия, Р.Фахреддин переезжает в Оренбург. Вначале сотрудничает в газете «Вақыт», а с 1908 по 1917 гг. он – главный редактор журнала «Шура». Оба эти издания выпускались на средства братьев Рамеевых, один из которых был талантливым поэтом («Дердеменд»). Главным редактором газеты «Вақыт» был Фатих Карими (1870-1937) – выпускник Стамбульского университета, известный татарский писатель и журналист, сын сестры Р.Фахреддина. В 1917 году Р.Фахреддин стал депутатом Миллэт Меджлиси (Тюрко-татарский парламент. – Работал в Уфе с 20.11.1917 по 11.01.1918)), вновь выполнял функции кадия в муфтияте. В 1922 году, после смерти Галимджана Баруди, его избирают муфтием Центрального Духовного Собрании мусульман Внутренней России. Эту ответственную обязанность Р.Фахреддин исполнял вплоть до своей кончины, то есть до 12 апреля 1936 года. В своей жизни он видел многое, неоднократно испытывал различные невзгоды и тяжести. Но особенно трудно было ему в последнее десятилетие. Как известно, в этот период были репрессированы несколько тысяч мусульманских религиозных деятелей, разрушались мечети, уничтожались книги на арабской графике. Есть факты о голодании муфтия и членов его семьи.

Подытаживая изложение биографических сведений, следует отметить, что Р.Фахреддин, хотя и не учился в университетах, престижных учебных заведениях, был очень эрудированным, энциклопедически образованным человеком. Владел, кроме родного, арабским, персидским, турецким, русским и некоторыми другими языками; писал на татарском и арабском языках;



отлично разбирался в истории, литературе, философии, богословии, педагогике, источниковедении... Многие факты говорят о его исключительном трудолюбии, ответственности, особенно о его скромности, кристальной честности. На вопрос: «Как вы добились таких успехов?», он отвечал: «Никогда восходящее солнце не заставало меня спящим».

- II -

Деятельность Р.Фахреддина характеризуется уникальностью и многогранностью. Когда соприкасаешься с его огромным научно-творческим наследием, вначале создается впечатление, будто оно накоплено не одним человеком, а большим коллективом, целым институтом. Но, когда начинаешь глубже проникать в этот богатый источник, становится ясно, что это – плод размышлений и исканий одной личности, так как в нем везде и всюду ярко проявляется индивидуальный стиль автора, его оригинальная манера мышления и изложения материала. Трудам Р.Фахреддина присущи, с одной стороны, строгая научность, аргументированность, с другой – направленность их на воспитание и просвещение человека. С этой целью, продолжая средневековые традиции, он приводит поучительные примеры, сравнения, выражает свое личное, иногда эмоциональное отношение. Все это создает своеобразный синкретичный сплав мыслей и чувств, пронизанных духом истинного гуманизма и нравственной чистоты.

Привлекательность и доступность письменного наследия Р.Фахреддина определяются не только глубиной содержания, но и достаточно хорошим художественным стилем, образным чутьем, литературным опытом автора. В истории татарского словесного искусства он считается крупным писателем-просветителем, внесшим значительный вклад в развитие литературы. Его романы (некоторые считают их повестями) «Салима, или Целомудрие (1899) и «Асьма, или Проступок и наказание» (1903) уже более века пользуются успехом среди читателей. В них отражены раздумья автора о смысле жизни, счастье человека. Не зря эти произведения названы именами героинь. По мнению рассказчика, состояние общества напрямую зависит от семьи, от положения женщин. Их воспитанность, образованность во многом определяют настоящее и будущее народа. Автор, опираясь на выработанные веками гуманистические каноны, считает, что каждый человек в ответе за свои поступки: добро оплачивается добром, зло – злом. «Что посеешь – то и пожнешь» - вот основной нравственный принцип художественных произведений писателя. Глубокий, иносказательный смысл этой пословицы проявляется и в других сочинениях автора...

Р.Фахреддин – выходец из религиозной семьи – получил мусульманское образование, выполнял ответственные обязанности в существующей тогда системе управления ислама в России. Искренняя, осознанная вера в Бога, в религиозные постулаты пронизывают всю его деятельность, все его труды. Он опирается на учение Корана, комментирует религиозные предписания, в освещении тех или иных вопросов часто ссылается на Священную Книгу, на изречения пророка как на авторитетнейшие источники. Вместе с тем, как и его предшественники А.Курсави (1776–1812), Ш.Марджани (1818–1889), а также Аль-Афгани (1839–1897), Р.Фахреддин хорошо понял, что религиозные деятели должны учитывать реалии изменяющегося мира, согласовывать мусульманские постулаты с достижениями науки, культуры, образования. Он считает, что «ислам должен дать ответы на все реалии современности и проблемы этого и загробного мира» [2. 344]. При этом, наряду с воспитанием, Р.Фахреддин особо подчеркивает роль приобретения знаний, считая это обязанностью каждого мусульманина. «Все научные достижения европейцев, кроме их религии, - пишет он – полезны для мусульман» [5. 336]. Кроме того, Р.Фахреддин предпочитает тех людей, которые трудятся по мере своих возможностей, которые результатами своей деятельности способствуют развитию и совершенствованию нации» [5. 74]. В отличие от многих предшественников, Р.Фахреддин дифференцированно относится к понятию «мусульманин», выделяет в нем и этнические общности. В частности, в его исторических сочинениях, особенно в книге «Болгарские и Казанские тюрки» освещаются этногенез и история предков нынешних татар и их этнических компонентов. Автор рассматривает историю болгар, хазар, кипчаков в общетюркских рамках, в тесной связи с другими народами.

Религиозно-нравственные воззрения, связи с Кораном и хадисами особенно рельефно представлены в так называемых «воспитательных книгах» Р.Фахреддина, таких как «Семья» («Гаилә»), «Воспитанная мать» («Тәрбияле ана»), «Воспитанный отец» («Тәрбияле ата») и т.д., которые неоднократно издавались, использовались в качестве пособия в учебных заведениях. Они и поныне очень популярны. Его сочинение по хадисоведению «Комментарии на сборники изречений (Пророка. – Х.М.)» («Жәвамигуль-кәлим шәрхе», 1916), состоящее почти из 600 страниц, является как бы кладзем мудрости и ценнейших советов, своего рода кодексом духовно-нравственного и гуманистического воспитания. В нем содержатся комментарии 344 хадисов (изречения) пророка, в связи с ними

изложены интересные мысли и наблюдения Р.Фахреддина, приведено множество фактов и сведений из литературы, и из реальной действительности.

Духовно-нравственная жизнь, научно-философские и литературные воззрения татар издревле органически связаны с интеллектуально-гуманистическими ценностями мусульманского Востока. Единство религии, графики, тесные взаимоотношения народов этого мира способствовали созданию необходимых предпосылок и условий для их духовных связей. Преобладающее большинство татарских ученых, писателей, педагогов воспитывалось и училось на общемусульманских ценностях. В своей деятельности они часто обращались к тематике Востока. Вслед за Утыз-Имяни (1754–1834), Каюм Насыри (1825–1902), Ш.Марджани, Р.Фахреддин успешно продолжает эту многовековую традицию. «Коран», хадисы, а также сочинения знаменитых мухаддисов Аль-Бухари (810–870), Ахмада Ханбала (780–855), Муслима (817–875) и некоторых других богословов были для Р.Фахреддина неиссякаемым источником, непререкаемым авторитетом для выработки его нравственных воззрений.

Р.Фахреддин одним из первых в ориенталистике комментировал путевые записи служащего багдадского халифата Ибн Фадлана, который в составе большой делегации посетил Болгарское государство на Волге в 921–922 гг. Татарский ученый на основе арабского текста излагает ценные мысли и наблюдения о народах Поволжья и Приуралья. Р.Фахреддин также исследовал саяхатнаме знаменитого арабского путешественника Ибн Батуты о его поездке во второй четверти XIV века в Золотую Орду, в Сарай, перевел этот текст на татарский язык и опубликовал его отдельной книгой в Оренбурге в 1917 году.

Как известно, Мусульманский Восток известен своими великими людьми, внесшими большой вклад в духовно-интеллектуальное развитие мирового сообщества. Именно такие личности привлекают внимание татарского ученого. Р.Фахреддин, на основе большого количества источников и научной литературы, написал монографии об Абуль-Аля Аль-Маари (973–1057) (1908), Имам Газзали (1058–1111) (1909), Ибн Араби (1165–1240) (1909), Ибн Рушдэ (1126–1198) (1905), Ибн Арабшах (1388–1450) (1909), Ибн Таймия (1263–1328) (1911, 1914), Ахмеде Мидхате (1844–1913) (1913). Автор довольно подробно освещает их жизненный путь, труды и взгляды этих писателей, философов-богословов. Анализируя их деятельность, он стремится выявить характерные черты человеческой сущности, исторического и духовного развития общества, подчеркивает созвучные,

поучительные для современности моменты в их деятельности. В личности Абуль Аля Аль-Маари, например, автору импонирует его честность, порядочность, эрудированность; творчество же этого поэта – образец философской глубины, отточенности языка и стиля. Знаменитый турецкий писатель Ахмед Мидхад представляется автору идеалом служения своему народу. И в этих, и в других публикациях, посвященных освещению биографии и деятельности известных людей других народов, он стремится выявить их роли в тюрко-татарской духовной жизни.

Для Р.Фахреддина история, наука, культура представляют собой результат деятельности талантливых людей, прежде всего творческих личностей. Вот поэтому он в центр своих научных изысканий ставит конкретных деятелей, часто выдающихся людей (“Мәшһүр адәмнәр” “Знаменитые люди”); через их деяния стремится воссоздать историко-культурный процесс, внутреннюю жизнь отдельных эпох, государств, народов. В этом отношении примечательны написанные им портреты-очерки о болгарских, золотоордынских и казанских ханах. В них в концентрированной, сжатой форме запечатлены важнейшие историко-политические события в индивидуальной судьбе правителей.

Р.Фахреддин создал уникальный библиографический труд под названием «Асарь». В нем в хронологическом порядке представлены более 1000 человек, в основном татарские религиозные деятели, ученые, писатели. Структура статей, как правило, такова: годы жизни; места рождения, учебы и работы; семья; наставники; черты характера и деятельности; основные труды.

Р.Фахреддин в своей научной деятельности опирался на источники, факты, критически анализировал, сопоставлял их; сам постоянно собирал необходимые сведения, переписывался с другими людьми. Кроме того, он использовал архивные данные, хранящиеся в фондах муфтията. Поэтому его «Асарь», продолжающий традиции «Вафиятел-аслаф ва тахиятел-ахлаф» («Подробное о предшественниках и приветствие потомкам») Ш.Марджани, считается бесценным трудом и по охвату использованных материалов, источников, и по глубокому осмыслению жизни представленных личностей. В начале XXI века начали появляться тома «Татарской энциклопедии», которые в значительной степени опирались и на библиографические достижения Ш.Марджани и Р.Фахреддина.

Первые два тома «Асарь» в пятнадцати частях были изданы в 1900-1908 годах в Оренбурге (Весь объем более 1000 страниц), другие части остались неопубликованными. В связи с подготовкой и проведением 150-летия со дня рождения Р. Фахреддина, два тома «Асарь» были изданы в

Казани (2007, 2009) на татарском и русском языках.

Работа в журнале «Шура» (1908-1917) в качестве главного редактора занимает особое место в многогранной деятельности Р.Фахреддина. Следует отметить, что журнал, хотя в нем работали и выступали и другие авторы, в большой степени является индивидуализированным, личностным изданием. Во-первых, большинство статей там написано Р.Фахреддином. Во-вторых, основное направление, цели и задачи журнала определялись и осуществлялись самим главным редактором. Это издание представляет для Р.Фахреддина своего рода трибуну, поле деятельности. На страницах журнала «Шура» как бы сфокусированы все направления действий Р.Фахреддина: здесь он выступает в качестве писателя, журналиста, религиозного деятеля, ученого, философа, педагога, историка, правоведа, критика, обществоведа и др. Если бы его деятельность ограничивалась только работой в этом журнале, то все равно имя Р.Фахреддина осталось бы известным в историческом сознании народа.

Татароязычный журнал «Шура» выходил в Оренбурге 2 раза в месяц (Всего 240 номеров). В монографии Р.Марданова «Журнал «Шура»» [3] подробно проанализированы структура, тематика, содержание этого издания. По приблизительным, условным подсчетам, 1380 публикаций в нем отражают – литературные проблемы, 953 – общественные проблемы, 545 – проблемы истории, 415 – по просвещению, 307 – по лингвистике, 146 – по философии, 146 – по естественным наукам, 92 – по печати, 62 – по искусству, 39 – по экономике и др. [3. 32]. Из постоянных разделов наиболее интересна рубрика «Выдающиеся личности...», где представлены такие корифеи Востока и Запада, как Ибн Сина, Аль-Мутанабби, Омар Хайям, Саади, Навои, Махтумкули, Аристу (Аристотель), Сократ, Декарт, Спиноза, «Граф Толстой», Гоголь, Жюль Верн и многие другие. В их выборе главный редактор исходит не из религиозных и этнических принципов, а из заслуг и достижений этих деятелей. На страницах журнала значительное место занимает литературные материалы. Наряду с публикациями татарских авторов, таких как Дердеменд, Г.Ибрагимов, Г.Тукай, М.Гафури, Ф.Карими, Г.Сагди, Ш.Бабича и других, имеются и сочинения арабо-персидской, турецкой, узбекской, русской, западноевропейской литератур. Журнал достаточно хорошо проиллюстрирован, в нем часто встречаются ценные фотоматериалы. Короче, данное издание является богатым источником не только для татар и башкир, но и для других народов. Можно назвать его энциклопедией, летописью духовной жизни второй половины XIX – начала XX веков.

Р.Фахреддин известен также и своими археографическими,

текстологическими, лингвистическими трудами.

\* \* \*

Одно из сочинений Р.Фахреддина названо словом «Асарь», которое имеет несколько значений: деяния; дела; следы; произведения; памятники и др. Из них понятие «следы», кроме обычного житейского значения, имеет и символический смысл. На протяжении многих столетий в тюрко-татарской, да и всей восточной литературах смыслом человеческой жизни считалась оставить после себя «доброе имя», «следы».

Ризаэддин Фахреддин своим упорным трудом, энциклопедической деятельностью, добрыми делами и поступками оставил глубокие следы в памяти народной. «Любая нация, претендующая на равноправное существование с другими, должна помнить свое прошлое и изучать свою историю» – эти слова великого Ученого и Наставника и поныне звучат актуально.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Азат Ваган (Свободная Родина. – Журнал, Мюнхен). – 1952. - № 1.
2. Ислам на Европейском Востоке: Энциклопедический словарь / Редколлегия: Р.А.Набиев, Х.Ю.Миннегулов... - Казань: Магариф, 2004.
3. Ризаэддин Фәхрединнов: Научно-биографический сборник. – Казань: Рухият, 1999.
4. Мәрдәнов Раиф. «Шура» журналы (1908-1917). – Казань: Рухият, 2001.
5. Миннегулов Х. Вслушиваясь в голоса веков. – Казань: Магариф, 2003. – С. 108-129 (На татарском языке). Здесь помещены статьи о Р.Фахреддине.
6. Яна милли юл [Новый национальный путь. –Журнал, Берлин]. –1936. - №7-8.
7. Жәвамигуль – кәлим шәрхе [комментарии на сборники изречений (Пророка. – Х.Ю.)]. – Казань: Иман, 1995.

#### REZUME

**К. Minnegulov (Kazan)**

#### **ABOUT SCIENTIFIC – EDUCATIONAL ACTIVITIES OF RIZAEDDIN FAKHREDDIN (1859-1936)**

**The Life of the Tatar writer, scientist and public figure Rizaeddin Fakhreddin is given in the article. Giving the information on the childhood of R.Fahredden the author considers his activities, his place and works in the society.**

Ақеділ ТОЙШАНҰЛЫ

ЫРЫМ-ТҢҢЫМНЫҢ ЖАНРЛЫҚ ЕРЕКШЕЛІГІ

*Автор в своей статье объясняет, что жанр примет и суверий в казахском фольклоре имеет огромное значение в воспитании молодого поколения, играет большую роль в получении таких качеств как милосердие, человечность, вежливость, приличие, учтивость и это доказано наукой. Автор по своим особенностям делит казахские приметы и суверия на две части и по-своему делает анализ.*

*Kazak folklorındaki küçük жанr şekli – “ batıl inançların” genç nesli saygılı davranışa, hoşgörüyü, irfana davet eden tarafı söz konusu olur. Hem de etnikültürel yönümüzü oluşturan, hem denetleyen bir araç olduğu da bilimsel açıdan tespit edilerek anlatılır. Kazak halkının batıl inançları ( yasaklama ) kendi özellikleri açısından iki gruba ayrılarak incelenir.*

Бағзыда адам әулетін бір-біріне қарама-қарсы екі лагерьдегі рухтар қоршап тұр деген наным-сенім болған. Олар әдетте ізгі және кесірлі рухтар. Адам осы рухтардың қатерінен қорғанып, сақтану немесе мейіріне ие болып, қолдауына жетуді көздеп әрекеттер жасаған. Өз іс-қимылдарын сол иекшелерге үйлестіру, үндестіру мақсатында әр түрлі ырым-тыйымды ойлап тауып, тұрмыста қолдана бастаған.

Тыйым (табу) болатын белгілі бір қатерден адамды қорғандыру, сақтандыру, сол арқылы табиғат пен әлеуметтік күштердің ризашылығын алу үшін жасалды. Ырым мен тыйымның міндеті болашақты (істі) болжау, сәтті нәтижеге жету үшін алдын ала жоспар құру, белгілі бір қағида-ережеге бағынуды шарт етеді. Тыйым алғашқы қауым заманында магиялық түсінікпен тіндес басталғанымен уақыт өте келе қоғам дамыған тұста әлеуметтік заңи мәнге ие бола бастаған. Енді адамдар рухтарды емес, пәк-күнәһар, ақ-қара, обал-сауап категориясын алға тартқан. Тыйым – ол адам сөзсіз орындауға тиісті, талқылауға жатпайтын, қоғамда қатаң қалыптасқан, сіреспен ережелердің жиынтығы. Оны адам бала кезден естіп, үйреніп-біліп, өле-өлгенше орындауға тиісті.

Ал, ырым болса, жеке адамның немесе қауымның жору, болжау арқылы орындауға тиісті ережелері. Бұнда болашақты болжау, жору функциясы басым. Халықтың ұғымында ырым екі түрлі болады:

1. Жақсы ырым. Мысалы: а) Аттың есінеуі; ә) Баланың тоңқайып жол қарауы; б) Сауысқанның шықылықтауы.

2. Жаман ырым. Мысалы: а) Жақ таяну; ә) Қолды артқа ұстау; б) Тізе құшақтау.

Жалпы, ырымды табиғат пен әлеуметтік күштер тарапынан жеке адам бұлжытпай орындау үшін хабардар етіп, сездірілетін тұтқиыл сигналдар,

рәміздік әрекеттер жүйесі деуге болады. Мысалы: 1. Жұлдыз ақса, оны көрген кісі «Менің жұлдызым жоғары» деп айту керек. 2. Бала сүт тісі түссе, оны майға орап «Жасық тісімді алып, өткір тісімді бер» деп итке беруі керек. 3. Үйдің іргесіне ит сарыса, құт құйылады. 4. Ерттеулі тұрған ат сілкінсе, жыншайтанды үркітіп жатқаны. 5. Түнде жолыңда сиыр жатса, сапарың оң болмайды. 6. Оқпақ шақырса, бие құлын тастайды. 7. Алдыңнан түлкі қашса, сапарың сәтті болады. 8. Сол құлағың шыңылдаса, біреу сені жамандап жатыр.

Ырымның келесі бір түрлері – жеке адамның өзі істеуге тиісті емес деп саналғанымен қауым тарапынан ескертілмесе, яки талап етілмесе, орындалмай қалуы ықтимал, бір ұшы тыйыммен тығыз байланысып жатқан ырымдар. Бұның ырымға жататыны, жеке адам абайсызда «соны» істеп отырса, қауымның жөн-жосықты білетін кісісі, «оған» тыйым салып, себебін жолай түсіндіріп, кісіні сақтандырады. Мысалы: жақ таянба. Демек, ырымның бұл түрі жеке адам – тыйым салынған әрекет – қауым мүшесінің жоруы деген үштікке табан тірейді. Тыйымды адам бұлжытпай орындауға тиісті болса, ырым (не жақсы, не жаман) жеке адам тарапынан (әрекет пен сөз арқылы) әбден көрініс тапқан соң, оны қауым мүшесі жору, ескерту, түсіндіру түрінде талқыға түсіретін құндылық болып саналады. Сонымен, ырым-тыйым жеке адам мен қауымның кез келген мүшесінің арасында белсенді сұхбат, еріксіз пікір алмасуды тудырып, жедел реттелетін әлеуметтік-психологиялық категория.

Ырым-тыйымда заттар мен құбылыстар белгілі қауымның түсінігі тұрғысынан рәмізделеді де, дағдылы сөз тіркесі арқылы көрініс тауып, бағзы мифтік ұғым жаңаша пішінге түсіп жаңғыртылады. Ырымда шын мәнісінде болашақты болжау – басымдыққа ие. Ол күнделікті өмірде жиі ұшырайды, кездейсоқ сипатта және ауызекі тілде жиі қолданылып, адамды адамдармен қызу қатынастыратын қабілетке ие. Қайталап айтсақ, ырымның негізгі мәні – болашақты болжау, болуға ықтимал қатерден адамды алдын ала сақтандыру, бір сөзбен айтқанда, жаманшылықтан құтқару немесе орындалуға тиісті шарапатты көрегендікпен сездіріп, қуанышқа кенелдіру, сол қызметтері арқылы жеке адамның әлеуметтік-психологиялық ахуалын оңалдыру. Сонымен, ырым-тыйымды қазақ фольклорында кездесетін ең қысқа әрі ең өміршең жанрдың бірі деп танымыз. Ол адамның күнделікті тұрмыс-тіршілігінде тұтқиылдан көрініс тауып, қағылез бақылаушылар тарапынан жария етілетін, қоғамдық санада бағзыда қалыптасқан қасаң қағидалардың түйіні, түйіршігі деуге болады. Оның ғасырлар керуеніне өтіп, бүгінгі ұрпақтың зердесіне ұя салуы – қысқа да ұшқыр, ұтқыр да тұтқыр



сипатында жатыр.

Ырым-тыйымдар кәрікұлақ естияр жандар тарапынан бақыланып, үнемі қадағаланып отыратын қасиетке ие. Ол әлеуметтік-қоғамдық реттілікті, тәртіпті қалыптастырушы, орнықтырушы бірегей жүйе. Бір сөзбен айтқанда, оны «заңға дейінгі заң» деп бағалауға болады. Әрбір ырымның өзегінде бір замандарда қоғамда маңызды рөл атқарған әдет-ғұрыптардың, салт-дәстүрлердің сарқыны, қуатты қайнаркөзі жатыр. Ырымның негізгі ерекшелігі – ол өте-мөте себеп-салдарлы. Оны мифке жақындатып тұрғаны дәл осы сипаты. Бір сөзбен айтқанда, бұнда қандай бір әрекетті «істесе не болады?» немесе «олай істеуге болмайды, оның себебі мынадай» деген этиологиялық түсінік орын алады.

Ырым кейде қандай бір шұғыл әрекетке байланысты туындайды. Оған қауым мән беріп, бір мезет назар аудару арқылы қарымта жауап (пікір-тілек, көзқарас, баға) білдіреді. Мәселен, біреу оқыстан түшкірсе, оған көңіл бөлініп, мынадай сөздер айтылуға тиіс:

1. Бер Тәңір, бес жүз жылқы,  
Асығып айттым, алты жүз жылқы,  
Жетпей айттым, жеті жүз жылқы.
2. Жәрекімалла, жарылқа,  
Құнан қойдан қабырға.
3. Ах, түш, ақ сиырдың сүтін іш.

Мифтік танымда әлем қарама-қарсы екі жікке жарылып тұрады: жақсы-жаман, адал-харам, ыстық-суық, обал-сауап, шарапат-кесапат және т.б. Ал, барлық ырым осы кереғар түсінікке табан тірейді. Ырым-тыйым түрік-моңғол халықтарының барлығында кездеседі. Оны әзербайжандар «сынама», қырғыздар «ырым-дарымдар», моңғолдар «ёр», «цээр», қалмақтар «йори», татарлар «ырым-ишанулар», «сынамыштар» деп атаған.

Ырым-тыйымдар жекетоғай өмір сүре бермей кейде мақал-мәтелге де айналып кетеді. Себебі, ырым-тыйым мен мақал-мәтел екеуінде де халықтың ғасырлар бойы табиғат пен әлеуметтік құбылыстарды бақылауында туған нәтижелер қорытындыланады. Мәселен, молаға қарай жүгірме, асты қорлама, жылағанға күлме деген тыйымдар «Өлетін бала молаға қарай жүгіреді», «Асты қорлама құстырады, ерді қорлама састырады», «Күлген күле жетеді, екі етегін түре жетеді» деген түрде мақал-мәтелге айналғанын көруге болады. Сонымен бірге кейбір ырым-тыйымдар қарғысқа да айналады. Айталық, «күр бесікті тербетпе» деген тыйым «күр бесікті тербетіп қал!» пішінінде қарғыс сөз боп айтылады. Тіпті ертегілерде кейіпкер кесе көлденең тыйымдарға

(әдетте үш рет) тап болады, бірақ оны бұзғандықтан шым-шытырық шырғалаңға түседі, демек көркем сюжеттің динамикалық қарқынмен өрбіп-өрістеуіне біз талдап отырған нысан түрткі болады. Демек, ырым-тыйым жеке дара тұйықталып қалмай фольклорлық сан алуан басқа жанрларды да түрлендіріп, нәрлендіре түсуге себепші болған.

Ырым-тыйым көбінде бұйрық райда айтылады да, кейде ақыл-кеңеске де ұқсайды. Рас ол бұл тұрғыдан мақал-мәтелге жақындағанымен түпкі мәнінде ескерту, сақтандыру, болуға ықтимал қатердің алдын-алу шарасы жатыр. Бір сөзбен айтқанда, мақал-мәтелдер керісінше тарихта болған, бастан кешкен жайттардың куәсі іспетті болса, ырым-тыйымда үнемі болашақ болжанады. Айталық, «Үй иен қалса, төсектің үстіне пышақ қойып кет» деген ырым ақыл-кеңеске ұқсайды. Ал, түпкі себебін таратып айтсақ, дәстүрлі танымда иен үйге, бос төсекке жын-шайтан қонуы ықтимал, ондай рух-иелер өткір жүзді саймандардан, пышақтан сескенеді, демек, ырымда пышақ арқылы қаскөй күшті қуу магиясы тұспалданған.

Қорыта айтқанда, ырым-тыйым қазақ магиялық фольклорындағы шағын жанрлық түр ретінде енді анықталып отыр. Бүгінге дейін бірсыпыра мәтіндер жинақталғанымен (Б.Абылқасымұлы, Б.Болай, А.Қайбарұлы) арнайы зерттеле қоймаған осы шағын жанрлық түрдің халқымыздың тұрмыс-тіршілігінде көтеріп келе жатқан жүгі орасан ауыр екендігі байқалады.

Әдетте кейбір ырымдардың тобы дереу жорамал жасауға итермелеп, психологиялық ахуалға түрткі болады. Бір сөзбен айтқанда, ол таза практикалық қызмет атқаратын жанр.

Ырым-тыйымдарға А.Дандис, Е.Г.Павлова секілді ғалымдар саралау жасаған. Біз қазақ ырым-тыйымдарын өзіндік ерекшелігіне сай төмендегідей екі топқа бөлеміз:

I. Белгі-дабыл қағушы ырым-тыйымдар (Мақсаты – болашақты болжау).

II. Ережелеші ырым-тыйымдар (Мақсаты – магиялық).

I. Белгі-дабыл қағушы ырым-тыйымдар адамның шарасынан тыс, табиғаттың-тағдырдың үкімі секілді сезіледі. Айталық, бөбек тоңқайып жол қараса, алыстан жолаушылап туысқан келеді, тілінді тістеп алсаң, үйіңе ашыққан қонақ келеді, оң қабағың тартса, қуанасың, қой ыңыранып ұйықтаса, қыс жайлы болады, сауысқан шықылықтаса, алыстан хабар аласың және т.б.

Бұларда болашақты болжау, жору сарыны басым. Аталған ырым-тыйымдар адамның еркінен, қалауынан тыс, кездейсоқ, тосын жағдайда туындайды.

II. Ережелешуші ырым-тыйымдарда адамға ақыл-кеңес беріледі де, онда «не жақсылықтың, не жамандықтың» белгі-ишарасы жатқаны анық байқалады. Мысалы, торғайдың жұмыртқасын жарған баланың бетіне секпіл түседі, жиенін ұрған адамның қолы қалтырауық болып қалады, тілі жай шыққан балаға итаяқтан су ішкізу керек, аспанға аяғыңды көтерме, адамға сұқ саусағыңды кеземе т.б. Бұнда болашақты болжау сипаты әлсірегенімен не жақсы, не жамандыққа түрткі болып тұрғаны – оңай аңғарылады, демек магиялық айрықша басымдыққа ие. Мысалы: үйге кірген жыланға ақ құйып шығару керек, қасқырдың атын атауға болмайды, сәбидің аузына киелі адам түкірсе, ол мықты азамат болады, мұрныңнан қан аға берсе, аттың шашасын тұтатсаң тыйылады, күйез ұстаса, сұлу қыздың артынан сәлем салсаң жазылады, бөрінің тарамысын тұтатсаң, ұрының қол-аяғы тартылады және т.б.

Ережелешуші ырым-тыйым сонымен бірге тыйыммен (табу) тығыз ұштасып тұрады. Айталық, аяғыңды көкке көтерме, босағаны керме, бас киіміңді бөгде адамға берме, отқа түкірме, күлді баспа, малды басқа ұрма, әкең тірі болса, кәдеге тартылған басты кесуге қақың жоқ. Ережелешуші ырым-тыйымдар әсіре себеп-салдарлы болады. Ал белгі-дабыл беруші ырым-тыйымдар әсіре болжағыш келеді. Айталық, мысық ағашты тырнаса, қарлы-бұрқасын болады, айғыр таласса, жылқы түлігі өседі, қой күзде өрістен ауызына шөп тістеп қайтса, қыста жұт болады. Бұл топтағы ырым-тыйымдар халықтың ұзақ жылдар табиғатты бақылауынан, өмір-тіршілікті тануынан туғандықтан белгілі дәрежеде ғылыми дәлелдерге жақын болады да, шыншылдық қасиеті күшейіп, магиялық (наным-сенімдік) сипаты әлсірейді. Ал, ережелешуші – ырым-тыйымдарда магия зор қызмет атқарады. Айталық, ақ жауын тыйылмаса, кенже балалардың дамбалын шешіп, аспанға артын көрсетіп, тоңқайту керек, қозы-лақтың енін құмырсқаның ініне тастасаң, мал қаулап өседі, баланың аяғы сырқырап ауырса, қарыстасаң жазылады, аяғы ауыр әйел балықтың етін жеуге болмайды, себебі нәресте мылқау болып қалады, жұма күні көшуге болмайды, себебі түйе тулап қазаның сынады, қатының өледі, ауға балық түспей қойса, әйелдің дамбалын байлау керек, сонда олжаға батасың т.б.

Сонымен бірге ырым-тыйымның шектеушілік және қолдаушылық (мақұлдаушылық) негізгі екі функциясы бар екенін байқаймыз. Айталық, төмендегі ырым-тыйымдар шектеушілік қызмет атқарады: көк шөпті жұлма, кем-кетікке күлме, малды басқа ұрма, үлкеннің жолын кеспе, қара қосқа қамшы алып кірме т.б. Ал, келесі ырым-тыйымдарда мақұлдаушы сарындар үстем: дастарқандағы нанның қоқымын жесең, бай боласың, қариядан бата

алсаң, жолың ашылады, жұма күні иіс шығарып, шөлпек таратсаң, аруақтар риза болады, сәрсенбінің сәтті күні той жаса т.б. Шектеушілік қызмет атқаратын ырым-тыйымдарда абайсызда кие-кесірге ұрынбауды сақтандырса, мақұлдаушы топта тылсым күштің ризашылығына бөлену амалын көздейді. Жастарға тәлім-тәрбие беру, үлгі-өнеге көрсету жағы да жүзеге асады. Әлбетте, белгі-дабыл беруші топтағы ырым-тыйымдардағы жайттар негізінен адамның қалауынан тыс болып жатады. Мысалы, оң қабағың тартса, қуанасың, мініп келе жатқан атың есінесе, жол болады, пыскырса сор болады, күн қызарып батса, ертеңісін ыстық болады, жыланның аяғын көрсен, бақытқа кенелесің, шаңыраққа байғыз қонып шақырса, зауал болады. Демек, бұнда тағдырдың – табиғаттың үкімі, киелі күштердің үстемдігі елеулі орын алады да адам тұлғасы шарасыз бағынушы кейіпте көрініс табады. Керісінше ережелеуші ырым-тыйымда адам белсенді әрекет (магиялық шаралар) жасау арқылы шарапатқа жету тұспалданады, демек халықтың ізгілікті арман-аңсары көрініс табады деуге болады. Мысалы, мойын-омыртқаның сіңірін жесе, қыз баланың шашы ұзын болады, таңдай жесең, әнші боласың, үлкендердің қолына су құйсаң, ақ батасы тиеді, үйді адыраспанмен аластасаң, пәле-қала қашады, алыс сапарға шыққанда сәбидің «ит көйлегін» қойыныңа салып жүрсен, жолың болады т.б. Әрине, бұл ырым-тыйымдарда «ұқсастық ұқсастық тудырады» деген магиялық жоралғы маңызды рөл атқарып тұр. Түйіндеп айтқанда, ұсақ-түйек секілді былайғы көзге елеусіз көрінетін ырым-тыйым деген шағын да қысқа жанрдың көтеріп тұрған жүгі ересен зор. Шынтуайтында, «Алпамыс», «Қобыланды» секілді көлемді эпостарды күн сайын жырламайтынымыз да, тыңдамайтынымыз да белгілі, ал түрлі ырым-тыйымдарға сағат сайын тап болып жататынымыз өмір шындығы. Коммунистік кезеңде кертартпа әдетке жатқызылып, күресінге итерілгенімен ырым-тыйымдар жас ұрпақты әдептілікке, инабаттылыққа, имандылыққа әрдайым шақыратын, әрі этномәдени бет-бейнемізді қалыптастырушы, қадағалаушы құнды құрал екендігі ғылыми тұрғыдан дәлелденіп отыр.

#### ӘДЕБИЕТТЕР

1. Татар фольклор жанрлары. Қазан, 1978. – 140 б.
2. Кыргыз элинин оозеки чыгармачылык тарыхынын очерки. Фрунзе, 1973. – 705 б.
3. Абылқасымов Б. Наным-сенімдер ғұрпының фольклоры. Хрестоматия. Алматы, 2004. – 224 б.
4. Баклул Абдулла. Азербайджанский обрядовый фольклор и его поэтика. Баку, 1990. – 216 с.

5. Рахимов Д. Шугун хамчун жанри фольклори тоҷик. Душанбе, 2003. –188 с.
6. Паремнологические исследования. Москва, 1984. – 320 с.
7. Қайбарұлы А., Бопайұлы Б. Қазақ ырымдары. Алматы, 1998. –160 б.
8. Минько Л.И. Суеверия и приметы. Минск, 1975. – 191 с.

**REZUME**

**A. Toishanulu (Almaty)**

**GENRE PECULIARITIES OF SUPERSTITIONS**

**This work touches upon the a small genre type of the Kazakh magic folklore-superstitions considered as an instrument calling for education of our young generation to good manners, kindness and honesty. It is also explained as a formation of ethno- cultural reflection. Kazakh superstitions are divided into two parts and characterized related to their distinctions.**

Ясиын ҚҰМАРҰЛЫ

## ТҮРКІ КӨШПЕЛІЛЕРІНІҢ ТАҢ-СОҢ ДӘУІРІНДЕГІ ҚЫТАЙ ӘДЕБИЕТІНЕ ЖАСАҒАН ӘСЕРІ

*В статье автор говорит о влиянии северных тюркоязычных народов на китайскую литературу эпохи Тан-Сон, о возникновении знаменитых сказаний, о развитии, содержании, о жанровых особенностях и о влиянии Сона на все общество того времени. Из этого можно заметить, как обстояли дела на фоне культуры и литературы северных тюркских кочевников.*

*Makale yazarı, Kuzeyindeki Türk halklarının Tan-Son devrindeki Çin edebiyatına yapmış olduğu etki üzerinde durur, tanınmış Son jırlarının ortaya çıkışı, gelişme süreci, anlam ve şekil özellikleri ile o dönemin topluma yapmış olduğu etki söz konusu olur. Bundan Tan-Son devrindeki kuzey göçebe Türklerinin edebiyatı ile sanatının hangi seviyede olduğunu görmek mümkündür.*

Евразия көшпелілері мәдениетінің байырғы қытай мәдениетін қалыптастырған ең басты қайнарлардың бірі екендігі белгілі. Ал осының ішіндегі тіпті де көрнекті орында тұратыны – терістік көшпелілері әдебиетінің байырғы қытай әдебиетінің қалыптасуына жасаған рөлі. Тіпті, белгілі мағынадан тұтас байырғы заман қытай әдебиетінің әр кезеңі терістік көшпенділерінің әдеби әсері негізінде қалыптасып отырған десек артық айтқан болмаймыз.

Бұл туралы қытай әдебиеттанушы ғалымдарының бірі: «Біздің батыс өңір әдебиетінің ықпалына қаратылған танымымыз тым кенже жатыр. Батыс өңір мен Қытайдың кіндік жазығының әдебиет байланысы ең бері болғанда «тау-теңіз шежіресі» замандарынан (б.з.б. 476ж. – б.з.б. 221ж.) басталған. Одан кейінгі ең көрнекті құбылыстардың бірі: әр түрлі дін батыс өңір арқылы кіндік жазыққа енгенде, қиял-ғажайып аңыздарын ала келді. Бұл қиял-ғажайып ертегілерінің көбі батыс өңірден өрбіген, ол Қытайдың орта жазығына енгеннен кейін, оның әдебиетіне, музыкасына, биіне және басқа көркемөнеріне терең әсер жасады» деп, Таң-Соң замандарынан 1–2 мың жыл арыда жатқан шежіреден бұрынғы қытай әдебиетінің күйін жазса [1], келесі бірі, тұтас қытай әдебиеті мен терістік көшпелілерінің арғы заман әдебиетінің байланысын: «Екінші ұлттар мен көшпелі ұлттар тайталасқан тарихи тілдік ортадағы терістік ұлттарының әдебиеті, тұтас қытай әдебиетінің бітім-болмысына, өміршеңдік қуатына және тарихи тағдырына терең әсер етті» деп суреттейді [2].

Қытай әдебиетіндегі терістік көшпелілерінің іздері ең алдымен Қытайдың тым арғы заманғы ұлан-асыр байырғы тарихи аңыздары мен мифологияларынан көрініс берсе, осыдан бастау алған кейінгі қытай әдебиетінің өн бойынан терістік көшпелілері әдебиетінің иісі аңқып, таңбасы

менмұндалайды. Бұндай әсердің әр дәуірдегі болмысын зерттеп-зерделесек өз алдына кесек-кесек тақырып болары белгілі. Біз бұлардың ішінен қытай әдебиетінде аса бір тың бұрылыс және таңғажайып өрлеу туылған Таң-Соң династиялары дәуіріндегі (б.з. 618ж. – б.з.1279ж.) Терістік көшпелілерінің қытай әдебиетіне жасаған әсерінің кей тұстарын ғана сөз етеміз.

Қытай тарихында, Хан (б.з.б. 206ж. - б.з. 220ж.), Жин (б.з. 265ж. - б.з.420ж.) патшалықтарынан кейінгі батыс терістік көшпенділері мәдениетінің Қытай мәдениетіне зор әсер жасаған тұсы Таң-Соң патшалықтары дәуірі (б.з. 618ж. - б.з.1279ж.) болды. Таң патшалығы заманында (б.з. 618ж. - б.з. 907ж.) Чаң-ан қаласы патшалықтың астанасы болып қалмай, дүниеге аты әйгілі аса зор мәдениет, сауда және дін орталығы болды. Чаң-ан мен Ло-янда бір мезет адамдардың киім-кешек, ішіп-жем, жүріс-тұрыстарына дейін батыс терістікке еліктеу болды. Бұл ақын Юан жыңныңның өлеңі «Жарғыда»: «Шаңдатып кірген соң құдың [3] жасағы, Чаң-ан мен Ло-янды жүн мен ет иісі тұмшалады, әйел заты қуға тиіп, қуша жасанды, қуша ән әуендеп, күй таралды», – деп жазғанындай еді. Бұл кезде киім-кешек, ішіп-жем, ән-күй, билер түгелдей сырткі жақсы сезілді. Қолынан келгендер қуша киініп, қуша ішіп-жеп, қу шарабын ішіп, қуша сауық-сайран салды. Ақын өлеңдерінде қулар туралы шумақтар жазылды. Таң дәуірінің ақыны Жаң-ку «Ақтанау кері» деген өлеңінде: «Қу аруының шарапжайына, алыстан жеткен ақтанау керімен. Үзіліп суға түскен шамгүліндей, қалқып барады жігіт көңілі еріген» деп толғаса, Ли бай: «Қу арудың келбеті гүл, күлкісі самал. Самалдай күліп, жібекке оранған денесі бұрала биге басады, бүгін мас болмай оралармын ба, аман-сау!» деп жазады. Ли-бай қу шарапханасының үнемілік қонағы болады. Ол өлеңі «Ақтанау керіде»: «Күміс ерлі ақтанау керімен, жасыл дала, мамық көпшік үстінде. Себезгі жауып, самал есіп, гүл төгілгенде, қамшы басып жетемін қу аруының шарапжайына» десе, «Жастық сапарда»: «У-лин шығыс базардан жігіт келеді (五陵年少金东市), күміс ерлі ақбозбен самалдатып (银鞍白马度春风). Гүл төгіліп барады қайда десем (落花踏尽游何处), жайнап кірді қу арудың шарапжайына (笑入胡姬酒肆中)» деп жыр төгеді (Ескерту: бұл мақаладағы қазақшаланған өлеңдер ақындық аударма емес, тек мазмұнды білдіруді мақсат еткен).

Таң-Соң патшалықтары тұсындағы (б.з. 618ж. – б.з.1279ж.) қытай ақындарының өлеңдерінің терістікке соқпайтыны, терістіктің жағырапиялық, қоғамдық және мәдениеттік әсер-ықпалына ұшырамағандары жоқ дерлік. Мысалы Таң дәуірінің әйгілі ақыны Дуфудың (杜甫) 1400 шумақтан астам өлеңінің 180 шумағы терістікпен байланысты [4]. Бұлардан басқа жоғарыда

айтылғандай, Бай жүй йі (白居易), Ли-бай (李白) сияқты Таң дәуірі ақындарының өлеңдері терістік көшпелілерінің өмір елестерінен бір адым да ажырамайды деп айтуымызға болады. Бұлардың ішіндегі бір бөлім ақындардың терістіктегі түркі көшпелілерімен байланысты екендігі де мәлім. Ли-байды көптеген әдебиеттанушы ғалымдар терістіктегі түркі көшпелілерінің ұрпағы деп санайды. Қытай энциклопедиясында Балқаштың оңтүстігіндегі Чу өзенінің бойында туылған Ли-байдың өзі туралы: арғы аталарының Қытайдың Гансу жерінен болып, кезінде ата-бабаларының Орта Азиядағы Ыстықкөл маңына жер аударылғандығын, одан жас кезінде әкесіне еріп Қытайдың Сы-чуан жеріне қоныс аударғандығын жазғандығы айтылады [5]. Ал, Бай жүй йі (白居易) күсән (龟兹) (тарымның терістігіндегі байырғы түркі тілді халық) мен қытайлардың аралас тұқымы [6].

Таң дәуірі – орта жазық әдебиетінің ең бір толықсып-жетілген кезі. Осы кездегі жылқы жыры, шарап жыры, дала жыры, махаббат жыры сияқтылардың барлығында терістік көшпелілерінің иісі аңқиды. Қытай әдебиет тарихын зерттеуші ғалымдар Таң өлеңдерін далалық өлеңдер және ішкергі өңірдегі бау-бақша, атыз-арық өлеңдері сияқты екі зор топқа ажыратылады. Десе де, Таң өлеңдерінің негізгі ағымын терістік даласындағы алысумен өткен өмір өлеңдері қалыптастырғандығы белгілі.

Қытайда Ли-бай (李白), Бай жүй-йілер (白居易) уәкілдік еткен Таң байттерінен (唐诗) кейінгі «Соң жырларында» (宋词) терістік көшпелілеріне байланысты туындылардың тіпті де молыққандығы байқалады.

Хан дәуірінде (б.з.б. 33 ж) хән еліне бағынған ғұн тәңірқұты Хуғанше тәңірқұтқа Хән Юанди (汉元帝) патша Жау-жүн (昭君) ханымшаны ұзатады. Терістік Соң дәуірінің (б.з. 1127ж. - б.з.1279ж.) әйгілі саясаткері, ақын Уаң-ан-шының (王安石) осы туралы «Миң ханымша әні» (明妃曲) атты жыр жазады. Оның жай мазмұны мынадай:

Миң ханымша қуларға ұзатылды (明妃初嫁与胡儿),  
 Киіз үйлі жүз арба түгел қу аруы (毡车百辆皆胡姬).  
 Жанында шерді ақтарар жан жоқ мүлде (含情欲说独无处),  
 Пипа үнімен мұндасып сыр шертісер (传与琵琶心自知).  
 Қолдағы алтын білезік сыңғыр қағып (黄金捍拨春风手),  
 Аспанда аққу, араққа шалқыған қу (弹看飞鸿劝胡酒).  
 Күтуші қыз жасырып жасын төксе (汉宫侍女暗垂泪),  
 Қарай беред артына аттанған жан (沙上行人却回首).  
 Қу мейірі хандардан күшті ме екен (汉恩自浅胡自深),  
 Өмір көркі - көңілдің қосылуы (人生乐在相知心).  
 Бейбақ қабір жапанда жерге айналып (可怜青冢已芜没),



Қайғы күйі бүгінге қала берді (尚有哀弦留至今)».

Хан дәуіріндегі осы оқиғаны одан мың жылдан кейін жырға қосқан Уаң-ан-шының (王安石) жыр жолдарындағы: «Қу мейірі хандардан күшті ме екен (汉恩自浅胡自深), өмір көркі - көңілдің қосылуы (人生乐在相知心)» деген жыр жолдарын кейінгі қытай әдебиеттанушы ғалымдарының бір бөлімі ақынның идеясындағы қуларға берілу кінәраты деп таныса, ал бір бөлімі ол тар мағынадағы жұбайлық байланысты меңзеген деп қарайды. Бұл туралы мақаланың соңында тағы да баяндалады.

Қытай әдебиетіне терістік көшпелілері мәдениетінің ең зор әсер еткен мезгілі таң дәуірінен соң дәуірінің соңғы мезгілдеріне дейін (б.з. 618ж. – б.з.1279ж.). Бұлардың ішіндегі «Қонағасы күйіне» (燕乐) [7] ілесіп Сүй-Таң (隋唐: б.з. 581ж. – б.з.618ж.) мезгілінде қалыптасқан жырдың (词) Қытай орта жазық әдебиетіне жасаған ықпалы ерекше күшті болған. Ол Соң дәуірінде (б.з. 960ж. – б.з.1127ж.) толық қалыптасып, толысып шарықтау шегіне жетті. Соң дәуірінің соңында қайта әлсіреп, моңғұлдардың Юан дәуірінде (б.з. 1206ж. – б.з.1368ж.) құлдырап, Миң дәуірінде (1368–1644) жойылды.

Арғы-бергі қытай оқымыстылары жырға (词) қыруар анықтамаларды береді. Бұлардың ішінде: музыкалы әдебиет (是一种音乐文学), ырғақты жыр (曲子词), халықтық әдебиет немесе қара өлең (是一种俗文学), халық жыры (词者诗余也), қонағасы күйіне қосылып айтылатын жыр (词是配合燕乐的歌词), қонағасы күйі (词即燕乐) сияқты алуан түрлі анықтама бар.

Алайда, бұлардың барлығынан қытай әдебиет тарихындағы жырдың (词) ән ырғағымен айтылатын өлең сөз екендігін білеміз. Бұл қазақтың қисса, терме және басқа тұрмыс-салт жырлары сияқтыларына сәйкес келеді.

Жыр (词) Соң дәуірінің жырларына қаратылған есім болғанымен, ол оңтүстік-терістік патшалықтар дәуірінде (б.з.420ж. – б.з.589ж.) пайда бола бастап, Таң дәуірінің орта мезгілінен кейін шынайы мағынасындағы әдеби жанрға (文体) айналды. Таң (唐) және Бес патшалық (五代) дәуірінде көбінде «ән» (曲, 杂曲, 曲子词) деп аталды. Соң дәуірінде «жыр» (词) аталып, өзінің шарықтау шегіне жетті.

«Жыр» (词) мен «бәйттің» (诗), яғни, «таң бәйттері» (唐诗) мен «соң жырларының» (宋词) айырмашылығы, «жыр» ең алғаш Сүй (隋) дәуірінде (б.з. 581ж. – б.з.618ж.) пайда бола бастаған жұрт арасындағы (оқымыстылар емес) туынды болғанымен, Таң дәуіріне келгенде бұған оқымыстылар да қызыға бастаған. Сонымен алғашқы «жыр» (词) - бәйт (诗), «бәйт» - жыр болған. «Жыршылық» (词家) пен «ақындық» (诗人) бір адамның бойынан табылған. Осы мағынадан алғанда, «жырды» «бәйттің» (诗) заман талабына

сай өзгерген, түлеген түрі деп айтуға да болады. Ди бай(李白), Бай жүй-иілер (白居易) сияқты таң ақындары әрі ақиық ақындар, әрі майталман жыршылар екендігі белгілі.

Жырдың (词) төркіні туралы да баяндар көп. Мысалы, «жыр қулардан келіп шыққан» (词出自于胡夷里巷) [8] «Көне Таңнамада»: «Кайюаннан (717-жылдан) бастап әншілер қулардың күйін аралас пайдаланатын болды» делінеді [8]. Бұл арадағы «қулардың күйі» деген «қонағасы күйін» көрсетеді.

«Жыр» (词) «қонағасы күйі» немесе «дастарқан күйі» (燕乐) негізінде құралған. Ал, «қонағасы күйі» (燕乐) Сүй-таң мезгілінде қалыптасқан. Оның бұрынғы орданың «қасиетті күйлерінен» (雅乐) айырмашылығы – терістік көшпелілерінің ұлттық күйін барынша қабылдаған.

Ертеде Қытайда жыр түгелдей ырғақпен айтылатын болған. Кейде, жыр ырғаққа сәйкестендірілген; кейде, ырғақ жырға сәйкестендірілген. Жыр әуенінің (词牌) аты әдетте жырдың мазмұнына сай аталатын болған. Кейін жыр ырғаққа сәйкестендіріліп, жырдың аты мен ырғақтың аты қатыссыз болған. Оның үстіне көп санды жыр күй аспабынсыз-ақ ырғақпен айтыла беретін болған. Бұл Қытайдағы соң жырларының қазақтағы қара өлең, терме сияқтыларға ұқсайтындығын аңғартады. Онда белгілі ырғаққа да, өлең тексіне де қатып-семіп қалмайды. Ырғаққа тыңнан өлең құрап айта беруге болады.

Қытай ғалымдары «жыр» (词) сынды осы бір тың әдебиет-көркемөнерлік жанрдың тым қысқа уақыт ішінде жедел қалыптасып, қаулап өсіп, бір дәуірдің өкілдік сипатты әдебиетіне айналуы адамды қайран қалдырады, бұл жырдың (词) бойында жай бәйттен (诗) асып түсетін көркемөнерлік артықшылық, яғни ерекше көркемөнерлік рухтың болғандығында деп қарайды. Іс жүзінде, бұндай тұйықсыз пайда болып, тез жетілуі, оның орта жазықта терістік көшпелілерінің «қонағасы күйіне» ілесіп тыңнан тұйықсыз пайда болуы емес, қайта орта жазықта терістік көшпелілерінің «қонағасы күйімен» бірге жетілген, қалыптасқан күйінде енуі екендігінен болса керек. Осындай жаңаша рухпен тез жетілген жыр (词) сынды әдебиет-көркемөнерлік жанрдың жарыққа шығуы байырғы классикалық әдебиеттегі өлеңдік әдебиеттің (诗文) қалыпты жалғасу жүлгесін бұзып, қытай әдебиетінің даму бағытын өзгертті деп жазады қытай мамандары [10]. Бұрынғы дәстүрлі қытай әдебиеті орда әдебиеті негізіндегі әдебиет болған. Ал, жыр мен «қонағасы күйі» халықтық түс алған. Жыр (词) мен жазба бәйттің (诗) айырмашылығы, жоғарыда айтылғандай, «қонағасы күйі» мен «қасиетті күйлердің» (雅乐) парқына ұқсайды. «Қонағасы күйі» мен орданың «қасиетті күйлерінің» (雅乐) парқы – «қонағасы күйі» «қасиетті күйлерге» (雅乐) қарағанда батыс

терістіктің ән-күйін барынша қабылдаған. «Қонағасы күйіне» ілесіп пайда болған жыр (詞) ел арасында, шарапжайларда пайда болып, қалыптасқан. Ол жазба бәйттей (詩文) «қатаң», «салауатты», «әсемделген» әдебиет емес. Алайда, жазба бәйттегі (詩文) айтылмыш «кісілік жосын», дәстүрлі «қоғамдық қатынас өлшемі» дегендердің шырмауын бұзып, адамның шынайы жан сезімін жалаңаштап көрсетіп бере алады. Міне бұл жырдағы әсемдік еді. Қытайдың дәстүрлі әдебиетіндегі көркемдік «дәстүршілдік» болса, ал жырдағы көркемдік «шынайылық» еді.

Жырда (詞) мұң-зар, арман-тілек, сағыныш-сарғаю, махаббат мұңы, өмірдің, тағдырдың, жаратылыстың қатыгездігі, жалғандығы, алданышы көбірек баяндалады. Оның көркемөнерлік рухы адамдық жол-жосындағы қақтығысты тазартуды көркемдік үлгі етуден бейнеленеді. Бұл да дала әдебиетінің, әсіресе байырғы қазақ ауыз әдебиетінің ерекшелігі.

Қытай байырғы әдебиетіне көз жібергенде, одан әдебиет пен күйдегі (ырғақтағы) қою байланысты аңғаруға болады. Күйдегі әр реткі даму, өзгеру әдебиетке ықпал жасаған, оны түлетіп отырған. Хан дәуірінен кейінгі әдебиеттегі әр реткі бұрылыстың, түлеудің себебі түгелдей күйдегі жаңғырудан болған.

Миң патшалығы (б.з. 1368ж. – б.з.1644ж.) кезіндегі Уаң-шы-жын (王世贞): «үш жүз бәйттен» кейін «өлең шығару» (騷賦) болды, «өлең шығару» орда күйіне енгеннен кейін «көне орда күйі» болды; «көне орда күйі» салтқа үйлеспегендіктен «таң өлеңі» (絕句) орда күйі етілді; «таң өлеңінде» икем аз болғандықтан «жыр» (詞) пайда болды; «жыр» (詞) терістіктіктердің құлағына жақпағандықтан, «терістік күйі» пайда болды, «терістік күйі» оңтүстіктіктердің көңілінен шықпағандықтан «оңтүстік күйі» пайда болды деп жазады.

Жыр (詞) қашан қалыптасқандығы туралы әліге дейін бірлікке келген көзқарас жоқ. Біркыдыру мамандар жырды (詞) «қонағасы күйіне» (燕乐) ілесіп сүй-таң мезгілінде (б.з. 581ж. – б.з.618ж.) (581–907) қалыптасқан деп қарайды. «Жалпы жарғыда»: «Таң уынды (唐文德) патшаның алғашқы кезінде, қонағасы күйі Сүй патшалығы кезіндегідей (隋: 581–618) тоғыз бөлім болды. Олар бірінші, қонағасы күйі, екінші, чиң-шаң (清商) күйі, үшінші, ши-лияң (西凉) күйі, төртінші, фу-нан (扶南) күйі, бесінші, корей (高丽) күйі, алтыншы күсән (龟兹) күйі, жетінші, бұхара (安国) күйі, сегізінші, шәлік (疏勒) күйі, тоғызыншы, қаңлы (康国) күйі болған. Таңтайзоң заманына жеткенде оған кужу немесе идихұт (高昌) күйі қосылып он бөлім болды» делінген [11]. Орта жазықтың жерлік күйі чиң-шаң (清商) күйі мен батыс терістіктегі (көшпелі) ұлттардың күйінің тоғысуынан қалыптасқан бұндай

«қонағасы күйі» Кайюаннан (713-жылдан) кейін тіпті де шарықтау шегіне жетті. Демек, хан-уи замандарынан (б.з.б. 206ж. – б.з. 265ж.) бергі Қытайдың дәстүрлі негізгі ағымдағы чиң-шаң (清商) күйі болған да, Сүй-Таң мезгілінде (б.з. 581ж. – б.з.618ж.) батыс терістіктегі аз ұлттардың (көшпелілердің) күйі арт-артынан орта жазыққа еніп, бір мезеттік сіңісу, сұрыпталудан кейін, бір түрлі тың музыка жүйесі – «қонағасы күйі» қалыптаса бастады. «Қонағасы күйінің» жалпыласуы әдебиетті түлетті. Сонымен «қонағасы күйіне» үйлесетін бір түрлі ырғақты жанр (韵文) жарыққа шықты. Бұл соңында жырдың (词) пайда болуын келтіріп шығарды. Жырдың (词) терістік көшпелілерінің ән-күйінің орта жазыққа енуімен бірге пайда болуы тегін емес еді. Бұл оның терістік көшпелілерінде бұрыннан бар екендігін, терістік ән-күйімен бірге орта жазыққа келгендігін аңғартады.

Жыр (词) Қытайдың орта жазық көркемөнерін орда көркемөнерінен халықтық көркемөнерге қарай ойыстырды. Соң дәуірінің оқымыстысы Чын иү (陈郁): «... Екі жүз жылдан бері халық әндері дәурендеді, ақсүйек, оқымысты, қала бұқарасы, әнші бикештердің барлығы жырдың (词) әсемдігіне сүйсініп келді» деп жазады [12]. Бұдан, орта жазықта ақсүйек, оқымыстылардан қала қарашаларына дейін түгелдей жырға (词) құмартқандығын байқауға болады. Қытай жазба деректерінде: «Таңғұттан (西夏) ордаға оралған мәнсаптының, ол жерде елі бар, суы бар жердің барлығында ән айтылып, жыр жырланатындығын айтқандығы жазылады [13]. Терістік Соң дәуіріндегі (б.з. 960ж. – б.з.1127ж.) 167 жылда орта жазық (Қытай) әулеті өз тізгінін өзі қолына алғанымен, алайда, Қытайдың маңызды қорғаныс желісі саналатын Ян-иүн (燕云) қытандардың (契丹) қолында, Хыши коридоры таңғұттардың қолында болды. Демек Хыши дәлізіндегі 西夏лардан орта жазыққа оралған терістік Соң патшалығының мәнсаптысы 西夏дағы елді мекендердің барлығында жыр (词) жырланатындығын айтады. Бұл жырдың (词) орта жазықта терістік көшпелілерінің ән-күйі енгеннен кейін тұйықсыз пайда болған емес, қайта батыс терістікте бұрыннан бар екендігін аңғартады.

Әдебиетті, әсіресе, ерте заман әдебиетін жалаң көркем сөздің тізбесі деп қарау дұрыс емес. Белгілі мағынадан алғанда әуен, қимыл-әрекет, күй-би сияқты бейнелеу өнерлері де әдебиет қазынасын байытушы басты факторлар екені шындық. Әдеби туынды ерте замандарда өз қабылдаушысына тек қара сөз және жазу үлгісімен ғана таралғанда, онда, оның туғызар ықпалы, халыққа берер әсері, даму, гүлдену жағдайы, ұрпақтан-ұрпаққа жалғасып таралуы, басты рухани азыққа және ағымға айналуы сияқтылардың барлығы кемелді жүзеге асуы мүмкін емес еді. Әдебиеттегі поэзия жанрының пайда

болуы тіптен жазба әдебиеттен емес, бүкілдей ән айту, ие мен кие шақыру, жын қуалау, аруаққа жалбарыну сияқты көңіл-күй, жан-сезім, арман-тілекті жай үлгіден басқаша көркемдік, тылсымдық, терең сезімдік, таңғажайып түстік үлгіде бейнелеуден келгені белгілі. Кейінгі қазақ фольклорының жағдайына қарағанда, ерте заманда терістіктегі түркі көшпелілерінде қазіргідей ырғақсыз оқылатын «өлең» деген болмаған. Өлеңнің қай түрі болсын ырғақпен айтылады. Сондықтан қазақта «ән айту» деген сөз көбінде «өлең айту» делінеді. Жарапазан айту, бәдік айту, терме айту, қисса айту, көріс айту, жоқтау айту дегендердің барлығы ырғақпен айтылады. Кейін мүмкін болғанда домбыра немесе қобыз күйі қосылады. Сондықтан ертеден қазақ ауыз әдебиетінің жаратушысы, орындаушысы, тыңдарманы және таратушысы бір тұлға болған. Бірінсіз енді бірі өмір сүре алмаған. Міне соң жырларында (宋词) да осы қасиет болған. Оның жаратушысы, орындаушысы әрі таратушысы, тыңдарманы үш жақ ұштасқан, бұның бірі кем болса да болмайтын болған. Қытайда кейін жырдың жоғалу себебінің бірі де осы заңдылықтың бұзылғандығынан болар. Қазақтың ақындар айтысынан тартып, түрлі тұрмыс-салт жырларының барлығында осындай қасиеттің барлығы белгілі. Бұларда да осы қатынас бұзылса жоғалуға бет алары даусыз.

Қытайда жазу ерте қалыптасқанымен, қытай жазуын құраушы иероглифтердің саны мыңдаған-он мыңдаған таңбадан құралатындықтан, жалпы халық сауатты бола алмаған. Оның үстіне, ол замандағы қытай жазуы қазіргідей салыстырмалы қарапайым, арнаға түсірілген емес еді. Иероглифтердің жазылуы күрделі, кейде бір иероглифтің бірнеше түрлі жазылу үлгісі (варианты) жолғады. Сондықтан, қытайлардың ішінде хат танитын сауатты адамдар тым некен-саяқ болған. Ол кезде, жазба әдебиет негізінен ақсүйектер үшін қызмет еткен, ақсүйектердің әдебиеті болған. Халық әдеби жасампаздық үлгісінен ауыз әдебиеті, түрлі өнер көрсету (ән салу, би билеу, күй тарту, ертегі айту, күлдіргі ойнау, қисса жаттау, ойын көрсету, т.б.) және басқа да тікелей формалар арқылы сусындап, қабылдап және оған мұрагерлік етуге, таратуға зәру болған. Қытайда ерте заманда қисса айту (өлеңдетіп айту) әдеті болмаған. Уаңчиң (王青) мырза бұған: «Көшіп жүруге үйлесетін мәдениет ортасы жоқ, жанына ала жүріп шертетін күй аспабы тапқырланбаған, тілінде тон (дыбыс ырғағы) бар» болғандықтан деп үш түрлі себеп айтады [14]. Міне, сондықтан да терістік көшпелілерінің ән, күй, би және басқа да өнер көрсету үлгілерімен ұштастырылған әдебиет жасампаздығы Қытайдың орта жазығындағы халықтардың әдебиет жасампаздық барыстарына молынан қабылданып, тез таралып, кең көлемді қоғамдық өнім берді. Ол орта жазық әдебиет-көркемөнерінің халықтық түс

алуына тамаша шарт-жағдай жаратты.

Көшпелілердің дала дәстүрінің Батыс Азиялық исламияттық дәстүр мен қиыр шығыстық тағылымшылдық дәстүрінен бөлекшелігі – онда еркіндік пен коммуналдық рухтың басымдылығы екендігі кімге болса да аян.

Байырғы Қиыр Шығыстық қала-қыстақты елдердің дәстүрінде болсын, әлде, Орта, Батыс Азияның исламияттық дәстүрлерінде болсын, адамды әуелі құдіретті күштің, онан соң биліктің жетегінде болуға баулиды. Онда бағыну, табыну шартсыз, шексіз; еркіндік шартты, шекті болды. Ал, дала дәстүрінде құдіретті күшке табыну, оған қарсы келмеу дәріптелгенімен, адамға, билікке табыну шартты, шекті болды. Бұндай еркіндік рух далалық көшпелілердің тұрмыс-салтында ғана емес, мінез-құлқында, психикасында, көзқарасында мықтап орын тепті. Мысалы, қазақ ақындар айтысы мен шежіре-шешендігі дәл осындай азат ой, еркін идеаның туындысы еді.

Қоғамдық теңдіктегі ендігі бір тақырып – ер-әйелдің теңдігі екендігі белгілі. Тарихта аналық қауымдық қоғам аталық қауымдық қоғамға орын бергеннен кейін, әйелдердің қоғамдағы, отбасындағы орны барған сайын құлдырады. Бұндай құбылыс көшпелілерге қарағанда қала-кент салып, егін өсірген отырықшы елдерде тіпті де ауыр болған. Көшпелілер қоғамдық тұрмыс пен рухани өмірде байырғы қалпын біршама жақсы сақтаған. Көшпелілер әдебиетіндегі қазақ ақындар айтысы осының ең бір жанды мысалы. Қазақтың арғы ата-бабалары – байырғы терістік көшпенділері далалық еркін ой, азат идея, ер-әйел теңдігі болғандықтан ғана ақындар айтысын туындата алған. Жалпы қарағанда көшпелілердегі ер-әйел теңдігі мен хан-қараша теңдігі барлық ортада, барлық формада жүзеге аса бермейді. Ол салыстырмалы болады. Бұндай теңдік көбінде шежіре-шешендік, ақындар айтысы сияқты үлгіде көрініс береді. Басқалай жай сөз, әрекет арқылы көрініс берген «теңдік» екінің бірінде моралсыздыққа, жүгенсіздікке, білімсіздікке апарып соғып отырады. Бұл да көшпелілердің әдебиетке жасаған ең зор құрметі мен табынуы еді. Ол көшпелілерде жолсыз жерден әдебиет арқылы жол табуға, бұзуға болмайтын дәстүрді әдебиет арқылы аттауға болады, тек әдебиетте ғана шек жоқ, әдебиетте ғана еркіндік бар дегендік еді. Міне бұл көшпелілерде әдебиеттің орнын өсіріп, абройын асырды.

Байырғы көшпелілер әдебиетіндегі бір ерекшелік – ақындар мен шешендер елдің ханынан тартып қарашасына дейін аямай поэзияның сын тезіне салып, жақсылығын мадақтап, жамандығын бетіне баса алатындығында. Міне бұл көшпелілер ауыз әдебиетіндегі хан мен қарашаның теңдігі еді. Сонау Хан дәуірінде (б.з.б. 206ж - б.з. 220ж), терістік көшпелілері Ғұнға ұзатылған хән елінің ханшасы Жоңғаз Юенің көшпелілер туралы

айтқан: «Олардың жол-жосыны жұпыны, еркін халық. Оны орындау да оңай. Хан мен қарашаның аралығындағы жоралғы да тым қарапайым. Оларда ел билеу мен адам тірлігі бір тұлға болып кеткен» деген баянынан [15] Хан дәуіріндегі көшпелілердің жағдайын аңғаруға болады. Жоңғаз Юеңің баяндағаны көшпелілердің, терістік көшпелілерінің нағыз суреті еді. Тарихта отырықшы елде хан жарлығы, хан заңы негізіндегі орда идеологиясы барлығынан жоғары тұрды. Халық өз идеясын соған бағындырды. Сол бойынша өмір сүрді. Оған қарсы келмеді. Қытайда ел басқарудың далалық жолы осыдан үш мың жылдың арғы жағындағы Шаң дәуірінде (б.з.б. XVII ғ. – б.з.б. XI ғ.) аяқталып, Шаңнан кейін патшалық құрған Жоулар (б.з.б. XI ғ. – б.з.б. 256 ж.) елді «Жоу жоралғылары» арқылы басқара бастаған. Далалық мәдениеттен әлі де толық арыла қоймаған Шаңдардың соңғы дәуірлерінің өзінде де сол дәуірдегі ең басты мәдени-идеологиялық құбылыс – бақсы ойнау, жауырын күйдіріп бал ашу сияқтылар орданың меңгеруіне өте бастаған.

Ал көшпелілерде жағдай басқаша. Жоңғаз Юе айтқанындай «жол-жосыны жұпыны, еркін, хан мен қараша аралығындағы жоралғы қарапайым. Ел билеу мен адам тірлігі бір тұлғаланған» еді. Онда ханды негіз еткен орда идеологиясынан халықтық идеология жоғары тұрды. Идеологиялық жақтан хан орда халыққа жетекшілік етпеді, қайта халық ханға жетекшілік етті. Халық ханның жарлығынан емес, хан халықтың пікірінен қорықты. Халық ханды жаратпаса оны «ханталақ» етті. Сондықтан да байырғы заманда «қазақтың еншісінде еркіндік бар, иілемес қылышпенен ханға басы», «ел шетіне еркелеп ақын келсе, орнынан хан да түсіп тағын берген» деген жағдай жарыққа шыққан. Қазақтың хандарынан тартып, билеріне, тіпті, байларына дейін ақын-жырау, шежіре-шешендерді сыйлай білген, олардан қорыққан, сөгісіне қалмауға тырысқан. Ел шетіне ақын келсе, асты-үстіне түсіп күтетін, ат мінгізіп, тон кигізіп, аузын жабатын болған. Айтыс, шежіре-шешендік халықты тәрбиелеудің, ұйыстырудың, ел ішіндегі жүгенсіздікті шектеудің, әділетсіздікті шенеудің құралы етілген. Қарашаның өмірінен ханның ұстанған жолына дейін ақын-жырау, шежіре-шешендердің сын тезіне түсіп, сыналып отырған. Бұны халық құшақ жая қарсы алған. Хан да, би де, бай да, қараша да өзіне айна еткен. Одан сабақ алған. Оны халықтың сый-сияпаты, бағасы деп білген. Одан жасқанған.

Оның үстіне далалықтардың рухани қажетін қандырып, сусынын басатын ең басты көркемөнерлік құрал, рухани азық та дәл осы ақындар мен шежіре-шешендердің аузынан шығатын маржан сөздер болған. Олардың от ауыз, орақ тілінен шыққан жалынды сөз, жағымды теңеулер айтылған

жерінде ұмыт болып қалмай, сол жазу-сызудан кенде «қараңғы» заманда «надан» халықтың көкейіне ұялап, көкірегіне жатталып, лезде бүкіл сахараға жайылатын. Ауыздан-ауызға таралып, ұрпақтан-ұрпаққа ұласып, ғасырдан-ғасырға тозбай жететін. Бұл көшпелілердегі ақындықтың, шежіре-шешендіктің өміршеңдігін асырды. Үзілмей жалғасуына дем берді. Көшпелілер шежіре-шешендігіндегі хан мен қарашаның теңдігін сақтайды.

Ан лушан, Шы сымиң топалаңынан (安史之乱: б.з.755 жылдан) кейін таң империясы шарықтаудан құлдырауға бет алды. Таң патшалығының соңы мен Бес патшалық дәуірінде (б.з. 907ж. - б.з.960ж.) орта жазық әулеті ішкі аласапыран мен сыртқы килігудің ортасында қалды. Тіпті, бөлшектену, қантөгістік күйге кіріштар болды. Тағылымшылдық идеясы арқау болған дәстүрлі сана-сезім бұрынғы бұғауды бұзып, түрлі тың идеалар бас көтеріп, адамдар санасында еркіндік ұшқыны пайда болды. Дәстүрлі ақылақ-мораль көзқарасы мен құн көзқарасы ыдырап, дәстүрлі мәдениет психикасы босаңсып, «ұлттың мәдениет рухында» ыдырау туылды. Жырдың (词) көркемөнерлік рухы дәл осындай ыдырау үстіндегі мәдениет рухының бейнеленуі еді.

Қытайдың байырғы салттық мәдениетінде, тағылымшылардың «ақсүйектер мен қарашалардың, әке мен баланың, аға мен інінің, ері мен әйелінің және достардың» бес түрлі салттық қатынасы арқау болған еді. Ақсүйектерге қарашалардың адалдығы, әкеге баланың адалдығы, ағаға інінің адалдығы, еріне әйелінің адалдығы сынды «адалдық» санасы байырғы рухани мәдениетте ең алдыңғы орында тұрды. Ал, ақсүйектерге қарашалардың адалдығы осы бес салттың ұйытқысы болды. Ол байырғы заман адамдары үшін аттауға болмайтын салт қана емес, қайта, адам санасына әбден сіңген заңды дағды еді. Таң дәуірінің орта және соңғы мезгілдерінде осындай «адалдық» әлсірей бастады. Таңшүнзюаннан (唐顺宗: б.з.762 жылдан) кейін теңдессіз мәртебелі патшалардың көбі мазаққа айналды, құлатылды, тіпті, кейбірі өлтірілді. Патшалық биліктің теңдессіздігіне шүбә түсті. Осы кезде озық ойлы әдебиет адамдары дәстүрді бұзып, патшалық билікті сын тезіне ала бастады. Әдебиет тағылымшылықтан, құлданушылықтан бусап шығып, патшалық биліктің жаршысы болудан халықтың мұңдасы болуға қарай ойысты. «Бес түрлі қатынасқа» шырмалу дәстүрін бұзып, халықтың өз рухани жан дүниесін – алғысы мен қарғысын, махаббаты мен кегін, қуанышы мен қайғысын, арман-тілегін еркін бейнелеуге ұмтылды. Міне, жыр (词) осындай ыдырау, бұрылыс жасау дәуірінде пайда болды. Өз тарихи борышын арқалады. Халыққа рухани азық бағыштады. Шамшырақ болды. Бұл дәл дала мәдениетінің қасиеті еді.



Осы дәуірлерде, тұтас Жоу патшалығынан (б.з.б.11ғ-дан) бері жалғасып келе жатқан ордаға, әкімиятқа, үстемдікке, жоғары жік ақсүйектеріне шартсыз, шексіз табыну мен бойұсынуға шүбә келтіру, оларға қарсы идея-көзқарас білдіру құбылысы байқала бастады. Бұны қытай ғалымдары дәстүрлі мәдениет рухының ыдырауынан болған деп жазады [16]. Жоғарыда біз ауызға алған Уаң-ан-шының (王安石) жыр жолдарындағы: «Қу мейірі хандардан күшті ме екен (汉恩自浅胡自深), өмір көркі - көңілдің қосылуы (人生乐在相知心)» деген жыр жолдарын, Қытайдың ішінара әдебиеттанушы ғалымдары ақынның идеясындағы хуларға берілу кінәраты деп тануының себебі де осы болар. Демек, Жоу патшалығынан (б.з.б.ХІ ғ. – б.з.б.256ж.) бергі Қытай тарихында болмаған ел билігі мен ел билеушілеріне қарсы нысайдың пайда болуы тегін емес еді. Іс жүзінде бұндай еркіндік идея мен азат ойдың туылуы жоғарыдағы мамандар көрсеткен Таң патшалығының ішкі жағындағы қоғамдық даму, өзгеру жағдайынан туындаған ғана емес, сонымен бірге терістіктегі көшпелілердің дала әні, дала күйі, дала мәдениетімен бірге орта жазыққа енген дала идеологиясының, дала демократиясының ұшқыны да шарпыған еді. Бұл сол дәуірдегі орта жазық әдебиетінің орда әдебиетінен халықтық әдебиетке, орданың жаршысы, жыршысы болудан халықтың жаршысы, жыршысы болуға бет алғандығының белгісі болатын. Арғы заман орта жазық әдебиеті негізінен жазу-сызуды негіз еткен орда ақсүйектерінің әдебиеті болған. Халықтық әдебиет барынша шектеуге, шырмауға ұшыраған. Халықтық әдебиет пен орда әдебиетінің арасы барынша алшақтаған. Ал, көшпелілерде жазу-сызуды негіз еткен орда әдебиеті болмағанымен, дамыған халықтық ауыз әдебиет болған. Өлеңмен туылып, өлеңмен өлетін осы халық, туғанын өлеңмен қарсы алып, өлгенін өлеңмен ұзатқан. Қуанышын да, қайғысын да, алғысын да, қарғысын да, арманын да, дәрменін де өлеңмен өрнектеген. Қалам-қағазсыз-ақ аузын ашса, сөз маржаны лағылдап төгілген. Жазуды ең бұрын пайдаланған, жазба мәдениетке ең алдымен көшкен ірі өркениет ошақтарында да бұндай әдеби алым, бұндай әдеби дарын болған емес. Міне бұл дала тудырған дарын, дала күшінің арыны. Далалық өмір болмайынша бұндай далалық поэзияның, далалық еркін ой, азат идеяның болуы да мүмкін емес еді.

Тағылымшылдық идеясы Қытайдың арғы заманғы тұтас феодалдық дәуірінде үстем орынды иеледі. Алайда, Сүй-Таң дәуірлері (隋唐: 581 – 907) бір ғана тағылымшылдық идеясы үстемдік еткен дәуір болған жоқ. Бұл дәуірде тағылымшылдық (儒), буддизм (释), даужияуизм (道) тең өркен жайды. Сонымен бір уақытта басқа ағымдағылар да тең өмір сүрді. Бұл қытай тарихында сирек кездесетін идеялық жақтағы еркіндік пен ашықтық дәуірі

болды. Тіпті, ақлақ-мораль көзқарасы жағында да Таң дәуірінен басқаша бейне жарыққа шықты. «Кері кеткен» моралсыз қылық Таң дәуірінде патша ордасының іші-сыртында аңызға айнала бастады. Бұны кейбіреулер, қу (терістіктегі түркі халықтары) мәдениетінің әсерінен қытай ұлтының ұлттық танымының әлсіреуі деп те қарайды.

Батыс терістік мәдениеті мен әдебиетінің Қытайдың орта жазығына жасаған ықпалы ұзақ уақыттық болғанымен, алайда, оның қоры белгілі көлемге жеткен заман сапа өзгерісін тудырып, қытай әдебиетінің бұрынғы даму бағытын өзгертіп, оған жаңа бет-бейне бағыштап отырды. Бұған да жырдың (詞) пайда болуы мен оның қытай әдебиетіне жасаған әсері жанды дәлел бола алады [17]. Демек, осындай зор бұрылыс әкелген жыр (詞) терістік көшпелілерінің «қонағасы күйінің» орта жазыққа енуімен бірге пайда болды. Сонымен бірге ол көшпелілер әдебиетінің мынадай ерекшеліктерін орта жазыққа ала келді:

1. Жай өленді көшпелілердің мақамындағы ән-күй ырғағымен бірілестірді. Жаратушы, орындаушы, тыңдарман, таратушы бірі-бірінен айырыла алмайтын «жыр» жанрын пайда қылды.

2. Әдебиетті орданың, ақсүйектердің, санаулы оқымыстының әдебиеті болудан, көз игіліктенетін халықтық әдебиетке бет алдырды.

3. Хандықты, асылзадаларды және олар өкілдік еткен жоғары жік қоғамды жырлау, олардың асылзадалығын, елден еректігін мадақтаудан халықтың ішкі жан сезімін, рухани көңіл-күйін, арман-тілегін бейнелеуге ойысу.

4. Тағылымшылардың әдебиетте «ақсүйектер мен қарашалардың, әке мен баланың, аға мен інінің, ер мен әйелдің және достардың» бес түрлі салттық қатынасты баяндаудан аспау дейтін дәстүрлі салтын бұзып, махаббатты, жекенің ішкі жан сезімін, т.б. тақырыптарды арқау еткен тың туындылар көптеп жарыққа шықты.

5. Әдебиетті оқымыстылардың хандықты, патша және орда ақсүйектерін, басқа да асылзадаларды мадақтайтын қаруы егуден, шындыққа жүгінетін, жақсыны мадақтап, жаманды мінейтін, ханды да, қарашаны да сын тезіне ала алатын орынға шығарды.

6. Қытай әдебиетінде мазмұн, жанр, үлгі, т.б. жақтардан дәстүрлі үлгіге ұқсамайтын тың өріс ашты.

7. Қытайдың әдебиетіне ғана емес ән-күй өнеріне де бұрылыс ала келді.

8. Әдебиет көркемөнердің жасампаздық жолын байытты. Оны еркін кеңістікке алып шықты.

Әрине, Таң-Соң жырлары (唐宋词) ғана емес, одан бұрынғы Сүй-Таң

кезіндегі (б.з. 581ж. – б.з.618ж.) «шекара бәйттері» (边塞诗) де терістіктің кең-байтақ қатігез жаратылыстық ортасының, терістік көшпелілерінің ержүрек, қайсар, қайтпас далалық табиғатынан сусындаған. Ол Жин дәуіріндегі (б.з. 265ж. – б.з.420ж.) сұлу сөз, әсем тіркесті, Чин-хан дәуірінің (б.з.б. 221ж.–б.з. 220ж.) жай баяндық өлең жолдарымен көрнекті салыстырма қалыптастырып, терістік әсеріндегі өзіндік көркемөнерлік құдіретін қалыптастырған.

Қытай оқымыстылары Жаң жыңчаң (张振昌) мен Қу шули (胡淑莉) «Көшпелілер мәдениетінің жырдың (词) пайда болуындағы әсері» атты мақаласында, мәдениеттегі «қуға берілудің» (түркілерге еліктеудің) «Соң жырлары» мен қытай мәдениетіне жасаған әсерін ерекше бағалайды: «Қытай мәдениеті көшпелілердің әуесі мен талабына сай дамыса болғаны, бір түрлі тың, өміршеңдік күшке ие әдебиет жанры пайда болып отырды. Бұл қытай әдебиетінің дамуындағы негізгі бір заңдылық. Жырдың (词) пайда болуы дәл осындай заңдылықтың типтік беинеленуі», «Терістік Соңнан (б.з. 960 жылдан) бергі, тіпті, Сүй-Таң замандарындағы (б.з. 581ж.–б.з.618ж.) қулардың ән-күйінің енуі және оның орта жазық ән-күйін жаңғыртуы болмағанда, жырдың (词) ырғағы да алуан түрлі болмас еді, жыр да (词) туылмаған болар еді» деп жазады [18]. Біздің жоғарыда жырды (词) біршама егжей-тегжейлі таныстыруымыздың себебі, Қытайдың орта жазығындағы әдебиетке және ән, күй, би сияқты басқа да көркемөнерлік арналарға, сондай-ақ орта жазық адамдарының қоғамдық, жаратылыстық таным және идея-көзқарастарына терістік көшпелілерінің әдебиетінің қаншалық әсер-ықпал әкелгендігін аңғартуды көздейді. Іс жүзінде терістік көшпелілерінің Қытайдың орта жазық әдебиетіне жасаған ықпалы бұдан да жан-жақтылы. Жоғарыда ауызға алынғандай, ол ән-билі театр (歌舞剧), жажүй театры (杂剧), еркін әуен (散曲) сияқтылардың барлығының қалыптасуына, кемелденуіне себеп және түрткі болды. Бұлардың барлығы терістік көшпелілерімен байланысты өнерлер. Тіпті, терістік көшпелілерінен келген еркін әуеннің (散曲) рөлі мен әсері жыр (词) мен қонағасы күйінен де (燕乐) артық болған. Жажүй театры (杂剧) мен еркін әуен (散曲) ұштасып, кейінгі моңғұлдардың Юан дәуірінде өзінен бұрынғы әйгілі «Чу өлеңі» (楚辞), «Таң бәйттері» (唐诗), «Соң жырлары» (宋词) сияқтылармен тең тұратын «Юан әндері» (元曲) пайда болғаны мәлім.

Қазірге дейін біздің қолымызда арғы замандардан ауыз әдебиеті үлгісінде жалғасып келген әдеби туындылар мен Таң дәуіріндегі терістіктегі түркілердің мәңгі тастарға қашап жазған түркі батырлық шежірелерінен басқа арнаулы жазба әдеби туынды мен ән-күй ырғағы жоқ дерлік. Ал сол түркі

тастардағы жазбаларды жыр жолдары деп қараушылар да, жай қара сөзбен жазылған шежіре тексті деп қараушылар да бар екені белгілі.

Ендеше, біз сол дәуірдегі әдебиетіміз бен ән-күй және күй аспаптарымызды қалай түсінеміз. Әрине оның кей дерегін жоғарыда баяндалғандай, сол дәуірдегі түркі әдебиеті мен өнерінің Қытайдың орта жазық әдебиетіне, өнеріне жасаған әсерінен іздейміз. Осыларға терең бойламай тұрып, Таң-Соң дәуіріндегі (б.з. 618ж - б.з.1279ж) қытай әдебиеті мен түркі көшпелілерінің әдебиетін, олардың арасындағы байланысты түсінуге, Ли-байдай, Бай-жүй-идей ұлы ақындарды тудырған заманды, олардың әдеби өмірі мен жасампаздық жолдарын, өлең өрнектеріндегі дарқан даланың бояуларын сезінуге болмайды.

#### ӘДЕБИЕТТЕР

1. Лиу-жын-уй: «Батыс өңір мифологиясын зерттеудің жағдайы және маңызы» (қытайша: 西域神话研究之现状及其意义), Батыс өңірді тану журналы, 2006, №1, 102-б.

2. Яң-иі: «Қытай әдебиет тарихының қаритасын қайта сызу қажет — Яң-иі мақалалар жинағы» (қытайша: 重绘中国文学地图——杨义学术讲演集), Қытай қоғамдық ғылымдар баспасы, 2003, 89б.

3. Қу (胡) – б.з.б. терістік көшпенділерінің жалпы аталуы болса, ал түркілердің дәуірінде түркілерге қаратылған. Осы мақаладағы қуларда, Уаң-ан-шының (王安石) «Миң ханымша әні» (明妃曲) атты жырындағы «қу» кезіндегі ғұндарды көрсетеді, ал қалған текстердегілері түгелдей батыс терістіктегі түркі халықтарын меңзейді.

4. 聂巧平: «论杜甫的和亲诗», 西域研究, 2003年第3期.

5. «辞» «Сөз теңізі», 上海辞书出版社, 2007年第十二次印刷, 991页.

6. 薛宗正: «边塞诗风西域魂—古代西部诗揽胜» 新疆青少年出版社, 2003年. 53-бет.

7. «Дастарқан күйі» немесе «Қонағасы күйі» (燕乐) Сүй-Таң мезгілінде қалыптасқан. Оның бұрынғы орданың «қасиетті күйлерімен» (雅乐) парқы – терістік көшпелілерінің ұлттық күйін барынша қабылдаған, халықтық түс алған.

8. 龙建国: «宋词与转播», 百花洲文艺出版社, 2004年, 第11页.

9. «Көне Таңнама – күй шежіресінде» (旧唐书·音乐志).

10. 龙建国: «唐宋词与转播», 百花洲文艺出版社, 2004年, 第1页.

11. «Жалпы жарғы» (通典) 114-шыыршығында.

12. 宋·陈郁 «藏一话腴», «宋诗话全编» 本.

13. 宋·叶梦得 «避暑录话» 卷下, «笔记小说大观».

14. 青: «西域文化影响下的中古小说», 中国社会科学出版社, 2006年.
15. «Тарихнама – ғұндар баяны».
16. 龙建国: «唐宋词与传播», 白花洲文艺出版社, 2004年.
17. 青: «西域文化影响下的中古小说», 中国社会科学出版社, 2006年, 第96页.
18. «Көшпелілер мәдениетінің жырдың (词) пайда болуындағы әсері» 载《长春大学学报》2002年第6期.

REZUME

Y. Kumarulu (Urumzhi)

THE EFFECT OF TURKIC NOMADES ON CHINESE LITERATURE OF TANG-SONG EPOCH

The author describes the influence of Turkic speaking people on Chinese Literature of Tang-Song epoch, the formation of famous song poetry, its development, content, genre peculiarities and influence on the society of that time. It can be noticed the literature and art of Turkic nomades in Tang-Song epoch.

Людмила ЕФИМОВА

### ПОЭТИКА АЛГЫСА ЯКУТОВ: ЭПИТЕТАЦИЯ

*Мақалада якуттардың алгыс эпитациясы тарихи-генетикалық тұрғыдан қарастырылады және эпитеттердің түрлері, мысалы, күрделі эпитет-тирада (уустук эпитет олуга) және қат-қабат-эпитет-тирада (дьапталлыбыт эпитет олуга) талқыланады.*

*Makalede Sahalann alkış (algıs) epıtasyonu, tarihi-jenetik jannında terbiye türleri söz konusu olur.*

История эпитета, по меткому выражению А.Н. Веселовского, «есть история поэтического стиля в сокращенном издании и не только стиля, но и поэтического сознания от его физиологических и антропологических начал и их выражений в слове» [1. 59]. Он в ней видел «целую историю вкуса и стиля в его эволюции от идей полезного и желаемого до выделения понятия прекрасного». Автор замечал внутреннее и внешнее развитие эпитета в контексте поэтического и народно-поэтического словоупотребления. Под внутренним развитием воспринималось «обобщение реального определения, что дает возможность объединить им целый ряд предметов», под внешним развитием эпитета понимался процесс накопления, при котором определения обогащались описаниями и накапливались. Сложные эпитеты, считал он, - явление позднее.

В определении термина «эпитет» замечается неясность: «самое понятие «эпитет» является в высшей степени зыбким и неустойчивым» [2. 360]. А.А. Потебня писал, что «точка зрения синтаксическая, с которой под эпитетом разумеют только прилагательное определительное, удерживаемая в пиитике и риторике, вносит в эти учения чуждую им категорию» [3. 166]. Он подчеркивал сложность состава эпитета, видя в нем и синегдоху, и метафору, исключая ошибочность их деления. В поэтическом эпитете замечал двоякость отношения к определяемому слову. В первом случае, писал он, «эпитет берется из нового наблюдения над явлением и не имеет ничего с этимологией определяемого слова», а во втором – эпитет согласуется с представлением или этимологическим значением определяемого. Эпитетом Б.В. Томашевский признавал поэтическое определение, выделяя тем самым его от грамматического или логического определений. Поэтическое определение или эпитет, по его мнению, «повторяет признак, заключающийся в самом определяемом слове, и имеет целью обращение внимания на данный признак или выражает эмоциональное отношение говорящего к предмету» [4. 58].

Хотя В.М. Жирмунский подчеркивал эпитет в широком и узком значениях, но границу между ними выделением группы логических определений так и не уяснил. Он считал, что «эпитетом следовало бы называть в соответствии со старым, вполне точным значением этого слова только украшающий эпитет, т.е. особый поэтический троп» [2. 360]. Автор вполне законным признавал применение термина «эпитет» только в традиционном узком значении и в отношении к народной песне или героическому эпосу. В развитии эпитета, через его образы, характеры, отражалось изменение поэтического и общественного сознания целых эпох. Со временем менялись содержание и структура эпитета русской поэзии.

В более поздних работах были рассмотрены эпитеты русской устной поэзии [5], былин [6, 7], народной лирики [8]. Было опровергнуто положение о «постоянных эпитетах» в русском устном творчестве. Понятие «постоянство» А.П. Евгеньева считает категорией относительной, под нее предлагается понимать «свободно сочетающиеся определения конкретного характера» [5. 337]. Поэтика русских былин более подробно рассмотрена в работах Ф.М. Селиванова. Эпитет в поэтической ткани русского фольклора имеет свои некоторые особенности. Ф.М. Селиванов выделил простые, сложные и развернутые эпитеты былин. В развернутых эпитетах было замечено, что «каждый последующий вместе с определяемым словом служит уточнением или эпитетом к предшествующему эпитету либо к сочетанию с эпитетом» [7. 102].

Почти не затронута и до сих пор остается вне внимания исследователей эпитетация жанров фольклора тюркских народов. Эпитетация является «чрезвычайно существенным средством для индивидуализации, конкретизации... явления или частичного его свойства» [9. 219]. Она была рассмотрена только в рамках определенных тем изучения [10; 11; 12; 13; 14; 15; 16], за исключением работ А.В. Кудиярова по калмыцкому эпосу, в которых выявлена усложненная эпитетика эпоса монголоязычных народов в целом. Данная эпитетика считается им как «особый вид художественной определительности, когда один из эпитетов в определенном ряду существительного уточняет, или усиливает другой» [17. 12]. Однако он ошибочно считает ее не столь распространенной в тюркских устно-поэтических традициях. Наоборот, истоки такой эпитетации могут быть сохранены в памятниках фольклора тюрко- и монголоязычных народов.

По синтаксическим нормам тюркских и монгольских языков место определения отведено строго перед определяемым словом. В поэтическом синтаксисе фольклора якутов такое положение не нарушается. Эпитет в

поэтике якутского фольклора занимает важную позицию и иногда становится одним из функционально-стилистических особенностей жанров. Например, в языке хороводных песен он выполняет композиционную и художественно-изобразительную роль, которая составляет их жанровую специфику [18].

Рассмотрим эпитет алгыса ыһыаха. Генетические истоки его развития восходят к поэтике хорового начала синкретизма искусств.

Композиционная структура хороводных песен якутов предполагает пять традиционных формул: зачинная, культовая, мифологическая, обрядовая и заклинательная (или алгысная). В культовой формуле хороводных песен воспеваются культы поклонения древних якутов. По-видимому, культовые формулы постепенно приобрели структуру культовых эпитетов. Такими эпитетами наделяются высшие божества (үрдүк Айыылар) из якутского пантеона богов и духи-покровители (иччилэр). В текстах хороводных песен высшее божество пантеона богов Үрүң Аар Тойон наделен следующим эпитетом:

1а. Үөһээкэлиир дойдуга	На верхней стороне
2а. Үстүүр халлаан үрдүгэр	Трехъярусного неба,
3а. Үргүнньэхтиир саңа да	В мягкой стоянке
4а. Үстүүрүкэ көбүөлээх	С тройной пышностью,
5а. Үрүң ордуу дыһэлэргэ	В светлом дворце
6а. Үстүүрүкэ сүүһүн ньии	Восседающий вечно
7а. Туолуталыан тухары	На протяжении всего времени,
8а. Үңкүрүйэн-төкүнүйэн	Разгулявшись-кувыркавшись,
9а. Үөскээн-төрөөн үөдүйбүт,	Нагулявшись живущий,
10а. Үрүң кустук тыннардаах	С дыханием в белую радугу,
11а. Өрүөл саарын таңастаах,	В серебристом одеянии,
12а. Үтүөкэнэн айыылыыр,	Обделяющий светом,
13а. Үрдүгүнэн тускулуур,	Воздающий добром,
14а. Үгүһүктүүр дойдум ньии	Являющийся основой
15а. Өһүөлүүрэ маңаната	Всего мироздания,
16а. Буолуталаан үөскээбит	Созданный для его укрепления
17а. Үрүң Аардыыр Тойон...	Үрүң Аар Тойон...

[19. л. 7.]

[Переводы всех примеров выполнены нами – Л.Е.]

В данном примере 17 строк (с 1а по 17а), эпитетная конструкция имеет 16 строк (с 1а по 16а), т.е. это – «цепочка стихов неопределенной длины» или тирада [20. 655]. Определяемым словом выступает имя высшего божества - Үрүң Аар Тойон (17а). На языке хороводных песен из-за необходимости ритмического выравнивания слогов под определенные



танцевальные движения и музыкальный ритм употребляются дополнительные аффиксы, частицы, союзы. Например, в составе имени божества Үрүң Аар Тойон к однословому Аар прибавлен аффикс –дыыр (Аар+дыыр) и получается Үрүң Аардыыр Тойон. Определяемое слово, в данном случае, имя божества, усиливается уточняющими его значения определениями. В качестве определения выступают имена прилагательные, имена существительные и именные формы глагола. Определительными свойствами в эпитетных конструкциях хороводных песен обладают даже предложения. Здесь уместно привести замечание А.А. Иванова – Күндэ о том, что «саха ырыатыгар бүтүн этиилэр эпитет буолан турааччылар» (в поэтике якутских народных песен в составе эпитета могут выступить целые предложения) [21. 255]. Например, грамматическая форма *Үгүһүктүүр дойдум ньи Өһүөлүүрэ маңаната Буолуталаан үөскээбит* (14а-16а) в составе эпитета-тирады близка по типу к простому повествовательному и безличному предложению. В данной грамматической форме подлежащее только подразумевается (это высшее божество - Үрүң Аар Тойон), сказуемое выражено глаголом *буолуталаан үөскээбит*- 3 лица единственного числа. Значит, форма является простым предложением (имеет главного члена предложения - сказуемое), безличным (подлежащее только подразумевается) и повествовательным. Но целое предложение *Үгүһүктүүр дойдум ньи Өһүөлүүрэ маңаната Буолуталаан үөскээбит* в данной синтаксической конструкции выступает как определение Үрүң Аар Тойона. Такими же качествами обладают другая грамматическая форма (1а-9а), и именные глаголы *тускулуур*- (13а), *айыылыыр*- (12а). Определением являются имена прилагательные: *таңастаах*, *тыыннардаах*. Определения - прилагательные определяемого слова *таңастаах*, *тыыннардаах* имеют своих же определений как *өрүөл саарын (таңастаах)* (11а), *үрүң кустук (тыыннардаах)* (10а), которые уточняют и усиливают значения самих слов. Замечается наслоение определений (с 1а по 16а) определяемого слова (17а). Схему наслоения можно представить следующим образом:

4. Определение 3 определения – 3 определение определяемого слова и т.д.
3. Определение 2 определения – 2 определение определяемого слова,
2. Определение 1 определения – 1 определение определяемого слова
1. Определяемое слово

Определяемое слово в поэтике признается как объект эпитета, образом эпитета выступает весь определительный ряд конструкции.

Принцип построения эпитетной конструкции хороводных песен по схеме наслоения исходит от объекта эпитета, т.е. снизу вверх. Вот поэтому,

пример следовало бы пронумеровать по такой иерархии, чтобы отсчет шел от самого близкого к объекту эпитета:

17а. Үөһээкэлиир дойдуга	На верхней стороне
16а. Үстүүр халлаан үрдүгэр	Трехярусного мира
15а. Үргүнньэхтиир саңа да	В мягкой стоянке
14а. Үстүүрүкэ көбүөлээх	С тройной пышностью,
13а. Үрүң ордуу дьизэлэргэ	В светлом дворце
12а. Үстүүрүкэ сүүһүн ньиин	Восседающий вечно
11а. Туолуталыан тухары	В течении всего времени,
10а. Үңкүрүйэн-төкүнүйэн	Разгулявшись-кувыркавшись,
9а. <u>Үөскээн-төрөөн үөдүйбүт.</u>	Нагулявшись живущий,
8а. Үрүң кустук <u>тыынардаах.</u>	С дыханием в белую радугу,
7а. Өрүөл саарын <u>таңастаах.</u>	В серебристом одеянии,
6а. Үтүөкэнэн <u>айылыыр.</u>	Обделяющий светом,
5а. Үрдүгүнэн <u>тускудуур.</u>	Воздающий добром,
4а. Үгүһүктүүр дойдум ньиин	Являющийся основой
3а. Өһүөлүүрэ маңаната	Всего мироздания,
2а. <u>Буолуталаан үөскээбит</u>	Созданный для его укрепления
1а. Үрүң Аардыр Тойон...	Үрүң Аар Тойон...

Имя божества - Үрүң Аар Тойон (1а) является объектом эпитета. Определительный ряд (с 2а по 17а) следует разбирать снизу вверх. В нем эпитеты, примыкающие к объекту выражены глаголами: буолуталаан үөскээбит (2а), тускудуур- (5а), айылыыр- (6а), үөскээн-төрөөн үөдүйбүт- (9а) и именами прилагательными: таңастаах, тыынардаах. Эпитеты таңастаах, тыынардаах имеют своих же эпитетов как өрүөл саарын (таңастаах), үрүң кустук (тыынардаах), которые уточняют значения слов, тем самым усиливают образ эпитета. Следовательно, определительный ряд эпитета (с 2а по 17 а) выступает выражением образа, с помощью которого воспевается высшее божество, постепенно раскрывается его образ, дается его характеристика.

Характерной особенностью данной разновидности эпитета можно считать наличие в одной строке в силу наслоения не менее двух-трех слов.

Например, в строке *Үрүң кустук тыыннардаах* (с дыханием в белую радугу) (8а) эпитет божества – *тыыннардаах* имеет своего эпитета – *кустук* (*кустук тыыннардаах*), второй эпитет также имеет своего эпитета (*үрүң кустук*). Значит, в данной строке мы имеем всего три слова, образующие одну из частей конструкции наложенного эпитета. Эпитетика хороводных песен имеет очень сложную конструкцию, она сможет претендовать на разряд усложненной эпитетики. В поэтике хороводных песен якутов мы различаем один из разновидностей эпитета – наложенный эпитет-тирада (дыапталлыбыт эпитет олуга). Наложением можно признать эпитет-тираду, простирающегося на более десяти строк, имеющего определительный ряд и признак наложения.

В языке фольклора наложенный эпитет-тирада *Үрүң Аар Тойона* встречается довольно часто. Он как бы проходит сквозь все жанры якутского фольклора. Встречается эпитет-тирада высшего божества в текстах описательных поэм о мироздании «Сир ийэ айыллыбыт ырыата» К.Г. Оросина [22], «Сир-халлаан үөскээбит ырыата» [23, с. 28]. Первый пример возьмем из песни К.Г. Оросина:

156. Токус хардыкастаах	На девяти-ярусном,
146. Добун дьолуо	Величаво-божественном
136. Мақан халлаан	Белом небе,
126. Туйгун дьулайыгар	На высокой его макушке,
116. Туналканнаах туһатын үрдүгэр,	На сверкающем лоне,
106. Килбиэннээх-чэлгиэннээх	На знатно-чистом,
96. Тэлгэхэтин иһигэр	И в светлом пространстве
86. <u>Ордууланан озорор;</u>	И во дворце живущий он,
76. <u>Үүт күөл үктэллээх,</u>	С беломолочным озером,
66. <u>Үүт-аас бэйэлээх,</u>	С пресветлым ликом,
56. <u>Үкэр куйаас тыыннаах,</u>	С дыханием в нежный зной,
46. <u>Көндөй күөх от торуоскалаах,</u>	С тростом из свежей травы,
36. <u>Сэбирдэхтээх от талбалаах,</u>	С листьями из нежных трав,
26. <u>Үүт таас бэйэлээх</u> [олбохтоох]	На троне из беломолочного камня
16. <u>Үрүң Аар Тойон...</u>	<u>Үрүң Аар Тойон</u>

[22, с. 12]

Объектом эпитета является *Үрүң Аар Тойон* (16), имеющий такие

эпитеты как *бэйэлээх* (возможно, *олбохтоох* – Л.Е.), *талбалаах*, *торуоскалаах*, *тыыннаах*, *бэйэлээх*, *үктэллээх*, *ордууланан олорор*-. В определительном ряду, раскрывающем образ эпитета (с 2б по 15б), выше перечисленные эпитеты божества имеют своих же эпитетов: (*үүт таас*) + *олбохтоох* < *үүт таас олбохтоох* (2б), (*сэбирдэхтээх* + *от*) + *талбалаах* (3б), (*көндөй* + *күөх от*) + *торуоскалаах* (4б), *үүт аас* + *бэйэлээх* (6б), *үүт күөл* + *үктэллээх* (7б). Грамматическая форма (15б-8б) *Токус хардықастаах Добун дьолюо Мақан халлаан Гуйгун дбулайыгар Туналцаннаах туһатын үрдүгэр Килбизэннээх-чэлгиэннээх Тэлгэһэтин иһигэр Ордууланан олорор* как и в предыдущем примере из хороходных песен является простым (сказуемое – *ордууланан олорор*), безличным (подлежащее подразумевается) и повествовательным предложением, выполняющим функцию определения. Размер эпитета большой, имеет 14 строк (2б – 15б). Строки состоят из трех (2б, 3б, 5б, 6б, 7б), даже четырех слов (4б), образующих сложный механизм наложения эпитетов.

Рассмотрим эпитет *Үрүң Аар Тойона* из олонхо «Дьырыбына Дьырылыатта Кыыс бухатыыр»:

16в. Бу үгүс киһи	Для всех людей
15в. Үнсэр суута <u>буолбут</u> ,	Ставший верховным,
14в. Элбэх киһи сүгүрүйэр	Для многих других
13в. Тойоно <u>буолбут</u> ,	Ставший главным,
12в. Ыраас халлаан <u>бырдаах</u> ,	Во дворе из чистого неба,
11в. Чэгийэн халлаан <u>тэлгэһэлээх</u> ,	На усадьбе из синего неба,
10в. Дьолюо халлаан <u>толоонноох</u> ,	На долине из высокого неба,
9в. Арақас халлаан <u>алаастаах</u> ,	На алаасе из открытого неба,
8в. Ат бугулун сақа	Величиной в огромную копну
7в. Арақас наадал <u>түптэлээх</u> ,	С дымокурором освещающим,
6в. Мақан чүмэчи уота <u>банаардаах</u> ,	С фонарем из вечного света,
5в. Үс бодуол <u>тыыннаах</u> ,	С тройным духом,
4в. Үүт-таас <u>үктэллээх</u> ,	С подножьем из беломолочного камня,
3в. Өрүөллээх <u>бэргэһэлээх</u> ,	В шапке со знаком величия,
2в. Кириэстээх <u>торуоскалаах</u> ,	С тростом со знаком власти
1в. Үрүң Аар Тойон...	Үрүң Аар Тойон

[24. 10].

В примере из олонхо объект эпитета – Үрүң Аар Тойон (1в) наделен пышными эпитетами – прилагательными: *торуоскалаах, бэргэһэлээх, үктэллээх, тыыннаах, банаардаах, түптэлээх, алаастаах, толоонноох, тэлгэһэлээх, ыырдаах*, которые также как и в предыдущих примерах имеют своих эпитетов. Например, *торуоскалаах* букв. ‘с тростом’ наделен своим эпитетом *кириэстээх* букв. ‘с крестом’ (2в), но по семантическому значению больше подходит ‘со знаком власти’. Другой эпитет *бэргэһэлээх* букв. ‘в шапке’ стоит вместе со своим определением – эпитетом *өрүөллээх* букв. ‘со знаком величия’ (3в). В эпитетной конструкции олонхо имеются целые предложения: *Бу үгүс киһи Үнсэр суута буолбут, Элбэх киһи сүгүрүйэр Тойоно буолбут* (с 13в по 16в). Эти предложения по типу также простые, безличные и повествовательные. Они выступают в качестве эпитетов Үрүң Аар Тойона как в первых двух примерах из хороводных песен и описательных поэм.

По структурной организации все три эпитета-тирады из разных жанров якутского фольклора имеют один и тот же объект. Во всех примерах им выступает Үрүң Аар Тойон. Объект имеет образ эпитета, простирающийся на десятки строк (с 2а по 17а; с 2б по 15б; с 2в по 12в) и раскрывающий цельный образ культа поклонения. Следовательно, эпитет-тирада божества в трех жанрах фольклора имеет идентичную структуру.

Эпитетная конструкция божества имеет общие черты не только в структурном отношении, но и в изобразительном плане. В образе эпитета трех примеров имеются эпитеты, отражающие мифологические религиозные воззрения древних якутов. Высшее божество, по представлениям древних, обитает на небе. В хороводных песнях якуты описывают, что он живет на небе: *Үөһээкэлиир дойдуга* (В верхнем мире), *Үстүүр халлаан үрдүгэр* (На трех ярусном небе). В описательных поэмах Высшее божество воспевается: *Токус хардыкастаах Добун дьолюо Мақан халлаан Туйгун дьулайыгар* (На девяти ярусном Величаво-божественном Белом небе, На высокой его макушке). В олонхо описывается, что Үрүң Аар Тойон также восседает на небе: *Браас халлаан ыырдаах, Чэгийн халлаан тэлгэһэлээх, Дьолюо халлаан толоонноох, Арақас халлаан алаастаах* (Во дворе из чистого неба, На усадьбе из свежего неба, На долине из высокого неба, На алаасе из открытого неба). Описание места обитания Үрүң Аар Тойона в разных жанрах фольклора совпадает, в них он восседает на трех- или девяти- ярусном небе. Такие совпадения восходят к культу Неба древних якутов, который был воплощен в образе Үрүң Аар Тойона [25].

В поэтическую ткань эпитетов божества прочно входят лексические схождения. Так, в хороводных песнях воспевается, что живет Үрүн Аар Тойон в *үрүн ордуу дьилэргэ* ‘В светлом огромном дворце’ (13а). В текстах описательных поэм певцы описывают что, божество *ордууланан олорор* букв. ‘И во дворце живущий он’ (8б). Словосочетания *үрүн ордуу дьилэргэ* и во втором *ордууланан* (от *ордуу*) *олорор* имеют в своих активах слово *ордуу* [ср. тюрк. *орду, орда* ‘палатка, лагерь, дворец’, монг. «*орду*» ‘орда, дворец’, бур. *ордо* ‘кошомная сумочка, кошомный дворец’] в значении ‘становище, местопребывание, место стоянки’ [26, ст. 1863-1864]. Якут. *ордуу* сохранило семантическую близость с тюрко-монгольскими параллелями как тюрк. *орду, орда* ‘дворец’, монг. «*орду*» ‘дворец’, бур. *ордо* ‘кошомный дворец’. Жилище божества описывается в двух примерах почти одинаково, сохраняя семантическую целостность.

В составах эпитетных конструкций имеются сквозные лексемы изобразительного характера, образующие единое синтаксическое целое. Үрүн Аар Тойон в описательных поэмах и олонхо наделен эпитетами со словом *үктэллээх*. Например, *үүт-күөл үктэллээх* (7б) букв. ‘с беломолочным озером’ и *үүт таас үктэллээх* (4в) букв. ‘на подножье из беломолочного камня’. Здесь общей лексемой для обоих жанров является слово *үктэллээх* от якут. *үктэл* ‘ступень, ступенька, на которую ступают; подножье (что подставляется, подстилается под ноги, при сидении); берег’ [26, ст. 3112]. Вместе с лексемой *үктэллээх* в эпитетах фигурирует другое слово *үүт*, имеющее два значения. Первое значение якут. *үүт* [ср. тюрк. *сут, сүд, сөт*, бур. *уьен*, монг. «*сун*», маньчж. *сунь* ‘молоко’] означает ‘молоко’ [26, ст. 3190-3191]. Второе значение якут. *үүт* [ср. тюрк. *үт* ‘пробурованное отверстие, пустота на трубе, угольное ушко’] воспринимается в значении ‘умышленно сделанная, нарочно проверченная дыра; дыра малая; дыра, отверстие; щель, скважина’ [26, ст. 3191]. В первом варианте примера *үүт-күөл үктэллээх* (7 б), в словосочетании *үүт-күөл*, возможно, употреблено первое значение якут. *үүт* в значении ‘молоко’ и тогда перевод получается как ‘с беломолочным озером’. В словосочетании *үүт таас*, по нашей версии, слово *үүт* употреблено в значении цвета камня, т.е. ‘камень как молоко’ и *үүт таас* переводят как ‘беломолочный камень’. Следует заметить, что эпитеты в жанрах фольклора сохраняют в себе элементы метафоричности. Также одной из сквозных лексем изобразительного характера является *тыыннаах* ‘с дыханием’. В хороводных песнях поется, что он *Үрүн кустук тыыннардаах* ‘с дыханием в белую радугу’ (8а). Как мы уже замечали выше, в поэтике хороводных песен характерно наличие дополнительных аффиксов в силу

выравнивания слогов с музыкальным ритмом песен. Так, к имени существительному *тыын* прибавлен аффикс *-лар* множественного числа *тыын+лар* < *тыыннар*. Но в данном случае мы замечаем прибавление еще другого аффикса - *лаах* < *тыыннардаах*. А в описательных поэмах слово *тыыннаах* находится в составе эпитета *үкэр куйаас тыыннаах* 'с дыханием в нежный зной' (5б). В олонхо *Үрүн Аар Тойон* наделен близким эпитетом *үс бодуол тыыннаах* 'с тройным духом' (5в) со словом *тыыннаах*.

Композиционная структура якутского алгыса предполагает строгого соблюдения трех частей: обращения, прошения и угощения. Алгыс *ыһыаха* начинается с обращения к высшим божествам. Возьмем пример обращения алгыса *ыһыаха*:

7д. Сэттэ хаттыгастаах	На семиярусном
6д. Сибиэһэй халлаан	Чистом небе,
5д. Кэскиллээх киэлитигэр	На прекрасном лоне
4д. Олохтонон үөскээбит,	Восседающий,
3д. Акаттан төрөөбөтөх,	Не рожденный отцом,
2д. Айыллыбыта биллибэтэх	Созданный свыше –
1д. Үрүн Аар Тойон!	Үрүн Аар Тойон!

[27. 179].

Обращение к адресату *Үрүн Аар Тойон* включает в себе объект (1д) и образ эпитета (с 2д по 7д). Объект эпитета – это и есть адресат. Образ его раскрывается с помощью эпитетной конструкции, простирающейся на шесть строк. В его состав входит предложение: *Сэттэ хаттыгастаах Сибиэһэй халлаан Кэскиллээх киэлитигэр олохтонон үөскээбит*. Оно является простым, безличным и повествовательным предложением. Причастия возвратной формы (аат туохтуурдар) *төрөөбөтөх-* и *айыллыбыта биллибэтэх-* в качестве определительных форм выступают как эпитеты *Үрүн Аар Тойона*. В эпитете алгыса замечается описание место обитания божества, которое было характерно во всех рассмотренных трех жанрах якутского фольклора. Он восседает на *Сэттэ хаттыгастаах Сибиэһэй халлаан Кэскиллээх киэлитигэр* букв. 'На прекрасном лоне семиярусного свежего неба', что совпадает представлениям древних якутов. Мифологическая сторона эпитетики жанров фольклора осталась неизменной и в поэтике алгыса. По структурной организации данный эпитет можно охарактеризовать как сложный эпитет-тирада. Он состоит из объекта и образа эпитета, его определительный ряд расположен в шести строках, составляет цепочку стихов - тираду (с 7д по 2д).

В эпитетах алгыса могут отсутствовать имена прилагательные перечислительного характера. Но он составлен из предложения и причастий возвратной формы, что предполагает сложность всей эпитетной конструкции. Поэтому такую разновидность эпитета целесообразно назвать сложным эпитетом-тирадой.

Теперь рассмотрим алгыс ыһыаха В.А. Кондакова – ныне практикующегося алгысчыта:

11е. Аламай мақан халлаан	На высокой макушке светло-белого,
10е. Тохсус үрдүк мындаатыгар	Девятирусного неба
9е. Аан дойду айыллыақыттан	С момента мироздания
8е. Аар баһылыга <u>буолбут</u> ,	Ставший властелином,
7е. Үүттээх таас <u>олбохтоох</u> ,	С тронем из беломолочного камня,
6е. Үүтүнэн үллэр	С обилием молочным
5е. Үрүң көмүс <u>уоруктаах</u> ,	Во дворце восседающий,
4е. Үүс-аас <u>бэйэлээх</u> ,	С пресветлым ликом,
3е. Үрдүк <u>дьүүлээх</u> ,	Воздающий он добром,
2е. Үтүө <u>бэйэлээх</u>	Величественный
1е. Үрүң Аар Тойон!	Үрүң Аар Тойон!

[28, 24].

Объект эпитета – адресат алгыса (1е). Образ эпитета состоит из 10 строк (с 2е по 11е). По своей структуре – это наложенный эпитет-тирада, имеющий все три его признака. Он занимает более десяти строк, имеются признаки наложения. Например, в словосочетании *Үрүң көмүс уоруктаах* (5е) прилагательное *уоруктаах* является эпитетом Үрүң Аар Тойона. Составное слово *Үрүң көмүс* выступая как эпитет *уоруктаах* усиливает образность и значение объекта эпитета. В определительном ряду включено описание места обитания божества, которое является составной частью эпитетов во всех рассмотренных трех жанрах якутского фольклора. В алгысе В.А. Кондакова воспевается что, Үрүң Аар Тойон восседает на *Аламай мақан халлаан Тохсус үрдүк мандаатыгар* (с 11е по 10е) букв. ‘на высокой макушке светло-белого девятирусного неба’. Мифологические воззрения характерны и в поэтике алгыса на современном этапе. В данном примере имеются устойчивые



словосочетания, такие как *Үүттээх таас олбохтоох* (2б, 4в, 7е), и *Үүс-аас (Үтүө) бэйэлээх* (2б, 4е, 2е). По структурной организации данный эпитет является наслоенным эпитетом-тирадой.

В поэтике рассмотренных алгысов ыһыаха характерны эпитеты сложных конструкций: сложный эпитет-тирада (уустук эпитет олуга) и наслоенный эпитет-тирада (дьапталлыбыт эпитет олуга). В структурном отношении эпитетация алгыса не имеет резких отличий от эпитетики других жанров фольклора. В силу особенностей коммуникативной функции, свойственной только алгысу, объектом эпитета всегда выступает адресат. Образ эпитета во всех жанрах якутского фольклора, в том числе и в алгысе, оформляется определительным рядом. Неизменным остается влияние мифологических воззрений якутов на эпитетацию алгыса ыһыаха. Сквозные лексемы и словосочетания, входящие в эпитетику жанров якутского фольклора, сохранились в изобразительной лексике алгыса. В поэтическую ткань эпитетов могут быть включены целые предложения, имена прилагательные перечислительного характера, деепричастия и причастия. По своей структуре эпитетика данного вида алгыса очень близка к усложненной эпитетике эпоса монголоязычных народов.

Таким образом, эпитетация алгыса ыһыаха восходит к поэтике жанров якутского фольклора, которые вышли из хорового начала (хороводные и описательные песни, олонхо). Развитие эпитетики алгыса можно рассмотреть как эволюцию поэтического сознания народа саха от воображаемого и желаемого образа до коммуникативных «общений» с куклами поклонения.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Веселовский А.Н. Историческая поэтика. М.: Высшая школа, 1989. 404 с.
2. Жирмунский В.М. Теория литературы. Поэтика. Стилистика. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1977. 407 с.
3. Потебня А. А. Теоретическая поэтика. М.: Высшая школа, 1990. 344 с.
4. Томашевский Б.В. Теория литературы. Поэтика. М.: Аспект Пресс, 2002. 334 с.
5. Евгеньева А.П. Очерки по языку устной поэзии в записях XVII-XX в.в. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1963. 348 с.
6. Ухов П.Д. Постоянные эпитеты в былинах как средство типизации и создания образа // Основные проблемы эпоса восточных славян. М.б Изд-во АН СССР, 1958. С. 120-171.
7. Селиванов Ф.М. Поэтика былин. М.: Изд-во Московск. университета, 1977. 128 с.
8. Еремина В.И. Поэтический строй русской народной лирики. Л.: Наука, 1978. 184 с.
9. Тимофеев Л.И. Основы теории литературы. М.: Просвещение, 1976. 548 с.

10. Стеблева И.В. Поэзия древних тюрков V-VIII в.в. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1965. 147 с.
11. Короглы Х.Г. Огузский героический эпос. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1976. 240 с.
12. Боескоров Г.К. Якутский народный певец С.А. Зверев (Очерк о жизни и творчестве). Якутск: Книж. изд-во, 1956. 64 с.
13. Петров В.Т. Взаимодействие традиций в младописьменных литературах. Новосибирск: Наука, 1987. 298 с.
14. Пухов И.В. От фольклора к литературе. Сборник статей. Якутск: Книж. изд-во, 1980. 128 с.
15. Слепцов П.А. Якутский литературный язык: формирование и развитие общенациональных норм. Новосибирск: Наука, 1990. 277 с.
16. Аханянова Н.А. Поэтический синтаксис олонхо и характер эпической эпитетации // Фольклор и современная культура. Якутск: ЯНЦ СО РАН, 1991. С. 120-139.
17. Кудияров А.В. Художественно-стилевые закономерности эпоса монголоязычных народов // Фольклор. Образ и поэтическое слово в контексте. М.: Наука, 1984. С. 10-55.
18. Ефимова Л.С. Лексико-стилистические особенности языка хороводных песен якутов: Автореф. дисс... канд. филол. наук. Якутск, 2004. С. 15
19. Архив ЯНЦ СО РАН. Фонд-5, опись-3, ед. хранения-238
20. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л.: Наука, 1974. 727 с.
21. Иванов А.А. – Күндэ. Кыһар туһат. Дьокуускай: Кинигэ изд-та, 1979. 296 с.
22. Оросин К.Г. Сир ийэ айыллыбыт ырыата // Саха саҕата №3 1912. с. 6-15.
23. Саха народной ырыалара (Якутские народные песни). Якутск: Книж. изд-во, 1976. 232 с.
24. Ядрихинская П.П. Дьырыбына Дьырышыагта Кыыс бухатыыр: олоҕо. Якутскай: Кинигэ изд-та, 1981. 200 с.
25. Гоголев А.И. Истоки мифологии и традиционный календарь якутов. Якутск: Издательство Якутского университета, 2002. 104 с.
26. Пекарский Э.К. Словарь якутского языка. Л.: АН СССР, 1958-1959. 3858 ст.
27. Боло С.И. Прошлое якутов до прихода русских на Лене (по преданиям якутов бывшего Якутского округа). Якутск: нац. книж. изд-во «Бичик», 1994. 352 с.
28. Кондаков В.А. Айыы ойууна. Дьокуускай, 1996. 284 с.

## REZUME

L.S. Efimova (Sakha)

### POETRY OF SAKHA ALGYS: EPITET MEANS

The article contains epitet means of Sakha algys from historical-genetic viewpoint. Development and two main parts of algys epitetal means – complicated epitet and foliated epitet – are reviewed.

Хейирбек ГАСЫМОВ  
Дилавар АЗИМЛИ (Азербайджан)

МЕСТО И РОЛЬ ВОЛЖСКО-КАСПИЙСКОГО ТОРГОВОГО ПУТИ В  
ЭКОНОМИЧЕСКИХ И КУЛЬТУРНЫХ ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ  
СЕФЕВИДСКОГО ГОСУДАРСТВА С МОСКОВСКИМ  
ГОСУДАРСТВОМ

*Мақалада тарих ғылымында маңызды мәселе болып есептелетін ортаазиялық Шығыс империялары, Азербайжан мен оның жанындағы мемлекеттер, соның ішінде Сефевиттер мемлекетінің Европа мен Азия елдері арасындағы сауда-экономикалық және мәдени байланыстары сөз болады.*

*Bu makalede tarih bilimindeki önemli konulardan biri sayılan Ortaasrdağı doğu imparatorlukları, Azerbaycan ile komşu devletler, özellikle Sefevitler devletinin Avrupa ile Asya devletlerine yapmış olduğu ticari-ekonomik ve kültürel ilişkiler söz konusu olur.*

Торгово-экономические, культурные взаимосвязи империй средневекового Востока, охвативших территории Азербайджана и сопредельных стран, в том числе государства Сефевидов (1501-1736), со странами Европы и Азии представляют собой одну из важных проблем исторической науки. Актуальность всестороннего и глубокого изучения торгово-экономических и культурных отношений государства Сефевидов со странами Европы и Азии объясняется прежде всего с тем, что с историей этого государства непосредственно связана история азербайджанского и соседних с ним народов огромного региона. Международные торговые пути, связывавшие Центральную (Среднюю) Азию, Китай, Индию и побережье Персидского залива с бассейном Черного и Средиземного морей, а страны Ближнего и Среднего Востока через Дербентский проход и по Волжско-Каспийскому водному пути с Россией, проходили через территории государства Сефевидов, что оказывало положительное влияние на их внешнеэкономические и культурные связи. В то время здесь были сосредоточены знаменитые культурные, ремесленные, торговые центры и сырьевые ресурсы Азербайджана и всего Южного Кавказа, а также Ирана, что создавало благоприятные условия для поддержания тесных торгово-экономических, культурных связей со странами огромного региона. Таким образом, взаимные торгово-экономические, культурные связи государства Сефевидов со странами региона были, фактически, продолжением и одним из этапов многосторонних взаимоотношений, установившихся между цивилизациями Востока и Запада в глубокой древности. Гегемония

Османской империи на огромной территории Европы и Азии и великие географические открытия («открытие» европейцами в 1492-ом году в Индию) были факторами всемирного масштаба, давшими новый, сильный толчок политическим, торгово-экономическим, культурным взаимоотношениям народов. Эти события резко повысили роль Азербайджана в системе торгово-экономических, культурных взаимоотношений XVI столетия. Страны Европы, оставшиеся в стороне от океанской торговли, с конца XV-начала XVI века старались удовлетворить свои экономические интересы благодаря связям с Азербайджаном, найти альтернативные пути в Индию. А европейские страны (Испания, Португалия, Венеция, Генуя и др.), которые уже к этому моменту захватили монопольные позиции в океанской торговле, старались наладить и развить политические, торгово-экономические связи с государством Сефевидов, социально-экономическим, политическим, культурным, этническим центром которого был Азербайджан. Эти государства стремились создать антитурецкий блок с участием Сефевидской империи. Страны Европы, оставшиеся в стороне от океанской торговли, к началу XVI века начали искать новые пути в Индию. Одним из таких путей был нижеследующий: Восточная Европа-Белое море-Северная Двина-Волга-Каспийское море-территория Сефевидского государства-Индия. В этот период Сефевидская империя имела особое значение в производстве шёлка. Шёлк превратился в важный объект международной торговли. Купцы, прибывшие с разных миров, обосновались в больших городах Сефевидской империи. Шемахинская область имела особый роль в международной торговле. В городах Баку и Шемаха жило большое количество индийских купцов. Это-один из ярких показателей значения Азербайджана в торгово-экономических, культурных связях Индии со странами Европы. Индийские купцы имели свои каравансарай в Баку и Шемахе. В этот период Дербент потерял свое значение как морской порт, Баку превратился в главный порт на Каспийском море. В международной транзитной торговле возросла роль города Ареш (вблизи нынешнего Евлаха Азербайджанской Республики-ред.). По сведениям источников, в этом городе было до 800 объектов торговли и много караван-сараяв. В торговых отношениях XVI столетия этот город обогнал Шемаху. Ареш посещало огромное количество зарубежных купцов. Среди этих купцов большинство составляли османские турки, сирийцы и индусы. Индийские купцы привозили сюда разные красители и пряности (1, 92-96). Индийские товары загружались в Баку на корабли и отправлялись в порт Астрахань. Шёлк-сырец, нефть и соль были основными товарами, которые вывозились из Баку в Северный Ирак, Центральную Азию, Индию,

Астрахань, Казань, Московское княжество, в страны Европы.

В начальный период правления Сефевидов (1501-1555) Тебриз превратился в один из торгово-экономических и культурных центров Ближнего и Среднего Востока. Европейцы, побывавшие в Тебризе с целью торговли и путешествия, называли его «городом торговли», были очарованы красотой, многофункциональностью столицы огромной империи. Анонимный историк шаха Исмаила I (1501-1524) определяет население Тебриза ко времени завоевания его Сефевидами (1501) в 300 тыс. человек. Историк Хондемир считал Тебриз «самым благоустроенным из городов обитаемой четвертой части мира» (12, 231). Орудж-бек Баят называл Тебриз «столицей Востока», а население города до османской завоевание (до 1585.) исчисляется им более 80 тыс. душ по подсчетам Г.Ле-Стренджа (4, 29). Значительная доля продукции ремесла этого города шла на внешний международный рынок. С образованием Сефевидского государства ещё более возросла культурная роль Тебриза. Ко двору Сефевидских шахов (Исмаила I, Тахмасиба I) потянулись наиболее талантливые и образованные люди того времени, деятели науки и культуры многих стран и народов. Большим спросом у зарубежных купцов пользовались ковры, которые производились в Тебриз и в других городах Сефевидской империи. Азербайджанские ковры славились далеко за пределами этого огромного государства.

В этот период Московское княжество постепенно превращалось в страну международной транзитной торговли между странами Европы и Азии. Огромную роль в этой торговле играл Волжско-Каспийский маршрут. Торгово-экономические связи между странами Запада и Востока по этому маршруту способствовали одновременно взаимовлиянию культур разных народов. Значительную роль в торговле Азербайджана, других стран региона со странами Европы играли московские купцы. Торговая деятельность московских купцов сосредоточивалось в основном в городах Шемаха, Тебриз, Газвин, Кашан (11, 26-27).

Османская империя стремилась утвердиться на Кавказе, завоевать Астрахань и тем самым лишить Сефевидское государство и Московское княжество жизненно важных позиций на Волжско-Каспийском торговом пути. Османские султаны никак не могли согласиться с тем, что «шёлковый путь» всё ещё остается под контролем сефевидских шахов, восточные товары в страны Европы не по «традиционному», а по новому (Волжско-Каспийскому) маршруту и основным посредником в этой торговле является Московское княжество. Именно эти обстоятельства обострили османо-сефевидские противоречия в XVI-XVIII вв. (13, 502-503; 14, 437-439) (3-5).

Под воздействием этих обстоятельств с начала XVI века геополитическая обстановка в регионе резко изменилась и основным направлением внешней политики Османской империи стало азиатское. Османские султаны стремились закрыть Волжско-Каспийский торговый маршрут с помощью военно-политических мер, войн и занять монопольную, контрольную позицию в торгово-экономических связях Востока и Запада (7, 37; 13, 502). Османо-Сефевидские войны, которые начались сразу же после выхода на политическую арену региона Сефевидского государства, продолжались с перерывами даже после падения Сефевидской династии (эти войны прекратились в 1746-ом году, в период правления Надир-шаха Афшара-ред.), нанесли огромный урон экономическому, культурному потенциалу азербайджанского народа и других народов, живших в пределах огромной Сефевидской империи.

Правящие круги Османской империи лихорадочно искали пути выхода из сложившегося сложного положения. Султан Сулейман (1550-1566) был намерен претворять в жизни грандиозный план: Он собирался прорыть канал на месте, где реки Дон, Волга, Итиль приближались друг к другу до 50 километров. Таким путем Султан Сулейман хотел объединить Черное, Азовское и Каспийское моря и обеспечить главенствующую роль Османской империи в торговле Востока и Запада. Этот план был направлен в первую очередь против Сефевидского государства. Но при жизни Султана Сулеймана этот проект не удалось реализовать. Новый султан-Селим II в 1569-ом году попытался реализовать этот план, но флот, отправленный Селимом II, потерпел неудачу. Уместно отметить, что русские (в годы Советской власти-ред.) успешно претворили в жизнь этот «турецкий» проект только через 383 года в 1952-ом году (15. 33).

Во второй половине XVI столетия Азербайджан не имел выхода к морям (имея ввиду, что Каспий является озером-ред.) и поэтому Волжско-Каспийский торговый маршрут имел для страны исключительное, жизненно важное значение. Этот маршрут был для Азербайджана и для всей Сефевидской империи «дорогой жизни», «окном в Европу».

Завоевание Казани (1552 г.) и Астрахани (1556 г.) Московским княжеством противоречило интересам Османской империи. Но это обстоятельство дало мощный стимул прямым торгово-экономическим и культурным связям между Московским княжеством и Сефевидским государством. Политические торговые круги Англии начали серьезно интересоваться перспективой развития торговых операций по Волжско-Каспийскому маршруту. Естественно, что здесь уже сталкивались интересы

русских и англичан. Обе стороны старались взять этот маршрут под свою контроль. Но взяло верх Московское княжество. Из дипломатических переписок между Москвой и Сефевидами становится ясным, что Московское княжество выделило в окрестностях Астрахани две особые гостиницы для восточных купцов-Гилянскую и Бухарскую. В этих гостиницах хранились восточные и западные товары, купцы вели бойкую торговлю (8, 42; 11, 15, 199, 279). Во второй половине XVI века Астрахань играла роль перевалочного пункта в товарообмене Московского княжества с Центральной Азией, Османской империей, Сефевидским государством. Другим центром восточной торговли являлась Казань. Из дипломатических переписок становится ясным, что во второй половине XVI столетия в Казани регулярную торговлю вели бухарцы, хивинцы, гилянцы, шемахинцы и «иранцы» (8, 45; 9, 23, 56, 103, 152, 153, 198-199, 241-242, 285, 295, 389; 11, 56-57, 101, 104, 108). Бурное развитие международной торговли по Волжско-Каспийскому маршруту противоречило текущим и перспективным планам Османской империи. Султан не был намерен отступать. Он и его преемники стремились претворить в жизнь свои стратегические планы на Кавказе (11, 28). Во второй половине XVI века Казань и Астрахань играли незаменимую роль в экономической жизни Сефевидской империи. Торговые караваны, вышедшие из Казани и Астрахани, следовали по маршруту Газвин-Шираз-Ормуз (Караваны, вышедшие из Москвы, доходили до Ормуза через три месяца). Военно-Морские силы Московского княжества, созданные в Астрахани, активно действовали на Каспийском море и обеспечивали безопасность торговых судов. Из Азербайджана в Москву, Европу и в Османскую империю вывозился в основном шёлк. Центральные рынки торговли шёлком действовали в городах Тебриз, Ардебиль, Шемаха и Ареш.

«Московская» компания англичан старалась расширить свою деятельность. В течение 1561-1581 гг. эта компания отправила шесть экспедиций в Сефевидскую империю. Преследуя разведывательные цели, английские «путешественники» обошли всю империю Сефевидов. Они даже добились встречи с шахом Тахмасибом I (1524-1576). Англичане добились от шаха и беглярбека Ширвана Абдулла-хана значительных льгот, но ликование английских купцов длилось недолго. Произошедшие геополитические изменения помешали реализации желаний англичан. Московское княжество оказывало активное сопротивление английской торговой экспансии. Особенно преуспел в этом Иван IV (1533-1584). Он ликвидировал торговые льготы, данные ранее англичанам. У Московского княжества были свои, перспективные планы насчет международной торговли, внешней политики...

Таким образом, в XVII столетии в торгово-экономических, культурных связях империи Сефевидов со странами Европы сыграли исключительную роль территории, ныне входящие в состав Российской Федерации. Известный исследователь сефевидско-московских отношений Н.И.Костомаров отмечает, что большие торговые караваны в юго-восточном направлении вышли из Москвы только с начала XVI столетия (5, 36; 3, 259-260). Исследователь пишет, что в течении XVI века эти связи были на очень высоком уровне развития. Оживление этих торгово-экономических, культурных взаимосвязей наблюдается в 80-х годах этого века. Именно в этот период Сефевидский шах Султан Мухаммед Худабенде (1578-1587) отправил своего посла Анди-бека в Москву. В 1586-1596 гг. произошли обмены послами этими государствами. Султан Мухаммед Худабенде, потерпевший неудачу в новой войне против Османской империи, хотел привлечь на свою сторону Московского князя. Он считал, что завоевание Баку и Дербента османскими войсками задевает также перспективные интересы Московского государства. Поэтому, Волжско-Каспийский маршрут попадал под контроль османских властей (13, 55; 3, 56). Но Московское княжество, потерпевшее поражение в Ливонской войне (1558-1583), его экономическая и политическая слабость помешали ему выступить вместе с Сефевидами против Османской империи.

Вскоре внутренние реформы и внешнеполитические успехи нового Сефевидского шаха Аббаса I Великого (1587-1629) привлекли внимание московских князей и они решили заключить с ним антитурецкий военный союз. В мае 1597-го года с этой целью в Газвин были отправлены В.В.Тюфикин и С.Емельянов. В составе московской делегации, возглавляемой В.В.Тюфикиным, было 75 человек. Взамен военного союза с Сефевидами Московская делегация должна была обеспечить сдачу городов Дербент и Баку Московскому княжеству. Москва претендовала и на Шемаху. В предполагаемом договоре также нашел свое отражение принцип неприкосновенности границ между двумя государствами (3, 55-58). Посланникам Москвы казалось, что трудное положение заставит Сефевидов принять предложения русских. И.П.Петрушевский отмечал, что воистине чувствительными и самыми решающими из военно-стратегических планов, стоявшими перед турками, был захват прикаспийских областей после овладения Южным Кавказом. Этим путем османские турки овладели бы главной торговой артерией региона (10. 265). Несмотря на создающуюся тяжелую ситуацию, дальновидный политик Аббас I отклонил «взаимовыгодные» предложения московской делегации. В Пресидском заливе Сефевиды добились знаменательной победы над португальцами. В результате



этой победы была восстановлена океанская торговля Сефевидского государства со странами Европы. Таким образом, начался новый этап в истории торгово-экономических, культурных отношений народов Ближнего и Среднего Востока, Кавказа.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Ашурбейли С.Б. Индийские купцы в средневековых городах Азербайджана и Ширвана. Народы Азии и Африки. № 4. М, 1964.
2. Ашурбейли С.Б. Экономические и культурные связи Азербайджана с Индией в средние века. Баку, 1990.
3. Бушев П.П. О русском посольстве в Иран в конце XVI столетия. Журн. «Народы Азии и Африки». №2. М, 1968.
4. Книга Орудж-бека Байата Дон Жуана Персидского. Перевод с английского, введение и комментарии О.Эфендиева и А.Фарзалиева. Баку, 1988.
5. Костомаров Н.И. Очерк торговли Московского государства в XVI-XVII столетиях. СПб, 1889.
6. Махмудов Я.М. Взаимоотношения государств Аккоюнлу и Сефевидов с западноевропейскими странами (вторая половина XV-начало XVII века). Баку, 1991.
7. Османская империя и страны Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в XV-XVI вв. М, 1984.
8. Памятники дипломатических и торговых сношений Московской Руси с Персией. Под редакцией Н.Веселовского. Том I. СПб, 1890.
9. Памятники дипломатических и торговых сношений Московской Руси с Персией. Под редакцией Н.Веселовского. Том II. СПб, 1892.
10. Пигулевская Н.В., Якубовский А.Ю., Петрушевский И.П., Строева Л.В., Беленицкий Л.М. История Ирана с древнейших времен до конца XVIII века. Л., 1958.
11. Фехнер М.В. Торговля русского государства со странами Востока в XVI веке. М, 1956.
12. Эфендиев О.А. Азербайджанское государство Сефевидов в XVI веке. Баку, 1981.
13. Нисаметтин Меммедов Караманлу. ХВЫ-ХВЫЫЫ йцзйыллар Османлы-Сафевии Савашлары. Сийасет. Анкара, 1999.
14. Minorsky V. Shayk Ali – efendi on the Safavids. Cambridge, 1917.
15. James J. Reid. Tribolism and Society in Islamic Iran 1500-1629. Printed in the United States of America. Copyright 1983 by the Regents of the University of California.

REZUME

**K. Gasymov, D. Azimli (Azerbaijan)**

**PLACE AND ROLE OF VOLGO–CASPIAN TRADE WAY IN ECONOMICAL AND  
CULTURE RELATIONS OF SEFEVID STATE WITH MOSCOW STATE**

**This article touches on the problem of middleasian East Empires Azerbaijan and its neighbour states considered very important in the history, namely Sefevid state's trade – economical and culture relationships between Europe and Asia.**

Л.А.МУХАМАДЕЕВА

ДЕЛО О ПРЕБЫВАНИИ В КАЗАНИ ТУРЕЦКОГО ВИЗИРЯ  
ХУСЕЙНА ХИЛЬМИ В 1910 ГОДУ

(по материалам канцелярии казанского губернатора)

*Мақала мұрағат деректеріне негізделіп, түрік уезірі Хусейн Хильмидің 1910 ж. сәуір айында Қазан қаласына келуіне арналып жазылған. Уезірдің татар мұсылман халқымен, саудагерлер, саясаткерлер, зиялы қауыммен кездесулері, мешіт, медресе, жетім балалардың үйлері, баспахана және т.б. жерлерге барғандығы суреттеледі. Қарапайым халықтың білім алуы туралы, оқу-білімнің алатын орны туралы Хильми-пашаның ойлары сөз болады. Қазан губерниясы мен татар халқының Хильми-пашаны қабылдаулары көрсетіледі.*

*Makale arşiv belgelerine dayanarak Türk veziri Hüseyin Hilmi'in Nisan 1910 yılında Kazan şehrine gelmesi dolayısıyla yazılmıştır. Vezirin Tatar müslümanlar, tüccarlar, siyasetçiler ve bilim adamlarıyla yaptığı görüşmeler ve cami, medrese, yetim evleri, matbaa gibi gittiği yerler hakkında bilgi verilir. Halkın alt kısmının eğitimi ve eğitim yerleri hakkındaki Hilmi Paşa'nın görüşlerine değinilir. Kazan eyaleti ile Tatar halkının Hilmi Paşa'yu karşılama törenleri söz konusu olur.*

В апреле 1910 года Казань посетил бывший турецкий везирь Хусейн Хильми, известный в народе как Хильми-паша, уважаемый и почитаемый в то время мусульманами России. Так, на стол казанского губернатора легло секретное дело на тридцати восьми листах, начатое 9 апреля, оконченное 18 июня 1910 года. Касалось оно посещения бывшего «Турецкого Великого Визиря Хильми-паши» [1.1]. Дело содержало в себе газетные статьи, выдержки, рапорты, отчеты полицейских и иных чинов.

В одной из таких газетных статей, из «Камско-Волжской Речи» (№ 440 от 13.04.1910 г.) говорилось, что Хильми-паша, недавно посетивший Петербург, ожидается в Казани. Акцент делался на известие, полученное из местных мусульманских кругов, якобы, в беседе с одним казанским депутатом тот выразил желание посетить Казань, как город со значительным мусульманским населением. Как утверждали журналисты «Камско-Волжской Речи», из редакции «Баянкуль-хак» («Правдивое известие») сообщили, что казанская мусульманская интеллигенция, очень заинтересованная визитом Хильми-паши, предлагает в честь его визита устроить торжественный банкет [1.5].

Вся поездка и передвижение Хильми-паши была под контролем российского самодержавия. Это отчетливо прослеживается из указанного дела. Казанский Губернатор шифрованным письмом оповещал заместителя Министра внутренних дел России в Петербург: «На №109888 доношу 50295 43417 67136 98586 прибыл Казань пятнадцатого, выехал пароходом Самару семнадцатого» [1.14].

Из Санкт-Петербурга, в свою очередь, от имени Министра внутренних дел России, его заместитель писал высшим казанским чиновникам с указаниями: «Сделать надлежащие распоряжения об оказании высокому путешественнику почета и внимания, но с принятием одновременно мер самого деликатного свойства к тому, чтобы Хильми-паша не мог входить в секретные сношения с местными мусульманами. О последующем не оставьте меня уведомлением» [1.15a].

Санкт-Петербургская газета «Русское знамя» (№ 85 от 15.04.1910 г.) о визите Хильми-папы была не лучшего мнения и обвинила его чуть ли не разжигании религиозной розни в России. Статья называлась «Возмутительная ложь и затеваемые мусульманами козни», где говорилось что, будто бы, Хильми-паше было поручено во время поездки в Россию подготовить почву для устройства официальной встречи Российского Государя и Турецкого Султана. Однако из сообщения «Голоса Москвы» о предстоящей поездке по всему Поволжью газета сделала совсем другой вывод. «Русское знамя» обвинила Хильми-пашу в специальной миссии для вербования среди мусульман Поволжья «таких же предателей, как и он сам».

Далее газета продолжает: «Член Государственной Думы Максудов, публичным чествованием государственного изменника введенный теперь в заблуждение о значении предательства в России, поможет ему завязать сношения с нашими мусульманами. Не своевременно ли попросить Хильми-пашу не беспокоиться обозрением восточной России, тем более, что по последним известиям он направляется уже в Нижний Новгород и оттуда заедет в Казань, Уфу, Астрахань и Баку – то есть центр нового, направленного к отделению от России, мусульманского движения» [1.15a].

Газета «Русское знамя» в № 95 от 30 апреля того же года, в статье «Слава предателю» объяснила, почему назвала Хильми-пашу предателем, и почему в России может вербовать таких же «предателей», как он сам. О нем писали, что государственный изменник Хильма-паша, настолько прославился совершенным им гнусным делом предательства, что русский изменник, Председатель Государственной думы России Гучков и редакция «Нового времени» пригласили его в Россию устроить в ней то же самое. Как пишет газета, Хильми-паша, будучи великим визирем, по особому доверию султана, гоняясь за популярностью, а может и за «бешкешем», помог объединиться всем инородцам Турции и избавиться от господства над ними коренной народности своей страны – турков, к коим принадлежал и он сам. Автор статьи удивленно высказывал мысль о том, как мог сделать такое природный турок. Далее статья продолжается в таком же духе, и нескрываемым страхом,

что в России турецкий визирь иноверцев против русских при помощи своих же предателей.

Упоминается в этой статье и о газете «Баянуль-хак», как подстрекателя к национальным волнениям, отрывок которого мы приведем полностью: «Из Москвы дано было знать в Казань – центр самоопределения татарской народности, в редакцию газеты «Баянуль-хак» за 5 дней до приезда Хильми-паши. Тайный татарский комитет распорядился о подготовке государственному предателю торжественной встречи и, действительно, на пристани встретили Хильми-пашу несколько десятков тысяч татар. ... Он проехал по всей татарской части города и повсюду его встречали как избавителя ... но от кого же?» [1.18].

Сама же газета «Голос Москвы», откуда делала свои выводы «Русское знамя» (№ 93 от 24.04.1910 г.) исходя из сообщений местных корреспондентов, практически просто констатировала факт присутствия Хильми-паши в Казани и его встречу с мусульманами. Местный мусульманский орган печати «Баянуль-хак», печатал «Голос Москвы», получив телеграммное сообщение из Москвы, за пять дней оповестил шестидесятитысячное татарское население о скором приезде бывшего великого везира Турции [1.17].

Газеты «Баянуль-хак» и «Казан мухбире» («Казанский вестник»), издаваемые купцами Сайдашевыми, подробно освещали каждый день его пребывания в Казани.

14 апреля 1910 года в газете «Баянуль-хак» появляется небольшая заметка о том, что, как стало известно из газеты «Голос Москвы», Хильми-паша собирается прибыть в Казань, а также посетить Нижний Новгород и Самару [2.217].

Утром 15 апреля по шоссе, ведущему из города к пароходным пристаням, потянулись группы мусульман. Трамваи шли переполненными. Проносились коляски с седоками в белых чалмах. Вскоре у пристани около общества «Самолет», куда должен был причалить пароход «Достоевский» с почетным гостем образовалась густая толпа. Везде находились усиленные наряды полиции. Мусульманская интеллигенция, в основном, группировавшаяся вокруг местной татарской газеты «Баянуль-хак», прислала для интересной встречи своих делегатов [1.17].

Хильми-паша пробыл в Казани 15, 16 и 17 апреля 1910 года. За все эти дни Казанский полицмейстер сделал подробный рапорт, и под грифом совершенно секретно предоставил его казанскому губернатору. Однако, в день 16 апреля, как отмечается в рапорте, в гостиничный номер гостя, вслед

за господами Ашмариным и Катановым к Хильми-паше пришел редактор газеты «Баян-хак» А.Я. Сайдашев и поднес ему в подарок издания своей типографии «История Болгар» и «История Казани», написанные Г.Н. Ахмаровым и составленные лекции, читаемые им в Восточном клубе [1.29 об.].

А.Я. Сайдашев быстро вошел в доверие к высокому гостю, слушал о делах в Турции, в мире, рассказывал о местных достопримечательностях и национальных особенностях. Улучив удобный момент, купец по-татарски сказал Хильми-паше, что мусульмане Казани, видя у себя такого высокого гостя, радуются этому, будут всегда помнить его посещение и передавать из рода в род [1. 30 об.].

Позже, Хильми-паша в сопровождении новых знакомых прибыл на Большую Проломную в Купеческий клуб, где уже его поджидало около 100 человек. Там А.Я. Сайдашев на русском языке выступил с речью, где от имени казанских татар поблагодарил бывшего визиря за оказанную им высокую честь [1. 32 об.].

17 апреля, судя по рапорту полицмейстера, номер Хильми-паши посещали ахун Шарафутдин Абызов, Исмаил Каримов, Ахметзян Сайдашев и другие. Общались во время завтрака у купца Б.Апанаева, в Купеческом и Восточном клубах. Апанаев говорил тост за Императора Николая Александровича, А.Сайдашев и бывший депутат Государственной Думы Хасанов говорили речи о сближении Турции и России [1. 19 об.].

В тот же день А.Я. Сайдашев вновь посетил Хильми-папу, но, уже в обществе Р.И. Юнусова, А.Г.Н. Максуди и студента мусульманина, корреспондента газеты «Вақыт» А.А. Мустафина. После взаимных почестей, Мустафин задал гостю несколько вопросов: довольны ли турки нынешним положением дел в их стране, сильна ли еще у них реакция, и можно ли думать, что российские мусульмане сочувствуют своим единоверцам из Турции. Хильми-паша отвечал, что он давно уехал из Турции, однако, думает, что политическое положение ее лучшее и установившееся, никакой реакции в стране более не наблюдается. Затем заметил, что процветают и прогрессируют лишь те государства, в которых, как и в Турции, люди твердо идут за наукой и знаниями. То же самое, а также изучение языков он рекомендовал и российским мусульманам [1. 33 об.-34 об.].

Сам Хильми-паша общающийся только на турецком и французском языках, не говорил на татарском, но, понимал татарскую литературную речь. Генерал-губернатор М.В. Стрижевский, вице-губернатор Г.Б. Петкевич и городской голова С.А. Бекетов изъяснялись с ним по-французски,

Ашмарин и Н.Ф. Катанов по-французски и по-турецки, остальные горожане обращались к нему по-русски, по-татарски, по-арабски, по-немецки, по-французски, и, наконец, кто знал, по-турецки [1.36 об.].

В статьях «Хильми-паша в казанских мечетях», «Хильми-паша в «Восточном Клубе»», напечатанных в № 602 от 18 апреля 1910 года газеты «Баян-уль-хак» упоминается о том, что Хильми-паша вместе с почетными лицами города посетил несколько казанских мечетей, в том числе и Ханскую (Сююмбике), Купеческий и Восточный клубы, где наряду с губернатором и городским главой Бекетовым расписался в книге для записи почетных гостей. «В день отъезда моего из Казани, вследствие просьбы, последовавшей со стороны братьев моих по вере, я посетил Восточный клуб. Хотя этот клуб, как основанный лишь недавно, не достиг еще полного совершенства, но я с радостью видя со стороны, как молодежи, так и людей самых старых любовь к прогрессу и знаниям, надеюсь, что он достигнет такого совершенства, что им можно будет гордиться», – подписался 17 апреля 1910 года бывший великий турецкий визирь Хусейн Хильми.

16 апреля Хусейн-паша посетил детский приют Юнусовых, где им также была оставлена запись. В частности, в ней говорится: «Лучший из людей тот, кто приносит пользу людям. Я чрезвычайно благодарен и рад посещению этого сиротского дома, основанного первоначально 60 лет тому назад семейством Юнусовых и продолжающего до настоящего времени свое существование. Почившим строителям и основателям да дарует Господь свою милость, теперь живущим – долгой жизни и благоденствия, а грядущим – радужных земных и небесных благ. Сей наделкой включаю свое слово» [2. 222-222 об.].

В статье «Посещение Казани Хусейн Хильми-пашой» в № 603 от 20 апреля, помимо прочего, говорилось, что «присутствовавших на собрании по истине можно было назвать как бы «общим собранием», ибо здесь были лица начиная с мулл и кончая студентами и представителями крайней левой молодежи...».

В следующей статье того же номера под названием «Казанские женщины пред Хильми-пашой» сообщалось: «Утром 17 апреля в 10 с половиной часов представились Господину Хильми-паше молодые казанские женщины Юнусова и Багданова и провели за разговором несколько минут. Женщины вели с Хильми-пашей разговоры по-турецки. Они говорили о необходимости для женщин всего света, в особенности для женщин мусульманского мира, вступить на путь прогресса и просили передать привет передовым османским женщинам». Далее в статье говорилось, что Хильми-

паша вместе с губернатором и прочими чиновникам посетив «Восточный Клуб» и сделав несколько визитов в частные дома казанцев, отправился на пристань общества «Самолет», которая уже с утра была заполнена народом. «Совершенно невозможно было сосчитать число собравшихся для проводов. Когда Господин Паша в конце первого часа простился с провожающими его лицами, пароход тронулся в Астрахань» [2. 218-218 об.].

После отъезда Хильми-паши в газетах «Казан мухбире» и «Баянкуль-хак» вышли две похожие заметки. В первой статье «Хильми-паша в Казани» в «Казан мухбире», помимо упоминания о переходе от старометодных мектебов к новометодным, говорится о том, что автор статьи смог на примере турецкого визиря склонить одного старика-торговца записаться в передовой для того времени Восточный клуб.

Во второй статье из газеты «Баянкуль-хак» под названием «Высокопоставленный гость Казани господин Хильми-паша» говорится: «... Естественно, что всякий путешественник, ввиду исторического прошлого Казани и ее бывшего положения в среде восточных государств, рассчитывает увидеть в Казани много интересного... Не разбить больших надежд, ожидавшихся великими людьми от Казани и доставить удовольствие их сердцу от Казани – было обязанностью тех «Казанцев», казанских татар, которые под таким именем известны во всех иностранных государствах... На эти вопросы мы должны дать ответ одним словом: «Хорошо! Исполнили!... Когда с парохода, несущего по водам Волги господина Хильми-пашу, стало видно казанское небо, то светлой чертой на небе стоял и привлекал взор Хильми-паши предмет, странно кольнувший его сердце; этот предмет – минарет Ханской мечети – душа Казани и Казанцев... Для нас не важно о чем говорил Хильми-паша с казанскими мусульманами и вообще казанцами, т.е. не важны слова дружбы. Для нас важно проявление любви к тюркам, живущее в сердцах казанского народа... Для нас важно представление мусульманскими студентами Хильми-паше Казанского Университета, составляющего душу и жизнь Казани, заочный привет их турецким студентам и выражение чрез это их желания связать народы обоих государств взаимной любовью. И если это есть священный напиток цивилизации, содержащийся в бокалах святой цивилизации, поднятых руками молодежи, то представление старшим поколением Хильми-паше мектебов и медресе, показание типографий, поднесение ему в подарок произведений печати и литературы являются плодами цивилизации в руках тех, которые уже давно испили от чаши цивилизации. И если показанные казанцами Хильми-паше Ханская мечеть, мечеть Аджемовых (Азимовых – М.Л.) и другие мечети являются



внешними вековечными знаменами духовного подобия и близости между казанцами и вообще всей России и всеми мусульманскими государствами, то показанные Хильми-паше сиротский дом, благотворительные общества и восточные клубы являются как бы зеркалом того, что казанцы прошли достаточно этапов на пути цивилизации и стоят относительно последней на одном уровне с цивилизованными народами всего света... И что наша надежда не напрасна, мы доказываем тем, что после посещения Хильми-пашой Клуба, несколько седобородых стариков записались в члены клуба и оказали материальную и духовную поддержку его библиотеке. Молодцы Казань и казанцы! Исполнивши хорошо и умело вашу обязанность, вы не оставили тщетной великую надежду, которую имел по отношению к вашей Казани высокий ваш гость» [2. 213 об.-214].

Еще две статьи, касались непосредственно посещения Хильми-паши медресе «Мухаммадия». После отъезда Хильми-паши, в № 602 от 18 апреля газеты «Баян-уль-хак» появилась заметка под названием «Хильми-паша в медресе «Мухаммадия»», где сообщается следующее: «В пятницу 16 апреля господин Хильми-паша посетил медресе «Мухаммадия» в сопровождении гг. Казанского Губернатора Стрижевского, полицмейстера Васильева, Жандармского Полковника, профессора Катанова, члена Комитета по делам печати Николая Ивановича Ашмарина. Произведши самолично экзамен каждому из учеников, он (Хильми-паша – М.Л.) выразил свое удовольствие успехами учащихся и школьным порядком. «Так как каждому сыну своего Отечества следует иметь своей целью служение своей родине, и так как служение Родине совершается через науку и обучение, то я заповедаю вам учиться с великим прилежанием», – с таким очень кратким ответом на речи они удалились из медресе. ... Во время пребывания Хильми-паши в медресе «Мухаммадия», призвали и господина Галимджана (Г.Баруди – М.Л.) из его дома и гг. Хильми-паша и Губернатор милостиво отнесли к г.Галимджану» [2.222].

В другой статье «Хильми-паша в Казани», напечатанной в № 374 от 21 апреля 1910 года газеты «Казан мухбире» говорилось: «Если бы Хильми-паша приехал в Казань десять лет тому назад, то каким бы образом казанские татары доказали ему, что они существуют на свете? Показали бы они ему только одну Ханскую мечеть (мечеть Сююмбике – М.Л.), или также показали бы ему наши мектебы (начальные школы), подобные овечьим сараям? ... при посещении лиц, подобных Хильми-паше, можно с гордостью показывать лишь училища, подобные медресе хазрят-Галимджана (Г.Баруди – М.Л.) или других новометодистских мектебов, а старометодистские мектебы во время

посещения таких лиц, как Хильми-паша, должны заколачиваться войлоком и могут вызвать лишь краску стыда на лицо. ... Хильми-паша приехал, и мы... сказали ему, что у нас теперь нет старометодистских мектебов и что теперь среди нас нет сторонников старого метода...» [2. 219-219 об.].

В целом, приезд Хильми-паши в Россию произвел в стране большой ажиотаж, начиная с высших слоев общества и заканчивая провинциальными городами, не говоря о таких мусульманских регионах как Поволжье и азиатские княжества, входящие в состав Российской империи. Казалось, во время пребывания турецкого визиря вся российская пресса писала только о нем. Выявление целей его приезда, анализ статей и сообщений средств массовой информации о визите Хильми-паши, несомненно, заслуживает отдельного, более детального изучения.

#### Литература

1. Национальный архив Республики Татарстан (НАРТ). Ф. 1. Оп. 4. Д. 4240.
2. НАРТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 722.

#### REZUME

L.A. Mukhamadeeva (Kazan)

#### FILE OF TURKISH VIZIER KHUSEIN KHULMI'S VISIT TO KAZAN IN 1910. (FROM THE OFFICE MATERIALS OF KAZAN GOVERNOR)

This article has been written on the base of the office archives materials and devoted to the visit of Turkish Vizier Khusein Khilmi to Kazan in 1910 this appointment with Tatar Muslim population, merchants, politics, intellegentia, the visit to Kazan mosques, medrese (religion schools), orphanage, typography and others are described. Khilmi Pasha's opinion about the role of public education development is learnt. The reaction of both official powers of Kazan Province and tatar population to the visit of Khilmi – Pasha is shown in the work.

Г.С. ХАЗИЕВА

ОТРАЖЕНИЕ МУСУЛЬМАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ В ЛИЧНЫХ  
ИМЕНАХ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ

(на примере татарских, башкирских, турецких и чувашских  
личных имен)

*Мақалада қазіргі таңдағы түркі халықтарында кездесетін жалқы есімдерге (татар, башқұрт, түрік және чуваш жалқы есімдері) мұсылман мәдениетінің әсері сөз болады.*

*Makalede müslüman kültürünün bugünkü Türk halklarında bulunan özel isimlere Tatar, Başkurt, Türk ve Çuvaşa yaptığı tesir ele alınır.*

Неотъемлемой частью культурного наследия тюркских народов являются личные имена, которые представляют собой сложную систему, находящуюся в периферии лексической системы. Современный мир всегда переживает этапы развития, где происходят различные нивелирующие процессы общества и человечества, стыки культурных взглядов, мировоззрений, философий, которые, в первую очередь, в сложной языковой системе отражаются в личных именах.

В антропонимических системах тюркских народов особо ярко выраженными являются арабо-персидские имена как часть атрибута мусульманской культуры. Исламская религия имела определенное влияние на антропонимическую систему тюркских народов. С принятием ее изменились обычаи, обряды и традиции имянаречения детей, отчасти вытеснялись или стали менее употребительными языческие имена.

В антропонимике представляет особую важность исторический фактор. Как известно, ислам и вместе с ним мусульманская культура проникла в тюркскую жизнь и культуру в разные исторические этапы. Как отмечает, К.М. Мусаев, степень арабизации тюркской антропонимии не одинаково у разных народов [7. 206]. Обильное проникновение арабских личных имен обнаруживается у тех народов, которые подверглись наибольшей исламизации- у турок, азербайджанцев, узбеков, татар, - менее заметным оказалось исламское влияние у киргизов, казахов, каракалпаков и др. Не принявшие мусульманскую религию некоторые тюркские племена и народы, все же соприкоснулись с мусульманской культурой, которая отразилась в личных именах. Поэтому употребление имен арабо-персидского происхождения, в силу различных исторических предпосылок, остается различным.

В данной статье мы рассматриваем отражение мусульманской культуры в тюркских личных именах на современном этапе развития.

Ислам и мусульманская культура стали проникать в тюркский мир в начале VII-X веков, с тех пор образовался пласт арабо-персидских личных имен, которые составляли большую часть, во многих тюркских антропонимических системах. Начиная с X века и в антропонимическую систему татар проникали мусульманские имена. В настоящее время, по нашим статистическим подсчетам, в татарском антропонимиконе мужские имена арабо-персидского происхождения составляют 44% от всех имен, в том числе следует выделить гибридные имена в количестве 17%. Из этого следует, что 61% мужских личных имен заимствованы из арабо-персидского языка. Имена арабо-персидского происхождения начали проникать в именную систему тюрко-татар в 922 году после принятия ислама в Волжской Булгарии, но широкое распространение получили у народа лишь в XVII веке. Великий татарский поэт и мыслитель начала XX века Г. Тукай в своей критической статье «О наших именах» писал, что не следует все личные имена брать с арабского языка, «хотя и арабский язык - самый богатейший язык», «не забудем, что мы мусульмане, прежде всего татары» [10. 212]. С таким национальным лозунгом выступил Г.Тукай в 1913 году журнале “Ялт-йолт”.

В начале XXI века в татарской антропонимической системе употребление имен двукомпонентных возросло на 10%. В антропонимическом реестре появились такие имена как *Габделгазиз*, *Габдрахман*, *Габделвахан*, *Нурмухамметгали*, *Мухаметкадыр* и.т. Данные имена встречаются в антропонимическом реестре татар в XIX веке в материалах «Ревизских сказок».

В татарском антропонимиконе выделены две группы арабских мужских личных имен. В первую группу входят мужские личные имена, в основе которых лежат понятия, которые связаны с мусульманской религией, они образованы при помощи следующих антропокомпонентов и антропоформантов: *дин* «вера; религия»: *Бәдретдин* «полная луна веры», *Фәйзетдин* «щедрость веры», *Сиражетдин* «светоч веры»; *иман* «вера»: *Иманулла* «вера в Аллаха»; *ислам* «предание себя Аллаху»: *Исламнур* «луч ислама», *Динислам* «вера в ислам»; *-улла/алла* «Аллах; Бог»: *Фәйзулла* «превосходство Аллаха», *Сәйфулла* «меч Аллаха», *Садрулла* «великодушие Аллаху», *Рәхмәтулла* «милость Аллаха»; *габд-габде-габдел* «раб»: *Габделгазиз* «раб Могущественного», *Габделәхәт* «раб Единого», *Габделбакый* «раб Вечного», *Габделвәли* «раб Святого», *Габдулла* «раб

Аллаха», *Габделнаби* «раб пророка» и т. Все 99 имен – эпитетов Аллаха являются мужскими: *Азамат* «величественный», *Басыйр* «всевидающий», *Барый* «творец, создатель», *Вахит* «единственный» и т.д. Также отдельно выделены имена, связанные с именем пророка Мухаммада и его сподвижников, родных, близких: *Мөхәммәт* «прославляемый», *Мөхәммәтбаки* «Мухаммад – вечный», *Мөхәммәтнәби* «Мухаммад – пророк», *Нурмөхәммәт* «луч Мухаммада» и т.п. Эпитеты, восхваляющие пророка Мухаммада, отнесены в группу имен религиозного содержания: *Рәсул* «посланник», *Нәби* «пророк», *Әмин* «доверенный, уполномоченный», *Хәбибулла* «любимец Аллаха», *Хәбибрахман* «любимец Аллаха», *Сафи* «избранник, искренний друг». К этой группе относятся имена, образованные от различных религиозных титулов, которые представляются специфической категорией мужских личных имен: *имам* «предстоятель в мечети»; *Имамәтдин* «имам веры», *Имамгол* «раб имама»; *шәех* «старец; духовный глава»; *Шәехзаман* «духовный глава эпохи» и т.д.

Вторая группа арабских мужских имен отражает материальный и духовный мир человека. Понятия, связанные с материальным миром, ценностями, лежат в основе следующих мужских имен: *Зиннәт* «дорогая вещь», *Вәкил* «посол», *Кандил* «лампа», *Сираж* «свеча», *Мисбах* «лампа» и т.д. Имена, отражающие духовность человека, объединены в семантические гнезда «наука, знание», «счастье, радость», «богатство, достаток», «любимый, красивый», «уважаемый, известный». Антропонимическая система начала XXI века характеризуется появлением новоосмысленных мужских личных имен арабского происхождения. По материалам ЗАГСов нами были зафиксированы имена, употребляющиеся в единичных случаях, такие как *Гайбәт* «сплетня», *Ихтыяр* «воля», *Гамәл* «дело, действие; средство», *Тарих* «история» и т.д.

Таким образом, рассматривая тенденции развития личных имен по материалам ЗАГСов, отмечаем, что проникновение мужских личных имен арабского происхождения продолжается и в начале XXI века. Пополнение антропонимикона мужскими именами идет за счет онимизации апеллятивов арабского происхождения [9].

В турецком языке на современном этапе имена арабо-персидского происхождения составляют большую часть имен. По статистическим подсчетам, широко распространенными антропокомпонентами (далее. – АК.- Г.Х.) и антропоформантами (далее.- АФ. – Г.Х.) являются личные имена *Ahmet, Mehmet, Ali, Veli, Hasan, Hüseyin, Ayşe, Fatma, Emine, Hatice* [9. 39]. В последнее десятилетие в турецкой антропонимике, по исследованиям

турецких лингвистов, появилась тенденция употребления имен доисламского периода, таких как *Toprak, Kanat, Doğa, Eyrim, Devrim, Eylem* и т. Эти имена называют *новыми* или *нетрадиционными* [9. 42]. Академик В.А. Гордлевский писал: «Официально огузы – мусульманы, но это внешняя оболочка, и долго еще у них существовали два имени: новое, мусульманское, и старое, родовое имя или прозвище. Сохраняя старое имя, огузы-мусульманы инстинктивно вспоминают народное наставление: «Брать чужое имя – значит уподобиться чужой нации»[2].

У башкир с течением времени, в частности с принятием ислама, языческие формы имянаречения постепенно забываются и главным источником имен становится Коран. Характерно, что представители башкирского духовенства вначале выбирали из Корана преимущественно такие имена, смысловое содержание которых чем-то напоминало доисламские. Но они распространялись очень медленно. Были распространены двойные имена, которые наблюдаются даже у придворной и служилой верхушки [7. 4].

Мусульманская культура оставила свой отпечаток и в культуре чувашского народа, особенно «в чувашской народной мифологии, обычаях» [5. 18] и в том числе антропонимической системе.

Как известно, чувашский и татарский языки входят в тюркскую языковую семью, относятся к языкам агглютинативного строя. Однако татарский язык относится к кыпчакской группе, чувашский язык - к болгарской группе тюркской языковой семьи. В словаре В.Магницкого зафиксированы имена генетически восходящие к арабо-персидским языкам. Выделяем имена, связанные с именем Аллаха: *Алабирде ала* «бог»+ *бирде* «дал»; пророка Мухаммада, которые встречаются в нескольких фонетических вариантах: *Мамет* (4: 4410, 56), *Мемет* (4. 4110), *Мухамет* (4. 4955, 60), с компонентом *дин* «религия, вера» Яшькилдединь. К арабскому пласту имен относятся компоненты муллы: *Илмолла* ил (т.) «страна» + мулла, *Ишмулла* иш (т.) + мулла, *Яшмулла* яшь (т.) + мулла. Антропокомпонент персидского происхождения *булат* (п.) «сталь; крепкий» встречается в именах *Тинбулат* тин «пара»+булат «крепкий», *Бекбулат* бек «князь»+булат «крепкий» и т.п. Антропокомпоненты *мирза-морза*, *гузя-кузя-хужа* «хозяин», *яр* «берег, половина», *ян-жан* «душа» относятся к персидскому пласту.

Н.И. Ашмарин абсолютно справедливо отмечает, что мусульманская религия «уже начинала проникать в массу чувашского населения, что видно из того обстоятельства, что мусульманская религиозная терминология, в главнейших и притом наиболее в элементарных ее чертах, оставила явные

следы в религиозных наименованиях чуваш» [1], в том числе в антропонимической системе.

Таким образом, мусульманские личные имена в антропонимических системах тюркских народов употребляются и по сей день. Если в начале XX века предпочтение отдавалось однокомпонентным именам арабо-персидского происхождения, в начале XXI века возросло употребление двукомпонентных имен или двойных имен. В татарской антропонимической системе в начале XX века имен-аббревиатур насчитывается больше 30, семантика которых отражает идеологию советского времени. В XXI веке материалы ЗАГСа г. Казани наглядно отражают редкое употребление имен-аббревиатур. Предпочтение отдается мусульманским именам и именам тюркского происхождения. Проанализировав влияние экстралингвистических факторов в антропонимическую систему тюркских народов, мы заключили, что на примере татарского, башкирского, турецкого антропонимикона XXI века мусульманской культуре не удалось полностью вытеснить, сохранились обряды и обычаи имянаречения доисламского периода.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Ашмарин Н.И. Болгары и чувашы. – Казань: Тип. Имп. Ун-та, 1902. -132 с.
2. Гордлевский В.А. Избранные сочинения / В.А. Гордлевский. – М.: Наука, 1968. – Т.4. – С.133.
3. Магницкий В.К. Чувашские языческие имена. – К.: Тип. Им. Ун-та, 1905. -101с.
4. Мессарош Д. Памятники старой чувашской веры. –Чебоксары: ЧГИГИ, 2000. 360 с.
5. Мусаев К.М. Тюркская лексикология / К.М. Мусаев. – М.: Наука, 1984. – 228 с.
6. Шайхулов А.Г., Раемгужина З.М. Башкирские и татарские имена собственные. – Уфа, 2006. – 90 с.
7. Хазиева Г.С. Историко-лингвистический анализ татарских мужских личных имен: Автореф. канд. филол. наук. - Казань, 2007. – 23 с.
8. Тукай Г. Сайланма әсәрләр. Ике томда. 2 том. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2006.
9. Kibar O. Türk kültüründe ad verme. – Ankara, 2005. -240 s.

#### REZUME

G.S. Gazieva (Kazan)

#### REFLECTION OF MUSLIM CULTURE ON PERSONAL PRONOUNS OF TURKIC PEOPLE

(for the example of tatar, bashkir, Turkish and Chuvash personal pronouns)

This article deals with the reflection of Muslim culture on the personal pronouns of contemporary Turkic peoples (tatar, bashkury, turkish and Chuvash personal pronouns).

ДЖЕНЖЕТАЙ

### ИАСАУИ МӘДЕНИЕТІНІҢ БҮГІНГІ НАСИХАТТАЛУ ЖАЙЫ

*В статье автор ведет обзор на взгляды исследователей об учении Иасауи, о месте в историческом процессе культуры Иасауи рассматривающих с точки зрения метода марксистской исторической диалектики. Также автор останавливается на сегодняшней пропаганде культуры Иасауи и говорит о своих взглядах по этому поводу.*

*Makalede Yesevi ilmiyle kültürünün sosyal-tarihi gelişme süreci içerisindeki yeri ve bu kültürü Marksist tarihi-diyalektik metotla inceleyen araştırmacıların görüşleri söz konusu olur. Hem de Yesevi kültürünün günümüzdeki durumuna da değinilir.*

Түркі халықтары арасында ислам дінінің таралуында ең маңызды факторлардың бірі ислам тариқаттары екендігі даусыз. Алғаш әйгілі Қожа Ахмет Иасауи негізін қалаған тариқаты мен ілімі түркі халықтарының рухани өмірінде өшпес із қалдырды. Түркі сопылық дәстүрді қалыптастыру тұрғысынан Иасауидің рухани қызметінің маңызы өте зор. Сондықтан да Ф.Көпрүлү Иасауиді алғашқы түркі сопысы деп бағалаған [1. 45].

Орта Азиядағы сопылық дәстүрге байланысты түрлі көзқарастағы пікірлер бар. Мысалы “тариқаттар сопылық түсінік қалыптасқаннан кейін пайда болған” [2. II, 67] деушілермен қатар “ислам дініне тарихта алғаш рет XII ғасырда шапқыншы мұсылман емес халықтар (шығыста қарақытайлар, батыста крест жорықшылары) тарапынан қауіп төнген кезде, сопылық иманның қорғаушысы қызметін атқарған және халықтық қозғалыс сипатына ие болған; иманға шабуыл жасалынып, сыртқы және ішкі жаулар дендеген кезде, бір шайхтың төңірегіне жиылып, өмірлерін бір жүйеге келтірген, орындалуы міндетті ереже-қағидаларға мойынсұнған адамдардан құралған топтар тариқаттар ретінде танымал болған” деушілер де бар [3. 16].

Бұл жерде “Иасауи мәдениеті” түсінігінің мазмұнын “түркі сопылығы”, “түркістан сопылық тариқаттары”, “түркі халықтарының мұсылмандығы” немесе жалпы “түркі мұсылмандығы” деп ұғыну керек. Кезінде түркі мәдениеті, фольклоры, сенімі, тілі, әдебиеті, мифологиясы мен әдет-ғұрыптарына байланысты Ресейлік миссионерлер тарапынан терең этнографиялық зерттеу жұмыстары жүргізілгендігіне жоғарыда тоқталып өттік. Осы атқарылған жұмыстардың нәтижесінде “біріккен материалдар” Кеңес басшылығы немесе коммунистік жүйе тарапынан бізге қарсы ассимиляция, дінсіздендіру және барлық рухани құндылықтарымыздан аластату әрекетінде үлкен рөл ойнағандығы да белгілі.



Бұл жердегі сопылықтың иманды қорғау және сақтау тұрғысынан батинилік, кәлам мен философия методтарынан да жоғары болғандығы туралы айтылған пікір Имам Ғазалиге тән. Мұны сопылықты зерттеуші ориенталистер де назардан тыс қалдырмаған. Олар сопылық ойлау жүйесін, оның негізге алатын принциптері мен методтарын өз мүдделері тұрғысынан қолдануда “тарихи диалектикалық материализмнің маркстік түсіндірмесін” басшылыққа алған. Осы мәселеге байланысты Лениннің мынадай тезисін негізге алған: “Еш нәрсе жоқтан пайда болмайды... сондықтан да біз қолдағы бар нәрсемен жаңа социалистік жүйені құрамыз [4. 13]”. Бұл концепция маркстік және лениндік идеяның бөлінбес бөлшегі ретінде “ғылыми атеизм” атымен ұсынылған [4. 13].

Негізінен, мазмұны жағынан “Ғылыми атеизм” өзін теориялық және практикалық тұрғыдан атеизмді кең таратудың методы, сондай-ақ атеистік білім беру жүйесінің негізі ретінде танытады [5. 158]. Ал формасы жағынан кең мағынада коммунизм атеистік білім беру жүйесін ойлап табуда практикалық ұстындар үшін Иасауи мәдениетінің “тарихи тәжірибесінен” пайдаланған. Осы білім беру жүйесі мәдени құндылықтарымызды, яғни, Иасауи дәстүрін қолдануда өзіне қандай теориялық және практикалық негіз таңдады? Қандай метод қолданды? деген сұрақтарға жауап беру бүгінгі таңда және келешекте ислам діні тұрғысынан, адамзат өмірі тұрғысынан да өте маңызды. Сондықтан Ғылыми атеизмнің теориялық және практикалық негіздеріне қысқаша тоқталып өтейік. Кең мағынада тарихтың даму барысы ішінде монизм атеизмнің философиялық ұстыны болған деуге негіз бар [6. 387]. Монизм болмысты (идея, рух, материя және т.б.) тек бір ғана принципке негіздейтін ағым болып табылады. Бұған қоса монистік ойлау жүйесі мен пантеизмде де жаратушы мен жаратылғандар біртұтас және белгілі бір қағидаға негізделген. Бұл тұрғыдан материалистік идея монизм және пантеизммен өзара тығыз байланысты. Мысалы материалистік жүйелерде болмыстардың бастауы атом, яғни материя [7. 3]. Атеизмді С. Х. Болайдың сөзімен танытар болсақ: “табиғат құбылыстарын түсіндіруде ешқандай себеп қабылдамайтын және әлемде бір әрі өзгермейтін болмысты қабылдайтын имманентті болмыс. Пантеизмді де осы тұрғыдан атеистік концепция ретінде қабылдауға болады” [6. 387].

Кеңес идеологтары атеизмнің философиялық онтологиялық тұғыры ретінде материализмді және материализмнің бастауы ретінде де пантеизмді көрсетеді [8]. Орта ғасырларда материализм “табиғат пен Алланың ежелден бері бар екендігі” сеніміне негізделген пантеистік және зындық (еретик) доктриналар ретінде пайда болып, қайта өрлеу дәуіріндегідей көбінесе

пантеизм мен табиғаттың абсолютті тіршілік иесі болғандығын жақтайтын гилозоизм (Гр. Hyle-өз, зое-өмір) ағымы ретінде жалғасын тапқан. Түрік философы Хусамеддин Ердем бұл проблеманы Тәңірі мен әлем байланысы тұрғысынан былайша қарастырады: “Пантеистік көзқарастың екі түрі бар: біріншісі тек ақиқат - Алла; екіншісі де тек ақиқат - әлем. Тәңірі мен әлемнің байланысына қатысты бұл екі анықтаманың біріншісі – теистік; екіншісі - атеистік көзқарасты ұстанады. Біріншісі (акосмизм) көбіне метафизикалық; екіншісі (панкосмизм) болса физикалық-материалистік ұстаным болып табылады. Космизмде діни және философиялық сыр жатыр. Панкосмизмде болса айқын материализм жасырынып жатыр” [7. 10]. Міне, кеңес идеологтарының сүйенген негізгі идеялық ұстындары мен материялдары да осылар болатын.

Ал, енді, “Ғылыми атеизмнің” Иасауи дәстүрін қолданудағы сүйенген теориялық негізі – пантеизм. Дұрысы Иасауидің сопылық дәстүрінің негізін пантеизммен қасақана біріктірген. Алайда бұл негіздің жасанды екендігін кеңес идеологтары кеш түсінген. Бұл әрекеттерінің іске аспағандығына көзі жеткен кейбір ғылыми атеизм мамандары бұдан кейін Карл Маркстың доктринасы мен Ахмет Иасауидің хикметтерін ұштастырудың жөнсіз екендігін ашық айта бастаған болатын [9. 39]. Бірақ бүгінгі таңда да пантеизм мен сопылықтағы “уахдат-ул ужудты” және сопылық пен мистицизмді бір деп санайтындар бар [10. 36]. Бұған бірнеше мысал келтіруге болады, ислам сопылығында кейбір мистикалық ойшылдарды да пантеист ретінде таниды. Пантеистерді атеист ретінде қабылдаудың кесірінен, кейде кейбір адамдарды осылайша бір топқа жатқызғандығы және осы адамдардың сенімдеріне күмән келтірілгендігі тарихи шындық. Алайда бұған қарамастан Тәңірге деген сенімге қарсы шықпағандықтан да оларды атеист деп айту дұрыс емес. Бұл жерде сопылық көзқарас пен пантеизм арасындағы формалық және мазмұндық ұқсастықтарын қолдануға тырысқан “ғылыми атеизмнің” ешқандай да “ғылыми” еместігі және ғылым мен философия үшін идеологиялық, саяси мақсаттарға ұмтылғандығын көруге болады [11. 14].

Шынында да маркстік идеологияның ғылыммен ешқандай байланысы жоқ. Өйткені коммунистік идеологияда К.Маркс ілімі алғашқыда идея мен философияны бір ойлау жүйесі емес, дүниені өзгертудің әрекет құралы ретінде қарастырған және Тәңірі ұғымына идеологиялық пен практикалық мән жүктеген. Маркстік идеологиядағы атеизм, ғылыми атеизмге қарағанда негіздік тұрғыдан эклектикалық (зайырлы), философиялық және теологиялық емес (бұл жерде теориялық атеизм туралы сөз етілмейді) бірақ ресми, саяси, тәжірибелік және идеологиялық ерекшеліктері бар атеизм болып табылады [12].

Сондықтан да Маркстік және Лениндік догманың ажырамас бөлігі ретінде ғылыми атеизм, коммунистік идеологияның дінге қарсы үгіт-насихат құралы болған.

Сталин дәуірінде атеизм ресми мемлекеттік және идеологиялық мәнге айналса, ал, Сталиннен кейін дінге қарсы күресте “ғылыми атеизм” маңызды идеологиялық күшке ие болды [13]. Негізінде Маркс пен оның жолындағылардың доктринасы мынандай: “Дін қоғамдағы адамдарды езудің және қанаудың құралы ғана. Сондықтан діннің міндетті түрде жойылуы керек. Өйткені дін апиын қызметін атқаруда. Дін жойылғаннан кейін адамға ең ұлы құндылықтың өзі екендігі үйретілуі қажет және осылайша адам еркіндігіне қол жеткізуі тиіс” [11. 140].

Міне осы негізге сүйене отырып, Маркс атеизмнің әлеуметтік және экономикалық негіздерінің іргесін қалап, оны саясиландырып жұмысшы табының идеологиясына айналдырған болатын [13. 129]. Оның пікірінше діннің бастауы қоғам. Яғни, дін қоғамдағы бай және кедей таптардың қайшылығынан пайда болған. Қоғамдағы осы таптарды жою арқылы ғана социализмді орнату мүмкін. Социализмді орнату және кеңес адамын (интернационалист) тәрбиелеу үшін ұлттарды діндерінен алыстату шарт. Сондай-ақ дін ұлтшылдықтың бастауы болып танылған. Бұл жөнінде Герхард фон Менде мынадай анықтама береді: “Кеңестер Одағында ислам дініне қарсы өте күшті күрес жүріп жатыр, мұның себебі ислам діні түркі халықтарының ұлтшылдық сезімі мен дүниетанымдарының негізгі бөлігі ретінде саналуында. Дінге қарсы жүргізілген күрес түркі ұлтшылдығына, оның мәдениетіне қарсы жүргізілген күрес деп қабылдануы тиіс” [14. 128].

Тарихи диалектикалық материализм методы тұрмыста және адамзат тарихында қалыптасқан бар нәрсені “өз көзілдірігімен” көруге, бұларды материалистік тұрғыдан тұжырымдауға тырысқан [15. 159]. Бұл дүниетаным діннің қайнар көзі ретінде қоғамдағы әлеуметтік және экономикалық құрылымды қабылдаған және дін құбылысын мәдениет, этика, құқық, саясат және эстетика сияқты әлеуметтік сана формаларының бірі ретінде бағалаған. Бұл метод бойынша социализм құрылуы керек, соның арқасында әлеуметтік және саяси тұрғыдан адамдардың еркіндігі жүзеге асырылуы тиіс, діни сезімді қоздыратын кез келген мәлімет және танымның қайнар көздері жойылуы керек.

Марксистік доктрина бойынша ұлт тарих ішінде қалыптасқан мәңгілік нәрсе емес, тек белгілі бір экономикалық кезеңнің функциясы ғана; уақытпен шектелген, буржуазиялық капитализмге тәуелді және онымен бірге жоқ болатын елес. Бұл көзқарас бойынша ұлттық бірліктің негізінен алғанда коммунизмге жат болуы әрине табиғи нәрсе. Сондықтан да коммунизмнің өлшемі **ұлттық ұғым**

емес тап ұғымы болып табылады. Мысалы, бұл мәселеге байланысты Ленин былай дейді: “...Жұмысшы табы дүниежүзінде еркіндіктің хабаршылары және қанаушылардың дұшпандары ретінде дайындықтан өткен “жеке” өзіндік ұлттық мәдениеттерді дүниеге әкелді. Олардың “жеке” ұлттық мәдениеттері “қаналушы тап” ретінде тарих ішінде қалыптасқан, революция рухын дайындаған коммунизмнің алғашқы құрушылары еді. Осы тұрғыдан коммунистік режим пролетариат диктатурасының мемлекеті болып табылады” [14. 97].

Коммунистік режимнің кедейлік (фақыр) идеологиясын қару ретінде қолдануына байланысты С.Х.Болай былай дейді: “Марксизм негізінде, ғылым емес, қоғамдық әрекет методы болып табылады. Бұл жерде жұмысшы табының мүдделерін көздеп, жұмысшы таптың билігі түпкілікті мақсат ретінде қойылады” [6, 270]. Марксистердің пікірінше бұл жүйенің ерекшелігі тапқа бөлінбейтін қоғам мен социализмнің құрушысы ретінде жұмысшы табының тарихи қызметін көрсетуі және оны экономикалық тұрғыдан негіздеуі болатын. Міне бұлар ғылыми атеизмнің теориялық негіздері болып табылады.

Ғылыми атеизм Иасауи мәдениетін осылайша өзінің “ғылыми теориялық негізіне” бейімдеп алып, сопылықтың практикалық тұғыры болып табылатын тәлім тәрбиеге көп көңіл бөлген. Шын мәнінде “ғылыми атеизм” өзін теориялық және практикалық тұрғыдан атеизмді жаюдың методы, атеистік тәлім беру жүйесі ретінде танытқан. Бұл мәселеге байланысты Ленин “Коммунистік партияның мақсаты – қаналған, езілген таптар мен ұйымдасқан діни үгіт-насихат арасындағы байланысты толығымен жойып, оларды діни түсініктерден (сенімдерден) шын мәнінде құтқару. Партия осы мақсатқа сай кең көлемде білім беру мен дінге қарсы күресті ұйымдастыруы тиіс” деген болатын [13. 133].

Осылайша революцияшыл еңбекші халықтың басшысы және саналы ұйымы болып табылатын КП дінді дұшпан санап коммунизмге баратын жолда дінді жоюды тездетуді көздеп, сондай-ақ пропаганда жолымен, егер қажет болса басшылық пен жасақшылардың іс-шаралары арқылы жойылуы тиісті ең басты кедергі ретінде қабылдауға мәжбүр болған [3. 55].

Коммунистік режимде Маркстік-лениндік бағыттағы “ғылыми атеизм” идеологиясы білім беру мен тәлім-тәрбие саласында міндетті пән ретінде оқытылған. Бұған қоса дінге қарсы күресте барлық бұқаралық ақпарат құралдары қолданылған. Бұл құралдар мыналар: “арнайы радио бағдарламалары, дінге қарсы фильм мен театр қойылымдары, көшпенді көрмелер, жайлаудағы малшыларды оқыту үшін аптасына бір рет

ұйымдастырылатын “дінге қарсы агит клубтар”, атеизм музейлері, дінге қарсы жазылған кітаптар қойылатын бұрыштар, бастауыш және орта мектептердегі “дінсіз жастар клубтарын” қоса есептегенде дінге қарсы клубтар, кітаптар, нұсқаулар, газет мақалалары, жеке салаларға қатысты мерзімдік басылымдар мен халық үшін ұйымдастырылған сансыз конференциялар мен арнаулы баяндамалар, халыққа өз шындықтары мен диалектикалық материализмнің үстемдігін үйрету үшін мұсылмандар тұратын жерлерге бағытталған “агитпроп” (үгіт насихат) мамандары дінге қарсы идеологияның құралдары ретінде кең көлемде қолданылған.

Коммунистік режим дінге қарсы үздіксіз білім беру арқылы әрдайым Алланы жоқ санау принципін көздеген “синтез” теорияны да Иасауи мәдениетінің негізгі элементі, ең басты ритуалы болып табылатын зікірді трансформациялау арқылы кәдеге жаратқан. Алайда Беннигсонның сөзіне сүйенсек “иман (сенім) мен атеизм арасындағы тарихи күресте (коммунистік режимде) жеңісті нәтиже жігерлі қарсы тұрып ешқашан кері шегінбей шыдамдылық танытқандар жағында болады [3. 15] ”– деді. Бұл мәселеге Иасауилік мәдениетіне сөз еткенде қайта оралатын боламыз.

Сонымен ғылыми атеизмнің теориялық және практикалық негіздерін көрдік. Енді Иасауи мәдениетінің тарихи диалектикалық материалистік метод тұрғысынан талдануын және қоғамға түсіндіруіне назар аударайық. Қожа Ахмет Иасауидің сопылық дәстүрі Түркістанда, яғни Өзбекстан, Қырғызстан, Қазақстан, Түркіменстанда кең тамыр жайған және ауыр қысым, барлық қарсы шабуылдарға қарамастан коммунистік режимде де өмір сүруін тоқтатпаған [3. 13]. Коммунистік режимнің идеолог-кеңесшілері бұл мәдениетті, әдет-ғұрыпты атеизмнің алдында тұрған қауіпті күш ретінде танып және осы күшті “ғылыми тұрғыдан” қайта түсіндіріп коммунистік идеологияның мүддесіне қолдануды мақсат еткен, сондай-ақ оны өздерінің атеистік үгіт-насихат методтарында қолданғандығы да мәлім. Лениннің сөзімен айтқанда “қолдағы нәрселерді социализмді құру үшін қайта өңдеп қолдану” тұрғысынан сол кездегі әлеуметтік, экономикалық, мәдени және саяси өмірді толығымен қайта құру үшін тарихи диалектикалық материализмнің Маркстік түсіндірмесі күшті қару болатын [13. 128]. Кейін “Карл Маркстің доктринасы мен Ахмет Иасауидің хикметтерін ұштастыру жөнсіз әрі қиын” [9. 34] дегендер тарихи маркстік диалектика методологиясының алдында “тізе бүккен еді”. Бұл жерде “диалектикалық материализм әлемнің қайта қалыпқа келуін мүмкін санайтын, мұны да санада эволюциялық сатыдан өтіп дамитын идеялар жүйесіне ұқсататын, осы эволюциялық дамуды да тезис, антитезис және синтез сияқты сатылармен

түсіндіретін материалистік көзқарас” [6. 257] болғандығын, яғни тарихтың материалистік тұрғыдан түсіндірілуінің, философияның негізгі проблемаларын материалистік тұрғыдан қарастыратын және тарихтың эволюциясы мен адамның іс-әрекетінің формаларын жалпы социологиялық тұрғыдан зерттейтін философиялық доктрина екендігін тағы да бір рет ескерте кеткен орынды.

Маркстің ілімінде тарихи дамуды көрсететін экономикалық жүйелерге негізделген қоғамдық формациялар бар. Бұл формациялар бойынша Ислам діні де қоғамдық формациялардың бірі болып табылатын феодализм кезеңінде пайда болған; Яғни, Феодализм дінді өзімен бірге ала келген. Өйткені, қоғамдағы қанаушы мен қаналушы таптар арасындағы “деңгейдің” сақталуы үшін қанаушы таптың пайдасы үшін бір құрал керек еді. Ол да дін ретінде қалыптасқан еді. Орта ғасырларда қоғам өмірінде дін кең етек алған кезде биліктегі (қанаушы) тапқа қарсы күрес табиғи түрде сунниттік емес діни формада, яғни, (зындық) еретиктік және мазхабтар негізінде жүргізілген [15. 51].

Марксистер зындық әрекеті мен мазхабтардың пайда болуын дінге және билікке қарсы коммунистік революцияның “алғашқы қарлығаштары” ретінде көрсетуге тырысқан. Мысалы Аббасидтер халифатына қарсы шыққан көтерілістердің Зороастризм, Мазоанизм, Манихейзм, Карматия және сопылық туы астында Иранда, Орта Азия мен Қазақстанның оңтүстігінде жүзеге асқандығы туралы болжам айтылса, осы көтерілістердің барлығының діни формада болуы табиғи қабылданып және сол дәуірлерде төңкерістің тек дінге қарсы мазхаб пен зындық әрекеттері түрінде пайда болатындығы ғылыми теориялық тұрғыдан негізделген көтерілістердің, революцияшыл әрекеттің бастауының қоғамдағы әлеуметтік әділетсіздік пен әлеуметтік теңсіздік екендігі; ислам дінінің әртүрлі мазхаб өкілдерінен “әлемдік гуманистік” құндылықтарды аңсайтын социал-утопияшылдардың пайда болуына себеп болған деген болжам айтылған. Бұл жорамал бойынша “сопылықтың алғашқы дәуірлеріндегі зухд (аскеттік) қозғалысы Омейдтер халифатының билік иелеріне және олардың бай тұрмысы мен баюына, қоғамда пайда болған этикалық құлдырауға қарсы наразылық ретінде пайда болған. Бұл көтеріліс, коммунистік революцияның ең алғашқы және ең енжар формасы. Зухд, яғни дегдарлық мұсылман қоғамындағы әлеуметтік теңсіздікке жауап ретінде пайда болыпты-мыс [15. 71]. Яғни, сопылық әрекеттердің негізінде әлеуметтік теңдікке және әділеттілікке қарай аз да болса ұмтылудың бар екендігі идеологиялық тұрғыдан қабылданған. К.Тәжікова “сопылардың пантеизмінде жауһарлық субстанционалдық бірлік “уахдат-и ужуд” ретінде

көрінеді. “Алла әрі жаратушы әрі жаратылған болмыс; ол әрі біреу әрі көп”, [15. 77] – деген жорамал арқылы “мүмкін еместі” өзінің “тезисіне” сәйкестендіруге тырысады. Автор, әрі қарай, бұл теория Алланың эмонациясынан яғни, Алладан материяға, нұрдан (жарықтан) қараңғылыққа, шексіздіктен шектіге, соңында қарама-қайшылықтан екінші формаға өтетін трансформация идеясынан туындағанын айтады. Шындығына келсек, әлем алғашқы негізінен ажырап нұр мен қараңғылықтың, тұтас жауһар мен дүние, яғни тезис пен антитезистер бірлігіне барып ақырында синтезге айналды. Материалдық әлем Алладан эмонация (судур) арқылы пайда болады, ол жердегі құдайлық (илахи) рух бірте-бірте материалдық сипат алады” деген болжам арқылы материалистік диалектика методологиясының шапанын еш қиналмастан сопылыққа және уахдат-ул ужудқа кигізе салады.

Кеңес идеологтарының жалпы ислам дінін батыстың терезесінен көріп, бағалағандығы белгілі. Мысалы; ислам туралы кіріспе жасаған кезде христиан діні тұрғысынан қарастырады. Орта ғасырдағы Шығыс пантеизмі батыстағыдай натуралистік және мистикалық бағытпен дамыған еді деп сөз бастағаннан кейін, Иасауи мәдениетін “батыс қалыбына” қарай өлшеп пішкен. Негізінде қайта өрлеу дәуірінде пайда болған және қазіргі таңда нақты айқындалған дінге қарсы дұшпандықтың негізінде орта ғасырларда шіркеудің Құдай атын жамылып жасаған зұлымдық әрекеттері үлкен рөл ойнаған. Маркетің барлық сындары, оның теориясының негізгі қайнар көзі немесе тірегі батыс мәдениеті мен христиан діні болатын. Сол себепті де бүгінде Маркетің идеясына оң көзбен қарап “оны өз қоғамының әлеуметтік-экономикалық, діни және саяси мәселелерінің ортасында адамды қорғауға ұмтылған теңдесі жоқ ойшыл” ретінде бағалаушылар да бар [16. 182]. Ал, біздің мәдениетіміз бен әдет-ғұрпымыз батыстық мәдениет пен өркениеттен өзгеше. Бұл мәдениет басқа методтар және өлшемдермен зерттелуі тиісті еді.

Өкінішке орай, біз өзімізге, мәдениетімізге, тарихымызға өзіндік қалыптар, әдістемелік жүйелер арқылы қарауымыз керек еді. Өзімізге “батыс терезесінен” қарауды міндеттілік, үстемдік санаймыз. Алайда мәдениет тарихымыздағы Ахмет Иасауи, Жүніс Әміре, Маулана, Абай, Мәшһүр Жүсіп, Шәкәрім және т.б. тұлғалар “ең алдымен өзіңді таны” деп, әлі күнге жар салуда. Біз осыны білеміз, бірақ сезіне алмай келеміз. Себебі, ғылымда бір құндылық, оны қолдану қоғам үшін оның қажетіне, мәдениеттің өркендеуіне негіз болу керек. Сондықтан ұлттық ғылым мәдениетке мемлекеттілікке қызмет етуі тиіс.

Кеңес идеологтары материалистік көзқараспен Ибн Сина (980-1037), Фараби (870 – 950) секілді ұлы ойшылдарды да дінге қарсы және “табиғат

құбылыстары мен адамды жүйелі түрде қарастыратын натуралис-пантеист ортағасырдың еркін ойшылдары” ретінде таныстырған [4. 26]. Ғылыми атеизм мамандары сопылықтағы Аллаға ғашықтық (Мухаббатуллах) термині және ғашықтық – Алланы танудың (мағрифатуллах) дәл өзі” деген көзқарасты негізге алып, мұның дәстүрлі ислам көзқарасына қарама-қайшы екендігін, ислам дінінің сүйіспеншілік діні емес, қорқыныш діні ретінде танытып баққан [15. 80]. Бұлар “Аллаға ғашықтық арқылы жақындайтын “пантеистік көзқарас” адамды Тәңірге айналдыру идеясын өзімен бірге ала келгені үшін қанаушы, биліктегі топтың идеологиясына айналған ислам дінінің беделін түсіретін қарсы көзқарас болған” секілді нәтижеге қол жеткізуге тырысқан.

Атеистердің «алғашқыда суфизмнің әлеуметтік саяси қыры өте әлсіз еді. Олардың революцияшыл ойлау алаңы жалпы қоғамдағы тәртіпті сынға алумен, әділ патша билігіндегі парасатты мемлекетті қалаумен ғана шектелген” деген сияқты жөнсіз пікірлері мен сопылардың практикасы қақтығысу, қару арқылы жасалынатын саяси бір іс-әрекет емес, рухани даму процесі екенін түсінбеушіліктері бізді шын мәнінде таң қалдырмайды. Өйткені олар дін мен Иасауи дәстүрін әрқашан “езілген таптың әлсіз демі, жүрексіз дүниенің жүрегі” болудан әріге аспайтын, дүниені өзгертудің айқын және нақты жолын көрсете алмайтын көзқарастар жиынтығы ретінде кінәлаған [15. 86].

Марксист классиктер “орта ғасырларда идеология ретінде тек дін мен теология ғана білінгендіктен, халық көтерілісі мен күресі де діни сипатта, нақты айтар болсақ, сопылық тариқаттар ретінде көрініс берген, мұсылман идеологиясына қарсы ислам дінінің принциптері және дәлелдерімен күресу орынды” деген пікірді қабылдаған [15. 99]. Тажикова, “ресми дін ретінде ислам дінін қабылдаған Қараханидтерде сопылық оппозицияның бір түрі ретінде көрінді”. Ахмет Иасауидің көзқарастарының Орта Азия және Қазақстан даласында мекендеген түркі халықтары арасында танымал болып, құрметке бөленуінің себебі дәстүрлі ислам дініне деген оппозициялық идеясы еді дейді. Көшпенді халықтар үшін бұл ауадай қажет еді, ал Иасауидің хикметтері осы қажеттілікті өтей алды. Өйткені “Ахмет Иасауи кедей-кепшіктерге жақтасып, билік пен сол кездегі жүйені сынады” деп дәлелдеуге тырысқан.

Олардың пікірінше Қожа Ахмет Иасауидің феодалдар мен билік туралы көзқарастарын және оның билеуші тапқа қарсы оппозицияда болғанын тек қана “Диуани хикметтің” мәтіндерінен емес көптеген тарихи құжаттардан да табуға болады. Осы дәлелдердің бірі де Иасауи тарихатының ислам дінінің жалпы доғмалық негіздеріне қарама-қайшы екендігі. Бұған қоса Ахмет



Иасауидің әрдайым қуғын-сүргінде немесе қылуette өмір сүргендігін (Халвет - қылует) де дәлел ретінде көрсетеді. Осы дәлелдерге Бартольдтың Әбу Сайд Шейхтың дәуіріндегі биліктің МауеранаҒрдағы барлық сопыларды жойғысы келгендігін және осы аймақтағы бірнеше шейхтың жасырынып, Мервке паналағанын көрсететін еңбектерді дәлел ретінде ұсынған [17, II.]. Әрі қарай автор феодал қанаушы билеушілер мен олардың қасынан табылатын ресми дін өкілдері (ғулама) ресми ислам-шарифатты уағыздау мақсатында медреселер ашса, ортағасырларда, суфилер (ресми емес дін өкілдері) текке, дергаһ, зауия, шілдеханалар арқылы дінді таратқан, Қожа Ахмет Иасауи хикметтерін мемлекеттің, немесе билеушілердің тапсырмасымен жазбаған. Осының өзінен-ақ, сопылық ілімнің ресми ислам идеологиясымен үйлеспегендігін көруге болатындығын айтады [15. 102].

Автордың ойынша, Ахмет Иасауидің халық арасындағы даңқ-абыройынан пайдаланғысы келген Әмір Темір оның мазарына зәулім ескерткіш орнатады. Өте айлакер әрі көреген саясаткер Әмір Темір бұл зәулім ғимаратты Қожа Ахмет Иасауидің рухына құрмет үшін емес, сол аймақтағы тобырдың көңілінен шығып, қолдау табу мақсатында салдырған екен-мыс.

Міне, марксистік түсіндіру бойынша, Иасауи мәдениетінде билікке оппозициялық әрекет пен сопылықтың барлық негіздері мен ұстанымдары (принциптері) бар. Мысалы, Иасауидің ішіндегі ең басты қазына-фақр, яғни кедейлік. Фақр мақамы “байлыққа ” қарсы, билікке қарсы оппозициялық форма алып отыр. Демек, Иасауи билеуші тап емес, езілгендердің жаршысы, ұстазы. Ол, хикметтерінде діни-мистикалық, абсолюттік моральдық құндылықтарды, әділет, теңдікті, жақсылықты уағыздап, Қарахан мемлекеті мен жоғарғы билеуші таптың зұлымдықтарына қарсы шықты, мінеп, сынады деген сияқты түсініктері мистикалық формада болса да, прогрессивтік мағынада ілгері тұр. Өйткені, бұл идея, тобырдың еркімен қалауы, арман тілегін білдіреді. Сондай-ақ, Құран мен Сунна бойынша әйел мен еркек тең емес, әйел еркектен төменгі дәрежеде тұр. Әйел үйдің күңі, қоғамдағы істерді өз алдына шеше алмайды, бөтен адамдардың алдында жүзін ашып жүре алмайды. Иасауи мәдениетінде тариқаттағы зікірге әйелдер қатыса алады. Осындай мәліметтер мен дәлелдер Иасауи мәдениетіндегі әсіресе әйелдерге қатысты мәселеде исламда жат екендігін көрсетеді [15. 112-114].

Иасауи мәдениетінде, ерік бостандығы мен іс-қимыл еркіндігі өте анық көрініп тұр! Ал, Құранда, адам ешқандай ерік бостандығына ие емес, ол тек Алланың еркін жүзеге асырушы ғана болудан әріге кете алмайды. Иасауи өз муриттеріне, өзін өзі кемелдендіруге, тәрбиелеуге шақырып, “адамның парасаттылық қасиеттерінің” Алладан берілген деген идеядан аулақ болды.

Бұл Қожа Ахмет Иасауидің индетерминизмін көрсететін өте нақты дәлел. Қожа Ахмет Иасауидің индетерминизмі мұсылман фатализміне қарсы тек теориялық тұрғыдан ғана емес, практикалық тіршілікте де қолданылған [15. 112].

Ортағасырдағы Қазақстан тарихы мистицизм туы астында феодализмге қарсы күреске толы болатын. Мистицизм әрдайым феодализмге қарсы революциялық оппозициялық сипатта болған. Дегенмен, мистицизм “революциялық оппозицияның” көрінбейтін формасы және феодализм мен идеологиялық күрес түрінде болса да, революциялық қозғалыстың белсенді формасына айнала алмады. Мистицизмдегі революциялық қозғалыстың табиғаты тек зухд (аскеттік) Аллаға мінажат және ақыретте барлық игіліктерге лайық болу үшін “дүниеден безу” сияқты әрекеттермен көрінген. “Иасауидің теист болмағандығының және дәстүрлі исламның жақтастары болып табылатын сунни тарақаттың өкілі болмағандығының дәлелі, оның өз дәуірінің әлеуметтік жүйесі мен билікті сынауы дер едік” [15. 119].

Міне, осы келтірілген тұжырымдар арқылы Иасауи ілімінің, Иасауи мәдениетінің әлеуметтік тарихи процесс ішіндегі орнын, Марксистік тарихи диалектикалық метод тұрғысынан қарастырғандардың көзқарастарына шолу жасадық. Шындығында, марксист методпен мұндай тұжырымнан басқа қорытындыға бару мүмкін емес. Ғылыми атеизм, Иасауи мәдениетін марксистік диалектикалық әдістермен түсіндіру арқылы қол жеткізген нәтижелерін практикалық өмірде, атеистік білім беруде қолданған. Иасауи мәдениетіндегі ойлау жүйесінен алынған кейбір маңызды феномологиялық, акциологиялық негіздерді мысал ретінде көрсете кетейік.

Фақр сөздік тұрғыдан арабша кедейлік, мұқтаждық мағыналарына келеді. Сопылық терминология бойынша, фақр рухани қажеттілік халі болып табылады. Фақир, яғни суфи – өз болмысынан бас тартып, Аллада фана тапқан адам, шынайы фақр мақамына жеткен адам. Мұндай адамның қаншама малы-мүлкі болса да оған еш көңіл бөлмейді. Оның байлығы қалтасында емес, көңілінде. Фақр дәрежесіне ұласқан адам мал-мүліктің құлы емес, керісінше мал оның құлы [18. 262]. Атеистік агитпроп мамандары: “Біз де кедейміз, біз үшін де кедейлік мақтаныш” деп ұрандаған. Өйткені, орнатып отырған мемлекетіміз кедей пролетариат мемлекеті. Кеңес адамы дегеніміз – “кедей адам” деген сөз. Лениннің сөзімен айтқанда біздің ұлтымыз- кедейлік, Иасауидің де арманы кедей-езілгендердің (пролетария) билігі, міне осы” деп үгіт жүргізген болатын [15. 112-114].

Енді Иасауи мәдениетіндегі зікір ғибадаты бар. Осы зікір сөздік тұрғыдан арабшада “ұмыту” сөзіне қарама-қайшы мәндегі “еске алу” деген

сөз. Зікірдің сопылықтағы мәні – Алладан басқаны ұмыту. Иасауи іліміндегі “Бір нәрсені қатты сүйген адам оны жиі еске алады”. “Дәруіштің пікірі мен зікірі бір” [19. 588] деген мәтелдер осы сопылық мәдениеттің жемісі еді. Зікір әрдайым әр уақыт Алланы еске алу дегенді білдіреді. Атеистік агитпроп мамандары, осы ұғымның формасын алып, өз идеясына лайықтап мазмұнын қайта толтырып, орнына “Алланы әрдайым жоқ санау” ұстанымын негіздеумен айналысқан. Зікірге қарсы ғылыми атеизмді ойлап тапқан. Ал теориялық және практикалық атеизмнің бұған әлі жетпейтін еді. Бұған қажетті ғылым атеизм және тегеурінді идеология болатын. Әйтсе де ғылыми атеизмнің бүгін көздеген нәтижесіне және ұмтылған мәресіне жете алмағандығы мәлім.

Тағы бір мәселе сайру сулук, яғни, сал серілік дәстүрі. Сайру сулук сөздік тұрғыдан жалаң аяқ жүру, жолда болу, саяхат т.б. сияқты мағыналарға келетін арабша сөз. Сопылық ұғым бойынша да Аллаға ұласу үшін кемел ұстаздың қадағалауы мен бақылауында болатын рухани жолшылықты білдіреді. Сайр және салик (сулук Алла жолындағылар) деп аталатын жолшы (сері) нәтижеде жаман әдеттерден арылып, кемелдену дәрежесіне қарай жолшылықтан өз орнын алады. Салик, яғни суфи Алланы сүю мәртебесіне ғашықтық мақамына жетеді. Иасауи мәдениетіндегі қазақтар арасында сал-серілік (сайру сулук) ретінде кең таралған. Дегенмен сал серілік дәстүрі Иасауи және Иасауия тариқатының өмір сүрген ортасы көбінесе көшпелілерден құралғандықтан уақыт ішінде алғашқы формасын өзгерткен сияқты. Ал тарихта сал серілік пен сайру сулук дәстүрлері мазмұны мен формасы жағынан бір болған [20. 23]. Көшпелілер де Аллаға деген махаббатты, иман нұрын жаю үшін дәруіштер әрдайым “жолда” кезіп жүріп айналасына палуан, әнші, ақын және т.б. өнер иелерін жинап алып жүрген. Оларды кезбелер деп те атаған. Көшпелі халық кезбелердің қай уақытта қай жерде қай күні қай ауылда болатындықтарын алдын ала біліп отырған [21. 101-102]. Осылайша Иасауи мәдениеті қазақ даласына орнығып, хикмет, нақыл (нақыл – Құран мен хадис баяны) терме айту, қисса (пайғамбарлар өмірінен үлгі насихат) жыр дастандар серілер арқылы жалғасып жатты.

Жоғарыда да тоқталғанымыздай, ғылыми атеизм мамандары дінге қарсы қолы жеткен кез келген мәліметті өз мүдделеріне жарата білген. Мысалы кеңестік кезеңде “жылжымалы агитпроп автоклубтары” сал серіліктің ұстанымдары мен әдістерін жаңғыртып жайлаудағы малшы қауымға атеистік білім беру шараларын ұйымдастырған.

Қорыта айтқанда, Иасауи мәдениеті – ислам дінінің ішкі (батини) мәні, рухани психотехникалық этикалық кемелденудің өзіндік әдістемелік қағидасы

мен ережелері қалыптасқан дәстүрлі түркі сопылық ілімнің қазақ түсінігіндегі, діни танымындағы көрінісі. Осы мәдениет кешегі жетпіс жылдық қызыл империяның темір құрсаулы қыспағынан құтылып, ғылыми атеизмнің көздеген “синтезі” мен көрігінен ерімей аман сақталды. Қазақ өз болмысынан алыстамай ұлттығы мен дәстүрлі тарихи сабақтастығынан қол үзіп қалмайынша Иасауи мұрасы мен мәдениеті тіршілігін жалғастыра береді. Иасауи тағылымы мен мұрасы – жүректің түкпірінде жатқан терең (деруни) субстанционалдық Аллаға деген ғашықтық.

Көріп отырғанымыздай, кешегі коммунистік режим тарихтағы кәлам мен суфизмнің “улама мен суфилердің” қақтығыстары мен түсініспеушіліктерін зерделеп, өте нәзік ұсталықпен өз мүдделеріне пайдалана білді. Жалпы ориенталистика шығысты аңдып, сырттай бақылап өте арзан әрі оңай олжа қылып келген. Бұл мәселе тарихтан белгілі. Мұндай әрекет бүгін де басқа формада жалғасын табуда. Сондықтан егер біз өткенімізден тағылым, тарихтан сабақ алуды үйренгендей болсақ, онда, “Сіз, біз деген халайықтан қаштым мен” деп, ескертіп кеткен Қожа Ахмет Иасауи бабамыздың аманат-өсиетін жадымызда сақтап, “менің жолым хақ, сенің жолың шатақ” деп, екі жікке бөлінбей өзара толеранттылық (кеңпейілділікпен) діни төзімділікпен өзіміздің біртұтас қазақы мәдениетімізді зерделеуде, зерттеуде өте мұқият әрі ояу болуды сезінгеніміз абзал.

Себебі, қазіргі таңда дін мәселесі әрбір қоғам өкілін бейжай қоймайтындай дәрежеде өзектілігін сезіндіре бастады. Республикалық негіздегі мемлекетте зайырлылық принципі бойынша жүйеленген дін және мемлекет қатынасының тарихы өте жас әрі тәжірибесі де кем. Негізінен зайырлылық ұстанымы бойынша жүйеленген мемлекетте діни таным мен ғылыми таным басқа танымдық институттарға қарағанда басым болады. Бұл құбылыс ертелі-кеш басталуы тиіс болатын. Соңғы кездерде бұқаралық ақпарат құралдарында қазақ мұсылмандық түсінігінің, ой-санасының жүйесі мен негізін қалаған сопылық туралы толассыз мақалалар тізбегі жарық көрді. Бұл мақалалар сопылықты яғни, қазақтың ғасырлар бойғы қалыптасқан діни тіршілік формасына наразылық, оны жоюға үндеу сипатында жазылды. Мақалада зікіршілерге қарап, зікірді, сопыларға қарап суфизмді жоққа шығару тенденциясы мен ұстанымындағы көзқарастар орын алды. Бұл құбылыстың негізгі себепкерлері маман еместер және олардың сопылық төңірегінде қате ой-тұжырым, қорытынды жасаулары болса, екінші жағынан бүгінгі «Иасауи жолы» өкілдерінің өздерін қоғамға дұрыс таныта алмауы мен Иасауи ілімін жете меңгермеуі болатын. Бұдан шығудың ең дұрыс жолы діни таным мәселесінде туындаған сұрақтарды тек оның мамандары ғана

жауаптандырып, әрбір құбылысты ғылымның елегімен сараптау қажет. Өйткені, дін – адамдағы “менікі” деп танылатын болмыстық және әлеуметтік анықталумен нақтылануды күшейтетін институт. Ал “менікі” құбылысы қоғамдағы діни топтардың оқшаулануы мен даралануына апарып соғады. Бір дін, бір мәдениет, бір тіл болса да, діни танымның табиғаты бойынша ерекшеліктер болады. Ал зорлықпен бір танымды барлық қоғамға таңуға тағы болмайды.

Ғылым қоғам үшін жасалуы тиіс деген ұстанымды негізге алсақ, “Жас Алаш” газетінде (7 мамыр 2005) “Күн де, Ай да Алладан биік емес немесе біздегі софылықтың көпқұдайшыл астары”, (24 мамыр 2005) “Халықты қашанғы адастырамыз”, (9 сәуір 2005) “Исмағұл кім және ол Қазақстанға қашан келді?” атты мақалалар жарық көрді.

Мақалада сопылық тарихында кездесетін және «жаңа» сындар да бар: “олар Қожа Ахмет Иасауи хикметтерін қасиетті Құранмен қатар ұстайды; алқа-қотан отырып зікір салуды мұсылманның бес парызынан жоғары қояды; сопылық исламға жат ағым, ол жолдағылар екі жүзді, такия жасайтындар, олардың тегі исмаили, шиалар, неоплатонизмнен енген, зікірлері шарифатқа сәйкес емес, олар махдишілер...”

Мақалалардың тұжырымында сопылардың мақсаты – исламды негізінен тайдыру екендігі, сопылықтың исламның негізгі постулаттарын құлатқысы келетіндігі айтылды. Авторлар бұл жерде өздерін таза исламды қорғаушы сол үшін уайым жейтін діндарлар ретінде танытқысы келген. Тарихилық тенденциясы мен тарихи таным ескерілместен қазақ енді ғана исламды қабылдап жатқан ел ретінде танытылды. Мақалада тарихта қазақтар, барша түркі халқы осы сопылық арқылы мұсылман болғандығына, ата-бабамыз осы жол арқылы бізге исламды үйреткендігіндігіне көңіл бөлінбеген. Сопылардың исламның иман, ғибадат, Құран, Сунна, пайғамбарлық негіздерінің қайсысына қарсы шыққандығы нақты көрсетілмеген, дәлелденбеген. Себебі сұрақтарының өзі дұрыс қойылмаған.

Мақалада авторлар мақсатына жету үшін әртүрлі мәліметтерді әртүрлі ұстанымға негізделген діни танымдық ағымдарды шығу тегіне қарамастан, әсіресе олардың тарихы мен кеңістігін ескерместен дінге, оның ішінде теологиялық, теософиялық негіздер мен доктриналардан хабарсыз көпшілікті сопылықтан аулақтатуға тырысып бағады. Иасауи туралы ешқандай ғылыми, діни, тарихи, эпистемиологиялық және феноменологиялық сараптаудың принциптеріне сай келмейтін теологиялық тұжырымнан гөрі “мақсатты телеология” тұнып тұр.

Негізінен, ең бірінші әрбір дін зерттеушісі діни сенім – ақида және діни таным арасын ажыратып көрсете білуі керек. Діни сенім біреу. Сондықтан ислам да біреу. Оның біріншісі, екіншісі жоқ. Ал діни таным көп, сондықтан мұсылмандық формалары да көп. Бұл өте табиғи құбылыс. Ал мақалада көрсетілгендей Қадирийа, Сухрауардийа тариқаттары діни сенім-ақидасы жағынан ахл-сунна, сунни яғни, имам ағзам Әбу Ханифаның мектебіне жатады. Діни танымдық жағынан тариқат, яғни, өзіндік психотехникалық рухты тәрбиелеудің принциптері мен мұраты қалыптасқан, Аллаға қарай бағытталған жол. Аллаға қарай бет бұрған жолдардың ешқайсысы ислам дінінде ересиологиялық категорияға кірмейді.

Сопылық туралы нақты пікір айту, екінің бірінің қолынан келетін іс емес. Бұл өз алдына жеке, терең ғылым. Сопылық тариқатқа тақуалар ғана ене алады. Өзі пұтқа табынушы “мушрик, діннен безген өзі муртет” адам тариқат жолын қалауы – ақылға сыйымсыз, абсурд. Өйткені, суфи тариқатқа өз еркімен кіру шарт. Өз еркімен яғни, мурид болу керек. Бұл жолда зорлап ешкім ешкімді суфи қыла алмайды. Тариқаттан бұрын шарифат бар. Осыны терең меңгергендер ғана тариқаттан жоғын іздейді. Сопылық партия немесе саяси топ емес. Сопылық ешқашан исламға сырттай оппозициялық сипатта болған емес. Сопылық – исламның мазмұны, мәні. Ал форма мен мазмұн біртұтас нәрсе.

Суфизмді жоққа шығару мақсатында кезінде кеңестік режим тұсында ғылыми атеизм мамандары және ориенталистер жеткілікті дәрежеде қалам тартқандығына жоғарыда тоқталғанбыз. Өйткені сопылық тариқаттағылар ғана кеңестік режимге қарсы толассыз наразылық білдірген болатын. Сопылық исламның, мұсылмандардың ең қиын-қыстау кезінде қорғаушысы бола білген. Сондықтан сопылықтың сыртқы қырына қарап-ақ оның мұсылмандық тарихындағы орнын тануға болады. Мысалы, тарихта моңғол шабуылына қарсы, кубраййа, крестшілерге қарсы шазилия, орыстардың отарлауына қарсы иасауиа, нақшбандиа, қалмақтарға қарсы нақшбандиа, Африкада француз империалистеріне сенусийа, тижанийа ағылшындарға қарсы сухрауардийа тариқаттары үздіксіз соғыс жүргізді. Міне тарихта мұсылмандар үшін сыртқы дұшпандарға қарсы тұру тариқаттар арқылы мүмкін болған еді. Бұл соғыс мәдениетін, еркіндігін, азаттығын, Отанын қорғау үшін жүргізілді. Сондықтан сопылық – исламға оппозиция емес, керісінше мұсылмандардың рухани тірегі. Сопылық ислам өркениеті мен мәдениетінің мұсылмандықтың намысы, діннің ішкі мәні, өзегі.

Жалпы тарихта сопылықтың исмаилиямен қатысы жоқ. Сопылық – теософиялық ұстанымдағы танымдық жол, ал, исмаилия – саяси ұстанымдағы

топ, яғни фирқа. Сопылық болса, фирқа да, секта да, мазхаб та емес. Суфизмге ғасырлар бойы сынаржақ, қағидашыл сын айтылды бұл сындарға жоғарыда арнайы тоқталды, жауап берілді. Қағидашылдардың ісі белгілі олар, исламды қағида, құрғақ ереже, тәннің бес уақыт бүгіліп, иілуі деп түсініп, соған қарсы Алладан сауап, жәннат сұраған “саудагерлер” сияқты. Ал ғибадат – Алланың жәннатына жолдама алудың құны емес, ғибадат себеп қана. Жәннатқа лайық болу, Алланың назарына ілугімен оның ризашылығына, құтына ие болумен ғана мүмкін болар. Суфилер әлемге ғашық, сонымен қатар ішкі көзбен “ғайыпты”, “дидарды” сезініп, оған ғашық бола алады. Сопылықтың мұраты – Алла, исмаилияның мұраты – билік. Суфилердің онтологиялық, эпистемиялогиялық жүйесі исмаилияның негіздеріне мүлдем қарама-қайшы. Оларда әлем бар. Оның жаратушы “рабби-л аламин” яғни, әлемдердің жаратушысы Ұлы Алла. Ол әуелі Мұхаммедтің нұрын жаратты. Сол нұрдан әлемді жаратты. Бұл жаратылыста ғарыштық үйлесімділік айқын. Суфилер үшін философия жасау мақсат емес. Олардың дерті – хәл. Ілімі де – хәл. Қал ғылымы адамды Жананға (Хаққа) жақындатпайды. Өйткені, оның объектісі – жаратылған әлем. Ал хәлдің объектісі – Хақ. Бұл танымдық мәселе.

Суфи сонымен қатар Махдиді күткен құтқарушы дәрменсіз адам емес. Ол өзінің танымы мен хәлін тек Алламен ғана өлшейді. Суфилер үшін соңғы мақам соңғы пайғамбар хатам-ул анбийа – Хз.Мұхаммед ең теберік нұсқа, ең теңдесі жоқ үлгі, өнеге адам. Суфилер үшін Алладан басқа хидаятқа жеткізетін, құтқаратын ешкім жоқ. Алла – аманат ретінде Құран мен Сунна жолын көрсетті. Қалғаны суфидің өзіне байланысы. Мәді, Махди идеясы сунниттерге әсіресе, Иасауи жолына жат нәрсе. Бұл идея шииттік доктринасындағы түсінік. Иасауи ілімінің мұраты – Махди пайғамбарға қызмет ету, құрал болу емес, жалғыз Хақ тағала Алланың нұрына, жамалына, дидарына “қанығу”. Алладан басқа олар үшін Құраннан асқан хидаят (махди) жолын көрсетуші жоқ. Сондықтан Иасауи хикметтерінде “анта ал-Хади анта-ал-Хақ, Лайса ал-Хади илла Хақ” – дейді. Бұл Алладан басқа жол көрсетуші, хидаятқа жеткізуші жоқ деген сөз.

Иасауи жолы ешқапан мемлекетке, оның саясатына “қиғаш емес”. Сопылық егер қазақ мемлекеті мен саясатына қиғаш болса, онда мемлекеттілігіміз бен мәдениетіміз де “қиғаш” болғаны. Өйткені, сопылық қазақ руханиятының негізіндегі өзектің ең маңыздысы, қазақ мұсылмандық түсінігінің айнасы. Иасауи тариқатындағылардың төрт ұстанымы бар: біріншісі – рабт-сұлтан, яғни мемлекет басшысына адалдық, екіншісі – Отан – кеңістікті иелену, үшіншісі – уақытты меңгеру, төртіншісі – ихуан өзара

бауыр, туыс болу. Міне осындай негізде ислам қазақ даласына таралып, мұсылмандық түсінік қалыптасты.

Сопылықты түсінгісі келетін әрбір зерттеуші алдымен тауил мен тафсир, ақыл мен нақыл, хәл мен мақам, зат пен сипат, жауһар мен ағраз арасындағы мәнді айыра білуі шарт. Жоғарыда айтқанымыздай исламда түсінудің екі формасы – тауил мен тафсир бар. Бұл екі метод өзара бірін-бірі толықтырып тұрады. Суфилердің тауил методы – ішкі танымға негізделген. Тафсирдің мүмкіндігі жеткен жерінен әрі қарай тауил басталады. Бұл негізінен Фарабидің белсенді “фағал ақыл” мен практикалық сана “мустафад ақыл” арасындағы қауышу, үндесу принципіне негізделген. Мұндағы белсенді сана Алладан, практикалық сана адамнан туындайтын қуаттар. Яғни, Алла мен Адам үндестігінің негіздері. Міне, сопылықтағы әлемді онтологиялық тұрғыдан түсіндіру тәсілі, мазмұны әрқилы болғанымен Әл-Кинди, Әл-Фараби, Ибн Сина, Ибн Рушд сияқты ислам философтарының бәріне ортақ қалып. Бұл танымдық түсіндіру жолы ғана мұндай қалыптың діни сенімге ешқандай қатысы жоқ. Сондықтан таным мен сенім арасына теңдік қоюға болмайды.

Ал енді бүгінгі зікіршілердің тәжірибесі – толығымен сопылық психотехника. “Жахрия зікір” – Иасауидің методы. Иасауиға құқықтық жағынан имам Ағзамның жолында, ақайд жағынан имам Матуридің жолындағы сунни тариқаты. Сопылық, қазақтың ұлттық болмысы мен мемлекеттілігінің, мәдениетінің негізі. Иасауи ілімінде зікір салу – бес парызға қарама-қарсы ешқашан қойылмайды. Сонымен қатар шарифатсыз тариқатқа өтуге болмайды. Демек, бес парызды суфилер ешқашан жоққа шығармайды. Зікір деп Алланы еске алу, ұмытпау әрдайым жүрегінде сезінуді айтады. Әр демінде, әр хәлінде Алланы еске алып жүрген адам біреуге қиянат жасамайды. Яғни харам іске бармайды. Өйткені Алланы әрдайым есінде, жүрегінде сақтайды. Зікір салу – Алланы ұмытпаудың әдісі. Адамға арабша – инсан дейді. Этимологиясы – “ұмытшақ” деген сөз. Соңғы пайғамбарымызға түскен Құранның бір аты да “Зикр”, яғни, Алла адамзатқа осы Зикр-Құранды ақиқатты, Алланы ұмытпауы үшін түсірген. Ал Алланы ұмытқан адам діннің, шарифаттың қағидалары мен канондарына ден қоймайды. Зікір – Ауғанстаннан ауып келмеген, ол кешегі кеңестік зобалаңның өзінде де тіршілігін жалғастырып келген біздің мұсылмандығымыздың арқауы болатын. Зікір – үзілген жоқ. Бүгін жанданып отыр. Діни құбылысқа баға беріп, үкім айту үшін оның тарихын, өткен доктриналық, құқықтық, саяси жүйесін тұтас әрі үздіксіз шолып өту қажет. Зікір –терминдік мағынасы бойынша сыртқы және ішкі психотехникалық, құдайлық танымға жету



жолындағы әдіс ретінде ислам сопылық дәстүрінің негізгі ұғымы. Исламда Құранды түсінудің тафсир және тауил екі жолы бар. Тауил Құран аяттарының ішкі-батини мәнін түсіндіреді. Абай да Құранды түсінуде осы тауилді алға тартады. Бұл негізінен діни танымның ерекшелігі, суфилердің гносеологиялық мұратына қатысты.

“Шамды сөндіріп, еркек пен әйел бір бөлмеге жиылып, “hy, hy!” деп естүстеріңнен айырылып, алқа зікір салыңдар! деген жоқ” – деген өзіндік пікірін айтады. Мұндай жала, кезінде Иасауи бабамызға да жабылған. Әйел мен еркектің бір кеңістікте Алланың құзырында болуға ешкім кедергі жасай алмайды. Ол да “Зікірдегілердің жүрегінде жыныстық қайғы емес, адам ретінде Аллаға ғашық жандардың ұлы мұраты, Хақпен үндесу, одан үлес алу, шексіздіктің дәмін татуға деген ұмтылыс қана бар”-деп жауап берген. Иасауи осы дәрісті “Баба Машынға әйгілі “мақта мен шоқ” аналогиясы арқылы берген. Бұл мәселенің барлығы “діни танымға негізделген “ғибадат феноменологиясынан” туындайды. Құранды егер пайғамбар болмаса ешкім түсіндіре алмас еді. Құранның бірінші муфассири (түсіндірушісі) пайғамбар. Ұғыну мәселесі оңай емес. Түсіну дәрежесі де әркелкі оған дауа жоқ.

Иасауи XIV ғ. бастап бүгінге дейін Иасауи түркі сопылығын насихаттаушылары мен зерттеушілерінің негізгі объектісіне айналып келеді. Ол туралы ең ескі қолжазба нұсқалары XIV ғасырға, Хикметтері XVII – ғасырға тән. Құранды, хадисті қазақ мұсылмандық тарихында түсінуге тырысқан және түсіндірген Иасауи мен Шәкәрім, Абайлар болса, әрине алдымен осы даналарымыздың еңбектерін игеруге ден қоямыз. Бұл – қажеттілік. Тарихи тұрғыдан сабақтастықты, діни тұрғыдан ұғынуды, мәдени тұрғыдан қазақтық мұсылмандықты түсінуді қамтамасыз етеді. Жалпы сопылық таным төңірегінде пікірталастар, сындар болған, бола береді де. Иасауи, Асан қайғы, Сопы Аллаяр, Абай, Шәкәрім, Мәшһүр Жүсіп осы сопылық жолдың өкілдері. Сондықтан бүгінгі сопыларды Шәкәрімді, Абайды оқиды деп жазғырудың жөні жоқ. Бұл жолда өзін-өзі бақылау, сын көзбен қарау шарт. Мысалы, Абай, сопылыққа сынмен қарайды. Абайдың сопылыққа тағып отырған сыны жаңа сын емес, ол сонау традиционалистер мен сопылар арасында IX ғасырдан бері келе жатқан сын. Абайдың сопылықты сынауында мақсат бар. Бұл мақсатты Абай өзінің уақыты мен кеңістігіндегі ахуалдан алып отыр. Абай ғана емес, жалпы Шығыс әлемі Батыстың технологиясынан, ғылымынан артта қалудың басты себебі ретінде исламның рухы болған сопылық дүниетанымды көрсеткен болатын. Бұған сыртқы миссионер-ориенталистердің де ықпалы күшті болды. Сопылықты жоққа шығару арқылы исламдық тұтастықты ыдырату мақсат етілді. Негізінен Абайдың

дәуірінде сопылық мәдениет әбден тозығы жетіп, өзінің таза рухынан алыстап, кім көрінгеннің құралына айналып, дін-қоғамды ыдыратудың саясатына айналған болатын. Тариқаттар саяси билік басындағы жекелеген хан, сұлтандарға ғана қызмет ете бастаған. Сопылық өзінің адамдық, моральдық мұраттарынан жұрдай болған еді.

Иасауи жолы – дін іші тұтастыққа және діндер арасы татулық пен толеранттылыққа шақырады. Бұл жолдың ұстындық негізі – шарифат, психотехникалық жүйесі – тариқат, танымдық негізі – мағрифат және ақиқаттан тұрады. “Шарифатсыз тариқатқа, мағрифатсыз ақиқатқа өтуге болмайды”, – дейді Иасауи. Иасауи ілімі бойынша шарифат – Алланың жаратқан бақшасында қалай жүруді ұсынады. Алла адамға ақыл, ерік, қайрат беру арқылы сынап, осы бақшаны адаспай аралағандарға жәннетті нәсіп етеді. Яғни, шарифаттың мұраты - жәннат. Сол бақшаның ішінде “гүл” бар. Ол гүлді тек қана Алланың дидарын талап еткендер ғана іздейді. Бұны тек Аллаға ғашық болғандар қалап алады. Олар үшін Алланың жұмағы да, тозағы да емес, Өзі керек. Яғни тариқаттың мұраты Алланың дидары. Сондықтан да оларды “дидар талап” дейді. Сынға төзгендер ғана “сырға қанығады”. Бұл мағрифат сатысы. Ол сыр арқылы Алла туралы танымға, “нұрға” қол жеткізеді. Ақиқат сатысында Алла мен адам арасындағы ақиқатқа көз жеткізеді. Бұл мақам Мұса (с.ғ.с.) мақамы: Құранда “Мен Сені (Алланы) көргім келеді” аятына негізделген. Міне, қарап отырсаңыз, Иасауи ілімі бірінсіз бірі болмайтын процестер мен тұтастық теориясынан тұрады. Осы әрбір сатыда суфидің иман дәрежесі де өсіп отырады. Бірінші шарифат мақамындағы иманға “имани бостан”, тариқат мақамындағы иманға “имани гүл”, мағрифат мақамындағы иманға “имани сыр”, хақиқат мақамындағы иманға “имани нұр” делінген. Абайдың “имани гүл” категориясы осы тариқат сатысының иманы. Онда Адамды сүй, Алланың хикметін сез! “Махаббатпен жаратқан адамзатты, Сен де сүй, сол Алланы жаннан тәтті” дініне қарамастан адамзаттың бәрін бауырым деп сүю керектігі – осы Иасауи мәдениетінен келген.

Діни танымда революция емес, эволюция шарт. Бұл Алланың қалауы. Егер Алла революциялық өзгеріс пен дамуды қалағанда, Құранды жиырма үш жылда емес, бір сәтте жинап пайғамбарымыздың қолына ұстата салар еді. Бұл жерде адамзат үшін үлкен хикмет бар. Алланың аяны жиырма үш жыл бойы пайғамбарлық (нубуат) арқылы адамзат қоғамымен үндестікте “жанды-сұхбат” арқылы жүрекке, санаға, ділге, сосын сенімге ұялады. Ішкі жүректегі өзгеріс арқылы сыртқы қоғам өзгерді. Жаңа мен ескі, әдет пен ғұрып, арам мен адал, жақсы мен жаман және т.б. құндылықтардың

мазмұнында табиғи, эволюциялық тұрғыдағы трансформация жүріп жатты. Бұл тенденция шығыстың ойлау жүйесі мен дүниетанымдық тұғырында басты ерекшелік ретінде танылады.

Егер дін зерттеушісі діни таным мен діни сенім арасын ажырата алмаса, ақ пен қара, дұрыс пен бұрыс екі арасы көрінбей екі ортада қоғамға зиян келтіруі мүмкін. Рухани тұрақтылыққа соққы беруі ықтимал. Тарих пен уақыт, кеңістік пен мәдениет, дін мен таным түсінік арасын түсіндірудің жолы – тарихи сабақтастықты жалғау арқылы мүмкін болады.

Тарихтан мәлім, діни танымда өзара құрмет туралы түсінік болмаған жерде, қоғам жікке бөлінеді. Діни танымдық негіздері мен ұстанымдары әртүрлі топ өкілдері тек өздерінің жолын «ақ», ал өзгенің ғибадаты мен діни сезімін өздерінен төмен санаса араларында сұхбат, төзімділік, өзара құрмет болмайды. Сондықтан дәстүрлі діни түсінік пен бүгінгі діни тіршіліктің арасында сабақтастық пен сұхбат шарт. Онда да мұсылмандар арасында түсіністік тарихқа негізделу керек.

Иасауи ілімі – сопылық дүниетанымға негізделген. Басты ұстанымы – ғашықтық, мұраты – Алла. Гносеологиялық құрылымы Алла мен адам (жүрек) арасындағы тылсымға негізделген эпистемиологиялық жүйеден тұрады. Бұл ілім діни терминологияда “хәл ілімі”, батин (ішкі ілім) немесе ладунни (терең) ілім деп аталады. Абай айтқан “терең ой” осы Иасауи ілімінің негізгі ұстыны болып табылатын “ішкі-басират” көздің ашылуына негізделген. Бұл ілім бойынша мәнің мәні – Алла. Сондықтан әлемнен форма емес, мән ізделеді. Бұл толығымен діни танымдық тенденция. Иасауи ілімінде басы артық ақылға сыйымсыз шашау ұғым жоқ. Біртұтас ғарыш, космос. Үйлесімділік басты шарт: Алла мен адам, әлем мен Құран арасындағы үндестік айқын. Иасауи ілімі – Құран мен Хадиске сүйенген – ар түзейтін ілім. “Менің хикметтерімнің мәні Құран” – деген Иасауи Аллаға да, сөзіне де, пайғамбарына да махаббатпен үндескен. Біздің міндетіміз алдымен Иасауи ілімін түсініп алу.

Иасауи ілімі бүгінгі қазақ мұсылмандығының негізі. Сондықтан біз Иасауи жолындағы қазақ мұсылмандарымыз. Иасауи жолы фикхтық жағынан Имам ағзам Әбу Ханифаның, ақайдтық (доктриналық) жағынан имам Матурудидің іліміне негізделген, түркі халықтары арасында кең тараған нағыз түркілік мәдениетпен сомдалған дәстүрлі мұсылмандық түсінігіміздің айнасы. Иасауи ілімі Қазақстандағы дінішілік қана емес діндераралық татулық пен толеранттылықтың темірқазығы. Ол үшін Иасауи мұрасын өз деңгейі мен дәрежесінде меңгеріп, тануымыз қажет.

Кешегі жетпіс жылдық қыспақта, бодандықта болған кезімізде, біздің

тарихымызды зерттеген орыс ориенталистері, руханиятымыздың негізінде осы Иасауи ілімі мен мәдениеті жатқандығын дөп басқан. Сөйтіп бұлардың арасына іріткі салу немесе тариқаттар арасында жік салу мақсатында суфилерді олардың зікірлеріне қарап, “Лахчилер, Алаһушылар, Ақұдайшылдар” деп бөлген. Лахчилер – Қырғызстандағы, Аллаһишілер – Өзбекстандағы, Ақұдайшылар – Қазақстандағы Иасауи жолындағылар зікір салатын адамға суфи, дәруіш дейді. Олар Иасауи хикметтерін Құранмен қатар қойса, мұнда қорқатын ештеңе жоқ. Хикмет – Құдайдан келген құт деген сөз. Құранда “Хикметті қалаған адамыма беремін” – делінген. Иасауи құт дарыған, Алланың досы – әулие. Ал әулие пайғамбар емес, пайғамбарды – көміл адам деп танитын, үлгі тұтатын, соған еліктейтін мирасқоры. Жалпы сопылық таным бойынша “Диуани Хикметті” түріктер “Дафтари сани”, “Түрки Құран” деп дәріптесе, арабтар да Имам Ғазалидің “Ихиау улумуддин” деген еңбегін “Құранның көшірмесі” десе, парсылар Маулана Румидің “Маснауи” еңбегін “Құранның мәні” – деген. Сопылық танымды түсіне білетін адамға бұл қиындық тудырмайды.

Бүгінгі өздерін «Иасауи жолындамыз» деп жүргендердің “Иасауи тариқаты – қазақтардікі, нақшбанди тариқаты – өзбектердікі” деген ұстанымы түбірімен қате. Ешқандай ғылымға, тарихқа, мәдениетке де, діни танымға да сай келмейтін тұжырым. Сонда Құнанбай, Шәкәрім мен Мәшхүр Жүсіп қазақ болмағаны ма? Абай да Шәкәрім де Мәшхүр де нақшбанди тариқатынан сусындаған. Жалпы тариқаттарды қарама-қарсы қою, сопылықтың мәнін білмеушіліктен туындайды.

Кешегі дінсіздендіру және құдайсыздандыру саясатынан апаттан ұлттығымызды аман сақтап қалған Иасауидің рухы, ілімі, мәдениеті, жолы, кесенесі және ізбасарларының шығармалары негізіндегі абайтану, әуезовтану, түркітану, иасауитану сияқты ғылым салаларының жанды тұтылуы болатын. Иасауитану саласы бойынша Иасауи мұрасы негізінен үш саладан тұрады. Біріншісі, Иасауи жолы, яғни тариқаты. Екіншісі, Иасауи ілімі. Үшіншісі, Иасауи мәдениеті.

Иасауи тариқаты – сопылық психотехникалық тәлім-тәрбиелік жүйесі бар, ұстаз бен шәкірт арасындағы шынжыр (силсила), дәстүрлі сабақтастығы бар жол. Бұл жолдың бастауы Хз.Мұхаммед пайғамбарымыздан Хз.Алиге одан Хз.Мұхаммед-Ханафиямен жалғасып, Иасауи және оның жолын қуған шәкірттерімен шынжыр, рухани желі арқылы созылып жатыр. Иасауи силсиласы – түркі тарихында “алтын шынжыр” немесе “ұлы тариқат” деген атпен белгілі. Тариқат ерекшелігіне, оның ішінде Иасауи тариқатына алдыңғы тарауларда тоқталып өткенбіз. Осы үш сала қосылып, Иасауи

мұрасының негізін қалайды. Бүгінгі Иасауи жолы “силсила” тұрғысы бойынша қалыптасқан. Иасауи жолы – тариқат деген сөз. Ал силсила, ұстаз бен шәкірт арасындағы тарихи сабақтастықтың жалғасын білдірді. Иасауи тариқатының соңғы шайхы, ұстазы бұдан бір ғасыр бұрын дүниеден өткендіктен силсиласы тоқтаған тариқат дейміз. Бірақ, бұл силсила тоқтағанымен оның ілімі мен мәдениеті тіршілігін тоқтатқан емес.

Міне, Иасауи ілімі мен мәдениеті бүгінгі таңда Қазақстанда қайта жанданып отыр. Шайхы – Исмадулла Торбайұлы. Ұлты қазақ, өзі қадирийа тариқатынан шәкірт тәрбиелеу үшін берілетін рұқсат (хатт-и иршат) алған. Силсиласы бойынша қадирийа жахрийа тариқаттарында болғанмен, бүгінде Иасауи, Шәкәрім, Мәшһүр еңбектері негізінде жаңа Иасауи мәдениеті мен ілімін насихаттауда. Негізінен сопылық тарихында бұл құбылыс көп кездеседі. Басқа тариқат шайхы келесі бір тариқаттың басында иршатта, яғни рухани ұстаз бола береді. Мысалы бір тариқат шайхы күтпеген жерден қайтыс болып орнын басатын кемелдікке жеткен шәкірттері болмай қалуы мүмкін. Сондай жағдайда басқа тариқат шайхының рухани тәрбиесі мен рұқсатын алып қайтадан өз тариқатын әрі қарай жалғастыра береді. Негізгі ілімі – сопылық, әдістері зікір, сұхбат ұйымдасуы қоғамдық негізде Қазақстанның басты орталықтарында өкілдері бар. Жоғарыда айтылғандай бұқаралық ақпарат құралдарында жеткілікті дәрежеде сынға ұшырады.

Тарихтағы Иасауи мәдениеті мен бүгінгі Иасауи мәдениеті арасында айырмашылық болатыны сияқты, «бүгінгі Иасауишілдер» мен тарихтағы Иасауи тариқаты бір емес. Әрине, уақыт пен кеңістік, адам факторы, тарихи сабақтастықтың үзілуінен туындаған айырмашылықтың болуы табиғи құбылыс. Бұл топтың Иасауи туралы теориялық ғылыми және агиографиялық зерттеулер, діни сопылық философия, сопылықтың теориялық және практикалық ұстындары рухымен, қоғаммен, уақытпен үндестігі, үйлесімділігі жағынан кемшін тартып жатқан тұстары да жоқ емес. Дегенмен қоғамда өздерін қабылдата алатын әлеуметтік қабаттары бар.

Осы топтың рухани көсемінің қаламынан екі еңбек жарық көргенді: “Құран Сырларының Әліпшесі” және «Жария зікірдің дәлелі». Автор сопылық ағымның өкілі әрі Қазақстандағы көсемі болғандықтан бұл еңбектен тауил ұстанымының негізгі мұраттары болуы керек еді. Өйткені тауил методы сопылық шығарманың өне бойын көктеп өтетін, сопылық танымның құралы әрі негізгі желісі. Бірақ өкінішке орай, еңбекте тауил методы мен ұстанымы жоқ. Дегенмен сопылық философияның негізгі категориялары мен дініміздің доктриналық негіздеріне өзіндік баға беріп, түсіндірме жасауға тырысқандығын айтуымыз қажет.

Кітапта негізінен сопылық категориялардың мәні өте қарапайым, құбылыстар, теңеулер, бейнелер арқылы түсіндірілген. Ақиқат сыры мәселесінде сопылық ізденістің негізі болып табылатын Мұхаммед сүресінің 38-ші аятын түсіндіреді: “Алла тағала бай, сендер кедейсіңдер”. Бұл сопылықтағы фақр тұжырымының негізгі ұстанымы. Тауил бойынша, адам баласының аңсары Алланың нұры, дидары екендігі айтылып, оған деген махаббат, аңсау мен ынтықтықтың мақсаты мен себебі түсіндірілуі тиіс болатын. Сопылық философия бойынша жаратылған әлем Алланың сипаттарының көрінісі. Мысалы, дүние – Алланың құдірет сипатының, адам – ғылым сипатының көрінісі. Алла уақыт пен кеңістікке тәуелді емес, дүние болса, жаратылған, яғни, уақыт пен кеңістікке тәуелді [22. 11]. Әлемдердің жіктелуін қарапайым тілмен түсіндірген: сопылықтағы барзах, курси, лаух, ғарыш, сидрат-ул мунтаха, жын, шайтан, періштелер мен адамзат әлемі болып жіктелген [22. 13]. “Мақсат – құбыла, құбыланы көрсететін – жүрек” – деген анықтамасы өте сәтті шыққан аналогия. Шындығында жүректің өзі құбыла, Алланың адамдағы үйі. “Адам ұрпақтары – ақылдың себебімен көзге көрініп тұрған дүние сырларын әшкере қылып шығарушы, рухтың себебімен көзге көрінбейтін әлемнің сырларын тауып, анықтаушы” [22. 34], – деген. Бұл жерде адамның екі әлеммен байланысу құралдары, яғни, жүректің екі сипаты ақыл мен жанның қызметтері түсіндіріледі. Адам ақылы арқылы көрінетін, жан арқылы көрінбейтін әлеммен байланыс құрады. Адам екі әлем арасындағы көпір, макро және микроғарыштың орталығы.

Еңбекте “Ақыл – бүкіл жаратылыстарға және денелерге ат қоюшы” [22. 45], “Нәпсінің денеге әсері – басқаларға қатал және тасжүрек болу” [22, 59], – деген өте ұтымды жолдар бар. “Адамның бүкіл жаратылысқа рухани жағынан үстемдік етуі, оның ішкі шайтанының шеберлігі мен кемелдігіне тікелей байланысты”, – бұл да құнды тұжырым. Шайтан Алла мен адам арасындағы байланысты кесуші. Өлім досты-досқа жеткізуші [22. 71]. Қоғамның өлімі – қоғамда менмендіктің, надандықтың, зұлымдықтың үстем болуы. Рух – жылу, от – ыстықтық. Тірі адам – от, ауа, су, топырақтың қосындысынан тұрса, өлген адамда ауа, су, топырақ қана қалады. Демек, от – ыстықтық рухтың сипаты, белгісі. Нәпсінің сипаттары мен түрлері Құран мәліметтері негізінде түсіндірілген.

Бірақ, кейбір тұстарда шабытқа салынып, адасқан жерлері де бар. Мысалы, “... дене – рухты көтеріп жүруші зат” [22. 37]. Сопылықта дене ешқашан рухты көтеретін зат ретінде қаралмайды. Бұл үлкен қате тұжырым. Керісінше рух денені тасушы, адамның мәні. Өйткені, сопылықта жан тәнді билесе немесе материяны сана билейді. Осындай өзіне өзі қайшы келетін

тұстары да жоқ емес. Негізінен кез келген анықтаманың идеялық, ұстанымдық өлшемі сақталса ғана логикаға сай, ақылға қонымды, Құранға үндес келеді.

Зікір салудың шарттары туралы мәліметтері тарихи деректер негізінде жазылған [23. 28]. Көңіл философиясы зікір негізінде адамның рухани қажеттілігі мен парызы тұрғысынан тұжырымдалған. Құран Кәрімде: “Жүректің тыныштығы тек менің зікіріммен ғана болады” деп хабар берген. Зікір – жеке адамның да, қоғамның да, әлемнің де тыныштығы үшін ауадай қажет амал [23. 38-39]. Ой – жүрек тыныш болған кезде ғана тыныштық табады. Ал, жүрек тек Ұлық Алланы еске алып, зікір қылғанда ғана тынышталады. Ұлық Алланың құлдарынан жалғыз-ақ талабы бар, ол – таза жүрек. Ал енді жүректі тазарту үшін қайтпек керек? Зікір, зікір тағы зікір салу керек. «Жария зікірдің дәлелі» атты еңбегінде зікірдің пайдалары да нақты ойлар айтылған.

Қысқаша қорытар болсақ, жоғарыдағы еңбектердің қоғамның белгілі қабаттарына пайдалы әсері жоқ емес. Еңбектің ғылымилығы мен методикалық жүйесінде кемшіліктер болғанымен, сопылық дүниетаным туралы біршама тиянақты мәліметтер мен тұжырымдар қамтылған. Практикалық жағынан дәстүрлі Орта Азиялық сопылық тәжірибелер болғандықтан қоғамымызға пайдасы болмаса зияны жоқ. Теориялық әдістемелік қырлары мен психологиялық танымдық негіздерін толықтырып, үнемі дамытып отыратын болса, Иасауи мәдениеті мен ілімі бүгін қоғамымызда қайта жанданып отыр деуге болады.

Иасауи мәдениетінің бүгінгі зерттелу және насихатталу мәселесінде Иасауитану ғылыми зерттеу орталығының ерекше маңызды орны бар. Иасауитану ғылыми-зерттеу орталығы «Қожа Ахмет Иасауи университетіне көмек қоры» тарапынан құрылып, 2003 жылдың 1-ші шілдесінен бастап іске қосылды. Жалпы суфизм тарихында түркілік тарихаттың негізін салушы көрнекті тұлға, түркі елінің пірі Қожа Ахмет Иасауидің мұрасы мен шығармашылығын зерттеуді және насихаттауды мақсат еткен аталмыш орталық түркі дүниесінің көрнекті қоғам қайраткері Н. К. Зейбектің қолдауымен ашылды. Рухани құндылықтарымызбен қайта қауышып, ой-санамызда жаңғырулар жүріп жатқан қазіргі қоғамда ұлт мәдениетінің бастауында тұрған Қ.А. Иасауидің тарихи тұлғасын тереңірек тануға, болмысының барлық қырын ашуға деген талпыныстың күшеюі заңды да қажетті жайт. Әсіресе, бүгін Қожа Ахмет Иасауи бабамызды бұрмаламай танытудың, түсіндірудің қажеттілігі артып отыр. Діндарлар арасында төзімділік пен діни сананың әлі қалыптаспай келе жатқан кезінде Иасауиді,

ілімі мен мұрасын насихаттау, тұлғасын дұрыс сомдау, тарихи қызметі мен қазақ мұсылмандық тарихындағы, руханият әлеміндегі орнын нақты көрсете білуге тырысу, соған ұмтылу орталықтың негізгі міндеті.

Иасауи тұлғасын түрліше контексте қарастыру, оның ілімін кешенді түрде зерттеп-зерделеу мақсатында орталықта бірнеше сала қызмет істейді. Иасауитану орталығы Қожа Ахмет Иасауи атындағы ХҚТУ-дің білікті мамандарымен бірлескен кеңейтілген жиналысын және Қазақстан, Түркия және Өзбекстан ғалымдарынан құрылған Ақылдастар алқасының мәжілісін өткізді. Аталмыш басқосулар, сондай-ақ Түркістан қаласында 2003 жылдың 19-қыркүйегінде орталық тарапынан өткізілген «Иасауитану мәселелері» атты халықаралық рухани-танымдық, ғылыми конференция Иасауитану ғылымында қордаланған мәселелерді айқындауға және болашақ ғылыми зерттеулердің бағытын белгілеуге арналды. Осы орталық тарапынан «Мемлекеттік Мәдени Мұра Бағдарламасында» Иасауи мұрасы кең көлемде орын алды.

Иасауи мұрасы, ілімі және мәдениетімен тереңірек таныстыру мақсатында орталық тарапынан «Иасауи жолы» журналы жарық көріп отыр. «Иасауи жолы» журналының мақсаты – әлемдегі ғылыми ойдың даму тенденциясы мен жетістіктеріне сай Иасауитану саласын философия, фольклор, әдебиет, тіл, социология, мәдениеттану, тарих, музыка саласы бойынша жасалған ғылыми және негізгі зерттеулермен таныстыру, Иасауи мәдениетінің іздері мен нұсқаларын табу және ғылыми айналымға енгізу, Иасауитану саласындағы үздік әлемдік және ұлттық жетістіктермен оқырмандарды таныстыру, қоғамдағы адам мәселесін зерттеуге, оның рухани өміріне, халқымыздың рухани жандануы мен еліміздің мәдени және әлеуметтік дамуына, тәуелсіздік идеяларына, қоғамдық санадағы адамзаттық құндылықтардың ара қатынасына және діндераралық құрмет пен өзара төзімділікке бағытталған түбірлі және ғылыми-танымдық зерттеулермен таныстыру болып табылады.

Иасауи мұрасын насихаттауда Түркістандағы «Өзірет Сұлтан Қорық Музейі» де ұлағатты іс атқарып келеді. Бұл мекеме жылда екі рет мектеп оқушылары арасында облыс көлемінде дәстүрлі «Иасауитану байқауын» өткізеді. Бұл жастардың Иасауи мұрасын, ілімін, жолы мен мәдениетін тануға және сүйеге деген оң ықпалын, ұмтылысын арттырып отыр.

#### ӘДЕБИЕТТЕР

1. Köprülü, F. Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Ankara, 1991. 7. Baskı. D.İ.Yay., 415 s., 146-147 s.
2. Kara, M. “Tarikatlar Dünyasına Genel Bakış”, İslamiyat, c. 2, s. 3, Temmuz-Eylül 1999, s. 67.



### Кенжетай Д. Иасауи мәдениетінің бүгінгі зерттелу жайы.

3. Bennigsen A., Chantal Lemerrier-Quellejay, “Le soufi et le commissaire: Les confreries musulmanes en URSS”, Sufi ve Komissar: Rusya’da İslam Tarikatları., Tercüme eden: Osman Türer., Ankara-1988. “Akçağ Yay”, s.363
4. Topaloğlu A., Ateizm ve Eleştirisi. D.İ.B.yay., Ankara 1999., ss. 13.
5. Köprülü. F. Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Ankara, 1991.7. Baskı. D.İ.Yay., 415 s.
6. Bolay. S. H. Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü. Ankara 1996. S. 226.
7. Erdem Hüsameddin, Panteizm ve Vahdet-i Vücut Mukayesesi, Ankara 1990, s. 3.
8. Нұрғалиев Р. «Материализм», Философиялық сөздік (Қазақ Энциклопедиясы Бас редакциясы), А., 1996, 260 бет.
9. Мамбеталиев С., Пережитки некоторых мусульманских течений в Киргизии и их история, Фрунзе 1969, стр. 39.
10. Affifi A., Muhyiddin İbnu’l Arabi’nin Tasavvuf Felsefesi, çev. Mehmet Dağ, AnkaraÜ.I.F.Yay. 1975, s. 36.
11. Topaloğlu A., Ateizm ve Eleştirisi. D.İ.B.yay., Ankara 1999., ss. 13.
12. Taylan N., Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu. Ayıışı Kitapları, İstanbul 1998. s 180.
13. Erşahın S. Türkistan’da İslam ve Müslümanlar (Sovyet Dönemi), İlahiyat Vakfı Yay., Ankara, 1999, ss. 306.
14. Von Mende Gerhard. Komünist Bloкта Milliyet Mefküresi. çev: Fethi Tevetoğlu, Ankara Basımevi, Ankara 1966.s.128.
15. Тәжікова К.Х. Ислам: дүниетаным, идеология, саясат. –Алматы: Қазақстан, 1989. -176 бет. 68-121.
16. Fromm E., Marx’ın İnsan Anlayışı. Çev: Kaan Öktan. ArıtanYay. İstanbul 1997. ss.182.
17. Бартольд В.В. Шығармалар. Т. II-XII. М., 1966.
18. Corbin. H., Histoire de la Philosophie. Çev: Hüseyin Hatemi., -İstanbul: İletişim Yay.,1994.-456 s.
19. Uludağ S. Tasavvuf Terimleri Sözlüğü. İstanbul, 1996, s. 232. (Hazarat-ı Hams) MarifetYay., (604 бет)
20. İnan A. Kazakların Göçebe Kültürü. 23.
21. Дәуренқұлов Ж. Тұрсынов Е. Қазақ бақсы балгерлері, Алматы, 1999, Ана тілі баспасы. 101-102 бет.
22. Мақсұм Исмадулла. “Құран Сырларының Әліппесі” Алматы “Алаш” 2004. -304.
23. Мақсұм Исмадулла. Жария зікірдің дәлелі. Алматы, “Алаш”, 2006. 28-б.

#### REZUME

#### D. Kenjetai (Turkistan)

#### TODAY’S PROPAGANDA OF YASAWI CULTURE

The points of researchers considered the place of Yasawi study, Yasawi culture in the social historical process from the point of Markist historical dialectical method view have been dealt with in the article. The author describes today’s Yasawi culture propaganda extensively and shares his ideas as well.

Нәпіл БАЗЫЛХАН

**КӨНЕ ТҮРІК БІТІКТАСТАРЫ МЕН ЕСКЕРТКІШТЕРІ:  
ТАРИХИ-ДЕРЕКТАНУЛЫҚ ТАЛДАУЛАР**

*В данной статье рассматриваются проблемы происхождения древнетюркской письменности являющейся самобытной фоно-морфемная тамгообразной письменностью - түрүк битик> тюрк битик. Она точно фиксировала фонологические закономерности всего языкового яруса древнетюркских этносов. Письменные памятники свидетельствуют о существовании собственно тюркской историографии, которую можно разделить на общегосударственную и историографию отдельных этнополитических объединений. При изучении памятников необходимо рассматривать их в разных аспектах: археографическом, палеографическом (правильное снятие и фиксация эстампажных копий, выпуск эстампажных каталогов), текстологическом (всесторонняя интерпретация, сравнительно-историческое изучение текстов), этноархеологическом (изучение этносемантики тамг в комплексе) и историко-культурном.*

*Makalede Eski Türk ve Türk bitik yazıları söz konusu olur. Eski Türk yazılarının araştırma süreci arkeolojik, poligrafik, tekstoloji, etnografi ve tarihi-kültürel açıdan ele alınır. .*

Көшпелілер өркениетінде түрік тектес этностардың тарихи-мәдени ескерткіштері Орталық Азия жерінде өте мол кездеседі. Әсіресе көне түрік ғұрыптық кешендері мен бітіктастары, әр түрлі ескерткіштерінің ең ірілері қазіргі Моңғолияның киелі алқабында молынан шоғырланғаны зерттеушілерге белгілі. Сол себептен де түріктанудың көптеген археологиялық, деректанулық зерттеу объектілері осы аймаққа баса назар аударады.

Түріктануда түрік бітіктану саласының өзекті мәселелері әлі де көп, сондай-ақ түрік бітіктің шығу тегі, даму барысы, таралым аумағы, графикалық ерекшеліктері, бітіктастар мен ескерткіштерді тіркеу, қорғау, сақтау, жаңғырту, насихаттау, ғылыми талдау секілді жан-жақты мәселелерге кешенді түрде назар аударуымыз қажет.

**Türük bitik** > Түрік бітік ежелгі таңбалық (графемдік) болмыстан бастау алып, соған тура негізделініп жасалынған, көне түрік тілінің табиғатын дәлме-дәл таңбалай білген «фоно-морфемдік» жазу әрі көптеген түрік диалектілерін бір емлеге бағындырған әмбебап таңба-әріпті, оқылымды ықшамдай алған төте жазу болып табылады. Түрік бітіктің фонологиялық құрылымын біз өзіміздің пайымдауымызша ұсынып отырмыз (Кесте-1, 2). Түрік бітік Орхон өзені

## Базылхан Н. Көне түрік бітіктастары мен ескерткіштері...

бойында Түрік империясының өрлей бастаған кезінде жасалынғаны хақ. Ал оның алғашқы ескерткіші ең әуелгі алфавиті теріге немесе қағазға, ағашқа жазылғаны анық, ол нұсқа бізге жетпей отыр. Оған бір дәлел ретінде Тұрпанның Тойоктан табылған түрік бітіктің таңба-әріптері мен манихей жазуының әріптерінің салыстырмалы мәтінін айтуға болады (IX-X ғғ.) [1].

Жалпы алғанда, түріктанудың ғылыми зерттеулерінде Түрік Елі (VI-XI ғасырлар) дәуірінің бітіктастары мен жазба ескерткіштерін тарихи, тілдік, аумақтық, хронологиялық, этносаяси бірлестіктері, ғұрыптық кешендері, жанрлық және т.б. ерекшеліктеріне негіздеп сан-қилы топтастырып, зерттеу жүргізіп келеді.

Мәшһүр түріктанушы В.В. Радлов көне түрік тілінің тілдік, жазулық, морфологиялық ерекшеліктерін ескере отырып «көне солтүстік диалектісі (Түрік-сир тілі), көне оңтүстік диалектісі (көне ұйғыр тілі), аралас диалектісі деген үш диалектіге (сөйленіске –Н.Б.) топтастырып қарастырады [2].

Белгілі түріктанушы ғалым Н.А. Баскаков 1. Алтайлық дәуірі, 2. Хүн дәуірі, 3. Көне түрік дәуірі V-X ғ. Оның ішінде 3.1. Тукюй тілі V-VIII ғ., 3.2. Көне ұйғыр тілі VIII-IX ғ., 3.3. Көне қырғыз тілі IX-X ғ. деп топтастырады [3].

Тарихи-саяси (этникалық) тұрғыдан С.Г. Кляшторный былайша топтастырады: 1. Шығыс Түрік қағандығының ескерткіштері-VII-VIII ғ. (Моңғолия, Алтай), 2. Қырғыз қағандығының ескерткіштері -VII-XII ғ. (Енисей, Сузи), 3. Құрықан ескерткіштері -VIII-X ғ. (Лена, Байкөл), 4. Батыс Түрік қағандығының ескерткіштері -716-739 ж. (Жетісу, Ферғана), 5. Ұйғыр қағандығының ескерткіштері -VIII-IX ғ. (Селеңгі, Қарабалғасұн), 6. Шығыс Түркістан ескерткіштері - IX-X ғ. (Тұрпан), 7. Хазар-бұлғар ескерткіштері (Жетісу, Шығыс Еуропа, Солтүстік Кавказ) [4].

Аталмыш зерттеушілердің топтамаларының олқылықтарына қарамастан, көне түрік бітіктастарындағы, жазба ескерткіштеріндегі тарихи оқиғаларды тарихи-деректанулық тұрғыдан топтастырудың маңыздылығы зор, сондай-ақ сол кездердегі тарихи оқиғалардың хронологиялық сабақтастығын түзеуге де, сол негізінде өткен тарихты нақты дәйектерімен жүйелі етіп баяндауға септігін тигізері түсінікті.

Түрік бітіктастары мен жазба ескерткіштерінің мәтіндеріндегі тарихи баяндаулары жайында, олардың тарихи-хронологиясы турасында А.Н. Бернштам, В.В. Бартольд, С.В. Киселев, Л.Р. Кызласов [5] және т.б. зерттеушілер біршама зерттеу жүргізді. Алайда түрік бітіктастары мен жазба ескерткіштерінің бірсыпырысының мерзімдері әлі күнге дейін қандай ғасырларға тән екені, қай уақытқа жататыны толық анықталмай келеді.

Көне түрік бітіктастары мен ескерткіштерінің мәтіндерінде кездесетін

тарихи оқиғалар мен тұлғаларға қысқаша тоқталайық :

1. Әлемнің жаратылуы (Тәңірі, Жер, адам баласы).
2. Көшпелі этностардың ру-тайпалық таңбалары («Шивээт улаан» таңбастасы толық зерттелінбеген).
3. Бұмын қаған, Естемі қаған билігі (төрт тарапты билеген).
4. Мұқан қаған, Ниуар қаған, Тагпар қаған билігі (көне соғдыша).
5. Нири қаған заманы (көне соғдыша).
6. Елгеріс, Қапаған, Бөгү қаған (Бегі қаған?) заманы.
7. Түрік Білге қаған билігі.
8. Күлтегін жорықтары.
9. Тұнықұқ жорықтары.
10. Баз қаған, түргеш қаған, қырғыз қаған жайы.
11. Күлі-чұр жорықтары.
12. Йамы қаған, Ел етміш йабғұ жорықтары.
13. «Бөмбөгөр» бітіктасы және таңбалары (қарлұқ, басмыл жайында мәтін).
14. Йоллық қаған, Торыйан (?) қаған билігі.
15. Бөкү Ұлық қаған билігі («Тэс» бітіктасы).
16. Ел етміш қаған жорықтары (I, II бітіктасы).
17. Ай Тәңіріде құт болмыш алып білге ұйғыр қаған билігі («Қарабалғасұн» -I бітіктасы).
18. Йағлақар хан жайы («Сүүж» бітіктасы).
19. Құтлық білге қаған («Сэврэй бітіктасы», көне соғдыша).
20. Күлік Тірік (Е-3), Күні Тірік (Е-6), Күлік чұр (Е-7), Ұрұң Күлік Тоқ Бөгү Тірік (Е-10), Чабыш Тұн тархан (Е-30), Арслан Күлік Тірік ұлы Күлік Тұғұн (Е-44), Чұбы Іч Ынал (Е-45), Өгүне Тұтұқ (Е-46), Төлес білге Тұтық бек (Е-48), Көк Тірік (Е-50), Бек Тархан Өге Тірік (Е-53), Күлік Йеген (Е-59), Қара Барыс Ынанчұ: Чікші (Е-68), Тірік бек (Е-98) және т.б. өмірбаяндары.
21. Қара Барыс, Оғұл Барыс (Талас-1), Қара чұр (Талас-2), Бек Чұр ұлы Асұқ (Талас-3), Оғлан Чұр (Талас-4), Құтлық Өзүнчі (Талас-9), Ынал Ағұш (Талас-10), Құмар Чұр (Талас-13), Сағұнақ (Қошқор) және т.б. өмірбаяндары.
22. Әр түрлі мазмұнды қысқаша белгілеулер («Тайхар чулуу» және т.б. жазбалар).
23. «Ырык битик» кітабы және т.б. кітап парақтары (Тұрпан ескерткіштері).
24. Көне түрік домбыра іспетті музыкалық аспаптағы мәтін (?).

Сондай-ақ, бұл мәтіндерде Түрік Елінің «төлес, тардұш, іч» үш қанаты, оларды билеген «қаған, тегін, йабғұ, апыт, шад, тархан, чұр, тұтұқ, тұдын» және т.б. атақтары, «табғач, түпүт, таңғұт, апар, пұрым, қырғыз, құрықан, отыз татар, қытаң, татабы, түргеш, қырғыз, соғдақ, берчекер, бұқарақ, тезік, тохар» секілді

## Базылхан Н. Көне түрік бітіктастары мен ескерткіштері...

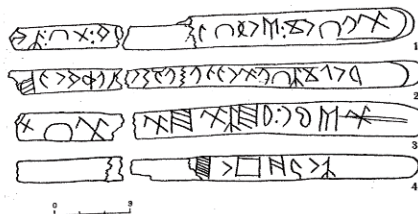
этнонимдер, «Тоғұл, Селеңге, Қараға, Бороға, Ханұй, Күнүй, Йасыл өзен, Шантұң жазық, Темір қапық, Кенү тарбан, Йенчү өзен, Көгмен, Тоғұ балық, Мағұ қорған, Байбалық, Бесбалық» және т.б. жер-су атаулары көптеп кездеседі.

Демек бітіктастардағы тарихи оқиғалардың баяндалуын:

- Түрік Елінің ресми тарихнамасы
- Этносаяси одақ, бірлестіктердің тарихнамасы
- Ру-тайпалардың тарихнамасы
- Билік тұлғалардың тарихнамасы деп қарастыруға болады.

Түрік дәуірінде өздерінің тарихын жазу, жүйелеп тиянақтау дәстүрлі істері болғаны анық. Онда тарихи баяндаулар жазбаша және ауызша сақталынып келді. Оның бұлтартпас дәлелі болып түрік бітікпен жазылып қашалған бітіктастар, әр түрлі мазмұнды жазбалар, эпитафиялық сарынды ескерткіштер, ауызша аңыздар, әңгімелер және т.б. мол деректер бар. Жалпы көне түрік бітіктастары мен ескерткіштердің мәтіні көбінесе батырлар жырының классикалық дәстүрінде хатталынғандықтан ғылыми түсіндірмелерде сөз тіркестерінің ұйқастарына, буын, шумақ оралымдарына, мақал мәтел, шешендік сөздердің семантикалық мән-мағыналарына назар аудару керек.

Көне түрік дәуірінің жазба ескерткіштерінің көпшілігі көне түрік бітікпен, көне түрік тілінде жазылды. Көне түрік дәуірінде жазылған көне соғды, санскрит-брахми (?) және соғды жазуына негізделінген «ұйғыр» жазулы ескерткіштер баршылық. Осы орайда Ашықташтан табылған ағашқа кертіліп жазылған мәтін қазірге дейін толық оқылды деуге болмайтынын айтқымыз келеді (Сурет-1, 2).

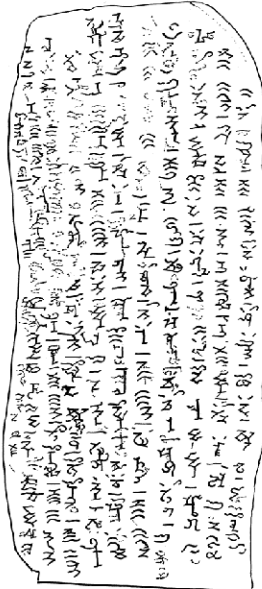


Сурет-1. «Ашықташ» ағаштағы мәтіннің көшірмесі (И.Л. Кызласов)



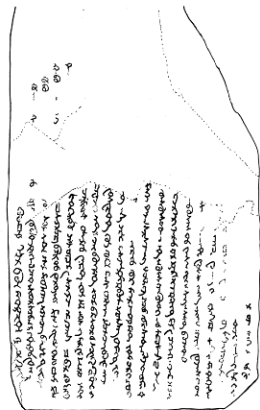
Сурет 2. «Ашықташ» ағаштағы мәтіннің фотосуреті (Н.Базылхан, 2005 ж.)

Сонымен қатар 1975 жылы Д.Наваан анықтаған «Хүйс толгойн» I, II ескерткіштерінің мәтін қай тілде, қандай жазумен жазылғандығы да беймәлім болып отыр (Сурет-3).



Сурет-3. «Хүйс толгойн» I ескерткішіндегі белгісіз жазудың мәтінінің көшірмесі (Н. Базылхан, 1999 ж.)

Бәлкім осы екі ескерткіш Татпар қағанға арналған (582 ж.) көне соғды және санскрит-бархми (?) мәтінді ескерткішпен байланысты болуы да мүмкін (Сурет-4).



Сурет-4. Татпар қаған бітіктасының соғды мәтіннің көшірмесі (Н. Базылхан, 2004ж.)

## Базылхан Н. Көне түрік бітіктастары мен ескерткіштері...

Түрік дәуірінің ерекше бір ескерткіштің бірі «Шивээт улаан» ғұрыптық кешені және оның таңбасы. Алайда аталмыш таңбаның көшірмесін бұрынғы зерттеушілер (Г.Рамстедт, Ц. Доржсүрэн, В.Войтов, С.Г.Кляшторный және т.б.) толыққанды жасамаған. Біздің зерттеуімізше аталмыш таңбатаста 33 таңба анық қашалынған, ал одан басқа 30-дан астам таңба көмескі, күңгірт. Демек 70-ге жуық таңба бар деген сөз (Сурет-5). Бұл таңбатастағы таңбалар көне түрік дәуірінің, тіпті көшпелілердің таңбатану саласының қызықты да күрделі тарихи-деректанулық материалдары екені түсінікті [6].



Сурет-5. «Шивээт улаан» ғұрыптық кешені таңбасының көшірмесі  
(Н. Базылхан, 2004 ж.)

Көне түріктер осы таңбаларын «**tamyā**» деп атады, ол екі мағынаны білдірді. Біріншісі - «ру, тайпалардың белгісі, таңбасы», екіншісі «қағанның алтын мөр белгісі». Көне түрік бітік тілінде аталмыш сөздің түп-төркіні \***tap-** // \* **tab-** (семантикасы: бірдеменің ізі, қалдығы, із қалдыру - «таптау, табы, табандау») // > **tam-** ( семантикасы: - «тамызу, күйдіру, белгі ен басу ») > **tam+ya** > **tamyān** (**tamyā+n** / **tamyā+ñi** - семантикасы: мөр жасаушы, мөр таңба сақтаушы) > **taḡba** («таңба, таңбалау») деген бағытта дамып өрбіген. Көне моңғол тілінде **taba** > **тав** (табы), **tamaḡa** > **тамага** > **тамга** (таңба) тұлғасында сақталынған.

Көне түрік таңба-белгілердің бірнеше деңгейлері бар: онда Түрік Елінің ең жоғарғы билеушілері – қаған, йабғұ, шад, тегіндердің елтаңбасы, одан кейін - чұр, тархан, бек және т.б. билік тұлғаларының таңбалары, сонымен қатар ру, тайпа, одақтардың эмблемалары (бір таңба және оның бірнеше түрлері); жеке тұлғалық және аталық отбасының таңбалар (жеке тұлғалық, жылқы, малға салатын ен белгілері және т.б.).

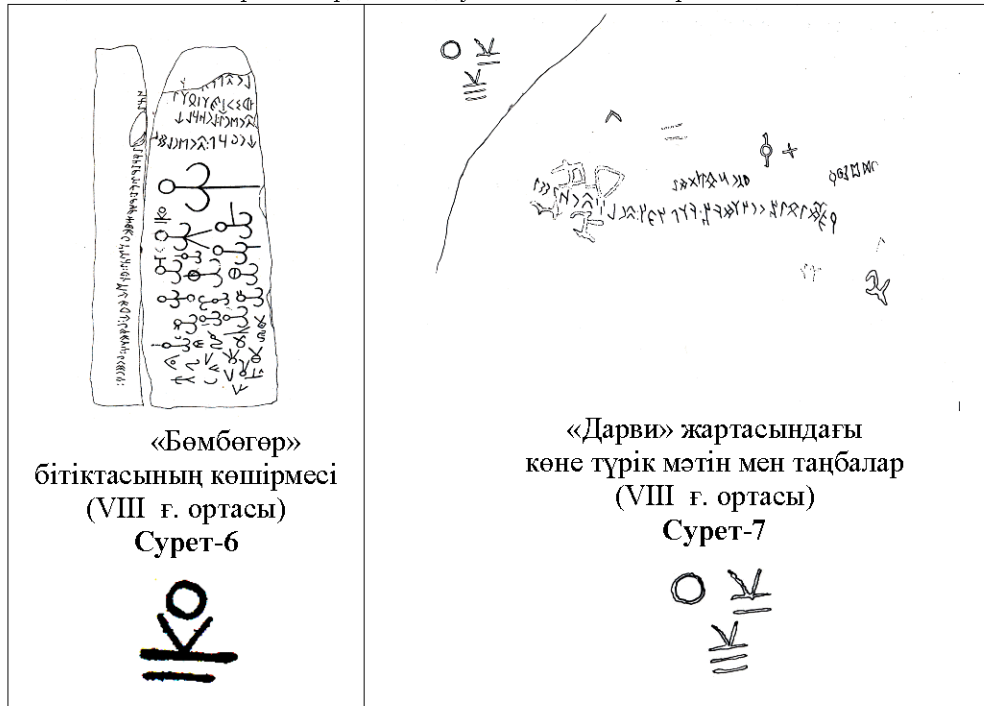
Жалпы, көне түрік дәуірінде таңбасыз бітіктастар мен ескерткіштері мүлдем кездеспейді, таңбалар міндетті түрде қашалынған. Таңба - көшпелілер

әлемінде «әскери-саяси құрылымның ақпараттық түйіні», сан алуан этностардың әлеуметтік-қоғамдық қатынастырының ерекше белгісі.

Демек көшпелі этносаяси бірлестіктер мен одақтардың таңба, белгілерін тарихи хронологиялық тұрғыдан:

- I. Хүн дәуірінің таңба, белгілері ( б.з.д. I- б.з. III ғ.).
- II. Түрік Елінің таңба, белгілері ( VI-VIII ғ.).
- III. Ұйғыр, қырғыз этносаяси бірлестігінің таңба, белгілері (IX-XI ғ.).
- IV. Моңғол дәуірінің таңба, белгілері (XII-XIV ғ.).
- V. Түрік, моңғол хандық кезеңінің таңба, белгілері (XV-XIX-XIV ғ.) деп қарастыруға болады.

Көне түрік таңбағану саласында тың деректердің бірі «Бөмбөгөр» ғұрыптық кешенінде орнатылған бітіктастағы 35 таңба. Бітіктастың мәтінде қарлұқ, басмыл тайпалық одақтар сөз болады (Сурет-6). Біздің зерттеуіміз бойынша аталмыш бітіктастағы таңбаларға ұқсас таңбалар «Дарви» жартасында көне түрік мәтіндермен бірге қашалынғанын байқауға болады, бұдан екі ескерткіш бір мерзімге тән деуге болады, тарихи-хронологиялық тұрғыдан бір дәуірдікі екендігі дәлелденеді (Сурет-7). Осы іспетті таңбалар арқылы да мерзімі анықталмаған ескерткіштерді анықтауға толық негіз бар.



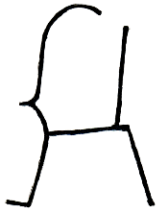

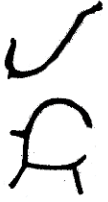










## Базылхан Н. Көне түрік бітіктастары мен ескерткіштері...

Қазіргі Моңғолия жерінде түріктердің ғұрыптық кешендері мен бітіктастарында көптеп кездесетін таңбалардың бірі «қаған таңбасы, арқар таңбасы». Аталмыш таңба және тағы басқа көптеген таңбалардың этносемантикалық жөн-жосығы жайында зерттеулер мардымсыз. Қытай жылынамашылары моңғол тектестер арқылы **činuw-a** > чоно (ачина) // чонод (ашидэ) деп атаған көне түрік қаған әулетінің осы тайпа атауы хотан-сак, орта парсы тілінің «snys> асена»- көк, «аштак/ашидэ»- айдаһар (жылан?) деп жорамалдауы шындыққа жанаспайды. Көне түрік тілінде қасқырды **börü** > **бөрү** деді. Демек түрік қаған әулетінің «қаған таңбасының» арғы мәні «бөрі-бүркіт-арқар» болу керек. Бұл үшқырлы таңбада (Сурет-8) «құстың тұмсығы, қасқырдың қол, аяғы, арқардың мүйізі мен құйрығы» синкреттік тұлғада сызылған тәрізді деуге әбден болады. Оған Хұн дәуірінің «Ноен уул» сырмақтағы қасқыр, құс бейнелері, түрік, моңғол тектестердегі қасқыр, құстың кие тотемдері **börü+ qut //qus** > бөрү+құт//құс + **bürküt** > бүркіт деген сөздің семантикасы дәлел бола алады. Бұған қоса Күлтегін, Білге қағанға арналған ғұрыптық кешендерінен табылған бес сайлы бөрік пен алтын тәждің құс бейнелері [7], Шыңғыс қаған қият- боржығын (бөрітегін) әулетінің ақ **сұңқар** (**ča'an šiqor**) кие тотемі, Керей хандығының ханы Тұғырыл («жыртқыш құс») атауы де қызықты деректер баршылық. Және де Махмұд Қашғаридің «Түрік тілдерінің сөздігі», Рашид-ад дини «Жамиат-тауарих», Әбулғази Баһадүрдің « Шежире-и түрік», «Дафтар-и Чингизнаме» және т.б. жазбаларда түрік, моңғол тектес этностардың тотем, «оңғондарының» барлығы құс екендігі (бүркіт, сұңқар, қаршыға, қырғи және т.б. ) айтылады.

Ендеше көшпелілерде құс, жыртқыш құс Тәңірінің символы, көшпелі болмыста этномәдени ерекше орын алатын тарихи деректердің бірі. Тіпті «Тәңіріге құстай ұшып кетті» (**uça bar-**) деп те айтылады.

**Сурет-8** Көне түрік қаған әулетінің «қаған таңбасының» («бөрі-бүркіт-арқар») дара, қос, үшқыр сызбалары

 <p>Білге қаған, Күлтегін бітіктасы</p>	 <p>«Хөшөө- цайдам-2» бәдізі</p>	 <p>«Қарабалғ а-сүн-2» бітіктасы</p>	 <p>«Чойр» бәдізі</p>	 <p>«Өнгөт» ғұрыптық кешенінің сандықтасы</p>
 <p>«Шивзэт улаан» арыстан тасы</p>	 <p>«Дэл уул» жартасы</p>	 <p>Ел етміш йабғұ бітіктасы «Онгийн»)</p>	 <p>Ел етміш йабғұ ғұрыптық кешенінің балбалы</p>	 <p>«Шатар чулуун» сандықтасы</p>  <p>Білге қаған ғұрыптық кешені бәдізі</p>

Көне түрік ғұрыптық кешендері Орталық Азияда өте мол кездеседі. Оның құрамында арнайы **barıq** > барық-кесене, қорған, мәтін жазылған **bitiktaş** > бітіктас, оның тұғыртасы немесе тасбақасы, **bediz** > бәдіздер (тасмүсіндер), **balbal** > балбалдар (саны 10 - 600 данадан астам) және т.б. құрамдас бөлшектері қамтылды. Осы кешендерде аза тұту, ас беру, жылдығын беру немесе аруаққа бағышталған сый-құрметтері үшін қоғамдық-әлеуметтік ерекше маңызды **yoyı** > йоғұ - жоқтау ғұрыптық жосын-жоралғылар атқарылған.

Жалпы алғанда, байырғы түріктерде жерлеу орындары мен ғұрыптық кешендері деген екі түрлі орындар болды. Түріктердің жерлеу орындарында біршама зерттеулер жүргізілді, алайда қазірге дейін қаған, бекзаттарға тиесілі белгілі атрибуттары және белгілерімен айқындалатын мүрделері табылмай отыр. Ал марқұмды оның ат-әбзелдері, қару жарақтарымен бірге жерлеген орындар мол кездеседі. Сонымен қоса, жартастарда, тасты үңгірлерде жерленген адам мүрделері де кездесіп жатады. 2008 жылы Моңғолияның Қобда аймағы Манхан сұмыны деген жердегі жартаста осындай мүрде табылды. Онда адамның мүрдесімен бірге көне түрік мәтін жазылған домбыра іспетті музыкалық аспабы және қару-жарақтары болды. Түріктердің музыкалық өнері жайында аталмыш аспаптағы мәтін де жаңа тың тұжырымдар жасауға құнды дерек болатыны даусыз.

Көне түріктерде **bediz** > бәдіз - аруаққа арналған ғұрыптық кешендерінің құрамдас бір бөлігі. Көне түрік тілінде оны **bediz** > бәдіз > бәдіз деп атады. Бәдізді мәрмәр, құмдақтас, гранит, сланец, базальт және т.б. тас түрлерінен арнайы бәдізшілер, тас шеберлері жасады. Сөздің төркіні «bet->бет-//bed->бед-» түбірлерімен «бет, бедер, бейне, бой, дене, тұлға» деген семантикасымен ортақ мағыналы болып келеді. Көне моңғол, манжұр тілдерінде **beue**>бие «дене, тұлға» деген мағыналы сөздер де аталмыш көне түрік тілінің атауымен ортақ болып табылады. Археолог Д. Баяр шығыс Моңғолиядағы бәдіздерді зерттеп «Моңғолдардың тас бейнелері» деген арнайы монографиялық еңбек жариялады. Онда 69 бәдіздің ғылыми сипаттамасын жасап, бас киім, киім кешек үлгілері, белдік, шаш бұрымдары, отырған орындық және т.б. жан-жақты салыстырмалы зерттеу жүргізіп, оларды моңғол типті бәдіз XII- XIII ғасырларға қатыстылығын дәлелдейді [8]. Демек көне түріктердің этномәдени дәстүрі моңғол дәуірінде де сабақтасып келгендігі анық болып отыр.

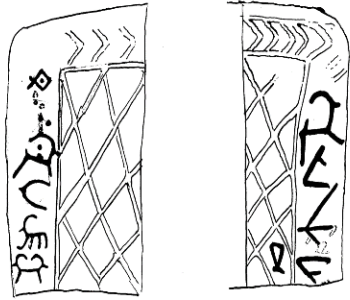
Осы орайда ғұрыптық кешеннің бір ерекше құрамдас бөлігі «барық» туралы айта кеткеніміз орынды. Көне түрік тілінде **barıq** > барық «қорған, тас кесене, текшетастар» деген мағынада. Махмұд Қашғаридың «Түрік тілдерінің сөздігінде» **barıq** > дүние мүлік деген мағынада қолданылады.

Көне түріктердің ғұрыптық кешендерінде міндетті түрде жалпақ тастан жасалынған төртбұрыш «сандық, абдыра іспетті» жалпақ тастарды кешеннің төр жағына орналастырып қояды. Осыны біз көне түрік атауы бойынша барық дедік. Аталмыш тас қапталдарының бет тұстары өте көркем әшекейленді. Онда әр түрлі ою өрнектер, құс, феникс, арыстан, көне түрік таңбалар мен мәтін де қашалынды. Зерттеушілер осы ғұрыптық төртбұрыш тастарды әлемге, әлем тауына, бәйтерек ағашқа және т.б. ұқсатып қарастырған («оградки, ящики, блоки на древнетюркских поминальных памятниках имитируют схему космической горы...» - В.Войтов, «оградка-изваяние-балбалы – есть (культовое) сооружение, структура которого обусловлена мировоззренческими универсалиями, есть модел мира» Л.Н.Ермоленко және т.б. [9]).

Біздің пікірімізше аталмыш барық орнату дәстүрінің мәнісі көне түріктердің космостық тауы емес, әлемнің моделі, тіпті бәйтерек те емес. Мұнда марқұмның көзі тірі кезінде қолданылып жүрген киіз үйдің төр жағында болатын **сандығы, тұскиізі, сырмағы** бейленген. Аталмыш төртбұрыш тастар көбінесе бес қапталды (төрт қапталын жауып тұратын қақпақ қапталды) болып келеді, ғұрыптық кешеннің төр жағында тұрады, басқаша айтқанда шығыс жақтан батысқа қарай балбал, бітіктас, одан бәдіз, одан кейін барық орнатылған. Кейбір барық қапталының ортасында арнайы тесік те бар.

Сондықтан көне түріктердің ежелгі дәстүрі бойынша марқұмға арналған ғұрыптық кешенді яғни барықты орнату кезінде сол тұлғаның және оның үй ішінің (**eb barıq** > «киіз үй барық, үй мүлік») ерекше белгісі ретінде киіз үйдің төр жағында тұратын сандықтың, тұскиіздің, сырмақтың ою өрнек бейнелерін жалпақ тастарға қашап безендіріп қойды. Мұнда барық пен бәдіз орнату дегеніміз жоқтау жосынында, ғұрыптық қызметтер атқаруда қайтыс болған тұлғаның бет бейнесін және оның үй ішінде, өзі қолданып жүрген заттарын тастан жасап қою арқылы оны еске алу болып табылады. Барық деген марқұмның «Тәңіріге ұшып киіз үйден барық-тас үйге жетті» деген мән-мағынада қолданылған ырым-жосындық белгісі (Сурет-9). Мұнда жоқтау, ас беру кезінде бәдіз бен барық марқұмды еске алудың ерекше белгісі болып табылады (көне түріктерде «тозақ» деген ұғым жоқ-ты). Түріктердің аруақты тұлғаларды құрметтеу этномәдени дәстүрінде барық және бәдіз орнатылмаған бірде бір кешендер жоқ дерлік. Сол себептен де қаған-тегіндерге, билік иелеріне, батыр тұлғаларға арналған барықтар мен бәдіздер өзара әскери-саяси билік жүйесінің атақ лауазымдарына байланысты көркемділігі және құрамы жағынан біршама ерекшеленіп тұрады.

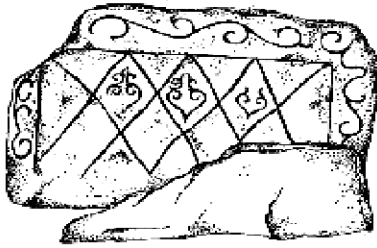
Сурет-9. Көне түрік барықтардағы сандық, түскиіз және сырмақ бейнелері



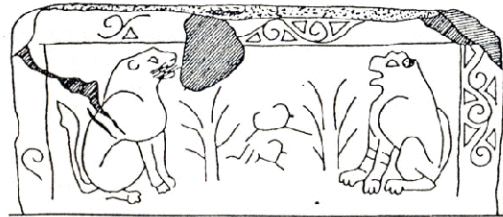
«Өнгөт» барық қапталындағы таңбалар



Күлі-чүр барық қапталындағы құс бейнелері



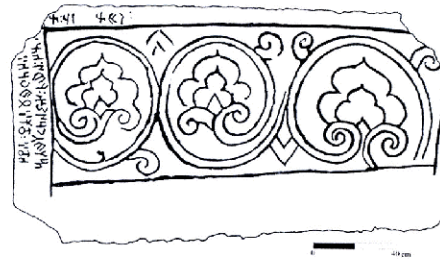
Алтын тамған тархан барық қапталындағы ою өрнектер



«Шагар чулуу» барық қапталындағы арыстан бейнелер, ою өрнектер мен таңбалар (В.Войтов бойынша)

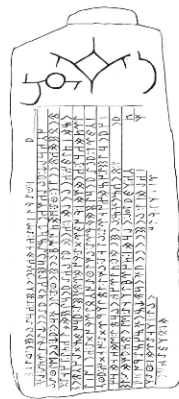


Цэнгіл сұмыны барық қапталындағы таңба



Олон нуур барық қапталындағы көне түрік мәтін мен ою өрнектер (Д.Баяр, Р.Мөнхтулга бойынша)

Түрік бітіктану саласында көне түрік дәуірінің жазба ескерткіштерін әсіресе түрік бітік мәтіндерін зерттеуде әуелі нақты сенімді көшірмелік (сканерлік, фото, сызба, силикон, қағаз эстампажы) нұсқаларын дұрыс жасап алу, оны ғылыми айналымға енгізу кезек күттірмейтін мәселелердің бірі болып отыр. Өйткені бүгінге дейін біршама ескерткіштердің мәтіндерін зерттеушілер дұрыс көшіріп алмағандықтан екіұшты, даулы, тіптен жөн-жосықсыз болжамдар да айтылып келеді. Мысалы, Ел етміш Білге қағанға арналған I бітіктасы («Могойн шинэ ус») мәтінде **қірсақ** қыпшақ деген этноним бар деп Г. Рамстедт, С.Г.Кляшторный, Қ.Сартқожаұлы және т.б. зерттеушілер қате оқып келеді.



*Сурет-10. Ел етміш Білге қағанға арналған I бітіктасының эстампаждық көшірмесі (Н.Базылхан, 2002 ж.)*

Бұдан көне түрік дәуірінде (Ел етміш Білге қағанға арналған I бітіктасының түпнұсқа мәтіні 4-жолында «... **сақ** ...чақ» деген таңба-әріптер бар) (Сурет-10) қыпшақ атауы болды деген мүлдем жансақ пікір қалыптасты, тіптен көне түрік бітік тілін « орта түрік дәуірінің тілімен теңестіру», шамамен 1300 жыл бұрынғы тілді «қыпшақтардікі» деген ғылыми негізсіз пайымдаулар орын алды.

Сондай-ақ көне түрік бітік тіліндегі мәтіндерді қазіргі түрік тілдері тұрғысынан (әсіресе қазақшалап) түсіндіру әуесқойлық та баршылық. Демек көне түрік бітіктану саласының мәтінтану бағытын археографиялық, этноархеологиялық, этнографиялық тұрғыдан түбегейлі жаңа деңгейге жеткізу қажет болып отыр. Осы орайда көне түрік бітіктастары мен ескерткіштерінің толыққанды **ғылыми көшірмелік нұсқасының Атласын** жасау ісін жүзеге асыру керек.

Сонымен қатар түріктердің тарихына байланысты әлі күнге дейін мүлдем, жансақ дәлелсіз пікірлердің бірі «түріктер Алтай тауынан Орхон өзені бойына көшіп келгендер» (С.Г. Кляшторный және т. б) деуі [11]. Басқаша

айтқанда мұнысы көне түріктерді қытайлықтар «қаңғырып жүретін варварлар» дегенімен пара-пар еді. Моңғол ғалымы Л.Билэгт аталмыш жансақ пікірлерге қарсы, дәлелді де дәйекті деректер арқылы тойтарыс берді: «... **именно в степях Монголии происходило сложение древнетюркского народа.** Если быть точнее, он сложился из конгломерата кочевых племен, бывших под властью кагана, который с начала владел одним племенем-жоужань или жужуй...» [12]. Бұған қоса көне түрік бітіктастар мен ғұрыптық кешендері және көптеген қала қорғандардың дені қазіргі Моңғолияда орналасқандығы да толық дәлел бола алады.

Көне түрік археологиясында ғұрыптық кешендер мен бітіктастардың хронологиясын анықтау істері де кенжелеп қалып барады. Әсіресе «Өнгөт», «Мухар/Улхын булан», «Идэр», «Шивээт улаан» және т.б. жүздеген ескерткіштерді археологиялық тұрғыдан ғылыми зерттеу ісі баршылық. Сонымен қатар Қазақстан, Моңғолия, Хакасия, Тыва, Қырғызстан, ШУАР аумағындағы ескерткіштер жалпы салыстырмалы зерттелді және олардың тарихи-деректанулық талдаулары жасалынды, кешенді түрде қарастырылды деу әлі ертерек. Сол себептен де көне түрік бітіктану саласы мен көне түрік археологиясының зерттеулері енді ғана жаңа бағытта зерттелуге тиісті.

#### **ӘДЕБИЕТТЕР**

1. A. von Le Coq Kōkturkisches aus Turfan. Manskript-fragmente in kōkturkischen Runen aus Toyog und Idikut-schahari, Oase von Turfan // Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. 1909.; Thomsen V. Dr. M. A. Stein's manuscripts in Turkish "runic" script from Miran and Tun-Huang // Journal of the Royal Asiatic Society, London, 1912. P. 181–227; Thomsen V. Ein Blatt in turkischer "runen" schrift aus Turfan // Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. 1910. XV; Thomsen V. Fragments of a runic Turkish manuscript Kao 0107 from Kara-Khova // Innermost Asia, Vol. II. Oxford, 1928.
2. Radloff W. Alturkische Studien, I-IV. S. 305-326; V.S. 427-452. Известия АН Спб, 1911; Radloff W. Atlas der Alterthümer der Mongolei. Arbeiten der Orchon Expedition. I-IV. St. Petersburg, 1892, 1893, 1896, 1899.
3. Баскаков Н.А. Введение в изучение тюркских языков. М., 1969. С. 148-166.
4. Кляшторный С.Г. История Центральной Азии и памятники рунического письма. Санкт-петербург, 2003. С. 44.
5. Бернштам А.Н. Социально-экономический строй орхон-енисейских тюрков VI-VIII вв. М.-Л., 1946. С. 30-54.; Бартольд В.В. Тюрки: Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии. Алматы, 1993.-192с. ; Киселев С.В. Древняя история Южной Сибири М.,-Л. 1949. С. 273-348.; Кызласов Л.Р. Новая датировка памятников енисейской письменности // Советская Археология. 1958, № 3, С. 152-161.;

- Кызласов Л.Р. Новая датировка памятников енисейской письменности // Советская археология. 1960, № 3, с. 93-120.; Кызласов Л.Р. Новая датировка памятников енисейской письменности // Советская Археология. 1965, № 3, с. 38-49.
6. Базылхан Н. Көне түрік бітіктастары мен ескерткіштері (Орхон, Енисей, Талас). Қазақстан тарихы туралы түркі деректемелері. 2-том. Алматы, 2005.-228.
  7. Сэр-Оджав Н. Эртний түрэгүүд. SA. T.V. F.2. УБ.,1970; Баяр Д., Амартүвшин Ч., Энхтөр А., Гэрэлбадрах Ж. Билгэ хааны тахилын онгоны судалгаа // Археологийн судлал. SA. T.(I) XXI, F. 8. Улаанбаатар, 2003, 75-83-р тал; Баяр Д. Новые археологические раскопки на памятнике Билгэ-Кагана // Археология, этнография и антропология Евразии. 4 (20) 2004, с. 73-84; Довдойн Баяр Археологические изучение поминального памятника в честь Билге кагана // Орталық музей еңбектері, Алматы, 2004, №1, 214-223 б.; Баяр Д. Билге қағанға арналған ескерткіш кешенінде жүргізілген археологиялық зерттеулері «Shygyс/ Шығыс» ғылыми журнал, 2005, №1, 115-125 б.
  8. Баяр Д. Монголчуудын чулуун хөрөг XIII-XIV зуун. Улаанбаатар, 2002. 170-171 т.
  9. Войтов В.Е. Древнетюркский пантеон и модель мироздания в культово-поминальных памятниках VI-VIII вв. М.,1996 С. 117.
  10. Ермоленко Л.Н. Средневековые каменные изваяние Казахстанских степей (типология, семантика в аспекте военной идеологии и традиционного мировоззрения). Новосибирск, 2004. С. 69.
  11. Кляшторный С.Г. История Центральной Азии и памятники рунического письма. Санкт-петербург, 2003, С. 91.
  12. Билэгт Л. Тюрки и монголы. // Studia Arheologica . Institute Historiae Academiae Scientiarum Mongoli. Tomus XVII. Fasc 14. Улаанбаатар, 1999. С.153-176. ; Билэгт Л. Роль Шивэйских племен в этногенезе монголов // Studia Ethnologica . Institute Historiae Academiae Scientiarum Mongoli. Tomus XVI. Fasc 1-23. Улаанбаатар, 2004, С. 45-54. ; Викторова Л.Л. Монголы. Происхождения народа и истоки культуры. М.,1980. (224х.). х. 155-183.

#### REZUME

N. Bazylkhan (Astana)

#### SOME PROBLEMS OF HISTORICAL – SAURCE STUDY RESEARCHES OF ANCIENT TURKIC WRITTEN LANGUAGE

**This article deals with the problems of the ancient Turkic written Language origin being distinctive phono- morpheme tamgo shaped inscription – turuk bitik. It exactly fixed phonological law of all language stages of ancient Turkic ethnics. The written monuments can be evidence of being into national state and the historogra[hy of separate ethnopolitical unions. While learning the momements it's necessary to consider them in different aspects: archaeographic, polegraphic (right photocopy and fixation of printe copies, issuing printed catalogues), textual (all sided interpretation, compared historical study of texts), ethnarchaeological (studying ethnosemantic tamg? In complex) and historical – cultural.**



Көне түрік бітіктің таңба-әріптерінің фонологиялық құрамы (дауысты, дауыссыз дыбыстардың дара және буынды оқылымы)

	1		2		3		4		5	
1	a		ī		o // u		e // i		ō // ū	
2	B, ba	ab	bī	īb	bo/bu	ob/ub	B, be/ bi	eb/ ib	bō/bū	ōb/īb
3	Q, qa	aq	qī	īq	qo/qu	oq/uq	K, ke/ ki	ek/ ik	kō/ki	ōk/īk
4	γ, γa	aγ	γī	īγ	γo/γu	oγ/uγ	G, ge/ gi	eg/ ig	gō/gū	ōg/īg
5	T, ta	at	tī	īt	to/tu	ot/ut	T, te /ti	et /it	tō/tū	ōt/īt
6	D, da	ad	dī	īd	do/du	od/ud	D, de/ di	ed/ id	dō/dū	ōd/īd
7	S, sa	as	sī	īs	so/su	os/su	S, se /si	es/ is	sō/sū	ōs/īs
8	Š, ša	aš	šī	īš	šo/šu	oš/uš	še /ši	eš/ iš	šō/šū	ōš/īš
9	Č, ča	ač	čī	īč	čo/ču	oč/uč	če /či	eč/ ič	čō/čū	ōč/īč
10	Y, ya	ay	yī	īy	yo/yu	oy/uy	J, je /ji	ej /ij	jō/jū	ōj/īj
11	N,na	an	nī	īn	no/nu	on/un	N, ne /ni	en/ in	nō/nū	ōn/īn
12	ŋ	Aŋ	ŋī	īŋ	ŋo/ŋu	oŋ/uŋ	ŋe /ŋi	eŋ/ iŋ	ŋō/ŋū	ōŋ/īŋ
13	L, la	al	lī	īl	lo/lu	ol/ul	L, le/ li	el/ il	lō/lū	ōl/īl
14	R, ra	ar	rī	īr	ro/ru	or/ur	R, re/ ri	er/ ir	rō/rū	ōr/īr
15	P, pa	ap	pī	īp	po/pu	op/up	pe /pi	ep /ip	pō/pū	ōp/īp
16	M, ma	m	mī	īm	mo /mu	om/um	me/ mi	em/ im	mō/m ū	ōm/īm
17	Z, za	az	zī	īz	zo /zu	oz/uz	ze/ zi	ez/ iz	zō/zū	ōz/īz
18	aLT		alī							
19	aNTa									
20	aNČa		īnčī					-inč		
21	Bš	baš					beš (?)	biš (?)		

**Кесте-2 Көне түрік бітіктің таңба-әріптерінің графикалық ерекшеліктері**

Таңба-әріп	Орхон (классикалық үлгі)	Енисей	Талас	Тұрпан	Алтай
a/e	𐰇	𐰇	𐰇	𐰇	
i/ı	𐰆	𐰆	𐰆	𐰆	𐰆
ü	𐰅	𐰅	𐰅	𐰅	𐰅
u	𐰄	𐰄	𐰄	𐰄	𐰄
ı	𐰃	𐰃	𐰃	𐰃	𐰃
B/a/	𐰂	𐰂	𐰂	𐰂	
B/e/	𐰁	𐰁	𐰁	𐰁	𐰁
Q	𐰀	𐰀	𐰀	𐰀	
Oq/qo //uq/qu	𐰀			𐰀	
γ	𐰀	𐰀	𐰀	𐰀	𐰀
K	𐰀	𐰀		𐰀	𐰀
G	𐰀	𐰀	𐰀	𐰀	𐰀
Kü/ük// ög/gö	𐰀			𐰀	
T/a/	𐰀	𐰀	𐰀	𐰀	𐰀
T/e/	𐰀	𐰀		𐰀	𐰀
D/a/	𐰀	𐰀	𐰀	𐰀	𐰀
D/e/	𐰀	𐰀	𐰀	𐰀	𐰀
S/a/	𐰀	𐰀	𐰀	𐰀	
S/e/	𐰀	𐰀	𐰀	𐰀	
š	𐰀	𐰀	𐰀		𐰀
č	𐰀	𐰀	𐰀	𐰀	
Y	𐰀	𐰀	𐰀	𐰀	
j	𐰀	𐰀		𐰀	

Базылхан Н. Көне түрік бітіктастары мен ескерткіштері...

N/a/	⌋	⌋	⌋	⌋	⌋
N/e/	⌋	⌋	⌋	⌋	⌋
η	⌋	⌋	⌋	⌋	⌋
nč	⌋	⌋	⌋	⌋	⌋
L/a/	⌋	⌋	⌋	⌋	⌋
L/e/	⌋	⌋	⌋	⌋	⌋
R/a/	⌋	⌋	⌋	⌋	⌋
/e/R	⌋	⌋	⌋	⌋	⌋
P	⌋	⌋	⌋	⌋	⌋
M	⌋	⌋	⌋	⌋	⌋
Z	⌋	⌋	⌋	⌋	⌋
č	⌋	⌋	⌋	⌋	⌋
LT	⌋	⌋	⌋	⌋	⌋
ηi	⌋	⌋	⌋	⌋	⌋
nt	⌋	⌋	⌋	⌋	⌋
bas	⌋	⌋	⌋	⌋	⌋

## Жантегін ҚАРЖАУБАЙҰЛЫ

### ШЫҒЫС ҚАЗАҚСТАНДАҒЫ БАЙЫРҒЫ ТҮРҮК БАРЫҚТАРЫ

*В статье автор говорит о памятниках найденных во время экспедиций на юге Восточного Казахстана Зайсане, Тарбағатай, Алаколь, Уржар в 2004 году, и дает полные сведения о памятниках Кызыл тесик тас и Тарбағатай. Эти вещественные доказательства дают повод на новые заключения о территории населенных Кок турками.*

*Makalede yazar, 2004 senesinde Doğu Kazakistan'ın güneyindeki Zaysan, Tarbağatay, Alaköl, Ürjar bölgelerinde yapılan kazı çalışmaları sonucunda elde edilen abideler hakkında söz edilir. Kırmızı Keşik Taş A kirtaşı, Tarbağatay Barığı hakkında geniş bilgi verilir. Bu net deliller Kök Türklerin sahiplenilen bölge hakkında yeni bir görüşe yol açacağını gösterir.*

Киелі орындарға байланысты алғашқы мәліметті 1721 жылы Д.Г Мессершмит хабарлаған. Ол Енисей губерниясының Знаменка қыстағының маңынан табылған орынды “бектер қабірі” деп атаған.

1865 жылы В.В.Радлов Ресейдің Алтай жерінен 8 нысанды, Онгудайдан 4, Қошағаштың Тобажақ бұлағы мен Чүй даласынан 4, Қотандыдан 4 киелі орынды қазды. Бұлар кезінде “қабір” деп танылды. 1911 жылы А.В.Адрианов Шығыс Қазақстанның Қарақаба деген жерінен 3-4 шарбақтас қазып, оны да қабір деп атады.

Бұл зерттеушілерден кейін Орхонға келіп Күлтегін, Білге қаған киелі орындарын тауып, белгісіз жазу жазылған ұстын туралы батыс ғалымдарына мәлімет жеткізген зерттеуші Н.М Ядринцев 1889 жылдың 31 тамызында жазған есебінде – “ойма жазу ескерткіштерін жалпақ қабір, жалпақ тасты төрт бұрыш қабірлер” – деп атады. Осыдан кейін орыс саяхатшысы Д.А Клеменц байырғы түркілердің қалдырған киелі орындарын (барық) бектер қабірі (княжеские могиль) деп танып, тарих ғылымына атау етіп енгізіп жіберді. Д.А Клеменцтің бұл пікірін П.К Козлов, Б.Л Владимирцев сияқты Ресей ғалымдары қолдаған. Кейіннен О.Гейкель мен В.В Радлов мүлдем басқаша пікірде болды [1. 48].

1891 жылы наурыз айының аяғында О.Гейкель Көше-Цайдам туралы қысқаша есебін жариялады. П.С. Поповтың Күлтегін ескерткішінің қытайша мәтінінің орысша аудармасына сүйене отырып, қайтыс болған Цюэтэле жағқан үйінді, қираған храмның орны болуы мүмкін деп, сол орынға қазба жүргізіп, қабір орнын іздейді. Алайда адам жерлеген қабір таппады. Осыдан кейін ол: “Қайтыс болған түркі ақсүйектеріне арналған кешенге олардың қабірі орналастырылмаған. Ас беріп, тойлау үшін ерекше ескерткіш, қабірден алыс бөлек жерде тұрғызылған”, – деген қорытынды жасайды.

Кейін 1958 жылы Көше-Цайдамдағы Күлтегін кешеніне толық археологиялық қазба жұмысын жүргізіп, кешен алаңын түгелдей тазалап қазын шыққан Монғол-Чех археологиялық экспедициясының жетекшілері Сэр-Оджав, Л.Ийслдер “... ас беріп, діни той өткізіп, құрбандық шалу үшін тұрғызылған ескерткіш орны” [1. 50], – деген қорытындыға келеді.

Академик Әлкей Марғұлан Әбілғазының шежіресіндегі «Қорқыт заманында Сыр бойындағы барлық елді мекен дыңлы болды» деген мәліметіне сүйене отырып, қазақ жеріндегі Қозы Көрпеш – Баян Сұлу, Дамбауыл, Бақыс мола, Торғайдағы Текенің дыңы, Көк Ұйық, Сыр бойындағы, Қаратау бойындағы, Жетісудағы басқа да жәдігерлерді зерттей келе түркімен тілінде сақталып қалған «дың», «дiң» деген атау берген.

Киелі орынның атауына байланысты В.Бартольд алғаш рет «құрұқ» (некрополь) деген пікір ұсынды. В.В. Войтов бұл ұсынысты жалғастыра, «поминальное места» деген атауды археология ғылымына енгізді. В.В.Войтов еңбегінде барықтарды бес түрге бөліп қарастырған [2. 71].

Түркітанушы Қаржаубай Сартқожаұлы «**yduq orun**» (киелі орын) екенін, үш тұғырлы дерек (1. Байырғы Түркі бітігі Күлтегін, Білге қаған, Күүлі-чоор, Онгин т.с.с.; 2. Қытай Жынамаалар; 3. Археологиялық зерттеулер) арқылы анықтап, барықтарды үш түрге бөлген [1. 294.].

Я.А. Шер аңыртастың бейнелену әдіс-тәсілін негізге ала отырып, Жетісу барықтарын алты топқа топтаған. 1970 жылдардың ортасында А.А. Чариков Ч.А Шердің топтауының негізінде Қазақстанның шығыс және оңтүстік аймақтарындағы 100-ге жуық аңыртастарды зерттеп, үш топқа топтаған [3. 88].

2004 жылы Шығыс Қазақстанның оңтүстік аймағы Зайсан, Тарбағатай, Алакөл, Үржар аймағында жүргізілген экспедиция кезінде 15-тей аңыртасты, 9 барықты кездестірдік. Бұл барықтар – бұрын-соңды зерттеушілердің қарауына алынбаған тың ескерткіштер. Осылардың ішінде мүсінделуімен ерекшеленетіні – Қызылкесік ауылы, Шалқожа мешітіндегі аңыртас және Тарбағатай ауданы, Қабаш егістік алаңындағы екі барық.

**Қызыл кесік аңыртасы:** Аңыртас Ақсуат ауданы, Қызыл кесік аулындағы Шалқажы мешітінде орналасқан. Мешіт 1997 жылы салынған, аңыртас да сол жылы мешітке әкелінген. Аңыртастың нақты орны белгісіз, мешітке ауыл тұрғыны Қаршыға алып келіп орналастырған. Соңғы ақпарат бойынша аңыртас Ақсуат аудандық музейге әкелінген.

Аңыртас молдас құрып отырғызылған, басы, екі қолы сынған, оң жақ мықынынан сол жақ иығынан бастап кеудесіне дейін сынған. Сол жақ қолы иығымен бірге сындырылған және сол жақ санында сынық байқалады. Онда

қаруын ұстап отырған қолдың ізі қалған. Оң қолының басы мықынында болған, ешқандай ыдыстың ізі байқалмайды, сындырылған қолында қалуы мүмкін. Аңыртастың шапанының жағасын екі жолақпен белгілеп, доғалдап мүсіндеген. Шапанының (киімі) өңірі оң жақ иығына дейін айқастырыла бейнеленген. Белбеуінің қалыңдығы 4 см, төрт бұрыш жапсырмалар қашалған. Белбеуінің айылбасы екі көзді доғал, сол беліне дейін жапсырмалар қашалмаған, белбеудің ұшы белбеудің астына қыстырылған. Белбеуінің артқы жағында оқшантай (h - 13 см), қанжар (ұзындығы – 30 см), екі салпыншақ (ұзындығы – 20 см) және қайрақтас қашалған (h – 10 см). Сол жақ тақымында ақберен (қайқы қылыш ұзындығы – 40 см, жалпақтығы - 4см) қашалған. Ақберен қынабының үстіңгі жағы екі жарты шеңбермен белбеуге ілінетін екендігін бейнелеген. Ақберенді алғаш бейнелегенде сол қолымен ұстап, санына қолын тіреп отырған (Сурет-1).

Мұндай аңыртас бұрын-соңды Қазақстан жерінен табылмаған, тек орталық Монғолия, Орхон өзенінің бойындағы Білге қаған аңыртасын салыстырма ретінде келтіруге болады. Қызыл кесік аңыртасы, Білге қаған аңыртасымен ұқсас жерлерін атап өтсек; 1. Молдас құрып отырған отырысы, қолдарының орналасуы, яғни оң қолдарының бүйірінде орналасқаны, сол қолы санын тіреп отырысы, 2. Белбеуіндегі, салпыншақтары және оқшантайы. Өзгеше тұстары: шапанының өңірі ұқсас. Монғолиядан табылған көптеген аңыртастармен Қызыл кесік аңыртасының қару ұстау мәнері бірдей.

#### **Тарбағатай барығы:**

Аякөз ауданы, Тарбағатай ауылынан 30 шақырым жерде Қабаш 3-егістік алаңында түрік дәуірінің екі барығы (ғибадатхана) қатарласып орналасқан.

Қабаш I барығы төрт бұрыш (3 м - 4,5 м), айнала таяз оры бар, ортасы тас үйінділермен толтырылған. Барықтың шығыс жағында антропоморфтық аңыртас орнатылған, аңыртастан кейін шығысқа қарай 20-25 дана балбалтастар орнатылған. Барықтың шығыс жағында антропоморфтық аңыртас орнатылған, аңыртастан кейін шығысқа қарай 20-25 дана балбал тас орнатылған.

Аңыртас гранит тастан жасалған, басы мойнымен сынған, толық мүсінделген. Мұрты доғалданып қашалған, қасы мұрнымен бірге мүсінделген, бет-бейнесі анық айшықталған. Оң құлағына аспалы далалық сырға қашалған. Сол құлағы қашалмаған. Маңдайына қасқаланып шашын өшкін сызықпен және желкесінде өшкін бірнеше сызықпен бейнелеген. Басындағы сынықтан төмен киімінің жағасын доғал ойықпен бейнелеген.

Денесінің алдыңғы жағы жартылай өңделген, тегістелген. Денесін төртбұрыштаған. Аңыртастың биіктігі 125 см, басы 40 см, кеудесінің ені 27 см, тастың қалыңдығы 24 см.

#### **Қабаш II.**

Қабаш II барығы Қабаш I барығының батысында орналасқан. Барық төртбұрыш (4x5м) айнала таяз оры бар. Ортасы тас үйінділермен толтырылған. Барықтың шығыс жағында арада 1 метрден кейін антропоморфтық аңыртас орнатылған, аңыртастан шығысқа қарай шамамен 10-15 балбал орнатылған.

Аңыртас қоңыр түсті граниттен жасалған. Биіктігі 130 см, жалпақтығы 20x23 см, аяқ жағы 17 см, басы 37x22 см.

Аңыртастың басы өте жақсы, анық мүсінделген. Қасы мұрнымен бірге қашалған. Көзі үлкен, беті жалпақтанып мүсінделген. Мұрты қайқы, аузы үлкен. Маңдайында шашбауын бейнелеген сызық бар, желке тұсында нақты өңделмеген. Оң жақ құлағы өшкін сақталған. Киімінің жағасы сол жағынан жартылай қашалған. Денесінің алдыңғы жағын тегістеген, арты, екі жаны шала өңделген, төрт бұрыш бейнеде мүсіндеген.

Қабаш I, II барықтарына қазба жұмыстары жүргізілмегендіктен барықтың нақты суреттемесін, жоспарын бере алмадық.

Зерттеуіміздің негізгі нысаны болып отырған киелі орындар мен барықтар зерттелу тарихында батыс ғалымдарының зерттеулерінде бірнеше атаулармен аталып келді. мысалы, «каменная баба», «княжеская могила», «оградка», «святилища», «культурный мемориальный комплекс», т.т. с.с.

XIX ғасырдың соңында А.С.Уваров Шығыс Еуропа аңыртастарын алғаш «каменная баба» деп атап кейін Сібір аңыртастарына да сол атауды таңған.

Күлтегін бітігінің сол жақ бетіндегі 12-жолда «Аңуғ адыңсуу баруғ жаратуртум» («Аңыр тасын, сурет тоқыттым (қалаттым)»). Мұндағы «аңуғ» сөзін мүсін мағынасында қолданғандықтан яғни аңырып қарап қалу, аңыру деген мағынада тура қолданған. Сол себепті мүсінтастың орнына «аңыртас» деген байырғы атауын қолданып отырмыз.

Ю.С.Худяков, Ю.А.Плотниковтардың болжамы бойынша байырғы түркі аңыртастары бірінші түркі қағанаты кезінде орнатыла бастады дейді. Аңыртастардың классикалық мүсінделуі олардың ойынша, екінші түркі қағанаты кезінде кең өріс алғанын айтады.

Қаржаубай Сартқожаұлының пікірі бойынша б.з. 552-570 жылдары Түрік қағанатының хан тағына Мұхан қаған отырған. Мұхан қаған билік жүргізген кезінде қағанатта үш үлкен реформа дін, тіл (жазу), қағанатты басқару жүйесінде жүргізген.

Реформадан кейін қағанатта Бөгү (Тәңірлік діні) мемлекеттік деңгейге көтеріліп, ұлыларға, аруаққа арнап барықтар салу дәстүрге айналған. Түрік қағанаты алты кіші орда, алты кіші қағандықтан тұрған. Алты кіші хандықты алты есір (тақ), алты кіші орданы «алачу» (алаш) деп атаған. Олар: тоғыз-оғыз, түргеш (он-оқ), отыз-оғыз, басмал, қыпшақ, қарлұқтар [4. 10]. Қызыл кесік

аңыртасы қағанаттың бір есірі немесе бір алашы (кіші ордасы) болған қарлұқтар хандығының есір (тақ) иесіне арнап қойылған аңыртас болуы әбден мүмкін. Сол себепті Қызыл кесік аңыртасының нақты орнын тауып, ғылыми зерттеулер жүргізу өте маңызды іс болмақ.

Тарбағатай өңірінен табылып отырған бұл аңыртастар Орхон бойындағы аңыртастармен бірдей болып келуі тарихшыларға жаңа ұсыныс жасауды немесе бұған дейінгі пайымдаулар мен қорытындыларға сын көзбен қарауды мегзейді.

Бүгінге дейін Көк Түрік шекарасын Алтайдан асырмай келген еді. Ал, мына заттай айғақтар (барықтар, аңыртастар) Көк Түріктердің иеленген территориясы туралы жаңа тұжырым жасауға дәлел болып отыр. Демек Көк Түріктердің батыс шекарасын Алтаймен шектеп келгеніміз тарихи тұрғыда дұрыс емес екеніне көз жеткіземіз.

#### ӘДЕБИТТЕР

1. Сартқожаұлы Қ. Орхон мұралары. Күлтегін. 2003.
2. Войтов В.Е. Древнетюрские пантеон и модель мироздания в культового-поминальных памятниках Монголии VI-VII вв. ГМВ. М. 1996.
3. Чариков А.А. Изобразительные особенности каменных ивоаяний Казахстана // СА –1986. № 1. С-87-102.
4. Сартқожаұлы Қ, Жолдасбеков М. Орхон ескерткіштерінің толық атласы. Күлтегін. 2005.
5. Ермоленко Л.Н. Средневековые каменные изваяния Казахстанских степей. Новосибирск. 2004.

#### REZUME

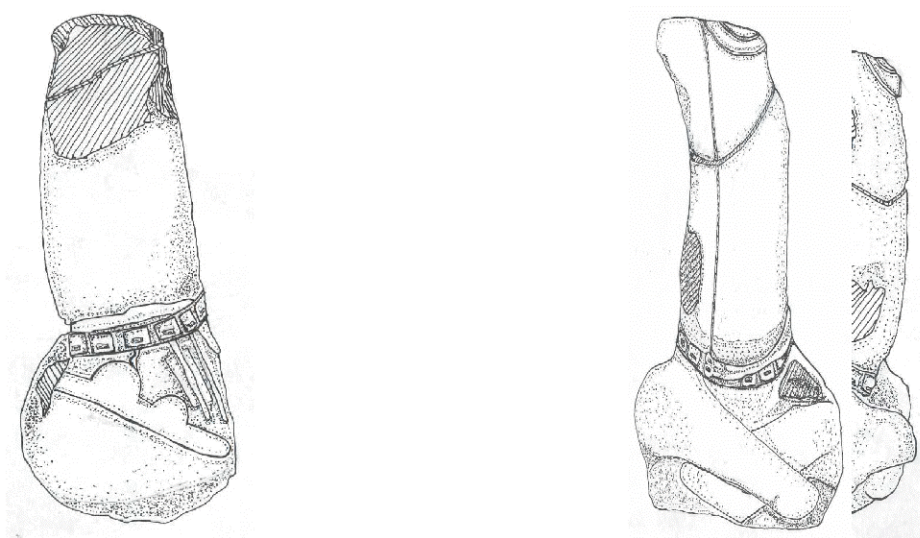
**Z. Karjaubaiulu (Astana)**

#### ANCIENT TURK BARRACKS IN EAST KAZAKHSTAN

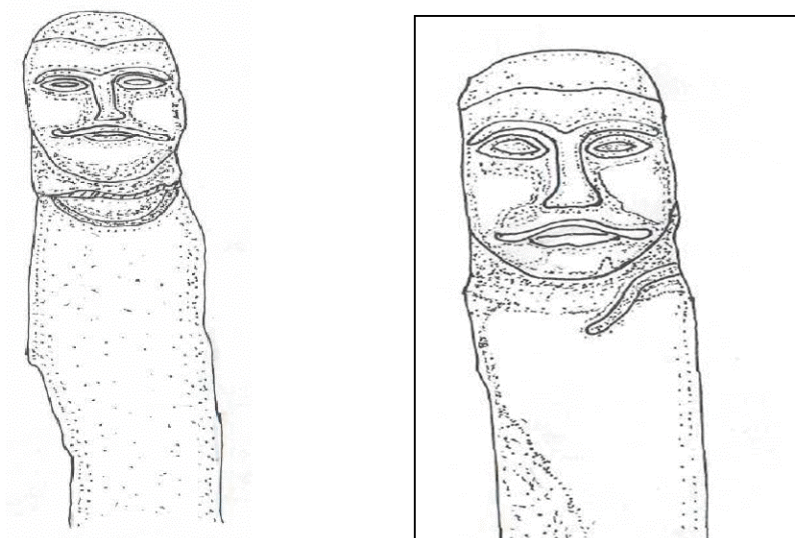
**The author gives much information about found monuments during the expedition made in the regions of Saisan, Tarbagatai, Alakol, Urjar in the southern part of East Kazakhstan and also writes about Kyzyl Kesik Stone cave and Tarbagatai barrack. This material evidence helps to make a new conclusion that it was the region of Kok Turks (Blue Turks).**



Сурет-1. Қызыл кесік аңыртасы



Сурет-2 Қабаш I, II-аңыртасы



## МАЗМУНЫ, СОДЕРЖАНИЕ, İÇERİK, CONTENTS

### ТІЛ ТАРИХЫ ЖӘНЕ ҚҰРЬЛЫМЫ

<i>Г.А. Эсенбаева</i> (Новосибирск)	Вокализм киргизского языка в сопоставлении с тюркскими языками Южной Сибири. Оңтүстік Сібірдің түркі тілдері мен қырғыз тілі вокализмінің салыстырылуы. Kırgız dilinde ünlü seslerin Güney Sibiryа Türk halklarının dili ile karşılaştırılması Poetry of algyss of yakuts epithet	3-11
<i>G.A.Esenbayeva</i> (Novosibirsk)		
<i>Қ.С. Қалыбаева</i> (Алматы)	Түркі фразеологиясындағы орыс тілінің тілдік өсері (қыпшақ тобы тілдері бойынша). Языковсе влияние русского языка на фразеологию тюркского языка (согласно языкам кыпчакской группы) Türk deyimlerine Rus dilinin etkisi	12-18
<i>K.S.Kalbayaeva</i> (Almaty)	The Language effect of Russian on Turkic phraseology (on the base of Khyrshak Language group).	

### ӘДЕБИЕТ ЖӘНЕ ФОЛЬКЛОР

<i>Х. Миннегулов</i> (Казан)	О научно-просветительской деятельности Ризаеддина Фахредина (1859-1936). Ризаеддин Фахрединнің (1859-1936) ғылыми-ағартушылық қызметі жайлы.	19-26
<i>H. Minnegulov</i> (Kazan)	Rizayeddin Fahreddinin (1859-1936) ilmi işleri hakkında About scientific-educational activities of Rizaeddin Fakhreddin (1859-1936)	
<i>Я. Құмарұлы</i> (Үрімжі)	Түркі көшпелілерінің Таң-Соң дәуіріндегі қытай әдебиетіне жасаған өсері Влияние тюркских кочевников на китайскую литературу эпохи Тан-Сон.	27-33
<i>Y. Kumarlan</i> (Үрімжі)	Türk halklarının Tan-Son devrin Çin edebiyatına etkisi The effect of Turkic nomades on Chinese Literature of Tang-Song epoch.	
<i>А. Тойшанұлы</i> (Алматы)	Ырым-тыйымның жанрлық ерекшелігі Жанровые особенности примет и суеверий	34-49
<i>A. Toishanulu</i> (Almaty)	Batıl inançlar'ın жанг özellikleri Genre Peculiarities of superstitions	
<i>Л. Ефимова</i> (Саха)	Поэтика алгыса якутов: эпитетация Эпитетация: якуттардың алгыс поэтикасы	50-62
<i>L. Efimova</i> (Saha)	Ерiтетасыон: Sahalanп şükran poetikası Poetry of algyss of yakuts epithet	

## ТАРИХ ЖӘНЕ ЭТНОГРАФИЯ

<i>Х.Гасымов</i> <i>Д. Азимли (Азербайджан)</i>	Место и роль волжско-каспийского торгового пути в экономических и культурных взаимоотношениях Сефевидского государства с Московским государством. Мәскеу мемлекеті мен Сефевид мемлекетінің экономикалық және мәдени қарым-қатынастарындағы Волга-Каспий сауда жолының орны мен ролі Rusya devleti ile Sefevir devletinin ekonomik ve kültürel ilişkilerinde Edil-Hazar ticaret yolunun önemi Place and role of Volgo-Caspian trade way in economical and culture relations of Sefevid state with Moscow state.	63-70
<i>Л.А.Мухамедеева (Казан)</i>	Дело о пребывании в Казани турецкого визиря Хусейна Хильми в 1910 году (по материалам канцелярии казанского губернатора) 1910 жылы Қазанға түрік уәзірі Хүсейн Хильмидің келуі туралы іс (Қазан губернаторының канцеляриясы деректері бойынша) 1910 yılında Kazan'a Türk veziri Hüseyin Hilmi Paşa'nın seferi hakkında File of Turkish Vizier Khusein Khulmi's visit to Kazan in 1910 (from the office materials of Kazan Governor)	71-78
<i>Г.С. Хазиева (Казан)</i>	Отражение мусульманской культуры в личных именах тюркских народов (на примере татарских, башкирских, турецких и чувашских личных имен) Түрік халықтарындағы кісі аттарының мұсылман мәдениетіндегі көрінісі (татар, башқұрт, түрік және чуваш халықтарында) Günümüz Türk halklarında bulunan özel isimler ve islam kültürünün etkisi Reflection of Muslim culture on personal pronouns of Turkic people (for the example of tatar, bashkir, Turkish and Chuvash personal pronouns)	79-83

## ЭТНОМӘДЕНИЕТ ЖӘНЕ ҰЛПТЫҚ ТАНЫМ

<i>Д.Көңжетай (Түркістан)</i>	Иасауи мәдениетінің бүгінгі насихатталу жайы О сегоднешней пропаганде культуры Иасауи Yesevi kültürünün günümüzdeki işlenişi Today's propaganda of Yasawi culture	84-109
-------------------------------	--	--------

## АРХЕОЛОГИЯ ЖӘНЕ ӨНЕР

<i>Базылхан Н. (Алматы)</i>	Көне түрік бітіктастары мен ескерткіштері: тарихи-деректанулық талдаулар Некоторые проблемы историко-источниковедческих исследований древнетюркской письменности Eski Türk Anıtlarının tarihi ve metin açısından incelenmesi Some problems of historical – source study researches of ancient Turkic written Language	110-127
<i>Ж.Қаржаубайұлы (Астана)</i> <i>J.Karcaubayulu (Astana)</i>	Шығыс Қазақстандағы байырғы түркі барықтары Древние тюркские памятники Восточного Казахстана Doğu Kazakistan Eski Türk abideleri Ancient Turk barracks in East Kazakhstan	128-133

Редакцияның мекен-жайы:  
487010, Қазақстан Республикасы, Түркістан қаласы  
Қ.А.Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті  
Ғылым Орталығы, Н.Назарбаев көшесі, 8<sup>а</sup>  
“Түркология” журналының редакциясы, 4-бөлме.  
Тел: (8-32533) 6-38-01,  
Факс: (8-32533) 6-38-01  
E-mail: [turkologi@mail.ru](mailto:turkologi@mail.ru)

Журналдың электрондық нұсқасын [www.turkistan.kz](http://www.turkistan.kz) сайтынан оқуға болады.

Журнал Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің “Тұран” баспаханасында көбейтілді.

Қолжазба қайтарылмайды.  
Авторлардың мақалаларындағы ой-шікірлер редакцияның  
көзқарасын білдірмейді.

Техникалық редактор Ж.Танауова

Көлемі 70x100 1/16. Қағазы офсеттік.  
Шартты баспа табағы 11,5.  
Таралымы 500 дана. Тапсырыс.