

ISSN 1727-060X

2002 жылдың қазан айынан бастап екі айда бір рет шығады



ТҮРКОЛОГИЯ

TÜRKÖLOJİ - ТЮРКОЛОГИЯ - TURKOLOGY

1-2

№ 1-2 қаңтар-сәуір / оқсак-nisan, 2007 Түркістан

ҚҰРЫЛТАЙШЫ / УЧРЕДИТЕЛЬ

Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті

Редакция алқасы / редакционная коллегия

*Редакция алқасының төрағасы /
председатель редакционной коллегии*

Пірәлиев Серік Жайлауұлы.

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

Бас редактор / главный редактор

Ергөбек Құлбек Сәрсенұлы

Қ.А.Ясауи атындағы ХҚТУ
вице-президент,
Филология ғылымының
докторы, профессор

ф.ғ.д., проф. Ахматалиев А. (Бішкек); ф.ғ.д., проф. Бахадирова С. (Нөкіс); ф.ғ.д., проф. Бердібай Р. (Түркістан); ф.ғ.д., проф. Ыбыраев Ш. (Түркістан); т.ғ.д., проф. Бутанаев В. (Абакан); ф.ғ.д., проф. Васильев Д. (Мәскеу); ф.ғ.д., проф. Велиев К. (Баку); ф.ғ.д., проф. Егоров Н. (Чебоксары); т.ғ.д., проф. Елеуов М. (Түркістан); ф.ғ.д., проф. Ергөбек Қ. (Түркістан); ф.ғ.к. Әбжет Б. (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); ф.ғ.д., проф. Құрышжанов 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. Б.Байрактар (Түркістан); М. Акар (Түркістан); ф.ғ.д., проф. Тұрал С. (Анкара); ф.ғ.д., проф. Тухлиев Б. (Ташкент); ф.ғ.д., проф. Тыбыкова А. (Горно-Алтайск); ф.ғ.д. Улаков М. (Нальчик); ф.ғ.д., проф. Черемисина М. (Новосибирск); т.ғ.д., проф. Хизметли С. (Шымкент); ф.ғ.д., проф. Хребічек Л. (Прага); т.ғ.д., проф. Ювалы А. (Кайсері); ф.ғ.д., проф. Шайхұлов А. (Уфа); ф.ғ.д., проф. Щербак А. (Санкт-Петербург); Байғұт М. (жауапты хатшы)

SAHIBI / OWNER

Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi

Yayın Danışma Kurulu / Editorial Board

*Yayın Danışma Kurulu Başkanı /
Head of the Editorial Board*

Prof.Dr.Serik Jaylavulı PİRALİYEV
Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası
Kazak-Türk Üniversitesi Rektörü

Baş Editör / Editor-in-Chief

Prof.Dr. Kulbek ERGÖBEK
Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası
Kazak-Türk Üniversitesi
Rektör yardımcısı

Prof.Dr. Ahmatalyev A. (Bişkek); Prof.Dr. Bahadırova S. (Nökis); Berdibay R. (Türkistan); Prof.Dr. İbraev Ş. (Türkistan); Prof.Dr. Butanayev B. (Abakan); Prof.Dr. Vasilyev D. (Moskova); Prof.Dr. Veliyev K. (Bakü); Prof.Dr. Egorov N. (Çeboksarı); Prof.Dr. Eleuov M. (Türkistan); Prof.Dr. Ergöbek K. (Türkistan); Dr. Abjet B. (Türkistan); Prof.Dr. İllariyonov V. (Yakutsk); Prof.Dr. Zakyev M.(Kazan); Prof.Dr. Kızlasov İ. (Moskova); Prof.Dr. Kaydar A. (Almatı); Prof.Dr. Kurışjanov A. (Almatı); Prof.Dr. Maduan S. (Türkistan); Prof.Dr. Mahieddin N. (Aljir); Prof.Dr. Minnegulov H. (Kazan); Prof.Dr. Muzahmetov M. (Taraz); Prof.Dr. Musayev K. (Moskova); Prof.Dr. Nureddin M. (Beirut); Prof.Dr. Orus-ool S. (Kızıl); Prof.Dr. Sarıbaev Ş. (Almatı); Prof.Dr. B.Bayraktar (Türkistan); Prof.Dr. M. Akar (Türkistan); Prof.Dr. Tural S. (Ankara); Prof.Dr. Tuhliev B. (Taşkent); Prof.Dr. Tıbıkova A. (Gorno-Altaysk); Prof.Dr. Ulakov M. (Nalçik); Çeremisina M. (Novosibirsk); Prof.Dr. Hizmetli S. (Şimkent); Prof.Dr. Hrebıcek L. (Praga); Prof.Dr. Yuvalı A. (Kayseri); Prof.Dr. Şayhulov A. (Ufa); Prof.Dr. Şerbak A. (Sankt-Peterburg); Baygut M. (Genel sekreter).

Сержан ДҮЙСЕН

ЕСКІ ҚЫПШАҚ ЖАЗБА ЕСКЕРТКІШТЕРІН
ЗЕРТТЕУ МӘСЕЛЕЛЕРІ

В своей статье автор остановился на вопросах исследования древнекипчакских памятников письменности. Особое внимание уделено сравнению материалов письменных памятников на кипчакском языке с материалами о современных тюркских языках посредством сравнительно-исторического метода, что повышает эффективность проводимых исследований.

Araştırmacı bu makalede eski Kıpçak yazıtlarının araştırılması konusunu ele almıştır. Ortaçağ Kıpçak dili yazıtları ile ilgili bulunan belgeleri karşılaştırmalı tarih metodlarına, ayrıca, günümüz Türk dillerinin araştırma sonuçlarına da önem vererek ve bağdaştırarak incelenmesi gerektiğini öne sürmektedir.

Қазіргі уақытта «көне қыпшақ тілі» сөз тіркесімен қатар «ескі қыпшақ тілі» сөз тіркесін де қолданып жүргеніміз рас. Мұның басты бір себебі – I және X ғасырлар аралығы тарихи хронологияда «алғашқы орта ғасыр», ал X және XV ғасырлар аралығы «кейінгі орта ғасыр» деп танылып жүр, осыған байланысты I және X ғасырлар аралығында түзілген жазба ескерткіштер «көне», ал X және XV ғасырлар аралығында түзілген жазба ескерткіштер «ескі» терминдерімен аталынады. Біз қарастырып отырған жазба ескерткіш тілі X және XV ғасырлар аралығына жатады. Ал XIV-XVI ғасырлар кезеңінде қалыптаса бастаған, түркі халықтарының жаңа мәдениеті, қазіргі түркі халықтарының өркениеттік дамуларының негізі бастауларының бірі ретінде қаралып жүр. Көне, ескі қыпшақ тілдерін күнделікті тұрмыс-тіршілігінде, сыртқы қарым-қатысында қолданған түрлі тарихи оқиғаларға байланысты алғашқы және кейінгі орта ғасырлардағы Қазақстан аумағында түзілген мәдени мұраларға қатысы бар түркі тайпаларының, ру-ұлыстарының қатары мол. Түрлі тарихи себептерге байланысты қазіргі Қазақстан аумағын мекен-жай етіп отырған қазақ халқының тарихы – қалыптасу, даму жолдары, келешегі дегендей үлкен мәселелердің жиынтығынан тұрады. «Өткенінді білмей, келешегінді болжай алмайсың» деген философиялық түсінік бар. Қазақ ұлтының халық болып бірігіп, «Қазақ хандығы» тұрғысында мемлекет ретінде тарих сахнасына шыққанына қазіргі уақытта алты ғасыр болып отыр. Қолдағы бар деректерге қарағанда ұлт, халық, мемлекет ретіндегі бірліктің, тұтастықтың түп негізі ғасырлар қойнауынан келіп жеткен дәстүрімізде, әдет-ғұрып заңдарымызда, ұлтымызды өзге халықтарға «Қазақ ұлты, мемлекеті, жер-суы» тұрғысында танытқан мәдениетімізде, алдымен сол мәдениетімізді әлем өркениетіне таныта алатын ана тілімізде жатыр. Ал ана тіліміздің тарихы, өсіп-толығу жолдарының бірі – көне, орта ғасырлар жазба ескерткіштерінде көрініс тауып отыратындығына күмән жоқ. Осы жазба ескерткіштердің бірқатарында келтірілген тілдік, тарихи материалдарда қарым-қатыс, сауда-саттық, тәлім-тәрбие, оқу-білім, отан қорғау сияқты

қоғамның мәдени даму сатысын көрсете алатын мол деректер бар. Осы деректерді игере отырып, оларда келтірілген адамгершілік құндылықтарын үнемі және ұдайы түрде бүгінгі, келешек талаптарының сұранысына лайықты түрде пайдалана алуымыз қажет. Сол үшін де халқымыздың тарихына қатысты жазба ескерткіштер зерттелініп, халық игілігіне берілгені жөн.

Ескі қыпшақ жазба ескерткіштерімен қатар қазіргі уақытта «көне қыпшақ тілі» туралы мәліметтер бере алады деп қарастырылып жүрген жазба ескерткіштер де бар, мысалы: «Моғойин Шине Усу», «Көне булғар хандарының жарлықтары» сияқты жазба ескерткіштер тілі хронологиялық тұрғыдан «Көне қыпшақ тіліне» жатқызылып жүр.

Жалпы алғанда, қазіргі кейбір зерттеулерде қазақ тілінің тарихын дәуірлеу мәселесі бірнеше аспектілерде қаралып жүр. Олар – 1) қазақ тілі көне түркі тілдерінің тікелей жалғасы, 2) қазақ тілі ауызекі әдеби тіл дәстүрінде, яғни фольклорлық негізде дамыды, 3) қазақ тілі Қазақ хандығы құрылар алдында бас біріктірген түркі тайпаларының ауызекі әдеби тіл дәстүрінде дамыды дегендей тұжырымдар мен қағидаттарға негізделген.

Түркі тілдерінің құрамдас тобы ретінде бірқатар ғалымдардың қазақ тілінің тарихына, оның қалыптасу аспектілеріне байланысты айтылған тұжырымдары бар. Қазақ тілі ескі қыпшақ тілінің тікелей жалғасы (С.Е.Малов, А.Зайончковский), Орта Азия түркілері тілі сияқты қазақ тілі де алғашқы қалыптасу кезеңдерінде көне ұйғыр жазба тілінің әсеріне ұшыраған (Н.Ә.Наджип), қазақ тілі Хорезм қыпшақтары мен батыс қыпшақ тілдерінің негізінде қалыптасқан (Й.Екманн) және т.б.

Байқап отырғанымыздай, қазақ тілінің қалыптасу, даму кезеңдері, оның алғышарттары туралы пікірлер нақтылыққа ұмтылғанымен, кесімді тиянақты тұжырымдар емес.

Соңғы кездерде қазақ тілі, қазақ мәдениеті – ескі өзбек тілі, мәдениеті, ескі татар тілі, мәдениеті әсері арқылы қалыптасты дегендей де пікірлер ұсынылып жүр. Мұндай пікірлердің туындауының басты бір себебі – қолтума «көне, ескі қазақ тілі жазба ескерткіштері жоқ, қазақтардың төл жазуы бөлмауына байланысты жазу мәдениеті кеш дамыған халық» дегендей түсініктер мен көзқарастардың орын алуында жатыр.

Қазақ тілінің қалыптасу тарихына байланысты айтылып жүрген пікірлердің аясы мен өрісі әрқилы.

Дегенмен, жаңа түркілер дәуірінің, яғни XV ғасырдың орта шенінде қазақ хандығының, қазақ ұлты мен тілінің, мәдениетінің бір күнде пайда бола салмағаны анық. Осы кезеңде «Қазақ» этнонимі арқылы танымал болған, оның алдындағы Дешт-и Қыпшақ полиэтнопонимін ығыстырған, оның орнын Қазақ хандығы полиэтнонимімен толықтыра отырып, тарих сахнасына шыққан халқымыздың ұлт, мемлекет тілі – қазақ тілі қайдан шықты, қалай пайда болды деген мәселеге байланысты көптеген сұрақтардың шешімі әлі табылған жоқ.

Қазақ тілінің қалыптасу жолдарының негізгілерінің бірі – ескі қыпшақ тілі екендігі белгілі. Ал қазақ тілінің тарихын зерделеуге тиер үлесі мол ескі қыпшақ жазба ескерткіштерінің қазіргі қазақ тілінде сөйлегендері, толыққанды түрде зерттелінгендері мүлдем аз. Болғандарының өзі – жекелеген мақсаттарда, ғылымның белгілі бір аспектілерін қамтитын дәрежеде ғана зерттелінген.

Әрине, көне түркі жазба ескерткіштері арқылы бүгінгі күнге жетіп отырған мәдени мұраларымызды игеру барысында ұлтымыздың басты, негізгі айғақты белгісі қазақ тілінің тарихы, оны дәуірлеу аспектілері мәселелері үнемі назарда тұтылғаны жөн.

Ортағасырлық ескі қыпшақ тілі жазба ескерткіштері материалдарын салыстырмалы-тарихи әдіс арқылы қазіргі заманғы түркі тілдері, мысалы, қазақ, өзбек, қырғыз, түрік және т.б. тілдердің материалдарымен байланыста қарастырғанда ескі қыпшақ лексикалық қорының фонологиялық, лексикалық-семантикалық, синтаксистік қатпарларының қазіргі қазақ тіліне өте жақын екендігі байқалады. Сонымен қатар көне жазба ескерткіштер тілінің қазіргі қазақ тілі немесе өзгедей қазіргі түркі тілдерінен айырмашылықтары да кездеседі. Бұл айырмашылықтар қазіргі түркі тілдерінің бір тобында немесе бірінде кездеспегенімен, екінші бір тобында немесе екінші бір түркі тілінде ортақ ерекшеліктер түрінде кездесіп отырады. Мұндай мәліметтер жекелеген ескі қыпшақ жазба ескерткіштерінде кездесетін тілдік материалдардың ғылыми айналымға тартылуы барысында алынып отыр. Ал көне, ескі қыпшақ жазба ескерткіштерін қазіргі қыпшақ тілдері тобына жататын түркі тілдерін қалыптастырушы түп (ата) тіл ретінде қарастыру мәселесі күн тәртібіне қойылмай отыр. Бұл мәселенің шешімі табылмауына байланысты кейінгі орта ғасырдың соңы мен жаңа түркі мәдениеті дәуірінің бастау кезеңінде қалыптасқан *ескі қазақ тілі*, *ескі татар тілі*, *ескі баиқұрт тілі* мәселелері сияқты келелі іс-шаралар қазіргі түркология назарынан тыс қалып келеді. Түркі тілдерінің жалпы даму тарихына, мәдени қызметіне байланысты қазіргі түркі тілдерінің XV-XVI ғасырлардағы тілдік, мәдени және коммуникативтік қызметі ерекшеліктерін айқындау іс-шараларының мән-маңызы өте жоғары. Жалпы алғанда, түркі халықтары тарихындағы “Орта түркі мәдениеті” дәуірінің “ескі қыпшақ өркениеті” мәселесіне тікелей қатысы бар. Тарихи хронология тұрғысынан шартты түрде “Орта түркілер кезеңі” аталынып жүрген X-XV ғасырларда бүгінгі түркі халықтарының тілі мен әдебиетінің іргетасы қаланып, негізгі құрылымдық және жүйелік ерекшеліктері қалыптасты. Бұл құрылымдық, жүйелік ерекшеліктер бірқатар түркологиялық еңбектерде “Орта түрік тілі”, “Орта түрік әдебиеті”, “Түркі әдебиет және мәдениет” сияқты жалпылама, шартты түсініктермен анықталды. Осы орта түркі мәдениетін зерттеу ауқымында жүргізілген ғылыми ізденістер барысында бірқатар іргелі табыстарға да жету мүмкіншілігі туындады. Бұл орайда орта ғасырдан жеткен жазба ескерткіштердің тілін, әдеби орындалу ерекшеліктерін, қолдану

аясын зерттей отырып, түркітануға және жалпы мәдени танымымызға “ескі өзбек тілі”, “ескі түрікмен тілі”, “шағатай тілі”, “қарлұқ тілі” “ескі қыпшақ тілі”, “ескі қазақ тілі” және т.б. руханияттық негізі бар ұғымдарды енгізген түркітанушылардың елеулі үлесі баршылық.

Бұл бағыттағы ізденіс жұмыстарымен шұғылданып жүрген қазақ түркітанушыларының ұстанып отырған жалпы бағыт-бағдары:

- 1) *көне түркі мәдениеті және қазіргі қазақ тілі мен әдебиетінің байланысы;*
- 2) *XV-XVIII ғ-ғы қазақ фольклоры және қазіргі қазақ әдебиеті;*
- 3) *орта түркі және қазіргі қазақ әдебиетінің байланыстары;*
- 4) *араб-парсы мәдениетінің қазақ әдебиетіне әсері сияқты және т.б. бағыттарда жүргізіліп отыр.*

Байқап отырғанымыздай, жалпы қалыптасқан ғылыми ізденістік бағыттарда X–XVI ғ-ды қамтитын “ескі қыпшақ тілі”, “ескі қыпшақ әдеби тілі”, “ескі қазақ тілі және ескі қазақ әдебиетінің (жазба мұралардағы) негіздері” тақырыптарын да ғылыми айналысқа енгізетін уақыт жеткен тәрізді.

Сол үшін де осы дәуірдегі түркі тілдерінде орындалған жазба ескерткіштерді, алдымен тілдің мәдени қызметі, яғни түркі халықтарының аймақтық мәдениетін қалыптастырудағы коммуникативтік қызметі тұрғысында зерделенсе құба-құп болар еді дейміз.

RESUME

Serzhan Duisen (Almaty)

Research problems of old Kypchak written monuments

The author deals with the research problems of old Kypchak written monuments. He pays more attention to the effective research connected with the modern Turkic materials and old Kypchak written monuments through the comparative-historical method.

Анар САЛҚЫНБАЙ

М.ҚАШҚАРИ – ТҮРКІ ТІЛІНДЕГІ СӨЗЖАСАМДЫҚ ТҮЛФАЛАР ТУРАЛЫ

В статье с научной точки зрения рассматриваются методы образования новых слов в тюркском языке, словообразовательные схемы, смысловые структуры коренных слов и производных названий, опираясь на произведение М.Кашгари «Дивани-лугат-ит тюрк».

В makalede Kaşgarlı Mahmud'un "Divanı Lügati't-Türk" adlı eserinden istifade edilerek Türk dillerinde söz türetme yöntemleri, söz türetim kalıpları, kelime kökü ile eser adları anlamı ilmi açıdan ele alınmıştır.

Кеңестік түркітану ғылымында М.Қашқари еңбегі құрылымдық деңгейде біршама зерттеу нысанына айналғаны белгілі. Н.А.Баскаков, А.М.Щербак, Э.Наджип, Э.Р.Тенишев, А.Н.Кононов, Б.О.Орузбаева, И.Кучкартаев, В.У.Махпиров т.б. ғалымдар М.Қашқари еңбегін жан-жақты саралап, әсіресе, ондағы лексикалық бірліктердің құрылымдық қабаттарын айқындап, грамматикалық ерекшеліктерін көрсетуге, ондағы есімдердің ерекшелігін анықтауға ат салысқан.

Қазақ ғалымдарының ішінде М.Қашқари еңбегін ерекше бағалап, жан-жақты саралаған. М.Томанов, Ә.Құрышжанов, Ә.Әбдірахманов, Ә.Ибатов, С.Бейсенова т.б. зерттеушілер ғұлама ғалымның шығармасындағы жалпы тілдік ерекшеліктер мен негізгі сипатын, ондағы атаулардың, әсіресе, ономастикалық атаулардың сырын, қыпшақ тіліне қатысын, сөздікте кездесетін төрт түлік мал атауларын жан-жақты талдап көрсетті.

М.Қашқаридың «Түрік сөздігін» қазақша сөйлетіп, 1998 жылы 3 томдық етіп бастырып шығарған қазақ халқының атақты ақындарының бірі Асқар Егеубайдың еңбегін ерекше атаған жөн. Бұл іргелі жұмыс М.Қашқаридың қазақ жұртына кеңінен насихатталып, оның еңбегімен жастардың өз тілінде таныса алуына үлкен жол ашып берді.

Дей тұрғанмен, түркі жұртында Қашқаритану саласы толық, жан-жақты дамыды дей алмас едік. Мәселе Махмұт Қашқаридың зерттеуін толық зерделеу үшін, оның әлемдік тіл біліміндегі орнын дұрыс анықтау үшін, қашқаритану саласының орнығып дамуында болып отыр. Қазіргі түркітануда М.Қашқаридың сөздігі жан-жақты қарастыруды қажет етеді, оның тарихи-салыстырмалы бағытта жазған тілдік деректері түркі тілдерінің барлық салаларын зерттеуде, әсіресе жаңадан дамып келе жатқан тілдің когнитивтік, концептуалдық аспектісін лингвомәдени деңгейде зерделеуде, тілдің даму жағдайын анықтауда, атаулардың этимологиясы мен мотивациясын терең қарастыруда аса құнды материал берері хақ. Қашқаритану саласы барлық түркі жұртында терең зерттеліп, жоғары оқу орындарында арнайы пән ретінде оқытылса нұр үстіне нұр.

М.Қашқари – «Өнер алды – тіл», «Игі істің басы – тіл», «Тәрбие басы – тіл», «Өнерсізден құт қашар», «Жүзіне қарама, өнеріне қара», «Құт белгісі – білік», «Білім – ел ішінде» дегендей данышпандық ойды кестелеген ғұлама.

М.Қашқари түркі халықтарының тілі туралы сол заманның көзқарасы тұрғысынан үлкен ғылыми баға берген. Әр түркі тілінің өзіндік ерекшеліктерімен қоса, олардың жалпы қасиеті мен сапалық деңгейін, тазалық сипатын көрсеткен. *«Қай, ябақу, татар, басмыл тайпаларының өз тілдері бар. Олар түркі тілдерін әлімсақтан біледі. Қырғыз, қыпшақ, оғыз, тохси, яғма, оғрақ, жаруқ тайпалары тек қана түркі тілінде сөйлейді. Иәмәк пен башқұрт тілдері оларға жақын. Рұм өлкесінің жанындағы бұлғар, суар, бажанақтардың тілдеріндегі сөздердің соңы ықшамдалған түрікшеінің бір түрі. Тілдің ең жеңілі оғыз тілі. Анығы тохси мен яғма тілдері. Ең ауқыр тіл хаканияның орталық өңіріндегі халықтардың тілі»* – дей келіп, ірі шаһар халықтарының тіліндегі ерекшеліктерді анықтайды. *«Баласағұндықтар согды, түркі тілдерімен сөйлесе, аргу шаһарларындағы халықтың тілінде шұбалық бар, тираз, байза шаһарларының тілі де согды, түркі тілдерін араласытырып сөйлейді»*, – деп жазады ғалым [1. 10–11].

М.Қашқари еңбегінде түркі тілдерінің лексикалық, грамматикалық ерекшеліктері мен когнитологиялық, лингвомәдени бағытта айтылған ғылыми мәселелер мол қамтылған. Автор түркі тілдерінің түбіріндегі өзгерістердің аз кездесетінін дәл жазып, мысалдар келтіріп отырады. Әр сөздің тұлғалануы мен мағыналық құрылымының түркі тілдеріндегі айырмашылығы мен ұқсастығын анықтайды. Әсіресе, түркі тілдеріндегі фонетикалық айырмашылықтарды анықтап, ондағы негізгі заңдылықтарды дәл таныған. Дыбыстардың алмасу, сәйкесу сипаттарын анық көрсеткен. Сөздің морфологиялық құрылымындағы өзгерістер мен заңдылықтарды айырып, олардың қай тілге тән екенін пайымдаған. Түркі тіліндегі сөзжасамдық тұлғалар мен сөз түрлендіруші тұлғалардың мағыналық құрылымын көрсеткен.

XI ғасырдағы барлық түркі тілдерінің тілдік ерекшеліктерін анықтап, олардың негізгі лексикалық, фонетикалық және грамматикалық құрылымын анықтаған, қажеттілігіне қарай араб тіліндегі тілдік заңдылықтармен салыстыра отырып зерттеген бұл еңбек түркітанудың ең негізгі жетістігі болды. Түркітану ғылымын салыстырмалы-тарихи тіл білімі саласында әлемдік деңгейге көтеріп қана қоймай, әлемдік тіл біліміндегі осы сала бойынша жазылған алғашқы ғылыми еңбектердің бірегейі қатарына енді.

М.Қашқаридың «Дивани лұғат-ат түрк» атты зерттеуі – түркітанудың басы. Салыстырмалы – тарихи тіл білімінің негізін қалаған, XI ғасырдың өзінде-ақ барлық түркі тілдері туралы байсалды, байыпты ғылыми тұжырымдар жасаған энциклопедиялық еңбек. Мұнда түркі халқының дүниетанымдық көзқарасы мен ділі айқын көрініс тапқан. Әдеби қолданыстағы барлық бір буынды, екі буынды, үш буынды, төрт буынды (автордың өзі бұны екі әріпті, үш әріпті, төрт әріпті дейді) сөздердің

мағынасын анықтап, нақты тілдік деректермен көрсеткен. М.Қашқари сөздігіндегі атаулардың берілу жүйесі мен олардың танымдық, біліктілік деңгейі, лексикографиялық және когнитологиялық, концептік деңгейде терең зерттеуді қажет етеді.

Ғалым мұрасынан сөзжасамның көптеген мәселелері туралы айтылған ғылыми ойларын аңғаруға болар еді. Ең алдымен, М.Қашқари түбір сөздер мен туынды сөздерді ерекше деп танып, бөліп көрсетеді. Түбір мен туынды сөздердің мағыналық және тұлғалық құрылымын бөлек анықтағанын, автордың «Бір буынды түбір негіздердің сөздігін» бөліп бергенінен де байқауға болар еді.

Ғалым түбір сөздерде өзгерістер аз болады, бұл өзгерістер түбірдегі кейбір дыбыстардың алмасып айтылуы мен түсіп қалуы сияқты болып келеді деп пайымдайды. Яғни түркі тіліндегі түбір мағынасының кеңдігі мен тұлғалық өзгеріске түсуінің өзіндік ерекшеліктерін дыбыстық алмасу негізінде саралайды.

«Диуани лұғат ат-түркте» сөзжасам тәсілінің семантикалық, фонетикалық, аналитикалық, синтетикалық түрлеріне мысалдар беріліп, талдаулар жасалған.

Заттық не қимылдық мағына беретін атаулардың контексте жаңа туынды мәнге ие болатынына терең мән беріп, нақты тілдік деректер арқылы дәлелдемелер келтіреді. Айталық, автор етістіктерден жасалған құрал аттары өзінің етістік сипатынан ауытқып, есім сөз ретінде танылатынына тоқталады. «*Иегу нан*» – желінетін нана, «*үргеу*» – ұру үшін жасалған құрал, «*йыгач быгач*» – балта (ағаш кесетін құрал аты), «*соргу*» – соратын құрал [1. 184] т.б. (сілтемелер Ә.Ибатов тәржімасы негізінде жазылған «Түбі бір түркі тілі» еңбегінен алынды).

Ғалым екі сөздің қосарлануы арқылы жасалған атаулар мағынасының ерекшелігін, өзіндік ерекше семалық мән беретініне ғалым көңіл бөледі. Түсті әсірелеп айту үшін айталық, түріктер *көп көк* десе, оғыздар *көм көк* (*көкпеңбек*), *сап сарыг* (*сап-сары*), *йап-йазы* (*жап-жазық*) дейтініне назар аудартады [1. 316–317]. Сондай-ақ қосарланып қолданылған есімдер мен етістіктердің бірінің мағынасы негізгі болып, екіншісі көмекші сөз болатынын айтады: «Бір нәрсе бір нәрсеге қатты араласып кетсе, түріктер *қатты-қарды* – араласып кетті дейді. Бұл жерде *қатты* сөзі негізгі сөз болады да, *қарды* көмекші сөз саналады. Оғыздар бұл мағынада *қарды* сөзінің өзін ғана қолданады. Осы сияқты түріктер жақсы мағынасын аңлату үшін *әзгу-йавлах* деген сөзді қоса қолданады [1. 406].

М.Қашқаридың «Диуани лұғат ат-түрк» еңбегінде аналитикалық тәсілмен жасалған атаулар жиі кездеседі, әрі оның ғылыми түсінігі мен түрлі түркі тілдеріндегі дыбысталу ерекшеліктері көрсетіліп отырады. «Кулгучі ер – күлетін адам, евге кіручі – үйге кіретін адам, ат сүргучі – ат айдаушы» сөздері жеке атау ретінде қолданып, тіл дамуында бірте-бірте қалыптасқандығы көрсетіледі [1. 39–74].

«Диуани лұғат ат-түркте» туынды сөз жасаушы тұлғалар мен олардың сөзжасамдық мағыналары терең талданады. Айталық, «*інді*» – жұрнағы етістікке жалғанып, есім туғызушы тұлға ретінде (көмінді, сүзінді), «*лық*» – иелік мағынасындағы және істелген іс мағына туғызушы (саманлығ, туруғлағы, тарығлағ), «*чы*» – істің иесін білдіруші (тарығчы, етукчі, бардачы), «*лан*» – есімнен туынды етістік жасаушы (бегленді, қызланды, атланды), «*әзті*» – жұрнағы арқылы туынды етістік көп жасалады деп көрсетіледі (көркәзті (көркейді), білкәзті (білімді болды); «*чіл*» – бір нәрсе жайлы әрекет ұзақ уақыт жасалатынын білдіру үшін (ічгіл (аурушыл), «*лады*» – хайуандарда туған малдың аты алынып, оған *-лады* қосымшасын қосу арқылы жасалатын сөздер (бузағулады, арслан әнукләді (арыстан күшіктеді), қысрақ қулнады), «*лады*» – үш әріпті есімдерге қосылып, етістік жасалады, сондай-ақ етістіктің білдіретін іс-әрекетіне адамның қатысы барлығын аңғартады (ер тон қаралады, иер қарылады (өлшеді), қычлады) және т.б.

М.Қашқари сөзжасамдық тұлғаларды атап қана қоймайды, олардың жалғану жүйесі мен мағыналық қабілетіне терең талдаулар жасайды. Айталық, сөзжасаушы *-лық* тұлғасының мағыналық қырын анықтай келе, XI ғасырдың өзінде-ақ оның өзінің ерекше мән беруі мен осы жалғаудың жалғана алатын сөздерінің мағыналық сипатына терең ғылыми талдау жасайды.

«Біріншісі – иелік мағынасында. Мысалы, *бәдук қарынлығ* – үлкен қарынды адам, *саманлығ ер* – сабыны бар адам.

Екіншісі – істелген іс мағынасында. Мысалы, *қуруғлуғ йа* – құрылған жай, *сарығлығ ер* – сары ауруына ұшыраған адам.

Үшіншісі – мекен мағынасында. Мысалы, *тарығлығ* – егіндік, *туруғлағ* – тұрақ, тұратын жер» [1. 460].

-Лық, -лығ, -лік тұлғасын жалғауға болатын сөздердің бес түрлі мағыналық тобы былайша анықталады:

«Біріншісі – нәрсенің өскен, өнген жері мағынасында: *сөкутлук* – тал өсетін жер. Немесе бір нәрсенің орналасқан, орныққан, орын алғанын білдіреді: *кәпәклік* – кебек сақтайтын, кебекке арналған (орын).

Екіншісі – айтылған нәрсені істеуге арналған нәрсенің аты орнына қолданылады: *тәшәклік барчын* – төсектік баршын, *бу йығач ол қапуғқа тірәклік* – бұл ағаш есікке тірек жасау үшін дайындалған деген сияқты.

Үшіншісі – кісінің құлқын, табиғатын білдіретін масдар мағынасында қолданылады. *Күвәзлік* – тәкаппарлық, *йігітлік* – жігіттік. Бұл сияқты үшінші мағынада қолданылған есімдер барлық тілде қатаң *к* дыбысымен айтылады. Төртіншісі – айтылған нәрсенің иесі мағынасында келеді: *біләклік ер* – білекті, күшті адам, *бітіклік ер* – кітапты адам дегенде білек және кітап иесі мағынасы аңғарылады.

Бесіншісі – істелген, орындалған істі білдіреді: *білік кіші ара улуклук ол* – білімді адамдар арасында ерекше ол, *тәшәклік тәшәк* – төселінген төсек деген сияқты. Соңғы екі мағынада үнемі жіңішке *к, г* әріптері қолданылады» [1. 467–468].

Байқап отырғанымыздай, ғұлама ғалым жасап отырған талдаулар ғылыми жағынан терең. *-Лық, -лік* сөзжасамдық тұлғасының мағыналық құрылымын толықтай ашып қана қоймай, аталған тұлғаның жалғана алатын сөздерінің семантикалық тобын айқындап берген.

Ғалым *-даш* жұрнағын біргелік, жақындықты білдіретін қосымша ретінде талдап, оған *қарындаш* (қарындас), *жолдаш* (жолдас), *йердеш* (жерлес), *қадаш* (ыдыстас, қарындас) сияқты сөздердің жасалуын жатқызады. Қазіргі ғылыми еңбектердің көпшілігінде *-тас, -тес, -дас, -дес, -лас, -лес* жұрнақтарының мағынасы әртүрлі түсіндіріліп жүр. А.Ысқақов «Қазіргі қазақ тілі» еңбегінде аталған жұрнақты есім негізді етістік туғызушы жұрнақтарға қосса, «Қазіргі қазақ тілінің сөзжасам жүйесінде» зат есім және етістік туғызушы мағынасы бар екені көрсетіліп, оның мағыналық ерекшелігі талданбаған. М.Қашқари зерттеуінде берілетін *-даш* жұрнағының талдануы семантикалық жағынан терең әрі тілдік деректермен жақсы әдіптелген. *-Таш, -тас, -тес, -дас, -дес, -лас, -лес* жұрнағының құранды екені анық. Алғашқы сипаты *-та* тұлғасында болған, бұл зат есімнен етістік туғызушы жұрнақ, ал *-с* қимыл есімі. Бұл – қазіргі тілімізде ортақ етіс мағынасына ауысқан форма. Қимыл есімінің есімдік те, етістік те мағынасы болатындықтан, ол сөзге кейде заттық, кейде қимылдық мән қоса алады. Сондықтан сөздің мағыналық дамуына байланысты ол кейде зат есім жасаса, кейде етістік туғыза алады. М.Қашқари түсіндіріп отырған *қадаш* сөзі қазіргі тілімізде бірлі-жарым кісі есімдерінде болмаса белсенді қолданылмайды. *Қадаш, Қадашов, Қадашова* сияқты кісі есімдеріне негіз болып тұрған «*қадаш*» сөзінің түбірі *қа* дейді ғалым. Ол *қарын, қарындас* сөздерімен түбірлес, *қарын-ыдыс* мағынасында жұмсалған. Яғни ыдыстас, бір қарындас деген мағынада жұмсалған.

-Шы жұрнағын ғалым әрекет иесін білдіретін жұрнаққа жатқызады. Бұлайша іс иесін білдіретін мағынада қолданушы тілдер оғыз, қыпшақ, ямақ, яғма, арғулар мен суварлар екенін көрсетеді.

М.Қашқаридың «Диуани лұғат-ит түрк» еңбегінде 20-ға жуық сөз тудырушы тұлғалар тұлғалық және мағыналық жағынан талдауға түскен. Аналитикалық тәсіл арқылы жасалған сөздердің мағынасы мен жасалу жолдары көрсетілген. Еңбекте келтірілген мағлұматтар арқылы сөздердің семантикалық тәсіл арқылы даму ерекшеліктерін анықтауға мол мүмкіндіктер бар. Бір сөздің бірнеше синонимдік, омонимдік, көпмағыналылық, антонимдік мағыналарының көрсетілуі, олардың контексте берілуі қазіргі қазақ тіліндегі сөз мағыналарының баю, кеңею деңгейін саралауға мол дерек берері даусыз.

Қорыта келе айтпағымыз, М.Қашқаридың «Диуани лұғат-ит түрк» еңбегі арқылы біз ХІ ғасырдағы түркі тілдерінің сөзжасамдық жүйесі мен жасалу тәсілдері туралы сөзжасамдық қалыптары, түбір сөздер мен туынды атаулардың мағыналық құрылымдары, олардың арасындағы мағыналық сабақтастық жөнінде толық ғылыми-теориялық мағлұмат аламыз.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. М.Қашқари. Түбі бір түркі тілі. Алматы, 1993 (аударған Қ.Бекетаев, Ә.Ибатов).
2. М.Қашқари. Түрік сөздігі. Алматы, 1998 (аударған А.Егеубаев).
3. Құрышжанов Ә. М.Қашқари о кыпчакском языке // Советская тюркология. 1972. № 1. 52–60 бб.
4. Томанов М. Қазақ тілінің тарихи грамматикасы. Алматы, 1988.

RESUME

Anar Salkynbai (Almaty)

M. Kaskari about Wordformation System in Turkic Language

The article deals with the wordformation system methods, worformation forms and mening structures of the root words.

Фаги́ма ХИСАМОВА

ЛЕКСИКО-СТИЛИСТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ
ТАТАРОЯЗЫЧНЫХ ДИПЛОМАТИЧЕСКИХ
АКТОВ XVII-XVIII ВВ

Мақалада Орыс мемлекетінің шығыс елдермен XVI-XVIII ғасырлардағы елшілік хат алысулары, ескі татар тілінің ресми-іскерлік стиліндегі хаттарының қолданысқа енуі жайында, сондай-ақ тақырыпты зерттеу барысында мұрағаттардан табылған қолжазба қорлар мен сілтемелер қолданылғаны туралы жалпылама мәліметтер келтіріледі.

Yazar bu makalede, XVII-XVIII yy. Rus Devletinin Doğu ülkeleriyle diplomatik yazışmaları, Tatar dilinin resmi yazı klişeleri, eski Tatar dilinin söz konusu yazışmalarda uygulanmasını arşiv ve eski elyazı bilgilerine atıfta bulunarak incelemiştir.

Одной из функциональных разновидностей в историческом развитии татарского литературного языка является официально-деловой стиль – старотатарская деловая письменность, которая активно функционировала в XVII-XVIII вв. в восточной дипломатии России и восходила своими корнями в тюрко-татарскую деловую письменность Поволжья XIV-XVI вв., т.е. к языку средневековых ярлыков и битиков.

Как известно, возникновение и функционирование официально-делового стиля литературного языка строго социально обусловлено. Оно предполагает наличие государственности и развитых социально-политических, административных, юридических и др. отношений. Появление самых характерных памятников тюркского официально-делового стиля, которое совпало с началом формирования региональных тюркских письменно-литературных традиций в XIV-XVI вв., было связано с поволжским регионом. Это – известные науке ярлыки и битики периода Золотой Орды, Казанского и Крымского ханств.

Золотая Орда с преимущественно кыпчакским населением сформировалась во второй половине XIII – в начале XIV вв. как самое крупное государство в Евразии. Волжская Булгария, покоренная Батый-ханом, в качестве отдельного улуса входила в состав Золотой Орды и после неоднократных разрушений фактически прекратила свое существование в первой половине XV в. Сформировавшееся в середине XV в. Казанское ханство просуществовало до середины XVI в. Комплекс документов, относящихся к официальному делопроизводству тюркоязычных ханств (Золотоордынского, Казанского, Крымского), известных в науке как ярлыки и битики, можно назвать первым этапом развития тюркской деловой письменности в этом регионе.

Следующий этап развития деловой письменности Поволжья (XVI-XVII вв.) представлен многочисленными дипломатическими, частно-

правовыми и другими актами, относящимися в подавляющем большинстве к русско-восточным отношениям.

После падения Казанского ханства в середине XV в., тюрко-татарское официально-деловое письмо, как язык дипломатии, продолжает функционировать в Крымском ханстве, в крымско-русских отношениях, и в течение трех веков (XV – перв. пол. XIX вв.) активно функционирует в русско-восточных отношениях, в межгосударственных переписках с такими восточными странами, как Индия, Китай, Иран, а также с казахскими с среднеазиатскими ханствами и др.

Тексты этих документов (преимущественно в черновом виде) сохранились в архивах городов: Москвы (РГАДА, АВПР), Оренбурга (ГАОО), Казани (ЦГА РТ), Санкт-Петербурга (ЛО ИВ АН), Махачкалы. Некоторые из них опубликованы в виде иллюстраций в различных исторических трудах, таких как например: «Русско-индийские отношения в XVII в.» (1958), «Материалы по истории русско-монгольских отношений в 1607-1636 гг.» (1959), «Материалы по истории Узбекской, Таджикской и Туркменской ССР» (1932), «Крестьянская война под предводительством Степана Разина» (1974), «Переписка на иностранных языках грузинских царей с Российскими государями от 1639 г. По 1770 г.» (1861), «Казахско-русские отношения» (1971) и др.

В процессе исследования специфики функционирования этой разновидности татарского литературного языка, нами вновь были выявлены в различных архивах и всесторонне анализированы следующие документы и материалы на татарском языке:

- полный текст Грамоты московских бояр ногайскому князю Иштиряку – 1613 г. (архив РГАДА), а также письма астраханских татар и ногайских мурз к русским государям – 1612-1633 гг. (РГАДА);

- две грамоты, написанные от имени русских государей Крымскому Адел-Гирай султану – 1659 г. (РГАДА);

- две грамоты от имени Ивана и Петра Алексеевичей Иранскому (Ширванскому) шаху Сулейману – 1692 г. и грамота Бухарскому Субханкул Бахадур хану – 1659 г. (РГАДА);

- грамота Персидскому шаху Гусейну – 1722 г. (АВПР);

- протокол трактата, заключенного в Санкт-Петербурге между российскими министрами и персидским полномочным послом Измаил-беком – 1723 г. (АВПР);

- две жалованные грамоты от императрицы Анны Иоанновны старшине киргизкайсацкой орды Абулхаир хану, а также письмо Абулхаир хана – 1730-1731 гг. (АВПР);

- две грамоты Анны Иоанновны Бухарскому хану Мухаммед Субханкулу и Балхинскому хану – 1730 (АВПР);

- служебные письма курьера и переводчика Максуда Юнусова, отправленные от каракалпаков в Москву – 1724 г. (АВПР), а также письмо

каракалпакского Ишмухаммед багадур хана – 1722, там же;

- многочисленные письма русского государства казахским ханам, султанам и беям, а также ответные письма казахских правителей – 1749-1849 гг. (АВПР, ГАОО);

- письма Алексея Тевкелева на имя среднезиатских ханов (ГАОО);

- грамоты русского государства на имя Ургенчского и Хивинского маликов – 1761 г. (ГАОО);

- в Оренбургском архиве выявлена нами также объемная рукопись (27 стр.) – отчет о поездке в Бухару поручика Абдуннасыра Субханкулова -1809;

Подробное и системное изучение языка самых различных циклов деловых документов дает основание утверждать, что распространенное на довольно большой территории и функционировавшее в течение ряда веков татарское деловое письма было однотипным как в структурно – языковом, так и в функционально-стилистическом планах. Эта региональная письменно-литературная традиция в своей базисной системе была весьма близкой к общенародному татарскому языку, и всюду называлась «татарским письмом».

В то же время язык старотатарской деловой письменности за более чем двухвековое употребление претерпел и некоторые изменения, которые были связаны с изменением социально-исторических условий, с изменениями общей культурно-исторической ситуации, при которых бытовала официально-деловая письменность.

Как уже отмечалось, старотатарский литературный язык XVI-XVIII вв. берет свое начало от золотоордынского литературного языка XIV-XVI вв., последний, как известно, восходит в свою очередь к более древнему литературному языку – караханидско-уйгурскому (X-XII вв.).

В типологии истории литературных языков установлено, что влияние классических языков на более поздние региональные литературные языки бывают двоякого характера. Это – связь по наследству и связь по влиянию [1.78]. Старотатарский литературный язык унаследовал в традиционной своей части архаические черты как золотоордынского, так и караханидско-уйгурского литературных языков. Эта связь «по наследству» ощущается на всем протяжении функционирования старотатарской деловой письменности. Но особенно в «чистом виде» она выражена в языке документов, относящихся к концу XVI – первой половине XVII вв. Это – образцы дипломатической переписки русского государства с Крымским ханством, с владельцами Северокавказских княжеств, с ногайцами и др.

В структурном плане эти архаические черты выражены в частности в сохранении к, г, қ, ғ, в конце слов: (*олуг* “великий”, *мәхәббәтлек* “приятельный”), в употреблении исходного падежа на *-дыңн*, *-динн*, глагольных форм на *-гай /-гәй*, *-галы / -гәле*, *-гудай / -гүдәй* и др. а в функционально-стилистическом плане – в сохранении отдельных деловых штампов, форм обращений, этикетных выражений, идущих от ярлыков,

битиков и от древнеуйгурской деловой письменности.

Начиная примерно с конца XVII – начала XVIII вв. в отдельных циклах документов деловой письменности более ощутимо начинают проявляться **огузские черты**, на что в свое время указывал еще Ф.Е.Корш [2.7]. Это – употребление огузских падежных аффиксов в именном склонении, активизация глагольных форм на *-ур/-үр, -йур/-йүр* (*эстәйүрсез* “желаешь”, *биуруруз* “мы повелеваем”); на *-мыш/-меш, -ажак/-әжәк* (-ачак -әчәк); повелительной формы на *-а/-ә* (*беләсез* “знайте”, *әмер идәсез* “повелевайте”) и др. Как было указано выше, эти огузские черты были привнесены в татарскую деловую письменность искусственно в связи с употреблением ее в данном конкретном случае в ирано-азербайджанском регионе. Эту связь с огузской литературной традицией можно квалифицировать как **адаптивность** литературного языка, а также как **“связь по влиянию”** с параллельно функционирующей близкородственной литературной традицией. Характерно и то, что огузский колорит сохраняется в этот период не только в документах ирано-русской переписки, но также и в других циклах, в частности в документах русско-казахских, русско-среднеазиатских отношений. А некоторые из этих черт (например, употребление будущего на *-ачак/-әчәк*) прочно оседают в татарском языке.

Примерно со второй половины XVIII в. в татарском литературном языке начинает ощущаться влияние чагатайской литературной традиции, что выражается во включении отдельных структурных элементов, присущих этой письменной традиции, таких как – употребление специфических падежных форм без интерфиксального *-н-* в притяжательном склонении (*угыйга, угыйдин*), активизация субъективного прошедшего времени на *-уб/-үб*; словообразовательные аффиксы на *-лык/-лек* в словах типа: *бохарлык* «бухарец», *хивалық* «хивинец». В этом случае мы имеем дело с непосредственным **влиянием** другой литературной традиции, и оно было также обусловлено социально-политическими факторами, с активизацией восточной политики русского государства уже в среднеазиатском регионе. Характерно, что эти «иностраные» признаки наслаиваются на прежние, более древние традиционные (унаследованные) черты литературного языка, усиливая тем самым ощущение его «смешанности», «стиле-языковой пестроты».

В словесном ряду текстов дипломатических грамот также сохраняются официально деловые штампы и термины, идущие с средневековых ярлыков и битиков, но вполне естественно также создаются новые термины, этикетные выражения и т.д. Следует учесть также, что татароязычные грамоты, относящиеся к XVI–XVIII вв. в большинстве являются переводными вариантами с русскоязычных грамот, и многие термины в этих грамотах создавались спонтанно в процессе перевода, но с учетом готового арсенала официально-деловой терминологии предыдущих тюркоязычных ханств.

В грамотах этого периода наиболее употребительны, к примеру, следующие дипломатические, официально-деловые термины и выражения, а также тематические классы лексики:

этикетная лексика: *Хан әгзам хәзрәтләре* “Его царское величество”, *Падшаһ әгзам хәзрәтләре* “Его величество государь”, *олуг би* “великий князь”, *сәгәдәтлү, газәмәтлү* “благополучнейший, могущественный”, *әглә мәртәбәлү* “превысочайший”, *хәмед сәналар қыйламыз* “прославляем”; *олуг илче* “великий посол”, *илче башы* “глава посольства”;

деловая лексика: *илчелек* “посольство” *йарлык, йарлықаш* “помилование” *ант-ширт қылу* “заключить союз, присягнуть”, *ширтнамә-шартнамә* “шертная грамота, соглашение”, *гаһед қылу, йарашу* “заключить союз”, *барышлық* “согласие, взаимообщение, мир”, *барыш-йараш булу* “перемирие, жить в дружбе” *ант эчү, ант итү* “поклониться”, *ант-ширт кач үбу* “поклониться на кресте”, *йомышлық қылу, хидмәт итү* “служить”, *баш ору* “бить челом” *киңәш қылу* “советоваться”, *йақын кешеләрне алмашу* “послать заложника”, *муйынга алу* “ручательство”;

военная лексика: *гаскәр, ләшкәр* “войско”, *уң қул, сул қул* “правые, левые фланги”, *нүкәр, сипаһи, гаскәр адәмләре* “военные”, *башлық* “начальник” *йөз башы* “сотник”, *чабаул* “арьергард”, *орош* “сражение”, *орошу* “сражаться”, *жаулай килү* “нападение”, *гаскәр чөкүб* “разбивая войско”;

общественно-политическая лексика: *йорт* “старана”, *ил* “народ, страна, населенные пункты”, *Оло урда* “Великая орда”, *Дәшти қыпчақ* “Дашти кыпчак, кыпчакская степь”, *Тәхте Қырым* “Крымский трон”, *Оло Урыс* “Великая Русь”, *Кече Урыс* “Малороссия, Украина”, *Ақ Урыс* “Белоруссия”, *Гөржестан* “Грузия”, *Башы Ачуқ* “Имеретия”, *Нугай урдасы* “Ногайская орда”, *Ләһ, Илах*, “Ляхия, Польша”, *Липқа, Лиқа* “Литва”, *Төрүк* “Турция”, *Ғажәм* “Персия”, и др.;

термины, связанные с торговлей: *базәргән, кубчин* “купец”, *сату кешеләре* “торговые люди” *алуш-вирүш* “купля-продажа”, *тамга* “пошлина”, *тамга-тартанак* “пошлина и весовые”, *тамгачы* “таможенник”, *тамга йорты* “томожня” и др.

В словесном ряду грамот конца XVII начала XVIII в.в, адресованных иранскому Азербайжану, активизируются дипломатические термины и этикетные выражения персидско-иранского происхождения, что также объясняется «адаптивностью» татарского делового письма: *Мәмәлик* «Империя», *әразый* “земли”, *әразый Парс* “Персидские земли”, *мәтәгаллиқәт тамилликийәтләре* “вассальные владения”, *игтимад дуат* “управляющий”, *забт* “управляющий городом, комендант”, *мәстәқил илче, көлле ихтыйар элчи* “полномочный посол”, *вәкил мотлық* “полномочный представитель”, *вәқәләтнамә* “верительная грамота”, *мәзакирә* “соглашение”, *гаһед қылу* “заключить договор”, *намә-и мәнифәләр* “грамоты”, *мәхәббәтнамә* “дружелюбная грамота”, *хаққ хоқуқ үзрә* “в законе,

защищены законом”, *кәшит* “войско”, *куиун-гоиун* “войско”, *йаыг вә атлы куиун* “конное и пешее войско”, *нәмәк бихарәмләр* “восставшие”, букв.: “неблагодарные, не помнящие хлеба, соли”, *зурбәләр* “бунтовщики”, *әһле тәфианлар* “бунтовщики”, *сәрдар* “главнокомандующий”, *сәргәскәр* “генерал”, *қулбаишыгы* “начальник войска”, *қурчы баишы* “офицер”, *агайан қул түфәңчиан* “начальник над пехотою” *нәфрә-и тәкбик* “полковник”.

Постоянные эпитеты и этикетные слова, свойственные для прежних циклов дипломатических актов, продолжают также активно функционировать в различного рода документах, возникших во второй половине XVIII начале XIX вв.: *Олуг падишаһ хәзрәтләре* “Его царское величество”, *Шәүкәтлү вә қәдрәтлү олуг падишаһымыз газиме* “Всепресветлейшая державнейшая Великая Государыня”, *ғали ғайлү вә ғали жәһлү, шәрәфәтлү хан хәзрәтләре* “Высококоместный, высокопочтенный благородный хан”, *Сезнең бийүк мәртәбәңез* “Вашего превосходительства”, *Сезнең биүк хозурыңызга* “Вашему высочеству”, *әглә мәртәбәле ғали мәртәбәле* “высокопочтимый”, *ғәһед вәғдәсе* “клятвенное обещание”, *ғәһеднамә* “клятвенное письмо”, *баиш ору* “бить челом”, *тәғълимнамә, тәғрифнамә* “инструкция”, *сыр хәдде* “пограничная линия”, *илүв агасы* “волостная староста”, *эш ияләре* “служилые люди”, *хақиқый яшерен сердәшче* “действительный тайный советник” и др. Изменилась и военная лексика, вновь приобретая черты татарского языка *йау (жәу) булу* “быть во вражде”, *йорт булу* “жить в мире”, *чиру* “войско”, *чиру итү* “отправление военной повинности” *чиру жыйу* “собирать войско” *чирүле мишәр* “войсковой мещеряк”, *сугыш* “сражение”, *сугыш итү, сугышу* “сражаться, воевать” *хезмәт итү, хезмәткә чыгу* “служить”, *чабу* “совершать набег”, *басу* “нападать”, совершать набег” и др.

Тщательное исследование в монографическом плане самых разнообразных текстов, представляющих определенные хронологические срезы (XVI-XVII вв; конец XVII – начало XVIII вв.; XVIII – начало XIX вв.) дает возможность утверждать в то же время, что несмотря на функционирование в различных вариантах, подвергаясь влиянию различных языковых стихий, татарское деловое письмо, т.е. официально-деловой стиль старотатарского литературного языка последовательно сохранял свои региональные черты, и он оставался относительно стабильным в своей базисной системе по меньшей мере в течение XVI- XVIII вв., вплоть до начала южно-турецкого влияния на письменно-литературный татарский язык уже в новом времени – в конце XIX – начале XX вв.

ЛИТЕРАТУРА

1. Трубецкой Н.И. Общеславянский элемент в русской культуре. // К проблеме русского самосознания. Б.м., 1927.

2. Корш Ф.Е. Универсалы Петра Великого к буджацким и крымским татарам Древности восточные. / Ф. Е. Корш - М., 1893.
3. Хисамова Ф.М. Татарский язык в восточной дипломатии России. – Казань: изд-во «Мастер Лайн», 1999.

Условные сокращения

РГАДА – Российский государственный архив древних актов

АВПР – Архив внешней политики России

ГАОО – Государственный архив Оренбургской области

ЦГА РТ – Центральный государственный архив Республики Татарстан

ЛО ИВ АН – Ленинградское отделение Института востоковедения Академии наук.

RESUME

Fagima Khissamova (Kazan)

**Lexico-stylistic Peculiarities of diplomatic acts in the
tatar language in the XVII-XVIII centuries.**

This article deals with studying of connection between the Russian state and western countries in the diplomatic correspondence. Also it reveals the use of ancient manuscripts, founded in archives, and the Old Tatar language use in the business correspondence.

Алмас ШАЙХУЛОВ

К ТЕОРИИ И ИСТОРИИ СОСТАВЛЕНИЯ ИДЕОГРАФИЧЕСКИХ (ТЕЗАУРУСНЫХ) СЛОВАРЕЙ

Бұл мақалада кейінгі кезде тілдерді пайдаланудың оңтайлы тәсілі ретінде қолданылып жүрген идеографиялық сөздіктің шығу тарихы мен теориялық негіздері туралы сөз болады.

Bu makalede ideografik (Yun.: thesaurós) sözlükleri hazırlama teorisi ve tarihi incelenmiştir.

Осознание необходимости как можно более адекватным образом отразить в словарях мир вещей в их взаимосвязях и взаимообусловленности привело, в конце концов к созданию таких словарей, в которых слова располагаются в соответствии с их смысловой близостью. Расположение слов в словарях идеографического (или тезаурусного) типа отражает логику познания мира, которая в основном является общей у всех народов. Поэтому в основном, по мнению исследователей В.Л.Ибрагимова, совпадают и принципы классификации лексики в различных идеографических словарях - так называемые синоптические схемы, или карты языков (от греческого *sinopticos* - "обозревающий все вместе"). Примером такой синоптической схемы может служить схема идеографического словаря, составленная В.фон Вартбургом и Р.Халлигом, предложенная ими в книге "Система понятий как основа лексикографии".

На материале индо-европейских языков одним из первых таких опытов систематизации словарного состава, отмечая практическую предназначенность словаря, он подчеркивает, что "какой бы живостью ни обладало наше воображение, как бы не переполняли нас чувства, мы часто попадаем в такое положение, когда нам не хватает слов, чтобы точно выразить свою мысль... Помощь, которую оказывает этот словарь, состоит в предоставлении богатейшего набора слов и выражений, исчерпывающих все оттенки и нюансы каждой общей идеи" (Roget P.M., 1973, 5: перевод В.В.Морковкина).

Однако вскоре после опубликования словаря стало ясно, что поставленной задачи он не решает. Им было очень трудно пользоваться. Практика потребовала разумного синтеза идеографического и азбучного расположения слов. Поэтому П.М.Роже приложил к словарю "Алфавитный указатель", снабдив каждое слово информацией о его месте в идеографической классификации. Тем не менее, даже принимая во внимание указанные недостатки, тезаурус П.М.Роже признается выдающимся явлением в мировой лексикографии. Вслед за словарем Л.М.Роже начали появляться идеографические словари других языков, в частности, к ним относятся словари французского языка Ш. Балли (1932), немецкого языка Ф.Дорнзайфа (1934), испанского языка Х.Кассареса (1941), немецкого языка Р.Халлига и

В.фон Вартбурга.(1952) и др. Таким образом, можно констатировать, что лексикография основных европейских языков имеет историю, достаточно богатую традициями составления идеографических словарей, тезаурусов, критическое осмысление которых изложено в работах А.А.Уфимцевой (1962, 1986), С.Н.Артановского (1967), Л.В.Щербы (1974), Ю.С.Степанова (1975), В.В.Морковкина (1970), Ю.Н.Караулова (1976), А.Е.Бертельс (1982) и др.

Из числа указанных словарей в плане идеографической (и таксономической) классификации языкового материала, а также построения словарных блоков широко известен "Предметно-групповой словарь немецкого языка" Ф.Дорнзайфа (1933), в котором весь словарный состав разбит на 20 основных (объемных) групп. При этом заметим, автор, раскрывая свое теоретическое осмысление по данному вопросу, считает, что реально существуют только денотативные группы, которые идентичны понятийным областям, тогда как "поля значений" являются чистой мистикой (срав., например, точки зрения по данному вопросу: Ю.Н.Караулов, 1976, 258; Ю.С.Степанов, 1977, 309-335 и др.)

Значительным достижением идеографики, по мнению как отечественных, так и зарубежных исследователей, является словарь испанского языковеда Х.Касареса (1950).Идеографический словарь Х.Касареса а целом состоит из трех частей: **синоптической, аналогической и алфавитной**. В частности, синоптическая часть представляет собой понятийную (концептивную) классификацию когнитивной (содержательной, познавательной) стороны испанской лексики. Весь смысловой континуум автор делит вначале на 38 основных понятийных, как сейчас уже принято называть, концептивных классов, которые затем расчленяются на 2000 понятийных (концептивных) групп.

Завершая краткий обзор идеографических тезаурусов, выполненных зарубежными исследователями, необходимо особо остановиться на работе Р.Халлига и В.фон Вартбурга, в которой центральной проблемой является проблема идеографического словаря тезаурусного типа и у которой главная цель - выявить, как носители языка членят смысловой континуум, находящий отражение в лексике того или иного языка.

Как известно, в словаре Р.Халлига и В.фон Вартбурга дается трихотомическое деление лексики: 1. "Вселенная"; 2. "Человек"; 3. "Человек и Вселенная". Главное достоинство этого исследования состоит в создании логической классификации содержательной стороны лексики и связанной с этим теоретической разработкой отдельных важнейших вопросов идеографики (Морковкин, 1970, 35).

В настоящее время в отечественном языкознании, в том числе и в тюркологии, изучается опыт составления идеографических словарей в зарубежной лингвистике, разрабатываются общие принципы данного типа словаря. В частности, получила обоснование теоретическая и практическая необходимость словаря-тезауруса, определено его место в системе других

словарей. В фокусе внимания лингвистов, благодаря трудам В.В.Морковкина (1970, 1977, 1984, 1985 и др.), Ю.Н.Караулова (1976, 1980, 1981), Л.М.Васильева (1997, 1998, 1999 и др.), О.С.Баранова (1991, 1995), В.П.Москвина (1997), В.И.Убийко (1998), Г.В. Гафарова (2003), Т.А. Кильдибековой (1998), Н.М. Латыпова (1999), Шафикова С.Г. (2004), Сафиуллиной Ф.С. (1989), Саяховой Л.Г. (2000), Зайнуллиной Л.М. (2003) и др., оказываются вопросы описания конкретных идеографических сфер, соотношение семантических блоков разного объема, сочетаемости лексических единиц с ориентацией на идеографические разряды. В то же время, вопросы, касающиеся путей создания идеографических словарей, остаются, как справедливо на то указывают и другие авторы (Гафарова, Кильдибекова, 1998, 58), остаются пока не разработанными до конца, что достаточно отчетливо прослеживается на материале опубликованных словарей данного типа, в которых представлены, в основном, фрагментарные разработки словарного состава как на материале русского, так и на материалах тюркских языков.

Подводя вкратце итог рассмотрению структуры идеографических словарей как зарубежных ученых, так и отечественных с точки зрения ее взаимоотношений с "картиной мира", можно отметить, что структура идеографических словарей составляет, особенно в своей инвариантной части, один из компонентов "картины мира", а именно статистический ее компонент, который включает, (Караулов, 1976, 259), принципы членения лексического состава данного языка и отражает наиболее общие, доминантные грамматические категории, определяющие его структурный тип.

В отечественной лексикографии, как это явствует из выше рассмотренных трудов, наблюдается два различных подхода к разработке проблем идеографии: если в семантических словарях прослеживаются многосторонние связи отдельно взятых слов, т.е. иными словами - атомарный подход, то в идеографическом словаре, выполненном под руководством В. В. Морковкина, продолжают положительные традиции составления словарей-тезаурусов зарубежных лексикографов. В соответствии с установленными целями, т.е. применительно к проблеме определения таксономического характера, установок, связанных с выявлением диалектных единиц фонда диалектной лексики татарского языка и идеографической их характеристики, в данной статье в качестве классификационного подхода к описанию лексического универсума применена идея, выдвинутая в свое время немецкими учеными-лексикографами Р. Халлигом и В.Вартбургом, осмысление которой в настоящее время находит все больше и больше сторонников. В связи с этим М.А.Бородина (1963, 10) отмечает, что достаточно ознакомиться с известной классификационной моделью лексики В. фон Вартбурга и Р.Халлига, сделанной в терминах понятий, свойственных человечеству в целом, независимо от того, к какому языку (народу) они

принадлежат, чтобы убедиться в необычайной сложности и многогранности лексической структуры языка. Сколько бы ни подвергалась критике эта система Халлига-Вартбурга, она остается непревзойденной и служит основой для дальнейших вариантов классификации лексики. Одним из таких вариантов является, на наш взгляд, удачное обобщение системы Халлига-Вартбурга, сделанное Ю.Н.Карауловым (1976).

Как известно, у Халлига и Вартбурга дана трихотомическая классификация в такой последовательности и формулировке: а) "Вселенная"; б) "Человек"; в) "Вселенная и Человек" (подробнее см.: Караулов, 1976, 35-37). Данную синоптическую схему мы изменили в определенной последовательности, что позволило, как нам кажется, построить, с одной стороны, достаточно универсальную и более или менее стройную систему для предварительной лексико-тематической классификации апеллятивных единиц, которая одновременно является основой для характеристики идеографической парадигматики диалектных единиц диалектов татарского языка.

Предлагаемая система описания лексических систем может помочь также определить слой лексики, специфичный только для диалекта, говора и подговора татарского языка в отдельности или же для определенных подгрупп на уровне лексико-тематических, лексико-семантических (идеографических) групп, чтобы выяснить, какие же стороны объективной картины мира отражены собственной их лексикой. Таким образом, конечная цель ее - помочь вычленить в поэтапных исследованиях истинно общетюркский (вначале) и истинно общеалтайский (на последующих этапах) пласт, первый этап которого связан, как выше указывалось, необходимостью сначала выделить в татарских диалектах в том числе и Волго-Камско-Уральского региона (а также во всех остальных тюркских языках) все взаимные лексические заимствования, что в свою очередь даст возможность на последующих этапах вести сравнительно-исторический (этимологический) анализ на уровне лексических праформ в составе этого общего слоя в рамках диалектных единиц.

Составленный нами универсалий для лексико-семантической (предметно-тематической) классификации, который очевидно может послужить для ономаσιологических и идеографических исследований на последующих этапах, т.е. после выявления лексико-тематической группы диалектных единиц исследуемых говоров татарского языка и их диаспоры диалектных единиц исследуемых говоров татарского языка и их диаспоры основных тематических групп*, которые располагаются в нашем синопсисе в

* При систематизации мы также опирались на опубликованные труды Р.Халлига и В.Вартбурга, В.В.Морковкина, Ю.Н.Караулова, Л.Г.Саяховой, Д. М.Хасановой., Соколовская Ж.П. и др. - А.Ш.

следующей логической последовательности: **I. Познание (а priori): II. Природа. III. Человек. IV. Общество.** (Более подробно см. Шайхулов А., 1987, 1999, 2001; Шайхулов А., Бикмаева Л., 2005) Ввиду ограничения объема работы ниже приводится только идеографический синопсис для системного исследования лексического универсума диалектной лексики татарского языка и их диаспоры в рамках указанных лексико-тематических групп.

При этом отметим, что предложенная нами строгая логическая последовательность расположения четырех больших тематических групп (I. Познание: II. Природа. III. Природа IV. Общество.) объясняется, с одной стороны - обоснованной выше необходимой целенаправленностью в лексикологических исследованиях в области тюркских диалектов, с другой - характером самого системного подхода к изучению как лексического строя того или иного типа языка, так и системным характером самой реконструкции общего словарного фонда и идеографической характеристики диалектной лексики отдельно взятого (в данном случае – татарского) языка.

В проекте план – проспекта многотомного коллективного труда «Татарская лексикология» в томе, посвященном тематической структуре татарской лексики в свете ее происхождения, академик М.З. Закиев выделяет следующие тематические группы:

- I. Татарская лексика, относящаяся к тематической группе “Природа”
- II. Татарская лексика, относящаяся к тематической группе “Человек”
- III. Татарская лексика, относящаяся к тематической группе “Общество”
- IV. Татарская лексика, относящаяся к тематической группе “Человек и вселенная”**

Вполне понятно, что все это вместе взятое очень тесно связано с попыткой, хотя она и носит предварительный характер, проникнуть через исследование диалектной системы (чтобы выяснить, какие же стороны объективной языковой картины мира отражены собственной их лексикой) в онтологические аспекты познавательной деятельности тюркского (resp. алтайского) мирозерцания и мировоззрения, суть которых может быть, в известной мере, осмыслена в рамках предлагаемой первоначальной лексико-тематической группировки и классификации (это одно из центральных, основных условий, при несоблюдении которого рассчитывать на достоверность анализируемого материала и тем более выводов этногенетического порядка не приходится), а только затем, на последующем этапе (уже на основе полученных и этапе (уже на основе полученных и упорядоченных данных) в рамках лексико-семантической классификации лексической; ономаσιологической и идеографической структур сравниваемых диалектных единиц исследуемого региона.

** Более подробно см.: М.З. Закиев. Татарская академическая лексикология // Актуальные вопросы татарского языкознания. Вып.2. – Казань, 2003. – С. 6.

Предлагаемая нами схема (синопсис) системы лексико-тематической классификации когнитивных сфер, а также высказанные здесь соображения о методологических аспектах системного подхода в реконструкции диалектного фонда татарского языка носят предварительный характер и не претендуют на полноту и окончательность. Только дальнейшие исследования и время могут наполнить эти пока умозрительные схемы более или менее достоверным содержанием.

ЛИТЕРАТУРА

1. Галимова О.В. Идеографический словарь как способ систематизации знаний о мире и человеке. Уфа, 2005. 69 – 75 С.
2. Кильдибекова Т.А., Гафарова Г.В. Функционально – когнитивный словарь русского языка: Сфера двигаться. – Уфа, 1998.
3. Морковкин В.В. Опыт идеографического описания лексики (Анализ слов со значением времени в русском языке). - М., Изд-во - МГУ, 1977. – 165
4. Уфимцева А.А. Слово в лексико-семантической системе языка. - М., 1968.
5. Шайхулов А.Г. Лексические взаимосвязи кыпчакских языков Урало – поволжья в свете их историко – культурной общности (аспекты системно – идеографической характеристики на общетюркском фоне)/ Изд-во Башкирск.ун-та. Уфа, 1999. – 228 с.
6. Шайхулов А.Г., Бикмаева Л.У. Диалектный идеографический словарь диалектов и говоров татарского языка в контексте тюркских языков Урало – Поволжья (на материале стерлитамакского говора РБ).-2005.
7. Щербак А.М. О характере лексических взаимосвязей тюркских, монгольских и тунгусо-маньчжурских языков // ВЯ. 1966, МаЗ.
8. Щерба Л.В. Опыт общей теории лексикографии // Языковая система и речевая деятельность, - Л., 1974.

Библиография на иностранных языках

1. Amarakocha, oi Vacabulaire d' Amarasimha. – Paris 1839.
2. Dornseiff F. Der deutsche Wortschtz nach Sachgruppen. - Berlin und Leipzig, 1933
3. Halling R., Wartburg W. Begriffssystem als Grundlage fur die Lexicograrhie. - Berlin, 1963 Ploetz K Vocabulaire sistematique. - Paris, 1847.
4. Roget P. M. Thesaurus of English words and phases classifitd so as to facilitate the exspression jf ideas fnd fssist in literary composition. – Lnd.,1852.

RESUME

Almas Shaikhulov (Ufa)
About the Theory and History of compiling
the Ideographic (thesaurus) dictionary

The article deals with the theory and history of the ideographic dictionary used as an effective method of using languages.

Ислам ЖЕМЕНЕЙ

«ТАРИХ-И-РАШИДИ» ЕҢБЕГІНДЕГІ
ТҮРКІ ӨЛЕҢДЕРІ

В статье рассматривается круг проблем, касающийся причин использования автором Мухаммедом Хайдаром Дуғлатом тюркских стихов в знаменитом произведении «Тарих-и Рашиди», определения этимологии словарного запаса стихов и перевода содержания на казахский язык.

Bu makalede araştırmacı meşhur âlim Muhamın Dulatı'nın "Tarih-i Raşidi" adlı eserindeki Türk şiirli beytlerinin kullanım nedeni, şiirlerdeki kelimelerin kavram açısından Kazak Türkçesine aktarılması gi üzerinde durmuştur.

Мырза Мұхаммед Хайдар Дұғлат (1499-1551) – Орталық Азияның XVI ғасырдағы атақты тарихшы, әдебиет майталманы және мемлекет қайраткері. Ол әйгілі «Тарих-и-Рашиди» еңбегінің авторы ретінде тарих беттерінен нақ орын алған. Әдебиетте көбінесе Мырза Хайдар есімімен аталды. Оның ата-бабалары XIV-XVI ғасырларда Моғолстанда билік құрған беделді Дулат әмірлерінен болған. Шағатай хандары тарапынан тарту етілген артықшылыққа және «тархан» атауына ие болған (Тархан не тәрхан: текті, басшы деген мағынаны білдіреді. Тархан моңғолдар дәуірінде берілетін атак болған. Бұл атаққа ие болған басшы салым төлеуден босатылатын әрі алдынала рұқсат алмай-ақ шах хұзырына бара алатын) [1-406], Қашғар уәлаятының әміршілігі олардың мұралық билігіне берілген-ді.

«Тарих-и-Рашиди» еңбегі мазмұндық және стильдік тұрғыдан тек қана тарихи шығарма емес. Онда автор тарихи оқиғаларды естелік түрінде баяндайды. Тарихи оқиғаларды баяндауда барынша көркемдеп, қарапайым тілмен айтуға тырысады. Әрі әрбір оқиғаға, кейіпкердің мінез-құлқына өз көзқарасын білдіреді. Мырза Хайдар барлық жағдайларда өзінің исламдық нанымына арқа сүйейді. Сол себептен шығармасында да Исламдық Шығыс әдебиетінде қалыптасқан әдеби стильді пайдаланып, оның әдебилігін қуаттайды. Мәселен, Исламдық Шығыс әдебиетіне тән мадақ және мадақ түрлері, мүнәжат, түрлі шығыстық поэзия жанрларын тағы басқа формаларын пайдаланған.

Мырза Хайдар шығармасында исламдық қағида адамның өміріне, тіршілігіне тікелей қатысты екенін білдіру үшін оқиғаларды баяндап отырғанда Құраннан аяттар келтіріп, оған баға береді, талдайды. Екінші жағынан, осы әдіс арқылы исламдық дүниетанымды ел арасында дәріптеу, талқылауға мүмкіндік береді. Сондай-ақ, оқиғаларды, кейіпкерлердің бейнесін өлең жолдарын келтіре отырып әрлендіреді. Автор өз шығармасында түрлі жағдайларға байланысты парсы, араб және түркі бәйіттерін пайдаланғанын көреміз.

Біз бұл мақаламызда шығармадағы түркі өлеңдерін үш тұрғыдан қарастырдық. Біріншіден – түркі бәйіттерін не себептен пайдаланды.

екіншіден - өлеңдеріндегі сөздік қорының этимологиясын айқындау, үшіншіден – қандай мазмұнда болғанын белгілеу мақсатында өлеңдерін мазмұндық тұрғыдан қазақ тіліне аудару.

Мырза Хайдар еңбегінің бірінші дәптерінің «Сұлтан Саид ханның мақтан етерлік қасиеті және ерекше мінезі жайында әңгіме» атты тарауында «Сұлтан Саид хан (1486-1533) қадірлі, бақытты және қуатты патша еді. Әр түрлі қасиет дарыған, мақтан етерлік мінез-құлық бойына біткен ол жасы қырық сегізге караған шағында Хақ тағаланың рахметіне бөленіп, о дүниеден орын алды» деп бастап, Сұлтан Саид ханның өнері мен шығармашылық дарыны жайында: «Білімдарлығына келгенде мен оған тең келер кісі көрмедім. Тіпті, егер де оның қолына сауатсыз, сөздері түсініксіз хат түсетін болса, мейлі өлең, кара сөз болсын бәрібір кідіріссіз оқи алатыны соншалық оны (көрген) біреу, бәлкім, мәтінін жаттан білетін шығар деп күмәнданатын да болар. Ол нәстәлік жазу үлгісімен көрнекі жазатын. Парсыша, түрікше өте сауатты, дұрыс, мінсіз жазатын.

Түркі тілінде шығарма жазғанда оған басқалардың теңесуі мүмкін емес еді. Өлең шығарғанда оның күш-қуаты мен дарынына тең келер адам сирек кездесетін. Ол ешқашан өлеңді ойланып отырып жазбайтын, ылғи шабыттанып отырып айтатын. Басқосуларда алдындағы диуандарды (өлең жинағы) ашып, қандай мақам, қандай ырғақ демей, соған сәйкес өлеңді суырып салып айта беретін, әрі оны бір-екі рет оқитын, естіген жан жадында сақтап қалатын, олай болмаған жағдайда жазып алуға келіспейтін. Мен сондай жиындардың бірінде хан суырыпсалып айтқан өлеңдерін есімде сақтап қалған едім. Солардың ішінен бірнеше бәйітті осы жерде келтіре кетейін» [2-92^a-93^a], – деп жазған-ды.

- қәйси гошәннинг юзунг дик бир гол рәһнаси бар
- қәйси голниниг бир минг дик бол бол шейдаси бар
- һур бир ле жәннәт алмани кунглум нейласун
- ярнинг куиде юз минг жәннәт алмауы бар
- юзи узре какол у золфин пәришан куркали
- ай саид ашофте кунглумнинг әжәб соудасы бар [2-93^a]

Бұл шумақ үш бәйіттен тұрады. Парсының классикалық поэзиясының ең кіші бөлігін бәйіт дейді. Бір бәйіт екі мысрадан тұрады. Бірінші және екінші мысра деп аталады.

қәйси: қай
голшән: гүлзар инг: ін
юз: түр, әлпет.

Сөздігі:
Шейда: ғашық
һур: хур
кунгл: көңіл

нг: н	нейласун: не қылсын
дик: дей, дай, тең.	куй: ауыл
гол; гүл	узре: бетінде, үстінде
рәһна: шырайлы	какол: кекіл
мәва: мекен, жай	золф: шаш
пәришан: шашылған, төгілген (шашқа қатысты)	ашофте: абыржыған
	соуда: арман.

Бұл шумақта – голшән (гүлзар), гол (гүл), рәһна (шырайлы), шейда (ғашық), какол (кекіл), золф (шаш), пәришан (...төгілген), ашофте (абыржыған), соуда (арман) сөздерінің түбірі парсыша болса, һур (хур) араб сөзі екенін айту керек. Енді өлеңнің қазақша тәржімасы:

Бақшада өскен гүлдердің қандайы саған тең келер
Мыңға жуық ғашықтық гүлден шырайлы саған сый келер.
Неге керек жаннат жайы, көңілде хұр жүргенде
Жаннат жайы, жар ауылы нұр ойнаған жүзімде.
Ғажап кекіл шашыңның төгілгенін көргенде
Арманым бар, әй Саид, абыржыған көңілде.

II түркі өлең:

Шокролла һаләтим заһер болубтур ярге
Имди яр алинда озни курсанг голстан ичре ол сәрв-е рәван
Бәнде булсун сәрвара ол кәд-у рәфтарге
Ғосседин қан иәғласам әиб айтмангиз зарни
Бәс кила алмам ни тәмами бу диде хунбар

Сөздігі:

Шокролла: Шүкір Алла	Сейр: серуен
һаләт: жағдай, хал, ахуал	Сәрв: қарағай тұқымдас ағаш.
Заһер болу: көріну	Рәван: жүруші.
Имди: енді	Сәрв ара: қарағайды сәндеуші
Алинда: алдында	Хун бар: қан аққан
әғяр: өзге, бөгде, жат.	Диде: көз, жанар

Заһер (сырт көрініс), әғяр (бөгде), сейр (серуен), араб түбірлі сөздер.
Сәрв, сәрвара, хунбар (хун+бар), диде парсы түбірлі сөздер, енді өлең
шумағының қазақшасы:

Аллаға шүкір, жағдайым белгілі болды жарыма,
Өзімді көрем іздеген сүйікті жардың алдында.

Серуендеп кірсең гүлзарға, жолыңда сенің жолығар,
Ондағы өскен қарағай бойыңа сенің табынар.
Қан жыласам құсадан айып етпе, зарыма
Жанарымнан қан ағып, жете алмадым жарыма.

Түркі өлең:

Әһд қилдинг ке вәфақилғайсин
Юк ке жаниме жәфа қилғайсин
Атмасын ғәмзе уки бирле мәни
Қорқадурмин ке хәта қилғайсин
Мәнка дирсин ке вәфа қилғумдүр
Илга қилғанче мәнка қилғайсин

Сөздігі:

Әһд: уәде

Вәфа: опа, берілгендік

Жәфа. жапа, опасыздық, қинау

Ғәмзе: қылымсу

Бұндағы әһд, вәра, жәфа және ғәмзе барлығы араб түбірлі сөздер. Енді қазақ тіліне аудармасы:

Уәдені бердің маған, мені мәңгі сүйеге
Шөп салмастан көзіме, ләззат сыйлап жүруге.
Көзбен ашып жақтыр мені қырын қарап жатпағын,
Жараламай жүректі сезім отын жақпағын.
Інкәрліктің қақпағын өзгелерге ашпағын
Уәденің дәмдісін маған ғана сақтағын.

Бәйітші Саид ханның жоғарыдағы түркі өлеңдері думан жиынның көңіл ашар бәйіттері екенін ұғыну қиын емес, екіншіден, Саид хан Мауароннаһр мен Жетісудан ығыстырылып, Шығыс Түркістанда өзінің жаңаша хандығын құрған кезде билік басында әскери күштеріндегі кадрлардың басым көпшілігі түрік тайпалары болған-ды. Бірақ, Саид хан қанша түркі тіліне құрметпен қарап, оны қолданса, өзінің парсы-араб тіліне аса зор мән бергенін оның өлең шумақтарынан көре аламыз. Шумақтарында парсы-араб сөздері көптеп кездеседі. Сондықтан болар Саид хан қаншалықты Шығыс Түркістан мәдениеті мен әдебиетінің өркендеуіне қызмет жасап, мәдениет пен өнер адамдарын қолдаса да, ұйғырдың қазіргі заманғы ғалымдарының «Саид хан дәуірінде мәдениет саласы айтарлықтай өркендеген болса, әдебиет пен өнер де араб және парсылардың ықпалына көбірек түсті. Нәтижесінде ұйғыр тілінің тазалығы бұзылды. Бұл жағдайды Саид хан дәуірінің мәдениет саласындағы кемшілік тұсы деуге болды» делінген сынына ұшырады [3-538].

Екіншіден, Саид ханның түрікшесі ұйғыр тілінің негізі болып қалды. Бірақ та, шағатай тілі ретінде Орталық Азия, тіпті, анау Кавказға дейінгі территорияда түрік халықтарының ортақ тілі болып ХХ ғасырдың бастапқы жылдарына дейін қолданылды. Сондай-ақ, қазақ тілі көшпелі өмірдің арқасында араб-парсы тілдерінің ықпалына көндікпей келсе де, жазба хаттамаларда және жазба әдебиетте шағатай, түрік тілін ХХ ғасырдың алғашқы ширегіне дейін қолданып келді. Бұл сөзімізге «Молда Мәди Меркішұлының шығармалары» атты еңбегі айғақ бола алады [4].

Екінші дәптердің «Әкем Мұхаммед Хүсейін Көрекеннің Алла жарылғасын Шаһибек ханнан Хорасанға қашып баруы және оған қатысты бірнеше әңгіме» атты тарауына: Шаһибек хан (Шейбани хан) Хорасанды жаулап алғанда, белгілі ақындар қатарында болған Сұлтан Ахмет Мырза Әмірзадаларының бірі, Әмір Моғол түрікше өлең шығарған еді.

Алма аләмени ке аләмда бәси ғамлар бар

Ал кунгл мемлекетин. Кур ке ни аләмлар бар [5-48^a]

Бұл бәйітте қазақ оқырманына түсініксіз бірде-бір сөз жоқ. Өйткені, арабтан аләм (әлем, ғалам) мемлекет сөздері және парсының ғәм (қам, құса, мұң) сөзі қазақтың төл сөзіне айналып кеткен. Тек парсының «бәси» (қазақшасы көп, мол, толы) сөзі қазақ тіліне енген жоқ. Бәйіттің қазақша тәржімасы:

Жаулап алып қайтесіз мұңға толы әлемді

Көңіл жұртын жауласаң көресің кең әлемді.

Ақын Әмір Моғол аталған бір бәйіттің арқасында Шаһибектен алпыс мың Шахрухи сыйлық алды.

Мырза Хайдардың «Тарих-и-Рашиди» еңбегіндегі түрікше өлеңдердің қатары жоғарыда аталған тарауда толығыады. Әлішер Науаимен бірге Банаи есімді замандас ақын болған. Екеуінің арасында ылғи қатты қалжың болып тұратын.

Әрине, кез келген шығарманы бастап кету қиын шаруа, ал ақындар үшін бір басталып кетсе оны жалғастыру оңай болар еді. Әлішер Науаи өмір сүрген кезде «мәтлә бәйіт» (бастауыш бәйіт) сатып алу дәстүрі болған. Сол себепті Әлішер Науаи түрікше жырланған бір «мәтлә» бәйітті Маулана Саһибиден, екінші рет тағы бір түрікше бастауыш бәйітті Маулана Лүтпіден сатып алған-ды.

Маулана Саһибиден: Кукраким дүр Собһининг пираһәнидин чакрак

Кирпиким шәбнам тугулкан сәбзедин нәмнакрак [5-125^b]

Сөздігі:

Кукрак: көкірек

Кирпик: кірпік

Собһ: тәңсәрі (парсы)

Шәбнәм: шық (парсы)

Пираһан: көйлек (парсы)

Сәбзе: жасыл шөп (парсы)

Чак: жыртық (парсы)

Нәм: ылғал (парсы)

Чакрак: жыртықтау

Көкірегім ашық менің таң сәрінің арайындай
Кірпіктегі тұнық мөлдір, таңғы шықтың шапағындай.
Маулана Лүтпіден: башимиздин сайейе сәрву қәдинг кәм булмасун
Зат-е пакинг булмаса аләмда адам булмасин [5-125^б]

Сөздігі:

Сайе: көлеңе (парсы)

Зат: болмыс, зат (парсы)

Қәд: бои (парсы)

Пак: пәк (парсы)

Кәм: кем (парсы)

Аудармасы:

Көлеңкесі сұңғақ бойдың сақталса екен басымызда
Бұл әлемде пәк жарсыз болмаса екен бір адамда.

Бұл екі бәйіттің сөз құрамында парсы тілінің ықпалы айқын көрініс тапқан. Әлішер Науаимен Банаи арасындағы қалжыңдарға аталмыш екі түрікше бастауыш бәйіттер арқау болған. Ол былай – Науаи Банаидан сізше өлең жинақтардың ішіндегі қай өлеңнің бастауыш бәйіті жақсы деп сұрайды. Ол түрік тіліндегі мына:

Көкірегім ашық менің таң сәрінің арайындай
Кірпіктегі тұнық мөлдір, таңғы шықтың шапағындай.

Бәйіттің жұртқа ұнайды деді. Науаи оны мен Маулана Саһибиден сатып алғанмын. Қырсықпай, дұрыс жауап бер деп сұрайды. Банаи: «Жарайды, сіздің де жақсы өлеңдеріңіз көп. Мына өлеңіңіз жаңағы өлеңіңізден де жақсырақ», – деп түрік тіліндегі мына бастауыш бәйітті:

Көлеңкесі сұңғақ бойдың сақталса екен басымызда

Бұл әлемде пәк жарсыз болмаса екен бір адамда – деп оқып береді. Науаи бұл бәйіт жаңағыдан жақсырақ болса да, бұл Маулана Лүтпінікі, сен де қыңыр екенсің деп, тағы да ренжісіп тарасады [5-122^б].

Мырза Хайдар «Мансұр хан жөнінде қысқаша әңгіме» тарауында өмірдің жапасынан, адамдардың опасыздығынан шағым айтып нағашы ағасы Сұлтан Махмұд ханның мына түрікше өлеңін «көңіл басу» ретінде әңгімесіне арқау етеді:

Аләм әһли бирле аләмдин вәфа тапмас киши
әй хуш ол азад, ким аләм биле йоктур иши [5-215^б].

Бұл бәйітте парсының «әһл», яғни, тұрғын сөзінен басқа сөздерді

жатсынбаймыз. Енді қазақшасын келтірейік:

Бұл әлемде өмір сүрген жақсылық бар ма кісіге
Бейқам жүрген адамдардың қызығарсың ісіне.

Мырза Хайдар еңбегінің «Негізгі әңгімеге қайта оралу» тарауындағы Саид ханның ішімдікке салынып ішетінін мына түрікше бәйітпен сипаттаған:
Алчекуге жам әжәл кунглум да ол сақи дүрәр
Тулғунже пейманым ол сақи биле бақи дүрәр.

Сөздігі:

алчекуче: ?

әжәл: ажал (араб)

жам: кесе (парсы)

сақи: аяқшы (парсы)

тулғунже: толғанша

пейман: кесе, румка (парсы)

бақи: мәңгі (араб)

Аудармасы:

Құй даяшы кесеме ішетін ажал жеткенше
Көңілім толып, кесеммен даяшы мәңгі кеткенше.

Хан сонша шарапқа берілген болса да, ішкіштігінен толықтай арылып кетер деп кім ойлаған деп автор таң қалады.

Мырза Хайдар өзі өмір бойы сыйлап өткен тәрбие беруші қамқоршысы Саид ханның өзіне соңғы жіберген хатындағы түрікше рубаиын еңбегінің «Хан істерінің аяқталуы және оның өмірін қысқаша баяндау жайында әңгіме» атты тарауында келтірген:

Әзм иле сәба иет гол ханданимге
Ни гол ке құяш дик мәһ табанимге
Иет кил дағы иштияк бирле пендин
Зәнһар дигил сәлам тут ғанимге

Сөздігі:

Әзм: табандылық, бір іске ниет ету
(араб)

Сәба: тәңіртен, таңғы мезгіл (араб)

Хәндан: күлімсіген (парсыша)

Қуяш: ?

Мәһ: ай (парсыша)

Табан: жарқын, жылтыр, сәулелі
(парсы)

Эштияк: шабыт (араб)

Зәнһар: сақ бол (парсы)

Гүлге ұксап тұрғайсың, таң сәріде ашылған,
Гүлге теңе ойымызды жігерленіп тасыған.
Шабыттанып келгенде гүлдер ашсын қақпасын,
Сәлем айтып, тез жеткін, пәледен құдай сақтасын.

Мырза Хайдар Саид хан өлгенше оның қызметінде болды. Бірақ хан қайтыс болғаннан кейін оның ұлы Рашид хан әмірліктегі Дулат әулеттеріне

қысым жасап, оларды қудалай бастаған-ды. Автор Саид ханмен болған сол бір тамаша кезеңді еске алып, Рашид ханның жауыздық істеріне түңіліп жүретін. Оңашада парсы да, түркі де бәйіттер жырлап мұң шағатын. Тағдырдың қыңыр мінезіне шағым айтып, түрікше рубайи да жырлады.

Жанане жәфалар ке мәнға қилмадингиз
Бір зәрре мәнға рәһм нига қилмадингиз
Юз кәтәла вәфа вәһде қилиб сиз амма
Бир кәтәла бу вәһдеге вәфа қилмадингиз [5-298^б].

Сөздігі:

Зәрре: тигтей (араб)
Рәһм: рақым (араб)
Кәтәла: қайта, рет

Вәһде: уәде (араб)
Вәфа: опа берілу, табанды болу
(араб)
Амма: бірақ (араб)

Аудармасы:

Қорлаудайын қорладың, жаным, сені сүйсем де,
Мейірімінді төкпедің маған қарай тигтей де.
Уәдені бердіңіз, опа қылып жүз рет,
Енді уәде бұзбаңыз тым кұрыса бір рет.

Мырза Хайдар Рашид сұлтанның жауыздығынан үрейленіп, Бадахшан маңында бір жұмыспен жүргенде Рашид ханның қызметшісімен кездесіп қалған. Сонда түрік тілінде көңіл қамын өлеңдетіп, қызметші арқылы Рашид сұлтанға жібереді. Түрікше өлеңі (кита):

Шәрт-е әһду вәфа у меһру кәрәм
Бәрчесини әжәб әдәм қылдинг
Мәзһабингда жәфа кәрәм ирмиш
Барәкәлла әжәб кәрәм қилдинг
Гәр беналәм зе дел [зар] бәр әйәд нале
Вәр бе гәрйәм зе гол-е тире беруиәд лале [5-309^б].

Сөздігі:

шәрт: шарт, серт (араб)
әһд: 1. уәде, 2. дәуір, кезең (араб)
меһр: мейір (парсы)
бәрче. Барша
әдәм: жоқ қылу – жоқ болу (араб)
мәзһаб: жол, ұстаным (араб)
кәрәм: жомарттық (араб)
барәк-әлла: бәрекелде (араб)

нале: нала, зар. Беналидән – зарлау
(парсы)
гәридән: жылау, бегарйәм: жылайын
(парсы)
тире: қара-қоңыр, түнерген, қараңғы,
түнек (парсы)
руидән: өсу, беруиәд: өседі (парсы)
лале: қызғалдақ, лала

Аудармасы:

Уәде еттің болуға кешірімді, мейірімді,
Жоқ қылдың ғой, түгелдей, тазаладың көңілді.
Кешірімді болдың ғой, зұлымдардан кеттің де.
Ғажап болды, мінекей, кешірімге жеттің де.
Шын жүректен қамықсам өткен күнге кешегі
Зарлап, жылап налысам қызғалдақтар өседі.

Мырза Хайдар еңбегінің «Бабыр патшаның ата-тегі және оның моғол хандарымен туыстығы һәм қызметінің бастапқы кезеңі жайында әңгіме» атты тарауында Бабыр патша хақында мәлімет береді. Онда Бабырдың әкесі қайтыс болғанда, ол он екі жаста екенін айтады. Бабыр кейінірек әкесінің казасын «Вәкане» «Оқиғалар» атты тарихи шығармасында түрік тілінде көркем түрде баяндапты: «Душанбе куни рамазан айынг турти, вә Омар шейх Мырза кәбутәрхане биле учуб шунқар болды, отуз тоқуз яшар эмди» (1494жылы) [5-98^b-99^a]

Сөздігі:

Душәнбе: дүйсенбі (парсы)

Кәбутәр: кептер (парсы)

Қазақшасы:

«Дүйсенбі күні Рамазан айының төрті, Омар шейх Мырза кептерханасының кептерімен ұшып сұңқар болды. Отыз тоғыз жаста еді».

Бұл мәтінде тек қана айтылу айырмасы мен жазылу ерекшелігі бар. Әйтпесе, барлық сөздері қазақ тілінің төл сөзіне айналып кеткен. Бұндағы көңіл бөлетін жәйт Бабыр патша «ол өлді» дегенді «сұңқар болды» деп жазған. Бұл, әрине, түрік халықтарының Ислам дәуірінен бұрынғы нанымынан хабар береді. Бұл жайында В.В.Бартольд «Орта Азия түрік халықтары тарихы» атты кітабында: «Орхон жазбаларында түрік халықтары арасында адам өлгеннен кейін оның жаны құс не жәндікке айналады деген сенім болғаны анық. Орхон жазбаларында өлген кісіні «Ол ұшып кетті» деп жазған. Әрі Батыс түрік халықтары Ислам дінін қабылдаған соң да «ол өлді» деудің орнына «сұңқар болды» сөзін қолданған» деп жазды [6.27].

Сұңқар сөзі күні бүгінге дейін қазақ әдебиетінің көркем шығармаларында поэзия мен прозада, халықтың мәтел-мақалдарында кеңінен қолданылып келе жатыр.

Қазақ халық әдебиеті «Болат-Жанат» дастанында және халық әдебиеті өкілдері Бұқар жырау Қалқаманұлы (1668-1781), Махамбет Өтемісұлы (1804-1846), Шернияз Жарылғасұлы (1807-1867), Майлықожа Сұлтанқожаұлы (1835-1898), Базар жырау Ондасұлы (1842-1911), Албан Асан Бармақұлы, Жанақ Қамбартегі, Жамбыл мен Құлмамбет сынды ақын-жыраулар сұңқар қыран құсты өз жырларына арқау еткен. Мәселен, Бірімжан шешен қазақтың

белгілі діни қайраткері Марал Ишан Құрманұлы (1780-1841) қайтыс болғанда оның үлкен ұлы Қалқайға:

... ұядағы балапан,
Ішіндегі біреуін,
Сұңқар етсе – тәңірден.
Кешегі өткен ер марал,
Халықтан озған тұлпарым,
Ұшыруға кім қияр... , –

деп көңіл қос айтқан.

Қорытып айтқанда, «Тарих-и-Рашиди» еңбегіндегі түрік тіліндегі бәйіттер тілдік тұрғыдан да, дүниетанымдық тұрғыдан да, әрі саяси-мәдени кеңістігімізді орта ғасырлар аясында зерттеуге айтарлықтай нақты да сенімді дерек көзі бола алады.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Мырза Мұхаммед Хайдар Дұғлат, «Тарих-и-Рашиди», Тәжікстан Ғылым академиясы, қолжазба қоры, №475.
2. Бейзад-Бейзади, Әзірбайжанша-парсыша фәрһанг, Тегһран, «Фәрһанг муасер» баспасы, 1382 (2004), - 1183б.
3. Ұйғыр әдебиеті тарихы, Шыңжаң, «маарып» баспасы, 1993, 662 б.
4. Молда Мәди Меркішұлы, «Шығармалары», А. ЖСО «Издательство LEM» - 2005, - 304б.
5. М.Х.Дұғлат «Тарих-и-Рашиди», Ташкент, Бируни атындағы шығыстану институты, қолжазба қоры. №1430.
6. В.В.Бартольд «Орта Азия түріктерінің тарихы» парсы тіліне аударған – Ғаффар Хұсейін, Тегһран, «Тус» 1-басылым, 1376 (1998) 316б.

RESUME

Islam Zhemenci (Almaty) Turkic poems in “Tarikh –i-Rashidi” work

The article deals with the Turkic poems in the famous “Tarikh-i-Rashidi” by Mukhammed Haidar Dulat and the problems of the etymology of poems’ word stock, the substantial translation into Kazakh language.

Хатин МИННЕГУЛОВ

О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ ТАТАРСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ЗАРУБЕЖЬЯ

Мақалада шетелдердегі татар әдебиетінің дамуы туралы қарастырылады. Атап айтсақ Хельсинк, Паишер, Токио, Харбин, Хайлар, Стамбул, Лос-Анджелес т.б. әлемнің көптеген қалаларында татар газет-журналдары мен кітаптарының шығып тұрғаны айтылады.

Bu makalede yabancı ülkelerde Tatar edebiyatının gelişmesi konusu incelenmiştir. Örneğin: Helsinki, Paşher, Tokyo, Harbin, Haylar, İstanbul, Los-Angeles vs. dünyanın bir sürü kentlerinde Tatar dilinde yayımlanmakta olan gazete, dergi ve kitaplar doğrultusunda söz edilmektedir.

Любая литература с видимыми и невидимыми нитями, живительными корнями органически связана с бытием, духом того народа, который ее породил, которому она адресована. Национальная почва, судьба этноса определяют основное содержание искусства слова и его судьбу.

Как известно, судьба татарского народа очень сложна, драматична. После потери своей государственности, он уже более четырех веков ежечасно, ежедневно борется за свое существование, за свой менталитет, за свой язык, за свою культуру. Такая продолжительная изнуряющая жизнь уже сильно измотала духовное состояние и физические силы народа. С сожалением приходится констатировать, что идет интенсивная ассимиляция татар, особенно в городах и вне Татарстана. Число татар, не владеющих родным языком, незнакомых со своей духовной культурой из года в год возрастает. Государственные и политические структуры России совершенно не заинтересованы сохранением и развитием татарского языка, татарских школ, татарских духовных ценностей. Наоборот, они всячески поддерживают процесс ассимиляции второго по количеству государствообразующего народа России.

Отсутствие своего государства, социально-колониальный и духовный гнет, войны, революции, политические катаклизмы вынуждали многих татар оставлять свои родные края, исторические места проживания, в результате чего значительная часть их оказалась не только в пределах Российской империи, Советского Союза, но и в Китае, Японии, Финляндии, Турции, Германии, США и в других странах дальнего Зарубежья. Процесс эмиграции был особенно интенсивным в первой половине прошлого столетия, конкретнее – после революций 1917 года. Оказавшиеся на чужбине татары вынуждены были постепенно адаптироваться к новым условиям жизни, изучать язык, обычаи, порядки другой страны, другого народа. Значительная часть их занималась торговлей, некоторые усвоили и другие профессии.

Компактно проживающие татары-эмигранты создавали свои религиозные, культурные общества, организовали школы, курсы. Такую

картину мы наблюдаем в Хельсинки, Тампере, Токио, Кобе, Харбине, Хайларе, Мукдене, Гулдже, Стамбуле, Лос-Анджелесе и в других городах мира. Для удовлетворения своих духовных потребностей наши соплеменники издавали газеты и журналы, книги на татарском языке. В этом направлении особенно плодотворно работало издательство «Матбагаи исламия» в Токио. В 20-30-е годы прошлого столетия оно выпустило множество учебно-методической, религиозной, художественной литературы, в том числе собрание сочинений Г.Тукая в пяти томах, хрестоматию Г.Ибрагимова, рассказы Х.Габдюша и др. Татары Финляндии проживают там уже около двух веков. Число их не доходит даже до тысячи человек. Но в сохранении национального менталитета, в подготовке и издании печатных продукций они сделали очень много. Один только Хасан Хамидулла (1900-1988) опубликовал около пятидесяти оригинальных, переводных книг. В Германии, Турции, Польше тоже издавалась литература на татарском языке.

Среди печатной продукции большое место занимают татарские газеты и журналы. Они, в основном, выходили в послеоктябрьский период и на арабской графике. «Яһа милли юл» («Новый национальный путь») – журнал, 1928-1939 г. Берлин. (До 1930 года он издавался под названием «Милли юл» – «Национальный путь»). Организатором, главным редактором и автором многих публикаций является крупный татарский писатель, общественный деятель, публицист Гаяз Исхаки (1878-1954).

«Милли Байрак» («Национальное Знамя») – еженедельная газета, 1935-1945 гг. Мукден (Китай). Основателем и первым редактором ее тоже был Г.Исхаки. Затем руководителем данного издания были Ибрагим и Рокья Давлеткильдиевы – родители известного в тюркском мире профессора Надира Давлета.

«Азат Ватан» («Независимая Отчизна») – ежемесячный журнал на татарском и русском языках, 1952-1953 гг. Мюнхен. Издала его «Татаро-башкирская национальная организация». Первый редактор – профессор Тамурбек Давлетшин (1904-1983), затем – Р.Файзуллин. Вышло всего 13 номеров.

«Шималь очкыннары» («Искры Севера») – журнал 1943-1977 гг. Финляндия (В начале в городе Кеми, затем – в Хельсинки). Издатель, редактор и автор множества материалов – Хасан Хамидулла.

«Яһа япун мьхбире» («Новый японский вестник») – ежемесячный журнал. 1931-1945 гг. Токио. (В течение первого года выходил под названием «Япун мьхбире»). Издателем журнала до 1937 г. был руководитель токийских мусульман («Махаллаи исламия») Габдулхай Курбангалиев.

«Kazan» - ежеквартальный журнал. 1970-1980 гг. Турция (г.Анкара). На латинской графике. На турецком и татарском языках. Вышло всего 23 номера. Основным спонсором журнала был крупный татарско-турецкий бизнесмен Вали Ахмед Менгер (1891-1978). В выпуске этого издания принимали участие Рифат Мухтасиб, Махмут Аликей, Рашит Аги, Ахмет

Тимер, Махмут Тахир, Надир Давлет, Наиля Бинарк и другие известные люди татарской эмиграции.

В Зарубежье издавалось еще более десяти татарских газет и журналов: «Ерак Шһрык» (Харбин. Журнал – 1920-1922; газета, 1924-1925), «Шһкердлһр таһы» (Журнал, Мукден, 1934-1935), «Чаткы» - (газета, Харбин, 1932-1933), «Мһгърифһт» [газета, Финляндия (г.Кеми), 1925], «Ак юл» [газета, Финляндия (г.Оулу), 1967-1974], «Татар иле» (журнал, Германия, 1919), «Идел-Урал» (газета, Германия, 1942-1944) и др. Все эти издания, как правило, выпускались на средства самих татар. Их содержание и тематика разнообразны: история и современность, язык и религия, литература и фольклор, политика и экономика, воспитание и обычаи, наука и социальная жизнь, судьбы людей и государств... В зависимости от адресата и характера изданий, в каждом из них доминирует та или иная тематика. Например, «Азат Ватан» освещает в основном вопросы, связанные с политикой, антисоветизмом и критикой деятельности коммунистов. Журнал «Шһкердлһр таһы» («Заря шакирдов») посвящает свои страницы детям.

Среди татарских периодических изданий Зарубежья особенно отличается журнал «Яһа милли юл». Ему присущи масштабность во времени и пространстве, глубина и доступность материалов. Это, конечно, в первую очередь определялось талантом и литературно-публицистическим опытом его главного редактора – Г.Исхаки. Не зря иногда называют «Яһа милли юл» «энциклопедией, летописью национальной жизни».

Несмотря на разнообразие тематики, направления газет и журналов, их объединяет, можно сказать, скрепляет в единое целое татарский дух, любовь к своему народу, языку и его культуре. Авторы литературных, публицистических и других материалов, как правило, смотрят на мир через национальную призму, через видение и мироощущение татар. Например, в публикациях журнала «Яһа япун мльхбире» жизнь, культура, экономика, обычаи «Страны восходящего солнца» преподносятся татарским читателям как образец сохранения своего менталитета, как пример органического сочетания традиций и прогресса.

В татарских газетах и журналах Зарубежья значительное место уделяется жизни и духовной культуре братских тюркских народов, особенно Турции, а также событиям в мусульманском мире. В частности, в саяхатнаме (в путевых записках) Г.Исхаки, опубликованном в журнале «Яһа милли юл» (1932. – №2-8, 10, 12; 1933. – №1, 3, 5, 7 – 10, 12) нашла отражение работа Всемирного конгресса мусульман (Иерусалим – Кодес, 6-17 декабря 1931г.), важнейшие события в жизни Египта, Ливана, Сирии, Иордании, Палестины.

Татарская художественная литература Зарубежья тесно связана с периодической печатью. Это объясняется несколькими факторами. Во-первых, значительное число литературных произведений опубликовалось на страницах газет и журналов. Отдельных книг сравнительно мало. Во-вторых, в материалах периодических изданий часто наблюдается синтез, смешение

литературных и публицистических начал. В третьих, в редакциях газет и журналов, в основном, работали поэты и писатели. Среди авторов также преобладали творческие люди.

Татарская литература Зарубежья первой половины и середины XX века представлена в поэзии, прозе, драматургии и в различных жанрах. Преобладающий характер имеют лирика и драма. Видимо, это обусловлено характером эпохи, резкими переменами в общественной и личной жизни людей, в первую очередь – самих авторов.

подавляющее большинство татарских писателей Зарубежья – люди, родившиеся и выросшие у себя на Родине, получившие там образование и творческие навыки. Так, например, Гаяз Исхаки (1878-1954) уже до эмиграции, т.е. до 1919 года был ведущим писателем, наряду с Тукаем, снискавшим славу среди народа. Сания Гиффат (1899-1957), несмотря на свою молодость, уже до отъезда с Родины выпустила сборник стихотворений (1918 г.), опубликовала ряд произведений на страницах периодической печати. Некоторые из авторов приступают к творчеству лишь в эмиграции (Хасан Хамидулла, Хусаин Габдюш, Минхаж Исмагили, Гаухар Туганай, Лабиб Каран и др.). Среди татарских писателей Зарубежья очень мало – считанные единицы – авторов, которые родились и выросли в других странах. Это – Наиля Бинарк, Гали Акыш, Надир Давлет... И они, кроме Н.Бинарк, в основном, занимаются публицистикой, наукой, литературной критикой. Это еще раз доказывает ту истину, что, как правило, лишь те люди могут творить истинно национальные произведения, которые родились и выросли у себя на Родине, в языковой, духовной среде своего народа.

Суть идейно-тематического содержания татарской художественной литературы Зарубежья, как и татарской периодической печати, составляет судьба народа, его прошлое, настоящее и будущее. Национальный менталитет наполняет все ее капилляры, весь художественный мир. Как известно, судьба татарской нации остро стояла в центре татарского словесного искусства конца XIX столетия и начала XX века. А в советский период национальная тематика всячески осуждалась, преследовалась, ее часто заменяли так называемой «советской», «интернациональной» тематикой. В противовес этой политике, татарские писатели Зарубежья продолжали лучшие традиции дооктябрьской литературы, особенно в плане отображения национальной жизни.

Авторы часто обращаются к тем временам, когда их предки имели независимость, свою государственность. Образы Атиллы, Чингиз хана, Батый хана, Сюмбеки и других известных правителей упоминаются в произведениях Сании Гиффат, Хасана Хамидуллы, Лабиба Карана и других поэтов. В драме Г.Исхаки, написанной в 40-е годы прошлого столетия, главным героем выступает Олуг Мухаммед – один из последних правителей Золотой Орды, основатель Казанского ханства.

Героическому прошлому, периоду наличия государственности часто противопоставляется современное рабское, несправедливое положение татар. Прием антитезы способствует подчеркивать неестественность такого положения, наталкивает на мысль изменения ситуации. Авторы призывают своих читателей к борьбе за свои естественные права, за свободу и независимость своего и других народов. В освещении данной проблемы они успешно используют поэтический опыт великого Тукая. Следует отметить, что образ Тукая как бы символизировал весь татарский народ. Вот поэтому он часто встречается в художественной и публицистической литературе.

В отличие от произведений, созданных в СССР в атеистическом духе, в литературе Зарубежья всячески одобряются мусульманские ценности, Бог представляется как воплощение абсолютного идеала, источника справедливости и добра. В целях сохранения национального менталитета, писатели-эмигранты уделяют большое внимание духовно-нравственному опыту народа, подчеркивают огромную роль языка, музыки, обычаев и других факторов, обеспечивающих преемственность этнической и исторической памяти.

В татарской эмигрантской литературе значительное место занимают проблемы межнациональных взаимоотношений. В драме Г.Исхаки «На волне» («Дулкын эчендѣ») татарская женщина Разия берет на воспитание турецкого мальчика. Главный герой повести «Домой» этого же автора полковник Тимергалиев поддерживает дружеские связи с азербайджанцами; осознав бессмысленность захватнической войны царской России, в конце он со своим полком выходит на сторону Турции. Хасан Хамидулла выражает свои теплые чувства к финнам. Минхаж Исмагили восхищается талантом, творчеством Пушкина, Гёте, Руми, Саади и других. Вместе с тем резко осуждается шовинистическая политика русских правителей, русификаторская деятельность большевиков. Не одобряются смешанные браки между неродственными народами и людьми разных религий. В комедии «Жан Баевич» Г.Исхаки создал сатирический образ человека, отказавшего от своей семьи, от своего народа, раболепствующего перед «старшим братом».

Тоска по родной земле, по Идель-Уралу, по Казани, мотив ностальгии пропитывает почти всю татарскую эмигрантскую литературу. Лирический герой Сании Гиффат буквально страдает от щемящей тоски по Родине. Минхаж Исмагили готов отдать все, чтобы один раз увидеть свою деревню – Шыгырдан. Не только в поэтические, но и в драматические и прозаические произведения часто включаются строки из народных песен, мунаджатов, отражающие чувство тоски по Родине. Доминирование психологизма, романтического настроения в татарском словесном искусстве Зарубежья также, видимо, обусловлено скитальческим положением авторов.

Как мы видели, татарская литература Зарубежья – понятие очень широкое и объемное. Мы остановились лишь на некоторых особенностях ее.

Исходя из сказанного, опираясь на имеющиеся материалы, сделаем несколько выводов.

1. Татарское словесное искусства Зарубежья, хотя и родилось и функционировало в иных условиях, является органической частью нашей общей литературы. Оно выражает определенные тенденции, чаяния и стремления татар. При исследовании литературного процесса, особенно истории литературы мы в обязательном порядке должны учесть и произведения писателей-эмигрантов. Включение их в исследовательский процесс позволит разнообразить наши суждения, подходы, обогатить наши труды.

2. Несмотря на отдельные художественные и языковые недостатки, татарская литература Зарубежья имеет большую эстетическую и познавательную ценность. Но, к сожалению, пока еще значительная часть ее недоступна сегодняшним читателям. Необходимо вести работу по изданию и научному изучению этой литературы.

3. Наследие писателей-эмигрантов имеет ценность и при исследовании межлитературных, межнациональных взаимосвязей. В их произведениях и статьях в той или иной степени нашло отражение жизнь и культура других народов и стран. Писатели-эмигранты, по сравнению с братьями по перу на Родине, больше соприкасались с иноязычной литературой, занимались переводами, таким образом выступали посредниками в духовном общении народов. Например, у Хасана Хамидуллы есть несколько переводов с финского; Г.Исхаки, Н.Бинарк отдельные произведения написали и на турецком языке; с участием писателей-эмигрантов сделаны переводы стихотворений Тукая на польский, японский, немецкий, турецкий языки. Например, при поддержке профессора Ахмеда Темира, татарина по национальности, литературовед из Турции Фатима Озкан в 1994 году в Анкаре издала почти все стихотворения Тукая на турецком языке с комментариями.

4. В татарской литературе и в печати Зарубежья более выпукло прослеживается продолжение многовековых идейно-эстетических, духовных традиций народа. Усвоение этого наследия способствует сохранению исторической и этнической памяти, преемственности поколений.

RESUME

Khatip Minnegulov (Kazan)

About some foreign peculiarities of Tatar literature

The article deals with the development of Tatar literature in the foreign countries. Such cities as Helsinki, Pashher, Tokyo, Harbin, Haidar, Stambul, Los-Angeles have published Tatar newspapers, magazines and books.

Жанна ЮША

Обрядовая поэзия тувинцев: структура и семантика

Автор тува поэзиясының құрылымдық ерекшеліктері туралы айта келе көршілес бұрыт, хакас, якут, монгол халықтарының фольклорлық олеңдерімен ұқсастығының негізі гасырлар бойы жинақталған гүрынтық, діни, салт-дәстүр негізінде жатқандығын жан-жақты дәлелдеуге тырысады.

Yazar, makalesinde Tuva edebiyatı nazım kuruluşu özelliklerini dile getirerek, Tuvalıların komşu Buryat, Hakas, Yakut ve Mongol halklarının folklor edebiyatındaki şiirler ile benzerlik olmasının sebebini yüzyıllarca yaşanan ortak örf, adet ve dinî anane ışığında ispatlamaya çaba göstermiştir.

Одной из важнейших задач сибиреведения является комплексное изучение обрядовой культуры в рамках междисциплинарного подхода - фольклористики и этнографии. Статья посвящена исследованию обрядовой поэзии тувинцев, ее структуры и семантики.

В духовной жизни сибирских народов, в том числе у тувинцев, сохраняются веками устоявшиеся обряды. Определяющую роль в их проведении играет словесное оформление, часто имеющее поэтическую форму. Обрядовая поэзия, складываясь и отшлифовываясь в течение многих столетий, донесла до нас бесценные свидетельства народного мировосприятия, взгляды предков на природу и попытки воздействовать на нее силой слова. Она является составляющей традиционной культуры, одной из этнических характеристик, сохранившейся до наших дней и бытующей наряду с явлениями современной цивилизации.

Несмотря на это, обрядовый фольклор тюркоязычных народов Сибири мало изучен в силу сложившихся в советское время идеологических установок, связанных с религией и традиционными верованиями, вследствие сложности самого обрядового комплекса, а также в связи с архаическими проявлениями в обрядах, трудно поддающимися пониманию. Все это и обусловило маломселдованность обрядовой поэзии, с чем ныне столкнулись фольклористы. Многие в ней остаются не выясненным и спорным, требующим дополнительного изучения.

В тувинской фольклористике приоритетным направлением до нынешнего времени остается изучение эпических жанров. Обрядовая поэзия же представлена лишь в немногих этнографических работах, главным образом в контексте рассматриваемых авторами проблем. Между тем обрядовый фольклор тувинцев представляет собой сложный и многогранный комплекс, включающий в себя слово, музыку и действие. Однако в тувинской фольклористике не разработана теоретическая база изучения обрядовой поэзии, не выявлена взаимосвязь фольклора и обряда. Также незначительно и число опубликованных текстов обрядовой поэзии. Изучение обрядов и обрядовой поэзии как уникального архаичного пласта народной культуры позволяет приблизиться к пониманию всей

системы традиционного фольклора, проследить мифологические истоки верований и культов. Разработки по обрядовой культуре могут в дальнейшем послужить также сохранению исторической памяти народа, его духовных ценностей и национальных традиций.

Все вышесказанное объясняет тот факт, что научное осмысление, изучение и анализ произведений обрядовой поэзии выдвигается в ряд наиболее актуальных проблем тувинской фольклористики. Репрезентативное исследование данной проблемы возможно лишь при комплексном изучении обрядовой культуры с позиций междисциплинарного подхода – фольклористики и этнографии, так как обрядовый фольклор представляет собой сложное полифункциональное явление в культуре тувинского этноса.

У тувинцев, как и большинства тюркских народов Сибири (алтайцев, хакасов, якутов и т.д.), терминология жанров обрядовой поэзии является многозначной. В народной терминологии тувинцев все произведения обрядовой поэзии, несмотря на разное содержание, объединены общим понятием «алгыш-йорээл» в значении «благословение, напутствие» (ср. *алгыш* - алт., *алгыс* - хак., *алгыс* - якут.). «Алгыш» - исконное тюркское слово (ср. *алгыш* - алт., *алгыс* - хак., *алгыс* - якут.), «йорээл» - заимствованное у монголоязычных народов (ср. *юрөөл* - бурят., *ероол* - мопг.). Видимо, изначально слово «алгыш» означало любые словесные сопровождения обрядового действия, будь то обращения к божествам, людям и т.д. Позднее в тувинской культуре появился синонимичное первому монгольское слово «йорээл». В процессе длительного исторического развития этот термин наряду со словом «алгыш» приобрел более широкую семантику и стал обозначать все произведения обрядовой поэзии. До недавнего времени в тувинской среде для обозначения благопожеланий оба эти слова использовались как тождественные. Однако, в последние годы в научных изданиях и обыденной речи носителей культуры, чаще употребляется слово «йорээл», так как с понятием «алгыш» многие связывают шаманские призывания. В данной работе для обозначения жанра благопожеланий использован термин «йорээл».

На основе анализа всего имеющегося материала было установлено, что в обрядовой поэзии тувинцев выделяются следующие пять самостоятельных жанров: заклинание (*чалбарыг*), благопожелание (йорээл), восхваление (мактал), скотоводческие заговоры (*мал алзыры; хей-оорга, молдурук алгаары*), проклятие (*каргыш*). Критериями в разграничении жанров послужили следующие признаки: обрядовая функция, композиционная структура и адресная направленность. Все эти жанры обрядовой поэзии объединяет и ряд общих признаков: глубокая вера в магию слова; исполнение во время обрядовых действий; свободная стихотворная форма; определенный набор стилизованных изобразительных средств. Однако каждому из этих

жанров свойственны специфические особенности, что дает основание отнести их к различным жанрам.

Известно, что в обычаях и обрядах всех народов магическое слово не отделимо от ритуальных действий, совершаемых отправителями обряда. Поэтому, чтобы понять семантику того или иного текста, необходимо рассмотреть слово и действие в единстве, определить их роль в совершении ритуала, выявить мифоритуальные истоки каждого обрядового действия. Р.А. Султангареевой, считающей, что «исследование обрядовой поэзии невозможно без уяснения смысла тех или иных эпизодов, ритуальных действий, являющихся первичными по отношению к словесно-поэтическому компоненту обряда» [1].

В тувинской культуре, в зависимости от функциональной направленности проводимых обрядов, за ними были закреплены определенные (в структурном и тематическом плане) жанры обрядовой поэзии. Традиционным культовым обрядам соответствуют заклинания (*чалбарыглар*), семейно-бытовым и календарным – благопожелания (*йөрээлдер*), спортивным состязаниям -восхваления (*макталдар*).

Видное место в обрядовом фольклоре тувинцев занимают заклинания-*чалбарыглар*, основная цель которых заключается в воздействии через магию слова на силы природы, а также на сверхъестественных существ.

Тувинцы, как и другие тюрко-монгольские народы, обожествляли окружающую природу и верили, что все объекты имеют своих духов хозяев (тув.- ээ; монг. –элсен; алт. -ээ), которые не имели собственных имен. К ним они относились с почтением и благоговением, их старались умилостивить жертвоприношениями, в их честь устраивали обряды. На ранней стадии своего возникновения слова, сопровождающие эти ритуалы, может быть, были примитивными, но они явились первоначальными образцами народно-поэтического творчества.

Заклинания неизменно сопровождали каждый обряд поклонения. Их произнесение являлось одним из обязательных звеньев проводимого обряда. Они были, по представлениям древних людей, при покровительстве духов-хозяев могучим орудием против стихийных бедствий, болезней, помогали в осуществлении желаний и чаяний. Заклинания исполнялись ради достижения жизненно важных целей: 1) для испрашивания милости и покровительства; 2) для устранения возможных бед, напастей и других нежелательных явлений, когда они случались; 3) для обеспечения счастья и удачи в промысле.

В заклинаниях люди обращаются к сверхъестественным существам, различным духам-хозяевам, природным стихиям и т.д., полагая, что именно от их благосклонности зависит вся их дальнейшая жизнь и удача в любом деле. Сам же человек выступает только в роли пассивного просителя.

Например, больной человек к духу-хозяину минерального источника обращался с таким заклинанием, в котором спросил избавить его от недуга:

Аарым ашталзын,
Ал дым, моцун аржааным!

Пусть очистится моя болезнь,
Золотой, серебряный мой
целебный источник!

Човуланым чоттунзун,
Чонцум мактаар аржааным!

Пусть сотрется мое мучение,
Восхваляемый народом мой
целебный источник!

(здесь и далее переводы автора) [2]

Особая роль в семей] ю-бытовых и календарных обрядах отводилась благопожеланиям (*йорээлдер*), как одному из оригинальных и доминирующих жанров тувинского народного устно-поэтического творчества.

Роль благопожелания как обрядового слова в процессе ритуалов и праздников была огромной. Слова и действия каждого обряда, выступая как части единого целого, дополняя друг друга, соотносились с главной идеей ритуала - обеспечение всяких благ адресату. Поэтически-красочно «оформляя» обряд, благопожелания демонстрируют веру человека в магию доброго слова, т.е. «настраивают» человека на самое лучшее, выражают позитивные мысли. Они как вербальные компоненты обряда в какой-то мере интерпретируют смысл тех или иных обрядовых действий, в основе которых заложены мифологические представления древних людей.

Благословителями (*йорээлчи*) могли выступать люди среднего и пожилого возраста. И это вполне понятно, так как по традиционным представлениям тувинцев человек, имеющий собственный жизненный опыт, произнося благословение, направлял молодых на правильный путь жизни, наставлял нравственным принципам своего общества.

Например, в цикле свадебных обрядов одним из наиболее интересных является обряд благословения повой юрты молодоженов.

По народным воззрениям считалось, что молодожены, как и все новое, неокрепшее и молодое, больше подвержены влияниям злых сил. Поэтому, чтобы оградить их от возможных несчастий, а также, чтобы благословить первое жилье молодых, произносились специальные благословения в честь новой юрты. Важное значение в данном обряде отводилось благопожеланиям о семейном благополучии. Благопожелание-*йорээл* произносил почетный старик, называя и смазывая куском вареного курдюка самые значимые для жизни места юрты:

Аьш-чемнм болдуруп турар,

Создающего пищу-еду,

От бурганны мыйлаацар!

Огонь-божество благословите!

Дээр-биле демейлеп кылган,

С небом сходно сделанный

Тоонаны мыйлаацар!

Остов [юрты] благословите!

Чыраа ыяш-биле чазаан,

Из ивы выструганную

Дугурук-дербелчин хананы мыйлаацар!

Кругло-квадратную стену

благословите!

Тон-хеп чыпап чуькту мыйлаацар!	Вьюк, сложенный из одежды, благословите!
Эт-бараан шыгжаар, Апгараны мыйлаацар!	Где вещь-товар хранятся, Сундук благословите!
Арага-хымыс белеткээр, Доскаарны мыйлаацар!	Где араку* - кумыс готовят, Бочку благословите!
Аьш-чем белеткээр, Паш-хымыш салыр, Улгуурну мыйлаанар!	Где пищу-еду готовят. Чашу-ковш ставят, Посудную полку благословите!
Унер кирерин Айтып берип турар эжиктн, Хой; дугу-биле ээргеш, Хураган дугу-оиле чурагаилаан,	Вход-выход Указывающую дверь, Из овечьей шерсти скрученную, Шерстью ягненка орнаментированную, Кровлю юрты благословите! [2]
Дээвирни мыйлаацар!	

Как видим, с помощью продуцирующей магии путем выполнения таких обрядовых действий, как смазывание жиром всех основных частей юрты и благословение предметов быта, в ней находящихся, обеспечивалось призывание достатка и благополучия для будущих хозяев. В тексте употребляется диалектное слово *мыйлаацар* в значении 'помилуйте, благословите', характерное тувинцам, живущим на юге Тувы.

В тувинском обществе проведение любых коллективных обрядов и праздников не обходилось без спортивных игр: борьбы – *хуреш* и конных скачек – *аьт чарыжы*. Они составляли заключительный этап любого проводимого обряда.

Эти спортивные игры были самыми распространенными и массовыми видами национальных состязаний. Восхваления являются одним из основных словесных компонентов, сопровождающих такие состязания. Они отражают образное видение народом прекрасного, веру людей в магию доброго слова. Как неотъемлемая часть состязаний, восхваления борцов и скакунов у тувинцев имели ритуально-магическое значение. Объем и поэтика *мактала* зависели от мастерства самого исполнителя.

Макталы в спортивных состязаниях подразделялись на следующие тематические группы: 1) призывание борца – *моге кыйгырары*; 2) восхваление победившего борца – *шуулген могони мактаары*, 3) восхваление победившего скакуна – *эрткен аьтты мактаары*. По форме произнесения восхваления исполняются напевным речитативом. Цель *макталов* в составе спортивных состязаний состояла в том, чтобы путем прославления достоинств и качеств борца призвать его на борьбу (*моге кыйгырары*), поднять его дух и эмоциональный настрой, вдохновить на победу

* арака-молочный алкогольный напиток, который перегоняется из кислого молока

и потом вознаградить победившего борца (*шуулген мөгеге мактал*) и скакуна (*эрткен аьтка мактал*) высоким поэтическим словом.

Вот как звучит одно из призываний известного борца (*моге кьыгырары*):

Улуг Чааны ундуруңер!	Великого Слона* вызывайте!
Кадыг эьтке харбас мөгө,	Жестким мясом борец не
	подавится,
Калбак дашкатайбас мөгө,	О широкий камень борец не
	спотыкается,
Туткан холу какпа дег,	Рука, хватает как капкан,
Турган боду орҗен дег	Сам стоит, как [вбитый] кол.
Хөлчук дег ала караан	Пестрые глаза, как озеро,
Көре каап, шийип каап,	То открывая, то закрывая,
Он, холун бурунгаар сунуп,	Правую руку, вперед
	вытягивая,
Солагай холун сонгаар сунуп,	Левую руку, назад отводя,
Адак соонда,	Наконец-то,
Агып-дагып көтүп,	Показываясь издалека,
Көктүг черни хөлбеннедир	Зеленую землю, колебля,
Көк дээрни хөлбейтир	Синее небо, колыша,
Девип-давып үнүп келди!..	С танцем орла** - выходит!..[3]

Только после таких призываний (*моге кьыгырары*), борцы-соперники выходили на поле с разных сторон в сопровождении секундантов. Потом оба борца представляли себя зрителям, исполняя танец орла. «Их походка, приседания, взмахи руками, похлопывание себя по бедрам имитируют полет мифической птицы Гаруды. Это как бы форма представления зрителям, которые радостно приветствуют поселение борца» [4].

В русской фольклористике под заговорами понимаются словесные формульные тексты. В отличие от заговоров славянских народов, в фольклорных традициях многих тюрко-монгольских этносов (алтайцев, хакасов, бурят, монголов и др.) широко распространены **скотоводческие заговоры**, которые представляют собой только звуко-символические слова (термин Н.М. Кондратьевой). В устно-поэтическом творчестве тувинцев скотоводческие заговоры состоят из двух видов: 1) заговоры, исполняемые при обрядах приучения матки животного к приплоду - *мал алзыры*; 2) заговоры, посвященные атланту и последнему поясничному позвонку домашних животных (*молдурук, хей-оорга алгаары*), которым тувинцы придавали магические свойства.

Приучение детенышей домашних животных к самкам, на наш взгляд,

* титул побеждавшего борца

** ритуальный танец борца до и после борьбы

является одним из древнейших видов заговоров. Они, играя важную роль в животноводческой традиции, не имеют поэтического текста, а состоят только из звуко-символических слов, оказывающих успокаивающее воздействие на маток животных. Их исполняли преимущественно женщины в тех случаях, когда матка не подпускала своего детеныша к себе и отказывалась его кормить или, когда матка новорожденного погибала, и нужно было приучить оставшегося детеныша к другой особи, тем самым, спасая молодняк. В зависимости от породы домашних животных у тувинцев заговоры приучения матки животных к приплоду (*мал алзыры*) бывают нескольких видов и имеют свои названия: «приучение овцы к ягненку» (*хой алзыры*), «приучение козы к козленку» (*ошкү алзыры*), «приучение коровы к теленку» (*инек алзыры*), «приучение кобылицы к жеребенку» (*бе алзыры*), «приучение верблюдицы к верблюжонку» (*теве алзыры*). Однако выполняемые обрядовые действия были всегда одинаковыми независимо от породы домашнего животного, хотя звуко-символические слова были подражаниями издаваемым разными животными звуковым сигналам. Приучали овец словами «тфо-тфо», или «тпро-тпро», коз «чу-чу», коров «хоог-хоог», кобылиц «кру-кру». Таким образом, каждой отдельной породе домашних животных предназначены свои специальные слова, которые являются постоянными и неизменными.

В обрядах, посвященных увеличению количества скота, главными вербальными компонентами являются заговоры, которые представляют собой поэтические тексты. По тувинским поверьям, животные имели *кут* - жизненную силу, душу. А забитая скотина могла увести за собой *кут* всего скота. У домашних животных она находилась в атланте и поясничном позвонке, поэтому было необходимо сохранить эти кости в целостности - для содействия и дальнейшем «оживлении» животного. С этой целью после забивания домашнего скота и поедания мяса с названных костей проводились специальные обряды, способствующие призыванию *кут* животных.

Рассмотрим наиболее типичный образец этих заговоров.

Атлант (*молдурук*) преподносили человеку, забившему скотину. После съедания мяса с этой кости, он должен был воткнуть в его отверстие несколько травинок и кусочков сала. На наш взгляд, в данном случае усочки сала символизировали богатую жизнь, а травинки неисчислимое умножение поголовья скота. После этого атлант сжигали на костре, произнося заговор:

1. Согоар дээш сокпадым,
2. Сояагып-соаягып өлдүн.
3. Олурср дээш олүрбедим,
4. Өдээнге оедип олдүн.
5. Соккан черинден
6. Шокар бызаа үнзүн!
7. Өлүрген черинден

Ударяя, не хотел я убивать,
Ты сам умер от тяжкого изнурения.
Не хотел я убивать, чтобы убить,
Ты сам умер от голода-истощения.
На том месте, где закололи,
Пусть родится пестрый теленок!
На том месте, где резали,

8. Оле бызаа үнзүн!

Пусть родится сивый теленок! [5].

Как видно из примера, заговор состоит из двух частей. Первая часть (строки 1-4) содержит мотивы самооправдания и извинения перед животным. Оправдываясь, человек, проводящий обряд, тем самым заглаживает свою вину перед животным, а также хочет обезопасить себя от гнева убитого им существа. Доказывая свою непричастность к убийству, он тем самым убеждает себя в том, что животное умерло своей естественной смертью.

Вторая часть (строки 5-8) состоит из пожелания на будущее, а именно говорящий призывает душу (*кут*) животного в свое стойбище, что и является основной целью всего обряда. Пожелание носит явно заклинательный характер. Однако обе части преследуют одну общую цель: желание скотовода-кочевника воскресить убитое животное, увеличить свое поголовье скота.

Проклятия (*каргыштар*) являются бинарной оппозицией по отношению к благопожеланиям (*йорээлдер*). Основная функция проклятий заключается в том, чтобы нанести вред проклиняемому, наслав па него всевозможные бедствия. Проведение обряда проклятий *-каргыш салыры* – имеет несколько разновидностей, которые называются по совершаемым действиям проклинателя: *довурак чажары* – «рассыпание песка», *куске хоорары* – «каленье живой мыши», *кызыл-калдар ыт ханы чажары* – «разбрызгивание крови красно-мухортой собаки», *дукпүртүнери* – «сплевывание». Эти четыре способа являлись наиболее частыми магическими действиями, сопровождавшими произнесение проклятий. Нами записан редкий обряд проклятия, называемый *хой кежи сояры* – «снятие шкуры с живой овцы», который действительно во время произнесения текста должен был сопровождаться этим ритуалом. По композиционной структуре проклятия состоят из одного смыслового блока: компонента негативного пожелания. Попытаемся описать проведение обряда проклятия, записанного от информатора К-Д.Т., который называется *куске хоорары* – «каленье живой мыши». Человек, который хотел провести данный обряд, должен был найти живую мышку. Эту мышку клал в горячий котел, стоявший на огне. Не дав ей оттуда выбежать, мышку калили на огне, от чего та умирала. И в это время, проклинатель-*каргышчы* произносил страшные слова проклятия. Текст данного обряда нами был обнаружен в Рукописном фонде ТИГИ. Проклятие адресовано вору, похитившему скот:

Мээң соом сонназын.

Мээн изим истезип.

Мээн чувем чигген соятча

Үре-төл чок сывы кургазын.

Ажы-төлүн,

Алган кадайын,

Пусть идет моей дорогой.

Пусть идет по моим следам.

Съевший мое, проклятый,

Без детей пусть засохнет.

Его детей,

Жену,

Алдынга бассып.
 Чааскаан чорзун.
 Согур чорзун.

Земля пусть придавит.
 Пусть останется один.
 Пусть останется слепым. [6]

Первые две строки мыслятся как слова мыши. Ее мученическая смерть должна настичь адресата проклятия. Далее, как видно из текста, проклиняемому человеку до того, как он умрет, желали всякого зла.

Следует сказать, что проклятия бытовали и бытуют до сегодняшнего дня. Но по сравнению с другими жанрами, *каргыштар* в фольклорной традиции тувинцев существуют как бы «подпольно», являясь самым потаенным жанром. Информанты очень неохотно делятся своими знаниями по этому вопросу. В материалах, записанных в Туве, есть четыре текста проклятий. Их количество объясняет менталитет тувинцев, в сознании устоялась мысль о греховности сознательного словесного нанесения вреда любому. Это связано и с религиозным буддийским мировоззрением тувинцев, согласно которому любое живое существо священно.

Произведения обрядовой поэзии обладают красочным народно-поэтическим языком и изобилуют разнообразными художественно-образительными средствами. Здесь каждое слово отшлифовано, семантически насыщено, функционально упорядочено и выразительно. Именно с помощью широкого применения поэтических тропов достигается образность, лаконичность и красочность фольклорно-обрядовых произведений. С.Г. Лазутин считает, что «для различных жанров фольклора наиболее характерны те или иные образительно-выразительные средства, тропы» [7]. Это наблюдение можно отнести и к жанрам тувинского обрядового фольклора, с одной стороны, пользующегося типологически сходными, языковыми и стилистическими приемами, а с другой - использующего их для разных функциональных целей. Все жанры обрядового фольклора заклинание, благопожелание, восхваление в структурном плане представляют монологи-обращения, имеют конкретного адресата, обладают устойчивой формой.

В большинстве случаев заклинания начинаются с обращения к духу-хозяину и восхваления его достоинств. Это связано с существовавшим народным поверьем, что перед просьбой обязательно необходимо «усладить слух» божества, красочно представить его достоинства. Затем следует описание жертвоприношения, сделанного духу-хозяину. Только после такого «умилостивительного» вступления человек, произносящий заклинание, излагал свою просьбу. В некоторых случаях, хотя словесный рассказ о жертвенных дарах отсутствует, само же обрядовое действие обязательно исполняется. Структурно заклинания могут состоять из трех, двух, или одного блока, но постоянным компонентом является изложение просьбы.

Благопожелания и восхваления состоят только из одной части. Для благопожеланий-*йорээлов* характерно выражение добрых пожеланий

конкретному человеку, проникнутых верой в его счастливое будущее. Исследователь Х. Сампилдэндэв указывает, что "монгольские еролы состоят из зачина, кульминационной части и концовки" [8]. Такая композиционная структура для тувинских благопожеланий, как и для восхвалений, не характерна.

Каждый из обрядовых жанров характеризуется лексико-интонационными особенностями. Восхваления призваны обратить внимание зрителей на лучшие качества того, кого они прославляют в данный момент. Поэтому они состоят только из хвалебных слов и перечня их достоинств.

Основная канва, каноническая структура текстов во всех обрядовых жанрах сохраняется. Однако в них отчетливо проявляется и вариативность - тексты могут быть короткими или длинными, в зависимости от мастерства исполнителя.

Заклинание имеет ярко выраженный просительный тон, так как человек устанавливает контакт с духом-хозяином и обращается к нему с определенной просьбой. Уничижительные самохарактеристики, к примеру, *самдар чолдак хептиг мен* 'я в старой рваной одежде'; *аштадым, суксадым* 'изголодавшийся, жаждущий'; *эледим, түредим* 'измучившийся'; *яды-мочу улус бис* 'мы бедные-нищие люди' в текстах заклинаний сосуществуют с архаичной лексикой высокого стиля (*оршээнер* - 'смилуйтесь'; *хайырлаңар* - 'помилуйте'; *чаишадыңар* - 'отведите [беду]') и использованием в монологе глагольной формы 2-го лица множественного числа (*силер* - вы), подчеркивающей уважительное отношение к духу:

Аштаан ботту тоттуруңар,
Адым-холум могоатпаңар,
Алдын тандым,
Авыраңар, өршээнер!

Меня, голодного, насыщайте,
Мою лошадь не утомляйте,
Моя золотая тайга,
Помогите, помилуйте! [9].

Основная канва, каноническая структура текстов во всех обрядовых жанрах сохраняется. Однако в них отчетливо проявляется и вариативность - тексты могут быть короткими или длинными, в зависимости от мастерства исполнителя.

Каждый обрядовый поэтический текст составляет сложное синтаксическое целое, объединенное одной общей темой, соответствующей функциональной направленности жанров. Поскольку они бытуют в стихотворной форме, то и употребление глаголов в каждом жанре отличается некоторым своеобразием. Рассмотрим особенности употребления грамматических глагольных форм.

В заклинаниях, главным образом, употребляются простые глаголы, имеющие семантику «прошения и дароподиошния»: *чалбарыыр* «просить милости», *чажар* «окроплять», *тейлээр* «молиться», *өргүүр* «преподносить», *хайырлаар* «миловать, дарить». Они в текстах указывают на преклонение человека перед сверхъестественными силами, его просьбу о чем-либо,

описывают даруемую «жертву» приносимую духу-хозяину данной местности. В следующих примерах с помощью глаголов *оргуур* «преподносить», *чажар* «окроплять» описываются преподнесенные исполнителем обряда «жертвоприношения» духу:

а) Ак-пөзүмнү Бело-синюю материю
Өргүп тур мен. Я преподношу [тебе].

б) Ак судумну Своим белым молоком
Чажып тур мен. Я окропляю.

В благопожеланиях в основном преобладают составные именные сказуемые: «имя прилагательное + императивная форма глагола (*болзун*- пусть имеет, пусть будет,) в третьем лице единственного и множественного числа» (*малдыг болзун* – 'имеющим скот пусть будут'; *опер болзун* – 'многочисленными пусть будут'; *өөрлүг чорзун* – 'имеющим друзей пусть будут').

Содержание соетазных именных сказуемых, выражающих пожелание можно условно разделить на разные тематические группы:

1) «хозяйственная утварь» (*бышыкылыг болзун* 'с мешалкой пусть будут'; *когээрлиг болзун* 'с кожаной фляжкой пусть будут'; *эттиг болзун* 'с имуществом пусть будет'; *өглүг болзун* 'имеющим юрту пусть будут')

2) «домашний скот» (*коданныг болзун* 'с отарой пусть будут'; *челелиг болзун* 'с привязью для молодняка пусть будут'; *аьттыг болзун* 'имеющим лошадей пусть будут').

3) «богатство и многодетность» (*ажы-төлдүг болзун* 'имеющим детей пусть будут'; *дөргүл-төрелдиг чорзун* 'имеющим родственников пусть будут'; *кыстыг болзун* 'имеющим дочку пусть будут'; *оолдуг болзун* 'имеющим сына пусть будут'; *кавайлыг болзун* 'имеющим колыбель пусть будут').

4) «еда-пища» (*элбек болзун* 'обильной пусть будет'; *чаагай болзун* 'вкусной пусть будет'; *эм-дом болзун* 'целебной пусть будет'; *сыңмас болзун* 'пусть не помещается'; *узум-чигир болзун* 'сладостной пусть будет'; *амданныг болзун* 'лакомой пусть будет');

«физические качества человека» (*дыыжы болзун* 'с острым слухом пусть будет'; *көскү болзун* 'зорким пусть будет', *узун болзун* 'высоким пусть будет');

Именно такая тематика пожеланий характерно для тувинских *йөрээлов*. Во всем этом, по мнению *йөрээлчи*, заключается счастье-благодать человека.

Для *макталов* характерны экспрессивно-эмоциональные глаголы, усиливающие внимание зрителей: *Мөге шылады!* Борец устал [ждать]!;

5) *Донен-Калдар эртип келди!* 'Донен-Калдар прискакал первым!'; *Мөгем содак-шудаа сыңышпайн тур!* 'Мой борец в одежду борца просто не помещается!'; *Чүгүрүк аьтты көрүңер!* 'На скакуна посмотрите!', а также повелительные глаголы 2-го лица множественного числа: *Мөгениң онаан*

ундүрүндер! 'На поединок борца выпускайте!'; *Улуг Чаанны ундүрүңер!* 'Великого Слона выпускайте!'

Особую роль в благопожеланиях и восхвалениях играет сравнение. Этот троп в их поэтике довольно устойчив. Многие сравнения практически стали формульными (*Хая дег эттиг болзун, хараши дег малдыг болзун!* - «Подобно скале, имущества пусть будет, подобно караганнику, скот пусть будет!»).

Сравнение усиливает эмоциональную окраску стиха, подчеркивает его главную мысль. Формообразующую роль в сравнениях играют союзы *дег* «как», *ышкаш* - «словно», *долган* - «подобно». Объект сравнения сопоставляется с конкретными явлениями окружающего мира, наиболее близкими и понятными слушателям. В благопожеланиях в качестве сравнения используются животный и растительный мир, эталонные имена буддийских божеств, сказочно-мифические названия гор, характерные для сказок и эпоса. При восхвалении борцов их уподобляют животным и птицам, которые в народном понимании олицетворяют силу и ловкость. Основной функцией сравнений в жанрах благопожеланий и восхвалений является создание зримого восприятия слушателями чувственных образов. Кроме того, сравнения могут также указывать на количество, размер и форму. В заклинаниях, в отличие от благопожеланий и восхвалений, сравнения почти не встречаются. В народном понимании, по-видимому, считалось, что человеку сравнивать могущественных духов-хозяев с кем-либо или с чем-либо грозит опасностью. В заклинаниях из поэтических тропов активно используются иносказания и эпитеты.

Эпитеты можно считать самым характерным поэтико-стилевым признаком для всех жанров обрядового фольклора. В основном преобладают постоянные эпитеты (*алдын* «золотой», *мөңгүн* «серебряный», *авыралдыг* «благодатный», *хайыралыг* «милостивая» и т.д.). Разнообразные цветные эпитеты, встречающиеся во всех жанрах (*ак* «белый» - в значении «священный», «чистый», *алдын* «золотой» - в значении «богатый», *кызыл* «красный» - в значении «красивый», «прекрасный» и т.д.) передают богатую цветовую гамму природных реалий и являются метафорическими. В восхвалениях масти коней характеризуются сложными эпитетами: *кара-хурен* «темно-коричневый», *кара-доруз* «темно-гнедой» и т.д. В этом же жанре часто с помощью метафорических эпитетов дается положительная характеристика борцам и скакунам (*тулган дыыжы кулактарлыг* - «с чуткими ушами»; *каң дуюгдуг* - «со стальными копытами»). В жанре благопожеланий в большинстве случаев встречаются оценочные эпитеты (*чараши кежээ кыс* «красивая трудолюбивая дочь»; *алгыг чаагай чайлаг* «широкое, красивое летнее стойбище»). Если в героическом эпосе тувинцев эпитеты служат характеристикой достоинств главного героя (*эгинниг кижитутчуп шыдавас* «плечистый человек не сможет одолеть [его]»), то во многих благопожеланиях с помощью этого же эпитета адресату желают иметь подобные качества.

Прием гиперболизации наиболее характерен для восхвалений. Это связано с функциональной задачей самого жанра: красочно описать лучшие из достоинств борцов и скакунов. В этом жанре употребляются такие же гиперболизированные характеристики, которые описывают богатыря и его коня в эпосе монголоязычных и тюркоязычных народов (*Дуктуг даванныга четтирбес, / Чүглүг кудуруктугга баитатпас* - «Шерститоногим [зверям] его не догнать, / Хвостатым пернатым не быть впереди его»). Применение гипербол в восхвалениях призвано идеализировать прославляемый объект, выявить наиболее характерные отличительные черты. Гиперболические формулы используются и в благопожеланиях, чтобы полнее выразить основные мысли доброго пожелания (*Азыраан малы / Аал сынмас болзун! / Эдилээн эди / Эгин ажыг болзун!* - Выращенный скот / Пусть не вмещается во дворе! / Нажитого добра / Выше плеч пусть будет!)

В народной поэзии метафора считается одним из наиболее продуктивных стилистических приемов. Однако в исследуемом материале можно отметить только метафорические олицетворения в заклинаниях, так как древний человек с его мировосприятием «оживотворял» весь окружающий мир. Например, к духу-хозяину минерального источника обращаются с заклинанием: «*Човулаңым чоттундурун бер, аарым арылдырын бер*» - «Сотри мое мученье, очисти мою болезнь».

Для тувинской обрядовой поэзии характерно использование и такого нелюбленного средства фольклорной изобразительности как иносказание. Оно широко представлено в охотничьих заклинаниях, где дается описательная характеристика зверей, их внешнего облика и повадок, поскольку у тувинцев название зверей было табуированным (*Сорар чаглыындан, / Чодур мыйыстыындан...* - «Имеющего жирное мясо, имеющего ветвистые рога...»). К иносказанию прибегают и в благопожеланиях, где оно становится емким изобразительным приемом, ярко проявляющим народно-поэтическую фантазию. Например, с помощью следующих иносказаний молодоженам желали быть хозяевами многочисленного скота и нажитого добра: *Хову кежер доозуннуг болзун! / Арт ажарда бараанныг- болзун!* - Переходя степь, пусть пыль поднимают! / Переходя передал, пусть вьюк имеют! .

Рассмотрение поэтики обрядового фольклора позволяет сделать вывод о том, что язык анализируемых жанров богат и разнообразен по лексическому составу, а также по использованию различных средств художественной изобразительности. Каждый, обрядовый жанр, имея свою прагматическую направленность, достаточно избирателен в отборе действенного, образного слова.

Обрядовая поэзия играла и играет важную роль в жизни тувинцев. В ней утверждается принятая этническая система ценностей, поддерживаются и

санкционируются определенные нормы поведения. Главное их назначение состоит в том, что они устанавливают и поддерживают гармонию между природой и человеком, гармонию в человеческом обществе. Можно констатировать, что произведения обрядового фольклора были и остаются важнейшей частью традиционной культуры этноса.

В обрядовой поэзии тувинцев отчетливо прослеживаются генетические культурно-исторические связи с фольклором тюрко-монгольских этносов: алтайцев, бурят, хакасов, якутов, калмыков, монголов. У всех этих народов до сих пор широко бытуют эти архаичные жанры обрядового фольклора, которые имеют сходства и параллели. Их обрядовые и магические функции композиционная структура текстов, поэтика во многом удивительно схожи. Совпадают многие устойчивые формулы, тематические группы. Это можно объяснить многовековыми историко-культурными контактами, схожими условиями жизни и быта, общностью духовной и материальной культуры. Поэтому народные принципы, мировосприятие и идеалы выражались и схожих благопожеланиях, заклинаниях, скотоводческих заговорах, восхвалениях. Здесь особо надо отметить, что у всех тюркоязычных народов Сибири жанр восхвалений, посвященных борцам и скакунам, в обрядовом фольклоре отсутствует. Наличие восхвалений у тувинцев, на наш взгляд, обусловлено несомненным влиянием близкого соседства с монголоязычными народами (бурятами и монголами). По сравнению с восхвалениями (*соло, магтаал*) бурят и монголов тувинские восхваления имеют меньший объем.

Таким образом, по-нашему мнению, к исследованию обрядовой поэзии применим комплексный подход, рассматривающий слово и действие, в единстве, так как без описания этнографической стороны, невозможен анализ вербальных текстов того или иного ритуала.

ЛИТЕРАТУРА

1. Султангареева Р.А. Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа. Уфа, 1998. С 15.
2. РФТИГИ, т. 75, д. 315
3. РФТИГИ, т. 265, д. 1092
4. Жуковская Ы.Л. Кочевники Монголии: Культура. Традиции. Символика - М., 2002. -С.75
5. РФТИГИ, т. 75, д. 257
6. РФТИГИ, т. 57, д. 253
7. Лазутин С.Г. Поэтика русского фольклора. - М, 1989. -С.86
8. Сампилдэндэв Х. Обрядовая поэзия монголов // Автореф. На соиск. уч.ст. д.ф.н. - Улан-Удэ, 1993.-С.17
9. РФТИГИ, т. 39, д. 168

RESUME

Yusha Zhanna (Novosibirsk)

Ritual Poetry of Tuva people. Structure and Semantics

The article deals with the structural features of Tuva poetry. The author tries to prove that it is similar with neighbor Hakas, Buryat, Yakut, mongil peoples' folklore poems and it is based on the traditions, religion and customos.

Болат ҚОРҒАНБЕКОВ

Ә.ҚОҢЫРАТБАЕВТЫҢ “АЛПАМЫС БАТЫР”
ЖЫРЫНА ҚАТЫСТЫ ЕҢБЕКТЕРІ

В статье рассматриваются различные частные взгляды, мысли и идеи, касающиеся истории, генезиса и художественности и возникновения в процессе исследования поэмы А.Коныратбаева «Алпамыс-батыр».

Makalede, A.KONIRATBAYEV'in "Alpamiş Batır" ile ilgili araştırmaları sırasında destan olaylarındaki tarihi gerçek, sanat güzelliği ile kökeni doğrultusunda dile getirdiği özel fikir ve düşünceleri tahlil edilmiştir.

Ұлтжанды қазақ зиялыларының көбі қаһармандық жырларды жинаумен, жариялаумен, зерттеумен айналысқан. Бұл шығармалардың құндылықтық мәнінің зор болуымен байланысты олар осы істі еріксіз қолға алған. Халық шығармашылығын тікелей зерттеген ғалымдар батырлық жырларды айналып өтпеген. Қазақ халқының батырлық жырларының құрамында “Алпамыс батыр” жыры өзінің көнелігімен, көпнұсқалылығымен, көркемдік сипаттарымен оқшау тұрады. Бұл жыр қазақтарда, қарақалпақтарда, өзбектерде, татарларда, башқұрттарда, алтайлықтарда жырланады. Кейінгі жылдары аталмыш жырды жеке бір ұлттың еншісіне телігісі келетін, ғылыми қисынға сай келмейтін жасанды үрдістер бой көрсетіп қалып жүр. Осылайша жырды зерттеу ісі саяси сипат ала бастады. Бұл үрдістің нышандары тек қазір ғана емес, сәл ертеректе де байқала бастаған болатын. Сондықтан ұлтжанды ғалымдарымыз тек ғылыми мүдде тұрғысынан емес, осы келеңсіздіктің алдын алу үшін де “Алпамыс батыр” жырын тереңірек зерттеді. Осы қатарда Ә.Қоңыратбаевтың еңбектері елеулі. Ол жыр нұсқаларын зерттеумен ғана емес, жинаумен, жазып алумен де айналысты.

Ғалым 1946 жылы жырдың бір нұсқасын қолжазбадан көшіріп, Тіл және әдебиет институтының фондына тапсырады. Алайда қолжазбаны алғаш хатқа түсірген адамның кім екені, оның кімнен алынғаны белгісіз. Тек қолжазба иесінің Оңтүстік Қазақстан облысындағы Қауыншы деген жерде (бұл жер кейін Өзбекстанның қарамағына өткен) тұрғаны ғана мәлім. Зерттеушілер оны қарақалпақ жырауы Жиёмұрат Бекмұхамедұлы жырлаған нұсқаның қазақшаланған түрі деп есептейді. Мысалы, М.Ғабдуллин мен Т.Сыдықов оны “Жиёмұрат версиясының қазақша нұсқасы” деп атайды [1]. Қолжазба Қауыншы елді мекенінде табылғанымен, оның иесі ол жерге Шәуілдірден көшіп барған болуы мүмкін. Өйткені ғалым өз зерттеуінде бұл нұсқаны “Шәуілдір варианты” деп берген [2]. Жинаушы бұл қолжазбаның Жиёмұрат вариантымен өте ұқсас екенін жақсы білген болуы керек. Өйткені Жиёмұрат нұсқасы бұған дейін 1901, 1922 жылдары Ә. Диваев тарапынан бірнеше рет орысша және қазақша жарияланған болатын. Кейіннен С.Мұқанов Алпамыстың үйленуі жырланатын осы вариант пен батырдың Тайшық ханмен соғысы баяндалатын Ж.Шайхысыламұлы жариялаған

вариантын біріктіріп, 1939 жылы баспадан шығарған [1. 37-38]. Мұның бәрін Ә.Қоңыратбаев жақсы білген. Осылай бола тұра, ол осы белгілі варианттың қазақшаланған нұсқасын ерінбей-жалықпай жазып алған. Бұл жерде белгілі нұсқаны айрықша ыждағаттылықпен жазып алуында екі түрлі себеп бар сияқты. Біріншіден, фольклор табиғатымен жақсы таныс зерттеуші әрбір нұсқаның ғылым үшін құнды болатынын ескерген. Екіншіден, Жиёмұрат нұсқасы туралы айтқан Ә.Диваевтың: “Қолдан жазылған “Алпамыс батырдың” әңгімесін Сырдария облысының Амудария бөлімінің бұрынғы бастығы М.Д.Разгонов біздің қарауымызға жіберген еді, оған рахмет болсын. Оның бер жағында “Алпамыс батыр” хикаясы Сырдария облысы, Төрткөл болыстық қарақалпақ ақыны (жыршысы) Жиёмұрат Бекмұхамед баласы тарапынан жазылған. Бірақ “Алпамыс батыр” шын қазақ халқының өлең жыры болса да (курсив біздікі – Б.Қ.), бұларға қонсы отырған қарақалпақ ақыны тарапынан жазылғандықтан ішінде араб, парсы сөздері көп ұшырасар еді” [3. 5], — деген сөзін тірілтікісі келген болуы керек. Қалай болғанда да ғалым жазып алған жыр нұсқасының мәні зор. Ол арнайы зерттеуді талап етеді.

Ғалым бір кезде жырды кенестік саяси қысымнан арашалап алуға да ат салысты. Өткен ғасырдың елуінші жылдарының басында халық эпостары “зиянды мұра” деп айыптала бастаған тұста “Алпамыс батырға” да қауіп төнген болатын. А.Абдунабиев, А.Степановтар жырдың өзбек нұсқаларын тілге тиек ете отырып, оны “халыққа қарсы, реакциялық шығарма” деп айыптаған еді [4]. Бұның салқыны жырдың қазақ нұсқаларына да тиді. 1953 жылы Алматыда өткен халық эпостары туралы дискуссияда жырдың халықтығы туралы мәселе толыққанды шешілген жоқ. Дискуссия қорытындысы жырға: “Алпамыс” эпосы қазақ тілінде, қарақалпақ, өзбек және басқа тілдерде де кездеседі. Бұл эпостың қазақ тіліндегі жазба түрі өте аз. Олардың көпшілігі Оңтүстік Қазақстан және Оңтүстік Шығыс Қазақстанда кездеседі. Дегенмен эпостың бұл түрлерінің басқа халықтардағы түрлеріне қатынасы осы күнге дейін зерттелген жоқ, мұның өзі “Алпамыс” эпосының әлеуметтік мәнін анықтауға кедергі болып келеді” [5] — деп екі ұштылау баға берген. Ә.Қоңыратбаев осы кезде батылдық көрсетіп, көптеген халық жырларының қатарында “Алпамыс батырдың” да нағыз халықтық шығарма екенін дәлелдеген мақала жазды [6], жырды толық ақтап алуға елеулі үлес қосты. Ғалым жырдың жиналуы мен саяси тұрғыдан ақталуына септігін тигізіп қана қойған жоқ, оны ғылыми тұрғыдан зерттеді де.

Қазақ фольклорын үнемі түркология мәселелерімен сабақтастыра зерттейтін ғалым “Алпамыс батырдың” да көне түркі мұраларымен жанасатын тұстарын әрдайым көрсетіп отырған. Әсіресе, оның “Қорқыт ата кітабындағы” Бамсы Бәйрек жөніндегі тараумен тығыз байланыстылығына назар аударады. Тіпті Бамсы Бәйрек туралы жырды “Алпамыстың” ертерек хатқа түскен нұсқасы ретінде көрсетеді. Мұны зерттеушінің: “Байбөрі баласы Бәміш” жырын біз бүкіл оғыз эпосының орталығындағы тұрған сюжет дейміз. Оғыз ұлысының құралуы Алпамыстан басталып, соның өлімімен

аяқталады” [7], – деген сияқты сөздерінен аңғарамыз. Ғалым “Алпамыс батырдың” тарихилығы мен пайда болуын анықтауда да осы “Бамсы Бәйрек туралы жырды” негізге алады. Ол жырдың пайда болған кезеңін оғыз заманы деп [7. 115], ал Сыр бойын жырдың туған ортасы деп есептейді [2. 131]. Ал тарихи Алпамысты Бамсы Бәйрекпен бір деп есептейді және оны нақты тарихи тұлға ретінде көрсетеді. Бұған зерттеушінің: “Қазанның баласы Аруз шығыстың көшпелі тайпаларын жақтап, Алпамысты өлтіреді” [7. - 144] немесе: “Қызылорданың батысында Баршын өзені бойында Баршын мазары бар, онда 8 әйелдің моласы бар. (...) Бетінде алты шымылдық (кілем) суреті, қасында шикі кесектен соққан, құлап қалған мазар бар (оң босағада). Бұл Бәмсінің өз мазары болса керек. Сонда 8 мола Бәміштің 7 қарындасы мен әйелінің бейіті болмақ” [7. 172-173], – деген сөздері дәлел бола алады. Бұл кезде В.М.Жирмунскийдің “Алпамыс батыр” туралы көлемді зерттеуі [8] жарияланған болатын. Онда “Алпамыстың” шығу төркінін VI-VIII ғасырлардағы түркі қағанаты кезеңіне алып барады. Мұны Ә.Қоңыратбаев жақсы білген. Солай бола тұра, ол бұл ойлармен келіспейтіндігін тың пікір айтуымен аңғартады. Ә.Қоңыратбаев пікірі қазақ эпостарының тарихилық сипатының айқын екенін көрсетеді. Бірақ оның тарихилық жөніндегі түсінігінің тарихи мектеп өкілдерінің ұстанымынан басқа болғаны байқалады. “Қобыланды”, “Алпамыс” жырларын сөз еткенде кейбіреулер оны белгілі бір тарихи кезеңдерге ғана кептейді және эпос геройларын тарихи адамдарға ұқсатады. Енді біреулер қай сюжетте қандай сарын бар, ол қай заманға кетеді деудің орнына сюжеттің туған кезі мен қайта жырланған дәуірін шатастырады. Ертегі, эпос талай рет қайта әңгімеленіп, тайпа диалектісінен халық тіліне өтіп отырған. Ортақ сюжеттің бір сыры осында. Бірақ эпос төтелей тарих емес” [7. 86], – дейді ғалым. Бірақ Ә.Қоңыратбаев зерттеулерінен оның эпос тарихилығына жіті үнілетінін аңғарамыз. Жырдың пайда болған мезгілі мен мекенін саралай келе, ғалым оны тайпалық эпос деп есептеген [7. 228]. Ол қазақ эпосын жанрлық түрлерге жіктегенде “тайпалық эпос” деп өзі атаған түрге “Алпамысты” да жатқызған [2. 133]. Жырдағы Жиделі Байсын атауын Бейжин, Бейшин топонимдерімен байланыстыруы да [2. 76-77, 81] бұл мәселені одан әрі тереңдете зерттеуге жол ашып тұр.

Ғалым “Алпамыс батыр” жырының мифологиямен, өзге фольклорлық жанрлармен, көне наным-сенім түрлерімен байланысын да сөз еткен. “Қазақ эпосындағы нанымның бастысы – шаманизм”, – дей келіп, оған жырдағы Алпамыстың аузынан айтылатын “Ай, ер Домбай, ер Домбай” деп басталатын жырдың бақсылар сарынымен сабақтастығына назар аударады [7. 42-43]. Енді бірде жырдағы мифтік элементтер мен образдардың бар екенін айта отырып, оны бергі тарихи дәуірлер тудырған эпикалық туындылардан басты ерекшелігі етіп көрсетеді [2. 130]. Сондай-ақ туындыдағы көне белгілердің бірі болып саналатын наным-сеніммен байланысты фольклор түрлеріне де тоқталған. Мыстанның Тайшықтың түсін жоруын осының мысалы қатарында атап өтеді [7. 66]. Зерттеуші осындай ерекшеліктерін айту арқылы жырдың

көне сипаттарын ашса, кейінгі замандардағы көркемдік өңдеулердің айғағы боларлық белгілерді де назардан тыс қалдырмаған. Мәселен, жырдағы диалог пен монологтардың молдығы ондағы психологизмді күшейтсе, бұл кейінгі көркемдік өңдеулердің нәтижесі екені белгілі. “Монолог тұсында эпос геройдың ішкі дүниесін ашады. Баяндау бұл міндетті атқара алмас еді. Қазақ эпосында монолог көп жайда баяндаудан көбірек. (...) Бұл белгі “Алпамыс” жырында да бар. Сөйлету – қазақ эпосының ғажап табысы” [7. 91-92], – дейді ол.

Ә.Қоңыратбаев “Алпамыс батырдың” көркемдік ерекшеліктеріне де біршама көңіл бөлген. Ол, әсіресе, көп ғалымдар назар аудара бермейтін өлең өлшемдеріне ден қояды. “Алпамыс батыр” жырындағы бармақ өлшемінің ерекше түрлеріне тоқталады. Халық аузында “түрікпен күйі” деп аталатын 12 буынды өлең өлшемін талдай келіп, “Түркімен күйі жазбаға бейімделген түркі өлшеулерінің ең ескі түрі” [7. 138-139], – деген қорытынды жасайды.

Ә.Қоңыратбаев “Алпамыс батыр” жырының едәуір зерттелгенінен жақсы хабардар бола тұра, оны әлі де жан-жақты қарастырудың қажет екенін айтады. “Жырдың көптеген түркі тілдес халықтарға ортақтығын ескере отырып, оны түп-тура ортаазиялық сюжет деп алуға болар еді. Мұның бәрі, әрине, тереңірек зерттеуді қажет етеді. Қазақ фольклористикасы “Алпамыс” жырына қатысты өзінің тиянақты тұжырымын әлі айтар деген ойдамыз” [7. 131-132], – дейді ол. Бұл пікір ғалымның жырдың бұрынғы зерттелуіне қанағаттанбағанын көрсетеді. Бұл істі зерттеушінің өзі де қолға алғысы келген болуы мүмкін. Бірақ мұндай көлемді зерттеуді жазудың сәті түспеген сияқты. Дегенмен жоғарыда тоқталған мысалдарымыз сияқты жалпы қазақ эпосы мәселелерінің арасында айтып өткен пікірлерінен басқа, “Қазақ фольклорының тарихы” атты оқу құралында жырға арнайы талдау жасағаны да бар. Мұнда ол жырдың варианттары туралы қысқаша мәлімет береді, “Одиссея”, мен “Қорқыт ата кітабының” кейбір тарауларының үндестігін, шаманизм белгілерінің молдығын айтады. С.Аққожаев варианты негізінде басты кейіпкерлер бейнесіне талдау жасайды. Жырдың көркемдік ерекшеліктері мен өлең құрылысына тоқталады [2. 160-173]. Бірақ бұл талдау студенттерге арналғандықтан, ғалым тың ойлар айтуды мақсат етпеген сияқты.

Ғалымның өзі ескергендей, “Алпамыс батырдың” зерттелетін жақтары әлі көп. Оның зерттелуінде Ә.Қоңыратбаев пікірлерінің басшылыққа алатын тұстары жеткілікті. “Ә.Қоңыратбаевтың эпос жөніндегі ізденістеріне тән өзіндік бірнеше ерекшелік байқалады. Олар: қазақ жырларын тек ұлттық шеңберде алып қарамай, түркі-монғол халықтарының эпикалық тәжірибесімен салыстырып отыратындығы, еңбектерінде қоғамдық ғылымдардың (тіл, тарих т.б.) жетістіктерін пайдалана білетіндігі, байқаулары мен тұжырымдарын батыл ұсына алатындығы. Осындай қасиеттері ғалымның кітаптары мен мақалаларына қызғылықты сонылық сипат дарытады” [9.32], – дейді белгілі эпостанушы-ғалым Р.Бердібай.

Ә.Қоңыратбаев еңбегінің бұл ерекшеліктері “Алпамыс батырға” қатысты айтылған пікірлерінен айқын көрінеді. Ол жырдың тарихилығына, генезисіне, көркемдігіне қатысты тосын ойлар айтқан. Бұл ой-пікірлердің көбі жырдың алдағы уақыттағы зерттелуіне жаңаша бағдар берері сөзсіз.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Фабдуллин М., Сыдықов Т. Қазақ халқының батырлық жыры. А., 1972, 152 б.
2. Қоңыратбаев Ә. Қазақ фольклорының тарихы. А., 1991, 160 б.
3. Диваев Ә. Ардақты оқушыларға // Батырлар. VI бөлім. Ташкент, 1922.
4. Абдунабиев А., Степанов А. Об эпосе “Алпамыш” // Правда Востока. 1952, 29 январь; Литературная газета. 1952, 12 февраль; Абдунабиев А., Степанов А. Под флагом народности // Звезда Востока. 1952, N2 с. 79-87.
5. Қазақ эпосы жөніндегі дискуссияның қорытындысы // Әдебиет және искусство. 1959, N8, 114 б.
6. Қоңыратбаев Ә. Сынның сырқаулары // Қазақ әдебиеті. 1956, 3 февраль.
7. Қоңыратбаев Ә. Қазақ эпосы және түркология. А., 1987, 166 б.
8. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Ленинград, 1974.
9. Бердібаев Р. Қазақ эпосы (жанрлық және стадиялық мәселелер). А., 1982,

RESUME

Bolat Korganbekov (Turkistan)
Works by A.Konyratbaev on “Alpamys Batyr” zhyry.

The article deals with the works by A.Konyratbaev, his opinion about “Alpamys Batyr”, its historical meaning, genesis and expressiveness.

Абусупьян АКАМОВ

Духовная литература кумыков на «тюрки»
(на примере творчества Абдурахмана из Какашуры)

Мақалада автор кумықтың діни әдебиетінде қолданылатын «түркі» жәңры туралы Абдурахман Какашурының шығармашылығынан мысал келтіре отырып, жәңрдың шығуы дінге байланысты болғанмен дәстүрлі түркілік дүниетаным негізінде түркі халықтарында пайда болғандығын баяндайды.

Araştırmacı, Kumukların dinî-tasavvufî edebiyatında kullanılan "türkî" türü doğrultusunda Abdurahman Kakaşuramın eserlerinden örnekler vererek, bu edebî türün Türk halklarında doğuşunu, geleneksel Türk dünyâ görüşü ile bağılığını incelemiştir.

Последние десятилетия, несмотря на известные негативные явления в жизни страны, открыли путь и таким положительным процессам, о которых мы ранее не могли и говорить – об исследовании, о публикации наследия ряда авторов, получивших ярлыки «религиозных фанатиков», «мистиков» и т.д. К числу таких был безосновательно отнесен и крупнейший кумыкский поэт – суфий Абдурахман из Какашуры (кон. XVIII нач. XIX вв.).

Творчество Абдурахмана из Какашуры воплощено в формах религиозных проповедей, размышлений, сентенций, философствований, наставлений, известных в народе под названием «тюрки».

Основа изучения «тюрки» в дагестанском, в частности даргинском литературоведении, заложена статьей кандидата филологических наук А.А. Алихановой, которая пишет: «Данную работу мы посвящаем тулки – жанру дореволюционной письменной поэзии даргинцев, – зачатки которой сложились в те далекие времена, когда Страна гор еще только вступила в соприкосновение с культурой стран мусульманского Востока» [1. 25]. Далее, автор пытается выявить генеалогию жанра, сопоставляя различные возможные его истоки и приходит к выводу, что дагестанские «тюрки» восходят к излюбленному жанру турецкого народного творчества – *тюрко* – многострофной лирической песни. Тезис о том, что «тюрки» – турецкая народная лирическая многострофная песня констатирует и известная исследовательница турецкой литературы В.С. Гарбузова, которая пишет, что: «...песни «тюркю» – излюбленный жанр турецкого народного творчества, дошедший до наших дней» [2. 50]. Как литературоведческий термин, «тюрки» в различных языках звучит по-разному: «турки» – на аварском, «тулки» – на даргинском, «тюркю» – на кумыкском, «турки» – на лакском, лезгинском и других языках.

Действительно, «тюрки» как стихи религиозного содержания различных жанров и в художественной культуре народов Дагестана, в особенности у кумыков как одного из тюркских народов, называются также, характеризуются развернутым содержанием, большим объемом и высоким лирическим накалом.

Понятие «тюрки» включает в себя многочисленные духовные стихи самого разнообразного содержания и формы и являются названием не одного

какого-то поэтического жанра. «Тюрки» – это особая система жанров. Мы согласны с исследователем аварской литературы С. Хайбуллаевым, который констатирует, что: «...тюрки – это религиозные стихи вообще, а не конкретный жанр духовной литературы, это собирательное название поэтических произведений именно письменной литературы, созданной в своем большинстве учёными-алимами и другими представителями мусульманского духовенства для удовлетворения религиозных, эстетических и художественных потребностей мусульманской общины. Произведения, входящие в это понятие, весьма различны по своему содержанию, поэтическим особенностям и общественным функциям: это молитвы, проповеди, наставления, назидания, жития святых, панегирики или оды им, элегии, похоронные плачи, письма-пожелания» [3. 108-109]. Но, мы не вполне согласны с мнением исследователей А.А. Алихановой и С.М. Хайбуллаева о том, что в понятие «тюрки» входят и жития святых. Жития святых включают в себя повести, посвященные пророкам и различным персонажам Корана. Такие повести представляют собой либо обширные своды «обо всех пророках» типа «Кисас аль-анбийа» («Истории о пророках»), либо, чаще отдельные произведения о жизни одного из них («Повесть о Юсуфе», «Повесть о Закарии» и др.). Следовательно, даже по объему они не могут быть включены в «тюрки».

В сфере внимания «тюрки» находятся проблемы утверждения исламских идеалов, духовного и нравственного воспитания правоверного мусульманина. Отсюда кропотливая работа авторской мысли на внушение, назидание и наставление, побудительный пафос и повторяемость из текста в текст одних и тех же образов и предписаний – о пользе чтения Корана и его достоинствах, о том, как возвеличивать Всевышнего и просить прощение за грехи, что дозволено и что запрещено мусульманину, о бренности земного существования и необходимости добросовестно исполнять все предписания ислама, картины Судного дня, ада и рая. Таково содержание «тюрки» одного из самых крупных кумыкских, да и дагестанских богословов Абдурахмана из Какашуры. Эта ставшая нормой для поэзии Абдурахмана повторяемость тем, сюжетов, образов, поэтических троп непосредственно исходит из традиций Корана и всей арабской литературы, «для которых повторы, ретардация, постепенное нагнетание интенсивности были чрезвычайно характерны» [4. 59]. Так, почти во всех сурах Корана приводятся легенда о Мусе (Моисее), Всемирном потопе, эсхатологические мотивы, сюжеты прославления Всевышнего и другие.

В действительности, когда знакомишься с творческим наследием Абдурахмана из Какашуры, убеждаешься в том, что его «тюрки» в основном однотипны, схожи друг с другом и весьма проблематично провести между ними содержательную или формальную грань. Но следует подчеркнуть, что эта однотипность произведений, их схожесть друг с другом и в содержательном и в формальном плане, рассматриваются нами не как изъян в

поэзии Абдурахмана из Какашуры. Это явление было характерно для всех литератур средневекового мусульманского Востока. «Литературное сочинение на средневековом мусульманском Востоке, в частности, в средневековой Анатолии, чтобы иметь успех у читателей и слушателей, не должно было порывать ни с литературной традицией, ни с традиционной моралью. Новаторство мало занимало как самих писателей, так и их читателей. В этом можно видеть одно из качественных различий в авторских устремлениях и читательском восприятии людей средневековья и нашего времени» [5. 122]. Это положение подтверждается, в частности, и на материале персо- и тюркоязычных историографических сочинений эпохи Средневековья [6. 80].

Дополнительное подтверждение тому, что одним из условий популярности поэзии на средневековом Востоке является её традиционность, привычность, можно найти в сочинении Абдурахмана Джами «Бахаристан» («Весенний сад»), написанном в 892/1487 г. Характеризуя поэзию Амира Хосрова Дехлеви, Джами пишет: «Его газели нравятся всем, поскольку он использует в них образы, которые уже знакомы влюбленным и воспринимаются каждым из них сообразно своему вкусу и нраву» [7. 180].

Изложенные факты дают основание предположить, что поэзия Абдурахмана из Какашуры была скорее всего традиционна, т.е. эти стихи были созданы в соответствии с эстетическими нормами тюркской средневековой поэзии.

В вызванной к жизни общими задачами и целями воспитания благочестивого и верного идеям ислама мусульманина, в поэзии Абдурахмана из Какашуры представлены едва ли не все жанровые виды и подвиды религиозной литературы – проповеди и покаяния, религиозные гимны и элегии на смерть Пророка, святых – шахидов, погибших за веру и т.д.

Значительное место в его поэзии занимают «тюрки», мысли и идеи которых в полной мере определяются исламскими канонами и носят ярко выраженный функциональный характер: обучение мусульманскому богослужению, положениям Корана, ознакомление с основами ислама и его историей, с жизнью пророков и святых. Эта богатая и разнообразная по форме, интонации и оттенкам литература, вобравшая в себя одновременно и особенности своего времени, его взгляды, представления, противоречия. Религиозные песнопения, элегии-плачи, проповеди и наставления создавали особый духовный климат, пропитывали сознание характерными настроениями, чувствами и идеалами, строили образ возвышенного человека, сумевшего подняться выше благ и соблазнов «бренного» мира и служить высокому и вечному – Аллаху, вере. Поэтизация борцов за идеалы ислама, естественно, начинается с образа пророка Мухаммада как высшего проявления человеческого духа и идеала каждого мусульманина. Особенно многосложно и проникновенно открылись эти стороны духовной поэзии в

творчестве Абдурахмана из Какашуры. Последовательно и обстоятельно, путем внушения и назидания, увещаний, советов и предостережений, описаний страшной кары, ожидающей отступников, и вознаграждения на том свете праведных, на достойных примерах и добрых поступках идет утверждение и пропаганда основ мусульманской религии в произведениях: «Иман булан ислам эки кьардашдыр» («Вера с исламом – два родственника»), «Ла илягьа иллаллагь» («Нет Бога кроме Аллаха»), «Не кьадар яшасанг кьапул ятасан» («Сколько ни живи – живешь в беспечности»), «Азирейил кьатылгьынча» («Пока не пришел Азраил»), «Гьар кьуллукьну башыдыр ол беш намаз» («Начало любых дел – пять молитв»), «Вай аман, кьабур азабы» («Ах, эти муки загробной жизни») и др. Буквально по пальцам поэт перечисляет азы веры: вера во Всемогущего и Милостивого Аллаха; в его архангелов – Джабраила, Микаила, Азраила и Исрапила; в священное писание, ниспосланное Аллахом через своих посланников – Ибрахима («Откровение»), Мусу («Тора»), Дауда («Псалмы»), Ису («Евангелие»), Мухаммада («Коран»); в пророков Нуха, Ибрахима, Мусу, Ису и Мухаммада – последнего из пророков; в Судный день; в предначертания Аллаха. Большое место в своих «тюрки» Абдурахман из Какашуры отводит разъяснению и укреплению в сознании людей пяти столпов ислама: признания формулы «Нет Бога кроме Аллаха и Мухаммад пророк его», обязательности своевременного выполнения пятикратной ежедневной молитвы, давать закят – налог в пользу неимущих со своего имущества, тридцатидневного обязательного поста в месяце Рамазан, хаджа – святого паломничества в Мекку. Абдурахман из Какашуры особо подчеркивает значение пяти своевременно выполненных молитв, считая их основой основ ислама. В стихотворении «Гьар кьуллукьну башыдыр ол беш намаз» («Начало любого дела – пять молитв») поэт пишет:

Ислам ёлда беш намаз дин терекдир,
Аны кьылгьан жагьаннемден арекдир,
Ахырат уьуне ёлдаш герекдир,
Гьар ерде де ёлдашдыр ол беш намаз.

*На пути к исламу пять молитв – дерево веры,
Кто их выполняет, тот далёк от ада,
На тот свет нам нужен спутник,
Всюду твой спутник – эти пять молитв.*

Абдурахман из Какашуры написал элегию-плач на смерть Мухаммада «Расулуллагь оьлмакьны баянындагьы тюрк» («Описание смерти Пророка Мухаммада»). В этом «тюрки» поэт подробно описывает как Пророк заболел, как дочь Патимат стояла у его изголовья, как пришел ангел смерти Азраил и т.д. Он передает всё так достоверно и таким плавным речитативным стилем, что читающий сам как бы оказывается на месте событий. Смертью Мухаммада Абдурахман как бы напоминает, что даже посланник Аллаха не

остался в этом преходящем мире, он призывает людей жить честно, достойно, соблюдая нормы шариата, ибо завтра они предстанут перед Всевышним.

Вновь и вновь обращается поэт к своим слушателям с призывами следовать «прямым путём» и не поддаваться козням шайтана, как можно больше читать Коран, неумолимо рисует райские и земные щедроты, которыми Аллах одаривает благочестивых, и в резком контрасте с ними устрашающие картины ада, куда неминуемо попадут грешники. Для тех, кто не живет согласно морально-этическим уложениям ислама, кто не соблюдает его столпы, поэт расписывает ужасную участь таких людей в потустороннем мире. Абдурахман из Какашуры в таких произведениях, как «Пикри кылан билир тамашаланы» («Кто поразмыслит, тот познает чудеса»); «Исрапил сюр чалып аваз гелянда» («Когда Исрапил затрубит в трубу»); «Вай, аман кыабур азабы» («Ах, эти муки загробные»); «Ер кыарнында не тюрлю гыал бар экен?» («Что же творится в чреве земли?»); «Кыыямат гюн гыакъ диванын кыуранда» («В Судный день когда Всевышний устроит суд»); «Кыыямат гюн гелянда» («Когда наступит Судный день»); «Бу пана дюнъядан гечаниям мен» («Я покину этот бренный мир») и многих других не жалеет красок, щедро использует коранические представления о Судном дне, когда всем грешникам воздастся полной мерой. Не забываешь ли ты о том дне, вопрошает поэт, когда все люди придут в смятение, когда они не будут знать, что делать, и в полной растерянности понурят головы? Ангел Исрапил затрубит в трубу – все мертвые будут воскрешены, восстанут из могил, и двинутся с места, соберутся все на площади «Махшар», и судьей над всем будет Всевышний Аллах. Ангелы ада будут хватать их, тащить в геенну огненную, на грешниках загорится кожа и начнут обугливаться их кости. В тот миг будет исторгнут ужасный стон. Ангел, стоящий у врат ада, скажет: «Ад, увы, увы». Все затрясутся, перепугаются. Горы сдвинутся с места, от страха расколется небо, разорвётся цепь звезд, и звезды посыплются на землю. Все наши грехи, констатирует Абдурахман из Какашуры, будут собраны воедино, будет разорвано множество завес, и о тех твоих грехах, о которых ты не знал, будут говорить тебе твои руки, ноги и другие части тела.

Гыар кимге тептерин берген заманда,
Язылгыан амалын гёрген заманда,
Аяклары шагъат болгыан заманда –
Кыоллары сейлегендедир тамаша.

(«Пикри кылян билир тамашаланы»)

*Когда каждому отдадут его книгу (жизни),
Когда он увидит записанные в ней свои поступки,
Когда ноги его засвидетельствуют –
А руки будут говорить, вот это – чудеса.*

(«Кто поразмыслит, тот чудеса познает»)

Популярный суфийский мотив «фана» пронизывает всю поэзию Абдурахмана из Какашуры. «Как и его дагестанские предшественники, и современники, Абубакар из Аймаки, Гасан из Кудали, Абдурахман из Какашуры в большинстве своих произведений призывал соотечественников полностью предаться воле Аллаха, служению религии, забыть о бренной жизни, земных благах» [8. 31]. Как отмечает исследователь, для суфийской поэзии характерны аскетическая ненависть к телу, культ бедности, осуждение богатства и роскоши, которые, согласно суфийской философии, также связаны с идеями фана [8].

Поэт сравнивает душу человека с птицей, а тело – это клетка («Танда жаным тарлана эди»; «Душа моя была внутри тела»). С «клеткой» плоти, с «цепями» земной жизни удастся покончить благодаря праведной жизни, служению истине, раскаянию в «мирских» делах, и только укрепившись в своей вере, человек смело может прощаться с этой жизнью:

Гьар ким сагъа бакъса, ёлдан адаша,
Гьара мен гетдим, сен парахат яша,
Досгъа душман олмакъ, бу не тамаша –
Тамандыр кьой мени, ай, пана дюнья!

(«Ай, дюнья, сен мени саласан отгъа»)

Каждый, кто следует тебе (мир), тот заблуждается,
Теперь я ушел (из жизни), ты живи спокойно (мир).
Быть врагом другу, что за чудеса!
Хватит, о бренный мир, оставь меня!

(«О, мир [бренный], ты бросаешь меня в огонь»)

Абдурахман из Какашуры, используя традиционные суфийские образы, приводит читателя к мысли, что телесная смерть открывает путь к вечной «духовной» жизни, – как избавление птицы из клетки. Быстротечность жизни, суетность всего мирского чаще всего в поэзии Абдурахмана из Какашуры символизируют дерево без корней, на которое нельзя опереться, ибо оно упадет на землю как подрубленное, сладкоголосый соловей, который навеки умолкает. Земную жизнь поэт считает разрушительницей («хараба») духа человека и т.д. Преходящесть земной жизни поэт подчеркивает, изображая человека гостем в этом мире («Мусапирсен, ёлунг таны»; «Ты, путник, знай свой путь»). Образ пришельца, гостя, который зашел ненадолго и непременно уйдет, – традиционный для суфийской литературы.

Традиционны и встречающиеся у Абдурахмана образ моря, символизирующего истину («хакикат») и образ корабля, символизирующего шариат.

Своеобразие творческого почерка поэта находит свое выражение и в его художественной интерпретации библейско-коранических образов, догматов и сюжетов. Поэт часто называет имена пророков – Адама, Нуха (Ноя), Сулеймана (Соломона), Юнуса (Иона), Юсупа (Иосифа), Мусы (Моисея),

Исы (Иисуса), Ибрахима (Авраама) и Мухаммада. Он приводит их традиционные, устойчивые особенности, черты характера. Так, в стихотворении «Къадир Аллагъ къудратындан азалда» («Всемогущий Аллах по воле своей извечно»), когда речь заходит о Нухе, он выделяет его терпимость ко всем страданиям, которые были ему ниспосланы, в Сулеймане, которому подчинялись птицы и звери, он отмечает его мудрость, в Ибрахиме – послушность и т.д. В стихах поэта предстаёт вся иерархия пророков, начиная с Адама и заканчивая последним пророком Мухаммадом. А далее идёт то, что можно назвать композиционным приемом «интригования» читателя: поэт начинает также перечислять имена известных грешников, наказанных Аллахом – утонувшего царя Фиравна, Намруда, погубленного комаром; в резком контрасте с ними напоминает об известных праведниках, спасшихся в трудную минуту по воле Милосердного Аллаха, – об Ибрахиме (Авраам), который не сгорел в огне и для которого песок превратился в муку, а гора родила верблюдицу, давшую молоко его племени. Далее идет рассказ об избраннике Аллаха Нухе (Ной), спасшем от потопа себя и своих близких на ковчеге. За всем этим следует обобщающая строфа, ради которой, собственно, и писался весь предшествующий рассказ об избранниках Аллаха:

Яд айладым он эки пайхаммарны,
Юз йигирма дёрт минг набилар гъани,
Къапуллукъда пакъыр Абдуррагъмани –
Къаплат юхусунда шол гетмадиму?

(«Къадир Аллагъ къудратындан азалда»)

Я вспомнил про двенадцать избранников,
Про сто двадцать четыре тысячи пророков,
В неведении бедный Абдурахман –
Разве не ушел (из мира) он во сне беспечности?

(«Всемогущий Аллах по воле своей извечно»)

Таким образом, Абдурахман из Какашуры целенаправленно создает интересный для религиозного человека контекст вокруг тщетности и суетности всего мирского и подводит читателя к пониманию того, что спасением для людей, тонущих в море греха, может стать только служение высшему и вечному – Богу.

Естественно, что читая о разных пророках и чудесах, читатель не только заинтригован данным текстом, но и – что особенно важно для суфийского автора – эмоционально подготовлен для его дальнейшего восприятия.

Чтобы получить полное представление о творчестве Абдурахмана из Какашуры, нам представляется необходимым остановиться в нескольких словах и на языке, на котором творил поэт. Как отмечает исследователь А.-К.Ю. Абдуллагипов, «Абдурахман писал на средневековом общетюркском языке – «тюрки». В ряде стихотворений его язык приближался к

разговорному кумыкскому языку, а в иных случаях перенасыщался арабизмами и иранизмами. Язык поэта сыграл большую роль в переходе арабоязычной кумыкской поэзии на платформу собственно кумыкского языка» [8. 39].

В лингвистическом аспекте «тюрки» – общее название региональных литературных тюркских языков XVII-XIX вв.: среднеазиатского, восточногузского, поволжского и северокавказского. Северокавказский «тюрки» – книжно-письменный язык с кыпчакской (старо-кумыкской) диалектной основой и регулярным отражением ряда старо-азербайджанских фонетических, грамматических и лексических черт. Он являлся региональным письменным языком официального делопроизводства и общения на Северо-Восточном Кавказе (особенно в Дагестане, Чечне, Кабарде), обсуживая не только тюркоязычные народы, но также носителей ряда кавказских (иберийско-кавказских) языков – андийцев, частично даргинцев, чеченцев, кабардинцев, ингушей [9. 525].

О широком применении данного языка в сфере официального письма, в научной, художественной и конфессиональной литературе пишет и исследователь Г.М.-Р. Оразаев [10. 49].

Ученый-востоковед Е.Э. Бертельс, говоря о языке «тюрки», писал: «В европейской науке с конца XIX века этот язык было принято называть «чагатайским» по имени второго сына Чингис-хана – Чагатая, улусом которого была Средняя Азия. В самих источниках такое название нигде не применяется, и его нужно признать безусловно неудачным. Было предложение заменить его термином «среднеазиатско-турецкий литературный язык исламской эпохи». Этот термин, в известной степени по причине тяжеловесности его, широкого распространения не получил» [11. 46]. Нам представляется, что самое удачное название этого языка, как отмечает и А.-К.Ю. Абдуллатипов, – «тюрки». Этот язык является непосредственным предшественником современного кумыкского литературного языка, который и лексически и морфологически имеет с ним очень много общего. В.Д. Смирнов констатирует, что язык «тюрки» или «чагатайский», охватывал тюркоязычные племена Средней Азии, Татарии, Закавказья, Северного Кавказа и Турции, в том числе исследователь упоминает и о кумыках, языком письменной литературы которых также был «чагатайский» [12. 4].

В поэзии Абдурахмана из Какашуры освещаются многие значительные вопросы сотворения мира, взаимоотношений народов, истории ислама, начиная с его возникновения до современного ему состояния, религиозных воззрений, норм человеческого поведения, нравственности, этики. В ней открывается большой комплекс сведений и знаний, библейская, евангелическая и кораническая мифология, легенды, предания. Не будучи верующим человеком и без знания всех этих вещей Абдурахмана невозможно полностью понять. И следовательно, язык «тюрки», на котором создавал свои

произведения Абдурахман, не соответствует языку широких народных масс того времени, представляя собой язык человека, образованного помусульмански, «начитанного в арабской и персидской литературах».

Думается, что в произведениях Абдурахмана предстает не «народный», а «книжный», высокого стиля «благородный тюрки». Таким образом, стихи поэта предназначались отнюдь не для всего населения, а для избранной его части, элитарность которой отражалась и в её языке, отличном от простонародного. Творчество Абдурахмана из Какашуры представляет собой одну из попыток популярно, масштабно изложить суфийское учение на общетюркском языке «тюрки» с учётом тюркских поэтических традиций. Поэтому образно-поэтическая интерпретация идей суфизма, осуществленная поэтом, представляет особый интерес с точки зрения исследования малоизученной (как это подчеркивает И.В. Стеблева) [13. 5] образной системы классической тюркоязычной поэзии. Одна из задач изучения названной поэзии состоит в том, чтобы выявить в ней систему традиционных образов и установить их возможное философское содержание [14. 154]. Однако такое исследование, вследствие тесной связи этой поэзии с философией и эстетикой суфизма, невозможно без знания специфической суфийской символики, которая требует, в свою очередь, специального изучения [15. 20].

В образно-семантической структуре текстов, в общем контексте всех стихов Абдурахмана из Какашуры по своей употребительности и функциональной значимости выделяются такие слова-образы и словосочетания, как: бели кьысгъа бойлу узун ат (конь с талией короткой, шеей длинной); ажжал огъу (стрела смерти); сегиз аякълы он гёзлю ат (восьминогий и десятиглазый конь); кьылдан инче, кьылычдан итти кёпюр (мост, который тоньше волосинки и острее меча); дин терек (дерево религии); мусапир (путник); манзил (стоянка); юлдуз йимик созулгъан гёзюм (подобные сверкающей звезде глаза); кьалам йимик кьыйылгъан кьашым (брови подобные перу); мигьманхана (помещение для гостей); кьапасда кьуш теки жаным (душа подобна птице в клетке); тамурсуз терек (дерево без корней); зулмат уй (комната мрака); кьанатлы кьуш (птица с крыльями); авчу (охотник); пана дюнья (бранный мир); жансыз ат (неживой конь: носилки) и т.д.

Естественно, что в художественной системе Абдурахмана из Какашуры значительное место занимают суфийские элементы. Разумеется, поэт употребляет множество суфийских терминов и выражений, сугубо специфичных для суфийского художественного мира. Эти, можно сказать, общие для суфиев выражения обладали не только чисто смысловыми и терминологическими значениями, но они, видимо, несли на себе и художественную нагрузку, пробуждая тем самым в читателе определенные эстетические эмоции. Эти различные по семантике слова, каждое из которых в «естественном» языке является практически однозначным понятием, в

поэтическом языке Абдурахмана меняют свои характеристики и характер своих отношений. Например, в стихотворении «Ата дедим, ана дедим къалмады» («Ни отец, ни мать моя не остались»):

Гъавчу сагъа: «Кимсан?» – деюп сорамас,
Урар, йыгъар, «Къой», – дияна къарамас.

*Охотник (Азраил) у тебя не спросит, кто ты,
Побьет, повалит, несмотря на твои мольбы.*

Здесь эти слова-образы, сохраняя свою самостоятельную семантику, выступают в функции изобразительно-выразительных средств, в частности, в качестве сравнений и метафор.

Для произведений Абдурахмана из Какашуры характерен наплыв чувств, эмоциональность их выражения, взволнованность. Весь свой талант автор использует для создания произведений, могущих вызвать отклик в душе читателя и слушателя, воздействовать на них, воспитать их в набожности. В «тюрках» поэта не столь важна информация, заложенная в них, как её эмоциональность, экспрессивность, способность воздействовать на разум и чувства, в большей степени на чувства. Поэзия Абдурахмана из Какашуры отличается образностью, метафоричностью, лаконичностью и поэтому его «тюрки» разворачиваются широким полотном поэтического излияния, выражения. Многословия, повторы, подробности, детали оцениваются нами в этих «тюрках» не как недостаток, а наоборот: чем больше перекликаются, повторяются темы и содержание стихов, тем больше усиливается сила их эмоционального воздействия на слушателей.

Къара ер къарнында ятаниям мен,
Къара ерде ватан тутаниям мен,
Къабур азапларын кютаниям мен –
Аман, Мункар-Накир, къоркъувум сенден.
(«Бу пана дюньядан гечаниям мен»)

В чреве земли буду лежать я,
В чреве земли найду обитель я,
Муки загробной жизни сполна испытаю я,
Ох, Мункар и Накир, страшусь вас!

(«Я покидаю этот бранный мир»)

Композиция рассматриваемого произведения, основанная на двух синтаксических приемах – повторения и параллелизма, представляется не случайной, а обусловленной, определяемой художественным заданием. «Тюрки» Абдурахмана из Какашуры предназначались прежде всего для пения во время мавлидов, зикров и представляли собой своеобразные назмы – религиозные песнопения. Их структура должна была отвечать условиям, при которых эти тексты могли бы легко петься и оказывать эмоциональное воздействие. Хорошие условия для этого создают синтаксические повторения и параллелизмы. «Синтаксическое единство есть вместе с тем единство

интонационное, и синтаксический параллелизм дает известное направление развитию мелодии. Этот факт является особенно существенным для понимания связи между композиционными построениями как бы песенного характера столь обычными в романтической лирике, и тем стремлением к звуковому, эмоционально-лирическому воздействию, которое отличает такую лирику» [16. 461]. Это положение о связи синтаксиса, интонации, мелодии и их следствия – эмоционального впечатления целиком приложимо ко многим произведениям Абдурахмана из Какашуры. Можно предположить, что их композиция, выбор композиционных приемов обусловлены стремлением поэта придать тексту песенный характер с ярко выраженным ритмом и эмоциональным воздействием.

Важно также отметить, что указанные приемы – синтаксический параллелизм и повторы являются основой архаического тюркского народного стиха, основным выразительным признаком эмоционально-приподнятой поэтической речи, характерным для народной тюркской поэзии [17. 28].

Таким образом, основу поэтического строя «тюрки» Абдурахмана из Какашуры составляет идущая с глубины веков тюркская поэтическая традиция с её собственными художественными представлениями.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алиханова А.А. Тулки – жанр даргинской поэзии //Уч. записки ДФ АН СССР. Сер. Филология. Махачкала, 1968. Т. XVIII.
2. Гарбузова В.С. Поэты средневековой Турции. Л., 1963.
3. Хайбуллаев С.М. Духовная литература аварцев.
4. Шидфар Б.Я. Образная система арабской классической литературы (VI-X вв.). М., 1974.
5. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.
6. Султанов Г.И. Рукописная историческая книга и её читатели в странах средневекового мусульманского Востока //Народы Азии и Африки. 1984. № 2.
7. Джамии А. Весенний сад (Бахаристан). М., 1987.
8. Абдуллатипов А.-К.Ю. История кумыкской литературы (до 1917 года).
9. Лингвистический энциклопедический словарь /Под ред. В.Н. Ярцева. – М., 1990.
10. Оразаев Г.М.-Р. «Северокавказский тюрки» в системе тюркских региональных письменных языков XVI-XIX вв. //Сов. тюркология. 1987. № 3.
11. Бертельс Е.Э. Навои и Джамии.
12. Смирнов В.Д. Очерки истории турецкой литературы. СПб., 1891.
13. См.: Стеблева И.В. Семантика газелей Бабура. М., 1982.
14. Иванов С.Н. К изучению жанра газели в староузбекской поэзии //Тюркологический сб. М., 1978.

15. Иванов С.Н. Пять веков узбекской газели // В красе нетленной предстаёт: Узбекская классическая лирика XV-XX вв. М., 1977.
16. Жирмунский В.М. Теория стиха. Л., 1975.
17. Жирмунский В.М. О некоторых проблемах теории тюркского народного стиха // Вопр. языкознания. 1968. № 1.

RESUME

Abussupyan Akamov (Makhachkala)
Kumyk Sacred Literature of "Turks"
(on the example of creation of Abdurakhman from Kakashura)

In the article the author gives some facts of "Turkic" genre on the example of Abdurakhman kakashura's literary works, used in the Kumyk sacred literature. Also he proves that despite the fact that the reason of origin of this genre is comes from traditional Turkic world outlook of Turkic peoples.

Султан КАТАНЧИЕВ

КИПЧАКСКИЕ (ПОЛОВЕЦКИЕ) КОМПОНЕНТЫ В
ГЕНЕАЛОГИИ РУССКИХ КНЯЗЕЙ-РЮРИКОВИЧЕЙ

Мақалада Қытайдан Еуропаға дейінгі кеңістікте өмір сүрген қыпшақ ұлыстарының орыс, еуропа т.б. мемлекеттермен ортадағы саяси байланысы, сол кездегі халықаралық тіл деңгейінде қызмет атқарған түркі тілі деңгейі, қыпшақ бектерімен туыстық қатынас орнатуға тырысқан орыс, батыс княздары туралы баяндалады.

Makalede, Çin'den Avrupa'ya kadar olan alanda yaşayan Kıpçak uluslarının Rusya ve Avrupa devletleriyle siyasî ilişkileri, o dönemde uluslar arası dil olan Türkçenin seviyesi, akrabalık ilişkileri yaratmaya çalışan Rus ve Batı knezlerinin faaliyetleri beyan edilmiştir.

Древневосточное их название - кипчаки, русское прозвище – половцы, происходит от слова "полова" - рубленая солома, что отражает цвет их волос - соломенно-желтый. В западноевропейских, византийских, армянских, грузинских источниках они называются по-своему: команы, куманы, куны, валаны, плавци, хардиаш.

Это был очень воинственный народ. В эпоху средневековья они многократно нападали на Русь, нанося ей тяжелые поражения, совершали походы на Венгрию, Византию, оказывали военную помощь русским князьям, Грузии, Хорезму и другим государствам. Представители этого народа - мамлюки, захватили власть в Египте, положив начало их правления в этой стране; восседали в XIII века на троне Делийского султаната; были болгарскими царями; правили Хорезмом. Кипчаки явились родоначальниками многих дворянских фамилий на Руси, в Польше, Литве... Хорезмшахи, грузинские цари, древнерусские князья, венгерские короли заключали политические союзы, а также династические браки, женясь на дочерях половецких ханов. Правители Хорезма, Грузии, Венгрии формировали значительные воинские контингенты из кипчаков, а затем использовали их для решения своих насущных внутри- и внешнеполитических проблем.

Кипчаки занимали огромную территорию от западных отрогов Тянь-Шаня до устья р. Дунай и называлась она Дешт-и-Кипчак. Они сыграли важную роль в этногенезе многих современных тюркоязычных народов Евразии: алтайцев, киргизов, казахов, узбеков, туркмен, каракалпаков, башкир, ногайцев, кумыков, карачаевцев, балкарцев и других народов, ведущих свое начало от тюркского корня. Казаки, значительная часть русских, украинцев, литовцев, поляков ведет свое происхождение от кипчаков, или от взаимосмешения с ними. В среде славянофилов зародилось «евразийство», чьи труды до сих пор замалчивались. Они исходили из того, что Россия имеет два начала – славянское и тюркское. Л.Н. Гумилев считает «такой подход глубоко обоснованным и разумным ...». Кипчакские племена

сыграли большое значение в истории средневековых и современных народов, они растворились и вошли в состав других этносов, незримо связав между собой многие народы Евразии.

Известно, что отношения половцев с Русью носили длительный и постоянный характер. В период с 1068 г. по 1115 г. половцы «активно нападали». Затем русско-половецкие отношения изменились: половцев стали привлекать в качестве военной силы в междоусобных войнах русских князей, они были одной из главных сил, которые привлекались к борьбе за великое киевское княжение и передел княжеских владений. А еще через столетие русские и половцы становятся союзниками в борьбе с внешними врагами: крестоносцами, сельджуками, монголами. Первым русским князем, нанявшим половцев для междоусобной борьбы с Всеволодом был Олег Святославич. Это произошло в конце лета 1078г. **Нами, впервые в исторической науке, доказано, что именно союзнические отношения русских и половцев стали основной причиной битвы русско-половецких войск у реки Калка в 1223г. и нашествия на Русь хана Батыея, которое привело к ее длительному порабощению.** Имеются многочисленные научные факты, которые нами проанализированы и свидетельствуют об этом. Одним из них является сообщение из ранее неизвестных источников, в соответствии с которым еще до битвы у реки Калка, русские дружины, по просьбе половецкого хана Котяна, воевали на стороне половцев на Тереке, Кубани и в Крыму.

Следует отметить, что у русских и половцев на протяжении довольно продолжительного, почти 200-летнего периода сосуществования, всегда были свои собственные интересы. Основные цели русских князей – ограждение от опустошительных половецких набегов, использование военной силы половцев для достижения своих целей из-за оспаривания великого княжения и удержания власти, земельных владений и подвластного населения, расширения или защиты земель удельных княжеств, отстаивания наследственных прав. Анализ феодальных столкновений на Руси приводит к выводу, что возникали они между ведущими княжескими родами и семьями. Нередко при этом нарушались установленные обычаи. В связи с этими факторами они брали в жены дочерей половецких ханов и нанимали за плату воинов. При этом, русские князья не жалели половецких воинов и не считались с жертвами среди них. Основными целями половецких ханов, в свою очередь, были: улучшение экономического состояния половецких орд за счет нападений на русские княжества, где они имели возможность грабить, захватывать в плен население, уводить скот, лошадей и другое имущество в свои вежи. Отдав в жены своих дочерей, половцы становились союзниками русских князей, которые, как сказано, использовали их военную силу для выполнения поставленных задач, выплачивая оговоренную плату за исполнение военных обязательств. Бесплатно половцы практически не выступали, так как им надо было кормить свои семьи и устраивать жизнь, в

соответствии с существовавшими обычаями и традициями. В то же время, русские и половцы, старались не нападать на земли родственников или союзников. Конечно, нередко, договоры нарушались обеими сторонами, что вызывало ответные или компромиссные действия по урегулированию ситуации.

Общеизвестно, что брак являлся одной из форм союзов. Смешанные русско-половецкие браки были заурядным явлением и русский народ недаром называл половцев "сватами". Так, П. Голубовский считает, что «Можно было их поднять и золотом, которое было главной силой, возбuditельно действовавшей на кочевников, но золото могло быть у всякого; всякий мог надбавкой платы перетянуть Половцев на свою сторону. Поэтому князья всех родов стремятся заключать родственные союзы с половецкими ханами». Он же отмечает, что половцы были в родственных связях почти со всеми княжескими родами Руси. Русские князья знали, что надо иметь дружбу со степью и они могут всегда прийти на помощь к родственникам. Летописи отмечают 12 браков известных русских князей с дочерьми половецких ханов. И.Н. Данилевский считает, что многие русские князья женились на дочерях половецких ханов, либо сами были наполовину половцами. Далее, он же продолжает, что в роду Игоря Святославича 5 поколений князей подряд были женаты на дочерях половецких ханов. Причем браки заключались с ханами сильных половецких орд, чтобы использовать их в случаях междуусобиц. По брачным связям можно судить о степени влияния тех, или иных половецких ханов. Первым русским князем, женившимся на половецкой княжне, был великий князь киевский Всеволод Ярославич. Брак состоялся после поражения трех старших Ярославичей от половцев на реке Альте, которым он купил мир для Переяславской земли. Следует отметить, что чем продолжительнее период со времени появления половцев на границах русских княжеств, тем больше обнаруживается родственных связей русских князей с дочерьми, внучками, правнучками половецких ханов.

В значительно более широких масштабах происходили брачные связи среди простого населения. Постоянные контакты Руси с кочевниками не только приводили к заметным изменениям в военном деле, быте одежде, идеологии (культ предков, языческие боги соседствовали с христианством), но и в значительной степени изменили антропологический тип как половцев, так и жителей русских, особенно, пограничных княжеств. О русско-половецких брачных связях С.В. Гуркиным сделан вывод, что «...имевшиеся между русскими и половецкими князьями родственные отношения свидетельствовали о политической заинтересованности Рюриковичей в половецкой помощи и влекли за собой взаимное проникновение элементов духовной культуры, взаимодействие традиций и канонов в развитии эпического и сказочного жанров народного творчества». В.А. Пархоменко считает, что взаимодействие русского и тюркского этносов на протяжении

считает, что взаимодействие русского и тюркского этносов на протяжении всей истории этих народов было настолько продолжительным и интенсивным, что оставило глубокие следы во всех областях материальной и духовной культуры. Общеизвестно, что русские охотно женились на «красных девках половецких», принимали крещеных половцев в свою среду. С.А. Плетнева утверждает, что браки между представителями двух миров: русского и степного были постоянными. Г.С. Гумилев отмечает, что в XIV в. на наречиях тюркского языка говорили «все народы от лазоревых волн Мраморного моря и лесистых склонов Карпат до джунглей Бенгалии и Великой Китайской стены» и, благодаря половцам, тюркский язык распространился как международный и общеупотребительный в XIV в., вытеснив из степи древнерусский, господствовавший в X-XIV вв. До этого этносы дома говорили на своих языках, а кроме того, знали древнетюркский язык воинского начальства. Половцы искали дружбы славянских князей, крестились в православную веру целыми родами. Западный половецкий союз вошел в состав Русской земли, сохранив автономию, а задонские половцы стали союзниками суздальских князей. По его мнению русские и половцы составляли единую этносоциальную систему. Дружественные отношения, брачные связи и принятие в свою среду крещеных половцев способствовали сближению двух этносов. Дети от смешанных браков проживали среди русских и половцев, где и воспитывались. Расовые конфликты были исключены, а конфессиональные разрешались безболезненно. По мнению Л.Н. Гумилева «потомки крещеных половцев стали запорожскими и слободскими казаками, сменив традиционный славянский суффикс принадлежности «ов» (Иванов) на тюркский – «енко» (Иваненко)». В свою очередь, многие татары бежали на Русь от ханского гнева, в результате чего здесь осели татарские богатыри, с детства умевшие стрелять на полном скаку из тугого лука и рубить легкой саблей niskосок, от плеча до пояса. Их принимали, женили и сразу давали назначения в войска. Татарину, приехавшему на Москву зимой, выдавали шубу, а прибывшему летом – княжеский титул. Два века татары защищали Русь от нашествия Запада. Когда в Орде началась резня, а также после установления ханом Узбеком ислама государственной религией, «пошли уже не одиночные переходы татар, а они хлынули на Русь, чтобы служить великому князю хотя бы за скромное жалованье», где стали родоначальниками многих русских дворянских фамилий. Большое число рядовых воинов поселилось на юго-восточной окраине, где были зачислены в пограничные отряды и составили сословие дворян-однородцев, которых впоследствии Екатерина II перевела в сословие государственных крестьян, что также способствовало процессу межэтнических браков, которые привели к взаимосмешению тюркского и славянского населения. Л.Н. Гумилев считает, что русские стали одерживать победы именно с того момента, как смешались с татарами. Начавшийся тогда массовый прием на московскую службу означал необратимый конец Орды, а

Московское княжество стало превращаться в царство, а затем стало преемницей Золотой Орды. Не случайно говорили: «поскреби русского и найдешь татарина». На Западе отношение к «татарам» было отрицательным, а родство тюрков и славян считалось, как не требующим доказательств. Далее, он же продолжает, что в свою очередь, от жестких порядков Москвы, бесправия Польши, уходили люди в Запорожскую Сечь, где пришельцы заключали браки с «женщинами половецкого (кыпчакского) происхождения и православного вероисповедания», на что «им понадобилось около 100 лет. А за 200 лет малорусский субэтнос превратился в украинский этнос...». П.Н. Савицкий отмечает, что русское «дворянство, сыгравшее огромную роль в создании государства, на 30, 40 и более процентов состояло из потомков» татарских мурз, князей и слуг. Следует отметить, что по нашему мнению, большинство татар, уходивших на Русь и возвращавшихся оттуда в степь, являлись половцами, которые составляли основную массу населения Орды. На наш взгляд, возвращались в степь обрусевшие половцы, которые не могли привыкнуть к оседлой жизни и голос крови звал их обратно на родину своих предков, где они садились на коней и защищали южные границы Руси. Для русского человека такая жизнь была незнакома, опасна и непривлекательна. Л.В. Машановой сделан вывод, что история взаимоотношений Руси и половцев была не только драматична, но и сменялась разнообразными контактами мирного характера, взаимопроникновением и взаимодействием культур. Тесные и длительные контакты привели к взаимообогащению русского и половецкого языков. В древнерусском языке тюркологи находят громадное количество тюркизмов – слов, в основе которых лежат тюркские корни. Значительная их часть относится именно к половецкой эпохе, что еще раз свидетельствует о тесных связях этих этносов. В те времена многие половцы знали русский язык и наоборот. Матери и няньки русских княжат и боярских детей нередко были половчанками: они пели детям половецкие песни, говорили с ними на родном языке. Ребята вырастали двуязычными. То же самое было и с простыми людьми во всех пограничных со степью княжествах. В половецких кочевьях жили тысячи русичей: жены, служанки, рабы, пленные воины. На русско-половецком пограничье и в других русских южных городах половецкий язык был общеизвестным, вследствие чего тюркские названия рек, небольших городков, урочищ легко воспринимались и закреплялись русским населением. Анализ показывает, что до монголо-татарского нашествия половецкий компонент среди русских стал довольно заметным, что, вполне естественно, в определенной мере, наряду с другими факторами, способствовало ориентации Александра Невского, его современников и потомков к Золотой Орде, так как «восточный» образ жизни им был более близок, нежели «западный». Из истории известно, что Александра Невского склоняли к союзу с западом против золотоордынских ханов, который он отверг. В результате постоянных разнообразных контактов, значительная часть русских, на протяжении многих веков

проживавшая в непосредственной близости с половцами, печенегами, торками и другими тюркоязычными кочевниками, имела с ними много общего в генетическом плане, в культуре, языке и т.п., что было передано их потомкам, определенная часть которых и в настоящее время проживает на территории Российской Федерации, а также - бывшего Советского Союза. Все они в процессе дальнейшей жизни, в свою очередь, смешались и продолжают смешиваться с представителями других народов, в том числе - с нынешними представителями тюркоязычных народов, что подтверждает мнение ученых о многообразии компонентов, составляющих этногенез народов, образовавших государства на постсоветском пространстве.

По нашему мнению, начиная с Юрия Долгорукого и особенно его сына – Андрея Боголюбского, **половецкий компонент, вошедший в генеалогию русских князей, способствовал изменению психогенетических свойств и приводил к увеличению авторитарности в управлении княжествами.** Вместе с тем, многие факты взаимоотношений русских с половцами замалчивались или искажались, в результате чего в исторической науке имелись далеко не объективные данные. Установлено, что брачные связи русских и половцев носили гораздо более широкий характер. Нами, на основании научных данных, **дополнительно выявлено 3 брака, которые ранее не были известны исторической науке.** Это существенно меняет генеалогию русских князей - Рюриковичей. Перечисляем их. **Первая новация - 2-й брак Владимира Мономаха на половецкой княжне неизвестного ханского рода.** До сих пор в науке считались неизвестными жены и дети от второго и третьего браков Мономаха. Нами установлено, что от второго брака рождены половецкой княжней и были полуполовцами по материнской линии **6 детей, в том числе: 3 сына – Юрий (Долгорукий) - прапрадед Александра Невского, Роман и Андрей; и 3 дочери – Марица (Мария), Евфимия и Агафья.** Дочери вышли замуж: Мария – за византийского царевича Льва Диогена, Евфимия - за венгерского короля Кальмана, Агафья - за родоначальника городенских князей Всеволодка По настоянию отца Юрий женился на дочери половецкого хана Аэпы Асеневича, Андрей - на внучке Тугоркана. Таким образом, все дети от названных браков – **полуполовцы.** На основании этого мною, впервые в исторической науке, сделан вывод о том, что прямые предки Александра Невского: прадед - Юрий Долгорукий (по матери), дед - Всеволод Юрьевич (от отца полуполовца) их братья, сестры, дети и потомки, княжившие во владимиро-суздальской Руси и ее преемнице – московском княжестве, имели в этногенезе данный половецкий компонент. Юрий Долгорукий был первым в истории династии Рюриковичей великим князем киевским, рожденным дочерью половецкого хана. Кроме того, нами установлено, что его сыновья: Ростислав, Андрей Боголюбский, Иван, Борис и Глеб – дети от брака с Анной, дочерью половецкого хана Аэпы Асеневича и, следовательно, являются дважды носителями половецких генов, которые они передали своим потомкам.

Дважды полуполовец Андрей Боголюбский, был первым великим князем владимирским.. Исследование показало, что только от этого брака (без учета детей и потомков Юрия Долгорукого) количество потомков, до конца правления династии Рюриковичей, составило 91 человек, которые выходили замуж за равных себе, а порою за более высокопоставленных Рюриковичей, а также за представителей правящих династий западноевропейских стран и Византии, что в определенной мере «вливало» половецкие гены в их родословные. Нами установлено, что Аэпа Асеневиц – потомок древнего царского элитного тюркского рода Ашина, являвшихся правителями Тюркских каганатов, которые были в родственных связях с китайскими, иранскими, самаркандскими и тюркешскими правителями, а также с карлукскими вождями; в период Хазарского каганата – с иудейскими общинами; с Рюриковичами на Руси; с грузинскими и болгарскими царями. Хан Асень (Осень) и ушедшие с ним тюрки, были вовлечены в кипчакскую миграцию на запад и ополовечены. В своей работе С.Г. Кляшторный отмечает, что сыном Асенья был и половецкий хан Шарукан Старый, а из дунайских половцев в 1187г. выдвинулась династия основателей Второго Болгарского царства – Асений (Ашена). По свидетельству хрониста конца XIV. Джуаншера половцы заняли степные пространства на Северном Кавказе, вытеснив оттуда печенегов и адыгов, а также алан, оседлая часть которых ранее была оттеснена из степей в горы печенегами и гузами. Шарукан, принадлежавший к роду Ашина, был вождем донецких половцев и пользовался большим влиянием среди половецких ханов. Его младшим сыном был Отрок. Шарукану наследовал его брат Сугр, после которого ханом стал сын Шарукана – Сырьчан. Младшему сыну были выделены земли в Предкавказье – окраине половецких кочевий и именно туда «в Обезы» направился Отрок со своей личной дружиной. Он – отпрыск могучего и всеми уважаемого владетельного рода Шарукановичей – потомков царственного рода Ашина, подчинил своей власти родоплеменную знать северокавказских половцев. Кончак был сыном Отрока, тестя грузинского царя Давида IV. Половецкая орда на Северном Кавказе была очень многочисленна и названа в «Картлис Цховреба» - «Великая Кыпчакия». Об этом свидетельствует тот факт, что по просьбе грузинского царя Давида IV в 1118-1120гг. в Грузию переселилось не менее четверти миллиона половцев, в том числе 40000 воинов, из которых 5000 отборных воинов составили личную гвардию царя. Дочь Отрока – Гурандухт, стала женой Давида и «царицей всей Грузии». Главной целью половецких воинов было наведение порядка в Грузии и война с внешними врагами. Эти задачи было успешно выполнены. Один из сыновей Игоря, Вла мир (Антоний) был женат на дочери половецкого хана Кончака, от брака ди с которой они имели двоих сыновей: Изяслава и Всеволода. Сын Кончака – Юрий Кончакович был главным ханом Восточного объединения половцев. Он погиб во время первого похода монголо-татар, незадолго до битвы у реки Калка. Как известно, его дочь

была первой женой Ярослава II Всеволодовича. Их брачный союз оказался бездетным. Таким образом, потомки Юрия Долгорукого по материнской линии были в родстве с родом Ашина, имевшем «царское» происхождение и обширные родственные связи с другими тюркскими племенами, а также указанными аристократическими родами правителей многих других народов. Ополовеченный ханский род Ашина нашел свое продолжение среди Рюриковичей. Ими стали отмеченные нами потомки от брака Владимира Игоревича на половецкой княжне и – Юрия Долгорукого от брака с дочерью Аепы Асеневича. Мы знаем, что последние сыграли выдающуюся роль в образовании русского государства.

Вторая новация – 2-й брак Ярослава II Всеволодовича с Ростиславой-Федосией – правнучкой половецкого хана Котяна. Нами впервые в истории установлено и подробно изложено, что матерью Александра Невского и всех его 9-х братьев и 2-х сестер является Ростислава-Феодосия, дочь Мстислава Удалого и Марии – дочери половецкого хана Котяна. Следовательно, дети Ярослава II Всеволодовича и Ростиславы-Федосии, их потомки являются правнуками половецкого хана Котяна по материнской линии. Этот факт, также, замалчивался в исторической науке. Брак на дочери половецкого хана Котяна был не случайным и относится к династическим. У Котяна имелась большая, по тем временам, военная сила, а Мстислав, как известно, часто воевал и нуждался в ней. В то время оба они являлись одними из самых влиятельных предводителей: первый - у половцев, второй - у русских. По рангу они примерно соответствовали друг другу, поэтому брак состоялся, как обоюдовыгодный. Видимо, Котян не выдал бы свою дочь за более слабого русского князя, а Мстислав, в свою очередь, не женился бы на дочери «захудалого» половецкого хана. Следует отметить, что брак оправдал надежды обоих. Нами установлено, что половецкий ханский род Котян ведет свое происхождение от племени «кытан», являвшихся монголоязычными киданями. Этот факт подтверждается выводами С.М. Ахинжанова, отмечающего, что «отголоски пребывания кунов-киданей в кыпчакской среде можно усмотреть в именах половецких ханов Китаня и Китанова», упоминающихся в русских летописях и в других источниках. (Нами осуществлен анализ, в соответствии с которым выявлены отличительные особенности кипчаков, куманов и кунов). В то же время, Н.А. Баскаковым сделан вывод о принадлежности ханов Китана, Китанова и Котяна к одному роду. Из исследований П. Пелльо и С.М. Ахинжанова вытекает, что ханы Котян, Китан, Китанопа и Кунун (Кунуй, Кунан) происходят из рода Котян.

Кроме того, Б.Е. Кумековым установлено, что среди одиннадцати племен западного Дешт-и-Кипчака было племя «котан», о чем сказано выше. В указанных случаях имели место искажения, или трансформация названия киданьского племени «кытан», которых мусульманские источники называли – кытай, китайские – цидань, русские и западные – кытань. Русские

источники нередко трансформировали эти названия в Котян (в начале называли Кытань, Китан, затем - Катянь, Котякъ, Котан), западные – в Кутен, тюрки – в Кетен и т. п. Наиболее известным из этого рода был хан Котян. «Этот человек был также, по видимому не дюжинный» – отзывается о хане Котяне П.В. Голубовский. До битвы у реки Калка хан Котян являлся главой Западного объединения половцев. После вторжения на Северный Кавказ монголо-татар, во главе с полоководцами Джебе-нойоном и Субудей-богатуром, в 1223 году и гибели главы Восточного объединения – хана Юрия Кончаковича, он являлся «главным ханом кипчаков», вплоть до ухода в Венгрию в 1239 году. В хронологической таблице С.А. Плетнева подводит итог деятельности половецкого хана Котяна: «1202 – ок.1240г. Правление Котяна над ордами в южнорусских степях и Венгрии». В сравнении с другими половецкими ханами, Котян имел наиболее обширные родственные связи. О его влиянии можно судить по брачным связям его детей и потомков. Как нами отмечено выше, его дочь, в крещении – Мария, вышла замуж за наиболее известного и воинственного, в то время, на Руси князя Мстислава Удалого, от брака с которым они имели сына Василия и дочерей – Ростиславу-Феодосию, Анну и Елену (Марию). Одна из внучек Котяна – Ростислава-Феодосия, стала женой, будущего великого князя владимирского Ярослава II Всеволодовича; другая – Анна вышла замуж за знаменитого русского князя, а затем короля галицкого Даниила Романовича, на дочке которого был женат родной брат Александра Невского – Андрей; третья внучка являлась женой венгерского королевича Андрея. Кроме того, после переселения хана со своей ордой в Венгрию, родная дочь его, в крещении Елизавета (Эржебет), вышла замуж за наследника престола, сына венгерского короля Бэллы IV - Стефана V из династии Арпадов, ставшего впоследствии королем Венгрии, от брака с которым родились 7 детей: Каталин-1256-1314гг., ее муж - Dragutin Istvan-szerb kiraly; Мария-1257-1323гг., ее муж – II. Karoly napolyi kiraly; Леани, ее муж – Szventszlav Jakab bolgar car; Эржебет-1260-1323гг., ее муж – Zavis cseh four; Анна(Агнес)-1260-1281гг., ее муж – II. Andronikos bizanci csaszar; IV.Laszlo (Ладислав)-1272-1290гг., его жена – Izabella (Erzsebet), I.Karoly napolyi kiraly leanya; Andras-1268-1278гг. (имена написаны на венгерском языке). После смерти Стефана V королем Венгрии стал его сын - Ладислав IV (Кун). Он правил Венгрией в течение 18 лет – с 1272г. по 1290г. Добавление прозвища – «Кун» было не случайным. Так венгры называли половцев. Он очень любил соплеменников матери, в связи с чем по вступлении на престол окружил себя половцами. Ладислав IV (Кун) был женат на Izabella (Erzsebet), I.Karoly napolyi kiraly leanya. Однако ученым пока не удалось установить факт наличия детей от этого брака. У правнука хана Котяна - Александра Невского, от брака с княжной Полоцкой - Александрой Брючиславовной было пять сыновей и одна дочь: Василий - князь новгородский, Дмитрий - великий князь Владимирский, Андрей – удельный князь городецкий, Даниил - удельный

князь московский. Сын Александра, Даниил, положил начало “Дому великих князей московских”, которому наследовали: Иван Калита, Семен Гордый, Иван Красный, Дмитрий Донской, Василий I, Василий II Темный, Иван III, Василий III, Иван IV Грозный и Федор I. В соответствии с чем можно сделать вывод, что брак великого князя Ярослава II Всеволодовича и Ростиславы-Феодосии - внуки половецкого хана Котяна дал России таких детей, потомки которых заложили основы русского государства. У брата Александра Невского, Андрея - Великого князя Владимирского от брака с Устиньей Данииловной - дочерью Даниила Романовича - короля Галицкого, было три сына: Юрий, Василий и Михаил - князь суздальский. Матерью Устиньи была Анна - родная сестра Ростиславы-Феодосии, матерью которых являлась дочь половецкого хана Котяна - Мария. У Константина - удельного князя галицко-дмитровского от брака с неизвестной было 2 сына: Давыд - удельный князь галицко-дмитровский и Василий - князь галицкий. У Ярослава - удельного князя тверского от брака с Ксенией - дочерью Юрия Михайловича - боярина Новгородского, имелись 3 сына: Михаил Старший - княжич тверской, Святослав и Михаил II - удельный князь Тверской и две дочери, неизвестные по именам. От Ярослава III Ярославича ведет свое начало “Дом владетельных князей Тверских”, которому наследовали Михаил II, его сыновья, внуки и т.д. **У Анны – правнучки хана Котяна**, вышедшей замуж за Даниила Романовича – будущего короля Галицкого, было 8 детей: сыновья - Роман, Лев, Мстислав, Шварн и Ираклий; дочери – Софья, Переяслава и Устинья. В честь сына Льва был заложен город Львов, расположенный ныне на территории Западной Украины. Лев, чувствовал себя таким могущественным, что однажды, в порыве гнева, собственноручно убил великого князя литовского Вояшелка. Сыновья Даниила и Анны были женаты: Роман, князь новгородский - на Гертруде - дочери Генриха, герцога Австрийского; Лев, король Галицкий – на Констанции, дочери Бэллы IV – короля Венгрии; Мстислав, удельный князь луцкий – на половчанке неизвестной по имени; Шварн, король Галицкий – на дочери Миндовга – великого князя литовского. Дочь Переяслава была женой Земовита I – князя мазовецкого. Другая дочь Устинья, как отмечено выше, стала женой Андрея Ярославича – великого князя владимирского, родного брата Александра Невского. Внуки были в браке: Юрий Львович, король Галицкий с 1307г., сын Льва Данииловича от брака с Констанцией, принцессой венгерской, был женат дважды: 1-й брак – с дочерью неизвестной по имени Ярослава III Ярославича, удельного князя тверского, родного брата Александра Невского; 2-й – с Ефимией, дочерью Казимира I, короля польского. Юрий Львович являлся отцом Марии, Михаила, Андрея и Льва. **Третья внучка хана Котяна - Елена**, вышла замуж за венгерского королевича Андрея. Таким образом, мною установлено, что венгерский король Ладислав IV (Кун), его брат и сестры являются двоюродным братьями и сестрами Ростиславы-Феодосии, Анны и Елены, дядьями и тетями всех их детей по линии

матери. Как видно из вышперечисленного, дочери, внучки и потомки хана Котяна внесли половецкий компонент в гены многих русских «Рюриковичей» и венгерских «Арпадов», а также связали родственными узами многие европейские государства, что подтверждает наши выводы об авторитете и влиянии хана Котяна, уживчивости и плодovitости его детей и их потомков. Конечно, женихов привлекала не только красота и обаяние невест, а имевшаяся у хана Котяна большая, по тем временам, военная сила. Таких многообразных брачных связей не имел ни один половецкий хан. Несомненно, что браки дочерей, внучек и последующих потомков кипчакского (половецкого) хана Котяна по женской линии, способствовали укреплению дружественных отношений между многими средневековыми европейскими государствами, особенно - Русью, Венгрией и Дешт-и-Кипчаком, в результате чего определенная часть половцев была ассимилирована и вошла в состав Руси и Венгрии, что привело к генетическому взаимосмешению населения и взаимопроникновению элементов духовной культуры с последующими, вытекающими последствиями. Эти факты свидетельствуют о том, что русские и венгры не могли не считаться с военной силой половецкого хана Котяна и использовали ее для достижения своих целей.

Третья новация – брак Мстислава Ростиславича Храброго и дочери Глеба Ростиславича, удельного князя рязанского, женой которого была дочь Глеба Юрьевича (внучка полуполовца Юрия Долгорукого от брака с дочерью половецкого хана Аэпы Асеневича). От этого брака родился **Мстислав Удалой, который является дважды полуполовцем**, а его дети и их потомки унаследовали от него и его жены, Ростиславы-Феодосии, внучки хана Котяна, половецкие гены 3-х ханских родов: 1. гены половецкой княжны неизвестного ханского рода - матери Мстислава Удалого, перешедшие от матери Юрия Долгорукого (2-й жены Владимира Мономаха); 2. гены жены Юрия Долгорукого – дочери половецкого хана Аэпы Асеневича; 3. гены жены Мстислава Удалого, Марии – дочери половецкого хана Котяна.

Необходимо отметить, Е.В. Пчеловым доказан факт о **яссском происхождении матери Ярослава II Всеволодовича**, который унаследовали его дети и их потомки. Некоторые ученые считают яссов ираноязычными, другие – тюркоязычными. Яссы проживали в Приазовских степях и были подчинены печенегами, а затем половцами.

Нами проведено исследование некоторых вышеотмеченных брачных связей 3-х половецких ханских родов, ранее неизвестных науке, результаты которых доказывают наличие значительных половецких компонентов в генеалогии многих Рюриковичей. Приведем отдельные примеры. **Александр Невский**, его дети и их потомки унаследовали половецкие гены 3-х ханских родов: 1. дважды от половецкой княжны неизвестного ханского рода; 2. от дочери половецкого хана Аэпы Асеневича,

происходившего от древнего «царского» тюркского рода Ашина; 3. от внучки половецкого хана Котяна, происходившего от киданей, а также от ясской княжны – матери его отца. Дети и потомки **Андрея Александровича** унаследовали, с учетом предком его жены, половецкие гены 4-х ханских родов: 1. трижды от половецкой княжны неизвестного ханского рода; 2. от дочери половецкого хана Аэпы Асеневича; 3. от внучки половецкого хана Котяна; 4. от дочери половецкого хана Осолука и дважды от ясской княжны. Брат Александра Невского, **Андрей II Ярославич**, был женат на Устинье, дочери Даниила Романовича – короля галицкого и Анны, внучки половецкого хана Котяна, от брака с которой имел детей: Юрия, Василия и Михаила. Он и его жена являются потомками от брака Ярослава II Всеволодовича и Даниила Романовича, соответственно, на Ростиславе-Феодосии и Анне – внучках половецкого хана Котяна. В связи с этим дети и потомки Андрея и Устиньи унаследовали половецкие гены 3-х ханских родов: 1. трижды от половецкой княжны неизвестного ханского рода; 2. дважды от дочери половецкого хана Аэпы Асеневича; 3. дважды от внучки половецкого хана Котяна и ясской княжны. С учетом предков жены **Василия Темного**, дети и их потомки унаследовали половецкие гены 3-х ханских родов: 1. семикратно от половецкой княжны неизвестного ханского рода; 2. четырежды от дочери половецкого хана Аэпы Асеневича; 3. четырежды от внучки половецкого хана Котяна и ... от ясской княжны. **Василий Иванович Шуйский** – последний царь Руси, является потомком от брака Ярослава II Всеволодовича и Даниила Романовича на, соответственно, Ростиславе-Феодосии и Анне – внучках половецкого хана Котяна. Он унаследовал половецкие гены 3-х ханских родов: 1. трижды от половецкой княжны неизвестного ханского рода; 2. дважды от дочери половецкого хана Аэпы Асеневича; 3. дважды от внучки половецкого хана Котяна и ... от ясской княжны. **Владимир Андреевич Храбрый** - внук Ивана Калиты по линии отца. По линии матери он происходит от Константина Ярославича, родного брата Александра Невского. Следовательно он является потомком от брака Ярослава II Всеволодовича и Ростиславы-Феодосии – внучки половецкого хана Котяна. Он, его дети и их потомки унаследовали от Ростиславы-Феодосии «удвоенные» половецкие гены 3-х ханских родов: 1. четырежды от половецкой княжны неизвестного ханского рода; 2. дважды от дочери половецкого хана Аэпы Асеневича; 3. дважды от внучки половецкого хана Котяна и ... от ясской княжны. **Дмитрий Иванович** – княжич тверской, сын Ивана Молодого, унаследовал половецкие гены 3-х ханских родов: 1. девятикратно от половецкой княжны неизвестного ханского рода; 2. пятикратно от дочери половецкого хана Аэпы Асеневича; 3. пятикратно от внучки половецкого хана Котяна и ... от ясской княжны. **Дмитрий Иванович** - знаменитый победитель Мамаю, прозванный Донским унаследовал половецкие гены 3-х ханских родов: 1. дважды от матери Юрия Долгорукого - половецкой княжны неизвестного ханского рода; 2. от жены Юрия

Долгорукого – дочери половецкого хана Аэпы Асеневича; 3. от Ростиславы-Феодосии – внучки половецкого хана Котяна и ... от ясской княжны. С учетом предков его жены, их дети и потомки являются носителями генов 3-х половецких ханских родов: 1. пятикратно от половецкой княжны неизвестного ханского рода; 2. трижды от дочери половецкого хана Аэпы Асеневича; 3. трижды от внучки половецкого хана Котяна и ... от ясской княжны. **Дмитрий Иванович** - сын Ивана VI Васильевича Грозного – царя русского, унаследовал половецкие гены 3-х ханских родов: 1. семикратно от половецкой княжны неизвестного ханского рода; 2. четырежды от дочери половецкого хана Аэпы Асеневича; 3. четырежды от внучки половецкого хана Котяна и единожды - от золотоордынского темника Мамая и ... от ясской княжны. **Дмитрий Юрьевич Шемяка** (прозвище Шемяка происходит от татарского слова «чимэк» - «наряд»), внук Дмитрия Донского и бабушки Евдокии, унаследовал гены 3-х половецких ханских родов: 1. пятикратно от половецкой княжны неизвестного ханского рода; 2. трижды от дочери половецкого хана Аэпы Асеневича; 3. трижды от внучки половецкого хана Котяна и ... от ясской княжны. С учетом предков его жены, их дети и потомки унаследовали половецкие гены 3-х ханских родов: 1. семикратно от половецкой княжны неизвестного ханского рода; 2. четырежды от дочери половецкого хана Аэпы Асеневича; 3. четырежды от внучки половецкого хана Котяна и ... от ясской княжны. Следует отметить, что матерью Давыда Федоровича – удельного князя ярославского, одного из предков его жены Софьи, являлась Анна – дочь татарского хана Ногая, вышедшая замуж за Федора Ростиславича Черного. Таким образом, к половецким генам сына Дмитрия – Ивана Шемякина и его потомков добавляются и монгольские гены хана Ногая, являвшегося внуком Джучи, который, в свою очередь, был сыном Чингисхана. **Иван III Васильевич** унаследовал половецкие гены 3-х ханских родов: 1. семикратно от половецкой княжны неизвестного ханского рода; 2. четырежды от дочери половецкого хана Аэпы Асеневича; 3. четырежды от внучки половецкого хана Котяна и ... от ясской княжны. К ним следует добавить половецкие гены 1-й жены Марии Борисовны: 1. дважды от половецкой княжны неизвестного ханского рода; 2. от дочери половецкого хана Аэпы Асеневича; 3. от внучки половецкого хана Котяна и ... от ясской княжны. В результате, их сын, **Иван Молодой**, и его потомки унаследовали половецкие гены 3-х ханских родов: 1. девятикратно от половецкой княжны неизвестного ханского рода; 2. пятикратно от дочери половецкого хана Аэпы Асеневича; 3. пятикратно от внучки половецкого хана Котяна и ... от ясской княжны. Дети Ивана Васильевича от 2-го брака и их потомки унаследовали, также, половецкие гены 3-х ханских родов: 1. семикратно от половецкой княжны неизвестного ханского рода; 2. четырежды от дочери половецкого хана Аэпы Асеневича; 3. четырежды от внучки половецкого хана Котяна и ... от ясской княжны. **Иван IV Васильевич Грозный**, его дети и их потомки унаследовали

половецкие гены 3-х ханских родов: 1. семикратно от половецкой княжны неизвестного ханского рода; 2. четырежды от дочери половецкого хана Аэпы Асеневича; 3. четырежды от внучки половецкого хана Котяна, ... от ясской княжны и единожды - от золотоордынского темника Мамая. Вероятно, что все это сказалось на исключительной жестокости Ивана Грозного. **Иван I Данилович Калита**, внук Александра Невского по мужской линии. Он, его дети и их потомки унаследовали половецкие гены 3-х ханских родов: 1. дважды от матери Юрия Долгорукого - половецкой княжны неизвестного ханского рода; 2. от жены Юрия Долгорукого - дочери половецкого хана Аэпы Асеневича; 3. от Ростиславы-Феодосии - внучки половецкого хана Котяна и ... от ясской княжны. За Калитой в историографии утвердилось два вывода: «собиратель русских земель» и «денежный мешок». Следует отметить, что слова «Калита» в русском языке нет, оно - тюркского происхождения. В древнерусский язык этот термин вошел давно и означал сумку или мешок, которые привешивались к поясу, где могли храниться деньги. Следовательно, тюркское слово легло в основу его имени. Оно носит реальное значение, так как Калита добился сбора и предоставления дани русских Орде. **Михаил Александрович** имел в генезисе половецкие гены 4-х ханских родов: 1. трижды от половецкой княжны неизвестного ханского рода; 2. от дочери половецкого хана Аэпы Асеневича; 3. от внучки половецкого хана Котяна; 4. от дочери половецкого хана Осолука и ... от ясской княжны. Они переданы его детям и их потомкам. **Федор I Иванович** - сын царя Ивана Грозного унаследовал половецкие гены 3-х ханских родов: 1. семикратно от половецкой княжны неизвестного ханского рода; 2. четырежды от дочери половецкого хана Аэпы Асеневича; 3. четырежды от внучки половецкого хана Котяна, ... от ясской княжны и единожды - от золотоордынского темника Мамая. Он был последним Рюриковичем на троне по праву наследования. **Нами составлено, не имеющее аналогов, родословное древо Александра Невского, состоящее из 333 потомков, куда вошли все его отпрыски, из которых мужчин - 275, женщин - 58; умерли бездетными и в младенческом возрасте, соответственно, 148 и 29, 13 и 4. Все они, в разной степени, имели вышеотмеченные половецкие компоненты. Среди них наблюдается пятикратное пересечение брачных связей. Если провести исследование брачных связей русских князей со всеми женщинами половецких ханских родов, известных истории, то удельный вес половецких компонентов в их генезисе возрастет в несколько раз.**

Весной 1237г. монгольские войска напали на алан и кыпчаков. По мнению Л.Н. Гумилева, по плану монгольского командования, Батый имел задание рассеять половцев. В связи с этим, монголы применили тактику обхода и окружения: не ослабляя нажима на половцев в северокавказских степях, они двинули отряд на север и осенью 1237г. подошли к границам Рязанского княжества и начали завоевание русских земель. Хану Котяну,

ставшему главным ханом половцев после гибели половецких ханов Юрия Кончаковича и Даниила Кобяковича, во время нашествия Батыя, удалось нанести 2 поражения монголо-татарам. Летом 1238г. Батый перешел в степь и соединился с южной армией, после чего половцы хана Котяна стали отходить в Венгрию. В 1239г. монголы взяли Чернигов, в 1240г. – Киев, попутно были разгромлены «черные клобуки». Далее поход был нацелен на Венгрию, где укрылась отступившая орда хана Котяна, составившая крепкую силу, подчиненную королю. Перед приближением монголо-татар к Венгрии хан Котян и его семья были убиты по обвинению в предательстве. Нам думается, что это необоснованное обвинение и убийство хана Котяна, его семьи и других неофитов были инсценированы венгерским королем и феодалами, чтобы продемонстрировать свою лояльность и остановить наступление монголов на Венгрию. Но было уже поздно, монголы действовали по принципу: «Друзья наших врагов – наши враги». После уничтожения Половецкой орды Батый посчитал свою задачу выполненной и ушел с войском из Европы на берега Нижней Волги.

Восточные кипчаки влились в состав монголо-татарского войска. Часть западных половцев (собственно половцы) при нашествии Бату-хана откочевала сначала в Венгрию, затем в Болгарию и там растворилась среди местного населения. Другая, большая часть половцев, оставшаяся без своих предводителей, вошла в состав монголо-татарских воинских подразделений. Их обычно использовали в особо трудных походах, посылая впереди монголо-татарских войск с тем, чтобы они принимали первый, самый тяжелый удар противника. Например, таким образом, многие половецкие воины участвовали в походе на Волжскую Болгарию. После ее завоевания часть их осталась в этой стране, где в золотоордынское время половецкий язык стал языком населения этой страны. Видимо половцев осталось здесь немало, о чем свидетельствует принятие болгарами половецкого языка. Основная масса половцев осталась в своих кочевьях, став главным податным населением и, по нашему мнению, составлявшим наиболее значительные контингенты в состав воинских формирований Золотой Орды. Половцев было значительно больше, чем монголо-татар. В степи сохранились, также, половецкие названия местности. Уже в первые десятилетия пребывания в степи, монголы стали активно растворяться в местной половецкой среде. Процесс ассимиляции был практически завершен к середине XIV века. Об этом достаточно емко сказано арабским автором ал-Омари: «В древности это государство (Золотая Орда. – С.К.) было страной кипчаков, но когда им завладели татары, то кипчаки сделались их подданными. Потом они (татары) смешались и породнились с ними (кипчаками), и земля одержала верх над природными и расовыми качествами их (татар), и все они стали точно кипчаки, как будто от одного (с ними) рода, оттого, что монголы (и татары) поселились на земле кыпчаков, вступали в брак с ними и оставались жить на земле их (кыпчаков)». Таким образом,

половцы немного «омонголились», а монголо-татары основательно «окипчакились (ополовечились)». Примерно через столетие стали заметно проявляться качественные изменения. Термин «кипчаки (половцы)» был заменен термином «татары», которым называли всех жителей Золотой Орды. Так, монголо-татарские завоеватели и покоренные половцы, смешавшись между собой, а также с другими этносами, входившими в состав образовавшегося государства, создали новую этническую общность под названием – татары, сохранившуюся до наших дней. С.Г. Кляшторный отмечает, что «Монгольское нашествие захватило и вовлекло в водоворот политических и военных потрясений множество тюркских племен, по преимуществу кипчакских, которые к тому времени составляли основное население степи – от Великой Китайской стены до Дуная. Сами монголы после походов XIII в. частью вернулись на свою родину, частью постепенно растворились в тюркском массиве Средней Азии и Поволжья». Как видно, многие ученые считают, что основным населением Золотой Орды были кипчаки (половцы), из которых состояла придворная знать.

Потомки Рюрика правили Русью почти семь с половиной веков - 740 лет: непрерывно с 862 по 1598 годы и в 1606-1610 гг. Многие ветви Рюриковичей не угасли и до сих пор. Они внесли огромный вклад в историю России. Отрадно отметить, что практически все они имели половецкие компоненты в своем происхождении. Некогда славные отпрыски Рюрика сошли с российской правящей сцены, уступив место Романовым. В последующие века Рюриковичи стали распадаться на «третичные» боковые ветви (Кольцовы-Массальские, Друцкие-Соколинские, Лобановы-Ростовские и др.). Они продолжали занимать в России важные государственные посты, но никогда уже не претендовали на трон. Вряд ли кто-нибудь из них помнит, задумывался, или знает о своих далеких воинственных предках – половцах. Тем не менее этот факт остается фактом. Сколько их было и есть!? От одного Александра Невского, в основном до XIV – XV веков, их насчитывается 333. С.Г. Кляшторным сделан правильный вывод, что «На этнографической карте Евразии ясно обозначено соседство и прирастание друг в друга двух мощных этнических массивов – славянского и тюркского. Именно это соседство и сращение в немалой степени определяют и диктуют реалии федеративного устройства России и ее политику в отношении крупнейших государств «ближнего зарубежья» - Казахстана, Узбекистана, Киргизии, Азербайджана. Всей своей исторической судьбой связаны с современной территорией России татары и чуваша в Поволжье, башкиры в Приуралье, кумыки, ногайцы, карачаевцы и балкарцы на Северном Кавказе, татары в Западной Сибири, алтайцы, шорцы, кумандинцы, хакасы, тувинцы и тофалары в Южной Сибири, якуты и долганы в Восточной Сибири. Значительная часть тюркского населения России, включая переселенцев из Центральной Азии и Закавказья, живет вместе с другими народами, вне своих этнических территорий. По последней общесоюзной переписи 1989 г. и с учетом естественного прироста за пять

последующих лет тюркское население России составляет около 14 миллионов человек, а тюркское население перечисленных государств СНГ – превышает 40 миллионов человек. История славяно-тюркских отношений в течение веков определялась не только драматическими коллизиями, но и исполненными жизненной силой симбиотическими процессами. Последняя тенденция сохраняется и поныне. Ее преобладание остается одним из условий гражданского мира и политической стабильности в Евразии. Пренебрежение исторически сложившимися формами симбиоза ради сиюминутных экономических и политических выгод чревато трагическими последствиями для судеб миллионов людей, населяющих Евразию».

Уверен, что знание сведений, отмеченных в нашем докладе, вызовет большой интерес, будет способствовать интернациональному воспитанию, предотвращению межнациональных конфликтов, укреплению дружбы, миру и взаимопониманию между народами, особенно между Россией и тюркоязычными государствами, а также странами, куда по разным причинам переселялись кипчаки (половцы), которые незримо связывают нас.

RESUME

**Sultan Katanchiyev (Nalchik)
Kypchak components in Genealogy
of Ryurikovich Russian Nobility**

The article is about the political connection of Kypchak Ulusses, inhabited the territory from China to China to Russia, with Russia and European states. The author proves the fact of using the Turkic language as an international language. The researcher writes about the interest of West-European princes in establishing family ties with Kypchak nobility.

Сейткали МАДУАН

ИЗ ИСТОРИИ ТОРГОВЫХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ КАЗАХОВ И УЗБЕКОВ В XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ

Ғалым мақалада қазақтардың Орта Азияны мекендеген халықтармен сауда - экономикалық қарым-қатынасы ерте кезде пайда болып, XVIII ғасыр басы мен XX ғасырда дамып шарықтағанын, әрі сауданың халық өмірінде маңызды роль атқарғанын тарихи деректермен дәлелдей түседі.

Bu makalede Orta Asyada yaşayan halkların ticari ve ekonomik ilişkileri çok erken tarih sahnesini çıktığı ve bu ilişkilerin XVIII yy. son dönemi ve XX yy. ilk döneminde güçlendiğine dair ispatlar tarihi belgelere dayanarak yansıtılmıştır.

В числе купцов, торговавших на территории Баян-аульского округа в 1863 году, было 68 казахов, максимальный оборотный капитал был не высок – 3 тыс. руб., татарских купцов меньше числом – 31, но оборотные капиталы очень внушительные и доходили до 50000 рублей, в малом количестве в волостях вели торговлю ташкентские и бухарские купцы. В одном из известных центров внутренней торговли, в Акмолинске, в 1863 г. числилось 1236 торгующих, включая лиц, временно находящихся в городе [1.14].

В конце XIX века в казахской степи известны три формы торговли, которые в основном соответствуют трем типам хозяйств, т.е. кочевому, полукочевому и оседлому. К таким формам относились: разъездно-меновая, ярмарочно-периодическая и стационарный. Самой удобной для кочевых скотоводческих аулов была первая форма, которая находилась в руках узбекских и татарских торговцев. Важной особенностью этого вида торговли был ее ростовщический характер.

Ярмарочная торговля в Российской империи играла важную роль. Наиболее известными общеимперскими ярмарками являлись Нижегородская с оборотом в 200 млн. руб. в год и Ирбитская – 25–30 млн. руб. в год. В Казахстане первая ярмарка открылась в 1832 году при Ханской ставке, что в Букеевской орде, но большую роль в жизни края стали играть после реформ 60-х годов. Особенно развитие ярмарочная сеть получила в акмолинской области – здесь действовало три крупных ярмарки – Тайинчиская, Акмолинская и Атбасарская, а всего было 50 – мелких и средних. В одном Кокчетавском уезде в 1900 году состоялось 33 осенних и зимних ярмарок с общим оборотом в 3,2 млн. руб. [2].

С самого начала торговля в Казахстане сочеталась с ростовщичеством. Торговля в степи часто выступало в форме раздачи товара в долг. При неуплате в срок сумма увеличивалась. 80–90 гг. XIX века время самого безраздельного господства и распространения ростовщичества. К этому способу обращались как торговцы, так и богачи, и лица из местной администрации.

В конце XIX века практиковались представляемые банками капиталистические формы кредита. Городские банки были открыты в 1875 г. в Омске, в 1871 г. – в Петропавловске. Затем стали функционировать отделение государственного банка и в других городах. Обороты семипалатинского банка в

1887 г. составляли 10,3, а в 1895 г. – 22,3 млн. руб., что свидетельствует о быстром росте торговой буржуазии, основных клиентов банков. Казахи держали активные торговые связи с так называемыми «сибирскими бухарцами и ташкентцами», жившими издавна во многих крепостях, расположенных по Уйской, Иртышской и Ново-Ишимской линиям, в частности: в Оренбурге, Орске, Троицке, Гурьеве, Ямышевске, Омске, Усть-Каменогорске, Петропавловске, Семипалатинске и др. [3.13]. О характере и объеме этой торговли, в частности, в Семипалатинске говорят следующие данные: в 1825 г. там торговали 5 сибирских бухарцев, которые продавали товаров на сумму 22722 руб. 74 коп., а в 1829 г. на сумму 17448 руб. 85 коп. [4]. Кроме того, в Семипалатинске обширную торговлю вели приезжие купцы, в основном из Бухарского и Кокандского ханств.

Таблица 3 [4].

Год	Привоз товаров узбекскими купцами в Семипалатинске				Вывоз товаров узбекскими купцами из Семипалатинска			
	руб.	коп.	коп.	коп.	руб.	коп.	коп.	коп.
1803	50055				62606			
1804	80366				73981			
1805	92246	руб.	48	коп.	92806	руб.	31,5	коп.
1806	87395	руб.	72,5	коп.	71639	руб.	51	коп.
1807	68819	руб.	44	коп.	84462	руб.	55	коп.
1808	60021	руб.	07	коп.	71434	руб.	46	коп.
1809	119434	руб.	57	коп.	118771	руб.	0,5	коп.
1810	117239	руб.	11,5	коп.	107644	руб.	27	коп.
1811	163824	руб.	04	коп.	195451	руб.	13	коп.
1812	116547	руб.	71,5	коп.	118717	руб.	14,5	коп.
1813	148393	руб.	13	коп.	89840	руб.	11,5	коп.
1814	90524	руб.	68,5	коп.	102593	руб.	63	коп.
1814	109811	руб.	70	коп.	182297	руб.	40	коп.
1816	101470	руб.		коп.	265851	руб.	97	коп.
1817	95460	руб.	87	коп.	182031	руб.	06,5	коп.
1818	116421	руб.	41,5	коп.	201240	руб.	98,5	коп.
1819	96874	руб.	61,5	коп.	156042	руб.	34,5	коп.
1820	123438	руб.	91,5	коп.	141987	руб.	71,5	коп.
1821	141817	руб.	18,5	коп.	147789	руб.	61	коп.
1822	93286	руб.	60	коп.	172098	руб.	73	коп.
1823	69193	руб.	94,5	коп.	124753	руб.	9,5	коп.
1824	92353	руб.	79	коп.	97754	руб.	93,5	коп.
1825	73170	руб.	65	коп.	184434	руб.	49,5	коп.
1826	143587	руб.	64,5	коп.	145783	руб.	28	коп.
1827	94929	руб.	56,5	коп.	94742	руб.	43	коп.
1828	152625	руб.	36,5	коп.	316092	руб.	60	коп.
1829-35	521099	руб.	90	коп.		руб.		коп.
1836	104052	руб.	68	коп.	23495	руб.	03	коп.
1837	116607	руб.	89	коп.	162878	руб.	67	коп.
1838	127765	руб.	65	коп.	146878	руб.	93	коп.

1839	97403	руб.	36	коп.	161544	руб.	59	коп.
1840	91850	руб.	45	коп.	145269	руб.	95	коп.
1841	132471	руб.	26	коп.	146440	руб.	98	коп.
1842	154138	руб.	17	коп.	180030	руб.	75	коп.
1843	115823	руб.	92	коп.	154746	руб.	53	коп.
1844	104236	руб.	18	коп.	153877	руб.	23	коп.
1845	123427	руб.		коп.	162490	руб.	78	коп.
1846	148968	руб.	35	коп.	187983	руб.	84	коп.
1847	155442	руб.	42	коп.	235606	руб.		коп.
1848	196524	руб.	62	коп.	235277	руб.	49	коп.
1849	175805	руб.	86	коп.	192136	руб.	31	коп.

В Семипалатинской области с 1848 года действовала Кояндинская (Ботовская) ярмарка. Сюда приезжали купцы самых отдаленных территорий Центральной Азии, Китая, Восточного Туркестана. В 1870 г. оборот ярмарки равнялся 524525 руб., а в 1899 г. превысил 1731700 руб., в начале XX в. обороты возросли до 4 млн. руб. 62 % рогатого скота, продаваемого на этой ярмарке, пригонялись из Семиречья, 7 % - из Китая. До показаний купечества, на ярмарке ежегодно распродавалось 200 тыс. пудов мануфактуры, 50 тыс. пудов чая, 10 тыс. пудов сахара и т. д. [2. 151].

В числе крупнейших очагов торговли источники называют следующие: Чарская в Семипалатинской обл., Каркара в Семиреченской обл., и Атбасарская в Центральном Казахстане. Обороты каждой из них превышали миллионы рублей ежегодно. Ярмарки содействовали развитию товарно-рыночных отношений, создавали стимул к увеличению товарности скотоводства и способствовали росту казахской торговой буржуазии, которая специализировалась на перепродаже скота и сырья.

Посланный в Сибирь в 30-х гг, XIX в. польской революционер-демократ А. Янушкевич, характеризуя торговое значение г. Семипалатинска писал: «Семипалатинск... пункт обширной торговли, которую Сибирь ведет с Китаем, Ташкентом, Кокандом, Бухарой, а также со Средней и Большой Ордой киргизов... насчитывает до 7000 жителей, более всего татар, ташкентцев и бухарцев» [5.5]. Здешние купцы за российские товары, привозимые из Ирбита и Нижнего-Новгорода, получали из пограничных китайских городов Чугучака и Кульджи чай, шелковые материи, фарфор, разные мелочи. Из Ташкента, Коканда и Бухары халаты, ковры, различные изделия из хлопка, рис, сушеные фрукты, а из казахских степей – невыделанные шкуры лошадей, коров, овец и диких животных, а также войлок и т. п. [5]. Следует отметить, что в дальнейшем сбыт войлока занимал видное место в казахском экспорте и с каждым годом приобретал все большее значение. Казахи Центрального, Северного и Восточного Казахстана продавали огромное количество войлока на ярмарках, а приезжим узбекским купцам – непосредственно в аулах. Например, в 1881 г. было отмечено, что только из одной Семипалатинской области ежегодно вывозилось в Туркестанский край войлока примерно на 1 млн. руб. [6.124].

Вся эта торговля велась с помощью верблюдов: из Петропавловска в Ташкент отправлялось ежегодно примерно от 4 до 5 тыс. верблюдов, а из Семипалатинска – до 5 тыс. о верблюдов, из них 250 – с кошмой, кожей и веревками. В обратном направлении соответственно. 10 тыс. и 5 тыс. верблюдов. При этом узбекские купцы использовали прохождение караванов через кочевья отдельных казахских родов для посреднической торговли, выменивая свои товары на скот, животноводческое сырье, изделия домашнего ремесла и сбывали их в Сибири или Туркестане. В свою очередь там они приобретали товары, пользовавшиеся спросом у казахов. Касаясь данного вопроса, известный исследователь внутренней торговли Казахстана А.Н.Тетеревников писал, что «азиатские купцы торгующие преимущественно во время хода их с караванами к нашим таможенным, привозят в степь следующие товары. Самый главный из них – это бязь, а затем: выбойка, халаты, одеяло, тюбетейки, пояса, кожаные шаровары и проч. Вместе с тем привозятся также немного чая и высшего по цене полушелкового товара» [7. 9].

Как уже указывалось, в 20–30-х годах кокандскими правителями с колонизационной и военной целью на юге Казахстана был построен ряд крепостей. В каждой крепости, кроме военных помещений, мечетей, складов, кузниц, имелись еще жилые постройки для торговцев, лавки и базары. Первоначально приезжие узбекские купцы, бывая в этих укреплениях, разъезжая по кочевьям казахов, вели меновую торговлю. Русские исследователи отмечали, что «рой торговцев ежегодно рассеивается по степям, отделяющим Коканию от России и Китая, и променивают стеганые бумажные халаты, одеяла и разных родов ткани на скот, кожи, сало, шерсть и меха» [8. 186]. Но постоянно некоторые из этих крепостей (Аулие-Ата, Акмечеть и др.) превратились в крупные стационарные торговые пункты и перевалочные базы, где «между киргизами (казахами – С.М.) местными и киргизами приходящими, с одной стороны, и между торгующими из Бухары, частью Хивы и кокандских владений другой, торговля усиливалась с каждым годом» [9]. По архивным данным, во второй половине 50-х годов XIX в. в одной только Аулие-Атинской крепости кроме базара насчитывалось еще 250 домов с торговыми лавками [9].

В 60-х годах XIX в. бывшая кокандская крепость Джулек, расположенная долине Сырдарьи, превратилась в один из оживленных центров казахско-узбекских торговых отношений. Например, только в 1863 г. на базаре укрепления было продано узбекскими торговцами из городов Ташкента, Туркестана и Бухары большое количество различных товаров на общую сумму 25671 руб. 58 коп. серебром [10]. В крепости Джулек торговли главным образом мелкие узбекские торговцы, которые продавали в основном предметы первой необходимости и товары повседневного спроса для казахского населения, в частности: ремесленных товаров было продано на сумму 17979 руб. 18 коп., а продуктов земледелия на сумму 7692 руб. 40 коп. [10]. Это было характерно и для многих других крепостей Кокандского и Хивинского ханств на юге Казахстана.

В 50-х и 70-х в. расположенные в долине Сырдарьи форты № 1 и 2 (Казалинск и Перовск) были наиболее оживленными пунктами узбекско-казахских торговых сношений. Например, в 1856 г. в Казалинск бухарские

торговцы доставили товар на 500 верблюдах; в 1857 г. – на 850 верблюдах; а в 1858 г. – уже на 1200 верблюдах [10]. Вместе с тем Казалинск превратился в крупный перевалочный пункт русско-среднеазиатской торговли, через который в 1856 г. из Бухары на Оренбургскую линию прошли караваны с разными товарами на 11000 верблюдах; в 1857 г. на 13000; в 1858 г. – на 14000 верблюдах. В обратном направлении соответственно – на 10000, 12000 и 13000 верблюдах [10].

В августе 1872 г. из Казалинска в Хиву купец Казы Тулбергенов отправил следующие товары: 191 пуд юфты на 4682 руб., 387 кусков тифтика на 5000 руб., 10 штук ситца на 2200 руб., 34 штуки верблюжего сукна на 952 руб., 60 штук сукна черного цвета на 1620 руб., 200 платков на 560 руб., 49 пудов меди на 675 руб., 154 пуда леденцов на 1541 руб., 95 штук миткаля на 330 руб., 26 пудов конфет на 30 руб., всего на сумму 17860 руб. Другой купец Ибрагимбай Рызыкбердиев 14 августа 1872 г. отправил из Казалинска в Хиву 16 таей (тюк) сахару на 8 верблюдах, 10 таев леденцу, на 5 верблюдах, 6 таев квасцов на 3 верблюдах, 10 таев железа на 3 верблюдах [10]. Эти материалы показывают, что накануне завоевания Хивинского ханства Россией торговые связи между ними заметно усилились.

В обоих пунктах: и в Перовске и в Казалинске имелись большие базары на которые круглый год приезжали бухарские торговцы. Так, в 1856 г. на базаре Перовска находились 100 бухарских торговцев, торговавших в основном пшеничной мукой, сушеными фруктами, бязью, халатами, шелковыми, полушелковыми и хлопчатобумажными тканями, мерлушками, китайскими и бухарскими чашками и чаем [10]. Кроме того, бухарские купцы привозили с ярмарок Нижнего-Новгорода и Оренбурга русские фабрично-заводские товары, в частности сахар, сундуки, погребцы, котлы и пр., которые меняли казахам на скот и животноводческое сырье, для того, чтобы их продать в Бухаре [10]. В эти же пункты бухарские купцы иногда привозили на продажу лошадей туркменской ахалтекинской породы [10].

Следует отметить, что многие присырдарьинские казахи, наряду с узбекскими торговцами, активно участвовали в торговых операциях. «Что же касается до торговли наших сырдарьинских киргиз (казахов – С.М.) с бухарцами, то на это могу сказать, что торговля эта разными товарами, писал в 1856 г. генерал Осмоловский. Киргизы присырдарьинские привозят на Бухару баранов, армячины, скотские кожи, кошмы, тесемки для кибитки или баскуры, а вывозят оттуда – большую часть пшеничную муку, маты, бязь, бумажные и шелковые материи, халаты, ковры, фрукты и прочее» [10]. Главным предметом сбыта присырдарьинских казахов в Бухаре были бараны. Ежегодно они пригоняли сюда от 50000 до 100000 голов баранов [11.137].

В 60-х гг., XIX в. благодаря активной деятельности казахских и узбекских торговцев, которые «устроили лавки на базарах фортов № 1 или 2» [10], торговля в Перовске и Казалинске с каждым годом все более развивалась. В 1863 г. в Перовске торговли уже 213 узбекских купцов, имевших 123 торговые лавки [10], в которых продавался товар на сумму 101 969 руб. 45 коп. [10]. В общей сложности, в 1863 г. узбекскими купцами было привезено и продано товаров в

фортах Сырдарьинской линии на сумму 185 227 руб. 85 коп [12].

В XIX – начале XX вв. старые городские центры юга Казахстана Туркестан, Чимкент, Сайрам и расположенные в окрестностях этих городов узбекские кишлаки не теряли своего значения наиболее оживленных торговых стационарных пунктов казахско-узбекских торговых связей в этом регионе. Более того, город Туркестан с прилегающими к нему районами превратился в одну из крупных торгового-перевалочных баз русско-вреднеазиатской торговли, через которую с грузом товаров проходили ежегодно около 12 тыс. верблюдов. Туркестан являлся также крупным центром по торговле скотом и «сырыми продуктами животноводства – кожами и шерстью» [13.21].

На многолюдной базар г. Туркестана, имевшего в общей сложности 391 торговых лавок, с годовым оборотом 316 тыс. руб., для торга приезжали купцы из различных узбекских городов, в частности, Бухары, Коканда, Ташкента и других. Они привозили в основном шелковые и бумажные ткани, ковры, одеяла, сшитые халаты, разные меха (лисьи и мерлушки), которые вменивали на баранов, частью на продукты земледелия (просо, ячмень, пшеницу) и на товары русского производства [14]. В закупке скота у казахов на туркестанском базаре особенно отличались бухарцы. Например, в 1862 г. они пригнали в бухару из Туркестана крупного и мелкого рогатого скота на сумму 240 тыс. руб. Кроме того, на базаре г. Туркестана существовала довольно значительная торговля верблюдами привлекавшая скупщиков из разных стран и в особенности из Бухары. В свою очередь, туркестанские казахи также активно участвовали в торговых операциях узбекских купцов. А.Н.Тетеревников отмечал, что «между среднеазиатскими купцами и киргизами (казахами – С.М.) сделки происходят гораздо легче. Киргиз лучше знает азиатский товар и более привык иметь дело с азиатским торговцем» [7.8]. Что же касается местного узбекского населения, занимающегося «хлебопашеством и торговлею» [14], то они выменивали свой хлеб на казахский скот, а иногда доставляли свой хлеб в Ташкент, променивая его там на мелочные товары, необходимые в домашнем быту.

В первой половине XIX в., с завоеванием юга Казахстана Кокандским ханством, в городах Чимкент, Сайрам и близлежащие кишлаки для ведения торговли стали приезжать узбекские торговцы преимущественно из городов Ташкента, Коканда, Намангана, Андижана, Маргелана, Ходжента, редко из Бухары и Хивы. Узбекские купцы привозили шелковые, полушелковые и в первую очередь хлопчатобумажные ткани (даба, бяз и мата). Русские исследователи отмечали, что «этими тканями (хлопчатобумажными – С.М.), одевает Кокания не только низший класс своих собственных жителей, но передает их в обильном количестве киргизам (казахам – С.М.), кочующим на востоке и на севере от ее пределов» [8.186]. Это объясняется тем, что основная масса казахов покупала главным образом хлопчатобумажные ткани и изделия из них, так, как шелковые и полушелковые были доступны только богатым.

Бухарская хлопчатобумажная мата на одну рубашку стоила от 0,80 до 1 руб., а такой же отрез из шелковой ткани «падшай» стоил 12 руб., из полушелковой ткани «бекасап» – от 4 до 6 руб.

Во второй половине XIX в. вышеуказанные города и кишлаки Карабулак и

Манкент уже имели достаточно большие базары и превратились в довольно значительные торговые пункты. Однако они находились вне больших путей караванной торговли, поэтому, естественно, все товары, которые привозились сюда узбекскими купцами, предназначались исключительно для местного населения [7.35]. Сюда стекались также товары от окружающего казахского населения, преимущественно скот и животноводческое сырье. Касаясь торговых связей узбеков г. Чимкента с казахами, еще в 1830 г. хорунжий Потанин писал, что «жители преимущественно занимаются хлебопашеством и частью торговлей с кочующими по близости киргизами Большой Орды» [15.266]. В других источниках, относящихся уже к 60-м годам XIX в., также отмечается, что «главного торговля оседлых жителей Чимкентского района производится с киргизами (казахами – С.М.) этого же района» [7.35]. Следует отметить, что до завоевания Чимкента в 1864 г. русскими войсками, в нем насчитывалось до 500 торговых лавок и базар с годовым оборотом примерно от 250 до 300 тыс. рублей. Однако, крупных торговцев в Чимкенте из числа местных жителей не было, и самый богатый из них имел не более 4000 тилля (17200 руб.) [7].

В последней четверти XIX – начале XX вв. по юго-восточной части Чимкентского уезда, «занятой сартовскими (узбекскими – С.М.) селениями, как раз проходила дорога, идущая из Туркестана вдоль северных склонов западного Тянь-Шаня в Монголию и Китай» [16.82], имевшая весьма существенное значение для населения юга Казахстана, занимающегося хлебопашеством [14]. Касаясь данного вопроса, еще в 60-х годах XIX в. А.Н.Тетеревников писал, что при нынешнем развитии хлебопашества между киргизами (казахами – С.М.), купцы охотно променивают свои товары на хлеб и отчасти даже покупают его» [7.28]. В начале XX века из южных районов Казахстана хлеб шел в основном в Фергану и Ташкент. Вывоз зерна с железнодорожных станций расположенных в Сырдарьинской области в Ташкент и Фергану составлял в 1910 г. 597,7 тыс., в 1913 г. – 937 тыс. пудов. А в Европейскую Россию соответственно 66,4 тыс. пудов и 41 пуд, т. е. в 1923 году весь хлеб поступал в Фергану и Ташкент [16.215]. Это объясняется тем, что в связи с развитием в невиданных прежде масштабах хлопководства во внутренних областях Туркестанского края, в начале XX в. значительно сократился объем хлебных и зерновых культур, что вынудило к ввозу хлеба из других районов края, в частности, с юга Казахстана.

В этот период сбыть казахами скота в Узбекистан также продолжал неуклонно возрастать. По некоторым данным, в одну только Ферганскую область ежегодно пригонялось до 1,5 млн. голов мелкого рогатого скота [17.69]. Отсюда нетрудно заметить, что основным поставщиком скота в Узбекистан в начале XX в. по-прежнему являлись казахи.

Таким образом, торгово-экономические связи казахов с другими соседними народами Туркестана, сложившиеся в древности, в XVIII – начале XX вв. успешно развивались и имели для них жизненно важное значение. Эти взаимосвязи сыграли весьма положительную роль и в складывании и развитии экономического сотрудничества между братскими народами.

ЛИТЕРАТУРА

1. Михайлов В. Киргизские степи Акмолинской области. // ЗЗСОИРГО. Кн. XVI. вып. 1, Омск, 1893.
2. Литвинова Т.К. К вопросу о формировании торгового капитала в Казахстане // Ученые записки КазГУ, т. XXVIII. Вып. 2, 1957.
3. Зияев Х.З. К истории экономических связей Средней Азии с Россией через Сибирь в XVIII в. // Известия АН УзССР. Серия общественных наук, 1958. № 4; Касымбаев Ж.К. Военно-политические меры царизма по усилению торгового значения крепостей Восточного Казахстана в начале XIX века. В кн.: Истор. науки, Алма-Ата, 1976.
4. ЦГА РК, ф. 478, д. 19б, св. 20, л. 206-208.
5. Янушкевич А. Дневники и письма из путешествия по казахским степям. Алма-Ата, 1966.
6. Масанов Э.А. Казахское войлочное производство во второй половине XIX в. и начале XX в. // Труды ИИАЭ АН Каз ССР им. Ч.Ч.Валиханова. Алма-Ата, 1959, т. 6, с. 124.
7. Тетеревников А.Н. Очерк внутренней торговли киргизской степи. Спб., 1867.
8. Записки РГО, Спб., 1849, кн. 3.
9. ЦГА РК, ф. 383, оп. 1, д. 31, л. 1.
10. ЦГА РК, ф. 382, оп. 1, д. 55, л. 54 об.
11. Шалекенов У.Х. Казахи низовьев Амударьи. Ташкент, 1966.
12. ЦГА РК, ф. 382, оп. 1, д. 55, л. 11 об., 44 об., 62 об., 76 об.
13. Здзеницкий С. Животноводство в Сырдарьинской области. Ташкент, 1915.
14. ЦГА РК, ф. 113, оп. 1, д. 33, л. 155 об.
15. Вестник РГО, Спб., 1856, кн.б, отд. 2, ч. 18.
16. Хозяйственный быт киргизского, сартовского и русского населения... с. 82.
17. Сундетов С.А. Торговля в Казахстане в начале XX века // Казахстан в канун октября. Алма-Ата, 1968.
18. Семиречье, 1917, № 1-2.

RESUME

Seitkaly Maduan (Turkestan)
History of trade relationship of Kazakhs and
Uzbeks in XIXth -XXth centuries

The author in his article and additional information proves the significance of trade in the life of people and development of trade-economical relationships of Kazakh people, inhabitants of Middle Asia, in XVIII century and at the beginning of XX century.

Roza ABDIKULOVA

TÜRKİSTAN VE ORTA ASYA COĞRAFYASI ÜZERİNE DEĞERLENDİRME

*Мақалада Түркістан мен Орта Азия
аймақтарының географиясына терең
зерттеу жасалады.*

*В статье проведено глубокое
исследование географии
Туркестана и Средней Азии.*

Günümüzde Orta Asya diye adlandırdığımız bölge daha önceleri geniş bir coğrafyayı kapsayan Türkistan'ın parçasıydı. Şu an daha çok Orta Asya diye ele alınıyor olmasına rağmen daha önceki yüzyıllarla ilgili tarihî araştırmalarda bu bölge Türkistan diye bahsedilmektedir. Bu iki terim üzerine iki mesele ortaya çıkmaktadır. Birincisi, Orta Asya veya Türkistan dendiğinde, hangi coğrafik alanları göz önümüze getirmeliyiz. İkincisi, Türkistan veya Orta Asya adları tarihte ne zamandan beri vardır, nasıl şartlarda ortaya çıkmıştır.

İlk önce tarihi daha çok geçmişe dayanan Türkistan sözü Türklerin vatanı anlamını taşıdığı hepimize malumdur. V. V. Bartold Türkistan coğrafyasının sınırı hakkında bilgi verirken, VI. yüzyıllarda Türkler Orta Asya'da yaşadığı ilk zamanlardan itibaren onlar Oks'a (Amuderya) kadar yayıldığını belirtmektedir [1.419]. Böylece o dönemdeki Sasaniler zamanında Oks nehri onlarla Türklerin ortasındaki sınırı oluşturmuştur. X. yüzyıllarda İslam coğrafyacılara göre Türkistan diye Maverünnehir'in güney ve doğusunu adlandırmışlardır. O zamandaki Türkistan'ın bilinen şehirlerinden Kasan, Cend ve Şehrkentlerden bahsedilmektedir. E. Esin'in verdiği bilgiye göre Araplar VIII. asır başında Türkistan'a geldiği zaman Taşkent Türklerle meskun bir şehir idi, hatta Arap müverrihleri Taşkent'ten Şaş diye bahsettiklerinden haber vermektedir [2.28].

Edebiyatta ise, Türkistan Persiya ve Afganistan'ın komşusu olarak verilmektedir. XVI. yüzyıldan itibaren Özbeklerin yeni yerleri işgal etmesiyle Türkistan bölgesi Amuderya'nın güneyine kadar genişlemiştir.

XIX. yüzyılda Rus Çarlığı'nın Türkistan'ı işgalinden itibaren bu coğrafyanın adı coğrafik isimden daha çok politonim (siyasi ad olarak) olarak kullanılmaya başladığını görüyoruz. Mesela, Türkistan vilayeti (oblast) olarak 1865-1867 yıllar arasında, Türkistan Genel-Valilik (General-Gubernatorluk) adıyla 1867-1886 yıllarında, Türkistan Krayı (bölgesi) olarak 1886-1918 yıllar arasında, Türkistan Sovyet Federatif Cumhuriyeti adıyla 1918-1920 yıllarında, Türkistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti olarak da 1920-1924 yıllar arasında adlandırılmıştır. Daha sonra da tarihte genel adlandırma olan Türkistan adı politonim olarak kullanılmaktan çıkıyor ve onun yerine 1924 yılından 1991 yılına kadar süren Özbek, Kırgız, Kazak, Tacik ve Türkmen Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri gelmektedir. Böylece, günümüzde büyük bir coğrafik yerin adı olan Türkistan sözü Sincan bölgesinin ikinci adı olarak araştırmalarda, ilim dünyasında Doğu Türkistan adıyla kullanılmaktadır. Bunun dışında ortaçağda Yassı (daha önce

Şavgar) diye adlandırılan şehir günümüzde Türkistan adını taşımaktadır.

XIX. yüzyılda ise, Türkistan'a gelen seyahatçiler ve XIX. yüzyıla ait eserlerin adı genel isim olarak Türkistan, Asya, Asya-i Vusta ve Orta Asya adlarıyla vermektedir [3]. Bu isimlendirmelerin içinden Türkistan adı edebiyatta çok kullanıldığını görmekteyiz.

XIX. yüzyılda Türkistan'daki siyasi değişimden dolayı Batı araştırmacıları genel olarak Rus Türkistanı, Afgan Türkistanı ve Çin Türkistanı diye ayırmışlardır. Bazen de çok genel olarak Doğu ve Batı Türkistan diye adlandırmalar da mevcuttur. A. Vamberi XIX. yüzyılda İngiltere ile Rusya'nın Türkistan'a göz artmasına 'Asya oyunu' adını vermiştir. Gitgide Türkistan adının yerini Orta Asya sözünün almasına V. V. Bartold temel sebep olarak adı geçen bölgenin etnografik durumunu göstermekle, 1924 yılından sonra da belli bir zamana kadar Türkistan ve onun merkezi Taşkent'ten bu coğrafyadaki halkların meseleleri çözülegeldiğini de ifade etmektedir [1.420].

Haritaya bakıldığında Türkistan coğrafyasının toprağı gitgide Orta Asya adıyla küçüldüğü farkedilmektedir. Mesela, Türkistan Genel-Valiliğinin yeri ile Türkistan Cumhuriyeti'nin yeri ortasında büyük fark vardır. Halbuki, Türkistan çok geniş coğrafyayı kapsadığından Ulu Türkistan (Büyük Türkistan) diye adlandırıldığı bile tarihte malumdur.

Türkistan coğrafyası XIX. yüzyılda siyasî durumdan dolayı üç bölüme ayrıldığını görmekteyiz. Batı veya Rus Türkistanı- buna Kazakistan'ın güneyi ile şimdiki adlandırılan Orta Asya bölgesi; Doğu veya Çin Türkistanı-buna şimdiki Çin'deki Sincan otonom bölgesi; Afgan Türkistanı ise şimdiki Afganistan'ın kuzeyidir. Böylece, XIX. yüzyıldan itibaren Türkistan'ın coğrafik ve siyasî durumu değişti. Batı Türkistan 1867 yılında Rus Çarlığı'nın işgaline uğradı. Bolşevik devrimi sonrası da Türk boylarından farklı devletler kurulmasıyla bu bölgede Rusya büyük bir hakimiyet kurdu. Yüzyıllardır kullanılıp gelen Türkistan adının yerine Sovyet Orta Asyası adı kullanılmaya başladı. Batı Türkistan'da Rusya'nın yaptığı gibi Doğu Türkistan'a Çin, Sincan Uygur Otonom Bölgesi adını verdi.

Türkistan bölgesinin tarihi ve coğrafik durumu üzerine araştıranlara Z. V. Togan, V. V. Bartold'u örnek verebiliriz. Bunun dışında edebiyatta Türkistan'la ilgili eserler oldukça çoktur. Z. V. Togan kendi eserinde Türkistan'ın sınırları, mesahası ve arızaları üzerine çok geniş bilgi vermektedir. O, Türkistan'ı güneyden Gürgan ırmağı, Horasan dağları, Küpet dağı, Kuhi Baba dağı, Mezduran, Ak Dağ, Hindüğüş sırtları Mustag-Küenlün sıradağları; doğudan Şarki Türkistan'ın doğu sınırları; kuzeyden Cungarya ve Kazakistan'ın kuzey sınırlarını teşkil eden İrtiş havzası ve Aral-İrtiş su ayrımı hattının şimal yamaçları; batıdan Cenubi Ural Dağı, Yayık ırmağı, Volga'nın denize döküldüğü yer ve Hazar denizi ile sınırlamaktadır.

Özellikle, tarih içerisinde Türkistan üzerine V. V. Bartold'un '*Türkistan*' adlı ilmi makalesinin aldığı yeri büyüktür. Bunların dışında Rus jeologu İ. V. Muşketov (1850-1902) Orta Asya, Ural ve Kafkasya'yı araştırmıştır. Orta Asya'nın jeolojik ve orografik yönden ilk defa tasvirini yapmıştır. Onun G. D. Romanovski ile beraber yaptığı Türkistan'ın jeolojik haritası ile beraber '*Türkistan*' (C. 1-2, 1886-

1906) adlı eseri vardır. Yalnız bu eserde Türkistan'ın sadece coğrafik durumu ele alınmaktadır. O, Türkistan diye Hazar denizinden kuzey Buz okyanusuna kadar ve İran dağlarına kadarki bölgeyi vermektedir. Yalnız 'Türkistan' adlı eserine Türkistan coğrafyasının sınırlarının devamlı değiştiğini belirtmektedir. Sadece sınırları değil, Türkistan'ın coğrafyası içerisindeki bölgelerin adları da tarih içerisinde değişime uğradığını belirtmektedir [4.13]. Buna Küçük Buhara, Yettişaar, Altışaar ve Sincan isimleriyle Doğu Türkistan'ı örnek vermektedir.

N. Y. Biçurin' egöre, Türkler verimli vâdi olan Halha'dan Kaşgar'a kadarki bölgeye yerleşmişlerdir. Daha sonraları Pamir'den batıya doğru giden Amuderya, Sırderya bölgelerini almışlardır. Aral ve Hazar'dan kuzeye Ural'a doğru, daha sonra Altayların kuzeyinden Enisey'e kadar yayılmışlardır [5. 385].

Sovyetler döneminde Türkistan adının yerine geçen Orta Asya'nın toprağı ile eski Türkistan bölgesinin ortasında büyük fark vardır. Sovyet döneminde Orta Asya ve Kazakistan diye adlandırılan bölgeyi Türkiye'de Orta Asya Türk Cumhuriyetleri diye adlandırmaktadır. Halbuki, Orta Asya'ya Kazakistan'ın çoğu kısmı girmemektedir ve Orta Asya'da Tacikistan Cumhuriyeti de yer almaktadır.

Şu an adlandırdığımız Orta Asya, Avrasya kıtasının tam kalbindedir. Her yanı karayla kuşatılmış olarak, güneyde İran ve Afganistan, Doğuda Çin, kuzey ve batıda Rusya ile çevrilidir. Orta Asya'nın başlıca bozkırı batıda Hazar denizi, güneyde Hindukuş ve Pamir sıradağları, doğuda Tiyenşan dağlarıyla çevrilidir. Kuzeyinde ise sabit sınırları yoktur. Kazak steplerinin Sibiry bozkırlarına karıştığı, sayısız gölün yer aldığı bölgedir. Dağlarda binlerce akarsuyun kaynağı bulunmakla beraber yalnızca ikisi belirli bir mesafe katedip Aral gölüne dökülmektedir.

Amuderya Hindukuş dağlardan doğar, Orta Asya'nın güney sınırı boyunca Afganistan ve İran topraklarını yalayarak geçer ve Aral'a kavuşur. Sırderya Tiyenşanlardan doğar Fergana vadisini aşarak Kızilkum çölününün kuzeyinden geçip Aral'a dökülür [6. 14]. Böylece Amuderya'nın kuzeyi ve daha sonra Amuderya ve Sırderya arası ilk Türkistan'ın temel toprağını oluşturan bölgeyi teşkil etmektedir.

KAYNAKLAR

1. Бартольд В. В. Кыргыз жана Кыргызстан тарыхы боюнча тандалма эмгектер. – Бишкек, 1997
2. ESİN, Emel; Türkistan Seyahatnamesi. TTK, Ankara, 1997.
3. FINDLEY Carter Vaughn; **Dünya Tarihinde Türkler**. Çev. Ayşen ANADOL. Kitap Yayınevi, İstanbul, 2006; LİGETİ, L; **Bilinmeyen İç Asya**. Macarcadan çev. Sadrettin KARATAY. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1998; MEHMET EMİN EFENDİ; **İstanbul'dan Orta Asya'ya Seyahat**. T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2000; SCHUYLER. E. **Türkistan Seyahatnamesi**. Çev. Ahmed KOLAĞASI; Вамбери А. Очерки Средней Азии. (Дополнение к путешествию по Средней Азии). -Москва, 1868; Вамбери А. Путешествие по Средней Азии. (Из Тегерана через туркменскую пустыню по

- восточному берегу Каспийского моря в Хиву, Бухару и Самарканд. предпринятое в 1863 году с научную целью по поручению Венгерской Академии в Пеште членом ея А. Вамбери.). -Москва, 1865; Мартенс Ф. Ф. Россия и Англия в Средней Азии. -С.-Петербург. 1880.
4. Мушкетов И. В. Туркестан. Петроград, 1915.
 5. Бичурин Н. Я. (Накинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Алматы, 1998.
 6. RAŞID, Ahmed: *Orta Asya'nın Dirilişi*. İstanbul, 1996.
 7. TATAV Yayınları, İstanbul, 2003.
 8. TOGAN, Zeki Velidî: *Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi*, Enderun Kitabevi, 2. Baskı, Ankara, 1981.
 9. TOGAN, Zeki Velidî: *Türk İli, Türkistan Tarihi*, İstanbul, 1980.
 10. TOGAN, Zeki Velidî: *Umumi Türk Tarihine Giriş*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1980.
 11. Бартольд В. В. Очерк истории Семиречья. «Киргизгосиздат», -Фрунзе, 1943.
 12. Галузо П.Г. Туркестан колония. (Очерк истории Туркестана от завоевания русскими до революции 1917 года).-Москва, 1929.
 13. Грулев М. Соперничество России и Англии в Средней Азии.-С.-Петербург, 1909.
 14. Де-Лакость Г. Россия и Великобритания в Азии. -Ташкент, 1908.
 15. Исиев Д.А. Уйгурское государство Йэгтишар (1864-1877). «Наука». -Москва, 1981.
 16. Федченко А. П. Путешествие в Туркестан. -Москва, 1950.
 17. Халфин Н. А. Россия и ханства Средней Азии. (первая половина XIX века). -Москва, 1974.

RESUME

Roza Abdikulova (Bishkek)
The research of geography of Turkestan
and Central Asia

This article deals with deep reseach of geography of Turkestan and Central Asia.

Рафаэль Безертинов

ВЕКТОР ТАТАРСКОГО НАПРАВЛЕНИЯ

Автор мақалада б.з.д. археологиялық мәліметтерді қолдана отырып, татар халқының бүгінгі күнге дейінгі оркениет, мәдениет мәселесін шолып отеді. Мақаланың мазмұны христиан оркениеті мен ислам әлемі арасындағы қақтығыс кезінде татар және түркі халықтары өздерінің мол оркениетін жаңғыртуы қажет деген оймен тұлжысырмдалады.

Araştırmacı bu makalede m.ö. dönemlere ait arkeolojik malumatlardan yararlanarak Tatar halkının bugüne kadarki kültür ve medeniyeti meselelerini gözden geçirmiştir. Makalede, Hristiyan kültürü ile İslâm âlemi arasındaki ihtilaf döneminde Tatar ve diğer Türk halkları kendi kültürünü yaşatması gerektiği tezi üzerinde durmuştur.

Археологические находки показывают, что человек существовал в последние ледниковые периоды — следовательно, около 20000 лет тому назад и появился человек близкий современному по антропологическому типу. Начало неолита (время шлифовки камня) датируются восьмью или шести тысячами лет до н. эры. К неолитическому периоду относятся древнейшие фазы культур Египта, Двуречья, долины Инда и Хуанхэ, и т.д.

Почти с 4000 г. до н. эры, нам известны шумеро-вавилонская, египетская культура и египетский мир. В Китае едва доступные события, выходящие за пределы второго тысячелетия до н. эры. Раскопки в Индии показывают о наличии там, в третьем тысячелетие до н. эры, развитых городов.

Ученые полагают, что письменность была изобретена в 3300 г. до н. эры., в Шумере, к 3000 г. в Египте, к 2000 г. в Китае и т.д. С этого периода появляются письменные документы. Теперь люди говорят друг с другом с помощью письменных документов. Их мысли и дела доходят до нас, если мы постигли их письменность и язык. Благодаря письменности нам открылись произведения искусств, архитектурные памятники, где чуждый нам смысл был скрыт в привлекательных для нас формах. Письменные документы это веское и понятное нам исторические события.

Археологических находок найденных с VI тысячелетия до н. эры. до XIV века н. эры. в настоящее время очень велико, однако содержание их скудно: не дают представления — или дают его очень смутно. Даже захоронения, постройки, украшения и знаменитые пещерные изображения знакомят нас лишь с деталями их реального существования. Понять их подлинное значение в мире этого далёкого прошлого мы не можем, как не можем представить этот мир в его целостности. Лишь прямое назначение орудий может быть понятно однозначно, всё остальное остаётся недоступным. Поэтому то, что утверждают исследователи этого времени это очень гипотично. Они интерпретируют, но из этой интерпретации трудно извлечь что-то достоверное. То, что происходило в этом далёком прошлом, не становится для нас очевидным, как это бывает при чтении источников

исторического времени.

Необозримые дали времени, когда человек уже существовал, в основе своей остаются для нас тайной. Это время молчания истории. Первое столкновение человека – глубочайшая тайна, до сих пор совершенно нам недоступная, непонятная. Такие обороты речи, как “постепенно”, “переход”, лишь маскируют её. Можно, конечно, фантазировать по поводу возникновения человека, однако эти фантазий очень быстро оказываются несостоятельными. К тому же учёным до сегодняшнего дня не известен окончательный, удовлетворительный ответ на вопрос: что такое человек и сущность человеческого бытия? Найденные черепа датируемые учеными после 15-20 тысяч лет тому назад обезьяноподобные, чем человеческие. Поэтому у разных народов (негров, китайцев, белых) бытует мифы о происхождении их предков от пришельцев из космоса. И этот период тоже приблизительно 15-20 тысяч лет до н. эры. Жёлтые (китайцы), негры, белые – это разные расы и заброшенные на Землю из разных космических звёзд. В это можно верить и не верить, так как разница не только в цвете кожи, но и в языке и в глубине народного духа. Китайский язык настолько радикально отличается от западных языков, и не только по корням слов, но и по всей своей структуре, что здесь едва ли можно говорить об общем происхождении. Совершенно различно и отношение к великим культурам древности. Как возник человек по существу неведома. Тьма этих глубин обладает притягательной силой, мы с полным основанием стремимся узнать её, но пока уготовлено разочарование, уготовленное для человечества невозможностью их понять. Противостояние культуры звёзд Вселенной продолжают космические мигранты на Земле.

Есть учёные, которые считают, что 6000 лет назад произошла Вселенская катастрофа. В мифах и легендах многих народов мира, священных книгах – Библии, Коране говорится о всемирном потопе. У древних китайцев существовали мифы о потопе задолго до того, как оформились современные монотеистические религии. Мифы о потопе были у народов Южной Америки и у многих народов Южной Азии, Полинезии. Испытав на себе силу природы, человечество стало соблюдать её законы и жить в согласии с ней. Этому способствовали древние религии и веры, во главе которых стояли жрецы. Все веры в основном были схожи между собой. Объединяющим был мир мифологический и мир реальный, небо и земля, жизнь и смерть, личность и вселенная, общее солнце, поклонение духам природы. Отличия были в праздновании календарных и обрядовых праздниках в соответствии с географически - климатической местностью обитания людей. Мифы и легенды соответствовали образу жизни и менталитету каждого народа. Почитание своих наиболее важных богов. На основании этих религий и вер возникли и расцвели такие культуры как египетская, вавилонская, в Месопотамии шумерская, сменившаяся персидской и Греко-римской культурой. Не менее величественная культура

развивалась в долинах реки Хуанхэ и Инда. Как называли свои верования и религии древние люди неизвестно. В последствии священнослужители монотеистических религий называли их одним общим названием – язычество. Памятники, архитектура, философия, мироощущение потрясают нас грандиозностью и величием древней культуры. Причём в культурах каждого народа ощущается особенность его духа. Ход развития этих древних культур был прерван появлениями пророков. В 1350 г. до н. эры пророк Моисей (Муса) основатель иудаизма; Шакьямуни (Будда) 623 – 544 гг. до н. эры основатель буддизма; Конфуций (Кун – цзы) (551 – 479гг. до н. эры) основатель конфуцианства; Лао – цзы (604 г. до н. эры) основатель даосизма; Иисус (Иса) (1 – 33 гг. н эры) основатель христианства; Муххамед(569 – 632 г.) основатель ислама и т.д.

Мифологической эпохе с её спокойной устойчивостью пришёл конец. Началась борьба рациональности против мифа. Божество неизмеримо возвысилось. Миф стал материалом для языка. Древний мифический мир медленно отступал, сохраняя, однако, благодаря фактической вере в него народных масс своё значение в качестве некоего фона, и в последствии может вновь одержать победу в обширных сферах сознания.

Мир с древних времён разделён на Запад и Восток. К Западу относятся Европа принявшая христианство, Передняя Азия, евреи, принявшие иудаизм, и ирано-персы также включают себя в Европейскую культуру, хотя они живут на Востоке. К Восточной культуре относят Китай и Индию. Европа, приняв христианство, пошла по развитию рационального мышления (развитие техники), а Восток пошёл на развитие духовной мысли.

Всё что рассказывалось выше - это история и культура оседлых народов. Но есть народ, который не входит в культуру Запада и Востока. С древних времён этот народ жил между Западом и Востоком. Это огромная территория называется в науке Великой степью, простиралась от Великой китайской стены до Причерноморских степей. В исторических летописях один и тот же народ назывались по-разному. В древние времена в Передней Азии и Европе их называли саки, скифы. Китайцы при династии Ся называли их шунь-вей, при династии Хань — сюнну, при династии Тан — тюрки. В средние века они миру стали известны под названием кыпчаки, монголы, татары и т.д. Главным занятием древних тюрков было кочевое скотоводство. Наряду со скотоводством большую роль играла охота. Облавная охота требовала специальной выучки загонщиков и охотников. Это было очень полезным потому, что охота воспитывала воинскую доблесть, учила тактике и стратегии боя. Кочевники для передвижения использовали лошадь. Использование лошади послужило тому, что кочевники могли оторваться от привычной почвы, ему открылись, дали и свобода передвижения, возможность создания новой, превосходящей боевую прежнюю технику, к появлению людей способных приучить лошадь и подчинить своей воле, проявить личное мужество наездника и воина, оценить красоту животного. И

эти качества Запад и Восток оценил на себе.

В VIII – VII веке до н. эры саки или скифы (разные древние летописцы пишут по-своему) появились в передней Азии. Двигаясь из Средней Азии, сакские армии захватили Северное Причерноморье, далее они двинулись на юг. Они прошли через Северный Кавказ и вторглись в Переднюю Азию. Впечатление, произведённое ими на тогдашний цивилизованный мир, было огромно. В 625 г. до нашей эры, ограбив всю Малую Азию, они дошли до границ Египта и ушли. Они потрясли ассирийскую монархию до основания. Вавилон отделился от Ассирии. Вот что написано в Библии в книге "пророка" Иеремии; Движение скифов вызвал такой страх, что никто не думал защищаться: "Возвестите в Иудее и возгласите в Иерусалиме... бегите... лев восходит из своей чаши". В другом месте: "Вот я приведу на вас — дом Израилев народ сильный, народ древний, народ которого языка ты не знаешь, и не будешь понимать, что он говорит". Персов иудеи знали, а вот силу и дух саков, они впервые на себе испытали. Великий Александр Македонский разбил Персидское войско и, захватив Персию, решил покорить мир. В 327 году до н. эры он вступил в Среднюю Азию и столкнулся с саками. Первые столкновения с саками ослабило его войско настолько, что наступательный дух упал, Александр не захотел рисковать армией, он вдоль их границы двинулся в Индию. Если Западная в те времена хотела и не боялась потягаться с силами с Восточной цивилизацией (Индией), но с кочевниками, она даже не пыталась. Такой у неё был страх перед этим народом.

Тюркскую цивилизацию, ученые скромно называют кочевой цивилизацией. Цивилизация имела своё мировоззрение, свою веру (современные ученые называют её тэнгрианство). Как и положено цивилизации, у неё был тюркский общегосударственный язык; свой тюркский алфавит и соответственно свой календарь, который учёные называют календарь 12-летнего животного цикла. Представление о Тенгри, восходящее своими корнями в V-IV тысячелетие до н. эры, как о главном божестве было характерно для всех тюрков и монголов Великой степи, что дало повод французскому исследователю религии Жан-Полю Ру назвать его обобщающим термином "тенгризм". Термин "тэнгри" означает "Дух Вечного Неба". Как называли свою религию тюрки - неизвестно. Некоторые учёные, исследовавшие тэнгрианство, пришли к выводу, что к XII- XIII вв. это вероучение приняло формы законченной концепции. Все сведущие учёные считали тюркскую веру монотеистической, но ни мусульмане, ни христиане не отмечали сходства между этой верой и своей. Тэнгрианство настолько отличалось от буддизма, ислама и христианства, что духовные контакты между представлениями контакты между представлениями этих религий не могли быть возможными. Систему верования тюрков вряд ли можно назвать религией в привычном смысле этого слова, она вообще не поддаётся формальной научной классификации. В ней причудливо и удивительно органично переплетены

единобожие, пантеизм (поклонение духам Природы), магия, шаманизм и даже элементы тотемизма. Единственная религия, с которой тэнгрианство имело много общего - это японская национальная религия - синтоизм.

Насколько можно судить по истории тюркская религия никогда не опускалась до политических манипуляций, не прислуживала власти, наоборот, были времена, когда вожди великих тюркских империй черпали в ней свою духовную силу. Советник тюркского каганата Тоньюкук 721 г. противопоставил тюркскую культуру Восточным учениям Лооцзы и Будды. Тоньюкук написал так: "Я сам, мудрый Тоньюкук, получил воспитание под культурой табгачской и сделал выбор – бросил город ради степи".

Западные и Восточные цивилизации в течений многих тысячелетий, ведя между собой идейные противоборство, в тоже время некогда не забывали об тюркской цивилизации и всегда желали уничтожения и завоевания её земель. Попытки Китая, Арабского халифата, Персии, Рима или её наследницы Византии, военным путем сломить и уничтожить тюркскую цивилизацию не давало результатов. Осознав бесперспективность военного и силового решения, как на Западе, так и на Востоке решили действовать путем идеологической войны. Сначала внедрить свою идеологию, приобщить к своей культуре, а уж после и завоевать территории Великой степи. Так в Великую степь, со всех сторон, стали проникать миссионеры и лазутчики, выискивая высокопоставленных лиц через кого можно было осуществить эти коварные планы. Обычно подбирались к претендентам на ханскую власть, предлагая им материальную, политическую и военную помощь в замен принятия новых религий. Хотя предательство религии предков равносильно предательству Родины, но такие правители находились.

Татарам ислам начали внедрять в XIV веке. В 1312 г. умер хан Татарии (или как учёные называли татарское государство Золотой Орды) Токтай – хан. Тёмные силы уничтожили сыновей Токтай – хана и возвели на престол Узбека сына Тогрула. Воссев на ханский престол, через 8 лет, Узбек - хан устроил торжества. На торжестве, устроив скандал и вырезал 120 чингизидов и военачальников. Они были ему двоюродными и троюродными братьями. После этого объявил ислам государственной религией. Противников было много, они заявляли Узбеку: "Ты ожидай от нас покорности и повиновения, а какое тебе дело до нашей веры и исповедания и каким образом мы покинем закон Яса Чингиз-хана и перейдём в веру арабов". Узбек-хан совершил исламскую революцию. Но были среди знати те, которые защитили действия Узбек-хана. Они считали, татары воинственный народ и в придачу вооружённый. Управление ими через ислам и иерархические структуры духовенства будет легче. Тем более для верующих конкретно расписаны поведение, жизнь и быт. В придачу если совершаешь грех, есть возможность отмолиться, а в тэнгрианстве наказание было в этом мире. Если в части элиты Узбек-хан нашёл поддержку, то для народа это было трудно понять.

Объяснить татарам, тем более кочевникам, необходимость отказываться от Тэнгри, читать молитвы на непонятном арабском языке, ходить в мечеть и т.д. Да и для учёных это было непонятно, так как ислам не соответствует менталитету, образу жизни, географически – климатической жизни татар. Ислам проповедует частный, личный характер, а религия предков общинно коллективистская, все её обрядовые ритуалы имеют коллективную форму и оно этим объединяет в едино весь народ. Сразу после смерти Узбек-хана в Татарии начался Хаос и смута. Так началась гражданская война. Гражданская война расколола татар на две половины, с разными психологическими мышлениями. Такой раскол и привел к утрате единства внутри народа. Которое продолжается и сегодня. Только за 20 лет было убито 20 ханов. В этой бойне был вырезан и весь род Узбек-хана. Вектор направления татарской идеологии был изменен и поэтому смуты и гражданские войны сопутствовали татарскому народу, которые в конечном итоге привели к распаду Татарии (Золотой Орды). Сегодня стало очевидным, что ошибаться и выбирать ложный путь развития могут не только отдельные люди, группы людей, но и народ в целом.

В 1552 г. московские войска со штурмом захватили столицу Казанского ханства Казань. Это был прецедент. Пока татары были в своей тюркской цивилизации, такое было немыслимо даже представить. Как только они вошли в исламскую цивилизацию, их земли стали объектом нападения со стороны Западной и Восточной цивилизации. Не прошло и двухсот лет, всё было закончено. Великая степь была завоёвана и заселена как Западом, так и Востоком. Учёные Запада и Востока считали, что тюркская цивилизация ушла в небытие и уже не представляет интерес для изучения.

В начале XX века в России, да и во всем мире шли бурные события. Россия шла большими шагами к революции, а мир к первой мировой войне. Западные и Восточные правители, и их идеологи кипели в страстях этой бурной жизни. Из-за того, что без великих народов нельзя нечего изменить в этом мире, то соответственно эти народы были втянуты в политику будущих событий.

Татары, да и весь тюркский мир, нечего не подозревая, спокойно жили. Они входили в разные; исламский, христианский, буддийский и другие цивилизации, как говорится сидели на чужой арбе, и поэтому их мнением вообще не кто не интересовался. Татары в основном были неграмотными. Они обучались в медресе, где муллы их в основном обучали читать и писать арабкой письменностью и заучивать суры из Корана. Татары не знали кириллицу, и многие плохо знали русский язык, поэтому им были не доступны научные и гуманитарные книги издаваемые учеными России. На татарском языке издавались в основном книги религиозной направленности и в небольших объемах художественная и поэтическая литература. Ну, уж говорить о знании татар своей истории и предназначения в мировой истории говорить не приходится. Элита татарская состояла из купцов и небольших

по меркам России предпринимателей. Они жили своей жизнью, оторванные от интересов народа. В виде пожертвований они строили мечети и выделяли деньги на обучение татар в медресе. Эти спонсорства поощрялось Российским правительством, так как оно было заинтересованно держать татар в Знание на уровне религиозных медресе. Великий поэт Тукай жил впроголодь, не было у него жилья, мотался по ночлежкам и дешевым гостиницам. И, несмотря на такие условия жизни и молодой возраст, в своем творчестве он был свободен. Видимо, заболевший туберкулезом не от хорошей жизни и предчувствуя надвигающуюся смерть, он посветил стихотворение сожаления, что его поэта-сироту не смог обласкать великий татарский народ. Конечно, это был укор в сторону богатых татар, жившие паразитизмом.

Татарская интеллигенция была разношерстная и разобщенная. Получившая образование в религиозных заведениях, соответственно была исламской ориентированности. Была еще одна небольшая часть интеллигенции, как Садрн Махсуди, Гаспринский, Акчурин и т.д., окончившие свое обучение во Франции в Сорбонском университете, они ориентировались на западно-либеральные идеи и ценности. Но так как они не могли открыто пропагандировать западную идеологию, то предлагали его смешать с исламом. Себя они называли джадидизтами, что происходит от арабского слова "реформаторы". Современные ученые назвали эти идеи евроисламом. Татарская элита, интеллигенция, простой народ каждый варился в своем соку. Не было такой идеи, которая объединила их всех, чтобы получился еденный народ. Когда начались бурные предреволюционные дни, ни татарская элита, ни интеллигенция не владела ситуацией, и не смогла возглавить народ в эти сложные годы. Активисты татарского движения совещались, спорили, создавали партии, меджлисы, переежали из города в город, то в Казань то в Уфу, а единого решения и выработки стратегического направления, так и не было ими найдено. Среди их рядов появились и сторонники большевиков, чем усугубили эти разногласия ещё больше. Все предлагаемые ими направления не могли объединить все слои населения. В тот период родились много патриотических песен и стихов. Один из них был Уйан татар, уйан татар... призывая татар, проснутся. Простой люд не откликался на эти песни, и поэтому многие татарские лидеры обижались на свой народ, за его инертность. Дело, конечно, было не в татарском народе, а в их самих. Татарский народ не когда не спал и не спит, просто он сердцем чувствовал, что их ведут в ложном направлении, а вот какое правильное направление, он не знал.

После захвата власти, большевики вначале заигрывали с лидерами татарского движения, хотя видели, что они, не представляют не какой реальной силы. У них нет идеи, объединяющей свой народ. Просто ситуация для них была очень сложной. Укрепившись во власти, большевики повели

разговор уже более серьёзный. Вначале они возбудили простой люд против богатых и священнослужителей, и народ без сожаления грабил и убивал их, не чувствуя в них своих соплеменников. Далее как только началась гражданская война, либералы евроисламисты сбежали за границу. Многие лидеры татарской исламской ориентации погибли в гражданской войне, воюя, то за белых, то за красных, а оставшиеся в живых, после гражданской войны были расстреляны или посажены в тюрьмы. Лидеров большевистской татарской ориентации, сразу, как только в них отпала необходимость после гражданской войны, большевики многих расстреляли или посадили в тюрьмы. А простой татарский люд, большевики в основном призвали в ряды Красной армии и использовали во время гражданской войны, как пушечное мясо, особенно в Средней Азии, на Кавказе, и на Дальнем Востоке. Татарский писатель и политик Гаяз Исхаки, очевидец и участник этих событий, и видя в каком ужасном и деградированном состоянии находится татарский народ, и не зная выхода из этого, воскликнул, что татары исчезнут через 200 лет.

Но вот произошли события, которое некто не мог предугадать. Революция 1917 г. смело стерилизовала все религии в Великой степи, утвердив в головах народа атеизм. В 1991 году атеистический Советский Союз распался, и на смену социализма пришла демократия. В головах народа Великой степи образовалась религиозная пустота. И вот со всего мира, как с Востока, так и с Запада ринулись миссионеры всех религий и сект. Российское государство и правительство тюркских вновь образовавшихся государств дали предпочтение христианским, мусульманским, буддийским миссионерам. При поддержке государства стали строить тысячи церквей, мечетей, синагог и буддийских храмов. Каждая цивилизация старается побольше ухватить себе сторонников. Но, не смотря на такую могущественную поддержку и идейную обработку через средства массовой информации существенных продвижений нет. В христианство, ислам, буддизм смогли привлечь по официальным данным не более 1,5 – 3 процентов (да и то вместе с теми, кто нашёл в этих религиях хорошую кормушку), а остальных приписывают в эти мировые религии просто по рождению.

В начале 90-годов XX столетия перестройка коснулась и татар. Много татар мечтают о суверенетете народа и ради этого достижения, быстро организовались в разные партии и движения. Но оказалось суверенетет понимают каждый человек по своему. Татарские чиновники и хозяйственники понимают его как экономическое освобождение от Москвы и своего быстрого обогащения. Они и при социализме ради своей карьеры сторонились от своего народа, а после того как прихватизировали народные богатства и стали богатыми людьми (возомнив себя элитой), вообще отделились от народа и стали по сути другими татарами (новыми татарами). А то, что они говорят, что они любят народ, то это и невооруженным глазом

видно, что это слова лицимеров.

Татарский народ за эти 20 перестроечных и реформационных лет обнищал и деградировал. Народ не верит государственному правительству. Большинство занято выживанием. Хотя многие имеют среднее и высшее образование, но в истории своей нации и в политике они ни чего не разбираются. Но в генном подсознании, татары чувствуют свою силу, и ищут выход из создавшегося состояния. Часть интеллигенции, влившаяся в татарское национальное движение, не имея представления об исламе, предложила его как вектор направления идеологии татарской нации. Но на дворе XXI век, век компьютеров. Да и страна наша другая, и загнать людей в идеологию ислама написанную в VII веке, это практически невозможно. Посещают мечети небольшая часть стариков желающая отмолить свои грехи молодости, небольшая часть космополитической молодежи, многие из них не знают татарского языка. Посещают в основном мечети в Татарстане это приезжие таджики, турки, азербайджанцы и т.д. и конечно сами муллы, шакирды, работники мечети и т.д. Вот это и составляют 1,5-3 процентов посещающие мечети по официальной статистике. И это все в городах, а в деревнях в основном мечети пусты и закрыты.

Еще одна не большая часть интеллигенции, заинтересованно пропагандирует либерализм. Но так как он не вписывается в менталитет татарской нации, они, как и в начале XX века предлагают смешать его с исламом и получить евроислам. Эти же политики и ученые стали предлагать переход на латинский алфавит и перейти в услужение католической христианской цивилизации, чем окончательно обнулить Знания татарского народа накопленные на кириллическом алфавите. Правительство татарской республики, поддерживая эту политику, закрывает в сельских местностях школы и больницы и взамен строит мечети. Видимо хотят грамотность татарского народа опустить до уровня религиозного медресе. Всё, как сто лет назад, вернулось на прежние круги. Ясно стало, пришли вновь в тупик. У многих государственных татарских политиков и теоретиков возобладал пессимизм. И тогда многие вспомнили предрекания Гаяза Исхаки. Конечно, и слепому видно, что все эти предлагаемые направления ведут татарский народ к замедленной смерти.

Но татары великий народ. И всякий великий народ верит, что только в нём одном и заключается спасение мира, что живёт он, для того чтобы стоять во главе народов в продвижении к счастливой и справедливой жизни, что это предназначение великого народа. Так видели себя наши предки во время своего величия и могущества. Могущество вскружило головы высшей правящей верхушки, которая стала жить паразитическим образом жизни, не думая о будущем народе. Не утруждаясь выведением своего традиционного мировоззрения "тэнгрианста" на более высокий уровень, стали принимать чужие мировоззрения, они привели к падению Великой Тюркской империи и довели до того, что их земли и народы были поработаны другими народами.

На много сотен лет татары и другие тюркские народы сошли с арены истории. Их забыли и не признавали. Казалось, никогда они не вырвутся из хватких рук Российской империи, закончат своё существование в рабстве и бесславии. Но вот произошло чудо и это не просто случайность, а по велению Великого Духа Неба Тэнгри. Татары вышли из небытия. Стал вопрос, находиться в составе чужих цивилизаций, и идти по ложному пути навстречу своей смерти или начать возрождать свою цивилизацию (свой язык, национальную религию, тюркский алфавит "тюрк битигмэлэре"). Идти по вектору татарского направления и встать во главе народов для величия и спасения мира.. Интеллигенции с рабской психологией выбрала первый путь. Соответственно идя по этому пути, татары могут исчезнуть, как нация еще до конца этого века, если будут жить как сегодня – одним днем. Но есть и другие, которые не хотят, чтобы татарская или тюркская нация исчезла. Взамен совковой рабской интеллигенции приходит новая, решительная и смелая молодежь. Она выбрала второй путь. Сегодня в Казахстане, в Кыргызстане, в Турции и на Алтае, Хакасии, Якутии и т.д., началось возрождение традиционного тюркского мировоззрения — "тэнгрианства", а это национальные обряды, обычаи, национальные имена, одежда, музыка, пища, и т.д. Наша история и культура, восстав из праха, после 200-300 летних гонений и притеснений вырвалась на волю и выходит на передний план современной духовной культуры. Сегодня часть татарской, казахской, киргизской и т.д. интеллектуалов верят, что их нации возродились для величия и что их нации скоро станут во главе народов и поведут их к счастливой жизни, и это предназначение татарского и всего тюркского народа. Вектор идеологического направления, который вел татарскую нацию и весь тюркский мир к гибели, отклонился пока немного, но все же в сторону возрождения и величия тюрков. И надо всем татарам осознать это и приложить все усилия к быстрому духовному подъему. Ведь все великие дела начинаются не с экономики, а с мировоззрения.

Сегодня когда началась война между христианской цивилизацией в лице католицизма и исламом, а в дальнейшем война с китайской цивилизацией и третья мировая война набирает свои обороты, мы татары и тюркские народы не должны участвовать не на одной из этих сторон. Наверно достаточно того, что столько времени татары, и тюрки служили на благо других цивилизаций. Пора татарам и тюркам возрождать и свою цивилизацию!

RESUME

Rafael Bezertinov (Kazan)
Vector of Tatar direction

The article deals with the Tatar civilization, culture problems up to now, using the archae-logical sources of B.C. The content of the article is concluded with the foiiowing opinion, Tatar and Turkic peoples must develop their native culture.

Ирина БУТАНАЕВА

НАСЛЕДСТВЕННЫЙ ДАР
ХАКАССКИХ ШАМАНОВ

Мақалада хакас халқының ежелден келе жатқан шамандық наным-сенімдерінің өзіндік ерекшеліктерін, ел ішінен шығатын шамандарды «тос», «тау иесі» секілді рухтардың қалай ізден табатындығы, шаманның ерекше белгілері туралы жап-жақын зерттеу жүргізеді.

Makalede Hakas halkının çok eski zamanlardan gelmekte olan şaman inancının hâlâ yaygın ve devam etmekte olduğu, "tös", "tau iyesi" (dağ sahibi) gibi deyimler, şamanlara ait özel işaretler (simgeler) gibi meseleler etraflıca incelenmiştir.

Способности, делающими людей шаманами, обычно, передавались по наследству, как по мужской, так и по женской линии, через духов - тәсей («тбс» - букв, основа, сущность), принадлежащих определенному роду. Будущий повелитель духов получал в наследство (инчд) от предков невидимое вечное воинство «тәсей» под руководством которых над ним совершался особый обряд инициации. Таким образом он становился новым хозяином таинственной челяди, перешедшей к нему на очередную службу, которую бессмертные духи несут уже в течении тысячелетий. Выбор претендентов проходил по инициативе духов - тәсей, в связи с чем существует хакасское выражение: «чон тапса — пиг полар, айна тапса — хам полар» - т.е. если выберет народ, то человек станет бегом, если выберут духи - «айна» (подразумеваются тәси), то станет шаманом. После смерти шамана, его духи - тәси находят достойного преемника («Тосгері таныпча» - букв, тәси узнают), проверяют его избранность. Наследственная линия шаманских родов может прерваться из-за нарушения запретов. Например, в результате того, что березовое дерево, выросшее из костных останков шамана Тохпагаса из сеока сибиджин, было срезано на бубен и орбу представителями чужого рода, его потомки лишились покровительства духов. Кам Чалбарт из сеока сарыглар, из-за того, что невестка нарушила запрет во время камлания, оказался «вбитым» вместе с бубном в родовую гору. Поэтому его род утратил дар великих шаманов, снаряженных бубнами.

Люди, имеющие шаманские задатки, обладали способностью легко входить в состояние транса. Основа их тела сотворена из «легкой кости» - «ниик сббк», благодаря которым они быстро впадают в экстаз и могут доводить себя до припадков. В отличии от шаманов, у простых мирян «халов» (хал тбрел) тело, якобы, состояло из «тяжелой» кости. Люди, обладавшие «легкой» или «чистой костью» (арыг сббклг), без затруднений могли общаться или «знакомиться» с горными духами. Если они посещали нечистые места - «пуртах чир», как например, дом, где умер человек или юрта, где родился ребенок, то заболели (пулайсып) из-за нарушения

запрета сохранять сакральную чистоту. В результате восприимчивости они падали в обморок и бились в припадках. В хакасском представлении, и место смерти и место рождения, где происходят роды, т.е. появление человека на свет и уход его в иной мир, считаются нечистыми.

Избранник духов, получающий шаманский дар, подвергается испытанию психической болезнью. Хакасы были уверены, что если сородич начинает сходить с ума, то в него вселяются или тёси, или горные духи (Кізі тисинчтсе - таг нимелсрl клрче). Дело в том, что на суровый шаманский путь могли выйти люди, оказавшись или под воздействием горных, или даже речных духов. Субъекты могли не обладать шаманской наследственностью. Но, как правило, будущий шаман с младенчества был уже отмечен особым знаком тёсей. Например, если замечали, что завернутый в пеленки ребенок переворачивается головой в ножную часть хакасской колыбели, то он будет не простым человеком. Во время сеанса призыва духов, шаман напоминал им: «завернувшие меня в черные пеленки, положившие меня в обратном направлении в черной колыбели».

Камы, как уже было сказано, отличались от рядовых членов общества – “халов” наследственной природой (пасха чайанныг). Они обладали шаманским «корнем» и имели свое родословное древо (төрелдең тартылған хам, тамырдаң тартылған хам). Тот, кто не знал своего родословия, не мог считаться шаманом. У каждого избранника существовала шаманская генеалогия – «хам төрелі». В 1740 г. И. Гмелин встречался с двумя хакасскими шаманами бохтинского и ястинского родов. Он отметил, что отец бохтинского шамана, равно как и бабушка ястинской шаманки, «занимались точно таким же ремеслом. А потому они считали себя знатными и предлагали нарисовать нам родословное древо, указав свою колдовскую линию, кажется, вплоть до седьмого колена. В глазах языческой черни это действительно почетная должность, которой достойны лишь избранные, и тот, в ком струится кровь многих почтенных предков, всегда считается для этого наиболее способным». Так, например, у шамана Мачора Мишакова из сеока ах-сор, приходившимся троюродным дядей нашего информатора Лачына Мишакова, отец по имени Хузух, дед Макай и прадед Пайдон (1796 г. рождения) Мишаковы все были шаманами. Сам Лачын 1908 г. рождения, живший в Усть - Сосе и бывший комсомольцем в 1920-е гг., стал шаманить в 1950-е гг. Его отец Акелдей был «женат» на дочери горных духов.

Знаменитый слепой шаман Кечук Тоспияков (Мойнагашев) жил в начале XIX в. в долине реки База. У него был единственный сын Харах (порусски Федор) 1812 г. рождения. Имя Харах (букв. Глаз) сын получил из-за того, что был поводырем у слепого Кечука. У Хараха было три сына Карачан, Адычак и Сойан. От Карачана родился Кондрат. Сыном Кондрата был Роман. От Романа в 1924 году родилась Сарго Мойнагашева, ставшая через четыре поколения после Кечука большой шаманкой.

Шаман Туда Юктешев (Николай Антонович), 1877 г. рождения из сеокатаяс, стал шаманить в 1930 году. Он получил служебных духов -тёсей в виде двух огромных черных собак и двух серых волков от предка по отцовской линии - шаманки Кам-Озек, похороненной в начале XIX в. у подножия горы Ээлиг-хая повыше аала Большой Монок. Туда Юктешев не имел бубна и орбу (хотя тёси требовали), из-за сильного преследования шаманов в годы Советской власти.

Родоначальником сеока сарыглар был Киигес, рожденный от старика и его невестки после угона кыргызов Хонгорая в Джунгарию. Его сыном был Кам-Чалбарт, ставший могущественным шаманом. Он жил вместе со своими сородичами под горой Чалбарт напротив современной Абазы. У Кам-Чалбарта родился Сагал, основатель фамилии Сагалаковых. Сыном Сагала был Оглах. У Оглаха родился Онис (1783-1829 гг.), живший по р. Монок. Сыном Ониса был Кокетей 1813 г. рождения, переселившегося в Усть-Киндырлу. У Кокетея родился сын Атыкай ставший шаманом. У младшего сына Атыкай Павла, 1885 г. рождения, тоже обнаружились шаманские задатки. Его тёсей унаследовал внук Павла Тымба, рожденный от младшей дочери Феклы.

Шаман Харас Токмашев перед смертью закрыл своих духов-тёсей в горах. От него родилось трое сыновей - Апла, Аптис и Мылтыгас, которые не были шаманами. Но от дочери Аптиса родился Гаврил Канзычаков, который стал шаманом. Он жил в 1960-х гг. в аале Катанов.

Предком шамана Егора Кызласова 1885 г. рождения, из рода таг-харга, являлся Пюригес, переселившийся из Кузнецкой тайги в 1703 г. после угона кыргызов в Джунгарию. Его сын Устух был шаманом. От Устуха родился Пурчух (в варианте Хызылазах), Амзор (от него пошла фамилия Амзороковых) и Поргай (от него пошла фамилия Боргояковых). От Пурчуха (Хызылазаха) родилось два сына. Старший сын Сунчух не был шаманом, а младший Кызлас стал шаманом. От Сунчуха родились Сунчугашевы рода «суг харга», а от Кызласа пошла фамилия Кызласовых рода «таг харга». От Кызласа родился единственный сын Торых. От Торыха родился Паядай (по-русски Сергей, 1780 г. рождения). От Паядая Овчин (по-русски Матвей, 1806 г. рождения). У Овчина был сын Мамай, который стал шаманом. От Мамай родился Егор Кызласов, ставший шаманом в пятом поколении после Кызласа. Среди всех фамилий, произошедших от Устуха, т.е. среди Сунчугашевых, Боргояковых, Амзороковых также рождались крупные шаманы.

Избранный на шаманское поприще претендент, на новолуние теряет рассудок, впадает в состояние транса. Подобное обычно усиливается весной, когда открываются (букв, развязываются) горы и реки, и осенью, когда они закрываются (букв, завертываются). Хакасским обществом запрещалось петь песни на улице весной и осенью, иначе говорили, что познакомишься с горными духами и станешь шаманом.

Шаманский дар или проявление шаманских задатков носит хакасское название «тинзег». Это слово восходит к глаголу «тинзе-»: падать в обморок, сходить с ума, бесноваться, терять рассудок, убегать в пустынные места и подражать камланиям (в общем совершать действия, которые связаны с поступками будущего шамана). В народе считается, что происходит это от действия духов, ищущих себе хозяина.

Становление шамана, связано с началом его близкого общения с духами-тёсями. Избранник духов испытывает болезненное состояние, которое хакасами определяется выражением: «хамны ТОЗі пасча» - кама давят его тёси. Подобное представление бытовало среди северных алтайцев и телеутов. Исследователь этнографии Южной Сибири Н.П. Дыренкова отмечала: «Призыв к шаманскому служению обнаруживался особым приступом «шаманской болезни», который осмыслялся телеутами, как принуждение духа — «тос пасчат» - дух давит, т.е. наступает на избранного им. ... В этот период шаман назывался паскын кам, т.е. букв. — «принуждаемый, давимый шаман» Будущий адепт оказывается бессильным перед волею духов.

Шаманская болезнь или шаманский дар среди хакасов имеет параллельное название «ыргаг» -букв, воздействие духов на будущего шамана. Слово восходит к глаголу «ырга-»: испытывать, исследовать, донимать, изучать. Человека, обладающего задатками шамана, духи-тёси подвергают испытанию (тёсхері ыргапча). Он бьется в судорогах от донимающих его духов: Таким образом, люди, получающие шаманский дар, теряют рассудок, болеют по нескольку лет. Например, шаманка Коче Арыштаева три года сходила с ума под действием духов. Она не хотела идти по шаманскому пути, но вынуждена была уступить их силе. Тёси достались ей по наследству от деда.

Известный шаман Егор Кызласов, прежде чем стать шаманом болел нервной болезнью семь лет. Шаманский дар он получил в 23 года, а шаманить стал в 30 лет. Сарго Мойнагашева, 1924 г. рождения, стала терять рассудок, когда пошла в первый класс, т.е. в 1931 году. В аале Верх-База, где жили ее родители, школь[^]не было и ее отправили учиться в интернат в Нижнюю Базу за 7 км. Она не помнила, как зимой ночью уходила в горы, где бродила босиком и в одной рубашке. Ее находили школьники по следам на снегу. Сарго приходила в себя после того, как ее находили люди. Каким образом она попадала в горы, она не помнила. Из интерната ее отправили к врачу. Тот все проверил, но ничего не обнаружил, здоровье оказалось нормальным. Врач был хакасом. Он спросил, были ли в роду шаманы. Сарго призналась, что ее прадедом был знаменитый шаман Кечук-кам. Тогда врач попросил учителей отпустить ее из школы, ибо она не сможет учиться. В то время отца уже не было в живых, на руках у матери осталось с семеро детей.

Сарго отправили домой, с надеждой, что может быть какой-нибудь шаман возьмет ее под покровительство. В то время было много шаманов.

Но спустя некоторое время в 1930-х гг. всех шаманов арестовали и отправили в тюрьмы. Шаманов в Хакасии не стало. Поэтому Сарго не прошла курсы обучения. Она промучилась шаманской болезнью более десяти лет. В конце концов Сарго получила шаманские знания от своих тёсей. Они научили ее молитвам, обучили обрядам. Шаманить она стала в 1953 г. после смерти Сталина, т.е. в 29 лет. Теперь Сарго считает, что перед своей кончиной надо собрать всех своих тёсей и закрыть в горах, чтобы они не достались детям, ибо не хочет передавать наследникам тяжелую судьбу избранников духов. Тёси для человека являются мучительным бременем (ирееліг ниме).

Согласно рассуждениям известных шаманов Хонгорая на шаманский путь (хам чолю) надо становиться до тридцатилетнего возраста. После исполнения тридцатилетия новый кам сумеет получить знания, но от его деятельности не будет большой пользы.

Избранник, подвергающийся проверке тёсей, испытывает страшные муки и боль. Тёси исследуют его плоть и кровь, выясняя физическую полноценность. Подтверждением избранничества шамана служит наличие лишней кости «артых сёок», которая представляет особую отметину Ирлик-хана.

При шаманской болезни избранник заживо переживает смерть. Духи отводят его в специальное место испытаний «пастанар чир» (букв, начинающаяся земля), которое вероятно находится во владениях Адам-хана. Ему видится, как тёси сначала отделяют мясо от костей и расчленяют его тело. Отрезав голову, откладывают ее в сторону. Отделенная голова не теряет способность видеть и слышать. В иллюзорном мире духи-тёси проверяют легкие и сердце, отделяют по суставам кости, расчленяют друг от друга позвонки, разделяют ребра. Расчленив тело человека, духи пересчитывают все кости его скелета (сан сёогі). После этого кости толкут в железной ступе и мелют их на каменной мельнице. Затем эту массу пропускают через медное сито и находят лишнюю кость — символ шаманского предначертания. Если кость «артых сбк» найдена, это значит, что претендент имеет право встать в ряды неофитов. После этого шла процедура восстановления. Кости шамана соединяли, наращивали плоть и, в заключение, новоявленного «варили» в черной смоле в бронзовом котле до полного «созревания» (хам айналарына, тёстеріне пызырча). В результате происходило закрепление восстановленного тела («кёзікче» - букв, затвердение).

Во сне шаману Егору Кызласову казалось, что его раскладывали на черном столе и тело расчленяли по суставам. Его разделенный на части скелет варили в казане, а грозные черные люди проверяли наличие «лишней кости». Около ложного ребра (сүме хабырга) они нашли круглую косточку. Это и была лишняя кость «артых сёок» с отверстием в середине, через которое он мог наблюдать сакральный мир. У шаманки Сарго Мойнагашевой духи

обнаружили лишнюю кость в локте. Мукулка Боргояков, живший последние годы в Бутрахтах, имел «артых сөөк» внутри бицепса правой руки в виде окостенелого шарика. Наличие кости «артых сөөк» имеет сакральное значение и поэтому не подлежало полному оглашению. В том случае, если лишняя кость «артых сөөк» не обнаруживается, значит человек не годен для камлания и тэси его возвращают обратно. Если лишняя кость есть, но человек не хочет быть шаманом, тогда тэси могут в гневе сделать избранника калекой. Жилы его рук и ног стянутся, и он не сможет двигаться.

У некоторых людей, призванных стать шаманами, лишняя кость «артых сөөк» появляется в юношеском возрасте, т.е. в 15-20 лет, а у других в зрелые годы. Встречались случаи, когда лишняя кость проявлялась в преклонном возрасте - лет в 50-60. Например, у Туда Юктешева лишняя кость выросла в 53 года.

Процесс расчленения костей носит название «сөөк сайғарарға» - букв, проверять кости. Руководит данным действием ответственный тэсь под названием «сайгот». Он сам проверяет потомков шаманов и находит лишнюю кость, тем самым, выявляя годных быть в боевом строю. Выполнять ответственную миссию «сайготу» поручает сам Адам-хан. В молитвах шаманы его именуют: мой сайгот, исследователь шаманского родословия; мой сайгот - ханский посол и т.д.

Идентичные обряды инициации существовали в шаманизме большинства тюркских народов Саяно-Алтая. Например, у телеутов духи «варили, будто бы, шамана в особом котле, разрезали его мясо и долго и внимательно пересматривали и пересчитывали его кости. Если у кандидата в шаманы не хватало одной кости, он должен был умереть, если находилась лишняя кость, как бы он ни сопротивлялся, он становился шаманом». Среди северных алтайцев если духи-покровители находили у избранника «артых сөөк», т.е. лишнюю кость (например, зуб и т.д.), то в таком случае определяли что этот человек должен сделаться шаманом».

Итак, шаманский дар - «тинзег» или «ырғағ» получали избранные люди, имевшие в своем родословном древе славных предков властителей духов. Получение дара сопровождалось мучительной болезнью, длящейся годами, и обрядом инициации, при котором следовала иллюзорная смерть избранника и возрождение его в новом качестве. Шаманом мог стать только тот претендент, который в отличие от простых смертных обладал лишней костью - «артых сөөк», знаком особого предназначения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бутанаев В.Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан, 1999. с. 154.

2. Гмелин Иоганн Георг. Путешествие по Сибири. Тюрки Красноярского уезда и их шаманы. /Наука из первых рук. Новосибирск, 2004.
3. МФГАКК. Ф.15.ОП.1.Д.224; Катанов Н.Ф. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов.// Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. СПб., 1907. ч.9^
4. Тенешев Н. Шаманизм у сагайцев. Рукопись 30.06. 1957 г. РО библиотеки Хакасского республиканского музея.
5. Кунсткамера. Архив. Ф.-к-У. оп.1. д.475. л. 14.; Бутанаев В.Я. Бутанаева И.И. Хоорай чоннын тореллери. Абакан, 1996. с.125.; ЦГАРХ. Ф.и-2. оп.1. д.138. л.13.
6. БХРИЭС. с.141.
7. Дыренкова Н.П. Материалы по шаманству у телеутов. // СМАЭ. 1949. т. 10. с. 109.
8. БХРИЭС. с.231.
9. Мойнагашева Сарго 1914 г. рождения, сагайка, аал Верх- База.
10. Ултургашева Н. Хамныц Туури. //Хакас Чир. 6 января 2001.
11. Тенешев Н. Шаманизм у сагайцев. с.2.
12. Катанов Н.Ф. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов.// Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. СПб., 1907. ч.9. с.583.; Кызласова Абдокин 1901 г. рождения, сагайка, аал кызлас; Кулагашева Обдоі 895 г. рождения, качинка, аал Окунев.
13. Дыренкова Н.П. Ук. Соч. с. 109.
14. Потапов Л.П. Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая. //Труды института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. М.-Л.,т. 1. 1947. с. 166.

RESUME

Irina Butanaeva (Abakan) Hereditary Talent of Hakas Shamans

The article deals with the ancient hakas shamanism, which is actual up to now, and the analyse the shaman's special features.

Лев ЧЕВАЛКОВ

КРЕПОСТНЫЕ СООРУЖЕНИЯ
В ГОРНОМ АЛТАЕ

Мақалада Таулы Алтай өлкесін мекендеген халықтардың көшпелі мәдениеті мен шаруашылық құрылымдары терең зерттеледі | *Makalede, Dağlık Altay bölgesinde ikamet eden halkların göçebe kültürü ve günlük hayatı etrafında incelenmiştir.*

Территория Южной Сибири, куда относится и Горный Алтай, уже на протяжении 2500 лет относится к области распространения кочевых культур. В связи с этим проблема существования у кочевников данного региона городов, крепостных сооружений долгое время не воспринималась серьезно, хотя сведения о фортификационных сооружениях этой области появились в науке еще с начала XIX в. Это были записи ученых-путешественников, основанные на фольклорных источниках и личных наблюдениях.

Исследования, проведенные в 70-80-е гг. XX в. Л.Р. Кызласовым, И.Л. Кызласовым и другими археологами в Хакасии, показали, что можно говорить о существовании городов и крепостей у номадов Южной Сибири [1. 103-113].

В настоящее время у специалистов возник интерес к фортификационным сооружениям и на территории Горного Алтая. За первые пять лет нового тысячелетия были осуществлены две исследовательские программы, направленные на поиск и изучение алтайских крепостей. Один проект разрабатывался сотрудниками Института археологии РАН и Алтайского государственного университета д.и.н. И.Л. Кызласовым и к.и.н. А.А. Тишкиным. За период существования проекта им удалось осуществить инструментальную съемку трех городищ: Нижний Чепош-3, Нижний Чепош-4 и Яломанского. На объектах Нижний Чепош-3 и Яломанском городище произведены раскопки [2. 61-66].

Другой проект – «Древние города Алтая» разрабатывался археологом Горно-Алтайского государственного университета к.и.н. В.И. Соеновым. Его отрядом велись поиски крепостных сооружений в Онгудайском, Шебалинском, Усть-Канском, Усть-Коксинском и Кош-Агачском районах Республики Алтай. Результаты показали перспективность изучения памятников такого рода на территории Горного Алтая [3. 156-160]

В целом, на сегодняшний день, благодаря усилиям археологов научных центров Новосибирска (Кубарев В.Д., Бородовский А.П.), Барнаула (Тишкин А.А., Шульга П.И., Неверов С.И., Бородаев В.Б.), Горно-Алтайска (Соенов В.И., Киреев С.М.), Москвы (Кызласов И.Л.), предпринятых ими в разные годы, известно около десятка сооружений, которые бесспорно можно классифицировать как укрепления местности для ведения боя. Это

городища: Усть-Иша (Красногорский район), Черемшанское, Соузгинское, Манжерокское (Майминский район), Нижний Чепош-3, Нижний Чепош-4 (Чемальский район), Яломанское (Онгудайский район); крепости: Курее-Таш близ с. Мендур-Соккон (Усть-Канский район), Бичикту Кая (Онгудайский район). Их можно разделить на две категории: земляные укрепления со рвом, валом, входом и укрепления с каменными стенами.

Известно еще несколько объектов, которые принято считать фортификационными сооружениями, такие как каменная стена в местности Таш-Бёк в долине реки Большой Яломан Онгудайского района, каменные кладки Тытту I-III в долине реки Себестей и в долине реки Большие Щебеты Кош-Агачского района. Но, судя по топографии местности, размерам объектов и их конфигурации, они вряд ли могли быть укреплениями местности для ведения боя, т.к. их оборонительные возможности практически равняются нулю. Скорее всего, они имели какое-то другое назначение, может быть бытовое, хозяйственное. Например, стену из Таш-Бёка можно трактовать как околицу села, выложенную из камня. Кстати, местные жители так ее и воспринимают, а каменные кладки из долины реки Себестей могли быть загонами для скота и т.д.

В связи с выше изложенными положениями, любая информация о нахождении новых объектов, которые можно трактовать как фортификационные сооружения, будет актуальной. Суть данной статьи как раз и состоит в том, чтобы дать сведения об одном таком местонахождении. На наш взгляд – это остатки крепости, но приступим к изложению фактов по порядку.

В мае 2003 года, проводилась совместная археолого-этнографическая экспедиция, осуществляемая по программе «Памятники историко-культурного наследия Алтая: паспортизация и инвентаризация» при поддержке ЦНТ РА. Один из маршрутов был направлен в село Большой Яломан, находящийся в 18 км вверх по реке с одноименным названием от Чуйского тракта. Пока этнографы работали с населением, автором статьи и спутниками были осмотрены окрестности села. В частности, пройден маршрут по правому берегу реки Яломан, правого основного притока реки Большой Яломан, вверх по реке на пять километров.

Археологические памятники встречались в начале маршрута, на протяжении 2,5 км от устья реки Яломан. Представлены, в основном, курганами с каменной наброской. Размеры их небольшие, по преимуществу 8 – 10 метров. Основная масса объектов сгруппирована в цепочки, которые ориентированы по линии С – Ю, но встречаются и одиночные курганы. Кроме курганов зафиксированы и древнетюркские поминальные оградки, стелы и балбалы. Также, по правой стороне, по борту долины прослежены ныне не функционирующий оросительный канал – сувак.

Наиболее интересное открытие нас ожидало в местности Булухту Кообы, которая находится примерно в 1 км от села Большой Яломан вверх по

реке Яломан. Это узкий и глубокий лог сезонного водотока, окруженный горными склонами, заросшими лесом. Устьевая часть лога представляет собой террасовидный мыс с плоской поверхностью, сформированный аллювием реки Яломан и продуктами выноса сезонного водотока, который разрезает данное образование на две части. В северо-восточном направлении мыс обрывается и подрезан грунтовой дорогой, идущей вверх по реке, а в юго-западном ограничен скальными выступами окрестных горных склонов. С западной стороны пологий спуск в расширяющуюся долину Яломана.

В устьевой части лога, по обеим его сторонам, обнаружены археологические памятники в виде курганов с каменной наброской и древнетюркских поминальных оградок, общим количеством до 19 объектов. Они сгруппированы в два могильника. Курганы по ряду внешних признаков: расположение цепочками с севера на юг поперек долины, размеры, западины, степень задернованности и др., можно классифицировать как памятники пазырыкской культуры раннего железного века (V – II вв. до н.э.). Такого рода сооружения довольно широко распространены в центральной и южной частях Горного Алтая. Миниатюрная четырехугольная оградка, включенная в состав первого, левобережного, могильника, по внешним признакам попадает в разряд древнетюркских поминальных оградок, которые также широко распространены на Алтае. Хронологический диапазон их существования довольно широк от V до X вв. н.э. Кроме того, здесь же, в устьевой части лога, на правой ее половине, под скальными выходами обнаружено местонахождение кремневых изделий. По характеру их обработки они могут быть отнесены к периоду позднего палеолита.

Особо следует выделить еще один объект, обнаруженный на левой устьевой части лога Булухту Кообы, который и будет предметом нашего дальнейшего обсуждения.

Это каменная выкладка из крупных валунов. Произведем описание данного объекта. Первоначально, в момент обнаружения, нам показалось, что это остатки деятельности человека при строительстве оросительного канала, который проходит в данном месте у подошвы горного склона. Но при более тщательном осмотре местности, был сделан вывод, что это различные сооружения. Посещение данного места в последующее время подтвердило первоначальные наблюдения.

Итак, кладка камней представляет собой линию, образующую прямоугольник и сложенную из крупных валунов (некоторые достигают до 1 м) в два-три ряда. Между ними просматривается забутовка из мелкого скального камня, хорошо задернована, тем не менее, высота ее над современной поверхностью составляет 0,4 – 0,6 м. Размеры прямоугольника следующие: по линии юго-запад на северо-восток – 90 метров, а с северо-запада на юго-восток – 70 метров. В юго-западном направлении, где пологий спуск с мысовидного образования устьевой части лога Булухту Кообы, наблюдается развал камней, по преимуществу, на внешнюю сторону

периметра, но много камней и с внутренней стороны. Можно предположить, что в свое время высота кладки была больше. Наилучшую сохранность имеет юго-западная линия кладки, которая заканчивается с одной стороны обрывом, а с другой упирается в оросительный канал – сувак. Отмечен разрыв в выкладке (вход?). Достаточно четко кладка просматривается и в северо-восточном направлении, сразу под ней крутой спуск в сухой лог Булухту Кообы. А вот в юго-восточной части она перекрыта выбросом грунта от оросительного канала. В северо-западном секторе кладка отсутствует из-за обрыва, который образовался, видимо, во время прокладки дороги.

Теперь приведем ряд аргументов, говорящих в пользу нашего предположения о том, что в устье лога Булухту Кообы находятся остатки крепости.

Во-первых, внешний вид конструкции наводит на мысль, что это остатки (фундамент) какого-то сооружения, может быть фортификационного. Подобный объект изучался В.И. Соеновым в местности Бичикту Кая, что находится неподалеку от слияния рек Чуи и Катунь выше села Иня Онгудайского района Республики Алтай [3. 158]. Там также сохранилось основание крепостной стены, которое представляет собой выкладку из крупных валунов в два-три ряда, возвышающуюся над уровнем современной поверхности. Следует добавить, что от укрепления Бичикту Кая по горным тропам до нашего места не более 30 – 35 км.

Во-вторых, подтверждает предположение и выгодное расположение объекта на местности. Мысовидная устьевая часть узкого и глубокого лога Булухту Кообы возвышается и господствует над окружающей местностью. Следует добавить, что левый и правый борта долины Яломана в данном месте представляют собой скальные выходы и непроходимы (рис. 1). Поэтому, даже небольшая крепость, сооруженная на мысе, прочно перекрывает вход и выход в долину Яломана, т.е. в данном случае, как и с крепостью в местности Бичикту Кая были использованы оборонительные возможности окружающей местности. В случае поражения защитники крепости могли скрытно уйти вверх по логу и раствориться в горах.

О значении выгодной топографии местности для сооружения крепостей говорит следующий факт. Недалеко от нашего объекта (примерно в 2 км), в местности Таш Бёк, уже по реке Большой Яломан, выше села с одноименным названием, находится стена, сложенная из скального камня, высотой до 1,5 м и тянущаяся более, чем на 30 м. Казалось бы, еще одно укрепление, но при тщательном рассмотрении местности, выясняется, что оборонительные возможности стены из Таш Бёка невелики. Скорее всего, она несет какое-то другое функциональное назначение.

Теперь о том, для чего и когда была сооружена крепость в урочище Булухту Кообы. По этому поводу можно выдвинуть две версии.

Первая. Данное укрепление было воздвигнуто в период джунгарских событий в середине 18 века местным населением для обороны от цинских

отрядов и их джунгарских союзников. Но против нее свидетельствуют следующие обстоятельства. Во-первых, на Алтае места боев с цинами и джунгарами обычно хорошо известны и овеяны легендами. Про это место никто из местных жителей ничего не знает. Во-вторых, объект сильно разрушен и достаточно хорошо задернован, хотя почвы в окрестностях слабые, что говорит о достаточно медленном процессе их образования. Значит, сооружен он был достаточно давно.

Вторая. Крепость была сооружена в период расцвета древнетюркской государственности – каганатов в широком временном диапазоне с V по X вв. В это время одна из многочисленных караванных ветвей Великого Шелкового Пути проходила через Горный Алтай, практически идентично современному Чуйскому тракту, в алтайские степи и дальше в Западную Сибирь. Поэтому можно предположить, что вместе с Яломанским городищем в устье реки Большой Яломан, наше укрепление составляло единый фортификационный комплекс, предназначенный для обороны и охраны торговых путей. В этих местах из-за особенностей топографии местности может быть только два наиболее удобных варианта проведения караванов. Один из них проходил по левому берегу вдоль Катунь, где сейчас протянулся Чуйский тракт. Но он был длинным, опасным и труднопроходимым из-за наличия прижимов-бомов на реке Катунь. Другой, более короткий и безопасный, проходил через невысокие горные перевалы от района устья Чуи через долины рек Малый и Большой Яломан вплоть до современного села Купчегень. Эта тропа существует по настоящее время и даже указана на картах. Предполагаемая схема караванных дорог показана на рис. 4. В таком случае эти две крепости, воздвигнутые на стратегически важных участках, позволяли контролировать всю территорию и торговые пути.

Подтвердить или опровергнуть выше сказанное могут только дальнейшие исследования описываемого нами объекта, включающие его раскопки. Только тогда прольется свет на функциональное назначение объекта и время его сооружения.

ЛИТЕРАТУРЫ

1. История Хакасии с древнейших времен до 1917 г. – М., 1993. – 525 с.
2. Тишкин А.А. Крепостные сооружения в Горном Алтае // Мир Центральной Азии. Археология, этнология. Улан-Удэ, 2002.
3. Соенов В.И., Трифанова С.В., Вдовина Т.А. Изучение каменных крепостей в Горном Алтае в полевой сезон 2002 г. // Древности Алтая. Горно-Алтайск, 2003. - №11.
4. Бородаев В.Б., Соенов В.И. Курее-Таш – полевое укрепление в высокогорье близ с. Мендур-Соккон (результаты рекогносцировочного обследования) // Древности Алтая. – Горно-Алтайск, 2004. - №12.
5. Бородовский А.П. Микрорайон археологических памятников у с. Манжерок Майминского района // Древности Алтая. – Горно-Алтайск, 2002. - №9.

6. Кубарев В.Д. Археологические памятники Кош-Агачского района (Горный Алтай) // Археологический поиск (Северная Азия). – Новосибирск, 1980.

RESUME

**Lev Chevalkov (Gorno-Altaiisk)
Feudal Constructions in Gorny Altai**

The author researches the nomadic culture and household constructions of peoples inhabited the Gorno-Altai region.

Досымбек ХАТРАН,
Галия ФАЙЗУЛЛИНА

Традиционная посуда казахов в контексте традиционного мировоззрения тюркских народов на выставке «Табактас» Центрального Государственного музея РК (концепция, интерпретация)

Автор қормеге қойылған қазақтың ыды- аяқтарын зерттей келе қолпелі халықтарда «дастархан», «табақтас» деген ұғымның мағынасы тереңде жатқандығын, қонақ күтуді бәрінен жоғары қоятын қазақ халқының асқа, дастарханға байланысты киелі наным-сенімдерін көрсетуді мақсат еткен.

Araştırmacı, Kazak halkının sergiye konulan milli mutfak takımlarını inceleyerek göçebe halkların "dastarhan" (sofra), "tabaktas" (bir sofradan yemek) gibi kavramlarının çok eski kökenli olduğunu, misafirperverliğini ve konuğa olan sıcak saygının önemini sofra kültürü ve örf-âdetlere dayanarak göstermeyi hedeflemiştir.

Этнографические коллекции из фондов Центрального Государственного музея РК всегда вызывали и вызывают научный и общественный интерес. Одним из традиционных музейных способов их популяризации является выставочная деятельность. При этом, «многоаспектность и многоплановость культуры предполагает различные пути её исследования и интерпретации в музее. Одним из них является рассмотрение культуры как знаков, в качестве которых выступают материальные предметы, явления, события» [1. 4]. Для реконструкции смысла этнографических источников в музейном пространстве важно осознавать то, что предмет имеет культурологическое значение, если он имеет не только практический, но и семиотический статус, т.е. вещь становится фактом культуры, если она обладает знаковыми характеристиками. При создании выставки мы опирались на известные положения о семантической предметности и опыт их интерпретации, опубликованные в работах таких этнографов и музееведов как А.К. Байбурин, Е.Л. Галкина, Е.В. Антонова и др [2, 3, 4, 1, 5, 6].

В казахской традиционной культуре присутствует множество предметов, которые обладая обрядовой и др. символикой, являются знаковыми. Именно наличие этого признака легло в основу отбора предметов для выставки «Табактас» (традиционная посуда казахов из дерева и кожи из коллекций ЦГМ РК). Поиск параллелей в материалах по другим тюркским народам и их наличие позволило расширить «культурное пространство» выставки, осознать казахскую культуру в контексте общетюркской и актуализировать её в современности. Опираясь в основном на собственные исследования и на данные, опубликованные на страницах труда сибирских этнографов «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири» [6], мы смогли выстроить сюжетную линию выставки, выделить её «главных героев». Основные положения концепции выставки строились на понимании

того, что «современное мироощущение и его рационализм выработали некую стереотипную уверенность, что знаковые функции вещи всегда вторичны и являются чем-то малозначимым. Между тем, в архаичных культурах знаковая прагматика являлась жизненно необходимым смыслом» [1. 4]. В традиционных культурах вещь не мыслилась вне человека. Она жила и умирала вместе с ним. Подобные представления прежде распространялись на всё рукотворное окружение кочевника (не случайно в доисламских погребениях символической порче подвергался весь сопроводительный инвентарь). В мире, где отождествлялись объект и субъект, творец и творение, часть и целое, вещь была неотделима от человека. Опредеичивание мира было одной из важнейших форм его освоения. Отношения человека с предметным миром были гармоничны, т.к. «мерой» всех вещей являлся сам человек. Мастер, автор, делающий вещь своими руками, вступал в особые тактильные отношения с миром. Он чувствовал мир через вещь, а потому, чаще всего, не мог её купить – он должен был её «родить». А это действие не знакомое с кризисом искренности, коммуникации.

«Вещный мир» традиционных культур интересен для наших современников как образец гармоничного отношения к предметному миру, как свидетельство существования «другого» мира, в котором предметы являются равноправными партнёрами в разговоре под названием «жизнь».

Утварь входит в «ближний круг взаимоотношений» человека и «вещного мира». Утварь - *Утварь* - «ууу, тварь». Выделение части слова «тварь», имеющую в русском языке самостоятельное значение, обозначающее живую «вещь», «животное», подтверждает отношение к предметам как живым существам, наделённым душой, жизнью (бытовой и ритуальной). «Семиотический статус утвари домашней обусловлен тем, что она в отличие от других элементов традиционного жилища относительно подвижна внутри него и может функционировать вне его» [5. 201].

«Одну из характерных черт традиционного мировоззрения составляет «всесакральность», «безбытность». Будничная жизнь входит в число высших ценностей человека традиционного общества через систему ритуала. Производство вещей, промыслы, любая созидательная деятельность санкционировалась не только реальными потребностями общества, но и ритуалом. Ритуализация распространялась и на сферу домашних ремесел» [6. 112-113]. В современных условиях урбанизации и глобализации произошли коренные изменения традиционного образа жизни казахского народа. Однако, основные черты национальной культуры сохранились, пройдя испытание временем [7. 145]. И многие элементы мировоззрения продолжают существовать, даже утратив характер мировоззренческих установок.

Так, например, в тюркских сказаниях «при воссоздании мифологической картины мира, изображается акт рождения Космоса из

Хаоса как процесс *размешивания*, взбалтывания стихий мешалкой или ковшом, что и является началом *развертывания* Вселенной, обретения ею пространственно-временных параметров. Мешалка-мутовка и её аналоги – ковш и ложка, с помощью которых организуются стихии в начале времен, принадлежат к чрезвычайно значимым сакральным объектам. Они отличаются повышенным семиотическим статусом в культурной традиции большинства тюрко-монгольских народов. Среди монголов, например, известна история о Чингис-хане – обладателе кумысной мутовки. От её наличия в стране зависело «богатство в скоте, обилие молока и, следовательно, довольство и здоровье народа», но преступный сын Чингисхана унес мутовку на запад, где положил начало новому народу. Монголы же с тех пор обеднели. Сходное предание, героем которого был Кыргыз-бай, существовало у иссык-кульских киргизов» [2.120-121].

«Анализируя подобные сюжеты, в которых фигурируют предметы – носители благоденствия, Г.Н. Потанин пришел к выводу, что мутовка имела то же значение, что и коновязь, знамя или мифическая гора, т.е. объекты, наделенные свойством обозначать центр Космоса. Не случайно Г.Н. Потанин, развивая идею тождества мутовки с мировой осью, считал возможным обратиться к материалам индийской мифологии, к сюжету о создании Вселенной в результате пахтанья первичного океана. Для этого вместо мутовки боги использовали мировую гору Мандала, которая загорелась от быстрого вращения» [6. 121]. У казахов, если во время прихода гостя кто-нибудь взбивал кумыс в сосуде (*саба*), то гость, вошедший в юрту, должен был взбить мутовкой (*ніспек*) несколько раз, и только потом пройти дальше в юрту, т.е. он как бы участвовал в процессе «творения мира». Такие же правила поведения во время изготовления молочной водки существуют у алтайцев, тувинцев, монголов. Подобные параллели позволяют предположительно соотнести повседневное приготовление кумыса (айрана) с высшими ценностями, причастными к сфере сакрального.

Можно в один ряд поставить «скотоводческую пару» – *саба*, *ніспек* и «земледельческую пару» - *келі* (*ступа*), *келсап* (*пест*) (на выставке они и были расположены в одном разделе), т.к. действия, производимые при использовании и той, и другой парой предметов соотносились с представлениями об увеличении плодovitости. *Келі*, *келсап* входили в приданное невесты. У казахов есть поговорка «Жаксы келін келі, жаман келін келсап» - «хорошая сноха - ступа, плохая - пест». И помимо прямого значения имела другой смысл – иносказательный, отражающий традиционные взгляды казахов на поведение снохи в семье.

Первое приготовление кумыса у тюрков совпадало с приходом весны. Пробуждение природы в общих чертах повторяло картину первотворения. Чтобы усилить созидательные возможности природы совершались обрядовые действия, в которых играли свою роль все те же предметы: ковш (*шөміш*, *ожау*, *саптыаяқ*), ложка (*қасық*), чаша (*шара*, *тегене*, *зерен*, *керсен* и т.д.).

Начало весны кочевники определяли по первому грому. Казахи при первом весеннем громе, обмакнув ковш (*шөміш*) в молоко, обходят вокруг юрты, ударяя этим ковшом по месту соединения *уыков* и *кереге*. Приветствовалось тщательное вспенивание (*сапыру*) кумыса, т.к. это действие, расцениваемое как обряд, имело магическое значение увеличения богатства, такое же, как и распространенный обряд *шашу*. Смысл этих действий людьми уже в прошлом веке не осознавался, но их «можно рассматривать как своеобразную реплику акта сотворения мира, акцентирующего космичность производительной силы. В них человек провозглашал свою сопричастность мирозданию, расширял границы освоенного пространства и тем самым обеспечивал символическими средствами стабильность своего существования» [6.122].

«Белые» молочные продукты у казахов символизировали чистоту, так купание женщины в молоке сорока белых кобылиц очищает её от грехов, купание богатыря в молочном озере позволяет ему быть живым после путешествия. Лежащая в основе этого мотива идея возрождения с помощью молока, обладающего живительной силой, перекликается с темой молочного братства или усыновления. В эпосе тюрко-монгольских народов распространен сюжет, согласно которому герой, отведавший молока матери своего противника, лишается права на вражду и месть. Так, в казахской сказке «Жиренше и хан» жена Жиренше сделала из своего молока кумыс, и хан, испив этого кумыса и, узнав из какого молока он изготовлен, признал невозможность своих притязаний на эту женщину («Теперь твоя жена мне мать!») [8. 50]. Вероятно, богатырь или хан, вкушивший материнского молока, воспринимается как существо вновь рожденное, причем рожденное в новом качестве. У казахов еду выпавшую изо рта грудного ребёнка может съесть только его мать, т.к. в противном случае также наступает вероятность «породнения» через материнское молоко, что может стать поводом возникновения инцеста. И в то же время он становится «должником» вынужденным отрабатывать «материнское молоко». Таким образом, материнское молоко, как, вероятно, и молоко вообще, служило знаком родства, символом рода.

Молочные продукты в среде скотоводов-кочевников воспринимались как коллективное достояние. У казахов, например, существовал запрет на передачу *ұйытқы* (кислое молоко – закваска). Она являлась общеродовой святыней (и благосостоянием) и не могла быть передана представителям другого рода (сейчас – в другую семью). Но если обстоятельства всё-таки заставляли попросить закваску, то вместо табуированного слова *ұйытқы* произносилось слово *айран*. «Айран сұрай келіп, шелегінді жасырма» («Спрашивая айран, не прячь ведра») - за этой пословицей стоит представление о том, что «белые напитки» предполагают только открытые отношения, возможные между родственниками и близкими. «Отношение к молоку и молочным продуктам как к культурным ценностям, как к символам

принадлежности к родовой группе сообщало их вместилищам особый статус» [6. 133]. На выставке были представлены изделия из кожи, предназначенные для производства, хранения, перевозки молочных продуктов – *көнек, саба, торсық, бұлқынишақ, мес, сүйретпе, дүңгіршек*.

Пища и застолье считались у казахов сакральными, люди, отведавшие с одного дастархана, становились отныне близкими, родственными (*табақтас* - сотрапезники) и в силу этого в последующем они не должны были ссориться и враждовать. Застолье - *дастарқан* - объединяет людей священными узами. С особой гордостью произносятся слова «дәмдес, дастарқандас болу» - «мы сидели за одним дастарханом», «мы ели с его рук», «он пригласил нас к своему дастархану». Дастархан способствовал сближению ранее незнакомых людей и примирению поссорившихся сторон. Осознавая исключительную важность еды, традиционное мировоззрение предполагало в этом акте некое оплодотворяющее действие. Чтобы облегчить и ускорить роды роженице у казахов существовал обряд *жарыс қазан* (букв. – *сореvнующийся казан*). С момента начала схваток начинали готовить в казане *қуырдақ* (самое быстро-приготовляемое блюдо) и произносили фразу «кара катын бұрын туа ма, кара казан бұрын туа ма» («кто родит быстрее – женщина или казан»). На этом выражении построен сюжет одной из сказок об Алдар-Косе (Алдар-Косе намекнул соседу на возврат казана несколько позже обещанного времени фразой: «А где второй казан, ведь мой казан обычно рождает»). Таким образом, универсальный обычай приобщения к плодовитости роженицы у казахов был опосредован приобщением к пище, сваренной в котле.

«Елу жылда ел жаңа, жүз жылда казан» («За пятьдесят лет народ обновляется, а за сто становится «казаном»). Здесь слово «казан» обозначает единство народа, его самостоятельность. То есть вторую часть пословицы можно перевести так – «за сто лет народ приобретает статус нового (самостоятельного, отделившегося) народа» по ассоциации с образованием новой семьи, имеющей свой казан, который через много лет становится «кара казан» (в значении священного домашнего очага) или по ассоциации с сакскими племенными жертвенными котлами (казанами). Поэтому в первой части выставки были представлены, в том числе, три сакских котла из археологической коллекции музея. «Незыблемость, неиссякаемость «благодати», наполняющей котел, была обязательным условием изобильного быта семьи. В ней, согласно мифопоэтическим представлениям, заключались счастье (*ырыс*), успех человека» [6.144]. Боясь лишиться его, казахи следили, чтобы чистая пустая посуда не оставалась неприкрытой, взятую взаймы посуду не возвращали пустой. Перевернутый котел выступал символом несчастья, хаоса, смерти.

«Существуют многочисленные запреты и поверья, регламентирующие передачу утвари во временное хранение, которые обусловлены представлением о том, что в ней отражаются достаток дома и счастье

его обитателей» [6. 201]. У казахов и уйгуров существует обряд кражи младшим сватом чашки у родственников невесты. Такой поступок не считается чем-то предасудительным, т.к. таким образом можно было получить частицу счастья и благополучия дома празднества [9].

Очевидно, для мифопоэтического сознания «живые вещи» («твари»), наделенные собственной волей и характером, были вполне реальными. И на выставке «*Табақтас*», которая стала продолжением серии выставок отдела этнологии, раскрывающих вещный мир традиционный казахской бытовой культуры, были представлены предметы утвари (посуда) (основной материал изготовления - дерево, кожа и, отчасти, металл).

Целями выставки являлись

1. Обозначение значения традиционной материальной бытовой культуры - «утвари», как части «вещного мира», являющегося ярким выражением традиционного мировоззрения. Знакомство с «игрой смыслов» предметов традиционной казахской культуры - экспонатов выставки. Проникновение в «изначальный смысл «послания», в ту древнюю мифологическую картину мира, обломки которой сохраняются в самих этнографических предметах, орнаменте, контекстах их бытования и пр.» [1. 3].
2. Представление коллекции утвари музея. Демонстрация несомненной ценности подлинного музейного, традиционного предмета, как «личностного» представителя мастера. При этом нарушалась некая стереотипность, законченность восприятия бытовой вещи, обнаруживалось новое, неизвестное, иной уровень знания и понимания там, где все кажется «абсолютно ясным».
3. Создание ситуации вхождения, вживания посетителя в иную модель мира, в архаичное его восприятие. Актуализация процесса познания корней культуры казахского народа.

В экспозиционном решении выставки образ «дастархана» был ведущим. Посетители «попробовав» за музейным «дастарханом» (пространство выставки) очередное музейное «блюдо» (посмотрев выставку), стали «табақтас» между собой и создателями выставки. Жанр выставки - «сказка», т.к. это один из видов фольклорного жанра, в котором наиболее древний пласт мотивов восходит к первобытной мифологии, и многие из них интерпретируются в свете ритуально-мифологической семантики [10.114]. В то же время это самый популярный и понятный жанр фольклора для наших современников. Была сочинена сказка (автор - Ая Алимбаева, внучка известного казахского писателя и поэта Музафара Алимбаева), основными героями которой стали предметы - экспонаты выставки. Каждый новый поворот сказочного сюжета связал воедино свой собственный комплекс экспонатов, а все вместе они создали живую ткань экспозиции выставки [4. 37]. Текст сказки был использован в качестве сопроводительного текста выставки. Через сказку раскрывалась мифопоэтичность будничного бытового мира. Научная (информационная) линия сюжета отразилась в

«Толковом словаре» выставки, в котором по каждому виду предметов были написаны подробные комментарии об их утилитарном и знаковом значении.

Экспозиция выставки, как и сказка, состояла из 5-и частей. Для придания кулуарности помещению, а экспозиции так называемого «личностного характера» (показ предметов через выделение индивидуальных качеств), помещение было разграничено визуально и функционально. Образ маленьких пространств – «кухонь» был создан за счёт экспозиционных конструкций из витрин, которые делили пространство, и то же время позволили оригинально и полно показать коллекцию чаш (*табақ, тегене* и т.п.) через выделение каждого предмета рамками индивидуальной ячейки-полки (*соре*). Образ «кухонь» («қазан-аяқ жақ») был дополнен использованием зеркал в витринах («буфетах») (идея - У.Мукашева).

Интерактивное решение выставки позволило решить задачу активизации творческого воображения посетителя, «непонятное», «незнакомое» для него, естественно вызывающее отторжение, сделать «близким», «пропущенным» через призму своего опыта и воображения. Так, специально был выделен раздел «Как ты думаешь - для чего использовались данные предметы?», где в витрине отдельно были представлены предметы необычные на взгляд человека современной культуры. В другой части выставки – фото данных предметов с описанием истинного назначения (таким образом посетитель мог проверить своё предположение и в то же время, в случае собственной ошибки, уйти с правильным ответом на вопрос).

Также решалась задача создания условий для творческого самовыражения посетителей. Была выделена интерактивная творческая зона, где посетители могли нарисовать экспонаты выставки, сочинить свою сказку про предметы (был объявлен конкурс сказок с последующим награждением авторов), проиллюстрировать её и т.п.

Таким образом, при исследовании этнографических предметов актуально их рассмотрение в качестве источников реконструкции традиционного мировоззрения. Опыт создания выставки «Табактас» (традиционная посуда казахов) подтвердил, что ссылка и опора на семиотический статус предметов казахской культуры в контексте традиционного мировоззрения тюркских народов позволяют расширить возможности экспозиционной интерпретации и презентации этнографических коллекций музеев.

ЛИТЕРАТУРА

1. Галкина Е.Л. Этнографические источники в музее: проблемы интерпретации. – М.: РИК, 1998. – 164 с.
2. Антонова Е.В. Смысл археологической вещи и её контекст. // Проблемы интерпретации памятников археологии в экспозициях исторических,

- краеведческих и археологических музеев // Труды ГИМ. – М., 2000. – Вып. 113. – С. 15-18.
3. Байбурун А.К. Семиотический статус вещей и мифология. // Кунсткамера (Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН): Избранные статьи. – СПб.: Европейский дом, 1995. – С. 80-96.
 4. Волокитина О. Жизнь, смерть, любовь. Женщина, мужчина, ребёнок. (Новые подходы к этнографической экспозиции в историческом музее). // Мир музея. – 1998. – № 6-7 (164-165). – С. 29, 37-41.
 5. Материальная культура. / Свод этнографических понятий и терминов. – Вып. 4. – М.: Наука, 1989 – С. 134-138 (пища), с.200-202 (утварь).
 6. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. / Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. – Новосибирск, 1988. – С. 107-199.
 7. Алимбай Н. Хатран Д. Казахское застолье - дастархан. // World discovery, 2005. – № 1 – С. 145-180.
 8. Казахские сказки. – Том 1. – Алма-Ата, 1958. – 461 с.
 9. Даутова С.С. Этнографические параллели в характеристике свадебных обрядов уйгуров и казахов Семиречья. //Труды ЦГМРК. – Вып 2. – Алматы. (В печати).
 10. Народные знания. Фольклор. Народное искусство. / Свод этнографических понятий и терминов. – Вып. 4. – М.: Наука, 1991 – С. 114-117 (сказка).

RESUME

Dosymbek Hatran

Galiya Faizullina (Almaty)

**Traditional Kazakh Dishes in the Context of the Traditional World
outlook of Turkic Peoples in “Tabaktas” Exhibition
of the Central state Museum of RK.**

The article deals with the research of the exhibited Kazakh dishes and the deep meaning of the words “dastarkhan”, “tabaktas” in the life of the nomads, their traditions and customs.

БЕЛГІЛІ ТҮРІКТАНУШЫ ЧЕТИН ЖУМАГУЛОВ 70 ЖАСТА



Қырғыздың белгілі тілші-ғалымы, түріктанушы Четин Жумагулов биыл жетпіс жасқа толып отыр. Ол Қырғыз Республикасы мемлекеттік сыйлығының лауреаты, Қырғыз Республикасы мәдениетіне еңбек сіңірген қайраткері. Четин Жумагулов 1937 жылы наурыздың 30-ы күні Шу облысы Кант ауданы «Четинди» деген жерде туған. 1952 жылы «Талаа-булак» жеті жылдық мектепті оқып, сол кездегі Бішкек (бұрынғы Фрунзе) қаласындағы №5 қырғыз орта мектебін бітірген. 1960 жылы Қырғыз мемлекеттік университетінің филология факультетін үздік тәмамдаған соң, Қырғыз Ғылым академиясының Тіл және әдебиет институтындағы Түркология секторында ғылыми істерін бастайды. Академик И.А.Батмановтың жетекшілігінде ғылыми жұмыстарын бастап, далалық экспедицияларға қатысты, жаңа тас жазуларды, ескерткіштерді іздестіріп табуға ат салысты. Осы кездерден бастап «Эпиграфика Киргизии» атты ғылыми-зерттеу кітаптар сериясын жоспарлауға қатысып, бірінші томын 1963 жылы баспадан шығарады.

1962–1964 жылдары Қырғыз Ғылым академиясында аспирантурада оқыды. Аспирантурадан кейін академик И.А.Батмановпен бірге ғылыми зерттеу жұмыстарын жалғастыра бастады. 1968 жылы Қырғыз Үкіметінің шешімімен жанадан құрылған «Қырғыз Совет энциклопедиясының» Бас редакциясына шақырылып ғылыми редакторы, редакция жетекшісі, жауапты хатшысы, бас редактордың бірінші орынбасары қызметтерін атқарады.

Ч.Жумагулов 1969 жылы «Язык несторианско-тюркских памятников Киргизии» Қырғызстандағы несториан-түрік ескерткіштерінің тілі тақырыбында жазған кандидаттық диссертациясын қорғайды. Бұл диссертациясы XII–XIV ғасырлардағы несториан-христиандардың түрік тілінде хатталынған ескерткіштеріне арналған алғашқы салмақты диссертация деп бағаланады.

1972–1990 жылдары Тіл және әдебиет институтында сектор, бөлім меңгерушісі, жетекші ғылыми қызметкер болып істеді.

1990 жылы Терминология бөлімінің жетекшісі болды. Осы күннен бүгінге дейін қырғыз әдеби тілінің, терминология мәселелері бойынша көптеген ғылыми мақалалар жазып келеді.

1998 жылы Қырғыз Республикасы Президентінің Қаулысымен

«Қырғыз Республикасының мәдениетіне еңбек сіңірген қайраткер» атанды. Бұл шын мәнінде түркологиялық еңбектері үшін берілген қырғыздың алғашқы атағы екен.

2006 жылы профессор Четин Жумагуловтың «Эпиграфика Киргизии. Выпуск-1» (Фрунзе, 1963), «Эпиграфика Киргизии. Выпуск-2» (Фрунзе, 1982), «Эпиграфика Киргизии. Выпуск-3» (Фрунзе, 1987), «Язык сиротюркских памятников Киргизии», «Эпиграфические памятники древнего Оша» (Байыркы Оштың эпиграфикалық эстеликтері) ғылыми циклдік зерттеулері бойынша «Қырғыз Республикасының мемлекеттік сыйлықтың лауреаты» атағына ие болды.

Бұл ғылыми-зерттеу жұмыстары бұрын-соңғы мерзімдерде жарық көрген көптеген зерттеулерді тиянақтап, ғылыми тұрғыдан жанаша қарастырған әрі жаңатың ескерткіш деректерді тауып анықтаған, сондай-ақ біртұтас жүйелі ғылыми негізді зерттеулер болуымен ерекшеленеді.

Профессор Ч.Жумагулов 1995 жылдан бері Қырғызстан Ғылым Академиясының Манастану және көркем мәдениеті Ұлттық Орталығының Түрік мәдениеті секторының жетекшісі болып келеді. 40 жылдан астам уақыт ғылыми-зерттеу жұмыстарының барысында жаңадан көптеген эпиграфикалық экспедицияларға жетекшілік етті, ондаған жаңа тарихи мұраларды тауып, ғылым әлеміне жариялады. Ол жайында алыс, жақын шетелдерде (Анкара, Стамбұл, Бұрса, Самсун, Ташкент, Алматы, Ош, Түркістан және т.б.) ұйымдастырылған ғылыми-теориялық симпозиум, конгресс, конференцияларда ғылыми баяндама жасады. Ғылыми мақалалары бірнеше шетел тілдерін аударылып жарыққа шықты.

Әлемдік түріктануда, әсіресе, Талас көне түрік бітіктастары мен ескерткіштерін зерттеуде профессор Четин Жумагуловтың ғылыми еңбектерінің өзіндік айрықша салмағы бар және осы саладағы ғылыми беделді мектеп қалыптастырған әрі соның белді өкілі ретінде өте-мөте танымал. Оның Талас өзені бойындағы көне түрік бітік, соғды, ұйғыр, түрік-сирий (несториан), араб, ойрат-қалмақ, тибет және т.б. тілді ескерткіштерге арналған зерттеулері Орталық Азияның байырғы түрік тектес этностардың жазба мәдениетін зерделеуде, этнотарихи, этномәдени, этнолингвистикалық және т.б. болмыстарын, мәдени ошақтардың байланыстарын анықтауда түріктану ғылымына қосқан сүбелі еңбектер болып табылады.

Профессор Четин Жумагуловтың «Эпиграфика Киргизии. Выпуск-1». (Фрунзе, 1963), «Эпиграфика Киргизии. Выпуск-2». (Фрунзе, 1982), «Эпиграфика Киргизии. Выпуск-3». (Фрунзе, 1987), «Язык сиротюркских (несторианских) памятников Киргизии» (Фрунзе, 1971) , «Эпиграфические памятники древнего Оша» (Байыркы Оштың эпиграфикалық эстеликтері) (1999) ғылыми циклдік зерттеулерінің құндылығы мол. Онда ғалым «көзбен көріп, қолмен ұстаған» тарихи мұраларын жан-жақты тиянақтап, ғылыми тұрғыдан жанаша қарастырған. Сондай-ақ жаңа тың ескерткіш деректерді тауып анықтаумен, сондай-ақ біртұтас жүйелі ғылыми негізді зерттеулер

жасағандығымен ерекшеленеді.

Профессор Четин Жумагуловтың есімі дүние жүзілік атақты түріктанушылар В.В. Радлов, А.Гейкель, Ю.Немет, С.Е. Малов, Х.Н. Орхун, А.М. Щербак, И.А. Батманов, С.Г. Кляшторный, А.С. Аманжолов және т.б. түріктанушылардың қатарында аталатыны мақтанышты. Оның себебі Талас ескерткіштерін зерттеуде академик И.А. Батманов және т.б. түріктанушылар қалап кеткен түрік бітіктану саласының өрісі мен танымын едәуір жана деңгейге жеткізе білді. Бір сөзбен айтқанда, Қырғыз елін әлемге танытқан түріктанушы ғалым Четин Жумагулов екенін мақтанышпен атағымыз келеді. Профессор Четин Жумагуловтың ғылыми еңбектері Ресей, АҚШ, Германия, Франция, Англия, Қытай, Түркия, Жапония, Моңғолия және т.б. шетелдердің ғалым-зерттеушілеріне, сондай-ақ қазақстандық түріктанушыларға кеңінен танымал. Сонымен қатар ғалымның аталмыш циклдік зерттеулері әлемдік зерттеушілердің ғылыми жұмыстарында аса мол аталып қолданатын ғылыми әдебиеттердің қатарына жатады.

Ч.Жумагуловтың «Қырғызстандын эпиграфикалық эстеликтері» (Фрунзе, 1982), «Эпиграфические памятники Киргизии» (Фрунзе, 1982), «Ономастикалық терминдердин орусча-қырғызча сөздігі (авторлық ұйым)» (Фрунзе, 1985), «Ишеналы Арабаев. Туулған күнүнүн 110 жылдығына арналған жыйнақ (түзүүчү, редактору, 1993), «Қырғызстандын байырқы эстеликтері (жазуулар), мамлекеттик тил (ойлор жана проблемалар)» (1998), «Қырғыз терминологиясынын айрым актуалдуу маселелери» (2000), «Аалыбай ажы» (2000), «Os sehrinin Epigrafik anitarli» (Анкара, 2001) және т.б. іргелі ғылыми-зерттеу еңбектері мен сөздік, жинақтары жарыққа шықты.

Жақын арада «Kyzey Kirgizistandaki, Kazakistandaki ve Fergana bolgesindeki eski yazitlar», «Қырғызстандағы түрк-несториан жазуулары (XII–XIV кылымдар)» деген зерттеулері Анкара және Бішкекте баспадан жарыққа шықпақ.

Ч.Жумагуловтың 300-ден астам ғылыми, ғылыми-танымдық мақалалары, ғылыми редакторы болған бірнеше кітаптары бар. Сондай-ақ Шабданның 160 жылдық, Ош қаласының 3000 жылдық мерейтойларында ұйымдастырған конкурстардың жүлдегері, ондаған грамоталар мен сыйлықтардың иегері.

Ғылыми-зерттеу жұмыстарымен қатар Ч.Жумагулов – Тахауи Ахтановтың «Боран» романын, «Махаббат мұны» пьесасын, Лев Линьковтың «Сигнал тревоги», Турлыбек Мамасейітовтың «Жамансай» повесін, «Шаамаран», «Қырк вазир баяны» (Ж. Садыковпен бірге) және т.б. көркем әдеби кітаптарды қырғыз тілінде аударып сөйлеткен қаламы жүйрік аудармашы ғалым.

Сонымен қатар ғылыми-қоғамдық жұмыстардағы жетістіктері үшін «Ерен еңбек үшін» медалы, «Ош-3000» естелік медальдарымен марапатталған.

Белгілі түріктанушы Четин Жумагуловты 70 жылдық меретойымен қазақстандық ғалымдар атынан құттықтаймыз. Бауырлас қырғыз ғалымы

Базылхан Н. Белгілі түркітанушы Четин...

Четин Жумагуловтың адал да абыройлы еңбегі дүниежүзілік атаққа ие болуы біздің де ортақ қуанышымыз әрі мақтанышымыз.

Күллі түрік тектес халықтардың тарихи-мәдени болмысын зерттеудегі профессор Четин Жумагуловтың ерең еңбегін ерекше атағымыз келеді.

Напыл БАЗЫЛХАН

МАЗМУНЫ, СОДЕРЖАНИЕ, İÇERİK, CONTENTS

КӨНЕ ТҮРКІ ЖАЗБА ЕСКЕРТКІШТЕРІ

<i>Дүйсен С.</i> (Алматы)	Ескі қыпшак жазба ескерткіштерін зерттеу мәселелері Вопросы исследования древнекипчакских памятников письменности	3-6
<i>Düysen S.</i> (Almati)	Eski Kıpçak Yazıtları ve Araştırılması Meseleleri Research problems of old Kypchak written monuments	
<i>Салқынбай А.</i> (Алматы)	М.Қашқари –түркі тіліндегі сөзжасамдық тұлғалар туралы	7-12
<i>Salkınbay A.</i> (Almati)	М.Кашгари. Словообразование в тюркских языках Mahmud Kaşgari - Türk Kökenli Dillerde Söz Türetme Hk. M. Kaskari about Wordformation System in Turkic Language.	

ТІЛ ТАРИХЫ ЖӘНЕ ҚҰРЫЛЫМЫ

<i>Хисамова Ф.</i> (Казань)	Лексико-стилистические особенности татароязычных дипломатических актов XVII-XVIII XVII-XVIII ғ.ғ. татар тіліндегі дипломатиялық актлердің сөздік-стистикалық ерекшеліктері	13-19
<i>Hisamova F.</i> (Kazan)	Tatar dilinde yazılan diplomatik anlaşmalardaki (XVII-XVIII yy.) kelimelerin sözlük ve stilistik özellikleri Lexico-stylistic Peculiarities of diplomatic acts in the tatar language in the XVII-XVIII centuries	
<i>Шайхулов А.</i> (Уфа)	К теории и истории составления идеографических (тезаурусных) словарей	20-26
<i>Şayhulov A.</i> (Ufa)	Идеографиялық сөздік құрастырудың тарихы мен теориясы İdeografik (Yun.: thesaurós) sözlükleri hazırlama teorisi ve tarihi About the Theory and History of compiling the Ideographic (thesaurus) dictionary	

ӘДЕБИЕТ ЖӘНЕ ФОЛЬКЛОР

<i>Жеменей И.</i> (Алматы)	«Тарих-и-Рашиди» еңбегіндегі түркі өлеңдер	27-36
<i>Семеней І.</i> (Almati)	Тюркские стихи в произведении «Тарих-и Рашиди» “Tarih-i Raşidi” Adlı Eserdeki Türk Şiirleri Turkic poems in “Tarikh –i-Rashidi” work	
<i>Миннегулов Х.</i> (Казань)	О некоторых особенностях татарской литературы зарубежья Шетелдегі татар әдебиетінің кейбір ерекшеліктері туралы	37-42
<i>Minnegulov H.</i> (Kazan)	Yabancı ülkelerde Tatar edebiyatı ve bazı özellikleri About some foreign peculiarities of Tatar literature	
<i>Юша Ж.</i> (Новосибирск)	Обрядовая поэзия тувинцев: структура и семантика Тывалықтардың ғұрыптық поэзиясы: структурасы мен семантикасы	43-57
<i>Yuşa J.</i> (Novosibirsk)	Tuvalıların Örf ve Adet Şiirleri Ritual Poetry of Tuva people. Structure and Semantics	

<i>Қорғанбеков Б.</i> (Түркістан)	Ә.Қоныратбаевтың «Алпамыс батыр» жырына катысты еңбектері	58-62
<i>Korgabekov B.</i> (Türkistan)	Работы о поэме А.Коныратбаева «Алпамыс-батыр» A.KONIRATBAYEV'in "Alpamiş Batır" Destanı ile ilgili çalışmaları Work by A. Konyratbayev on "Alpamys batyr" zhyry	
<i>Акамов А.</i> (Махачкала)	Духовная литература кумыков на «тюрки» (на примере творчества Абдурахмана из Какашуры)	63-74
<i>Akatov A.</i> (Maħaçkala)	Құмықтардың діни әдебиетіндегі түркі жанры (Какашурдағы Әбдірахман шығармашылығынан) Kakaşuralı Abdurahman'ın eserlerinden hareketle, Kumukların Türk diliyle oluşturdıkları dinî-tasavvufî edebiyat Kumyk Sacred Literature of "Turks" (on the example of creation of Abdurakhman from Kakashura)	

ТАРИХ ЖӘНЕ ЭТНОГРАФИЯ

<i>Катанчиев С.</i> (Нальчик)	Кипчакские (половецкие) компоненты в генеалогии русских князей – Рюриковичей Рюриковичтер – орыс княздерінің шежірелеріндегі кыпшак копмпоненттері	75-91
<i>Katançiyev S</i> (Nalçik)	Rürik soyundan gelen Rus knezlerin geneolojisinde Kırçak unsurları Kypchak components in Genealogy of Rurikovich Russian Nobility	
<i>Мадуан С.</i> (Түркістан)	Из истории торговых взаимоотношений казахов и узбеков XIX – начале XX вв. XIX-XX ғ. басында казактар мен өзбектердің өзара сауда байланыстары тарихынан	92-99
<i>Maduan S.</i> (Türkistan)	Kazak ve Özbeklerin ticari ilişkileri hakkında (XIX yy. son dönemleri ve XX yy. ilk dönemleri) History of trade relationship of Kazakhs and Uzbeks in XIXth -XXth centuries	
<i>Абдіқұлова Р.</i> (Бишкек)	Türkistan ve Orta Asya coğrafyası üzerine değerlendirme Түркістан мен Орта Азия аймақтарының географиясына талдау	100-103
<i>Әбдіқұлова Р.</i> (Бишкек)	Анализировать географии регионов Туркестана и Средней Азии The research of geography of Turkestan and Central Asia	
<i>Безертинов Р.</i> (Казань)	Вектор татарского направления Татар бағытының векторы	104-114
<i>Bezertinov R.</i> (Kazan)	Tatarların izleyeceği yol Vector of Tatar direction	

ЭТНОМӘДЕНИЕТ ЖӘНЕ ҰЛТТЫҚ ТАНЫМ

<i>Бутанаева И.</i> (Абакан)	Наследственный дар хакасских шаманов Хакас шамандарының тұқымқуалаушылық қасиеттері	115-121
<i>Butanayeva I</i> (Abakan)	Hakas şamanlarına atalarından kalan yetenekler Hereditary Talent of Hakas Shamans	

АРХЕОЛОГИЯ ЖӘНЕ ӨНЕР

<i>Чевалков Л.</i> (Горно-Алтайск)	Крепостные сооружения в Горном Алтае Таулы Алтайдағы бекіністік құрылымдар Dağlı Altay Kaleleri Feudal Constructions in Gorny Altai	122-127
---------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------

<i>Хатран Д., Файзуллина Г.</i> (Алматы)	Традиционная посуда казахов в контексте традиционного мировоззрения тюркских народов на выставке «табактас» центрального государственного музея РК (концепция, интерпретация) ҚР орталық мемлекеттік мұражайның «табактас» көрмесіндегі түркі халықтарының ұлттық дүниетанымы контекстіндегі қазақтардың дәстүрлі ыдыс-аяқтары	128-135
<i>Hatran D., Fayzullina G.</i> (Almati)	Kazakistan Cumhuriyeti Devlet Merkezi Müzesi tarafından uyumlaştırılan “Tabaktas” konulu Kazak halkının milli mutfak takımı sergisi ve geleneksel Türk ananeleri Traditional Kazakh Dishes in the Context of the Traditional World outlook of Turkic Peoples in “Tabaktas” Exhibition of the Central state Museum of RK.	

PERSONALYA

<i>Базылхан Н.</i> (Алматы)	Белгілі түркітанушы Четин Жумагулов 70 жаста Знаменитому тюркологу Четину Жумагулову – 70 лет Ünlü Türkolog Çetin Cumagulov’ın 70 yıldönümü	136-139
<i>Bazilhan N</i> (Almati)	The Seventieeth Jubilee of the Fomous Libguist Chetin Zhumagulov	

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

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

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

Техникалық редактор Ы.Абдужаппаров
Операторлар: Ж.Танауова,
А. Мұсабекова

Көлемі 70x100 1/16. Қағазы офсеттік.
Шартты баспа табағы 13,5.
Таралымы 500 дана. Тапсырыс .