



№ 1 (75), 2016  
*Қаңтар-ақпан/January-February*

Журнал 2003 жылдың мамыр айынан бастап Париж қаласындағы халықаралық ISSN орталығында тіркелген. ISSN 1727-060X

Журнал зарегистрирован в международном Парижском ISSN центре с мая 2003 года. ISSN 1727-060X

The journal is registered in Paris ISSN international center since May 2003. ISSN 1727-060X

Журнал ҚР Инвестициялар және даму министрлігі Байланыс, ақпараттандыру және ақпарат комитетінің мерзімді баспасөз басылымы және ақпараттық агенттігінде тіркелген. Күәлік № 55-97-Ж 18.ІІ.2005 ж.

Журнал зарегистрирован Министерством по инвестициям и развитию РК Комитет связи, информатизации и информации свидетельство о постановке на учет периодического печатного издания и информационного агентства № 5597-Ж 18. II. 2005 г.

The journal is registered by the Ministry of Investment and Development Committee of the RK communication, information and information about the certificate of registration of a periodical and news agency № 5597-Zh 18. II. 2005.

Түркістан  
2016

## ҚҰРЫЛТАЙШЫ / УЧРЕДИТЕЛЬ

### Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті

#### Редакция алқасы / редакционная коллегия

док., проф. *М.Йылдыз* (А.Ясауи университеті); ф.-мат. г.д., проф. *У.Әбдібеков* (А.Ясауи университеті президенті); док., проф. *М.Қуталмыш* (А.Ясауи университеті, Түркістан); док., проф. *Т.Раимбердиев* (А.Ясауи университеті, Түркістан); док., проф. *Т.Қожаоғлы* (Мичиган университеті, АҚШ); ф.ғ.д., проф. *А.Ахматалиев* (Қырғыз Ұлттық академиясы, Бішкек); ф.ғ.д., проф. *Ж.К. Бакашова* («Манас» университеті, Бішкек); ф.ғ.д., проф. *К.Алламбергенов* (Әжінияз атындағы пед.институт, Нүкіс); т.ғ.д., проф. *Д. Қыдырғали* (Түркі академиясы президенті, Астана); ф.ғ.д., проф. *Б.Бутанаев* (Н.Ф.Катанов атындағы Хақасия мем.университеті, Абакан); ф.ғ.д., проф. *Н.Егоров* (Тіл білімі институты, Чебоксары); ф.ғ.д., проф. *М.Х.Идельбаев* (Ақмолла атындағы Башқұрт мем. университеті, Уфа); ф.ғ.д., проф. *В.Илларионов* (М.Аммосов атындағы Солтүстік-шығыс федеральді университеті, Якутск); ф.ғ.д., проф. *М.Закіев* (ТР Ұлттық академиясы, Казан); ф.ғ.д., проф. *А.Қайдар* (А.Байтұрсынұлы атындағы Тіл білімі институты, Алматы); ф.ғ.д., проф. *И.Қыласов* (Мәскеу); ф.ғ.д., проф. *Д.Кенжетай* (Евразия университеті, Астана); док., проф. *Я.Құмарұлы* (Гуманитарлық ғылымдар академиясы, Үрімші); ф.ғ.д., проф. *Х.Миннегулов* (Казан); ф.ғ.д., проф. *К.Мусаев* (РГА Тіл білімі институты, Мәскеу); ф.ғ.д., проф. *М.Мырзахметов* (Абай атындағы ҚазҰПУ, Алматы); т.ғ.д., проф. *А.Мүминов* (Евразия Ұлттық университеті, Астана); ф.ғ.д., проф. *М.Жұраев* (А.Науаи атындағы Тіл және Әдебиет институты, Ташкент); ф.ғ.д., проф. *А.Тыбықова* (Таулы-Алтай мемлекеттік университеті, Таулы Алтай); ф.ғ.д., проф. *М.Улаков* (Кабардин-Балкар мемлекеттік университеті, Нальчик); ф.ғ.д., проф. *К.Райхл* (Бонн университеті, Бонн); ф.ғ.д., проф. *Г.С.Қунафин* (БҰҒА корреспондент-мүшесі, Уфа)

#### Бас редактор

ф.ғ.д., проф. *Қ.ЕРГӨБЕК*

Қожа Ахмет Ясауи атындағы

Халықаралық қазақ-түрік университеті

Түркістан / Қазақстан

#### Бас редактордың орынбасары

ф.ғ.к., доцент *Б.ӘБЖЕТ*

Қожа Ахмет Ясауи атындағы

Халықаралық қазақ-түрік университеті

Түркістан / Қазақстан

## SAHİBİ / OWNER

### Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi

#### Yayın Danışma Kurulu / Editorial Board

Doc., prof. *M.Yıldız* (University of H.Yasavi, Turkestan); Dr. mat. n., prof. *U.Abdibekov* (University President of H.Yasavi, Turkestan); Doc., prof. *M.Kutalмыш* (University of H. Yasavi, Turkestan); Doc., prof. *T.Raimberdiev* (University of H. Yasavi, Turkestan); Doc., prof. *T.Kozhaogly* (University of Michigan, USA); Ph.D., Professor *A.Ahmataliev* (Kyrgyz National Academy, Bishkek); Ph.D., Professor *Zh.K.Bakashova* (University of "Manas", Bishkek); Ph.D., Professor *K.Allambergenov* (ped.institut named Azhniyaz, Nukis); Doctor of History, Professor *D. Qydyrali* (President of the Turkic Academy, Astana); Ph.D., Professor *B.Butanaev* (Khakassia State University named N.F.Katanova, Abakan); Ph.D., Professor *N.Egorov* (Institute of Linguistics, Cheboksary); Ph.D., Professor *M. H.Idelbaev* (Bashkir State University named Akmulla, Ufa); Ph.D., Professor *V.Illarionov* (North-Eastern Federal University Ammosov, Yakutsk); Ph.D., Professor *M.Zakiev* (TRAN, Kazan); Ph.D., Professor *A.Kaydar* (Institute of linguistics named A.Baitursynov, Almaty); Ph.D., Professor *I.Kyzlasov* (Moscow); Ph.D., Professor *D.Kenzhetay* (Eurasia University, Astana); Doc. prof. *Ya.Kumaruly* (Gum. Academy of Sciences, Urimschi); Ph.D., Professor *H.Minnegulov* (Kazan); Ph.D., Professor *E.Musaev* (RAS Institute of Linguistics, Moscow); Ph.D., Professor *M.Myrzahmetov* (KazNPU Abaya, Almaty); Ph.D., Professor *M.Muminov* (Eurasia University, Astana); Ph.D., Professor *M.Zhuraev* (Institute of Language and Literature named Alisher Navoi, Tashkent); Ph.D., Professor *A.Tybykova* (Gorno-Altai State University, Gorno-Altai); Ph.D., Professor *M. Ulak* (Kabardino-Balkar Research Institute of Language, Literature and History, Nalchik); Ph.D., Professor *K.Rayhl* (University of Bonn, Bonn); Ph.D., Professor *L. Hrebitsek* (Prague); Ph.D., Professor *G.S.Kunafin* (BSU, academician of the International Turkic Academy, a member of the Writers' Union of Russia and Belarus, Ufa).

#### Editor-in-chief

Dr. Prof. *Kulbek ERGÖBEK*

International Kazakh-Turkish university

named H.A.Yasavi

Turkistan/Kazakhstan

#### Associated editor

Dr. Prof. *Bakht ABZHET*

International Kazakh-Turkish university

named H.A.Yasavi

Turkistan/Kazakhstan

УДК 811.512.141

**О ЗВУКОПОДРАЖАТЕЛЬНЫХ СЛОВАХ В БАШКИРСКОМ  
ЯЗЫКЕ**

(на примере подражаний звукам, возникающим при движении мягких предметов)

**ABOUT THE ONOMATOPOEIC WORDS IN THE BASHKIR  
LANGUAGE**

(on the example of imitations to sounds arising by motion of soft subjects)

Г.А. ИСЯНГУЛОВА\*

**Резюме**

Подражательные слова составляют особую часть речи. Они в непосредственной экспрессивно-изобразительной форме передают звуки, издаваемые живыми существами и различными предметами, или выражают представления о световых явлениях и о различных движениях.

В данной статье рассмотрены звукоподражательные слова, которые являются подражаниями звукам, возникающим при движении мягких предметов. Приводятся примеры из художественной литературы.

**Ключевые слова:** семантика, классификация, башкирский язык, подражательные слова, звукоподражательные слова.

**Summary**

The imitative words are a special part of speech. Its convey sounds, which produced by living creatures and various subjects, or express the views about light phenomena and various motions in the immediate expressive figurative form.

The onomatopoeic words were researched in this article, which are imitations to sounds that arising by motion of soft subjects. The examples are given from literature.

**Keywords:** semantics, classification, bashkir language, imitative words, onomatopoeic words.

Подражательные слова обозначают подражание различным звучаниям, выражают представление о световых явлениях, создают образ или впечатление о действии или состоянии. Они составляют довольно значимый пласт лексики башкирского языка. Эти слова в большинстве случаев обладают стабильным звуковым строением, зафиксированным общепонятным значением, регулярным употреблением в этом значении [1].

---

\* кандидат филологических наук, доцент, Башкирский государственный университет. Уфа-Башкортостан.

Candidate of philology sciences, State University of Baskir, Ufa-Bashkortostan. [gulnaz75@yandex.ru](mailto:gulnaz75@yandex.ru)

Подражательные слова имеют многовековую историю, обусловившую их особое место в сложившейся системе частей речи. В каждом языке насчитывается до 2-3-х тысяч подражательных слов.

По убеждению А.Т.Кайдарова “изобразительная лексика как часть лексического фонда любого языка относится к продуктам наиболее древнего периода его развития. В ней отражена специфика миропонимания и образа мышления, способы конкретного или обобщенного выражения в звуковых символах всего многообразия образных представлений, чувственных впечатлений, психологических и других восприятий человека, зрительных, слуховых, цветовых, двигательных явлений в природе, а также действий самого человека” [2, 186].

Подражательные слова – это особая группа слов. Как отмечает А.Н.Кононов, “они представляют собой словесное воспроизведение различных звуковых явлений, слышимых в окружающем нас мире, или являются названием различных зрительно-образных представлений, возникающих у человека в процессе его общественной практики” [3, 338-339].

В современном башкирском языке подражательные слова являются одной из сложных и спорных частей речи. Они широко употребляются как в устной речи, так и в художественной литературе, вызывая конкретный, яркий, картинный образ отражаемых ими звучаний, движений, явлений и тем самым подчеркивая их выразительность, живость и динамичность. Но чаще всего подражательные слова относятся к разговорному стилю литературного языка, являясь обиходными словами [4].

Исследование семантики подражательных слов представляет комплексный характер и включает в себя изучение не только системных семантических особенностей данных единиц, но и закономерностей их функционирования [5, 6, 7, 8, 9, 10, 11].

Слова, которые являются подражаниями звукам, возникающим при движении мягких предметов (при ударе мягких предметов о твердые предметы; при соприкосновении мягких предметов; при шуршании предметов и т.д.) составляют довольно большую группу звукоподражательных слов.

Например, следующие слова являются подражаниями звукам, которые возникают при ударе мягких предметов о твердые предметы.

Гәп

Г.А. Исянгулова. О звукоподражательных словах в башкирском языке.

Подражание звуку, возникающему при падении чего-либо тяжелого. Например: Гөп итеп калған тонок тауышка көслөк менән йок о төйөлгән күззәрен асты “На звук глухого удара с трудом открыл глаза, ему очень хотелось спать” (Б.Нугуманов).

Гөрс

Подражание глухому звуку, вызванному падением тяжелого предмета. Например: Баш осонда офо к яктыһында о з он хәһйәр ялтыраны, Шамратов шунда ук “гөрс” итеп ергә аузы “Над головой сверкнул длинный кинжал, Шамратов рухнул на землю” (Д.Буляков). Егор Николаевичтың тос кәүзәһе изәнгә гөрс итеп әйләһеп төштө “Тяжелый Егор Николаевич рухнул на пол” (З.Ураксин). Гөрс итеп тубыкланып илсе илап ебәрзә “Рухнувший на колени посол заплакал” (А.Хакиһ).

Гөрһ

Подражание звуку при падении мягкого предмета. Например: Раушана, дөһәнән төшөргә маташып, ергә гөрһ итеп калды “Раушана, пытаясь слезть с верблюда, упала на землю” (Б.Рафиков).

Дуңк

Подражание глухому стуку, удару. Например: Ыры с к ол, тештәрен кысып, сүместәй йозроғон асыу менән тубығына дуңк иттереп төшөрзө “Рыскул, сжав зубы, со злобой ударил своими кулачищами по колену” (З.Ураксин).

Дыңк

Подражание резкому глухому стуку. Например: Ауыр йозрок өс тәлгә “дыңк” итеп калды “Стукнул кулаком об стол” (Р.Уразгулов).

Кап-коп, кап та коп

Подражание хлопку, шлепанию, стуку. Например: Уса к к а сытыр, селек өстәй торғас, өй зә йылынды, түбәләр тирләһе, тәзрә к арындығы ла епшеп, кап та коп килеуенән туктаны “Через некоторое время в доме стало тепло, потолок запотел, перепонка на окне, промокнув, перестала стучать по подоконнику” (З.Ураксин).

Лап

Подражание звуку, возникающему при падении чего-либо массивного, тяжелого. Например: Еп өзөрлөк тә хәлә калмай, аяктарын көскә өс төрәп, солан күтәрмәһенә лап ултыр зы “Совершенно обессилев, кое-как волоча ноги, плюхнулся на крыльцо”

(М.Абсалямов). Шунан Әберәй батыр тегене май э ан уртаһына килтереп, биленән һауаға күтәрәп байтак торғозғас, ергә лап иттереп күтәргән дә һуккан “Потом Абрай батыр поднял его посередине майдана и бросил на землю” (Дж.Киекбаев).

Лорс

Подражание звуку при падении. Например: Өйөнөң капкаһына еткәс, Хамматтың аты туктаны, башын эйеп, әзерәк бәүелеп торзо ла лорс итеп карға аузы “Доскакав до ворот, лошадь Хаммата некоторое время стояла, покачиваясь, а потом рухнула на снег” (Н.Мусин).

Лып

Подражание глухому стуку. Например: Директор, э ур эш бөтөргән кешеләй, кәнәғәтләнеп, арып, креслоһына лып итеп кире сумды “Директор, устав, как будто свернул горы, вновь сел в свое кресло” (Ф.Исянгулов). Шәрғиә үзенә түңәрәк осаһын лып иттереп эскәмйәгә һалды “Шаргия плюхнулась на лавку” (М.Карим).

Салт

Подражание звуку резкого удара ладонью. Пример: Хатип, һелтәнеп тороп, Хәйзәрзәң янағына салт иттереп сабып ебәрзә “Хатип, развернувшись, бац Хайдара по щеке” (Ф.Исянгулов).

Сәп, сәп-сәп

Подражание звуку шлёпка, удара. Примеры: Акбур сәп итеп минәң маңлайға килеп тейзә “Мел попал мне в лоб” (М.Карим). Хисмәтулла исемле беззәң ерән козабыз теге әшәке телле нәмәнәң ауызына сәп иттереп тондорзо “Наш рыжий сват Хисматулла заехал по морде того нахала” (М.Карим).

Для обозначения звуков, которые возникают при соприкосновении мягких предметов, используются следующие подражательные слова.

Кап та коп

Подражание хлопку, шлепанию. Например: – Йә, башлаһағыз башлағыз за, өшөтә бит! – тип кысқырзы кемдер, кап та коп бейәләй һуккан, йүткеренгән тауыштарзы аска калдырып “– Ну, начинайте уже, замерзли! – закричал кто-то, перебивая звуки кашля и шлепанья варежек” (З.Ураксин).

Каштыр-коштор

**Г.А. Исянгулова. О звукоподражательных словах в башкирском языке.**

---

Подражание хлопку, шлепанью. Например: Хәсэн туңған бейәләй э әрен к аштыр- к оштор килтереп к ул сапты “Хасан заплодировал, хлопая замерзшими варежками” (Р.Баимов).

**Сарт**

Подражание звуку удара. Пример: Сей кайыштан ишелгән к амсы шыйлатып һауа ярып уззы ла, яланғас тәнгә бәрелеп сарт итеүгә, сырмалған байғош ү з ә к ө з гөс итеп шарылдап ебәр з е “Кнут, просвистев, ударил по голому телу, привязанный бедняжка закричал нечеловеческим голосом” (Б.Нугуманов).

**Сәрт**

Подражание звуку шлепка. Пример: Капыл я к ында һыйыр бакырзы, шуның артынса сыбыкмы, сыбырткымы сәрт итеп калды “Внезапно рядом замычала корова, потом щелкнули то ли кнутом, то ли хлыстом” (Б.Рафиков).

**Сәрт тә сәрт**

Подражание звуку удара. Пример: Юғиһә элегерәк тәнәфес вак ытында кем сәрт тә сәрт һуғыша тиһәң – Әхмәт менән Гүзәл булып сыға торғайны “Раньше на перемене кто дрался – как всегда, Ахмет и Гузель” (Ф.Исянгулов).

Следующие подражательные слова выражают шуршащие звуки.

**Каптыр-коптор**

Подражание звуку неравномерного шуршания. Например: Шулай ян-яғыма каранып барғанымда низер каптыр-коптор итеүенә тертләп киттем “Я вздрогнул, услышав шуршание” (Н.Мусин). Каптыр-коптор иткән тауыш колағына килеп бәреләү менән, акланға кү з һалды: һуйыр зар бер-бер артлы акланға төшәләр з ә карға сумалар “Услышав звук шуршания, посмотрел на поляну: там глухари друг за дружкой ныряли в сугробы” (Н.Мусин).

**Каштыр-коштор**

Подражание звуку при чесании. Например: Йорт хужаһы тире көртәһе өстөнән тәнен каштор-коштор кашыны (тимрәүзән интегә ине, буғай) “Хозяин время от времени чесал тело через одежду (наверное, у него был лишай)” (З.Султанов).

**Кыптыр**

Подражание шуршанию. Например: “Һи, ауы з ыңа шайтан төкөргөрө!” – тип, кыптыр ката менән ебәрзә “Да чтоб тебя!” – он запустил (шуршащей) обувью из невыделанной шкуры” (М.Карим).

Ғәйфулла ырғып торзо ла кыптыр туның, тышһыз колаксынын кейеп алды “Гайфулла вскочил и одел (шуршащую) шубу из невыделанной шкуры, шапку-ушанку” (М.Карим).

Кыштыр-кыштыр

Подражание шуршанию, шороху чего-либо. Например: Ясмак таштар астында кыштыр-кыштыр иткән тауышты ишеткәс, шөрләй төштәм “Услышав шорох под плоскими камнями, я испугался” (Н.Мусин). Тире салбары кыштыр-кыштыр килде “Кожаные штаны зашуршали” (Б.Рафиков).

Шыптыр-шыптыр

Подражание звуку шуршания, шороха. Например: Өйөлгән талды шыптыр-шыптыр аяк астына һалып, өстөнә басты, сыбык-сабык һуға батты “Встал на шуршащие сломанные прутья ивы, но прутья ушли под воду” (Б.Нугуманов). Шыптыр-шыптыр – сисенә башлауз ары шулдыр “Послышался шорох – наверное, раздеваются” (Б.Нугуманов).

Шыптыр-кыштыр

Подражание звуку шуршания, шороха. Например: Мырла к шыптыр-кыштыр килгән әйберзә, ғәзәте буйынса, тоторғамы тип, башын сығарып караны “Мырлак (кошка) высунула голову, чтобы посмотреть, можно ли играть с этим шуршащим предметом” (Б.Нугуманов).

Как видно из примеров, на базе основных, конкретных значений у подражательных слов развиваются переносные значения, в результате чего они утрачивают свой конкретный характер, приобретают более абстрактную семантику, которую уже нельзя свести только к процессу передачи звучания.

Таким образом, писатели активно используют звукоподражательные слова в художественной литературе. Они становятся ярким выразительным средством художественных произведений и помогают писателю образно представить окружающую действительность, а также выразить свое отношение к своим героям и их поступкам [12].

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Исянгулова Г.А. *История изучения подражательных слов и их место в системе частей речи*// Вестник Башкирского университета. – 2015. – Том 20, № 2. – С. 552-555.



## **Г.А. Исянгулова. О звукоподражательных словах в башкирском языке.**

2. Кайдаров А.Т. *Структура односложных корней и основ в казахском языке.* – Алма-Ата: Наука, 1986. – 327 с.
3. Кононов А.Н. *Грамматика современного узбекского литературного языка.* – М.-Л.: Изд. АН СССР, 1960. – 446 с.
4. Исянгулова Г.А. *О подражательных словах башкирского языка // Язык и культура: проблемы соотношения и взаимодействия в полиэтническом пространстве. Материалы Всероссийской научно-практической конференции (с международным участием), посвященной 80-летию проф. М.В.Зайнуллина. Ч. 1.* – Уфа: РИЦ БашГУ, 2015. – С. 318-327.
5. Исянгулова Г.А. *Семантические особенности подражательных слов (на материале примеров на м) // Теоретические и прикладные вопросы науки и образования. Сборник научных трудов. Часть 16.* – Тамбов, 2015. – С. 47-48.
6. Исянгулова Г.А. *Семантические особенности подражательных слов (на материале примеров на й) // Перспективы развития науки и образования. Сборник научных трудов. Часть 10.* – Тамбов, 2015. – С. 88-90.
7. Исянгулова Г.А. *Семантические особенности подражательных слов (на материале примеров на ө и п) // Наука и образование в жизни современного общества. Сборник научных трудов. Том 7.* – Тамбов, 2015. – С. 90-92.
8. Исянгулова Г.А. *Семантика подражательных слов в башкирском языке (на материале примеров на е и ж) // Образование и наука: современное состояние и перспективы развития. Сборник научных трудов. Т. 2.* – Тамбов, 2015. – С. 69-71.
9. Исянгулова Г.А. *Семантика подражательных слов в башкирском языке (на материале примеров на г и з) // Проблемы и возможности современной науки. Сборник материалов 4 Международной научно-практической конференции.* – М.: изд-во Перо, 2015. – С. 76-84.
10. Исянгулова Г.А. *Звукоподражательные слова, передающие звуки, издаваемые человеком и другими живыми существами, в современном башкирском языке // Современное общество, образование и наука. Материалы Международной научно-практической конференции // Научный альманах.* – 2015. – № 9 (11). – С. 1506-1509.
11. Исянгулова Г.А. *Звукоподражательные слова, передающие звуки природы и неодушевленных предметов, в современном башкирском языке // Язык и культура: проблемы соотношения и взаимодействия в полиэтническом пространстве. Материалы Всероссийской научно-практической конференции (с международным участием), посвященной 80-летию проф. М.В.Зайнуллина. Ч. 2.* – Уфа: РИЦ БашГУ, 2015. – С. 78-83.
12. Исянгулова Г.А. *Коннотативный аспект значения подражательных слов в современном башкирском языке. Современные проблемы науки и образования.* – 2015. – № 2. URL: [www.science-education.ru/129-22147](http://www.science-education.ru/129-22147) (дата обращения: 09.11.2015).

### **Источники**

- Байымов Р. Төштәр кабатланмай. – Өфө: Китап, 2007. – 448 бит.  
Буләков Д. Найланма әсәрҙәр. 2 том. Роман, повестар, хикәйәләр. – Өфө: Китап, 2004. – 560 бит.

- Исәнғолов Ф. Һалам эшләпә. – Өфө: Китап, 2008. – 416 бит.
- Киекбаев Ж.Ғ. Туғандар һәм таныштар. Роман. – Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1975. – 400 бит.
- Кәрим М. Әсәрзәр. 5 том. Исәләктәр, мәкәләләр, әңгәмәләр. – Өфө: Китап, 1999. – 592 бит.
- Кәрим М. Бәззәң өйзәң йәме. – Өфө: Китап, 2003. – 240 бит.
- Мусин М. һайланма әсәрзәр. 1 том. – Өфө: Китап, 2003. – 560 бит.
- Мусин Н. һайланма әсәрзәр. 2 том. – Өфө: Китап, 2004. – 508 бит.
- Мусин Н. һайланма әсәрзәр. 3 том. – Өфө: Китап, 2005. – 480 бит.
- Мусин Н. һайланма әсәрзәр. 4 том. – Өфө: Китап, 2006. – 456 бит.
- Мусин Н. һайланма әсәрзәр. 9 том. Роман, повестар. – Өфө: Китап, 2014. – 544 бит.
- Ноғоманов Б. Өйөрмәле елдәр. Повестар, хикәйәләр. – Өфө: Китап, 1995. – 368 бит.
- Солтанов Й. Хәтеркитап. – Өфө: Китап, 2002. – 512 бит.
- Уразғолов Р. Аслык. Роман // Ағизел. – 2008. – № 7. – 5-44-се биттәр; № 8. – 29-97-се биттәр.
- Ураксин З. Карат. Роман, повестар. – Өфө: Китап, 2005. – 296 б.
- Рафиков Б. Әсәрзәр. 1 том. – Өфө: Китап, 2003. – 536 бит.
- Рафиков Б. Әсәрзәр. 2 том. – Өфө: Китап, 2004. – 480 бит.
- Хәким Ә. Өйөрмә. – Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 2002. – 336 бит.
- Әбсәләмов М. Хәлфә. – Өфө: Китап, 2008. – 464 бит.

УДК 811.161.1

**ЛИНГВОКОГНИТИВНЫЙ АНАЛИЗ ПОЭТИЧЕСКОГО  
ТЕКСТА: ТРУДНОСТИ И ПЕРСПЕКТИВЫ**  
LINGUO-COGNITIVE ANALYSIS OF POETIC TEXT: CHALLENGES  
AND PROSPECTS

Р.Р. ЯНМУРЗИНА\*

**Резюме**

В данной статье рассматриваются некоторые методологические вопросы, актуальные для современной когнитивной лингвистики. Предлагаются возможные направления лингвокогнитивного анализа поэтического текста, представляющиеся перспективными: анализ процессов концептуализации и категоризации, а также категорий времени и пространства в частности.

**Ключевые слова:** лингвокогнитивный анализ текста, поэтическая картина мира, концептуализация, категоризация, категории времени и пространства.

**Summary**

This article presents an overview of some of the methodological problems that are relevant to modern cognitive linguistics. The author suggests possible directions of linguo-cognitive analysis of poetic text, directions which seem promising, to wit, analysis of the processes of conceptualization and categorization, as well as of categories of time and space, in particular.

**Keywords:** linguo-cognitive analysis of text, poetic worldview, conceptualization, categorization, categories of time and space.

В современном отечественном языкознании (и когнитивной лингвистике в частности) активно обсуждается ряд вопросов, связанных с методологией лингвистического, и особенно лингвокогнитивного исследования. Исследователи говорят о смене парадигмы современного языкознания, во многом обусловленной развитием научно-технического прогресса и появлением методов компьютерного моделирования систем и процессов [1, 5]. Р.Г. Пиотровский назвал новую доказательно-экспериментальную парадигму «синергетической» и заявил о необходимости «...применения новой исследовательской технологии, принципиально

---

\* кандидат филологических наук, Башкирский государственный университет. Уфа-Башкортостан.

Candidate of philology sciences, State University of Baskir, Ufa-Bashkortostan.

отличающейся от тех приёмов, которыми пользовались филологи, работавшие в русле описательной и структурной парадигм. Работая в кадре синергетической парадигмы, исследователь не может ограничиться прямым наблюдением над изучаемым объектом и рассуждениями по поводу этих наблюдений, с тем чтобы в заключение предложить некоторую не верифицируемую гипотезу» [1, 8].

Вслед за Пиотровским А.А. Худяков и Е.М. Чухарев говорят, уже применительно к методологии когнитивной лингвистики, что «самым продуктивным... мог бы стать анализ когнитивной в своей основе лингвистической теории, положения и выводы которой были верифицированы объективными методами - постановкой психолингвистического эксперимента и статистической обработкой полученных в ходе этого эксперимента данных» [2, 26].

О важности объективной верификации результатов концептуального анализа заявляют и создатели воронежской школы семантико-когнитивного анализа языка З.Д. Попова и И.А. Стернин [3], предлагая различные методики экспериментов. Правда, при этом исследователи делают оговорку о том, что «верификация - не обязательный, но желательный этап когнитивного исследования» и что «если у исследователя отсутствуют возможности проведения верификации, ему приходится полагаться на собственную языковую интуицию, собственный опыт носителя языка» [2, 100; 84].

Однако проблемы в области методологии когнитивной лингвистики отнюдь не сводятся к обсуждению адекватных способов верификации получаемых данных. Некоторые исследователи заявляют о необходимости пересмотра ряда традиционных представлений о языке, мышлении и способах лингвокогнитивного анализа. Особенно решительно подобные идеи были выражены А.В. Кравченко; в своих работах он ставит под сомнение противопоставление когнитивных структур языковым, их существование отдельно друг от друга, а также выступает против объективации языка, рассмотрения его как вещи (системы, знакового кода), существующей вне человека и используемой в качестве инструмента общения (обмена информацией) [см., напр., 4, 96-97]. При этом речь не идет просто об уточнении терминов и понятий когнитивной лингвистики. Характерно замечание Н.Н. Болдырева по этому поводу: «В работах начинающих исследователей, ориентирующихся на высказывания классиков когнитивной науки 20-30-летней давности и старше, часто звучит мысль о том, что понятийно-терминологический аппарат когнитивной

лингвистики не устоялся и отличается неопределённостью. Между тем неопределённость, вероятно, чаще всего свойственна самим этим работам, в которых отсутствует чёткое осознание целей, объекта, направления и методов анализа, связанного с изучением единиц знания, представленных в языке» [5, 23]. Таким образом, гораздо более важной и обсуждаемой проблемой в современной когнитивной лингвистике является вопрос о целях, объекте, направлениях и методах анализа. Прежде всего исследователи обсуждают наиболее эффективные методики исследования концептов. Н.В. Крючкова предлагает анализировать репрезентации концепта в лексико-семантической системе языка (в синхроническом аспекте) в сочетании с изучением их дискурсивного функционирования [6, 23]. При этом необходимо по возможности применять ассоциативные эксперименты для выявления актуальных для современных носителей языка признаков концепта, а также для исследования взаимодействия концептов в сознании как системе представлений [6]. З.Д. Попова и И.А. Стернин выстраивают в рамках своего семантико-когнитивного подхода поэтапную схему концептуального анализа, который включает: 1) построение номинативного поля концепта, 2) анализ и описание семантики языковых средств, входящих в номинативное поле концепта, 3) когнитивную интерпретацию результатов описания семантики языковых средств -выявление когнитивных признаков, формирующих исследуемый концепт как ментальную единицу, 4) верификацию полученного когнитивного описания у носителей языка и 5) описание содержания концепта в виде перечня когнитивных признаков [3, 83-84]. При этом «любое описание концепта, полученное лингвистом, - одна из возможных моделей концепта. Не случайно, описания одних и тех же концептов разными лингвистами даже по сходным методикам получаются далеко не всегда совпадающими» [3, 101]. Гораздо менее, как нам представляется, разработана в когнитивной лингвистике методология когнитивного анализа текста. Это может быть объяснено тем, что под основным объектом изучения когнитивной лингвистики, как правило, понимается «язык как когнитивный механизм» [7, 53] и исследователи часто обращаются к анализу языка или языкового сознания как такового, а не к речевому творчеству конкретной языковой личности. Между тем, анализ текста позволяет решить ряд важных задач когнитивной лингвистики, таких как, в частности, исследование языковых и когнитивных стратегий понимания художественного текста читателем, моделирование

индивидуально-авторской концептосистемы, текстовый аспект реализации индивидуально-авторских концептов и др. [8, 100]. Т.В. Романова справедливо обращает внимание на ряд методологических ошибок, которые могут быть допущены при когнитивном анализе текста, и формулирует методологические требования к такому анализу. Так, типичной ошибкой является подмена концептуального анализа семантическим, когда анализируется не концепт как формат знания, «переживаемое понятие», его структура, содержание, процесс формирования, а значение языковой единицы, семно-семемная структура слова, называющего концепт. Когнитивный анализ текста, таким образом, должен включать привлечение знаний о психических процессах, анализ концептуальной структуры текста, различение семантического и концептуального анализа, а также учёт феноменов интертекстуальности и дискурсивности [9, 493]. Особенно актуален, на наш взгляд, когнитивный анализ поэтического текста. Такой текст, в силу образности, емкости и экспрессивности поэтической речи, нуждается в творческом «декодировании» читателем. «Исследование поэтической картины мира, изучение поэтического текста как объекта когнитивного исследования - еще одна возможность доступа к концептосфере человека, возможность проследить существование и трансформацию базовых культурных моделей, которые действуют в пределах данного лингвокультурного сообщества. Изучение механизмов формирования смысла в поэтическом тексте дает возможность выявить изменение в наборе когнитивных механизмов поколений поэтов, трансформации общественного сознания» [10, 26]. Добавим, что такой анализ мог бы стать важным элементом изучения феномена поэтического творчества. Исследования поэтического текста в когнитивном аспекте объединяются общей парадигмой когнитивной поэтики, которая имеет «особые, отличные от литературоведения и стилистики, научные цели и задачи, методы и приемы исследования» [8, 94]. Когнитивная поэтика «уделяет внимание, прежде всего, когнитивным стратегиям и процессам, находящимся в основе как формирования, так и интерпретации текста, ментальным структурам, которые репрезентируются в языке поэтического текста» [8, 95]. Другими словами, исследования в области когнитивной поэтики сосредоточены, как правило, на одном из звеньев «цепи»: индивидуальная концептосфера – концептуальная структура текста - когнитивные механизмы восприятия [8, 96].

Таким образом, исследования в русле когнитивной поэтики могли бы ответить на такие вопросы, как: каковы механизмы объективации индивидуальных концептов автора в тексте; как происходит эстетическое и эмоциональное воздействия поэтического текста на читателя; как в сознании читателя создается поэтический образ и др. Перспективным представляется анализировать не столько отдельно взятые концепты на материале текстов отдельно взятых поэтов (таких исследований уже проведено немало), сколько общие процессы концептуализации и категоризации, происходящие в человеческом сознании при создании стихотворных произведений или при их восприятии, то есть в сознании автора-поэта и читателя-интерпретатора.

Если концепт - это «некий отдельный смысл, некая идея, имеющаяся у нас в сознании», «оперативная единица в мыслительных процессах, причем единица, выступающая как гештальт - как вполне самостоятельная и четко выделяемая отдельная от других сущность» [11, 316], если это «результат осмысления полученных знаний о мире», который человек выделяет «с целью последующей их передачи в языковой форме или дальнейшего накопления» [5, 23], то концептуализация - это процесс осмысления и закрепления результатов познания в виде единиц знания - концептов [12, 53]. Н.Н. Болдырев говорит о двух основных целях концептуализации как когнитивного процесса; они «обуславливают два разных направления исследования ее результатов и их разную ориентированность на специфику объекта исследования: 1) накопление, расширение знаний о мире, его объектах, событиях, свойствах, а также о самом человеке как субъекте и объекте познания за счет выявления новых концептуальных характеристик как дополнительных единиц знания; 2) выделение единиц нового или известного знания с помощью языковых средств для их последующей передачи адресату (или активации аналогичных знаний в сознании адресата) в процессе вербальной коммуникации» [5, 25]. Обе указанные цели концептуализации актуальны в контексте исследования поэтического текста. Действительно, важной когнитивной особенностью процесса порождения поэтического текста является формирование окончательного смысла произведения по ходу его создания. Автор до начала создания текста часто обладает лишь приблизительным замыслом о нем. В процессе же текстопорождения под влиянием поступления новой информации и возникновения эмоций и переживаний автор может переосмыслить собственное

произведение. Кроме того, как писал Ю.М. Лотман, «поэтический мир - модель реального мира, но соотносится с ним чрезвычайно сложным образом. Поэтический текст - мощный... механизм поиска истины, истолкования окружающего мира и ориентировки в нем» [13, 26]. Специфика поэтического текстопорождения определяется также сложной диалогичностью: автор ведет диалог-поиск истины не только с читателем, но и с самим собой (как субъект и объект поиска), а также с языком, в котором потенциально заложена как сама истина (частично), так и способы ее выражения. Экспликация знания, обретенного в процессе поиска, требует от автора большого интеллектуального и эмоционального напряжения. Всё это, очевидно, теснейшим образом связано с осуществлением первой цели концептуализации по Н.Н. Болдыреву. С другой стороны, значимость художественной экспрессии текста, влияние на поэтическое творчество ограничивающих факторов (языковая норма, влияние традиции, ограничения поэтической формы), стремление к семантической насыщенности при относительно малом объеме обуславливают творческий поиск автора, его эксперименты с планом выражения текста. Автор поэтического текста является участником коммуникации, он ищет и находит наилучшие средства выражения своих творческих идей, через посредство стихотворного произведения он формирует образы и переживания в сознании читателя. Это связано с достижением второй цели концептуализации по Н.Н. Болдыреву (подробнее о когнитивных особенностях поэтического творчества см., например, [14]). Процессы концептуализации и категоризации взаимосвязаны. «Процесс концептуализации направлен в общем на выделение неких предельных для определенного уровня рассмотрения единиц человеческого опыта в их идеальном содержательном представлении, и этим он отличен от процесса категоризации, который направлен скорее на объединение единиц, проявляющих сходство в том или ином отношении, но обязательно - при сличении этих единиц с концептом, принятым за основание самой категории» [11, 319]. Категория - это «одна из познавательных форм мышления человека, позволяющая обобщать его опыт и осуществлять его классификацию» [7, 45]. По Н.Н. Болдыреву, категория представляет собой концептуальное объединение объектов, или объединение объектов на основе общего концепта. Другими словами, это знание и класса объектов и того общего концепта, который служит основанием для объединения этих объектов в одну категорию [12, 55].



Категоризация же как процесс может пониматься двояко. По словам Е.С. Кубряковой, «в более узком смысле категоризация - это подведение вещи, явления, процесса и любой анализируемой сущности под определенную категорию как определенную рубрику опыта или знания и признания ее (этой сущности) членом этой категории». «В более широком смысле слова категоризация - это не только акт причисления единицы к своему множеству, это гораздо более сложный процесс формирования и выделения самих категорий по обнаруженным в анализируемых явлениях сходных им аналогичных сущностных признаков или свойств. Механизмы таких процессов направлены на то, чтобы за внешним разнообразием атрибутов разных объектов и событий увидеть некое сходство или даже относительное их тождество. Категоризация мира - это результат когнитивной деятельности человека, итог классификации (таксономии) окружающего его мира и вычленения отдельных единиц (таксонов) в произведенной классификации, когда конечным итогом указанной деятельности оказывается формирование особой категории, позволяющей увидеть мир в главных атрибутах его бытия и функционирования» [11, 307].

При анализе поэтического текста представляется перспективным исследовать особенности категоризации мира в авторском сознании в сопоставлении с категоризацией мира в языке; выявлять индивидуально-авторские категории, если таковые существуют и эксплицированы в текстах; общие механизмы категоризации, свойственные поэтической картине мира. Следует отметить, что некоторые категории представляют особый интерес по объективным причинам. Так, категории времени и пространства относятся к общечеловеческим, хотя имеют и национальную, и индивидуальную специфику, и играют одну из ключевых ролей в процессе познания мира, а также экспликации знаний о мире в тексте. Действительно, категории времени и пространства выступают своего рода системой координат для человеческого сознания, позволяя упорядочить предметы и события в мире, который без этих категорий казался бы хаосом, а не космосом. Они же являются ментальной основой экспликации концептуальных смыслов в поэтическом тексте. Анализ этих категорий на материале стихотворных произведений позволяет раскрыть многие важные аспекты поэтического творчества, например взаимодействие когнитивных и языковых структур в процессе создания поэтических текстов.

Одной из серьёзных трудностей лингвокогнитивного анализа поэтического текста остается нерешённость вопроса об эффективных методах верификации результатов. Для современного лингвиста-когнитолога неприемлем «априорный характер теоретизирования, часто ведущий к выдвижению бездоказательных гипотез и формулировке неверифицируемых теорий» [2, с. 26]. Очевидно, что способы верификации зависят от выбора конкретных направлений и методов исследования, поэтому вопрос верификации не может быть решён в общем виде. Для построения модульно-гипотезного эксперимента в каждом конкретном случае можно использовать типовую схему, предложенную Р.Г. Пиотровским [см. 1, 10]. По-видимому, для оценки результатов исследований, затрагивающих общепозэтические когнитивные процессы и закономерности, может быть использован, в частности, Поэтический корпус, входящий в состав Национального корпуса русского языка (<http://www.ruscorgpora.ru/search-poetic.html>), как современный эффективный инструмент, значительно расширяющий возможности исследователя поэтического текста.

Таким образом, мы рассмотрели некоторые методологические вопросы, актуальные для современной когнитивной лингвистики. По нашему мнению, некоторые направления лингвокогнитивного анализа поэтического текста представляются особенно перспективными: это анализ процессов концептуализации и категоризации, а также, в частности, категорий времени и пространства.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Пиотровский Р.Г. Доказательно-экспериментальная парадигма современного языкознания // Структурная и прикладная лингвистика. 2008. Вып. 7. С. 5-13.
2. Худяков А.А., Чухарев Е.М. О потенциале взаимодействия когнитивной и доказательно-экспериментальной парадигм в практике лингвистического исследования // В поисках смысла: Сборник научных трудов, посвященный памяти профессора А.А. Худякова. СПб.: Изд-во СПбГУЭФ, 2010. С. 2639.
3. Попова З.Д., Стернин И.А. Когнитивная лингвистика. М.: АСТ: Восток - Запад, 2007. 314 с.
4. Кравченко А.В. Что такое «когнитивная структура», или об одном распространенном заблуждении // Когнитивные исследования языка. Вып. 9. Взаимодействие когнитивных и языковых структур. М.; Тамбов, 2011. С. 96-104.
5. Болдырев Н.Н. О метаязыке когнитивной лингвистики: концепт как единица знания // Когнитивные исследования языка Вып.ГХ. Взаимодействие когнитивных и языковых структур: Сб. науч. тр. 2011. М.: Институт

**Р.Р.Янмурзина. Лингвокогнитивный анализ поэтического текста:..**

---

- языкознания РАН; Тамбов: Издательский дом ТГУ им. Г.Р. Державина. С. 23-32.
6. Крючкова Н.В. Лингвокультурное варьирование концептов. Саратов: «Научная книга», 2005. 165 с.
  7. Кубрякова Е.С., Демьянков В.З., Пан-крац Ю.Г., Лузина Л.Г. Краткий словарь когнитивных терминов / Под общей редакцией Е. С. Кубряковой. М.: Филол. ф-т МГУ им. М.В. Ломоносова, 1997. 245 с.
  8. Маслова Ж.Н., Минахин Д.В. «Определение статуса и перспектив когнитивных исследований поэтического текста» // Когнитивные исследования языка. 2013. № 13. С. 94-104.
  9. Романова Т.В. Когнитивный анализ текста: работа над методологическими ошибками // Когнитивные исследования языка. Когнитивная лингвистика: итоги, перспективы: материалы Всероссийской научной конференции 11-12 апреля 2013 г. Вып. XIV. Тамбов: Издательский дом ТГУ им. Г.Р. Державина, 2013. С. 493-496.
  10. Маслова Ж.Н. Поэтическая картина мира в контексте гуманитарного и филологического знания. // Когниция, коммуникация, дискурс. 2011. № 3. С. 26-41.
  11. Кубрякова Е.С. Язык и знание: На пути получения знаний о языке: Части речи с когнитивной точки зрения. Роль языка в познании мира // Рос. академия наук. Ин-т языкознания. М.: Языки славянской культуры, 2004. 560 с.
  12. Болдырев Н.Н. Категориальная система языка: когнитивный подход // В лабиринте сознания, времени и языка: сборник статей в честь 80-летия профессора В.Г. Руделева. Тамбов: Издательский дом ТГУ им. Г.Р. Державина, 2013. С. 52-67.
  13. Лотман Ю.М. О поэтах и поэзии. СПб.: Искусство - СПб., 1996. 846 с.
  14. Малафеев А.Ю. «Семантические инновации» в поэзии Д. Самойлова / Науч. ред.: Т. В. Романова. Н. Новгород: Стимул-СТ, 2012. 165 с.

**КӨНЕ ТҮРКІ ЖАЗБА ЕСКЕРТКІШТЕРІ ТІЛІНДЕГІ  
КІСІ/АДАМ ЭТНОКОНЦЕПТІСІНІҢ ЕЛДІК ПОЗИЦИЯСЫН  
ТАНЫТАТЫН ТІЛДІК БІРЛІКТЕР**  
LINGUISTIC UNITS DESCRIBING NATIONAL POSITION OF  
HUMAN ETHNIC CONCEPT IN OLD TURKIC MANUSCRIPTS

Г. ЖЫЛҚЫБАЙ\*  
Ш. ҚАРСЫБЕКОВА\*\*

**Түйіндеме**

Түркі халықтарының рухани-мәдени құндылықтар жүйесі жалпы түркі халықтары ата-бабаларының дүниетанымымен, тарихымен, өмір тәжірибесімен үздіксіз жалғасып келе жатқан тұтас құбылыс. Ежелгі түркі халықтарының жалпы түркілік болмысқа тән мәдени-рухани құндылықтар жүйесі жайлы мағлұмат беретін бірден-бір жазба дерек – VII-IX ғасырларда жазылған көне түркі жазба ескерткіштерінің тілі. Түркілердің ғаламды тану құбылысы - Жаратушы ие (тәңір) және адам, табиғат және адам, адам және қоғам, адам және кеңістік, адам және уақыт сынды эмбебап түсініктер жиынтығынан және солардың аясына кіретін - жан мен тән, өмір мен өлім, жақсылық пен жамандық, мәңгілік пен жалғандық, жат пен жақын т.б. ұғымдар кешенінен тұрады. Осындай түсініктер мен ұғымдар жиынтығынан тұратын концептуалды жүйенің лингвистикалық бірліктер арқылы акустикалық немесе графикалық тұрпат алуы ғалам бейнесінің түркілік тілдік моделін сомдайды. Аталған ұғымдардың бәрі де өзек концепт – Адам концептісінің мазмұнынан тарайды.

**Кілт сөздер:** көне түркі жазба ескерткіштері, рухани құндылықтар, этноконцепт, лингвистикалық бірліктер, түркілердің Елдік позициясы, репрезентация.

**Summary**

The system spiritual and cultural values of Turkic people are the notion chained by worldview of ancestors, history and everyday living of Turkic people. The language written on the Old Turkic scripts of 7-9 centuries is the one which gives the information about cultural and spiritual value of them. World cognition of Turkic people is such universal concepts as – creator and human, human and society, human and space, human and time

---

\* филология ғылымдарының кандидаты, доцент, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркістан-Қазақстан.

Candidate of Philological sciences, Associate Professor, International Kazakh-Turkish University named Ahmet Yassawi. Turkistan-Kazakhstan. [zerek24@mail.ru](mailto:zerek24@mail.ru)

\*\* филология ғылымдарының кандидаты, доцент, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркістан-Қазақстан.

Candidate of Philological sciences, Associate Professor, International Kazakh-Turkish University named Ahmet Yassawi. Turkistan-Kazakhstan.

which include the complex of soul and body, life and death, good and bad, eternity and untruth, foreign and relative etc.

Such conceptual system of concepts and notion collection conveys the Turkic linguistic model of space image.

**Keywords:** Old Turkic Scripts, Spiritual Values, Ethno-concept, Linguistic units, Turkic Position, Representation.

Ескерткіштер тілінде *Түрк будыны/Түркі халқы* тіркесінің жиі қолданылуы және мәтін мазмұны жекелеген адамдардың емес тұтас қауымның мүддесі – елдің береке-бірлігі мен ынтымағы, ұрпақ болашағы, түркі халқының абыройы мен намысы, басқа халықтар алдындағы беделі түркілер үшін *жеке адам – қауым, әлеумет* позициясының тірек моделі *Мен – Біз* дуализмінің *көшілдік* позициясы түркі халқының басты өмірлік ұстанымы екенін көрсетеді. Көне түркілер дүниетанымындағы *көшілдік* позициясы *елдік* идеясына арқау болып, түркілік *Kici-Адам* концептісінің этномәнін айқындайды. Ескерткіштер тілінде *el/il* «мемлекет, ел, халық» мағынасын беріп, *türük budun* тіркесімен белгілі бір дәрежеде синонимдік мәнде қолданылады: *Udu ben özüm qazıanmasar il jeme, bodun jeme joq erteçi erti. Qazıanduqyn üçün uduy ilim qazıanduqym üçün Il jeme il boldy, bodun jeme bodun boldy.* «Оған еріп мен өзім де осылай етпесем, Ел де, халық та жойылар еді. Осылайша еткенім үшін. Менің де ұйғарғаным үшін Ел тағы да ел болды» (Тон, 55, 56) [1, 113]. Сөздің мәнін түсіндіруге бағытталған семантикалық талдау дүние туралы білімнің мәнін ашуға бағытталған концептуалды талдаудың негізгі құралы болып табылады. Семантикалық талдау мен концептуалдық талдаудың сабақтастығы мен айырмашылықтары жайлы Е.С.Кубрякова былай деп ой қорытады: «...семантический анализ отдельного слова обнаруживает точки соприкосновения с его концептуального анализа, их конечные цели нетождественны. Если первый направлен на экспликацию семантической структуры слова, уточнение реализующих ее денотативных, сигнификативных и коннотативных значений, то концептуальный анализ предстает как поиск тех общих концептов, которые подведены под один знак и predetermined бытие знака как известной когнитивной структуры. Семантический анализ связан с разъяснением слова, концептуальный анализ – идет к знаниям о мире» [2, 85]. Сөз семантикасы арқылы көне түркілер дүниетанымының елдік позициясын бейнелейтін тілдік репрезентанттың мәнін аша түсу үшін көне түркі тілінің мұрагерлерінің бірі - қазақ тіліндегі *ел* лексемасының мәні мен *Ел*

ұғымының мазмұндық аясына кіретін репрезентанттарды саралап қарастырсақ ортақ мағына мен мазмұнның толық сақталғанын байқаймыз. Көне түркі тіліндегі *el* сөзінің семантикалық ауқымы қазақ тілінде негізгі мағынаны сақтай отырып, кеңі түскен: Ел – 1. Жұрт, халық, қауым. 2. Туған жер, өскен орта. 3. Негізі, шыққан тегі; заты, руы. 4. Отан, туып-өскен жер. 5. Туыс, дос-жар [3, 220]. Қазақ тіліндегі *el* сөзінің мақал-мәтелдер мен тұрақты тіркестердегі қолданысы *Ел* ұғымының этномәдени мазмұнын тереңірек ашуға көмектеседі. Мысалы, *Туған жердей жер болмас, Туған елдей ел болмас; Өз елім - өлең төсегім; Ел іші – алтын бесік; Өз елімнің басы болмасам да, Сайының тасы болайын; Елінен безген ер оңбас, Көлінен безген қаз оңбас; Ел құлағы елу; Елде болса ерінге тиеді, Ауылда болса ауызға тиеді; Адамсаң елмен адас* т.б. мақалдарда, *Ел аузынан* «халықтан, жұрттан»; *Ел аузына қақпақ бола алмайсың* «көпшілік тілегіне тиым сала алмайсың»; *Ел бастады* «жұртты соңына ертті»; *Ел бетін көрмеді* «өскен ортаға оралмады»; *Ел бетіне қарай алмады* «ұятқа қалды»; *Ел қамын жеді* «жұрттың жайын ойлады»; *Ел қатарлы* «біреуден ілгері, біреуден кейін»; *Ел іргесін сақтады* «халықтың бірлігін ойлады, тыныштық орнатты»; *Елге сыймады* «сүйкімі кетіп, аласталды» т.б. тәрізді тұрақты тіркестерде қазақ халқының дүниетанымындағы Елдің қадір-қасиеті, маңыздылығы бейнеленеді. Көне түркі жазба ескерткіштері тілінде *Ел* ұғымының дербес лексемалық репрезентанттары шағын болғанымен қазіргі қазақ тіліндегі *Ел* ұғымының мазмұнындағы идеялардың барлығы да сақталғанын көрміз.

Көлденең жазықтық бойынша қарастырғанда түркілер дүниетанымындағы тілдік репрезентанттары *Kişi/Адам* макроконцептісінің тілдік модельдері арқылы сомдалады. *Kişi/Адам* макроконцептісінің құрамындағы Елдік позициясын микроконцептілік деңгейде Қоғам макроконцептісінің аясында да қарастыруға болады. Мемлекеттік деңгейдегі ежелгі түркі қағанаттарының мемлекеттік тұтастығын сақтауды ұлттық идеяға, саяси-әскери жүйесіндегі ішкі тәртіпке, дипломатиялық қарым-қатынас орнатуға бағытталған сыртқы саясатқа, халық арасындағы әлеуметтік қатынастарды ретке келтіретін салт-дәстүр, наным-сенімге т.б. қатысты қолданылатын мұндай тілдік модельдер *el* «ел, мемлекет», *tör* «өкімет», *qayanliq* «қағандық, қағанат, мемлекет», *bud(un)* «халық», *jer-sub* «ата-мекен, мемлекеттік территория, туған жер» т.б. сынды саяси лексемалардан, *qa(yan)* «хан», *qa(tun)* «ханша», *tut(iq)* «әскери шен», *buj(ruq)* «әмір», *beg* «бек» т.б. тәрізді титуларлық атаулардан; *sü* «әскер», *siñiis* «ұрыс,

шайқас, соғыс» т.б. сияқты әскери лексемалардан; *qul* «құл», *kün* «күн» сынды әлеуметтік мәнді сөздерден; *turk*, *qırqaz*, *oγ(uz)*, *qib(šag)*, *tur(ges)*, *tatar* т.б. этнонимдерден тұрады. Аталған сөздер ішінде көне түркілер үшін де қазақтар қазіргі қазақтар үшін де ерекше мәні бар *el*, *bud(un)*, *jer-sub* ұғымдары түркі дүниесіне тән дербес микроконцептілер жүйесін құрайды.

Жазба ескерткіштер тілінде бейнеленген көне түркілер санасындағы мифологиялық және ақиқат дүниенің идеялық құндылықтарын таңбалайтын концептілерге сараптама жасап, олардың тілдік модельдерінің архимазмұны мен архитұлғасын анықтау жалпытүркілік концептуалды жүйенің эволюциялық даму бағытын, концептілердің тоғысу нүктелері мен оппозициялық шегін, концептілер ядросындағы актуалды мазмұн мен қосымша дефинициялардың объективтену ауқымын, олардың сыртқы құрылымы мен ішкі құрылымының үйлесімділігін саралауға жол ашады. Адам/Кісі концептісінің *Елдік* позициясын сипаттайтын тілдік репрезентанттар қазақ тіліндегі Отан концептісінің тілдік бірліктерінің мазмұнын ашуға, семантикалық тұрғыдан даму бағытын айқындауға мүмкіндік береді. Ежелгі түркілер мен қазіргі түркі халықтары арасындағы дәстүрлі ұрпақ жалғастығын тек лингвистикалық негізде ғана емес, когнитологиялық, концептологиялық, семиотикалық, аксиологиялық тұрғыдан да айғақтайтын ақпарат көздерінің бірі – жалпы адамзаттық Адам макроконцептісі аясындағы тілдік модельдер.

Көне түркілер дүниетанымындағы Елдік позициясының доминант (лексемалық деңгейдегі) тілдік бірліктерін *budun* «халық», *türük* «түркі», *jurt* «жұрт», *qayanlyq* «қағандық», *qayan* «қаған» тәрізді сөздер құрайды. Ал «түркілік патриотизмі» мәтіндік, мәнмәтіндік деңгейде анықталады: *suby anča temis. Türük bodun jooq bolmazun tijin, bodun bolčun tijin qanym ilteris qayanyöğim İl bilige qatunuy teñri töpesinde tutyp jügerükötürmis erinč. Qanym qayan jiti jigirmi erin taşyqmys. Tuşra.* «Суы былай депті: Түрік халқы жойылмасын деп, ел болсын деп әкем Елтеріс қағанды, анам Ел-білге қатынды Тәңірі төбесіне тұтып, жоғары көтеріпті. Әкем қаған он жеті сарбаз жинапты» (КТҮ); *Jana birtimiz. İlgerü qadyrқан jyşyу aşa bodunyanča qoonturtymyz. Anča itdimiz. Quuryyaru keñü-tarmanqa tegi türük bodunyoonturtymyz. Anča itdimiz ol ödke quul qulluy bolmys erti. Kün күnlüg bolmys erti.* «Және бердік. Ілгері-Қадырхан жынысын асып халықты осылайша қондырдық. Анша еттік. Батыстағы Кеңу-Тарманға дейін түрік халқын қоныстандырдық. Осынша еттік. Ол

уақытта құл құлды болған еді. Күң күнді болған еді (КТ)»; *eçümüz qazyanmyş bodun aty küsi joq bolmazun tijin türük bodun üçün tün udymadym, kündüz olurmady. Inim Kül tigin birle eki şad] birle ölü Jitü qazyandym. Anča qazyanyp ebrekibodunuy ot sub qylmady. Men[özüm qayın olurtuqyma] jir saju barmys bodun jadayyn jalaşyn] ölü jitü jana* «ағамыз иелік еткен халықтың атақ-даңқы өшпесін деп, түрік халқы үшін түн ұйықтамадым. Күндіз отырмадым. Инім Күлтегінмен бірге, екі шадпен бірге өліп-талып иелік еттім. Осылайша иелік етіп, ебтегі халықты өз-ішінен жауластырмадым (от-су қылмадым). Мен өзім қаған боп отырғанда жер-жерден босқан халық жаяу, жалаңаш, өліп-жітіп қайта» [4, 207].

Ескерткіштер тіліндегі *budun* сөзі дербес тұрып «ел құрамындағы қарапайым халық» мағынасын береді: *toquz oğuz begleri, buduni bu sabimin edgiiti esid, qatıydi tijnda* «Тоғыз оғыз бектері, халқы бұл сөздімді жақсы есіт, қатты тыңда!» [5,168]. Түркі тілдері бойынша *budun* сөзі құрамындағы көнетүркілік *bod/bud* «бой (адамның бойы, тұлғасы, тұла бойы)» тұлғасының семантикалық өрісі кеңігенін байқаймыз: «халық», «ел», «адамдар», «тайпа», «бағынышты ел», «біреудің немесе басқа елдің ықпалында болу», «бой», «бірігу, тұтасу» [6, 91]. Көрсетілген мағыналар негізінде көне түркі тіліндегі *Budun* репрезентантындағы өзекті мағына «адамның денесі, тұла бойы» және «бірігу» ұғымдары арқылы қалыптасқанын болжауға болады. Басты идея «адамдардың бірігуі, тобы». Қазақ тіліндегі *буданда* «1. Әртүрлі мал тұқымын будандастыру арқылы жаңа тұқым шығару. 2. Әр сортты немесе әртүрлі өсімдіктерді тозандандыру, ұластыру арқылы жаңа сорт шығару», *будан* «Әртүрлі тұқымды біріне-бірін будандастырудан шыққан жаңа түр, тұқым» [3, 145] сөздерінің мазмұнынан да «араластыру, біріктіру» семасын аңғаруға болады. Ауызекі тілде әртүрлі ұлт өкілдерінің некесінен туылған ұрпақты *будан* деп атау да кездеседі. Демек көне түркі тіліндегі *budun* лексемасының семантикалық уәжі түркілердің этногенездік құрылымына негізделеді деп айтуға толық негіз бар. Кез келген халықтың қалыптасуы бірыңғай генеалогиялық негізде ғана емес, территориялық-аумақтық негізде де жүзеге асатыны, яғни бір аумақта қатар өмір сүрген басқа туыс, туыстас, туыс емес тайпа өкілдерінің өзара араласып, басым тайпаның тілі мен ділін қабылдау үдерісінің нәтижесінде монолитті сипатқа ие болатыны белгілі.

Көне түркі тіліндегі Кісі/Адам концептісінің *budun* репрезентантының қазақ тіліндегі баламасы – *Халық* ұғымы дербес



микрoкoнцепті құрайды. Негізгі тілдік бірліктері *көпшілік, адамдар, адамзат, ел, жасағат, қауым, жұрт, жұртшылық, әлеумет, адамзаттар* (белгілі бір мемлекеттің), *тұрғындар* (белгілі бір мекеннің) т.б. лексемалар арқылы сомдалып, Ел микрoкoнцептісімен бірге белгілі бір дәрежеде ортақ модельдер кешенін құрайды. Азшылық пен көпшіліктің арақатынасы бойынша көпшіліктің артықшылығын мойындау түркілік дүниетанымға да тән екенін мына сөйлемнің мәні арқылы анықтауға болады: *Jujqa eriklig toplayalı uşuz ermis, Jinçge eriklig üzgeli uşuz. Jujqa qalın bolsar toplayulıy alp ermis, Jinçge joğan bolsar üzgülük alp ermis* «Жұқаны жинау - оңай, Жіңішкені үзу - оңай. Жұқа қалыңдаса таптайтын алып болар, Жіңішке жуандаса үзетін алып болар» [7, 106]. Көптік мәнді *халық/ budun* ұғымдарының жекеше мәні *жеке адам* «Қоғам» концептісінің өзегі болып табылады, яғни «Қоғам» концептісінің бастауы «Адам» концептісі. Себебі адамзаттың қоғамды тануы алдымен өзін-өзі танудан, өз бойынан танылған білімді қоғамды тануға пайдалануынан басталады.

Көне түркі ескерткіштері тілінің деректері түркі этносының өкілінің қайталанбас қасиеттерімен ерекшеленетін ұлттық адам образын сипаттайды. Өзінің тарихи тамырын терең білетін кез-келген суперэтносқа тән «Өз руын, өз тайпасын, халқын басқа ру-тайпа, халықтармен салыстыру негізінде өздерін «нағыз», «ерекше», «ақиқат», «толыққанды» деп танитын этноцентризм де ұжымдық этникалық сананың ментальдік ерекшелігінен туындайды [7,100]. Ұлттық рухқа негізделген этноцентризм көне түркілер тілінен де орын алғанын байқауға болады. Қазақ ономастикасын лингвокогнитивтік аспектіде зерттеген ғалым Б. Тілеубердиев этнонимдер арқылы көрінетін адам болмысы жайлы «этноатаулардан өздерін «адамдар», «нағыз адамдар» деп санаған көптеген көне тайпалар мен әлем халықтарының этникалық санасының ерекшеліктерін көруге болады. Бұл этноцентризм жағынан алып қарастырғанда олар «өздерін» басқаларға, яғни өздерінен түпкілікті ерекшеленетін және «толыққанды емес» адамдарға қарама-қарсы қойып отырған» [7, 99] деп көрсетеді. VII-IX ғасыр жазба мұраларында жиі қолданылатын көне түркілер тіліндегі *Kisi-Адам* концептісінің тілдік бірлігі *turk* этнонимі: *Turk budun joq bolmazun tijin, budun bolçun tijin* «Түркі халқы жоқ болмасын дейін, халық болсын дейін» (КТү, 11) [5, 173] ; *Turk budun jitmezün tejin* «Түркі халқы өлмесін-жітпесін деп» Он. 3 [4, 142]. *Түрк (түркі)* этнонимінің шығу тегі жайлы да көптеген пікірлер айтылып жүргенімен, толық шешімін таппаған мәселе, негізгі пікірлер

бойынша «күшті, қуатты, билік иесі» мағыналарын береді. Мысалы, Күлтегін ескерткіші тіліндегі *teñri küç bertük üçün qañim qağan süsi bõriteg ermis, jayisî qojteg ermis* «Тәңірі күш бергені үшін әкем қаған әскері бөрідей еді, жаулары қойдай еді» [5,173] (деген сөйлем түркі жауынгерлерінің ержүрек, батырлығын, олардың жауларын өздерінен кем санағанын, жауласушы тайпа әскерлерін өздеріне қарағанда әлсіз деп бағалағанын бейнелейді. Өздерін Тәңірдің сүйікті перзенті санаған көк түріктердің амбициялық көзқарастары *Tört buluñdaqı bodunıy baz qiltim. Başlıyıy jükündürtim. Tizligig şökürtim. Üze teñri asra jer jarılqadıq üç(ün)* (БК,10) «Төрт тараптағы (бұрыштағы) халықты бейбіт қылдым. Басы барды жүгіндіріп, тізеліні бүктірдім (шөктірдім)» [4, 177] деген сөйлемдерден де айқын аңғарылады.

Көне түркілердің жалған амбицияға берілмей, өз халқының осал тұстарын дәл көрсететін, сыни көзқарастың қалыптасқанын да тіл деректері көрсетіп отыр: *Begleri, budunı tüzsiz üçün, tabyaç budun tebligig kürlig üçün, armaqçisın üçün, inili-eçüli kiñşürtükig üçün, begli budunlıy joñşürtuqın üçün türk budunı illedük ilin içyinu idmis.* «Бектерінің, халқының түзу еместігі үшін, табғаш халқының алдауына иланғаны үшін, өтірігіне көнгендігі үшін, інілі-ағалының дауласқанынан, бекті халықтың жауласқанынан түркі халқы елдігінен айрылды» [5, 172]; *Quutaj buñsyz ança birür tabyaç bodun saby süçig ayyıy jumşaq ermis. Süçig sabyn jumşaq ayyın ayyıp yraq bodunıyança jayutır. Jayru qoontuqda kisre jaybiligin anda üjür ermiş. Edgü bilige kisig, edgü alp kisig jorytmaz ermiş. Bir kişi jayylsar oñuşy bodunı besükige tegi quytmaz* «жібекті есепсіз берер табғаш халқының сөзі тәтті, ақығы асыл еді. Олар тәтті сөзі, асыл /қазынасымен/ арбап, жырақтағы халықты өзіне соншама жақындатар еді. Жақын қонған кісіні жаман қылығына үйір қылушы еді. Жақсы, білікті кісі, мықты, алып кісі оған көнбес еді. Бір кісі жаңылса, иелігіндегі халқы бесігіне дейін /бесіктегі ұрпақтарына дейін/ құтылмас еді» [4, 165] деген сөйлемдер көне түркілер Қағандардың қателігі тұтас елдің өміріне, ұрпақ болашағына кері ықпал ететінін, қағанның ел басқарудағы қателігі олардың Елдік позициясына нұқсан келтіретінін терең түсінгенін көрсетеді.

Ескерткіштер мәтінінен көне түркілер дүниетанымындағы басты құндылық – елдің тұтастығын, дара болмысын сақтауға қызмет ететін *Елдік* позициясы екенін көрсететін тілдік бірліктер айқын аңғарылады. Мысалы, *bodun ança timis. «ellig bodun ertim. elim amty qany? Kimke elig qazyanur men», -tir ermis. «Qağanlyy bodun ertim. Qağanym qany? Ne qağanqa isig küçig birürmin», -tir ermis. Ança tip*

*tabyaç qayanqa jaуu bolmys.* халқы былай десті: «Елді халық едім, елім енді қайда? Кімге елдік құраймыз?»-десті. «Қағанды халық едім, Қағаным қайда? Қай қағанға күш-қуатымызды береміз?»-десті. Осылай деп Табғач халқына жау болды» (КТҮ) [5, 173] деген сөйлемдерде көне түркілердің Түркі елінің, Түркі Қағанатының мемлекеттілігін қалпына келтіру үшін Қытай елімен жауласқандары айтылса *bars beg erti. Qayan at bunda biz birtimiz. Siñilim quunçujuу birtimiz. Özi jaуyldy, qayanу ölti. Bodumu küñ quul boldy. Kögmen jir sub idisiz qalmazun tijin az qyrqyz bodunuу i[tip] jarat[yp keltimiz. Sünüşdimiz ilin].* «Барыс (оларға) бек болды. Қаған атағын бұнда біз бердік. Сіңілім - хан қызын бердік. Өзі жанылды, қағаны өлді. Халқы күң, құл болды. Көгмен жер-суы иесіз қалмасын деп аз, қырмаз халқын құрап келдік. Соғыстық. Елін ...» (КТҮ) [5, 174] деген мәнмәтінде Түркі тайпаларын бір мемлекетке Түркі еліне топтастыру үшін жекелеген түркі тайпаларына да қарсы жорықтар ұйымдастырып, оларды өздеріне қаратқан соң тайпаның ханын сайлап, түркі тайпалары арасындағы араздықты басып, халықты біріктіру мақсатында қыз беріп, қыз алысуға негізделген құдандалық дәстүрді пайдаланғандары баяндалады. Бұл да көне түркілердің *Елдік* позициясының ұстанымдарының бірі болып табылады.

Түркілердің *Елдік позициясы* қазіргі таңдағы түркі халықтарының ұлттық идеологиясымен пара-пар, елдің тұтастығын, түркілердің дара болмысын, этномәдени кеңістігін сақтап, дамытуды қамтамасыз ететін патриоттық рухтағы феномендік құбылыс.

Көне түркілердің Түркі елінің қауіпсіздігі мен аумақтық тұтастығын сақтауға бағытталған *Жауынгерлік позициясының* тілдік репрезентанттары мен Түркі елінің елдігін сақтауға бағытталған *Елдік позициясының* тілдік репрезентанттарының мазмұны жинақтала келе көнетүркілік дүниетанымдағы «Адам» концептісінің этномазмұнындағы түркілік рух идеясының тілдегі бейнесін сомдайды.

#### **ӘДЕБИЕТТЕР**

1. Айдаров Ғ. *Күлтегін ескерткіші.* –Алматы: Ана тілі, 1995. -232 б.
2. Кубрякова Е.С. *Об одном фрагменте концептуального анализа слова память.*// Логический анализ языка. Культурные концепты. – М. Наука, 1991. – С. 85-91.
3. *Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі.* –Алматы: Дайк-Пресс, 2008. -968 б.
4. Сартқожа Қ. *Орхон мұралары.* –Астана: Күлтегін, 2003.-392 б.
5. Айдаров Ғ. *Тоникүк ескерткішінің (VIII ғасыр) тілі.* -Алматы: Қазақстан, 2000. -120 б.

6. Жалмаханов Ш. *Қазақ лексикасының семантикалық деривациясы.* – Қарағанды: ҚарМУ, 2003. –191 б.
7. Тілеубердиев Б. *Қазақ ономастикасының лингвокогнитивтік аспектілері.* –Алматы: Арыс, 2006. -280 б.

UDK 491.992

**ERMENİ HARFLERİYLE KIPÇAK METİNLERİNİN  
İNCELENMESİ**  
A STUDY OF ARMENIAN LETTERS WITH KIPCHAK TEXTS

**E.ÖMİRBAYEV\***  
**D.İLYASOVA\*\***

**Özet**

Ermeni Kıpçakçası (Gregoryan Kıpçak Türkçesi)'na ait dil malzemesi, 1559-1664 yıllarına ait çeşitli dosya ve evraklardır. 1943 yılına kadar Ukrayna'nın Kiev şehrinde muhafaza edilen bu dil malzemesi 1944'te Almanların geri çekilmesi sırasında çıkan yangınlarda yok oldu. Bunlardan sadece 1930 yılında T. I. Hrunin'in transkripsiyonla çevirdiği metinler günümüze ulaştı. Ayrıca Viyana, Venedik, Paris, Breslau ve Krakow kütüphanelerinde Ermeni Kıpçakçası ile yazılmış yirmi sekiz adet yazma bulunmaktadır. Bu yazmalarla ilgili M.Levicki, Omeljan Pritsak, E.Tryjarski, R.Kohnowa, Jean Deny, E.V.Sevortyan ve R.Daşkavac gibi araştırmacıların çeşitli yayınları bulunmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Gregoryan sözcüğü, Kıpçak Türkçesi, metinler, Türk ortamı, Mısır ve Suriye Kıpçakçası, biçim özellikleri, Türk-Ermeni ilişkileri, dille ilgili eserler.

**Summary**

Researcher E. P. Alekseeva drew attention to the fact that European Kipchak stone images have both Mongoloid and Caucasoid faces. However, in her opinion, Kipchaks, who settled in Georgia in the first half of the 12th century, were predominantly Caucasoid in appearance with some admixture of Mongoloid traits. Some Kipchaks and Cumans are also known to have converted to Christianity, around the 11th century, at the suggestion of the Georgians as they allied in their conflicts against the Muslims. A great number were baptized at the request of the Georgian king David IV, who also married a daughter of the Kipchak khan Otrok. From 1120, there was a Kipchak national Christian church and an important clergy. Following the Mongol conquest, Islam rose in popularity among the Kipchaks of the Golden Horde. When members of the Armenian diaspora moved from the Crimean peninsula to the Polish-Ukrainian borderland at the end of the 13th century, they brought Kipchak, their adopted Turkic language, with them. During the 16th and 17th centuries the Turkic language among the Armenian communities of the Kipchak people was Armeno-Kipchak. They were settled in the Lviv and Kamianets-Podilskyi areas of what is now Ukraine.

**Key words:** Gregorian word Kipchak Turkish texts, the Turkish media, Egypt and Syria Kipchak, morphological features of Turkish-Armenian relations, language-related works.

---

\* Yrd. Doç. Dr. Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Türk Filolojisi Bölümü'nün Öğretim Üyesi. Türkistan-Kazakistan.

Candidate of Philological sciences, Associate Professor, International Kazakh-Turkish University named Ahmat Yassawi. Turkistan-Kazakhstan. [melb\\_2001@mail.ru](mailto:melb_2001@mail.ru)

\*\* Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Türk Filolojisi Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi. Türkistan-Kazakistan.

Master's degree. International Kazakh-Turkish University named Ahmat Yassawi.

Gregoryan sözcüğü, Doğu Anadolu’da ve bugünkü Ermenistan topraklarında Hristiyanlığı yaymış Gregory’den (Latince: Gregorius; Ermenice: Գրիգոր Լուսավորիչ) gelmektedir. Tarihi kayıtlara IV. yüzyılda hüküm sürmüş Ermeni kralı Tridat’ı (Drtades) ikna ederek Hristiyanlığı kabul ettirmiş misyoner olarak geçen Gregory, Saint Gregory Illuminator, Surp Krikor Lusaworic ve Saint Gregory Enlightener adıyla da anılır. Aziz Gregory’nin yolunu takip edene Gregoryan, bu mezhebe de Gregoryanlık adı verilir [1, 130-141].

Aslında Katolik, Ortodoks, Protestan mezhepleri dışında Hristiyanlık mezhebi olmadığı yönünde genel bir kabul vardır. Bunun nedenlerinden bir tanesi Gregoryanlık mezhebinde diğer üç mezhepten farklı olarak Hz. İsa’nın tamamen tanrı olduğuna inanılması, ikincisi ise Gregoryan kimliğinin din kimliği dışında etnik bir kimlik birleşkesi olmasıdır.

Ermeni adına ilk defa, M.O. 6. yüzyılda Pers Kralı Darius’un kitabelerinde rastlanmaktadır. Asıl ilginç olan nokta şudur ki, Ermeniler, kendilerine hiçbir zaman “Ermeni” dememişler, bilakis kendilerini “Haikhlr” olarak adlandırmışlardır. Ermeni ismi, Pers Kralının, bölgenin adına izafeten uydurmuş olduğu bir isimdir. Çünkü, çivi yazılı belgelerden anlaşıldığı kadarıyla, daha M.O. 3. binyıldan itibaren, onların yerleştiği Doğu Anadolu Bölgesine “Armanu” veya “Armenia” denilmekte idi. Başka bir tabirle, Ermenilerin gelmesinden yaklaşık 1600 yıl önce de, Doğu Anadolu Bölgesi, “Armenia” adıyla anılıyordu. Ermeniler, kendi tarihlerini M.Ö. 2000 yılına kadar götürüp Anadolu’da çok önceleri yaşamış ve büyük bir etki bırakmış Hitit ve Urartularla ilgili görürler. Ancak yapılan filolojik tetkiklerde Urartuların dilinin Asya kökenli olduğu, Ermeni dilinin ise Hint-Avrupa dil ailesine bağlı bir dil olduğu anlaşılmıştır [2, 114-126].

Hristiyanlığı kabul etmelerinden önce Zerdüş olduğu düşünülen Ermeniler, Hristiyanlığı IV. yüzyılda Aziz Gregory’un öğretileri yoluyla benimsemiş, daha sonra da dünya üzerindeki tüm Gregoryanlık mezhebine bağlı Hristiyanların Ermeni oldukları savını üretmişlerdir. Bugün Ermenilerin % 90’ı bu mezhebe mensup olup mezhebin merkezi kilisesi Erivan yakınlarındaki Ecmiyazin’dedir. Kilisenin tam adı ise Ermeni Apostolik Kilisesi’dir. Bu kiliseye göre dünya üzerinde Hristiyanlığı ilk benimseyen topluluk Ermenilerdir. Kilise, Roma’nın Hristiyanlığı kabul edip bu dinin merkezi olmasından sonra Roma ile ihtilaf yaşamış, kendi yolunu çizmiştir. İhtilafın ana sebebi Gregoryanlık mezhebinin İsa’nın tamamen tanrı olduğuna inanmasıdır. Bu görüşe göre Meryem tanrının yani İsa’nın annesi, carmıha gerilen de tanrının bizzat kendisidir. İşte bu

farklılıklarla kendi yolunu çizen Ermeni kilisesi, Gregoryanlığı tarihlerini değiştiren dönüm noktası, Gregoryan olan her şahsı da Ermeni olarak görürler. Selçuklular dönemine kadar Kuzeybatı İran, Doğu Anadolu bölgesinin bir kısmı ve Güney Kafkasya'da yaşayan Gregoryanların bir bölümü, Bograt Devleti'nin parçalanmasının ardından Ukrayna topraklarına göç etmiştir.

Ermeniler Hristiyanlığı benimsediklerinde, Doğu Anadolu, bugünkü Ermenistan ve Gurcistan bölgelerinin dini yapısı son derece karışıktı. Bolgede tanıtılmaya çalışılan Hristiyanlığın yanında yüzyıllardır gelenek olarak sürdürülmüş pagan unsurları ve zerdüştlük yaşamaya devam ediyordu. Kendi alfabeleri olmayan Ermeniler, dini vecibelerini Grekçe ve Suryanice ile yerine getirdikleri için Hristiyanlık metinleri ile doğrudan temas kuramıyor, dinin temelleri de bu dilleri bilenler tarafından aktarılıyordu. Kendi alfabelerini oluşturduktan sonra ilk tercume Yetmişler Tercumesi'nin Grekçe metni esas alınarak yapıldı. Bu tercumeden sonra Grekçe ve Suryanice kaynaklar esas alınarak çeşitli tercume faaliyetleri devam etti. Bu faaliyetler sırasında Kayseri Kilisesi'nden istifade edildi, ancak ona bağlı kalınmadı. Ermeniler, kendi eski kültürlerinden uygun olanlardan da istifade etmiş ve onları Hristiyanlaştırmışlardır. Böylece tamamen kendilerine ait "milli bir usul" icat etmişlerdir. Bu liturjileriyle de diğer kiliselerden ayrılmışlardır [3, 422].

Bizim Gregoryan Kıpçak Türkçesi olarak ifade ettiğimiz adlandırmanın dışında bilimsel çalışmalarda Ermeni Kıpçakçası ve Ermeni Harfli Kıpçak Türkçesi gibi iki adlandırma daha vardır. Bunlardan birincisi, bu dil yadigarlarını bırakan topluluğun Türk değil de Ermeni asıllı olduğunu savunan görüşten ileri gelir. Bu görüşe göre XI. yüzyılın ortalarında, bugünkü Gürcistan topraklarındaki Ermeni Bograt/Bagrat Devleti yıkıldıktan sonra Ermeniler Kırım'a gelmiş; burada Kıpçaklardan etkilenerek onlarla karışmış, daha sonra kendi dillerini bırakıp Kıpçak Türkçesi ile konuşup yazar olmuşlardır<sup>12</sup>. Hemen belirtelim ki bu dil yadigarlarını bırakan topluluğun aslında Ermeni mi Kıpçak mı olduğunu kesin olarak söylemek imkansızdır, ancak birtakım çıkarımlarda bulunarak konuya açıklık getirmeye çalışalım. Öncelikle bilinmesi gereken Bograt'tan kaçan Ermenilerin kaçış sebebinin Selçuklu hücumları ve Bizans'ın Gregoryanları dini sebeplerle baskı altına almak istemesi olduğudur. Bograt Devleti'nin Selçuklu ile komşu olması, giderek artan Selçuklu nüfuzu, bunun yanında Bizans'ın Selçuklu tehlikesi karşısında doğu politikasını yeniden gözden geçirerek Bograthlıları baskı altına alıp Selçuklu ile arasında tampon bir bölge oluşturmak istemesi Bograt Devleti'nin dağılmasının ana

sebepleridir. Bu bölgeyi, yukarıdaki sebeplerle terk eden Ermeniler zaten canını, malını, dilini, dinini korumak için Ukrayna topraklarına gelmişlerdir. Ayrıca Gregoryanlık Ermeniler arasına Türklerden çok daha evvel girmiştir. Zaten kendileri de Gregoryanlığın ana temsilcileridir. Gregory'nin görüşlerini yaymak için kendi dilleri ile yazılı ürün vermişlerdir. Yani ortada bir yazılı gelenek vardır. Eğer Ermeniler bu geleneği bırakacak olsaydı zaten Gürcistan'dan ayrılp Ukrayna'ya gelmezlerdi. Çünkü 451 tarihinden itibaren inançları nedeniyle Roma'nın yoğun baskısı altında kalmışlar, bu baskıya rağmen kendi dillerini korumuş, üzerine bir de dini milli kılmak adına kendi alfabelerini üretilip yazılarını bu alfabe ile neşretmişlerdir. Gregoryanlığı diğer Hristiyan inançlardan ayıran yazı dili Ermenice, alfabetesi de V. yüzyılın başında din dili için icat edilen 38 harfli Ermeni alfabetesi idi. Ermenilerin bu alfabeyle geliştirmelerindeki amaç kendilerini diofizit Hristiyanlardan ayırmaktı, yoksa pekala Grekçe ve Latinceyi de din dili olarak kullanabilirlerdi. Roma'nın yoğun baskılarına beş yüz yıl boyunca dayanarak bu dili koruyan Ermeniler, nasıl oldu da Ukrayna'ya geldiklerinde hiçbir baskı, şiddet, zorlama olmadan dillerini terk ettiler? Ukrayna'ya gelen Ermeniler Kıpçaklardan bu kadar etkilendiler ise baskın din kültürünün Kıpçak kültürü olması gerekmiyor muydu? Burada baskın kültürün zaten Kıpçak kültürü olduğu yönünde bir cevap gelebilir. Şöyle açıklayalım. Kıpçakların ne zaman Gregoryanlığa geçtikleri bilinmemektedir. Ne zaman geçmiş olurlarsa olsunlar Kıpçaklar, Gregoryanlığı Ermenilerden öğrenmişlerdir<sup>13</sup>. Bu kadar net bir yargı vermemizin nedeni şu: Tarihte bu bölgeye gelen başka Gregoryan millet yoktur, varsa bile o millet ya gelmeden önce ya da geldikten sonra Gregoryanlık potasında eriyip artık sadece Gregoryan ya da Ermeni olarak anılmıştır<sup>14</sup>. İkincisi ve daha da önemlisi, yukarıda belirtildiği gibi, tarihleri boyunca Gregoryanlığın ana savunuculuğunu yapan Ermeniler, Gregoryanlık mezhebini kabul eden tüm halkları din birliği ile bir araya toplayarak etnik kökenlerini eritip tek çatı altında toplamaya çalışmışlardır. Bu, "Büyük Ermenistan Projesi"nin temelini teşkil eden bugün de pek çok bilimsel yayım kisvesi ile önümüze koyulan, Türkiye Türkologları tarafından da yabancı araştırmacı öyle söylediği için sorgusuz sualsiz kabul olunan projenin bir ayağıdır. 1559-1664 yıllarında Ukrayna'da dillerini yazıya geçiren Kıpçak Türklerinin Ermeni olarak anılmasının ana nedeni de budur.

Edward Tyrjaski, Edmund Schütz, Omelijan Pritsak ve Jean Deny gibi isimler bu alanda yaptıkları çalışmalarda Ermeni Kıpçakçası terimini kullanmışlardır. Genel olarak, konuyla ilgili araştırma yapmış olan başta



T.İ. Grunin Y. R. Daşkeviç V. R. Grigoryan vs. olmak üzere gerek Rus, Ukraynalı, Ermeni araştırmacıları olsun, gerek diğer Avrupalı bilim adamları olsun araştırmalarında “Ermeni Kıpçakları”, “Kıpçak dilli Ermeniler”, “Türk dilli Ermeniler” ya da sadece “Ermeniler” ifadelerini kullanarak vaktiyle Gregoryan Kıpçaklar ile birlikte Doğu Avrupa’ya gelmiş ve burada Gregoryan Kıpçaklarla birlikte Lvov, Kamenets-Podolsk vs. kolonilerini meydana getirmiş olan Ermeni kökenli Gregoryan ahalisinin söz konusu bölge ve şehirlerdeki kültürel üstünlüğünü, Ermeni kimliğini ön plana çıkararak Ermenilerin önemini abartmaya çalıştıklarını görmek mümkündür. Ermenilerin burada medeni unsur rolünü oynadıklarını göstermektedirler. Halbuki yukarıda sözünü ettiğimiz Gregoryan Kıpçakların ortaya koydukları zengin literatür Ermenilerden sadece Ermeni harflerini muhafaza etmiş, dil olarak da Eski Kıpçakça’yı yaşatmıştır. Bu konu üzerinde çalışan özellikle Ermeni asıllı araştırmacı ve bilim adamlarının eserlerinde, söz konusu “Ermeniler”in menşesindeki Türk etnik unsurunu tamamıyla yok sayarak olaya tek taraflı açıdan yaklaştıklarını ve tek taraflı değerlendirmeler yaptıklarını gözlemek mümkündür [4, 130].

Bu adlandırmanın nereden türediğini Aynakulova çalışmasında Lale Ağamirze kızı Əliyeva’nın çalışmasından daha önce aktarmıştı. Biz de konunun ehemmiyetiyle buraya aynen alıyoruz. “Bu yazılı eserlerin ilk numunesi 1912’de Avusturya’da Von Kraelitz-Greifenhorst tarafından neşredilmiştir. Bu numune Ermeni alfabesiyle yazılmış 50. Zeburun Kıpçakça metnidir. Gerçek soyadı Daşyan olan Fiedrich von Kraelitz-Greifenhorst metnin yazıldığı dilden daha çok onun tertip edildiği alfabeyle büyük önem vererek bu tür yazı numunelerini Ermeni-Kıpçak veya Kıpçakça Ermeni metinleri olarak adlandırmıştır. Bununla birlikte bilim terminolojisine yanlış bir ifade dahil edilmiştir. Sonraları diğer müellifler de aynı fikri geliştirmişlerdir. Onlar metinlerin Ermeni alfabesiyle yazılmış olduğu hususu, metinlerde bir sıra Ermeni menşeli sözlerin mevcudiyetini ve metinlerden bazılarının sırf Ermenice olmasını esas olarak göstermişlerdir” [2, 826].

Daha sonra Krımskiy’nin 1930 yılında Tyurki, İh Movi ta Litaraturi adıyla yayınladığı kitap, 30 yıllık bir çalışmanın ürünü olarak uzun yıllar bu eserleri bırakan topluluk için ansiklopedi gibi kullanılmıştır. 18. Bugün de konuyla alakalı çalışmalar esasen Krımskiy’nin bu kitapta söylediklerine dayanmaktadır.

Konuya yanlı bakıldığının kanıtı olarak şu misal ibretliktir:

Ukrayna Ermenilerinin Povoljye, Kırım ve Prednestrovye topraklarından olan küçük göçleri yavaş yavaş Kıpçakların gücünü artır

maktaydı. Kıpçakça, önce Avrupa’da ticari ilişkiler için, daha sonra Ermeni kolonilerin arasında konuşma dili olarak kullanılmıştır. Ermeniler, kendi ana dillerini Türk ortamında Kıpçak konuşma diline değiştirmeleriyle kalmamışlar, Slav dili ortamına geçtiklerinde yazısı olmayan Kıpçakçanın orijinalliğinin bozulmasını önlemişler, bu dili birçok eseri olan ve çok yönlü gelişmiş bir dile dönüştürmeyi başarmışlardır. Talat Tekin, Tarih Boyunca Türkçenin Yazımı adlı çalışmasında şu yorumu getirir: 13. yüzyılda tamamiyle bir Türk ülkesi haline gelen Kırım’da, göçmen Ermeniler Kıpçak Türkleri ile devamlı ve sıkı bir ilişki içinde idiler. Ermeniler, Kıpçak Türklerine her şeyden önce ticari ilişkilerinde aracı ve yardımcı oluyorlardı. Belki de bu nedenle, göçmen Ermeniler, dinlerini, yazılarını ve birçok Ermenice terimleri muhafaza etmekle beraber, kendi dillerini bırakıp topluca Kıpçak Türkçesini, Kumancayı benimsediler [5, 13].

Son yıllarda mevzu bahis üzerine yapılan önemli çalışmalardan Ermeni Harfli Kıpçak Türkçesi adlı çalışmada Çengel de Ermenilerin Kıpçaklarla 13. yüzyılda başlayan ilişkilerinden sonra bu ilişkinin 14. yüzyılda giderek arttığını ve en sonunda da Ermenilerin Kıpçak dilini benimsediğini tekrarlamaktadır:

En geç 13. yüzyılda başlayan Kıpçak-Ermeni teması, 14. yüzyılda Kırım’da komşuluk ve ticaret ilişkisiyle daha da gelişmiştir. Kıpçak dili, 14. yüzyılın sonlarında bu coğrafyada Ermenilerin büyük bir bölümü tarafından konuşma dili olarak benimsenmiş; Osmanlı Devleti ve devletin himayesinde bulunan ülkeler ile ticareti büyük ölçüde kolaylaştırıcı rol oynamıştır. Bu ilişkide Ermenilerin büyük bir bölümü, Türkçe konuşuru haline gelirken bir bölüm Kıpçak konuşuru da Ermeni kilisesine intisap etmiştir. Böylece karmaşık bir etnik-dinsel grup meydana gelmiştir. 13. yüzyıldan 15. yüzyılın sonlarına değin konuşma dili ve din dili olarak varlığını sürdüren Ermeni Kıpçakçası 16.-17. yüzyıllar arasında Batı Ukrayna’da (Kamenents-Podolsk ve Lviv) önemli yazılı belgeler bırakacak düzeye ulaşmıştır. 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren işlevini yitiren bu dil, Mısır ve Suriye Kıpçakçası gibi unutulmaya yüz tutmuş; konuşurları da Slav halklarıyla (Leh ve Ukran) karışarak tarih sahnesinden çekilmiştir. Ermeni Kıpçaklar Ermeni Kıpçak dili, diller ve dinlerin ortak yaşamına ilişkin ilgi çekici bir örnektir, diyebiliriz.

Clauson’un bahsi geçen eserlerdeki dilin temelini Kıpçak Türkçesinin teşkil ettiğini, bu yazılı dilin Codex Cumanicus’un diliyle büyük oranda benzeştiğini, ikinci bir katman olarak ödünçleme kelimelerin Slavca kökenli olduğunu, Ermenice kelimelerin Slavca kelimelerden dahi az olduğunu, eğer bu halk Ermeni asıllı olsaydı temel sözcüklerinin Türkçe değil Ermenice

olması gerektiğini içeren yazısı 24 aradan 40 yıldan fazla zaman geçmiş olmasına rağmen göz ardı edilmektedir. Yapılan çalışmalarda bu çalışmadan yalnızca bir paragraf kullanılmakta, bu paragraf da tek bir çeviriye dayanmakta, ancak çalışmalarda verilen tek bir paragrafa rağmen sürekli Clauson'a ait yazının bibliyografyası kaynakçada verilmekte, makalenin özüne hiçbir yazıda inilmemektedir.

Biçim Özellikleri:

1. Fiil mastarı –mah ve –ma ekleriyle yapılır.
2. Yönelme hali +GA ve +A ekleriyle ifade edilir.
3. İyelik ekleri +(I)m, +(I)ñ, +I/sI, +(I)mIz, +(I)ñIz, +lArI'dır.
4. Soru eki –mI'dır.
5. Eski Türkçe –er- fiili –e-'dir.
6. Şimdiki zaman ekleri –(I)yIr ve –IIr'dır.
7. Geniş zaman ekleri –r, -Ir, -Ar'dır.
8. Gelecek zaman çekimi –GAy, -sAr, -AsI, -I ekleri ile yapılır.
9. Emir ekleri –ıyım/-iyim; -sIn; -sUn; -sInlAr, -sUnlAr, -Iih, -Allh; -(I)ñIz'dır.
10. –mAh niyet eki olarak kullanılır.
11. kerek ve tiyesidir/tiyışlidir sözcükleri gereklilik çekiminde kullanılır.
12. –GıncA, -mIyIn, --mInçA, sıklıkla kullanılan zarf-fiil ekleridir.
13. al- ve bol- fiilleri yeterlilik çekiminde kullanılır.
14. men, sen, ol, biz, siz, alar kişi zamirleridir.

Örneklerde görüldüğü gibi temel sözcükler ve biçim özellikleri Türkçedir. Zaten bu metinleri açıp okuyan bir Türkolog sözvarlığının çok büyük bir bölümünün Türkçe, alıntı sözcüklerin de din değiştiren ya da başka bir kültürün etkisi altına giren her toplumda görüldüğü kadar olduğunu anlayacaktır. 13. ve 14. yüzyıllarda Türklerin ve Ermenilerin Ukrayna topraklarında bir arada bulunması Ermenilerin kendi dillerini tamamen unutup Türkleştikleri anlamına gelmez. Eğer öyle olsaydı Clauson'un belirttiği gibi sadece yukarıda verilen örneklerin karşılıklarının bile % 60-70 oranla Ermenice olması gerekirdi. Gregoryan Kıpçak Türkçesi metnlerinde Ermeniceye ait ödünçleme kelimeler elbette vardır, zaten olmasaydı ilginç olurdu. Çünkü Gregoryanlığın asıl temsilciliğini Ermeniler yapmaktaydı. Gregoryan Kıpçak Türkçesindeki bu ödünçleme kelimeler üzerine yapılacak yeni çalışmalar, daha rahat yorum yapmamızı sağlayacaktır [6, 17-80].

Türkler ile Ermeniler arasındaki münasebet oldukça eskiye; III. yüzyıla kadar uzanmaktadır. Bu yüzyılda Kafkasya'da İran'a başkaldıran Ermeniler, giriştikleri mücadeleyi kaybedeceklerini anladıklarında

Kıpçakların yardımına sığınmışlar ve hürriyetlerini elde etmişlerdir. Fakat III. yüzyılın sonlarında (297 yılında) Roman İmparatoru Diojletianus'un, İran'ı ve Ermenistan'ı yakıp yıkmasıyla buradaki Ermeniler yine güç bir sürecin içine girmişlerdir. Söz konusu süreç, Kıpçaklar ile Ermenilerin tekrardan yakınlaşmalarına vesile olmuştur. Ermeniler Aziz Grigoriy'in torunu Grigoris'i Kıpçak hükümdarına göndermişler; bu görüşmeden sonra da Ermeniler ile Kıpçaklar arasında bir inanç münasebeti ve beraberliği ortaya çıkmıştır. Ermeni ve Kıpçak yakınlığının bir sonucu olarak MS IV. yüzyıldan itibaren Ermenice ile Türkçe arasında bir kelime alışverişinin olduğunu ifade etmemiz mümkündür [7, 967].

XI. yüzyıla gelindiğinde Kıpçakların Kafkasya'da tekrar önemli bir hâkim güç hâline geldiğini görürüz. Bu durumun, coğrafi konum sebebiyle Ermeniler ile Kıpçakları daha önce olduğu gibi yakınlaştırdığını söylememiz mümkündür. Bu dönemde Gürcüler ve Ermenilerle yakın ilişkiler kuran Kıpçaklar, buldukları bölgedeki siyasî ve sosyal dengeler üzerinde etkili olmuşlardır. Kıpçakların bir bölümü Hristiyanlığı kabul edip bunların bazıları Gürcü Ortodoks Kilisesi'ne bazıları da Ermeni Gregorian Kilisesi'ne bağlanmıştır. Söz konusu durum din birliği demektir ki bu, iki unsurun kültürel ve sosyal alanda daha sıkı bir ilişki içinde olacağını ifade etmektedir.

Oğuz Türkleriyle Ermenilerin ilk karşılaşması ise XI. yüzyıla rastlamaktadır. Selçukluların Ani'yi fethetmesiyle Ermeni Bagratlılar Devleti çökmüş ve Ermeniler, başta Kırım olmak üzere Karadeniz'in kuzeyine dağılmışlardır [8, 37]. Bu dağılma, Ermenilerin Kırım'da yaşayan Kıpçaklarla ve Kıpçak kültürü ile karşılaşmasını sağlamıştır. Kırım'a yerleşen Ermeniler, Kıpçaklar ile ticarî ilişkilerini artırmış ve Kıpçak Türkçesini önce kilise dili, sonra da resmî dil olarak benimsemişlerdir. Daha sonra değişik sebeplerle Ermenistan'ı terk eden bazı Ermeniler de özellikle Kırım ve Basarabya bölgelerinde Kıpçaklarla komşu olmuşlar ve Kıpçak Türkçesini öğrenmişlerdir. Kıpçak Türkçesini konuşan Ermeni Gregorianlara bazı kaynaklarda Mankerman adı verilmiştir [2, 830].

Kıpçak Türkçesi kullanan Ermenilerin bir bölümü 1280 yılından itibaren Ukrayna'nın batısında yer alan Kamenets ve Podolsk şehirlerine yerleşmişler ve daha sonra Polonya Ermenileri olarak tanınmışlardır. ((Pritsak) Kamenets-Podolsk veya Polonya Ermeni cemaati, XIV. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar Türkçe konuşmuş ve yazılı eserlerini Ermeni harfleriyle Türkçe olarak vermiştir. Ancak günümüzde bu Ermeniler Türk dili olmaktan çıkmışlar ve Ukraynca, Rusça ve Lehçe konuşmaya başlamışlardır [2, 825].

XI. yüzyılda Oğuz Türkleri Anadolu'nun hâkimi hâline gelmişler ve böylece Oğuz Türkleri ile Ermeniler arasındaki ilk ilişkiler Selçuklular döneminde başlamıştır. Bu başlangıç, Osmanlı döneminde karşılıklı tesirini artırarak devam edecektir.

Fatih döneminde İstanbul'da Ermeni Patrikliği açılmış ve başka yerlerden Ermeniler İstanbul'a getirilip onlara her alanda ayrıcalıklar verilmiştir. Ermeniler bu devirde şehir hayatında aktif bir role sahip olmuşlar ve yaşadıkları bölgelere göre Arapça, Farsça, Kürtçe gibi dillerin yanında Türkçe ile güçlü bir temas kurmuşlardır [8, 47]. Bunun yanında Müslüman Türklerin çoğunluğu oluşturduğu İstanbul ve Batı Anadolu'daki büyük kasaba ve şehirlerde yaşayan Ermenilerin pek çoğu kendi dillerini bırakıp Türkçeyi kullanmaya başlamışlardır. Bu süreçte Ermenice yalnızca dinî törenlerde kullanılan bir dil olmuştur. Fakat Osmanlı döneminde Ermenilerin durumunu söz konusu ederken şunu da ifade etmek gerekir ki bazı Ermeniler, Avrupalı misyonerlerin tesiriyle Katolik mezhebine geçmişler ve farklılıklarını ortaya koymak için Ermeniceyi bilinçli bir şekilde terk etmişlerdir. Doğu Anadolu'da ve Kafkasya'da yaşayan Ermeniler ise Ermeniceyi kullanmayı sürdürmüşlerdir. Bu kültürel farklılaşma, bir süre sonra Ermenilerin Doğu ve Batı Ermenileri olarak iki gruba bölünmesine sebep olmuştur.

Ermenice ve Türkçe arasındaki ilişkiler hem Kafkasya'da hem de Anadolu'da çok uzun yıllar devam etmiş ve bu ilişki sonunda, XX. yüzyıla geldiğimizde Türkçede 200 ile 680 arasında Ermenice kelime olduğu ifade edilirken Ermenicede 4000 kadar Türkçe kelimenin varlığından söz edilir olmuştur. Aynı şekilde Türkçenin Ermenice gramer üzerinde de bir tesirinin olduğu muhakkaktır.

Ermeniler tarih boyunca alfabe değişikliğine gitmemiştir. Sovyetler Birliği döneminde dahi Sovyet bünyesindeki diğer milletlerin Kiril alfabesine geçmesine mukabil Ermeniler ve Gürcüler eski alfabelerini kullanmaya devam etmişlerdir. Kafkasya'da ve hatta Anadolu'da Türklerle münasebet kuran Ermenilerin bir kısmı, dillerini değiştirmelerine rağmen alfabelerini değiştirmemişler ve Türkçeyi Ermeni alfabesiyle yazmışlardır.

Osmanlı Ermenileri ve Gregorian Kıpçaklar arasında kullanılan Ermeni alfabesi imlâ ve yazı stili bakımından farklılık arz etmektedir. Ayrıca söz varlığı bakımından da Gregorian Kıpçak Türkçesinde, Slav esaslı ödünç kelimeler fazladır. Arapça ve Farsça kelimeler ise bazı eserlerde kısmen görülür. Ancak Ermenice kelimeler çok sınırlıdır. Osmanlı bünyesindeki Ermenilerin verdiği eserlerde ise eserin verildiği bölgeye ve niteliğe göre farklılaşan bir dilin kullanıldığını görmekteyiz. Bu tür

eserlerde Anadolu ağızlarının yanında Arapça ve Farsça kelimeler bulunmaktadır. Ermeni alfabesiyle Türkçe metinlerin yazımına, XIV. yüzyıldan itibaren yazma eserlerde XVIII. yüzyıldan itibaren de basma eserlerde rastlanır. Ermenice kitaplar, XVI. Yüzyılın başlarından itibaren matbaadan basılmaya başlamıştır. İlk Ermeni harfli Türkçe kitap ise, Mikhitaristler Birliği'nin kurucusu Sivaslı Mikhitar tarafından 1876'da Venedik'te basılmıştır. Basılan kitapların sayısı oldukça fazladır. 2001 yılında Paris'te yayımlanan Ermeni Harfli Türkçe Edebiyat başlıklı bibliyografyada Ermeni harfli Türkçe kitap sayısının iki bini geçtiği ifade edilmektedir. 1968'e kadar devam eden Ermeni harfli Türkçe metinler yaklaşık elli şehirde iki yüzü aşkın matbaada gerçekleştirilmiştir. Sadece İstanbul'da bu tür eserleri basan matbaa sayısı 85'tir. 1915 tehcirinden sonra Anadolu'daki Ermeni alfabesiyle Türkçe kitap basımı azalmış, ancak Tebriz, Halep, Şam, Kahire, Beyrut, İskenderiye, Paris, Marsilya, Buenos Aires, Boston, Philadelphia, Los Angeles, New York gibi şehirlerde ve farklı ülkelerde devam etmiştir. Türkiye dışında basılan en son Ermeni harfli Türkçe kitap, Dikren Kireçyan'ın Buenos Aires'te 1968'de yayımlanan Restan Kitabı'dır [9, 83].

Osmanlı sahasında Ermeni Türkçesi ve alfabesiyle verilmiş eserler genellikle beş grupta toplanmaktadır. Bunlar Ermeni âşıkların (âşug) eserleri, yazılı edebiyat ürünleri, çeviriler, gazete ve dergiler ile mezar kitabeleridir. Bu tasnifi daha genel bir yaklaşımla ve Kıpçak sahasını da dâhil ederek şöyle tasnif etmek mümkündür: edebî eserler (bunu sözlü ve yazılı eserler olarak değerlendirmek mümkündür), sözlükler ve dille ilgili eserler, çeviriler, hukuk belgeleri, dinî eserler, tarihî eserler ve süreli yayımlar.

Bu başlıklar altında değerlendirilebilecek eserler önemli bir yekûn tutmakta ve Türk-Ermeni ilişkilerinin, kültürün pek çok alanında olduğu gibi dilde ve edebiyatta da ne derece ehemmiyetli ve kuvvetli bir mevkide olduğunu ortaya koymaktadır.

Netice itibariyle şunu da söylemek mümkündür ki Türk-Ermeni ilişkilerinde baskın kültür Türk kültürüdür. Bu, Türkçeden Ermeniceye geçen kelime sayısının fazlalığıyla ispat edilebilir. Söz konusu durumda Ermeni alfabesinin Türkçeye uyumlu olmasının da tesiri vardır. Ermeni alfabesi, Türkçenin ünlülerini göstermek bakımından çok elverişlidir. İki dil arasındaki münasebet -Ermeni alfabesiyle yazılan Türkçe eserler göz önüne alınırken - özellikle Çağdaş Kıpçak Türkçesinin ve Anadolu'da kullanılan ağızların araştırılmasında da çok önemli bir kaynak niteliğindedir.

KAYNAKÇA

1. Akar, A. *Türk Dili Tarihi*, Ötüken Y., İstanbul, 2005.
2. Aynakulova, G. “*Ermeni Kıpçakları Mı Gregoryen Kıpçaklar Mı?*”, Milli Folklor, S. 84, 2009, s. 114-126.
3. Bilgin, A. *Azmi, Hacıeminoğlu N., “Kıpçaklar”*, İslam Ansiklopedisi, C. 25, s. 422.
4. Clauson, G. “*Armeno – Qıpcaq*”, Rocznik Orientalistyczny, XXXIV (2), 1971, s. 7-13.
5. Garkavets, A. *Kıpçakskoe Pis'mennoe Nasladie* Tom III: Kıpçakskiy Slovar', Almatı, 2010.
6. Kasapoğlu, H. “*Ermeni Harfli Kıpçak Türkçesi*”, Dil Araştırmaları, S. 10, 2012, s. 17-81.
7. Karaağaç, G. “*Türk-Ermeni Dili İlişkileri*”, Yeni Türkiye Ermeni Sorunu Özel Sayısı, 38, 967-973. 2001.
8. Kutalmış, M. “*On the Armeno-Kipchak*”, Karadeniz Araştırmaları, 2, 35-43. 2003
9. Róna-Tas, A. *Turkic Writing Systems*, The Turkic Languages. London and New York. 1998

ПАРЕМИОЛОГИЯЛЫҚ ҚОЛДАНЫСТАРДАҒЫ ТҮРКІ  
ХАЛЫҚТАРЫНА ОРТАҚ АТАУЛАРДЫҢ  
ЭТНОЛИНГВИСТИКАЛЫҚ СИПАТЫ  
ETHNOLINGUISTIC CHARACTER OF PAREMIOLOGICAL ACTIONS  
OF COMMON TURKIC NAMES

Жазира ИСАЕВА\*

**Түйіндеме**

Түркі халықтарының тарихи дамуы жолындағы этностық және тілдік жақындық пен дербестікті айқындайтын тілдік материал – паремиологиялық қолданыстардан, фразеологизмдерден мағына, тұлға ортақтығын байқауға болады әрі ол туыстық көрсеткіштерін көрсететін дереккөз де.

Мақалада түркі тілдерінде, соның ішінде қазақ тілінде ортақ атауларға этнолингвистикалық талдау жасау арқылы этностық және тілдік жақындық пен дербестікті білдіретін тірек сөздер айқындалып, лексика-тематикалық топтарға ажыратылды.

**Кілт сөздер:** лексикалық бірліктер, паремиологиялық қолданыстар, фразеологизмдер, т.б.

**Summary**

Language material which defines ethnic and language proximity and independence on the way of historical development of the Turkic people, and it is possible to observe concepts, relationship from the paremiological action, phraseology, and provide community indicators.

The ethnolinguistic analysis of the general names in Turkic languages, including in the Kazakh is defined basic words expressing ethnic and language proximity and independence and distributed on lexicon - theme groups.

**Key words:** lexical units, paremiological applications, phraseology, etc.

Паремиологиялық қолданыстардың мағыналық және құрылымдық тұрғысынан зерттеу әрі түсіндірме сөздігі түрінде жазылған «Халық даналығының» көздеген мүддесін «зердемізді ашып, ұлттық санамызды саралау, ментальдық қасиетіміз бен ғасырлық салт-дәстүр, әдет-ғұрыптарымызды терең біліп, дүниетанымымызды кеңейте түсу» [1, 5] деп көрсеткен Ә.Т.Қайдар түркі халықтарына ортақ мақал-мәтелдерді, тұрақты сөз тіркестерін «халық даналығының

---

\* филология ғылымдарының кандидаты, Қ.А.Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің доценті, Түркістан-Қазақстан.  
Candidate of Philological sciences, International Kazakh-Turkish University named Ahmet Yassawi.  
Turkistan-Kazakhstan. [jazirhon79@mail.ru](mailto:jazirhon79@mail.ru)



қоры» деп бағалап, ол қорды көненің көзінде «ескі дүниелер» мен «замана талабына сай жаңғыратын, жаңа ұғым-түсініктермен толығып, толысып отыратын» екі жақты тілдік процестердің «ұйтқысы» ретінде айқындайды. Ол ғасырлық өмірлік тәжірибе мен қордаланған білім жиынтығының нәтижесі – халық даналығының қоры тіл өкіліне «...өз халқының басынан кешірген барша өмірін, салт-сана, қалыптасқан дәстүр, дүниетанымын елестете алуға» [1, 23], «...есте жоқ ескі замандардың сарынын аңартып, тарихи дәуірлердің дүбірін сезінуге» [1, 24], «...болмыстағы құндылықтарды танып-біліп, заңдылықтарын ашып, олар туралы ой мен түсінігін тұжырымдап айтуға», «...адамзат қауымына тән ортақ көзқарас пен құндылықты бағалауға» [1, 31] көмектесетініне шек келтірмейді. Мақал-мәтелдердің даму барысын «тіл арқылы адамзат қауымының асыл арманын, ақыл-парасатын, өмірлік тәжірибесін, дүниетанымын ұрпағына ғибрат етіп ұсыну әрекеті» деп түсіндірген Ә.Т.Қайдар «өмірлік тәжірибе», «тағылым-тәрбие», «салт-сана», «ұрпақ зердесі», «халық жады», «ұлттық дүниетаным» т.б. ұғымдардың табиғатын тілтанымдық, этнолингвистикалық зерттеулердің құрамдас бөлшектері тұрғысынан саралау қажеттігін басып айтады [1, 8].

Қазақ тілі түркі тілдерінің ішінде өзінің тұтастығын, өзіне тән ұлттық ерекшелігін өз бойында көбірек сақтап келе жатқан тазалығын В.В.Радлов: «...қазақтардың тілі исламның бүлдірушілік сипатына ұшырамай, түпкі таза түбін, түркілік сипатын сақтап қалған» десе де, оны сөздік құрамында да түркі тілдеріне ортақ лексикалық бірліктердің болуы – бұл халықтардың генетикалық тығыз байланысты болуын білдіреді.

Түркі халықтарының тарихи даму жолындағы этностық және тілдік жақындық пен дербестікті айқындайтын тілдік материал – тұрақты тіркестерден мағына, тұлға ортақтығын байқауға болады, әрі ол туыстық көрсеткіштерін айқындайтын дереккөз де.

Мысалы, тілімізде *жілік майы таусылу, жілігі татымау, делбе болған жылқыдай, алма – алма ағашынан алыс түспес, қазақ қайың сауды, қырғыз ғиссар ауды* т.б. тіркестер қалыптасқан.

*Жілігі татымау, жілігі үзілу, жілік майы таусылу* тұрақты тіркестерінің ұйытқы сөзі – жілік. Осыған ұқсас қырғыздарда *жилиги үзулуу* фразеологизмі бар. Көнігі ат бапкерлері арыған тұлпарды күтімге алғанда, оның қасына басқа ат қосып, екеуін бірдей қарауға алған. Арыған сәйгүліктің бабы келді-ау, жіліншігіне май толды-ау деген кезде, қосымша жарамдағы жылқыны сойып, жілігін шағып,

ішіндегі құрамын қарап, жаратылатын жылқының жағдайын мөлшерлеген. Қоңданып, ет алған жылқының жілік сүйегі майға толы болады. Ат бапкерлері тұлпардың бәйгеге жарамды екенін осылай айыратын болған. Демек, *жілік майы таусылу* «арыған, бәйгеге жарамсыз, күтусіз» деген мағынаны білдіреді.

Ал *қазақ қайың сауғанда, қырғыз Фиссар ауған* тұрақты тіркесі қырғыз тілінде *«Қазақ қайың саағанда, Қырғыз Ысар кирген»* деген түрде келеді. Бұл мақалдың шығуына белгілі тарихи оқиға негіз болған және *Ысар// Гисар// Фиссар* қазақ тілінің орфоэпиялық заңына негізделіп алынған тәжік еліндегі жер аты.

*«Делбе болған жылқыдай»* тіркесінің пайда болуына жылқының миына күрт түсіп ауырғандағы күйі тірек болған. Делбе сөзі монғол тілінде дәлбэ-1. (гүл) жапырақша. 2. цулбур-шылбыр, цулбур өвс-өс. таспажапырақ, жыланқияк; якут т. даłбі-сильно до последней крайности, совьсьмь, раз-/бить/; даłбі а ыла -сильно запыхаться [2, 56-65]; түркмен т.: -кемақыл, дәли, тентек [23 дегенді білдіреді. Осы мысалдардан көріп отырғанымыздай «делбе» сөзі 1. 3.е. арба, шанаға жегілген көлікті жөнге салып, жүргізіп отыратын қайыс бау, божы; 2. Бас айналдыратын, сандырақтатып, ауыртатын дерт (маникальное состояние); 3. Өс. жіңішке, ұзын, қияқ тәріздес таспажапырақ шөп.

Жылқы малына қатыстыра айтылатын *андызды жерде ат өлмес* тұрақты тіркесінің түп тамыры терең тарихта екендігін М.Қашқаридың «андуз болса, ат өлмәс» тіркесінен көруге болады.

Түркі тілдеріне, соның ішінде қазақ тіліне де ортақ өсімдік атауларын Б.Қалиев, М.Қашқаридың «Диванынан» және Кодекс Куманикустен ұшыратуға болатынын жазып, атап көрсетеді [4, 55]. Олар: алма /alma/, андыз /anduz /, арпа /arpa/, бидай,/buɟdaj/, жаңғақ /jaɟaq/, жуа /java/, жусан /jarcan/, жекен /jekan/, қайың /qajin/, қаңбақ /qamɟad/, қамыс /qamis/, қара от /qara ot/, тары /tariɟ /, терек /terak /, ши /siɟ/ т.б.

Түркі халықтарының тарихи даму жолындағы этностық және тілдік жақындық пен дербестікті айқындайтын тілдік материал өсімдік атауларына да және олардың қатысуымен жасалған тұрақты тіркестерге де байланысты. Осыған қатысты бірнеше тақырыптық арналарды қарастыруға болады.

1. Ағаш атауына байланысты қалыптасқан тұрақты тіркестер:

Ағаш – түрік, қырғыз, ноғай, қазақ тілдеріндегі беретін мағынасы: 1. өсімдік. 2. ағаш, діні, бағана, бөрене. 3. құрылыс

материалы. 4. ұзындық өлшемі (6-7 м.) [5,72]. Ағаш сөзінен туындаған тұрақты тіркестер.

М.Қашқарида *куруғ жіғач эгілмас, курміш кіріш тугулма* түрінде келетін тұрақты тіркес өзбекше *куруқ егач эгилмайды, қуриган кириш /новда/ боғланбайды, тугулмайды*, қазақша *Құрғақ ағаш иілмейді, қысқа жіп күрмелмейді* болып келеді.

М.Қашқари: *Бөрінің ортақ, құзғунің жіғач башінде*

ұйғ.: *Бөрінің-тәң-отақ, қағинің дәрәх учида*

қаз.: *Бөрінің /табысы/ ортақ, құзғындікі ағаш басында*. Бұл арада қасқыр табысын бірден жеп кете алмайтындықтан, ол жүгірген аң мен ұшқан құсқа ортақ, ал қарға болса, тапқанын тұмсығымен тістеп алып, ешбір жыртқыш жете алмайтын ағаштың басына қонып алып, өзі ғана жейді деген мағынаны беріп тұрғаны белгілі. Ұйғыр тіліндегі ағаш деген түркілік сөздің орнына *дарақ* деген парсы сөзінің, ал М.Қашқари сөздігінде *йығач* түрінде келуі, қазақ тілінде *ағаш* вариантының сақталуы, В.Радловтың қазақ тілі туралы айтқан пікірінің дұрыстығын көрсетеді. Сонымен қатар, «дарақ» сөзіне байланысты қалыптасқан тұрақты тіркестер қазақ тіліне де тән. Мысалы, *дарақ бір жерде көгерер, шыбық өсіп, тал болады, тал өсіп дарақ болады* (С. Бақбергенов).

М.Қашқари: *уқушсуз киши ол йемишсиз йығач*.

қаз.: *ұқыпсыз адам - жеміссіз ағаш*. «Ісінде береке жоқ ұқыпсыз адамның еңбегінде нәтиже болмайды, сондықтан жеміс бермейтін ағаштай сүйкімсіз» деген мағынада.

2. Қайың сөзіне қатысты тұрақты тіркестер:

Қайың - тат. каен, башқ. қайын, қыр., қаз., қайың, түрк. қайын, өзбек. қайин, ұйғ. кейин т.б. Азербайжан тілінде тозағачы түрінде көбірек қолданылады. Түркі тілдерінде «тоз» сөзі «береста» мағынасын береді. Мысалы, сөзге сенбе, тозға сен; башқ. қайындың тузын мақта, имәнден узен мақта; қаз. қайынның тозын мақта, еменнің өзін мақта мақалдары соның айғағы.

Ал *sognt suliṇa qajin qasiṇa*/ива известна своей свежестью, береза корой (твердостью) [5,72] мақалының қазақшасы «тал - жұмсақ, қайың - қатты». Бұл оралымның берер мағынасы әрбір адамда әр заттағы сияқты өзіне тән қасиеті, мінезі болатынын көрсету.

қаз.: Қазақ қайың сауды, қырғыз Фиссар ауды.

қыр.: Қазақ қайың саағанда, қырғыз Ысар кирген - XVII-XVIII ғ. жоңғар шапқыншылығы кезінен қалған сөз. *Қайың* сөзіндегі бес дыбыстың алмасып келуін қазіргі түркі тілдерінен де байқаймыз: 1)

дауыссыз: а/ бастапқы к/к; ә/соңғы н/ң 2) дауысты а/ бірінші буында а/ә; ә/ екінші буында ы/й; қайың /қайын/қайын/ қайин/ кейин/қайын.

3. *Алма* сөзіне қатысты тұрақты тіркестер:

Алма - қазақ, татар, қырғыз, ұйғыр, түрк. тілдерінің барлығында бірдей аталады [6, 207]. Алма сөзі қыпшақ тобына жататын тілдерде адам денесінің кейбір мүшелерін салыстыру мақсатында қолданылады. Мысалы, қаз. ққалп. екі беті алмадай, бетінің алмасы; қаз. алма мойын, қыр. алмадай басын чабайын

ққалп.: Алма қасында аузынды жап - біреудің дүниесіне қызықпа;

баш.: алма беш, аузыма төш;

тат.: алма пеш, авызыма төш;

қаз.: алма піс, аузыма түс;

өзб.: алма пиш, оғзимға туш;

түркім.: алма биш, агзыма душ;

М.Қашқари: Атасы ачығ алмыла йәсә, оғлұның тіші қамар;

қаз.: Әкесі ащы алма жесе, ұлының тісі қамаланар - әкесі жасаған қылмыстың зардабы артындағы ұлына қалатынын насихаттайды.

Құмық тіліндегі «Алма терегинден ары тушмес», қазақ тіліндегі «алма - алма ағашынан алыс түспес» сөз тізбегін К.Мусаев орыс тілінен аударылған калька (яблоко от яблони далеко не падает) деп есептейді. Жетісу өңірінде алманың көптеген түрі өсетіні белгілі. Біздің ойымызша, жергілікті тұрғындар алмаға тән ерекшелікті жіті байқап соған орай өз тұжырымын айта білген. Бұл жайында ХІХ ғ. қазақтардың өмірі, тұрмысы жайлы жазған В. фон Герн жақсы айтқан: «...В Семиреченской области в местах жительства и кочевок казахов Большой Орды, в особенности в горах к югу от реки Или, и до сих пор еще много диких яблонь и яблоневого роши, в относительно недавнее время, покрывали берега притоков реки Или. Поэтому можно допустить, что приведенная пословица самостоятельно выведена казахами из наблюдений их обстановки» [7, 40]

Сонымен қатар, о бастағы бір жолды не екі жолды тұрақты тіркестердің өзінің даму процесінде құрамы жағынан жаңадан жасалған қосымша компоненттермен кеңейіп, толығып отыруы мүмкін Мысалы, М. Қашқари: андуз болса, ат өлмәс. тат.: андыз бар жирдә ат үлмәс, ақсырғак бар жирдә ер үлмәс /яғни, андыз бар жерде ат өлмәс, ақсырғак бар жерде ер өлмәс/ [8, 181-198] болып айтылады екен. Осы мақалдың қазақ тілінде екі компоненттен тұратын түрі бар: «Ербасы бар жерде ер өлмейді, андыз бар жерде ат өлмейді». Бұл мақалдың шығу тегі бір, екі тілге ортақ деп қарасақ, айырмашылығының мағынасы бізге көмескі «ақсырғак», «ербасы» сөздерінің қатысуында. Ал бұлардың ортақтығы мағынасында: кімнің, ненің болса да қажеттігі пайдалы қасиетінде.

Енді екі өсімдік атауы қатысқан, жартылай өзгеріске түскен /бірінші не екінші компоненті өзгеріске түскен/ түркі тілдеріне ортақ тұрақты тіркестерге мыналарды жатқызуға болады.:

М.Қашқари: Буғдай қатында сарфаж сувлур;

қаз.: Бидай арқасында бидайық су ішер;

ұйғ.: Буғдайның банисида қаримук су ичипту осыған мәнделс қазақ тілінде «күріш арқасында күрмек су ішер» деген тіркесі бар. Бұл тіркестер бөтен біреудің көмегі арқасында дегеніне жеткен адамдарға арнап айтылады.

Мұндай мысалдарды әрбір тілден кездестіруге болады. Өйткені бұл туыстас халықтардың дүниетанымындағы, болмысындағы әр түрлі заттар мен құбылыстарды бағалай білуіндегі, бейнелеу тәсіліндегі ұқсастықтың нәтижесі.

«Түркі тілдеріндегі мақал-мәтелдерге тән қасиеттердің бірі - дейді А.Нұрмахан, - тақырыптары мен мазмұндарының ортақтығы, ой бірлігі мен қолдану аясының диалектілерінде өздерінің дыбыс жүйесін, сөздік құрамын, грамматикалық құрылысын сақтап келгендігі сезіледі» [9].

Қорыта айтқанда, пармиологиялық қолданыстардың, тұрақты тіркестердің түркі тіліндегі ортақтығы мен тілдік сәйкестігі белгілі бір заңдылыққа, тарихи дерекке қатысты. Себебі оған: түркі тілдес этностардың көне заманнан бері бірге жасап, көрші тұруы; олардың өмір тіршілігіндегі, рухани мәдениетіндегі дүниетанымы мен пайымдауы; тіл төркіндестігі, тектестігі; бір тілде пайда болған тұрақты тіркестердің тіл заңдылығына ыңғайластыра қабылдауы әсер еткен.

#### ӘДЕБИЕТТЕР

1. Қайдар Ә.Т. *Халық даналығы*. – Алматы: Толағай, 2004. -560 б.
2. Қалиев Б. *Лексико-семантическая и морфологическая структура названий растений в казахском языке*. Алматы, Мектеп, 1996.
3. Исаев С. *Қазақ тіліндегі тұрақты тіркестердің бір типі жөнінде* // Қазақстан мектебі. 1965. № 9.
4. Қалиев Б. *Қазақ тіліндегі өсімдік атаулары*. Алматы, Ғылым, 1988. –160 б.
5. ДТС. – Ленинград, Наука, 1969. –676 с.
6. Мусаев К.М. *Лексика тюркских языков в сравнительном освещении*. –М., Наука, 1975. –360 с.
7. В фон Герн. *Характер и нравы казахов*. Караганда, ТОО Комади и К. 1995.
8. Тұрабаева Ғ. *Түркі халықтарының мақал-мәтелдеріндегі ортақтық. Қазақ тілінің тарихи лексикологиясының мәселелері*. Алматы, Ғылым. 1988.
9. Нұрмахан А. *В.В.Радловтың «Түркі сөздігіндегі» мақал-мәтелдер* // Қазақ тілі мен әдебиеті. 1994. №1.

**ХАКАССКАЯ ЛИТЕРАТУРА 1920-х – 2000-х ГОДОВ  
HAKAS LITERATURE BETWEEN 1920-2000**

В.Н.КАРАМАШЕВА\*

**Резюме**

В статье обсуждались проблемы хакасской литературы 20-х – 2000-х годов. Особое внимание уделяется на становление и развитие хакасской литературы. Научные суждения о жизнеописании и о творчестве первых писателей-хакасов.

Творчества хакасских писателей по своей проблематике, идейному замыслу, жанровому своеобразию чрезвычайно многогранно. Они являются писателями, творческие мастерство которого в своих прозаических произведениях своеобразно и глубоко выражают общественные изменения, человеческий труд, жизнь, правду времени, историю, разного рода искания с точки зрения искусства и эстетических идеалов, обогащая их мастерством и красноречием. Определяется мировоззренческие и культурно-исторические, идейно-тематические истоки формирования национального характера.

**Ключевые слова:** хакасы, народное творчество, хакасская литература, художественный перевод.

**Summary**

The article discusses the hakas literature between 1920 and 2000. The article discusses mainly the establishment and development of hakas literature. Scientific conclusions made about works and biography of first literals.

The works of hakas writers is ambiguous as a matter of life, problems, ideological sight, and genre. They show the change of the society, man's labor, life, rightness of the time, history, different horizons of art, and aesthetic ideals in their prosaic verses. In addition, the national character's formation/establishment was determined from the point of philosophy, ideologic-thematic, and historic roots.

**Key words:** hakas, folk works, hakas literature, literal translation.

Поэзия 20-х–30-х годов отражала все исторические преобразования того времени. Она была самой доступной формой отражения действительности, так как сама структура стиха была заимствована из устного народного творчества. Стихи первых хакасских поэтов являются продолжением народных «ыров» (песен), тахпахов (импровизированное состязание), поэтому стихотворцы свои

---

\*

доктор филологических наук, профессор, Хакасский государственный университет им.Н.Ф.Катанова. Абакан-Республика Хакасия.  
Doctor of philological sciences, Professor, State University of Khakassia named N.F.Katanov. Abakan-Republic of Khakassia..

произведения называли песнями, которые были опубликованы в юбилейном сборнике, посвященном 10-летию Октябрьской революции в 1927 году. (А. Топанов «Песня пастуха», «Песня женщины»; В. Кобяков «Песня партизан», «Песня о степи»; К. Самрин «Песня сноповязов», «Песня летчика»; М. Коков «Песня призывника»; М. Аршанов «Песня победы»; К. Тодышев «Песня пахаря» и др.); была записана хакасская партизанская песня В. Кобяковым, которая была переведена на русский язык В. Кобяковым, В. Вихлянцевым и вышла в журнале «Сибирские огни» в 1934 г.

Лирика не занимает в творчестве В.А. Кобякова основное место. Тем не менее ее значение очень велико: ведь именно с нее начиналось зарождение хакасской литературы.

Чудесная природа Хакасии вдохновила В.А. Кобякова на создание стихотворения «Песня о степи». Лирический герой ощущает благодатное воздействие великолепных картин: струящегося Абакана, кургана в цветах, синевы лугов.

Здравствуй, степь, напомни мне  
О родимой стороне,  
Где в цветах курган,  
Где струится Абакан,  
По раздольной стороне.  
Степь, к тебе издалека  
Мчится здешняя река.  
Ты, река, в родимый край  
Эту песню передай,  
Как привет издалека [2, 22] (Перевод Г. Сысолятина).

Это стихотворение свидетельствует о том, что первозданность восприятия природы, свойственная всем талантливым поэтам, присуща и В.А.Кобякову. Всепоглощающую радость ощущения жизни не может заглушить нотка грусти, вызванная воспоминаниями о родной земле.

Поэтическим гимном жемчужине Сибири является стихотворение «Байкал». Символ красоты и величавости сибирской природы предстает у В.А.Кобякова озеро Байкал. Его мощь, простор, безмерная глубина подводного царства и чистота вод вызывает чувство упоения и беспредельного восхищения у поэта.

В тебе отражается небо,  
Красавец Сибири Байкал  
Застойным и мутным ты не был,  
Ты солнце в глубинах купал.

Тебя сторожит молчаливо  
Отвесных утесов гряда,  
И ходят в прозрачных заливах  
Подводного царства стада.

Когда торопливый наш поезд  
Гудком рыбаков окликал,  
Открыл я твой каменный пояс,  
Открыл я простор твой, Байкал [2, 34].

(Перевод Г. Сысолятина)

Байкал является для В.А. Кобякова романтическим символом безграничной свободы, не подвластной человеку «свободной стихией». Все переживания лирического героя связаны с этим образом. Чувствуется, что он безмерно дорог поэту.

В 1928 году выходит в Москве первый сборник стихов на хакасском языке «Книга песен», а в 1931 там же - сборник «Красная степь» А.Топанова, в 1935 вышел сборник стихов и рассказов В. Кобякова «Хакасия поет» в г. Новосибирске.

Огромную популярность завоевала лирика П. Штыгашева, С. Балахчина, А. Спирина, И. Аешина, Г. Райкова. В 1927 г. появилась первая хакасская поэма «Прошлое и настоящее» Ивана Коков, а в 1935 г. была издана поэма «Саркаа» Александра Манаргина. Необходимо отметить, что эти поэмы были «ученическими» и не имели особого успеха у читателя, это была попытка создания поэмы.

В 1940 году в Абакане выходит сборник стихов Степана Балахчина «Сборник стихов и песен» (Хакгиз). Его стихи написаны в народно-поэтическом стиле. Использование традиций русской литературы было также широко распространено, так, например, А. Топанов перевел песню Д. Бедного «Проводы», ее переложили на музыку, и она стала очень популярной в народе. К. Самрин использует в построении своих стихотворений «лесенку» В. Маяковского. Хакасские поэты стремились тематически разнообразить свое творчество, помимо основных тем (революция, гражданская война) они обращаются к теме Родины, природы, крестьянского труда, любви.

Период 20-х - 30-х годов характеризуется острым ощущением переломного времени, публицистичностью и активным поиском форм выражения своего «Я».

В годы Великой Отечественной войны (1941-1945) получил распространение жанр письма-послания, наказа, призыва, отсюда



взволнованность звучания, доверительность интонаций. (М. Аршанов «Мой наказ» (1941), Н. Доможаков «Материнский наказ сыну» (1942), И. Котюшев «Убить взбесившуюся собаку» (1942), «Вперед, к победе» (1942), И. Капчигашев «Слава пройденному пути» (1943).)

Этот жанр был очень популярным во время войны и отвечал животрепещущим проблемам современности.

Темы «родина», «дружба народов», «война» представляют в поэзии М. Аршанова («Не разевай хищную пасть», «Песня победы» (1942) и др.), Н. Доможакова («Отечественная война» (1942), «Галина» (1942), «Москва» (1942) и др.), И. Котюшева («Гром гремит» (1942), «Сокол» (1942) и др.), И. Капчигашева («На кладбище», «Цветок из Хакасии» и др.) единый лирический сплав. Последняя тема обрела широкое гуманистическое звучание.

Многие стихотворения Н.Г. Доможакова о войне («Отечественная война», «Материнский наказ сыну») написаны в жанре наказа, призыва, отсюда взволнованность звучания, доверительность интонаций. Суровые испытания военных лет придали стихотворению «Отечественная война» мужественную простоту, скрытую силу, гневность.

Слушай мой голос, хакасский народ,  
Голос взволнованный мой,  
Силы мне дай от великих щедрот,  
Смертный чтоб выдержать бой.

Зорек твой глаз, охотник-хакас, -  
Снайпером стать ты должен сейчас.  
Если ты знаешь норы машин —  
Степи родные глубже паши:  
Пусть для победы созреет хлеб...  
Сердце твое укрепляет гнев.  
Будь же бесстрашен в бою, мой брат,  
Будь неустанна в труде, сестра...[10, 33].

(Перевод С.Козловой)

Поэт призывает народ проявить высокие моральные качества, пытается вдохновить его на подвиг, укрепить стремление отстаивать независимость, спасти Родину-мать. В стихотворении выражается мысль о главном условии победы – о неразрывной связи армии и народа.

Мотивы напутствия, характерные для поэзии военных лет, особенно отчетливо звучат в стихотворении «Материнский наказ сыну», в котором автор передает чувство опасения женщины-матери, провожающей сына на войну.

Снова, сын мой, в родную степь  
Враг тяжелую ночь несет.  
Злобным псом, разорвавшим цепь,  
Тело нашей земли грызёт (Перевод А.Ойслендера).

Вся глубина внутренних переживаний, весь пафос стихотворения – в обращении матери к сыну.

Если правда, что сын мой – ты,  
Мать свою в добрый час послушай.  
Коль не хочешь ты темноты,  
Материнский наказ послушай.  
Бей фашиста, штыком коли, –  
Чтоб не взял он жены твоей.  
От родимой гони земли, –  
Чтоб не сжег он твоих детей.

Стихотворение заканчивается призывом:

Приходи, врагов истребя  
Не сразив их, не знай покоя! [10, 39]

(Перевод А.Ойслендера).

В лирике Михаила Кильчичакова нашло отражение все многообразие связей человека с окружающим его миром. О вечном процессе обновления жизни, связи времен, «отцах детях» говорит он в стихотворении «Старая лиственница». Образ могучего дерева, прочно сросшегося со скалою, широко раскинувшего ветви, символизирует красоту и мощь природы.

Каждый год в поднебесье лиственничной кроны выводят орлы своих птенцов. Каждый год покидают они свое гнездовье, отправляясь с подросшими орлятами в путь, и каждый год старая лиственница машет им вслед своими ветвями и грустит об улетающих птенцах. От изображения природы М. Е.Кильчичаков переходит к размышлениям о человеческих судьбах. Глубокую грусть испытывают отцы, провожающие в жизнь сыновей и постепенно уступающие им свое место.

Пусть в полет устремляются наши птенцы —  
Мы в дорогу проводим подросших орлят.

Пусть с высот нашу землю увидят юнцы,  
Пусть от края до края ее оглядят.  
Ведь нельзя их в гнезде удержать все равно!  
Пусть они улетают - не будем тужить.  
Пусть увидят, что нам посмотреть не дано...  
А для этого стоило,  
Стоило жить! [11, 50] (Перевод В.Семенова).

Жизнеутверждающий пафос стихотворения передается путем многократных повторов слова «пусть». Тонкий лиризм, печаль, вызванная разлукой, романтическое изображение природы – все невольно заставляет вспоминать лермонтовский «Утес».

В стихотворении-притче «Баллада о бревнах» в иносказательной форме выражается идея несовместимости добра и зла. Композиционно оно распадается на четыре небольшие новеллы, объединенные общей темой. В последней из них дан образ стремительной горной реки.

Она летит, она несется в пене ...  
Таких отважных не было и нет,  
Чтоб реку переплыли! Но спасеньем,  
мостом сосна служила много лет (Перевод М. Светлова)

Погибшее дерево приносит пользу – соединяет два берега, помогает людям перебираться через горную речку. Под сосной подразумевается человек. Он умер, но дело его жизни, труд продолжает служить другим поколениям. В этом и заключается связь между живущими и умершими. Аллегорически утверждается необходимость взаимопонимания и взаимопомощи.

Какая б сила вас не догоняла,  
вас дерево упавшее спасет –  
оно, как мост уставшему маралу,  
на помощь обязательно придет (Перевод М.Светлова).

В финале рождается еще одно скрытое сравнение: спасительное бревно уподобляется творчеству поэта-гуманиста, стремящегося указать людям верную дорогу.

И пусть мой стих спасенья путь укажет,  
Пусть он стволом над бурной речкой ляжет,  
Пусть по глухим местам непроходимым  
Уляжется мостом непоколебимым!

(Перевод М.Светлова)

Содержание стихотворения построено на антитезе. Бревну – мосту противопоставляется бревно, преграждающее таежную тропинку. Оно упало, «как ржавый старый меч», гниет и отравляет «ржавой тиной» реку. В его сердцевине свили гнездо «сто тысяч гадов», и все живое обходит это место стороной.

И обойдя тот ствол издалека,  
тропинка малая уходит в гору,  
и даже помутневшая река  
изменит русло скоро (Перевод М.Светлова).

Итак, основной мотив стихотворения «Баллада о бревнах» – осуждение зла, несправедливости и воспевание добра, человечности. Поэт призывает читателя бороться с «гнилыми бревнами», преграждающими путь к счастью.

Все зло в бревне на жизненном пути,  
знакомо каждому оно, пожалуй.  
Я так хочу всю жизнь свою пройти,  
чтоб на него не походить нимало.  
Любовь моя, мое стремленье к людям,  
давай с тобой тропинкой к счастью будем! [11, 39].

(Перевод М. Светлова)

Через соотношение «природа – человек» поэт выражает богатство внутреннего мира, свои идеалы, мысли, переживания. Этой задаче подчинены сравнения и аллегории, эпитеты и метафоры, гиперболы и олицетворения.

В 50-е годы в хакасской литературе создается крупный эпический жанр – поэма, а также баллада, басня (Н. Доможаков, драматические поэмы «Ах-Тигей», «Лиственничная гора», лирическая поэма «На колесах»; басни «Бык и свинья», «Слон и росомаха» и др.; М. Чебодаев, «Кара-Таг», лирическая поэма «Прощай», «Всего хорошего»; М. Баинов «Путешествие во времени», «Думы о степи», «Песня о свете», «Текущие реки», «Песня о любви», «Где-то вдали»; М. Кильчичаков баллада «Курганы», «Баллада о бревнах» и др.) Этот процесс связан с приходом в литературу новых талантливых сил: одни закончили Литературный институт им. М. Горького, другие – Абаканский педагогический институт.

Поэзия 50-х-60-х годов полна глубоких и серьезных размышлений, она отражает систему этико-философских воззрений авторов: нравственность и труд – понятия неразрывные, душевная

красота человека проявляется прежде всего в его способности к созиданию.

В 70-е – 90-е годы хакасская поэзия, как наиболее динамичная литературная форма, была способна на самый быстрый эмоциональный отклик, отражающий человеческое самосознание, дающий оценку происходящим событиям, поэтому активно продолжают развиваться жанры интимной, гражданской и философской лирики, также интенсивно развивается басня, этим жанром увлекаются такие писатели, как И. Котюшев И. Капчигашев, С. Сакчаков, М. Кильчичаков, И. Сагалаков, А. Самрин, Н. Доможаков, Н. Кученов, Р. Тюкпеев, Ф. Бурнаков, И. Костяков, В. Барашков, а позже, в 90-е годы - С.Карачаков, И.Топоев.

Появляется в хакасской литературе и новый жанр - рубаи (М.Кильчичаков, Г.Кичеев).

Поэты Н. Доможаков, И. Котюшев, И. Костяков, М. Кильчичаков, Е. Тыгдымаева, В. Угдыжеков, К. Нербышев, В. Шулбаева, М. Чебодаев, М. Баинов, В. Майнашев, А. Курбижекова, В. Татарова, Г. Кичеев, Н. Тиников, А. Котожеков, В. Барашков, Я. Тиспиреков, А. Халларов, А. Майтакова, И. Миягашев, С. Майнагашев, Паин Саа относятся к тем, кто способен видеть сущее в бездонных глубинах жизни, ощущать ход бытия в шуме метели, запахе талой воды, в страшной темноте ночи, в кладбищенской тишине прошлого, аромате богородской травы, в шепоте первого снега, в глухаринном пении, в голосе кукушки, в песнях цветов.

Лирика В.Майнашева автобиографична, характеризуется исповедальной откровенностью. Это история души. Рассказывая ее, фиксируя увиденное и пережитое в скелете рифм и строчек и вдохновленный этой волшебной работой, он стремится поведать о восторге и грусти испытанного им озарения читателю. Так внешняя реальность приобретает в его стихах реальность поэтическую.

Хакасская поэма интенсивно развивается в эти годы (70-е - 90-е), выходят в свет драматическая поэма «Ожившие камни», лиро-эпическая поэма «Хара Хус» М. Кильчичакова, поэмы «Осенняя березка», «Чилбиген», «Чатхан», «Мага», «Таг Эзи» В. Майнашева, сказание «Хан -Тонис на темно-сивом коне» М. Баинова. Поэма в хакасской литературе - это оголенный нерв поэтов, лишенных брони равнодушия и безразличия, нерв, без которого невозможно познание того, что общество, человек и природа имеют одну основу.

В жизни главного героя небольшой поэмы В.Майнашева «Таг Эзи» (хозяйка горы) старика Кёка, реальность и вымысел переплелись настолько тесно, что он их не разграничивает. Так, он вполне серьезно утверждает, что его жена Тада — это не кто иная, как сама Таг Эзи. В молодости Кёк повстречался с ней на Красной горке, и эта встреча определила его дальнейшую жизнь.

Наверное, лет до двадцати  
Я жил без бед на этом свете,  
И вдруг на жизненном пути  
Однажды я Таг Эзи встретил.

А вот сцена встречи:

Спокойно было все в степи,  
И вот на Красной горке  
Я вижу: женщина стоит,  
За мною наблюдая зорко.  
В оранжевых лучах зари,  
С оранжевыми волосами  
Она, казалась мне, горит  
Большой свечой под небесами.  
И мчусь ни жив ни мертв домой,  
Но под копытный частый цокот  
Я слышу где-то за собой  
Неудержимый, дикий хохот.  
Гляжу назад. На месте том  
Таг Эзи. Будто так и надо  
Стоит, хватаясь за живот.  
Хохочет, ведьма, до упаду.

Красавец, который «девок, как овец, водил отарой за собою», первый силач в аале, Кёк не на шутку испугался, влетел в аал «бледней, берёсть». А вслед за ним Таг Эзи пригнала отару.

Так я с испугу занемог,  
Послали даже за шаманом.  
И вот взглянул я за порог,  
А там девчонка с видом странным.  
Ко мне растерянно идет,  
Вся от смущения потупясь,  
И в руки робко мне сует  
Душистых ягод полный туес ...[12,17].

Этот полуреальный образ весьма загадочен и непонятен. Он доказывает, что вымысел для майнашевского героя – это тоже правда, быль и небыль – две стороны единого целого, ибо то, что не имело реальных проявлений, то, чего нет, выдумать нельзя. Выдумать можно только то, что имеет жизненную основу, такова философия старика Кёка. Глупые соседи, этого не понимают, считают его чудаком и смеются над ним. Одним словом, Кёка постигла участь многих шукшинских героев.

Обилие огненных и оранжевых красок в чертах Таг Эзи весьма напоминает портрет бажовских «хозяев гор». Представление о них у старика Кёка, убежденного в параллельном сосуществовании человеческого общества и мира духов, неразрывно связано с понятием огня.

У каждой горы есть свой хозяин (дух). Такое представление, восходящее к мифологическому мышлению провозглашающему живое родство человека и природы бытует у хакасов и в наши дни. Чтобы делам сопутствовала удача (особенно в дороге), надо «задабривать» духов гор, окроплять подножье и воздух аракой или водкой.

То, что из поколения в поколение передавалось как знание о скрытом от человеческих глаз существовании духов, в устах поэта, трансформировавшись через его личность, пройдя обработку в его творческой лаборатории, обрело новую неповторимую, самостоятельную жизнь.

Образ главного героя поэмы «Таг Эзи» несет в себе жизнеутверждающее начало:

Дед Кёк — серебряный старик  
(Такие есть у нас по селам)  
На склоне лет еще не сник,  
Товарищ добрый и веселый [12, 17].

Философия добра и радости, которую исповедует старик Кёк, свидетельствует о том, что драматические последствия встречи с Таг Эзи им несколько преувеличены.

Дидактическое начало поэмы заключается в том, что майнашевский герой не фантазирует, а делится пережитым.

Духовную ауру «серебряного старика» формирует жизнелюбие, светлый оптимизм и вера в счастливую жизнь на земле.

Валерий Майнашев «перевел» на хакасский язык разговор тайги и гор, степи и рек, птиц и животных. Он выполнил свое назначение.

Теперь дело стало за тем, чтобы перевести все это на другие человеческие языки.

Специфика хакасской поэзии 70-х - 90-х годов заключается в желании понять сущность Вселенной, мира в целом.

В 1931 году был открыт Хакасский национальный театр, который сыграл большую роль в развитии драматургии и культуры народа, и одной из основных задач литературы стало создание его репертуара.

История не отвела молодой хакасской литературе специальное, «тренировочное» время - период обучения, достаточный для освоения крупных форм.

С момента зарождения она должна была выполнять свою основную функцию художественное отображение действительности - и одновременно учиться этому.

Решению этих задач более всего соответствовали малые драматические формы. Пьеса-агитка - это одна из малых форм драмы, характеризующаяся односюжетностью, однопроблемностью, сосредоточенностью художественных средств на одном событии, ситуации, эпизоде.

Хакасские драматурги, творившие в 20-30-е годы, - И. И. Коков «Подслушавший шаман - прозорлив» (1924), А. Топанов «С ученьем без нужды» (1928), «Бабий выигрыш» (1928), «Классовые враги» (1933), «От ружья к трактору» (1933), А. Спирин «Спор» (1930). М. Коков написал первую в хакасской литературе многоплановую драму «Акун» (1941), где показал, как враждующие социальные группы стремились утвердить свое понимание событий, свои нравственные ориентиры и политические убеждения, сделать их общенациональной нормой. Они доказывали, что драматизм гражданской войны и коллективизации был следствием фатального совпадения социально-классовых и внутренних противоречий национального мироустройства, находящегося на определенном этапе развития. Выход из тупика враждующие стороны видели только в борьбе и победе. Необходимо также отметить, что, не смотря на то, что драматурги ставили острые проблемы сегодняшнего дня, почти во всех пьесах присутствовал юмор и смех (комические ситуации). Комическое становится важным элементом пьес 20-х - 30-х годов.

Характерной особенностью этого периода является также бытовой и социальный конфликт. Бичевались пороки: шаманизм считался огромным препятствием в развитии новой жизни, как и карамчение, многоженство шаманов (пьеса «Акун» М. Кокова) и богачей. Пьесы



этого периода не отличались высокими художественными достижениями.

В последующие десятилетия наблюдается снижение роли классового подхода. Приоритетное значение постепенно приобретают принципы реализма, историзма, объективности, психологизма. Большую роль в развитии хакасской драматургии и театрального искусства и сыграли кружки художественной самодеятельности в с. Аскиз, с. Усть-Чуль, с Усть-Фыркал и «синеглазники» в г.Абакане.

Опираясь на традиции хакасского устного поэтического творчества и русской классической литературы, хакасская драматургия искала новые формы художественного воплощения.

В годы войны (1941-1945 г.г.) преимущественное развитие получили одноактные пьесы А. Топанова: «Юный герой» (1941), «Как прусак попал в прусак» W (1941), «Кровь за кровь» (1942), «Стальные сердца» (1942), «За родину» (1942), И «Как в России прусак второй раз попал в прусак» (1942-1943), «Сын хакасск го народа» (1943), «Краснодонцы» (1944), «Месть» (1945), также в 1942 году была написана и поставлена многоактная комедия «Одураченный Хорхло». В это время продолжает сохраняться тенденция к более глубокой и всесторонней обрисовке событий, художественному обобщению действительности, созданию типичных, рожденных фантазией писателя, образов и характеров.

Общим для пьес 40-х годов А. Топанова является героический характер, проблема человека и подвига, слияние всех чувств в ненависти к врагу и желаний победы. Во время войны эти пьесы, насыщенные реальными фактами, оказались в авангарде художественного отображения действительности. Они сыграли важную роль в подготовке послевоенного литературного процесса.

Пьесы 50-х - 60-х годов в целом отличаются от пьес предыдущего периода более широким обзором событий и глубиной мотивировки характеров. Художник уже не спешит показать своего героя с лучшей стороны, предоставляя читателю возможность самому составить мнение о нем, без авторского «давления» пристрастий. Он усиливает внимание к приметам реальной, а не вымышленной жизни и наряду с этим стремится проникнуть за пределы быта, устанавливая общность духовных запросов и внутреннего мира современника. Такими являются пьесы Г. Топанова и Л. Черенцова «В степи» (1949), М. Кильчичакова «Всходы» (1952), «Медвежий лог» (1955), С. Чаркова

Тени» (1954), «У подножья Саян» (1960), «Айдон» (1960), Г. Саражакова «Дорога в космос» (1961).

Необходимо отметить, что в хакасской драматургии этих лет первым обратился к жанру психологической драмы С. Чарков («Айдон»).

Содержательную основу музыкальной комедии М.Е.Кильчичакова «Медвежий лог» составляют два сквозных действия – история любовных переживаний и производственный конфликт.

Молодой пастух Иразан любит Тарику, дочь пчеловода Орамая, а студент Каскар – Катю, дочь председателя колхоза Романа Петрокавича. Однако все ошибочно полагают, что Каскар влюблен в Тарику, которая отвечает ему взаимностью, а Иразан – в Катю.

Орамай-ага, недовольный тем, что Роман Петрокавич ведет себя «как настоящий бай», советует Иразану похитить его дочь. Молодёжь решает дать старому пчеловоду нравственный урок. Иразан, заручившись согласием Тарики, «похищает» ее. Он приносит мешок, в котором находится девушка, к Орамаю и просит его постеречь «имущество».

Спустя некоторое время приходят Каскар и Ката, развязывают мешок и, обнаружив там Тарику, «обвиняют» Орамая в похищении собственной дочери.

В этой сцене характеры, ситуации и действия героев насковозь проникнуты комическим. Они устремлены к осмеянию отрицательного: Орамай-ага, преследуя благородную цель (наставления зазнавшегося председателе колхоза «на путь истинный»), избирает сомнительный способ ее достижения. За это он и подвергается «наказанию» смехом.

Умудренный и проницательный Орамай, получив урок, решил воспользоваться сложившимися обстоятельствами, чтобы помочь влюбленным и тем самым ускорить развязку.

Постепенно наступает перелом. И хотя герои пока не выяснили свои отношения и на их пути еще много препятствий, счастливая развязка постепенно приближается. Происходит объяснение между Иразаном и Тарикой, Каскаром и Катой.

Таков финал комедии. Запутанность любовной интриги, обилие недоразумений и нелепых ситуаций определяет динамику действия, создает иллюзию драматического накала. Легкий юмор, местами приближающийся по своему характеру к водевильному юмору, определяет общую тональность любовной интриги и

жизнеутверждающий пафос комедии. Любовь как чувство идеальное и возвышенное – вот что находится в центре авторского внимания. Тончайшие душевные переживания влюбленных передаются главным образом через песни, написанные по мотивам народного творчества. Зримость ассоциативных образов и глубокий подтекст песни «Белый цветок», которую напевает Тарика, позволяют передать состояние грусти, порожденной безответной любовью.

Что грустил ты, цветок мой белый,  
В степи широкой, склонясь печально?  
Ковыль высокий, шурша несмело,  
К тебе нагнулся с надеждой тайной,

И жаркий ветер своим дыханьем,  
С вершин сорвавшись, тебя ласкает.  
Но ни на ласки, ни на признанья  
Цветок мой белый не отвечает... [11, 96].

(авторизованный перевод с хакасского В. Масса и М. Червинского)

В песнях нашла свое отражение мощная лирическая струя. Тонкий лиризм, соотнесенность содержания песен с конкретными житейскими ситуациями, романтическая приподнятость, стилистическая экспрессия – все это подчинено одной задаче – передать тончайшие душевные переживания героев.

Второе сквозное действие комедии связано с разработкой производственной тематики. Таким образом, содержание «Медвежьего лога» – это единство интимного и социального (производственный конфликт).

В центре конфликта находится образ зарвавшегося, возмнившего себя «хозяином жизни» председателя колхоза Романа Петрокавича.

Подобно гоголевскому городничему, он ждет «ревизора» в лице корреспондента из Москвы. Хитроумный и предусмотрительный, председатель решил достойно встретить высокого гостя. Он приказывает Орамаю наварить крепкой медовухи, на что уходит почти весь зимний запас меда. Орамай, помня, что когда-то Роман Петрокавич спас его от байской петли, беспрекословно подчиняется ему. Председатель просит Иразана, чтобы тот «помог» гостю на охоте. В это время в «Медвежий лог» приезжает студент факультета журналистики МГУ Каскар. Не подозревая, с кем имеет дело, Роман Петрокавич посвящает его в свои планы.

Роман Петрокавич. Этого корреспондента надо встретить как следует.

Роман Петрокавич. Помоги мне его ... Ну, как бы тебе объяснить...

Каскар. Обработать?

Роман Петрокавич. Ну, вот. Я так и знал, что ты поймёшь меня...

Каскар. Значит, вы хотите его на поводке водить?

Роман Петрокавич. Конечно! Ха-ха-ха... Как ручного... Вот уж посмеёмся мы с тобой над этим корреспондентом. Из тигра котенка сделаем!..

Каскар (*смеяс*). Чтоб не рычал, а мурлыкал?

Роман Петрокавич. Вот, вот... Значит, по рукам?

Каскар. По рукам [11, 211].

(авторизованный перевод с хакасского В. Масса и М. Червинского)

Как видно из этого диалога, в изображении комических коллизий М. Е. Кильчичаков следует гоголевской традиции. Серьёзные упущения в делах, различного рода злоупотребления не мешают городничему с упоением говорить о генеральском чине как о сбывшемся желании. Честолюбивый же Роман Петрокавич мечтает о славе образцового председателя колхоза (генеральство своего род), о том, чтобы его портрет украшал страницы центральной печати. В своих устремлениях он, как и гоголевский герой, смешон, забавен, а в отдельных случаях его образ воспринимается как пародия.

Роман Петрокавич – сторонник жестких, авторитарных методов руководства. Малейшую критику в свой адрес он воспринимает как жестокое оскорбление. Колхозную пасеку председатель превращает в личную дачу. Он проводит туда телефон, радио, сняв людей с сенокоса, строит дорогу. Но, как справедливо выговаривает ему Тарика, все это делается для того, чтобы ему «здесь никто выпивать не мешал...»

Комический диапазон, в рамках которого разворачивается производственный конфликт и раскрывается характер «заблуждающегося» героя, чрезвычайно широк – от легкой, едва уловимой иронии до сатиры.

Так, очень тонкий и умный Орамай, в душе осуждающий поведение всесильного председателя, но не решающийся сказать об этом вслух, в разговоре с Романом Петрокавичем слегка подтрунивает над ним, прибегает в утонченной иронии, едва уловимым намекам.

Проницательный Орамай словно предвидел последствия: некоторое время спустя в областной газете появляется фельетон, рассказывающий о «наполеоновских ухватках» председателя.

Изумительна по выразительности одна из финальных сцен, когда Роман Петрокавич, «сходящий с ума», с величайшим изумлением узнает, что автор фельетона — Тарика, а Каскар, согласившийся помочь ему подготовить показушный спектакль, встречу «ревизора», и есть московский корреспондент, командированный «Комсомольской правдой». Как и гоголевский городничий, Роман Петрокавич стал жертвой собственной хитрости. Его хитрость превращается в собственную противоположность — недалёковидность, которая сродни глупости. Налицо бесспорное влияние бессмертного «Ревизора» и творческое усвоение и развитие традиций «натуральной школы».

Нет ни малейшего сомнения в том, что главный герой комедии — смех. Несмотря на то, что его источником являются человеческие слабости и даже пороки, смех — добрый, исправляющий недостатки, избавляющий от вредных привычек.

Гуманизм — вот основной мотив комедии «Медвежий лог». Как бы ни ошибался человек, ему можно помочь только тогда, когда опираешься на то лучшее, что в нем есть. В этом и состоит одна из основных идей комедии

Социально-производственный конфликт в комедии «Медвежий лог» построен на противопоставлении характеров. Рисуя яркими контрастирующими красками, М. Е. Кильчичаков зримо показывает, насколько прекрасен мир простых людей и насколько смешон тот, кто пытается стать над этим миром.

Вскрывая глубину и сложность повседневности, драматурги стараются создать достоверную картину послевоенной жизни. Но их внимание сосредотачивается преимущественно не на сюжете и бытовых подробностях, а на внутреннем мире персонажей.

В 70-е - 2000-е годы впервые увидели свет ramпы пьесы хакасских драматургов нового поколения (Г. Саражаков «Ах, девушки!» (1973); С. Артонов «Потомки Белой волчицы» (1973); Г. Котожеков «Проделки Айдолая» (1977); В. Шулбаева «Недопетая песня» (1975), «Маральи панты» (1977), «Не только любовь» (1980), «Превратности судьбы» (1982), «Живи, друг, и помни» (1985), «Глубокий брод» (1990), «Когда цвела сакура» (2003), «Где он, мой голубой рассвет?» (2006), «Хакасы» (2013); М. Туран «Камат» (1985); А. Кызласова «Священное место» (1987), «Девичьи косички» (1991), «Колыбель горных духов» (1994); А. Чапрай «Абахай Пахта» (1990), «Чанар Хус на сиво-игренивом коне» (1991), «Любовик ХХ, или Ильхан и калоши» (1993), «Белый бык» (1991); К. Чарков «Любовь Чингисхана» (1994), «Слеза огня» (1995); Ю. Топоев «Богатыри» (2000), «Последний хан» (2000); И. Топоев «Опора моя»

(1998), «Муки Икентия» (1995), «Хорошая жизнь» (2007), «Дьявольская сила денег» (2000), «Волшебный чатхан» (2006), «Верные друзья» (2001), «Мы сами с усами» (2001), «Богачи и бедняки» (2002).

Появление имени В. Шулбаевой на литературном небосклоне 1970-2000-х годов не случайно в хакасской драматургии сравнивают со вспышкой новой звезды. Сравнительно за короткий срок автором поставлены пьесы «Недопетая песня» (1975), «Маральи панты» (1977), «Не только любовь» (1980), «Превратности судьбы» (1982), «Живи, друг, и помни» (1985), «Глубокий брод» (1990), «Когда цвела сакура» (2003), «Где он, мой голубой рассвет?» (2006), «Хакасы» (2013).

Пьесы В. Шулбаевой стали значительным явлением в литературном процессе нашей страны. В них основное внимание сосредоточено на внутренних, глубинных процессах поиска смысла жизни человека.

Началом литературной деятельности В. Шулбаевой справедливо можно считать 1957 год.

В настоящее время литературное наследие В. Шулбаевой широко известно далеко за пределами республики, она является автором девяти поставленных пьес. Сегодня В.Г Шулбаева является одним из ведущих драматургов Хакасии.

Хакасская литература 20-х - 2000-х годов XX века - это летопись народа, в которой отражается история нескольких поколений, а также традиции, образ жизни, внутренний мир человека и его поиски нравственных ценностей.

В настоящее время хакасская литература идет путем расширения национального содержания. Это значит, что главным для писателя становится определение мировоззренческих и культурно-исторических истоков формирования национального характера, исследование особенностей их преломления в сознании и поведении, выявление соотношений традиционного и современного, национального и общечеловеческого.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Чарков С. Ах Июс хазында. Абакан, 1994.
2. Тиников Н. Песни Кавриса / Перевод К. Ткаченко. - М., 1979.
3. Доможаков Н. В далеком аале / Перевод Г. Сысолятина // Роман-газета. - 1970. - №2.
4. Доможаков Н. Чатхан. - Красноярск, 1976.
5. Кильчичаков М. Я б хотел... - М., 2009.
6. Майнашев В. Крашенные ковыли. - Абакан, 1995.
7. Шулбаева В. Жизнь – это любовь. Пьесы, рассказы и песни на русском и хакасском языках. - Абакан, 2006.

(Конец)

ФОРМИРОВАНИЕ И ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ ЖАНРА СИРАТ АН-НАБИ (СИРА) В БАШКИРСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ НАЧАЛА XX В.  
FORMATION AND FUNCTIONING OF THE GENRE SIRA AL-NABI (SIRA) IN THE BASHKIR LITERATURE OF THE EARLY TWENTIETH CENTURY

Ф.Ш. СИБГАТОВ\*

**Резюме**

В статье рассматриваются сюжетно-композиционные и идейно-тематические особенности жанра сира в башкирской литературе начала XX века. На основе произведений «Мухаммад (галайхи-с салам)» Р.Фахретдинова и «Его сиятельство расуль (да благославит его Аллах и приветствует) и четыре халифа» М.Гафури рассматриваются общие и отличительные черты жанра от сочинений «Жизнеописание посланника Аллаха» Ибн Исхака и «Кратчайшее жизнеописание наилучшего из людей» ар-Рази. В произведениях башкирских писателей, как и у Ибн Хашима, красной нитью проходит идея о том, что становление Мухаммада последним пророком Аллаха не был случайным событием, а вполне закономерным явлением. Описывая различные ситуации, авторы стремятся показать читателям мудрость и рассудительность Мухаммеда. Ислам в его лице не разделяет, а объединяет людей и в этом заключается его главная сила. Хотя данные произведения не оказали заметного влияния на развитие национальной литературы, но образцы массовой средневековой ближневосточной мусульманской литературы представляет определенный интерес.

**Ключевые слова:** сира, башкирская литература, ислам, Р.Фахретдинов, М.Гафури, сюжет, традиция, структура.

**Summary**

The article discusses the plot-compositional and ideological and thematic features of the genre sira in Bashkir literature of the early twentieth century. Based on the works of "Muhammad (galyayhi to-salaam)" R.Fahretdinova and "His Excellency Rasul (blessings alaihi wa sallam) and the four caliphs" M. Gafuri considered common and distinctive features of the genre of the essay "The Life of the Messenger of Allah" Ibn Ishaq and "The shortest life the best out of people," al-Razi. In the works of Bashkir writers like Ibn Hashim, it permeates the idea that the emergence of Muhammad the last prophet of Allah was not a random event, but it is a natural phenomenon. In describing different situations, the authors try to show readers the wisdom and judgment of Muhammad. Islam in his face does not share, and brings people together and this is its main strength. Although these works did not have a noticeable effect on the development of national literature, but samples of the mass of the medieval Muslim literature of the Middle East is of particular interest.

**Key words:** Sira, Bashkir literature, Islam, R.Fahretdinov, M. Gafuri, story, tradition, structure.

\* кандидат филологических наук, доцент Башкирского государственного университета. Уфа-Башкортостан.

Candidate of Philological sciences, associate professor of Bashkir State University, Ufa-Bashkortostan, e-mail: [jamachta@mail.ru](mailto:jamachta@mail.ru)

Как известно, жизненный путь и общественные деяния основателей религий, святых и крупнейших религиозных деятелей всегда находился под пристальным вниманием последователей и обрастал легендами. На их основе возникали серии произведений и даже отдельные жанры.

Как известно, в арабской литературе фактологическая база о Мухаммаде содержится не только в Коране и хадисах. В первые годы становления мусульманского государства не было особых стремлений зафиксировать происходящие действия письменно. Только после того, когда кто на войне, кто от старости стали умирать сподвижники Мухаммеда, стали записывать. На основе воспоминаний современников после его смерти сформировалась отдельная серия рассказов о нем – о его близких, становлении новой религии, хиджре, военных походах, достоинствах и внешних чертах. На их основе в арабо-мусульманской культуре сформировался отдельный узконаправленный религиозный жанр – сира (сират ан-наби) – «особый жанр ранней мусульманской историографии, жизнеописание основателя ислама Мухаммеда» [1, 209].

Кроме религиозного составляющего, необходимо отметить еще ряд факторов, которые, на наш взгляд, оказали заметную роль в закреплении и популяризации данного жанра. Во-первых, как литературоведческий жанр, сира был известен задолго до употребления этого термина в своем труде Ибн Хишамом. В арабском фольклоре еще доисламских времен существовал так называемый народный сира, т.е. своеобразный народный роман. Особенность этого жанра заключалась в том, что сюжет концентрировался вокруг одной личности, призванной сыграть исключительно важную историческую роль. Жизненность и популярность этой литературной формы обусловлена и тем, что ее основная идеологическая задача оказывается целиком подчиненной элементам занимательности. Жанр был рассчитан на простой народ и поэтому в нем наивность сочетался с просторечием, а развлекательный сюжет заполнялся авантюрными ситуациями («Сира об Али Зибаке», «Сира о царе Сайфе ибн Зу Язане», «Сира об Антаре» и др.). Например, в «Сира об Али Зибаке» повествуется о прохождении предводителя багдадских и каирских разбойников по имени Али Зибак. В качестве аналогии этому жанру в европейской литературе можно было бы указать на плутовской роман или плутовскую новеллу.

По данным К.О. Бойко, под названием сира в арабской



литературе известны и жизнеописания других лиц – отдельных мусульманских властителей и выдающихся ученых, например, «Сират Ахмад бин Тулун ал-Балави» (X в.), «Сират Ахмад бин Ханбал бин Салиха» (818–878) [1, 209].

Традиции жанра сира в первоначальном значении этого термина прослеживаются и в арабской литературе наших дней. В поиски новых жанров и форм писатели и поэты все чаще обращаются к истокам национальной арабской культуры. Например, в своем фильме «Похождения одного героя» (1978) алжирский режиссер М. Алуаш обращается к арабскому фольклору. Главному герою, как и герою «сиры», предсказывается при его рождении необыкновенное, полное приключений будущее. Он отправляется в странствия, попадает в самые неожиданные ситуации, вовлекается в сражения и поединки, преследует врагов и сам оказывается преследуемым.

Во-вторых, как отметил Е.Э. Бертельс, еще с доисламских времен арабы уделяли большое внимание своей генеологии [2, 93]. Позднее эти традиции плавно вошли и в структуру жанра сира. На наш взгляд, именно вышеназванные факторы (традиции, связь с фольклором) сыграли заметную роль в распространении нового направления жанра.

Впервые данный литературный термин относительно произведений, посвященных основателю ислама Мухаммеду, был введен в широкий научный оборот Ибн Хишамом (?–834) при редакции труда Ибн Исхака (704–767) «Хаза китаб сират расул Аллах...» («Это книга жизнеописания посланника Аллаха...»).

Ибн Хишам, перерабатывая труд Ибн Исхака, сокращает объем, убрав все материалы, не связанные с биографией Мухаммеда и его предков, в том числе посвященную древней истории арабов. В дальнейшем в арабо-мусульманской культуре она стала использоваться, в основном, только при создании всеобщих историй. Кроме того, Ибн Хашим исключил недостоверные, на его взгляд, сообщения и обогатил текст с новыми сведениями. Все эти материалы он дополнил фактическими комментариями.

Структура, особенности повествования труда Ибн Исхака возникли на предыдущих литературных традициях. По мнению С.М. Прозорова, на его формировании оказали влияние ранее известные сочинения арабо-мусульманских ученых. Например, Вахб бин Мунаббих (ум. 728) вначале излагал библейскую историю (Ветхий завет), только затем переходил к рассказам о пророках и праведных

мудрецах, которые были известны на Аравийском полуострове еще до появления Мухаммада [3].

Арабский историк аз-Зухри (VIII в.) первым использовал термин сира применительно к собранию биографических сведений о Мухаммеде. В своих трудах он описал краткую историю мусульманской общины после смерти Мухаммада, связанных с историей праведных халифов.

На формирование структуры жанра сира оказала влияние и отдельный историографический жанр арабской литературы – *магази* (повествование о военных походах Мухаммада). В VII–XIX века в арабской литературе авторы включали в повествование не только исторически достоверные сообщения о битвах и военных стычках, но и фольклорные повествования. В основном, такие повествования распространялись *кавасс* – рассказчиками из народа.

Произведение Ибн Исхака состоял из трех частей и имел четкую и продуманную схему – история древних пророков до Мухаммада (ал-Мубтада'), жизнеописание Мухаммада до первого года хиджры (ал-Муб'ас) и завоевательные походы Мухаммада и до конца его жизни (ал-Магази). Ибн Хишам, как известно, убрал первую часть. В башкирской литературе начала XX века в некоторой степени этим принципам строения соответствует только произведение Р.Фахретдинова «Мухаммад (галяйхи-с салям)» [4].

Если структурном плане для произведений устанавливались конкретные требования, то по объему ограничений не было. Как указывает С.М. Прозоров, существовали большие и подробные сочинения, как «Жизнеописание посланника Аллаха» Ибн Исхака, которая была около тысячи страниц, и краткие трактаты, содержащие основные факты его жизни, которые нужно было знать каждому мусульманину, как «Ауджаз ас-сийар ли-хайр ал-башар» (Кратчайшее жизнеописание наилучшего из людей) Ахмад бин Фарис ар-Рази [3, с. 10].

Формировавшийся на арабском полуострове и будучи сугубо религиозным жанром, сира постепенно стал распространяться. Как известно, творческие натуры (поэты и писатели), вольно или невольно, по-своему воспринимают те или иные постулаты, сюжеты и мотивы, что приводит к различной трактовке того или иного факта, которая в конечном счете отражается и на содержании произведения. Появились много художественных, научных и научно-популярных произведений

на разных языках. Например, в начале XX в. в Урало-Поволжском регионе стали появляться произведения, по форме и содержанию схожие с жанром сира. Однако они не получили широкого распространения, которая, на наш взгляд, было связано тем, население придерживались ханафитского мазхаба и не были фанатичными приверженцами ислама; кроме того, не было традиционной основы – связи с арабским фольклором.

Необходимо сказать, биография основателя ислама интересовала не только мусульманских исследователей, но и представителей других религий. Например, в русской литературе конца XIX–начала XX века были созданы десятки произведений, посвященных основателю ислама Мухаммеду [5]. Эти проблемы в некоторой степени нашли отражения и произведениях устного народного творчества [6].

В истории башкирской литературы начала XX века существует два произведения, написанное в русле этого жанра – произведения «Мухаммад (галяйхи-с салям)» Р.Фахретдинова, «Его сиятельство расуль (да благославит его Аллах) и четыре халифа» М.Гафури [7].

В то же время ни в татарской (С.Бикбулат «Мухаммад» [8], З.Кадыри «Хайате Мухаммад» [9]), ни в башкирской литературе (Р.Фахретдинов, М.Гафури ) определение жанра как сира не был вынесен в заголовок произведения. Схожую картину мы наблюдаем и в литературе народов Северного Кавказа. Например, в 1907 году в городе Тиммерханшура на кумыкском языке издается книга Ибрагима из Эндирея «Китаб жан расуль» («Книга об отдельных моментах жизни пророка»), созданная по канонам этого жанра.

Произведение М.Гафури представляет интересное явление в башкирской литературе. Здесь автор, с одной стороны, старается придерживаться канонами жанра, с другой – использовать ее в качестве учебника в медресе. В данном случае, по нашему мнению, поэтом сделан акцент на второй пункт. Эту мысль подкрепляет не только вопросы, приведенные под каждым подразделом, но и язык, и стиль поэта. М.Гафури старается изложить все простым, доступным языком.

Повествование начинается с описания географического месторасположения, природы и социально-классового строя Арабского полуострова. В сюжетно-композиционном плане она выполняет роль экспозиции. Таким образом, автор как бы заранее готовит читателя к

последующим событиям и только после этого плавно переходит к образу Мухаммада.

В «Жизнеописании господина нашего Мухаммада, посланника Аллаха» Ибн Исхака / Ибн Хишама приводится следующий рассказ о рождении Мухаммеда: «Утверждают – согласно рассказам людей, но Аллах лучше знает, что Амина, дочь Вахба и мать посланника Аллаха – да благословит его Аллах и приветствует! – рассказывала, что, когда она носила посланника Аллаха, ей было явление и было сказано: «Ты понесла господина этой общины. Когда он явится на свет, скажи: «Поручаю его покровительству Единого от зла всех завистников», потом назови его Мухаммадом». Когда она понесла его, она увидела, как из нее вышел сноп света, в котором ей стали видны дворцы Басры на сирийской земле. Прошло немного времени и Абдаллах ибн ал-Мутталиб, отец посланника Аллаха, скончался, а мать посланника Аллаха еще была тяжела им. Сказал Ибн Исхак: посланник Аллаха родился в понедельник по миновании двенадцати ночей с начала месяца раби уль-аввала, первого в год Слона» [3, 12].

Таким образом, данный труд можно считать первым историческим сочинением, содержащей достоверные сведения о том, что Мухаммад ибн Абдуллах был курайшит из рода Хашим и родился в «год слона», то есть около 570 года, а родители принадлежали знатным и благородным мекканским семьям.

В книге Р.Фахретдинова «Мухаммад (галяйхи-с саялям)» нет таких художественных описаний. По всему содержанию труда мы видим, что это в большей части научно-историческое сочинение. Автор подгоняет содержание произведения под современного читателя, выводит дату рождения пророка не по хиджре, а по григорианскому календарю.

Мухаммад рано осиротел – отец Абдаллах умер еще до его рождения, а в шесть лет он лишился и матери, которую звали Амина. После этого он остался на воспитании своего деда Абд ал-Мутталиб, но когда ему было десять лет, умер его и он. Мухаммада взял к себе дядя Абу Талиб, глава рода Хашимидов, человек добрый, но бедный. Мухаммад рано привык к труду – будучи ребенком пас овец и коз, а когда подрос, стал наниматься сопровождать караваны. С ними он побывал в Сирии, где познакомился с христианским вероучением.

О ранних годах жизни Мухаммада известно мало. В те времена среди зажиточных жителей Мекки существовал обычай отдавать младенцев кормилицам в семьи кочевников. В «Жизнеописании...»

подробно повествуется, как Халима бинт Аби Зуайб стала кормилицей Мухаммада. Ибн Хишам вводит в ткань произведения и ее рассказ. В дальнейшем, поясняет автор, доброта и отзывчивость Халимы бинт Аби Зуайба была щедро отблагодарена Аллахом. После того, как они взяли этого младенца, стали происходить необъяснимые события. «Но с тех пор, как мы привезли посланника Аллаха, мое стадо приходило ко мне по вечерам сытым, с полными выменами, и мы доили животных и пили молоко. Никто же другой не мог выдоить и капли молока и ничего не находил в вымени, так что жившие там сородичи говорили своим пастухам: «Горе вам! Пасите там, где пасет пастух дочери Абу Зуайба». Но их скот приходил по вечерам голодным и не давал ни капли молока, а мой возвращался сытым, с полными выменами. И мы не переставали узнавать все новые проявления предпочтения Аллаха, пока посланнику Аллаха не исполнилось два года и я отняла его от груди. Он рос, как никакой другой мальчик, и начал есть самостоятельно, когда ему еще не было двух лет» [3, с. 14].

М.Гафури также следует содержанию труда ибн Хишама. Например, *“Был катын башита хэзрэт Рэсүлде алмаҗка теләһә лә, күргәндән һуң, бик яратканга күрә, алып кәйткан. Хэзрэт Рэсүл былларга килгәс, йорттарына бәрәкәт кәргән. Малдарының һөттәре арта башлаган. Шунан һуң, «был баланың аягы еңел булды» тип, якшы тәрбия итә башлагандар. Хэзрэт Рэсүл бик тиз үсеп, 3 айза тәпәй баҗкан, атлай, 9 ай тулганда бик асык итеп һөйләшә башлаган.”* «В начале эта женщина не хотела взять к себе почтеннейшего расуля, но увидев его, очень полюбил и забрал. Когда почтеннейшей расуль начал жить у них, в их дом пришло благополучие. У дойных коров увеличилось молоко. ... Почтеннейшей расуль рос быстро, в шесть месяцев начал ходить, а в девять месяцев стал внятно разговаривать» [7, 7]. Необходимо сказать, что подобное описание было характерно для фольклорных произведений многих народов.

Когда Мухаммаду исполнилось шесть лет, его мать Амина умерла на обратном пути в Мекку из оазиса Ясриб. Мальчик остался круглым сиротой и был взят на попечение дедом Абд ал-Мутталибом, который очень любил внука. Однако через два года он умер и заботу о ребенке взял на себя его дядя по линии отца Абу Талиб, который был новой главой рода Хашим.

На протяжении всего произведения М.Гафури и Р.Фахретдинова, как и Ибн Хашима, красной нитью проходит идея автора о том, что становление Мухаммада последним пророком Аллаха (по Корану – хатяма набийина) не был случайным событием, а вполне закономерным явлением. Например, семенное благополучие кормилицы Халимы, пояснение монаха Бахиры, рассказ слуги Хадиджи Майсары о словах монаха и о том, что видел, как два ангела укрывали Мухаммеда своей тенью во время движения каравана.

Увидев его, Бахира начал пристально разглядывать его и смотреть на разные приметы на его теле, о которых знал по известному ему описанию его. А когда люди наелись и разошлись, Бахира подошел к нему и сказал: «О мальчик, прошу тебя именем ал-Лат и ал-'Уззы, ответь мне на то, о чем я спрошу тебя». Бахира сказал так ему, потому что слышал, как его сородичи клялись ими обеими. Утверждают, Что посланник Аллаха ответил ему: «Не проси меня именем ал-Лат и ал-'Уззы. Клянусь Аллахом, нет для меня ничего ненавистнее, чем они». Тогда Бахира сказал: «Так во имя Аллаха ответь на то, о чем я тебя спрошу». – «Спрашивай, о чем хочешь», – ответил посланник Аллаха. И Бахира стал расспрашивать его о том, что он видит во сне, о его положении и прочих разных делах, а посланник Аллаха отвечал ему, и все совпадало с тем его описанием, что имелось у Бахиры. Потом он посмотрел на его спину и увидел печать пророчества у него между лопаток в том месте, где она должна была быть согласно описанию, что было у Бахиры. Говорит Ибн Хишам: она была похожа на след кровососной банки. Сказал Ибн Исхак: закончив, Бахира подошел к его дяде Абу Талибу и спросил его: «Кем приходится тебе этот мальчик?» – «Это мой сын», – ответил тот. «Он не твой сын, – возразил Бахира. – Отец этого мальчика не должен быть в живых». – «Он сын моего брата», – ответил Абу Талиб. Бахира спросил: «А что случилось с его отцом?» – «Он умер, когда его мать была тяжела им», – ответил Абу Талиб. Тогда Бахира сказал: «Ты поведал правду. Возвращайся со своим племянником домой, но опасайся иудеев. Клянусь Аллахом, если они увидят его и признают в нем то, что признал я, они замыслят против него зло, // а у твоего племянника великое будущее» [3, 15].

В соответствии традициями жанра, Р.Фахретдинов и М.Гафури также останавливаются на данном факте. Однако в отличии от М.Гафури, Р.Фахретдинов только упоминает об этом событии. М.Гафури, следуя содержанию и идеи-тематики «Сират саййидина

Мухаммад расул аллах» Ибн Хишама, останавливается более подробно. Он ссылается на древние книги и иллюстрирует свою идею высказыванием христианского монаха-ученого по имени Бахира: *“Шул вақытта Бәхирә, хәзрәт Рәсүлде күреп калып, бик яратты. Ажылы менән уның ахыр заман пәйгәмбәре булыуын белде. Хәзрәт Рәсүлде янына сақырып нәсел-нәсәбәнән, фекерзәрен ьораашты. Рәсүлалланың сифаттары боронго китаптарзә хәбәр бирелгән сифаттарга тура килгәс: «Ғәрәптәрзән киләсәк пәйгәмбәр ошо булалыр», – тип иғназәтнамә бирзе”* / “Тогда Бахира, увидев его преосвященство пророка, очень его полюбил. Умом своим узнал в нем последнего пророка. Позвав посланника Аллаха поближе, уточнил его предков и мысли. Когда черты характера совпали с описанными в старинных книгах, подтвердил “он будущей пророк из арабов” [7, 9].

В данном случае мы наблюдаем некоторое отступление от канвы произведения ибн Хишама. В книге Мажита Гафури нет упоминания о иудеях. Автор только пишет, что Бахира посоветовал путникам не ходить в Шам и распродать свои товары здесь.

По сведениям, в молодые годы он много времени проводил на горе Хира. Кроме того, что он участвовал в политической жизни Мекки и помогал восстанавливать Каабу после того, как она была разрушена наводнением. По этому случаю Ибн Хишам пишет, что «курайшитские роды собрали камни для строительства ал-Ка'бы, причем каждый род собирал отдельно. Они начали возводить ее, а когда дошли до места, где находился Черный камень, перессорились из-за него. Каждый род хотел сам возложить его на место, отстранив других от этого. Они разошлись в стороны, стали клясться друг перед другом и приготовились к сражению... Кто-то из передатчиков утверждал, что Абу Умайя б. ал-Мугира б. 'Абдаллах б. 'Умар б. Махзум, который в то время был самым старым среди курайшитов, сказал: «О курайшиты, пусть рассудит вас в том, относительно чего вы расходитесь, первый, кто войдет в дверь этой молельни. Он и решит за вас» [3, 16]. Все они единогласно согласились этим решением. И первым в Ка'бу вошел Мухаммад. Увидев его, все собравшиеся обрадовались, потому что уже к этому времени за Мухаммадом закрепилось прозвище “Әмин” – «Надежный».

Ибн Хашим стремится показать читателям мудрость и рассудительность Мухаммеда. Он не стал ни в чью сторону, а принял единственное мудрое решение в столь щекотливом вопросе: "...Он сказал: «Дайте мне плащ». Ему принесли плащ, и он взял своей рукой Черный камень, положил на него и сказал: «Пусть люди из каждого рода возьмутся за углы его и поднимут все вместе». Они так и сделали, а когда подняли его до того места, где он должен был быть, Мухаммад положил его на место своей рукой» [3, 17].

В данном случае М.Гафури в краткой форме также последовательно перерассказывает содержание сиры Ибн Хишама. На наш взгляд, описание данного события было важным для мусульманским богословам: ислам в лице Мухаммеда не разделяет людей, а наоборот, объединяет и в этом заключается главная сила новой религии.

Как писал Ибн Исхак, до сорока лет Мухаммад часто уединялся для медитации. В рамадане 610 года, когда он сидел в пещере на горе Хира, Аллах открыл Мухаммаду свои слова посредством Архангела Джабраила. Позднее среди мусульман эта ночь откровения известна как «ночь славы».

Джабраил повелел Мухаммаду читать (из Небесной Книги), но Мухаммад, который не знал письма, молчал. На второй призыв Мухаммад осмелился спросить и прочел лишь третий стих, ставшее затем сурой Корана «Сгусток»:

«Во имя Бога, Милостивого, Милосердного! Говори во имя Господа твоего, Который сотворил человека из сгустков крови. Читай! Господь твой Щедрейший, Который посредством пера научил человека тому, чего он не знал» (Коран, сура «Сгусток» («Алак»), аяты 1–5).

Необходимо отметить, что отдельные моменты из жизни Мухаммеда встречаются в Коране в разной степени детализации. «Подобные «разрозненные», непоследовательное изложение событий и жизнеописаний объясняется тем, что они, с точки зрения реализации целевой установки Писания, важны не сами по себя, а как наглядное дидактическое средство воздействия на слушателей – путем устрашения соплеменников пророка Мухаммада карой или прельщения их какими-либо благами с целью внушения им догматов истинной единобожной Веры», – пишет В.Д. Ушаков [10, 60].

М.Гафури в главе «Хэзрэт рэсүлдең сифат үә холоктары / Черты и характер его сиятельства пророка» представляет читателям



художественный портрет Мухаммада. “*Хэзрэт Рәсүл урта буйлы, тулы кәүзәле, бик саләмәт тәнле, киң күкрәкле, Һирәгерәк һаҗаллы ине. Йөзө түңәрәк булып, бик матур һәм тулыҒ кара күзле, нескә озон җаиллы, уртаса җалкыуыраҗ танаулы; тештәре саф кечек аҗ үә һирәк ине. Сәс үә һаҗалы җара булып, сәсе бөзрәләнен тора ине. Йөрөгән вақытта ары атлап йөрөй, һис бер унда-бында җаранмай. Тәү күргән кеше җурҗып китә, йәгни хэзрәт Рәсүлдең мөһабәте баҗа ине. Хэзрәт Рәсүл менән ултырҗаш булган кеше мәҗлесенә гашиҗ булып шатлана, җайгылы әзәм буһа, бөтә җайгыһын онота.*

*Хэзрәт Рәсүлдең тауышы күркәм, һөйләшеүе мөләйем үә йомшаҗ, һүзә гәйәт фасых үә асыҗ булып, һүззә кәрәк вақытында гына һөйләй торган ине. Уйнап һөйләшмәй, насар үә ярамаҗ һүззәр әйтмәй, һис кемгә гәйбәт җылмай, һүз һөйләгәнлә һүззәрзә һанан торорга мөмкин була торҗайны. Һүз һөйләргә керешә, бөтә мәҗлес тып-тын булып, бик ихлас менән тыңлайҗар ине”.* «Почтеннейшей расуль был среднего роста, полнотелый, здоровый телом, широк в груди, борода его была редка. Лицо его было круглое, красивое, глаза большие и черные, брови тонкие и круглые, нос с горбинкой, зубы здоровые, белые как жемчуг и редкие. Волосы и борода, будучи черными-пречерными, были курчавыми. Ходил широкими шагами, никогда не оглядывался по сторонам. Увидевший его впервые человек начинает бояться, т.е. на него давил величие пророка» [7, 27].

Таким образом, основная идея произведения М.Гафури – на примере биографии пророка Мухаммада изложение кодекса жизни и правил поведения истинного мусульманина. Это своего рода наглядное пособие, регламентирующее почти все стороны деятельности общества; она также раскрывает круг обязанностей правоверного мусульманина по отношению к Аллаху, обществу, женам, детям.

Эта тема в дальнейшем нашла отражение и в поэме М.Гафури «Рисалят», второе название которого, указанное в скобках, «Мухаммад салаллаху ‘аляйхи вә салям» (1916).

В произведении Р.Фахретдинова «Мухаммад (г.с.)» чувствуется больше влияние труда Ахмад б. Фарис ар-Рази (ум. в 395/1005 г.) «Ауджаз ас-сийар ли-хайр ал-башар (Кратчайшее жизнеописание наилучшего из людей)». Это, во-первых, стремление к краткости, приведение лишь необходимого набора фактов, во-вторых, Как пишет С.М. Прозоров во вступительной статье, «Оно было достаточно популярно в мусульманском мире, но никак не относится к вершинам мусульманской религиозной литературы. Подобных сочинений было много повсюду. Они в принципе стандартны, содержат повторяющийся набор фактов, сведений и формул. Это как бы образец массовой средневековой мусульманской литературы, и именно этим сочинение особенно интересно» [3, 26].

Ахмад б. Фарис ар-Рази в своем труде «Ауджаз ас-сийар ли-хайр ал-башар (Кратчайшее жизнеописание наилучшего из людей)» считает необходимым привести родословную Мухаммада. М.Гафури и Р.Фахретдинов также следуют данной традиции. «У Аллаха мы просим помощи и у него испрашиваем благословения для украшения посланников, господина миров, печати пророков и имама благочестивых Абу-л-Касима Мухаммада б. 'Абдаллаха б. 'Абд ал-Мутталиба б. Хашима б. 'Абд Манафа б. Кусайфа б, Килаба б. Мурры б. Ка'ба б. Луайфа б. Талиба б. Фихра б. Малика б. ан-Надра б. Кинаны б. Хузаймы б. Мудрики б. Илйаса б. Мудара б. Низара б. Ма'адда б. 'Аднана. До этого имени в родословной мусульманская община единогласна» [3, 27].

Таким образом, в начале XX века в башкирской литературе возникли произведения, по своей сюжетно-композиционным и идейно-тематическим особенностям соответствовали жанру сира (жизнеописание).

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Ислам. Энциклопедический словарь.* – М.: Наука, 1991. – 315 с.
2. Бертельс Е.Э. *Избранные труды. Т.1. История персидско-таджикской литературы.* – М.: Восточная литература, 1960. – 556 с.
3. *Хрестоматия по исламу /* Сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. – М.: Наука, 1994. – 238 с.
4. Фахретдинов Р. «Мухаммад (*галэйһи-с сэләм*)» (*Мухаммад (мир ему)*). – Оренбург, 1909. – 44 с. (на тюрки).
5. Барсов К.А. *Магомет, его жизнь и учение.* –Рязань: С.С.Шемаев, 1892. -72 с.; Васильев Н. *Магомет.* – М., 1912. -62 с.; Девлет-Кильдеев А.А. *Магомет как пророк: очерк.* – СПб., 1881. -35 с.; Ирвинг В. *Жизнь Магомета с*

- изложением его учения заключающегося в Коране / пер. с англ.; под. ред. М.А. Антоновича. – СПб.: Н. Н. Трапезников, 1875. -312 с. и др.
6. Кульсарина И.Г. *Мотивы, образы и традиции башкирских народных сказаний в произведениях русских писателей XX века* // Вестник Челябинского государственного университета. – 2012. – №20. – С. 69–73.
  7. Гафури М. *Хәзрәт рәсул (салаллаһу гәләйһи үә сәләм) үә дүрт хәлифә» / Его сиятельство расуль (да благославит его Аллах и приветствует) и четыре халифа»*. – Уфа: Электро-типография товарищества «Каримовъ, Хусаиновъ и К<sup>о</sup>», 1912. – 41 с. (на тюрки).
  8. Бикбулат С. *Хәзрәт Мөхәммәд / Его сиятельство Мухаммад*. – Казань: Мәғариф, 1914. – 356 с. (на тюрки).
  9. Кадыри З. *Хәйәте Мухаммад / Жизнь Мухаммада*. – Казань, 1911. –121с. (на тюрки).
  10. Ушаков В.Д. *Размышление о кораническом и библейском* // Азия и Африка сегодня. –1997. – №12. – С.60–62.

## ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ЛИТЕРАТУРА ШОРСКОГО НАРОДА

Г.В.КОСТОЧАКОВ\*

### Резюме

Шорская литература развивалась испытывая взлеты и падения. При этом шорская литература прошла три этапа своего развития. В этой статье рассматриваются основные этапы художественной литературы шорского народа. Особое значение уделяется к творчеством шорских писателей: С.С.Тотыш, С.С.Торбокова, Н.Е.Бельчегешева, Г.В.Косточакова, Л.Н.Арбачаковой, Л.И.Чульжановой, В.И.Борискина, Т.В.Тудегешевой и Ф.С.Чиспиякова. Проводятся изыскательные работы в этом направлении.

**Ключевые слова:** С.С.Тотыш, С.С.Торбоков, Н.Е.Бельчегешев, Г.В.Косточаков и др., шорская литература.

### Summary

There were ups and downs in Shor literature. It has three phases of development. The article considers main phases of literal development of Shor literature. The main attention was given to Shor writers likewise: S.S.Totysh, S.S.Torbokov, N.E.Belchegeshov, G.V.Kostochakov, L.N.Arbashkova, L.I.Chulzhanova, V.I.Boriskin, T.V.Tudegeshova, F.S.Chispiakov. There is survey works on this issues.

**Key words:** S.S.Totysh, S.S.Torbokov, N.E.Belchegeshov, G.V.Kostochakov, shor literature.

Шорский народ (самоназвание «тадар\тадэр киж») – не отдельный этнос на Саяно-Алтае, а неотъемлемая и вместе с тем – относительно отдельная часть саяно-алтайского суперэтноса, в целом называющего себя «тадар\тадэр киж» (не путать с татарами). По-русски саяно-алтайский суперэтнос правильно было бы назвать – «саяноалтайцы» или «тадары».

Так исторически получилось, что саяноалтайцам после распада Российской империи (в 20-ые годы прошлого века) не удалось (несмотря на большие человеческие усилия) образовать единую

---

\* кандидат филологических наук, доцент кафедры шорского языка и литературы Кузбасской государственной педагогической академии, член Союза писателей России, Кузбасс-Россия. Candidate of Philology, Associate Professor of the Shor language and literature Kuzbass State Pedagogical Academy, member of the Union of Writers of Russia, Kuzbass-Russia.

республику, суперэтнос оказался расколотым на две автономные области и один национальный район.

Шорцам ненадолго (с 1925 по 1939 гг.) выпало получить форму национального района с правами национального округа (нынешняя Кемеровская область тогда называлась Кузнецким округом, поэтому округ в округе делать было нельзя). В конце же 30-х годов в СССР национальный район как форма автономии народов была упразднена, в результате чего шорцы вместе с национальным районом-округом потеряли всякую возможность учиться и печататься на родном языке, то есть художественной и любой другой литературы на шорском языке после 39-го года уже не могло быть вообще.

И литература саяноалтайцев тоже оказалась разделенной на алтайскую, хакасскую и шорскую литературы.

**И. М. Штыгашев** (1862-1915). Шорская литература началась в 80-ые годы 19-го века вместе с шорской письменностью (тогда – неотъемлемой частью алтайской письменности, созданной миссионерами Алтайской духовной миссии, образованной в 1830 году). Как и литературы других христианских народов, шорская литература началась с перевода на свой язык текста Библии. Этот перевод и был первым произведением вновь образованной литературы. Священное писание на шорский язык было переведено и опубликовано в 1883 году Иваном (Иоанном) Матвеевичем Штыгашевым, в то время учащимся Казанской духовной семинарии, а впоследствии священником Матурского отделения Алтайской духовной миссии, первым шорским писателем (его также по праву называют и первым хакасским писателем, и алтайским писателем). С этого перевода, сделанного изящным, лаконичным и богатым шорским языком, начинается шорская литература.

Не переводное, а оригинальные свои произведения (путевые заметки и автобиографическую повесть, внутри которой стихотворение) И.М.Штыгашев написал тоже в стенах духовной семинарии. Их к рождению подтолкнули следующие события: в 1884 году семинариста за отличную учебу премировали паломнической поездкой в Киев, Москву и ее окрестности. В Москве он встретился с о.Иоилем, настоятелем одного из московских монастырей и меценатом, в процессе общения с которым рассказал о своей нынешней поездке, а также о своем пути в православие и семинарию. Рассказ получился талантливым, и о.Иоиль попросил его изложить рассказанное на бумаге, вызвавшись обеспечить их публикацию в виде

отдельных книг. И.М.Штыгашев выполнил просьбу настоятеля. За короткое время появились в печати путевые (паломнические) заметки «Путешествие шорца (алтайца) в Киев, Москву и ее окрестности» (1884), а также автобиографическая повесть «Поступление в училище и продолжение учения шорца (алтайца) Иоанна Матвеева Штыгашева» (1885). Два названных произведения вышли на хорошем русском языке, но внутри автобиографической повести автор поместил свое стихотворение на шорском языке «Қайран қада туған қарындажым» \ «Дорогой мой родной брат».

Повесть и стихотворение стали первыми художественными произведениями шорской литературы, повесть, правда, была написана по-русски, но все равно ее героем изображен шорский парень, который в силу определенных исторических обстоятельств христианскую веру предпочел отеческой, шаманистской (тенгрианской). Ведь шорская литература (и по-русски написанная) – это литература, художественно изображающая пути-судьбы и душу шорского народа.

Главным обстоятельством, оказавшим влияние на перемену веры героем повести, было появление в улусе Куздея (ныне село Куздеево Кемеровской области) церковно-приходской школы Алтайской духовной миссии, где дети обретали грамотность и на русском языке, и на своем родном шорском языке. Эта школа от улуса Матур (ныне село Матур Республики Хакасия), где жил герой, отстояла в трехстах верстах по горной тайге. Вот куда с ранних пор стремился герой повести, названный, как и автор, Иоанном Штыгашевым. Жизнь препятствовала ему в этом, все началось с неожиданной смерти отца героя, инициатора учебы в школе старших братьев. И препятствовала ему мать, не понимавшая смысла в учебе и христианстве, стареющая и нуждающаяся в помощи своего младшего сына, потом ее смерть. Эти препятствия автором поняты как испытание героя. Жизнь постоянно испытывала героя, создавая ему почти непреодолимые препятствия на пути к цели. Помогал ему Бог, которому он молился. Хоть это был христианский Бог, но в переводе Священного Писания и других текстах на шорском языке И.М.Штыгашев обозначает его чисто шаманистским (тенгрианским) словом Кудай (Бог-Творец). Чего тут больше – христианства или шаманизма (тенгрианства) – трудно сказать. Но как бы то ни было, герой преодолевает препятствия (в том числе, видимо, и связанные с верой) и становится священником-миссионером. Кроме Куздеевской начальной школы, у него была Улалинская (центральная

миссионерская, село Улала, ныне г.Горно-Алтайск) средняя школа, а потом и Казанская духовная семинария в г. Казани на Арском поле над рекой Казанкой.

Христианство имело то преимущество, что за ним было образование, миссия и церковь, а за отеческой верой шаманизмом (тенгрианством) никакой организованности не было, только лишь устная традиция, к тому же многовариантная.

В последний год учебы, когда он заканчивал автобиографическую повесть, из Матура с оказией пришла весть о случайной смерти его ангела-хранителя старшего брата Иосифа. Опять препятствие, здесь уже тупик, второй за этот текущий год, первым тупиком была смерть его друга Моисея Орочинова.

Бог и тут помог, глубокая печаль переплавилась в высокую радость вдохновения. За вечер - другой было написано первое стихотворение на шорском языке в жанре «сығыт» - плача по умершим. Это стихотворение он поместил в конце своей повести в том виде, как оно родилось - по-шорски, лишь дав подстрочный его перевод в сноске.

Стихотворение вносит композиционную цельность всей повести: отношения между героем повести и Богом складываются так, что вера, надежда и молитва способствуют небыстрому, но - решению многих жизненных распутий и тупиков у героя, но есть такой тупик, который невозможно решить - это смерть близкого человека. Не так остро чувствовалось, когда умер отец (перед поездкой в Кузедеево), и потом, - когда умерла мать (перед поездкой в Казань), но сейчас это - настоящий тупик. Сейчас, когда все горечи позади, когда он стал «мил Господу», сразу - две смерти! Исчез друг, с которым они жили душа в душу много лет, и тут же вслед за этим пришла весть о смерти брата, благодаря помощи которого он все-таки смог состояться в этой жизни. И в стихотворении, которое как бы продиктовал ему Бог, чувствуется новая, великая помощь от Вседержителя - утешение, светлое утешение (и в виде стихотворения), возможность посадить усопших подле Самого Господа. Композиция повести замыкается и оцельняется, когда в ткань повести включается стихотворение «Қайран қада туған қарындажым» \ «Дорогой мой родной брат».

Шорская литература началась с прославления православной веры, что было чуждо, по существу, шорскому народному сознанию, которое, оставаясь шаманистским (тенгрианским), лишь формально (добровольно-вынужденно) облачилось в христианские одежды.

Именно поэтому ни перевод Библии, ни оригинальные произведения И.М.Штыгашева в христианском духе не получили в шорской литературе своего продолжения. Сам И.М.Штыгашев в своё время в единственном числе представлял всю шорскую литературу, у него не было последователей и даже церковь в родном его Матуре, которую он сам построил и вложил в нее свою душу, вскоре после освящения сожгли недоброжелатели (очевидно, шаманисты), что явилось главной причиной его жизненного угасания и гибели. Не успела появиться шорская литература, как тут же обозначилось ее падение, даже почти исчезновение.

Шорская литература развивалась и развивается до сих пор очень неравномерно, испытывая взлёты и глухие падения, причём последние были до того серьёзны, что можно был бы вести речь о гибели литературы. Однако существование самого шорского народа, бесспорная его талантливость в области художественного слова (богатый эпос, в целом, фольклор) неизменно давали возможность шорской литературе возродиться и открыть новую страницу своей истории.

После 1917 года, когда к власти в России пришли большевики, они заново создали шорскую письменность - в 20-ые годы уже 20-го века.

Грамотность у большевиков получила демократическое расширение, то есть в идеале они хотели сделать грамотными всех без исключения. И снова появление шорской письменности вызвало появление шорской литературы, в нашем случае – появление нового этапа шорской литературы.

Начался советский этап шорской литературы, появилась уже плеяда шорских писателей, прежде всего поэтов, но это продолжалось недолго, через 13 лет опять обозначилось падение – в связи с ликвидацией Горно-Шорского национального района-округа в 1939 году.

Но за столь короткое время успела взойти звезда писателя Федора Степановича Чиспиякова, а также зародиться звёзды двух других шорских писателей – Софрона Сергеевича Тотыша и Степана Семеновича Торбокова. И вместе с тем много звезд не успело взойти. Репрессии 30-х годов почти свели на нет шорскую литературу. Речь идет не столько о физическом уничтожении писателей и поэтов, сколько об уничтожении самого шорского письменного языка, возможности опубликовать свои произведения на родном языке.



Шорская литература, казалось бы, приказала долго жить. У выживших в те страшные годы писателей и поэтов окончательно пропало желание писать. Но, к счастью, не у всех.

**Ф. С. Чиспияков** (1906-1972). Он сам по себе был прекрасным примером политики Советской власти в области просвещения малых народов. Закончив Институт народов Севера в г. Ленинграде, он мог бы остаться там преподавать и учиться в аспирантуре, но родной национальный район-округ весьма нуждался в образованных кадрах, поэтому он вернулся домой, работал заведующий Горношорским районо, был редактором изданий на шорском языке ОГИЗа в Новосибирске, завучем Горношорского педтехникума и т.п. Он много занимался переводами на шорский язык русских писателей для учебников и книг для чтения. В результате отдельными сборниками для массового читателя были изданы его переводы басен Крылова и рассказов Горького. И у него, по его собственному признанию, появилась тяга к собственному творчеству.

Он решил запечатлеть в прозе сложный и мучительный процесс становления Советской власти в Горной Шории. Ведь это было его время - время революции, к которой он имел отношение.

Первая его повесть называлась «Шолбан» (опубликована в 1940 году). Это первое прозаическое произведение на шорском языке, написанное афористичным богатым шорским языком, трудно представиться себе, что до этого ничего подобного на шорском языке не было.

Главная героиня повести воспитана не в селе-аале, а на золотом прииске, там стала комсомолкой, была направлена в Шорию агитатором. И преуспевает в агитации Советской власти. Но в Шории нет Советской власти, там еще властвует Талтак-бай и другие бай. Чтоб успокоить Шолбан, Талтак-бай придумал воспользоваться традиционным верховенством слова отца в вопросе замужества дочери. Отца Шолбан он позвал на байское застолье и при свидетелях взял с него слово, что он отдает свою дочь за его собственного сына – Госпана. А потом Госпан с батраками смело поехал в дом Шолбан, нашел ее там, связал и повез в лодке к себе домой. По пути на плесе Шолбан раскачала и перевернула лодку, и утопилась.

Оптимистическая трагедия! Шолбан – Венера, первая яркая звезда накануне утра. Она еще одна, она еще так одинока, но своим появлением и, особенно, своей смертью она «дала много плода». Как в Библии: «Если зерно сохранится, то оно не даст всходов, если умрет,

то даст много плода...»

После 1939-го года пусть на русском языке, но шорская литература все-таки продолжила своё существование. Речь идет о прозе того же Ф. С. Чиспиякова, а также о прозе И. Я. Арбачакова. Последний больше известен как переводчик, он выпустил свои переводы с русского на шорский произведений русской литературы, в том числе «Капитанскую дочку» А. С. Пушкина. Но его собственная замечательная повесть «Красный Яр», первоначально написанная по-шорски («Қызыл Чар»), а потом переведенная на русский, так и не была опубликована.

Вторая повесть Ф.С. Чиспиякова - «В долинах Мрассу» (вышла уже только на русском языке в 1948 и 1957 гг.) продолжила тему становления Советской власти в Горной Шории.

Это повесть о том, как сын бедного охотника, а теперь круглый сирота мальчик Санан постепенно становится комсомольцем и активным сторонником Советской власти, которая уже окончательно пришла в таежные аалы-селения Горной Шории. Становление мальчика происходит через его активное участие в преобразовании таежной жизни. Его наставником и названным отцом становится коммунист Зимин, по заданию партии организовавший лавку, где за хорошую плату стал принимать пушнину от охотников, чем нанес экономический смертельный удар баям и садыгчи-торговцам, это и вызвало вооруженную войну в тайге.

Последняя повесть Ф.С.Чиспиякова – «Кинэ» (1967). Тоже вышла только по-русски. В центре повествования поставлена простая шорская девушка Кинэ, чье имя переводится как «ребенок». Это те же 20-ые годы, тот же период становления Советской власти в Шории, но героиня далека от политики. Ее волнует вопрос иного порядка: вскоре после рождения она была отдана замуж за Аспана – по древней традиции. Реальное замужество наступит скоро, как только ей исполнится 18 лет. А ей не хочется идти за него замуж, потому что она полюбила другого, парня сироту Чагыса. Как ей быть? Она решается уйти к любимому, хотя соблюсти традицию завещала ему мать на смертном одре, и даже взяла с него слово. Родители Кинэ и Аспана умерли, но родственники жениха требуют соблюдения традиции. Когда Кинэ ушла к Чагысу, у них началась полоса несчастий. Как потом выяснилось, против них был создан заговор, во главе которого оказался Петре, сын садыгчи-торговца, местный шаман Улуг Кам и

родственники жениха. Петре сам захотел жениться на любимой Кинэ, и теперь, узнав о ее поступке, решил уничтожить Чагыса, чтоб самому занять его место. Для этого он использовал миф о хозяйке тайги, которая, якобы, Чагыса заприметила и захотела сделать своим мужем, а это делается лишь через смерть. В качестве исполнителей его воли были наняты девушка и парень, последний должен был его убить в пещере. Чагыс действительно после нескольких покушений на него исчез без следа, Кинэ раскрыла заговор, хотела броситься в реку, но передумала из-за маленькой своей дочери Анюк, так похожей на исчезнувшего любимого своего отца.

В 50-60-ые годы проявился новый взлет (по всей стране тогда шла «оттепель») появилось несколько новых блистательных имен, речь идет о прекрасном поэте С. С. Торбокове и не менее прекрасном прозаике С. С. Тотыше. Эти писатели начались в 20-30-ые гг., сумели пережить период репрессий, проявились только в середине века.

У них была одна общая черта: они думали и писали по-шорски, но никогда не видели и не могли даже мечтать увидеть свои произведения по-шорски опубликованными, а потому С.С. Торбоков вынужден был делать подстрочные переводы своих стихотворений, на основе которых поэты-переводчики (была такая прослойка поэтов, которые, не зная языка оригинала, переводили с авторского подстрочника) создавали «переводы», а С. С. Тотыш весьма нуждался в «литературной обработке» своих повестей и рассказов. Но тем не менее они создали произведения, которые сделали славу шорской литературе, в частности, в Кемеровской области.

**С.С.Тотыш** (1907-1982) опубликовал два сборника рассказов и одну повесть, в которых пытался художественно запечатлеть те или иные стороны родной шорской культуры – как непреходящие ценности, которые следовало бы сохранить для потомства – в свете современного исчезновения шорского этноса. То есть он смотрел на родной народ как на исчезающий народ, и поэтому бил тревогу. В первом сборнике рассказов – «Сказки Шапкая» (1959, 1965, 2011 гг.), запечатлевался как ценность шорский фольклор. Во втором сборнике (1980, 1990 гг.) – «Сын тайги», в качестве бессмертной ценности увековечено шорское искусство охоты и охотничье миропонимание. В повести «Записки молодого кама» (1990,1992 гг.) такой ценностью выступает искусство шамана и многие элементы шаманистского (тенгрианского) миропонимания.

**С.С.Торбоков** (1900-1980) был великим кайчы-сказителем

героических сказаний, а когда в конце 30-ых гг. запретили исполнять сказания, закончил вуз, учительствовал, вскоре перешел на стихи, стал поэтом, правда, никогда в оригинале, всегда только в переводе на русский. Но и в переводах сумел передать традиционное шорское мироощущение: мир у него многосубъектный, живой, чувствующий, имеющий свою судьбу. Миропонимание С.С.Торбокова было близко и русским периода боли за природу-мать, которую стали покорять великие стройки социализма, лирика поэта была созвучна русской «тихой лирике».

В начале 80-ых гг. шорская литература умерла – вместе с ее авторами. Но не прошло и десятилетия, как она снова возродилась.

Новый расцвет шорской литературы произошел в 90-ые годы прошлого века, когда распалось советское государство и стала создаваться новая Россия. Неожиданно появилось несколько авторов, которые писали сразу на двух языках – на родном и русском. Вот их имена: Н.Е.Бельчегешев (Койа Бельчек), Г.В.Косточаков, Л.Н.Арбачакова, Л.И.Чульжанова, В.П.Борискин, Т.В.Тудегешева и др.

**Н.Е.Бельчегешев (Койа Бельчек)**, член СП России с 1996 г., (1940-2003) стал первым шорским поэтом нового времени. Он вернулся на родину из Украины, где до выхода на пенсию служил военным летчиком. В 1992-1993 годах он опубликовал три сборника своих стихотворений (в издательстве «Кузнецкая крепость»), два из которых – на шорском языке, один – в переводах русского поэта Б. Рахманова. Первая после 50-летнего забвения народа и его литературного языка художественная книга на шорском языке называлась «Таң атча» («Идет рассвет» или «Заря занимается»). Весьма символическое название! Четвертая книга поэта «Наа-эски чурт \\\ Небесная Мрассу» вышла в 2000 году, к 60-летию поэта. Данная книга Н.Е.Бельчегешева необычна и уникальна по структуре: в ней параллельные художественные тексты как на шорском языке (авторские стихи), так и тексты на русском языке (художественные переводы Г.В. Косточакова).

В стихах поэта выражено острое переживание неизбежной и уже происходящей на глазах утраты языка, культуры и родины родного народа, и ради спасения народа и родины – попытки разбудить народ, а внутри народа – традиционное миропонимание, оживляющее и сопереживающее (здесь проявляется элегический тон утраты и печали, и добавление к нему одического тона воспевания и мечты, характерные для всей новой шорской лирики, в том числе и для

лирики Койа Бельчека).

**Г.В.Косточаков** (род.1959), член СП России с 1996 г., в 1994 году выпустил первую свою книга стихотворений на шорском языке «Ала тағларым» («Высокие мои горы» или «Пёстрые мои горы»), тоже в издательстве «Кузнецкая крепость», там же в 2003 году выпустил вторую книгу стихотворений «Я последний шорский поэт», в 2014 году вышла его третья книга «Ветка родимого кедра». Он продолжил тот же элегический тон, наполнив его новым содержанием: все шорское, и сама Шория уже утрачены, но, парадокс, в стихах они еще продолжают и будут звучать, пока есть поэты, в том числе и он, последний шорский поэт.

**Л.Н.Арбачакова** (род. 1963), член СП России с 1996 г., в 2001 году выпускает свою первую книгу стихотворений «Онзас черим \\\ Тернии души» (тоже издательство «Кузнецкая крепость»). Эта книга тоже с параллельными текстами на шорском и русском языках (переводчики на русский язык – сама Л.Н.Арбачакова и Г.В.Косточаков). Вторая книга – «Колыбель любви» вышла в 2004 г., третья – «Песни шориянки» в 2013 г. Основа лирики Л.Н. Арбачаковой - это противоречие между помысленным чувством (в том числе и чувством к родной земле, народу, но прежде всего – к любимому) и тем, как оно воплощается в действительности, в реальности (редко получается совпадение с помысленным). И поэтому лирическая героиня поэтессы - это постоянный знак вопроса перед сложностью бытия, стихи краткие, афористичные и емкие.

**Л.И.Чульжанова** (род.1957), член СП России с 1996 г., начинала как журналист, критик, редактор и издатель (выпускала книги-брошюры выше названных и других шорских поэтов), скоро стала писать стихи. Ее первая и пока единственная полноценная книга «Над просторами Шории» вышла в 2008 г. В них выражена по-своему пронзительная элегическая боль по родной гибнущей земле и народу, уходящему в небытие. И одически прославлена шориянка!

**В.П.Борискин** (род.1957), член СП России с 1996 г., шорский прозаик, пишет по-шорски сочным и богатым языком, овевающим читателя уже забываемым ароматом родной речи, его необычный дар рассказчика являет миру характерные подспудные пласты шорского национального мироощущения, мироотношения, нашего этнического стереотипа поведения, всего того, что знакомо нам с детства и - сейчас, если мы родились и живем ныне в шорских деревнях. Он создает образ

шорского типа поведения среди своих и с чужими, образ слова и переживания нашего человека. Шорский духовный и поведенческий мир показан писателем под углом комическо-юмористическим, частью сатирическим, однако это не юмор ради юмора, не сатира ради сатиры, тем более, что события в рассказах иногда заканчиваются трагично. Это любование и прощание с исконным шорским миром. Свою первую и единственную полноценную книгу писатель выпустил в 2008 г. «Меең черимнең сөстери \\\ Слова моей родины».

**Т.В.Тудегешева** (род.1957), член СП с 1999 г., выпустила несколько поэтических книг на двух языках (не параллельные тексты): Поющие стрелы времен. -Новокузнецк, 2000., Небесный полет девятиглазых стрел. -Новокузнецк, 2007. и др. В своих стихах поэтесса оживотворяет природу, выражает ее как живую звуковую стихию, прислушиваясь к которой героиня имеет возможность возродить (для себя), видеть и переживать прошлые времена. Но вскоре возрожденные времена и картины исчезают, как мираж. Удивительное сочетание элегического тона утраты и печали с одическим тоном любования и восхищения.

Итак, шорская литература, литература шорского народа, прошла три этапа своего развития:

1.Первый этап случился в 80-ые года 19-го века - начале 20-го века, это было время зарождения и становления литературы;

2.Второй этап произошел в 20-30-ые гг.20-го века, это был расцвет литературы, постепенное затухание которого продлилось до 70-х гг.

3.Третий этап происходит на наших глазах, он начался в 90-ые гг.20-го века. Это новый расцвет, судьба которого пока неизвестна.

Во время первого этапа шорская литература началась с повести и стихотворения И.М. Штыгашева, но воздействие, в частности, повести на народ было бы куда сильнее, если бы она, подобно повести основоположника алтайской литературы М.В. Чевалкова «Ундулбас кереес» (Завещание, которое нельзя забыть), была бы написана на родном языке. И если бы идейно не противоречила, даже не отрицала бы ценности национальной (не христианской) шорской культуры. Но такова судьба и конкретно И.М. Штыгашева, и первого периода развития литературы шорского народа.

Второй этап литературы начался с творчества Ф.С. Чиспиякова, который, несомненно, выдающееся явления в шорской литературе. Пусть даже сегодня многие коллизии, затронутые в повестях, не

### **Г.В.Косточаков. Художественная литература шорского народа.**

---

кажутся актуальными, может быть, не очень интересными, однако произведения Ф.С.Чиспиякова важны как наша духовная жизнь, запечатленная в слове (особенно, в шорском слове), как наша литературная история и память.

Этот же этап развития литературы связан с творчеством С.С. Тотыша, которое направлено на то, чтобы попытаться сохранить для потомков общие и особенные стороны шорского национального мировоззрения и с точки зрения содержания (фольклор, охота, шаманское искусство), но главное, с точки зрения морально-нравственных норм, выработанных в шорском этносе веками. Его произведения представляют собой художественную актуализацию этих норм через фольклорные и личные сюжеты, через внутренний мир и поведение персонажей, через погружение читателя в необычный, но понятный мир взаимоотношений человека с другим человеком и человека с великой природой.

В том же этапе развития литературы удивляет лирический герой С.С. Торбокова, который стар. Понятие возраста, времени – важнейший атрибут лирического героя. Диахроника весьма ему органична. Лирический герой С. Торбокова как бы вечный старик, пришедший в наши дни из глубины веков. Поэтому и образ его Родины (Шории) имеет не только пространственные характеристики, но и временные. Лирический герой путешествует и по прошлому своей Шории.

Эта торбоковская традиция видеть настоящее Шории через ее прошлое, активно воспринята и продолжена шорской поэтессой 90-х годов Т.В. Тудегешевой. Когда прошлое (недавнее и древнее) воспринимается как неотъемлемая часть настоящего.

Н.Е. Бельчегешев был первой ласточкой приподнявшейся шорской весны и открытием третьего периода развития литературы! Был и остается по сей день крупнейшим шорским поэтом, достойным наследником и продолжателем лирического дела С. С. Торбокова и множества безвестных авторов народных песен и частушек.

Родной шорский язык дал необходимую тональность для выражения музыки души, а тема возрождения стала искомым идейно-художественным стержнем. Не случайно первый полноценный сборник стихов Н.Е. Бельчегешева (1993 г.) назывался «Таң атча» («Заря занимается»). И действительно, новая заря народа составляла суть переживаний лирического героя автора.

Третий период развития литературы связан с творчеством Г.В. Косточакова, который выдвигает надежду, что заявленный достаточно высокий уровень его лирики непременно будет продолжен далее в шорской литературе, которая переживает свой новый подъем. Даже, несмотря на некоторые пессимистические взгляды лирического героя

поэта. Главное, шорское лирическое слово звучит, понимается, принимается, да пусть оно будет продолжено!

Тот же третий период развития литературы связан с лирикой Л. Арбачаковой, суть которой – противоречие между помысленным чувством и тем, как оно воплощается в действительности, в реальности. И поэтому лирическая героиня поэтессы - это постоянный знак вопроса перед сложностью бытия. Чаще всего, правда, противоречие только намечается, только эскизно фиксируется, а иногда просто снимается в пользу помысленного чувства.

Наиболее полно третий период развития литературы проявился в творчестве Таяны Тудегешевой. Если ее лирические тона мы переведем на язык вербального смысла, то получается, что Шория - вся в прошлом, лучшие времена у нее давно прошли, а шорский народ (как народ, этнос) доживает свои последние дни. Шория вся в прошлом. Но прошлое утрачено не безвозвратно, оно хранится в природе (в широком смысле), в ее звуковой стихии. Надо только вслушиваться в природу (уметь вслушиваться), вслушивание даёт возможность чуткому человеку воспроизводить в своём сознании - через видения и отдельные картины - это исчезнувшее прошлое. Лирическая героиня вслушивается и видит прошлое своего народа. При этом ее душу переполняет чувство печали, временами на миг сменяющееся счастьем, радостью, слезами умиления. Но счастье непродолжительно, оно вновь сменяется печалью, грустью. Однако у лирической героини есть твёрдая вера в то, что народ и родину можно возродить, можно вернуть лучшие моменты великого тюркского народа, потомком которого являются шорцы. Прошлое вернут такие чуткие люди - как лирическая героиня. И их должно быть много и больше. Ибо такие люди, как лирическая героиня, люди, обогащённые знанием прошлого, могут многое.

Природа помнит и личное прошлое лирической героини. Прошлое не разделяется на общее и личное, прошлое - единый поток звуковой стихии: ветра, шелеста, шума, метели. Каждый день, прожитый лирической героиней, уходит в эту звуковую стихию природы, остаётся навсегда в памяти природы. Вслушиваясь в ветер, лирическая героиня вспоминает (видит, слышит в воображении) и личное прошлое: отчий дом, семью, отца, мать, гору Айган, аймак Усть-Анзас, река Мрассу и др.

Жизнь подвижна, бежит, как ветер, но этот ветер является и символом устойчивости, вечности, ибо он не только уносит, уничтожает, но и хранит в своей памяти прошлое.

Вот на такой оптимистической ноте пока останавливается шорская литература и наш разговор о ней.



**ТІЛІ – ТҮРІК, ЖАЗУЫ БАСҚА**  
**TURKIC LANGUAGE IN DIFFERENT SYSTEMS OF WRITING**

Қ. САЛҒАРАҰЛЫ\*

**Түйіндеме**

Мақалада түрік халықтарының ресми тарих ғылымы қалыптастырғанындай, беріде пайда болған жас халық емес, сан мыңжылдықтарды құрайтын бай тарихы бар, ежелден келе жатқан көне халықтардың бірі екенін танып-білуге көне жазулардың да үлес қоса алатынына зерттеушілер назарын аударып, ой бөліседі. Жаңа ізденіске бағыт сілтейді.

**Кілт сөздер:** пиктография, идеография, фонетикалық жазу, этеокипрлік жазу, ресми тарих.

**Summary**

Scientists pay a lot of attention to the fact that ancient runic writings have a great contribution to making a research about the history of Turkic nations, and thanks to them scientists proved that Turkic nations are ancient nations with a rich history. It leads to the new research tendencies.

**Keywords:** pictography, ideography, phonetical writings, etocypric writing, official history.

Кез келген халықтың бастау тарихы: сол халықты құраған адамдардың ежелгі ата-бабаларының тіршілік жолында жасаған іс-әрекеттерінің, бастан кешкен оқиғаларының, өзара және өзгелермен қарым-қатынастарының қандай, қалай болғанын баяндайтын аңыз-әңгімелер дерегінен тамыр тартып, өркен жайып, өріс ашады. Ал бастау тарихтың өзегіне айналған осы аңыз-әңгімелерді өмірге әкелушілер де, оны ұмыттырмай ұрпақтан ұрпаққа жеткізуші де сол халықтың жады. Бірден бірге беріліп, ауызша таралғандықтан да болар мұндай тарихты қазір «Ауызша тарих» деп атау қалыптасқан. Адамзат баласы жазуды ойлап тапқаннан кейін осы ауызша тарих хатқа түсіріліп, кейінгі ұрпаққа мұра болып қалар рухани байлыққа, баға жетпес қымбат қазынаға айналды. Мұның бәрі, әрине, белгілі бір құдыреттің күшімен бір күнде бола қалған жоқ. Адамзат баласының эволюциялық дамуына қарай жазу өнері де әуелгідегі білгілі бір затқа

---

\* филология ғылымдарының кандидаты, Астана-Қазақстан.  
Candidate of Philological sciences, Astana-Kazakhstan. e-mail: [K.Salgara@mail.ru](mailto:K.Salgara@mail.ru)

бедерленген таңба-суреттерден символдық белгілерге ұласып, тарихты танытар бүгінгі алфавиттік жазуға айналғанға дейінгі қалыптасу жолында сан түрлі өзгерістерге ұшырап, жетілу жолдарынан өткен. Соған орай жазу тарихын зерттеуші ғалымдар осы өзгерістерді салыстыра зерттеу нәтижесінде бүкіл жазу жүйесін үш түрге бөледі. Оларды ғылым тілінде: «пиктографиялық», «идеографиялық (*басқаша айтқанда: иероглифтік*) және «фонетикалық» жазулар деп атайды.

Осының пиктографиялық жазуы көне замандардан бүгінге жеткен жазулардың ішіндегі ең ескі түрі, жазу атаулының бастауы деп есептелінеді. Мысал ретінде амарикалық үндістердің суретті таңба жазуы алға тартылады. Бұл термин: латынша «суретті» және грекше «жазу» дегенді білдіретін екі сөздің бірігуі арқылы жасалған, Мағынасы – «сурет арқылы берілген жазу», «суретті жазу» дегенге саяды.

«Идеографиялық» атауы – латынның «идея» және гректің «жазу» дегенді білдіретін сөздерінің бірігуі арқылы жасалған. Мағынасы – «белгілі бір түсінікті, ойды білдіретін жазу» (*«тисьмо понятий*). Бұл жазу пиктографиялық жазудың заңды жалғасы, соның жетілген түрі деп есептелінеді. Бұған көнеқытай, көнешүмер жазуларын жатқызады.

Үшінші түрі – фонетикалық жазу. Мұны кейде «буындық жазу» және «әріптік-дыбыстық жазу» деп екіге бөледі. Мұның соңғысын көбіне «алфавиттік жазу» деп те атайды. Біздің бүгінгі қолданып жүрген жазуларымыз да жазудың осы түріне жатады.

Арасына белгілі бір уақыттар салып барып, бірінен кейін бірі пайда болған жазудың осы дәстүрлі үш түрінен тарап, тармақтала жетіліп, бұл күнде сан алуан халықтардың атымен аталып кеткен түрлі жазулар баршылық. Осы жазулар арқылы сонау есте жоқ ескі замандардан бастап бүгінге дейінгі жер бетінде өмір сүрген халықтар тарихын оқып, білуге мүмкіндік туды. Жалпы жазулар арқылы жеткен деректерді ғылымда «жазба дерек» деп атайды. Бүгінгі біздің тарихи санамызды қалыптастырған ресми тарихтар осы жазба деректер негізінде жазылған. Өйткені ғылымда ауызша дерекке қарағанда жазба дерекке ерекше мән беріледі. Бұрын да солай болған, қазір де солай.

Мұнда ауызша деректің белгілі бір дәрежеде азды-көпті ауыс-түйіс жаңсақтығы болатынын ескерудің сыртында санада қалыптасқан жазуды кие тұтқан ежелгі түсініктің ықпалы да аз емес. Өйткені ежелгі заман адамдары жазуға тәңірілік сипат беріп, оны «құдайдың

ісі» деп ерекше қасиет тұтқан. Мысалы, ежелгі египеттіктер өздерінің жазуын «құдайдың тілі» деп атап, жазуды ойлап табушыны мәдениет атаулының бәрін өмірге келтіруші құдай – «Тот» деп білген. Ал вавилондықтар болса, өз жазуларының авторын адам тағдырының құдайы – Мардук баласы Набу деп түсінген. Сол секілді ежелгі еврейлер жазуды жарық дүниеге әкелген Мойсей десе, грек мифі бұл игі істі Гермес құдайға теліді. Ежелгі қытайлықтар мен үнділерде де және басқа халықтарда да осындай түсінік болған. Қалай болғанда да, осындай таным-түсініктен бастау алып, кейін болмыстың шындығымен нақтыланып, қалыптасқан таным бойынша жазудың (*жазба тілдің*) тарихтан белгілі болған халықтардың қай-қайсысы үшін де мәдениеттің, ғылымның және білімнің бастаушысы болғаны талас тудырмайды. Өркениет бар жерде – жазу мен оқу бар. Бұл да шындыққа айналған ақиқат.

Осындай баршаға аян ақиқатты мойындай отырып, адамзат баласымен бірге жасасып келе жатқан ауызша тарихтың дерегі де маңызды екенін естен шығармаған жөн. Бұл, әсіресе, өздерінің байырғы ататілін ардақтап сақтай білген, айтылғанды жадында тұтып, естігенін ұрпағына қаймағын бұзбай, бар мән-мазмұнымен дәл жеткізуді дәстүрге айналдырған, жазу-сызуы кеш дамыған немесе болмаған (*болса да кейін түрлі тарихи-әлеуметтік жағдайларға байланысты ұмыт болған, жоғалған*) халықтар тарихын танып-білу үшін ерекше мәнге ие.

Бірақ, өкінішке қарай, қазіргі ресми тарих ғылымы бұл маңыздылықты «көшкінші» деп танылған халықтардың тарихын тануда әлі күнге мансұқ етіп келеді. Бұған дүниежүзі халықтарының ортақ тарихының тек еуропалық таным-түсінікте ғана жазылуы, осы таным-түсінік негізінде бір тектен жаратылған адамзат баласын, алғашқы тарауларда айтқанымыздай, әуелі «тарихи және тарихи емес халықтар» деп, содан кейін бұл терминдерді өзгертіп, оларға «отырықшы және көшкінші халықтар» деген ат беріп, айдар тағу арқылы екіге бөліп тастап, бірін мәдениетті, өркениетті, ал екіншісін жабайы, тағы халықтар санатында көрсетулері де себепші болғаны анық. Кезінде ғылымға еркін араласқан еуропалық менмендіктің жаратылысы бір адамзат баласы туралы осындай көзқарасты қалыптастыруы салдарынан ежелгі заманда өмір сүрген халықтардың нақты кімдер екенін, олардың қай тілде сөйлегенін танып-білуге мүмкіндік болмай қалды, ізденіс сабақтастығының жолы кесілді. Сол себепті тарихқа дейінгі ежелгі өркениет ошағына от жаққан

халықтардың төл тарихы егжей-тегжейлі зерттеліп, басы ашылмады. Ең өкініштісі – тануға талпыныста жасалынбады. Өркениеттік өркөкіректік зерттеушілерді қалыптасқан еуропалық таным-түсінік шеңбері аясынан шығармай, ескі замандардан жеткен жазба деректерді, егер ол өздері айтатын «үндіеуропа» болмаса «семит» тілдерінде тануға келмесе болды, «белгісіз халықтікі» деген «үкіммен» біржола жауып тастап, назардан мүлде тыс қалдырды. Соның салдарынан ол халықтардың шыққан тегі, сөйлеген тілі әлі күнге белгісіз күйінде қалып келеді. Бүгінгі ғылымның дамыған, техниканың мейлінше жетілген заманында да оны зерттеп білсек, шындықты анықтасақ, бір кезде кеткен кемшіліктің орынын толтырсақ деп ізденіп жатқан жан тағы жоқ. Қалыптасқан таным-түсінік бойынша: бәрі анықталған, одан әрі бірдеме білу мүмкін емес секілді. Алайда жетілген ғылым жетістіктері басқа жайды аңғартады. Бұған генетик ғалымдардың соңғы табыстары айғақ.

Айтылғандардың анықтығын айқындай түсу үшін бүгінгі ресми тарих деректеріне ой көзімен үңіліп, сондағы тұжырымдарды зерделей шолып шыққанымыз жөн болмақ. Сонда, ең алдымен, ресми тарихтың ұсынған тұжырымдары бойынша «ежелгі өркениеттің ошағы» деп танылған Оңтүстік Еуропа, Таяу Шығыс және Африка жерлеріндегі әлгі көне өркениетті тудырған, жазу-сызуды өздері ойлап тапқаны үшін жазу түрін әрқайсысына еншілеген (*мысалы, «шумер жазуы» деген сияқты*) ежелгі халықтардың бәрінің бірдей бұл өңірлерге сырттан келгенін және бірде-біреуінің нақты бастау тарихының жоқтығын, сол тәрізді олардың қайдан келіп, қай тілде сөйлегенінің белгісіздігін аңғаруға болады. Сөз жалаң болмас үшін мысалға бірер тарихи деректер келтіре кетелік және оны осы деректердің бәрі жазу арқылы жеткендіктен жазу өнеріне алғашқылардың бірі болып қол жеткізген шумерлерден басталық.

Тарих дерегі бойынша сынажазуды (*клинопись*) бірінші болып қолданған шумерлер делінеді. Аккадтар да, кейінгі танылған вавилондықтар мен ассириялықтар да сынажазуды осы шумерлерден қабылдаған. Бұл ретте зерттеушілер жазудың алғашқы түрі – пиктографиялық жазудан орындалуы жеңіл сынажазуға көшудің себебін де шумерлер мекендеген жердің қыш тақтайшалар жасауға аса қолайлы сазбалшыққа ерекше бай болуымен байланыстырады. Осылай делінгенмен, шумерлердің сынажазуды алғашқы ойлап табушылар екені әлі нақты анықталмаған. Бұған кейбір зерттеушілер кәдімгідей күмән келтіреді. Сондай-ақ шумерлердің өзі туралы оларды

Месопотамияның байырғы тұрғындары ма, жоқ әлде басқа жақтан қоныс аударып ауып келгендер ме, деген мәселеле де басы ашық күйінде қалаған. Көптеген зерттеушілер шумерлерді христиан эрасына дейінгі IV мыңжылдықтың ортасына таман Месопотамияға сырттан келген болар деп шамалайды. Ресми тарих та осы тұжырымды теріске шығармайды. Бірақ та шумерлер мұнда қайдан келді, шыққан тегі кім, қай тілде сөйлеген деген мәселелер зерттеусіз қалған.

Жазу тарихын жан-жақты зерттеп, арнайы «Алфавит» атты көлемді монография жазған, онысы ғылыми ортадан үлкен қолдау тауып, бірнеше қайта басылған ағылшынның белгілі тілтанушы ғалымы Давид Дирингер адамзат баласы ойлап тапқан жазулардың тарихын зерделей келіп, шумердің сынажазуы жөнінде: «...это великое изобретение было сделано шумерийцами – народом, который говарил не семитском или индоевропейском, а **на особом агглютинативном языке** (қарайтқан біз Қ.С.); этническая и лингвистическая принадлежность шумерийцев до сих пор не подается определению. Впрочем, некоторые ученые начинают задумываться над тем, справедливо ли приписы это достижение шумерийцам. Мы также не можем решать, где было изобретена клинописная система – в Месопотами или каком-либо другом месте; последние предположение кажется нам даже более вероятным» [1, 59], – деген ой айтады.

Бұл қатардағы көп зерттеушінің бірі емес, бүкіл жазу атаулының тарихын зерттеп, жазып отырған маман тілші ғалымның сөзі. Осыдан-ақ жоғарыда айтқанымыздың, яғни ежелгі замандарда өмір сүрген байырғы халықтардың тарихы мен тілін танып-білуге тек еуропалық таным-түсінік тұрғысынан қарап, оған сай келмесе әлгіндей «говарил не семитском или индоевропейском» деп тарта беретінін анық көруге болады. Әйтпесе, дүниежүзі халықтарының тілі мен жазуын арнайы зерттеген, өмірде семит тілінен басқа тілдердің де бар екенін бес саусағындай танып-біліп отырған зерттеушінің шумер халқының этникалық, лингвистикалық тегін анықтауды әрі жалғастырмай, оның тілін мынау жалпақ әлемде әлі де «көзі тірі» басқа да агглютинативтік тілдермен салыстырып зерделемей, оның бұлайша ғылыми кесімді қорытынды жасауын қалай түсінуге болады. Егер зерттеуші еуропалық таным-түсінік аясынан шығып, шумерлерден қалған мифтердің, гимндердің, эпостардың тілін тек семит тілімен салыстырып қана қоймай, агглютинативтік тілді мұра еткен әлемнің басқа халықтардың тілімен сабақтастыра салыстырып зерттесе, олардың шыққан тегін, Месопотамияға қайдан келгенін

мүмкіндігінше біраз анықтауға болмас па еді. Осындай зерттеулердің болмауы және еуропалық танымның ғылымдағы үстемдігі салдарынан қазіргі таңда шумерлерді «түрік халқы» деп танып, діни танымы, тілдік бірлігі тұрғысынан дәлелдеп жүрген жекелеген зерттеушілердің еңбегі ғылыми ортаның ілтипатына ілікпей, назардан тыс қалып келеді. Мысалы, қазақстандық зерттеуші О. Сүлейменов шумер тілі мен түрік тілінің түбірі ортақ, дыбысталуы ұқсас, мағанасы бірдей сөздерінің сөздігін жасап, екі тілдің жазу таңбаларын салыстыра зерделеуінің [2, 186-210] назардан тыс қалуы осыған айғақ. Ол және жалғыз емес қой. Сондай-ақ бұған шумерге тікелей қатысы болмаса да, кезінде пиктографиялық жазуға ие болған Американың ежелгі тұрғандары: Майя, Астек (Ацтек) халықтарының тілін зерттеп, оларды «түрік тілдерінің тобына қосуға болады, морфологиялары тым ұқсас, екеуі де жалғамалы (*агглютинативтік*) тіл» деген америкалық Отто Реригтің, уругвайлық Б. Ферейроның пайымдауларын әрі жалғастырған кейінгі зерттеушілер: ресейлік Ю. Кнорозовтың, татарстандық А. Карамулиннің, қазақстандық Ә. Ахметовтың еңбектерін қосуға болар еді. Бірақ, өкінішке қарай, бұлардың ешқайсысы не тіл, не тарих ғылымы тарапынан қолдау таппай, әлі күнге ескерусіз келеді. Бар үміт генетик ғалымдардың ДНК зерттеулерінің нәтижелеріне сүйеніп, Америка үндістерін кезінде Алтайдан Беринг бұғазы арқылы өтіп, мұхиттың арғы жағына қоныс аударған түрік халықтары деп тапқан жаңалығында. Егер осы жаңалық ғылыми ортадан жаппай қолдау тапса, онда ізденіске жаңа өріс ашылып, тіл және тарих ғылымдары салаларында ірі өзгерістер болары анық.

Осындай жайларды ежелгі арийлер туралы да айтуға болады. Ресми тарих арийлердің үнді жеріне басқа жақтан ауып келгеніне де, Үнді жазығындағы теңдессіз ғажайып мәдениетті осы сырттан келгендердің жасағанына да күмән тудырмайды. Бірақ бұлар неғылған халық, қайдан келген, қай тілде сөйлеген дегенге келгенде әдеттегідей нақтылық жоқ. Әркім әр түрлі пікір айтады. Олардың ежелгі Му континенті Тынық мұхитының астына кеткенде сол апаттан аман қалғандарының бір бөлігінің Бирма жері арқылы Индияға өткенін тастайшақтардағы жазулар дерегі арқылы дәлелдеген ағылшын Джеймс Черчвардтың мәнді пікірі де ескерусіз қалып келеді [3].

Жазба дерекке жадыланып, еуропалық таным-түсінік шеңберінен шыға алмаған зерттеушілер, әдеттегісінше, бұлар жайында сөз бола қалса, оларды «батыстан келгендер» деп өте шығады. Дәйекті дерек келтіріп, дәлелдеп жатпайды. Мұндағы олардың «батыс» деп

отырғандары – Оңтүстік Еуропа. Бірақ бұлардың тұжырымдарымен келіспейтін зерттеушілер де жетіп артылады. Олар арийлерді үнді жеріне терістік батыстан, яғни Орта Азиядан шыққандар деп пайымдайды. Алайда бұл пайымдаудың да әзірге нақты айғақты дәлелі жоқ.

Қалай болғанда да, ескі заманнан жеткен көне жазбалар дерегі арқылы ой түйген зерттеушілердің қай-қайсысы болса да арийлердің үнді жеріне келуі жөнінде әуелде сол кездегі табылған археологиялық материалдар негізінде «х.э. дейінгі II мыңжылдықтың ортасы» деген пікірге қорып, осы тұжырымды ғылымға енгізген болатын. Алайда үнді жерінде ширек ғасыр бойы үзбей жүргізілген археологиялық жұмыстардың нәтижесінде табылған кейінгі айғақтар бұл пікірді теріске шығарып, аталған мерзімді біржарым мың жылға ұзартқан-ды. Нақтырақ айтқанда, бұлайша мерзімдік өзгеріс жасауға байырғы Үндістан жерінің терістік-батысынан ежелгі қалалардың орыны табылып, соны жан-жақты зерттеу нәтижесінде олардың х.э. дейінгі III мыңжылдықта салынғаны анықталғаннан кейін барып қол жеткен. Ғылымға «харапп мәдениеті» деген атпен енген бұл мәдениеттің болған мерзімін кейіннен Мохенджо-даро қаласынан табылған материалдық айғақтар да одан әрі нақтылай түскен. Бұл қала архитектуралық тұрғыдан алғанда Хараппа қаласына қарағанда әлдеқайда күрделі болып шықты.

Ғалымдар осы қалалардан табылған дүниелердің Месопотамиядан табылған заттарға ұқсастығына қарап, харапп мәдениетін шумерлер тарихымен байланыстырады. Осыған орай зерттеушілер тарихқа дейінгі өркениеттер тамырластығын тілге тиек ете отырып, үнді жеріндегі осынау ғажайып мәдениетті жасаушылар мұнда Терістік Месопотамия мен Оңтүстік Ираннан келген болар деген болжам айтады. Бірақ бұлар да харапп мәдениетін жасаушылардың кімдер екенін, қай тілде сөйлегенін нақтылай алмайды. Болжамнан басқа, көңіл тояттар нақты деректер келтірмейді.

Осы орайда айтылған жайларды ой елегінен өткізу арқылы жалпы жазба деректерде кездесетін ежелгі халықтардың тарихын зерделегенде олардың тегін, тілін анықтауда өктем естілетін «үндіеуропалық тіл» (*«индоевропейский язык»*) немесе «үндіеуропалық тіл емес» (*«не индоевропейский язык»*) деген терминнің қалай өмірге келгенін және оның себептерін топшылауға болатын секілді. Біздің пайымдауымыша, мәдениет зерттеушісі С. Н. Артоновскийдің әділ атап көрсеткеніндей: «Феодалдық Еуропаның тар

шеңберінде пайда болып, кейін еуропалық жұрт өздерінің ғылыми-техникалық деңгейі бойынша адамзаттың өзге бөлегін артта қалдырып, әлемдік өркениет сахнасына шыққан кезде ерекше өріс алған еуроцентризмнің» [4, 19] сойылын соққан еуропалық ғылым өкілдері тарихқа дейінгі көне өркениетті де еуропалық халықтардың аталары жасаған деген тұжырымды қалыптастыру мақсатында бір-біріне жалғаса жатқан, ежелгі өркениет ошағы болған Оңтүстік Еуропа, Таяу Шығыс, Африка және Үнді жерін мекендеген байырғы халықтардың тегін анықтап, қай тілде сөйлегенін саралауға онша құлықты болмаған тәрізді. Сол себепті де олар байырғы өркениетті жасаушы ежелгі халықтардың протоеуропалықтар екеніне күдік тудырмаc үшін семит тілінде сөйлемейтіндердің бәрін бір бөріктің астына тығып, «үндіеуропалық емес» (*«не индоевропейский»*) халықтар деп, белгісіздік құрдымына ысырып тастап отырғандай көрінеді. «Үндіеуропалық тіл» деген негізі бұлдыр жасанды лингвистикалық терминнің ғылымға еніп, орнығуы да осыдан, Үндістан жеріндегі ежелгі өркениетке ортақтасу мақсатынан туғаны айқын аңғарылады. Әйтпесе, тарихқа дейінгі, тарихтан кейінгі кезеңдердегі оқиғаларды тұтас алып қарағанда да, Үндістан жерінен шығып Еуропаға барып, өз өркениетін орнатып, жергілікті халықтарға мәдени ықпалын тигізген бірде-бір халық, не бірде-бір тайпа болған емес. Оны анықтайтын не ауызша, не жазбаша ешқандай дерек те кездеспейді. Олай болса, «үндіеуропалық тіл» дегеннің болуына да не тарихи, не лингвистикалық негіз жоқ.

Тағы бір мысал. Зерттеушілер ежелгі Крит өркениетін Еуропа елдерінің Египет пен Месопотамия мәдениетімен өрелесер бірден-бір жалғыз мәдениеті деп есептейді. Оны көп жағдайда «эгейлік өркениет» немесе «минойлық өркениет» деп те атайды. Мұның алғашқысы Эгей теңізіндегі басқа аралдардың Крит мәдениетімен тектес болуына орай ортақ мәдениетті тұтас қамту мақсатында аталса, кейінгісі Эгей патшалығының патшасы Миностың есіміне байланысты берілген. Бұл термин қазба жұмыстар жүргізу арқылы осы Крит және Кипр аралдарындағы ежелгі өркениеттің ғылымға танылуына айтарлықтай үлес қосқан ағылшынның атақты археологы Артур Эванстың ұсынысымен енген көрінеді.

Осы А. Эвансы бар, басқа мамандары бар, бәрі Криттің ежелгі тұрғындарының сонау есте жоқ ескі заманның өзінде өте жоғары деңгейдегі мәдениетке қол жеткізгенін бір ауыздан мойындайды. Оның солай екенін Криттен табылған архитектуралық құрылыс



қалдықтары мен олардың қабырғаларына және қыш бұйымдарға салынған суреттері ғана емес, сондай-ақ Криттің өзіне тән төл жазуы болғаны да, оның бүкіл Греция өркениетіне жасаған ықпалы да негіздей түседі. Грек дәстүрінің Крит аралын үлкен мәдениет орталығы ретінде қабылдайтыны да, өз тарихтарын осы мәдениетпен байланыстыратыны да содан болса керек. Мұның сыртында Критте дамыған «сызықты А жазуының», оның кейінгі жетілген түрі «сызықты Б жазуының» негізінде грек алфавитінің өмірге келгені де тарихтан мәлім.

Крит өркениетін зерттеп, танып-білуге ағылшындар мен итальяндықтардың және кейіннен қосылған америкалықтардың қосқан үлесі ерекше. Осы елдің археологтарының табанды еңбегінің арқасында Критте неолит кезеңінің ұзаққа созылғаны, оның 5000 жылды қамтитыны, одан кейін қола дәуірінің, ғалымдар тарапынан «минойлық» деп аталған өркениеттің, басталғаны анықталды. Алайда ежелгі ұлы мәдениеттің болғанын айғақтар керемет сарайлар мен көптеген өнер туындыларының табылғанына қарамастан, Крит өркениетін жасаушылардың кімдер екені баяғы анықталмаған күйі қала берді. «Криттің ежелгі тұрғындары кімдер?»; «олар қай нәсілге жатады?»; «қай тілде сөйлеген?»; «олардың тарихы қандай?» деген тәріздер толып жатқан сұрақтар жауапсыз қалды. Неге бұлай?..

Крит өркениетіне қатысты деректер мен зерттеулерді қарап отырсаңыз, бұлай болмауға тиісті сияқты. Өйткені есте жоқ ескі замандардағы ежелгі мәдениеттің қашан, қайда пайда болғанын кезінде соны жасаған адамдардан қалған заттық айғақтар, ал олардың кімдер екенін, қай тілде сөйлегенін жазба дерек мәліметтері арқылы анықтауға болады десек, осының бәрі де Крит аралынан табылып отыр. Материалдық айғақтарды былай қойғанда, түрлі заттарға жазылған жазулардың өзі де жетерлік. Олардың ішінде жазудың дәстүрлі үш түрімен: пиктографиялық, идеографиялық (*иероглифтік*), фонетикалық (*буындық*) жазумен жазылғандары бар және олар біреу емес, бірнешеу. Бір ғажабы, осы жазулардың бәрі дерлік танылып, оқылған. Бірақ, соған қарамастан, жазу иесі халықтың кімдер екені анықталмайды. Былай қарасаң: суретті жазу құпиясы ашылады, иероглифі танылады, әрібі оқылады, тек осы жазуларды сөйлетер тілі түсініксіз, қай халықтың тілі екені белгісіз. Өйткені, ол тіл – «үндіеуропалық емес». Солай болғандықтан, ол одан әрі зерттелмеген, әлемнің басқа тілдік жүйедегі халықтарының тілімен салыстыра, сабақтастыра тексерілмеген. Сондықтан да мұның бәрі тарихқа кім

екені белгісіз халықтар жасаған өркениет болып қала берді.

Жасыратыны жоқ, ғылымдағы осындай сыңаржақтылық қазір де сол күйінде қайталанып келеді. Осы жағдайларды зерделей келгенде, ежелгі дүние тарихындағы отырықшы емес байырғы халықтардың аттары белгілі болғанымен, бір де біреуінің заттарының белгісіз болып қала беретіні де осыдан ба деген ой келеді.

Дегенмен, қоғам дамып, ғылым жетіліп, адамның ой-санасы арытқан сайын еуропалық емес халықтардың білімді өкілдері кейінгі кезде ресми тарих қалыптастырған қағидаларға қанағаттанбай, өз халқының шыққан тегін өздері танып-білу мақсатында көне дәуірлерден жеткен жазба дереккөздерін өздерінше зерттеп, содан түйген өз тұжырымдарын алға тарта бастады. Олардың ішінде кәсіби мамандар да, әуесқой ізденушілер де баршылық. Ресми тарих ғылымы мойындап, ғылыми айналымға енгенімен, бұлардың пайымдаулары баспасөз беттерінде ара-тұра жарияланып та жатады. Жеке зерттеу еңбек ретінде баспадан кітап болып, басылып шыққандары да бар. Соларды зерделей оқып, салыстырып қарағанда, ресми тарих ғылымы «белгісіз халық» деп келген кейбір халықтардың кімдер екенін, олардың сөйлеген тілінің бүгінгі ғылым анықтаған тілдік топтардың қайсысына жататындығын пайымдауға болатын секілді. Бұл ретте, мысалы, осы біз әңгімелеп отырған тақырыппен үндес Жерорта теңізі аралдарында дамыған ежелгі өркениет жөнінде бұрын-сонды ешкім айтпаған, тосын да жаңалықты ой-пікірлері бар қазақстандық жас зерттеуші Амантай Айзахметовтың «Рождение тюркского мира» (2004) атты еңбегін айтуға болар еді. Бұл - осы кітаптың жаңадан толықтырулар енгізілген екінші басылымы. Бұрын ол әуелі «Колыбель царей человечества» (2001), кейін «Рождение тюркского мира» (2002) деген атпен жарық көріпті. Амантай кәсіби маман емес, әуесқой зерттеуші, мамандығы журналист. Соңғы кітабы жарық көргеннен кейін, көп ұзамай қайтыс болған. Тарихтың үлкен жанашыры осы азамат Жерорта теңізінің төңірегін мен аралдарынан табылған қазба мұраларға қатысты ерекше бір жаңалықты алға тартады.

Өткен ғасырдың ортасында археологтар Кипр аралының (бұл аралдың ежелгі аты «Алаш» Қ.С.) шығыс жағалауындағы Энкоми деген жерден миной өркениетіне қатысты жазулардың бір түріне жататын жазуы бар қыш тақтайшалар табады. Ғалымдар бұл жазудың жазылған уақытын х. э. дейінгі XV ғасырға жатқызады. «Сызықты А жазуы» («линейное письмо А») түрімен жазылған бұл жазуды ғалымдар танып, оқығанымен, ондағы сөздердің мағынасын түсіне

алмай, оның тілін «гректерге дейінгі тіл» деп табады. Ғылымда ол жазу қазір «этеокипр» («Шынайы кипрлік») деп аталады. Бұл, басқаша айтқанда, Кипр аралының әуелгі төл тұрғындарының жазуы деген мағынаны білдіреді.

Сол этеокипрлік жазудың бір қыш тақтайшадағы сөз бен сөздің, сөйлем мен сөйлемнің арасын ашатын ешқандай тыныс белгісі қойылмай, тек буын-буын күйінде тізіп, тіркестіріп жазылған жазуының транскрипциясы мынандай:

**«a-na-ma-to-ri-u-mi-e-sa-i-mu-ku-la-i-la-sa-na-a-ri-si-to-no-se-a-ra-to-va-na-ka-so-ko-o-se-ke-ra-ke-re-tu-lo-se-ta-ka-na-ku»**

Сызықты А жазуымен жазылған мәтіндерді оқумен айналысып жүрген маман ғалымдар қыш тақтайшадағы осы жазуды оқып, оны қолданыстағы латын әрпіне түсіріп, мүмкіндіктеріне қарай буындар тіркесін жеке сөздерге бөлгенімен, жазылғанның мағынасын толық танып, ажырата алмаған. Бар болғаны өздерінің жанынан әріптер қосып, гректің бір қаласы мен бір адамының атын зорға шығарғандай болған.

Міне, осы мәтінді қазақстандық (*тараздық*) әуесқой жас зерттеуші Амантай Айзахметов бұған өзгелер секілді өз тарапынан басқа әріптер қоспай және ештемесін алып тастамай, қыштақтайшада қалай берілсе, сол күйінде өзінше жеке сөздерге бөліп оқиды. Сонда шыққаны мынау:

**«a-na-ma // to-ri // u-mi-e-sa-i // mu-ku-la-i // la-s // a-na // a-ri-si // to-n // o-se // a-r // a-to // va-na // ka-s // o k // o-se // ke-ra-k // e-r // e-t // u-l // o-se // ta-k // a-na // ku».**

Ешқандай тыныс белгісіз, бір-біріне тіркестіріліп жазылған буындар тізбегінен құралған мәтінді А. Айзахметов осылайша өзінше бөледі де, оны:

**«анама төри емес-ай, мақулай лас ана ариси тон өссе, ар ата пана қасы оқ өссе, керак ер ет ұл өссе, тақ ана қу»,** – деп оқиды және оның мағынасын орыс тілінде:

**«матери моей не царь, а глупый раб достоин, если ее мать шубу кроит, а если в убежище праотца стрелы строгаются, сын в мускулах мужчиной растет, трон, гоняйся за матерью»** [5, 278], – деп түсіндіреді.

Зерттеу бағытында жаңсақтық болдырмауға және өзгелердің салыстырып ой түюіне аз да болса, септігі тиер деген мақсатпен осы жазуды біз де өз тарапымыздан оқып, мәтінді жеке-жеке сөздерге қазақ

тілді зерттеуші ретінде өзімізше бөліп көрдік<sup>1</sup>. Сонда ол мынандай болып шықты, салыстырып қарап көріңіз:

«a-na-ma \ \ to-r \ \ i-u-mi \ \ e-s \ \ a-i-mu \ \ ku-l \ \ a-i-la-s \ \ a-na \ \ a-ri-si \ \ to-n \ \ o-se \ \ a-r \ \ a-to \ \ va-na \ \ ka-s \ \ o-k \ \ o-o-se \ \ ke-ra-k \ \ e-r \ \ e-t \ \ u-l \ \ o-se \ \ ta-k \ \ a-na \ \ ku»

Енді осыны бүгінгі қолданыстағы әріпке көшіріп оқығанда:

«Анама тор умі ес айму, құл айлас, ана әрісі тон өссе, әр ата пана қас оқ өссе, керек ер ет ұл өссе, ана тақ қу» деген сөз тіркестеріне айналды. Мағынасы:

«Анама билік ию (таласу) айымның ақылы емес, (ол) құлмен бірдей болу. Ана әрісі тон шығарса (тіксе), әр пана болар ата нағыз оқ шығарса (жонса), (ел). керек етер ұл өсірсе, тақ ананы өзі қуады».

Осындағы көне түркілік «тор» (билік) деген бір сөз болмаса, басқасы түгелдей бүгінгі қазақ тілінің тілдік қорында бар сөздер, кез келген қазақ тілін білетін адам ешқандай аудармасыз толық түсініп, ұғына алады.

Ал сонда бұны не дейміз? Христиан эрасынан он бес ғасыр бұрын жазылған этеокипрлік жазудың түрік тілінде, оның ішінде таза қазақ тілінде сөйлеуі қалай? Осыдан 3500 жыл бұрын Жерорта теңізінің Кипр аралында болып, тақтайшаға өз тілінде жазу қалдырып жүрген бұл қай түрік, қай қазақ? Өмірде не болмайды, әлде бұл басқа тілде жазылған мәтінді қазақ авторының жеке сөздерге бөлуінен пайда болған сөздердің кездейсоқ ұқсас жиынтығы болар десек, онда жүйелі мазмұнды қайда қоямыз? Мәтіндегі «әр ана тон өссе, пана ата оқ өссе» деген тіркесті қазіргі қазақ тіліндегі «Ата көрген оқ жонар, ана көрген тон пішер» деген мақалдың ежелгі нұсқасы десек, кім қисынсыз дей алар. Зерделеп көріңізші!?

Дегенмен, қалайда, көңілде күдік қалмасын, кездейсоқтық демеске басқа тақтайшадағы жазу мәтіндеріне де кезек беріп көрелік. Өйткені кездейсоқтық ешқашанда жүйелі қайталанбайды, олай қайталанса, ол – заңдылыққа жатпақ.

А. Айзахметовтың этеокипрлік жазудағы буындар тізбегін жеке сөздерге бөлуін одан әрі өзіміше бөліп, зерделеп жатпай, зерттеушінің

---

<sup>1</sup> Жазудың қыштактайша түпнұсқасын тарих пен өнердің пынайы жанашыры, танымал меценат Сапар Искаковтың көмегімен Түркияға, Грекияға арнайы іздеп барып, таба алмай қайттық. Бірақ ерте ме, и кеш пе табыларына сенімдіміз. Қалайда табылған, бар дүние ғой. Қ.С.

өзінің оқуында беруді жөн көрдік. Этеокипрлік екінші қыш тақтайшадағы жазудың А. Айзахметов бөлуіндегі мәтіні мынандай: «v/i-ti-le r/a-n/u t/a-na mu-n/o ti/a-i-lo/ e-ki/ ja-n/o-ti/ ma-na ko/to-u-p/a-ra (или ki, или la)-m/i r/a-n/u t/a-na mu-n/o-ti».

Оқылуы: «беу, иттер, аң ит анамен өті, әуелі екі қоян өті, манағы тауи аралам ірі аң ит анамен өті».

Мағынасы: «Ей, иттер, аң-ит анамен (ана жермен) өтті, әуелі екі қоян өтті, манағы тауып аламын деген ірі аң-ит, анамен өтті» [5, 280].

Бұл аздық етсе, осының жалғасы ретінде берілген тағы басқа бір жазуды оқып көрелік.

«a-n/a ta-si/ tu-sa/ e-ki/ vi/ja/ki- ma/na-a/ro-i/ e-ki/ ma-ri m/a-na/ tu-mi-ra-i/mi-ka-ni/ ru-e/ne-mi-na/ pa-na-mo/ka-ni/o-t/a-ra/vi/ ka-va-li/ja/ ma-na mi-?»

Оқылуы: «аң атасы туса екі боп иа қойма, наса бол, екі марым ана тумырай, мекені боп немене пана ма, қаны от ара боп қапалы иа мана ма?» Мұны да А. Айзахметовтің жеке сөзге бөлуі бойынша беріп отырмыз.

Мағынасы: «аң атасы туса, садағыңды бөлек (екі боп) қойма. Сақ бол. Анаң екі қайра тумайды. Немене, мекенің пана бола ма, ара қанды от қапалы болғанда, садағың қорғай ма?». Бұл біздің түсіндіруіміз.

А. Айзахметовте сәл басқашалау. Ол былай дейді:

«Если родится царь зверей, не ставь на пару с ним жилище свое рядом, будь осторожен. Мать не родит тебя дважды. Или земля твоя – тебе убежище? Если кровавый очаг рядом, не опасное ли это соседство?»

Қалай болғанда да, нақтылық үшін демесек, бұл арада этеокипрлік мәтіннің сөздерін ешқандай түсіндірмесіз-ақ кез келген қазақ тілін білетін адам еш қиналмай-ақ түсінері анық. Тіпті, жасыратыны жоқ, сөздің түсініктілігіне, айтылған ойдың жүйелілігіне қарап бұл жазуды бұдан үш жарым мың жыл бұрын өмір сүрген кипрлік аңшылар емес, XVI – XVII ғасырдағы Қазақ хандығының қазақтары жазды десе, ешкімнің де күдіктенбесі хақ. Танданарлық та, ойланарлық та дүние!

Ал бұған не дейміз? Сонда гректерден де бұрын Кипрді мекендеп, бір тілде сөйлеп, бір жазумен жазу жазып жүрген этеокипрліктер кімдер? **Х. э. дейінгі XV ғасырда** «Сызықты А жазуымен» жазылған жазуларда бүгінгі XXI ғасырдың қазақтары

түсінбейтін бір сөздің болмауы қалай? Біреу емес, екеу емес, жүзден астам (124) осыншама көп сөздің бәрінің дыбысталуының да, берер мағынасының да, бүгінгі қазақ тілінің сөздік қорындағы сөздермен бірдейлігін көзбен көріп тұрып, әдеттегідей мүмкін емес деп, қолды бір сілтеп, қоя салуға бола ма? Ой жүйесі, мазмұн, мағынасы ше?! Басқаны қойғанда, кездейсоқ ұқсас сөздердің жоғарыдағыдай: «*Ана әрі кетсе, тәңір тігеді, пана болар әр ата оқ жонады*», болмаса «*аң атасы туса, садағыңды бөлек қойма. Сақ бол, анаң екі қайра тумайды*» секілді мағыналы тұтас тіркестерді құрауы мүмкін бе?

Ғажап! Кімді болсын ойландыратын-ақ жағдай. Бірақ, өкінішке қарай, А. Айзахметовтың бұл жаңалығына кешегі совет елінде елең еткен бір жан болған жоқ. Жас зерттеушінің көзмайын тауысып, сан жылдарды сарп еткен есіл еңбегі әуесқойдың ермегі ретінде бағаланып, жайына қалды. Талдап, таразылап, шынайы бағасын беруге тиіс кәсіби мамандардың, ең болмаса, біреуі назар аудармады, үн қатпады.

Еріксіз ойға қаласың. Бұл не? Ғылымға, тарихқа жаны ашымаудың көрінісі ме? Әйтпесе, жылт еткен жаңалықты жерге түсірмей, іліп әкетіп, ғылыми шынайы әділ бағасын беру; дұрыс болса, қолдап, өріс ашу; бұрыс болса, қатесін айтып, жөн көрсету – кәсібилердің кәсіби міндеті, білімділік парызы емес пе?! Ең өкініштісі, мыңжылдықтар тозаңы көміп, ұрпақтың есінен шығарып, ұмыттырған; бұл күнге тек қомпиған құмтөбелерге айналып жеткен бұлардан да бұрынғы ежелгі көне өркениеттердің орынын тауып, соларды қазғаннан табылған заттық айғақтарға жан бітіріп, жазуын оқып, сөзін тірілткендердің көбі негізінен осы «әуесқой» деп аталатын білуге құштарлар, жанкешті ізденімпаздар екенін көрсеткен әлемдік тәжірибені де ескере алмадық. Мысалы, өз заманының аса ірі шығыстанушы ғалымы Сильвестр де Саси Африка иеролифтерін оқи алмай: «Разгадка иероглифов? Это слишком запутанная и научно неразрешимая проблем!», - деп күдерін үзіп түңілігенде, сол секілді белгілі кәсіби мамандар Де Сен Никола ол жазуларды «тек әшекей өрнегі» («*простыми орнаментами*», ал Александр Ленуар: «*иероастрономия ғылымының символы*» («*символами иероастрономической науки*»), - деп танып, «ғылыми» тұжырымдарын жасап, жазу тағдырын шешіп «тындырып» қойғанда, он жеті жасар Жан Франсуа Шампальон Гренобль академиясының мүшелерінің қолына құпия жазудың кілтін ұстатқан әуесқой ізденушінің бірі ғана еді ғой. Тек осы Ж. Шампальонның ашқан жаңалығынан кейін ғана

фараондар заманындағы Египет тарихын танып, білу мүмкіндігі ашылды емес пе?! Немесе, кезінде Александр Македонскийдің афиналық көңілдесі Таис сұлу өз қолымен өртеп жіберген парсы патшаларының әйгілі резиденциясы болған Персепольдағы Сарайдың қираған үйіндісінен кейін дат Карстен Нибур беймәлім жұмбақ жазу тауып, көшірмесін жариялағанда, соны ешкім оқи алмағаны, ал есімі ғылыми ортаға кеңінен таныс атақты ориенталист Гайдтың де Сен Никола құсап, мұны барлы-жоғы «тасқа салынған қарапайым өрнек» деп танығанына қарамастан, осы жазудың алдымен алғашқы тоғыз әрпін танып, артынан оның толық оқылуына жол ашқан Генри Фридрих Гротефенд деген әуесқой ізденушіміз бары мектеп мұғалімінің көмекшісі ғана болатытын.

Сол секілді бұл күнде тарихшыларымыз көнепарсы тарихын жазғанда жазба дерек ретінде пайдаланып жүрген Бехистун тауындағы тасқа қашалған, Дарий патша жаздырған, үш тілде жазылған жазудың көшірмесін 56 метрлік биікте арқанға асылып тұрып қағазға түсіріп, аудармасын жасаған адам ағылшын армиясының майоры Генри Кросвик Раунсон да кәсіби маман емес, әуесқой көп қызығушының бірі ғана-тын.

Осыған орай еске түседі, әскери қызметін өтей жүріп, өзінің әуесқойлығымен Үндістанның көне храмдарының бірінің абызынан тастақшайларға жазылған көне символдық жазу белілерін оқып, талдай білу арқылы х.э. бұрынғы 12 000 жылдар шамасында болған орасан зор табиғи апаттың салдарынан Тынық мұхиттың суының астына кеткен ежелгі Му континентінің тарихын әлемге алғаш жариялаған Джеймс Черчвард та осы ағылшын әскерінің полковнигі еді.

Білуге құштар ізденімпаздықтарымен әлемдік жаңалықтар ашқан, ашылуына себепкер болған мұндай әуесқойлардың осылармен шектелмейтіні тағы аян. Мексикадағы Юкатан храмдарының үйінділерін қазып, Америка үндістерінің тарихын тануға үлкен үлес қосып, Африка мен майя иероглифтерінің байланысын зерттеген әуесқой археолог Огюст ле Плонжо мен майя халқының тілінің түріктілдестер тобына жататынын алғаш әлемге жариялаған Отто Реригтердің де кәсіби мамандықтары дәрігер болатын. Атын атып, түсін түстеп, санамалай бастасақ, әлемдік жаңалықтың авторы болған мұндай әуесқойлар қазірде әлде де баршылық. Алда да әуесқойлар тарапынан қаншама жаңалықтар ашыларын кім білген. Білсем деген ізденпаз жанға тарихтың әлі күнге танылмай жатқан құпиялары аз ба?! Басқаны айтпағанда, х.э. дейінгі 3100 жылдары пайда болған деп

саналатын шумер жазуларының да, х.э. дейінгі 1800 жылдары Египетті билеген көшкінші халық гиксостар жасаған египт жазуының да, х.э. дейінгі 1500 жылдары қазіргі Италия жерінде алғашқы өркениетті жасаған этруск жазуының да, V-VI ғасырлардағы Орталықазиялық сақтар жазуының да, VI-VII ғасырда Шығыста дәуірлеген түріктердің (*Орхон-Енесей*) жазуының да әліпбилерінің 26 әріптен тұратының өзі бұл жазулардың арасында өзара тығыз байланыс, сабақтасқан жалғастық барын айғақтаса керек. Осының да себеп-салдарын ертең бір әуесқой зерттеуші ашпасына кім кепіл?

Этеокипр жазуын өзінше оқып, құпиясын ашуға ұмтылған қазақстандық жас зерттеуші А. Айзахметов та жоғарыда аты аталған әуесқойлар секілді жаңалыққа жаны құштар, ізденпаз журналист жігіт еді. Бірақ оның жаңалығы совет ғалымдарының менмен енжарлығымен ескерілмей елеусіз қалды. Бұған «түрік халықтарын VI ғасырда пайда болған жас халық» деген тұжырымның да шалғы тигені сөзсіз.

Мұның бәрі, сайып келгенде, қазіргі таңда еуропалық таным-түсінік қалыптастырған қағиданың ізімен салпақтай бермей, бүгінгі жетілген ғылым жетістіктері нәтижелеріне сүйене отырып, естен өшкен ескі замандарда өмір сүрген ортақ ата-баларымыз жасап кеткен ежелгі өркениет тарихын жаңаша пайымдаудың уақыты туғанын дәлелдесе керек. Бұл ретте ежелгі өркениет тарихын еуропалық емес халықтардың да өз таным-түсініктері негізінде зерделеп, төл болмысын өздерінше танып-білуі ерекше маңызды қажеттілік.

Осы қажеттілік тұрғысынан алғанда, түрік тектес халықтардан шыққан зерттеушілердің өз халықтарының түпкі тегін бергі кезеңнен таратқан ресми тарихтың тоғышар өзімшілдігімен келіспей, көне замандардың тұңғыық тереңінен іздестіруін заңдылық деп таныған және оған барынша қолдау көрсеткен жөн. Біздің пайымдауымызша, олардың бұл бағыттағы қазіргі таңдағы ізденістері нәтижесіз де емес. Көпшілікке белгілі ортақ деректер арқылы жасалған жоғарыдағы өз ой топшылауларымызды да осыған айғақ деп білеміз.

Қалай болғанда да, ресми тарихтың ежелгі өркениет ошағы болған өңірлерге сырттан келген халықтардың (*тайпалардың*) бірде-біреуінің не шыққан тегін, не сөйлеген тілін анықтамай, бәрін бірдей терістіктен жаугершілікпен келген белгісіз халықтар қатарына қоса салуы шындыққа да, ғылымға да қиянат секілді. Өйткені кезінде болған, болып қана қоймай, айтарлықтай үлкен өркениетке қол жеткізіп, ұлы мәдениет тудырған халықтардың бәрінің бірдей артында мұрагер ұрпақ қалдырмай із-түзсіз жоғалып, «белгісіз



халықтарға» айналып, жер бетінен ғайып болуы мүмкін емес қой. Оның үстіне ресми тарихтан сол ежелгі өркениет ошағы болған өңірлердің байырғы тұрғындарының із-түзсіз ғайып болып, ел-жұртсыз қаңырап бос қалғаны жөніндегі деректі де еш жерден кездестірмейміз. Есесіне қайнаған тірлікті, бір-бірімен сабақтаса жалғасып, өсіп-өркендеп жатқан өркениетті, көркейіп жатқан мәдениетті көреміз.

Мысалы, ресми тарих дерегі бойынша жоғарыда сөз болған шумерлер Месопотамияға (*Ефрат пен Тигрдің аралығына*) х.э. дейінгі төртінші мыңжылдықтың ортасында келіп, бұл жерлерді семиттерден жаулап алды делінеді. Содан 1500 жыл бойына осы өңірде шумер мәдениеті үстемдік етеді. Тіпті, бұдан кейін де шумер тілінің халықаралық қатынаста қолданыстан шығып қалмағанын айғақтар деректер бар. Бұл ретте әлем халықтарының жазу тарихын жан-жақты зерттеген, жоғарыда айтылған, белгілі тілтанушы ғалым Д. Дирингер: «Шумерский язык, выйдя из употребления как язык разговорный еще в XVIII в. до н.э., продолжал существовать на протяжении еще многих столетий как язык культа и литературы. Более того, на протяжении всего времени существования клинописной системы шумерский язык продолжал оставаться обязательным элементом образования вавилонян, ассирийцев, хеттов и других народов» [1, 68] - деген дерек береді.

Міне, осындай халықтың (*шумерлердің*) халық ретінде із-түзсіз өшуі, тіпті дәурені өткеннен кейін де бірнеше ғасыр бойына ақкад тілімен бір өңірде жарыса қатар өмір сүрген оның тілінің «белгісіз халықтың» тіліне айналуы мүмкін бе? Сол есте жоқ ескі заманның өзінде мифтерден, гимндерден, эпостардан құралатын дамыған әдебиеті болған халықтың тілін жалғасын таппай, біржола жойылып кеткен деу үшін де бір негіз керек қой. Сондай-ақ зерттеуші тілші ғалымдардың бәрі бірдей шумер тілін агглютинативтік тіл тобына жатқыза тұрып, оның қазіргі заманда бар халықтардың агглютинативтік тілділерімен салыстыра зерттелмей, «үндіеуропалық тіл емес» деген жалаң тұжырыммен жылы жауып қою да ғылым талабына жатпаса керек.

Себепсіз салдар болмайтыны шындық болса, мұның себебін де, салдарын да, алдымен, кезінде еуропалық емес халықтардың тарихы мен тіліне тиісті мән бермей, оларды зерттеу аясынан тыс қалдырған еуропалық әсіременмендіктен іздеген жөн. Бірнеше ғасыр бойына ғылымға үстемдік еткен еуроцентристік көзқарас адамзат тарихына

бірдей тең дәрежеде еншілес болуға тиісті халықтарды жікке бөліп, оның бір бөлігіне «көшкіншілер» деп ат қойып, айдар тағып, жабайы тағылардың қатарына жатқызу арқылы оларды түгелдей бастау тарихсыз қалдырды. Соның салдарынан әрқайсысы өз алдына жеке-жеке халық болып жүрген олардың кейінгі ұрпақтарының ешқайсысының қайдан шыққаны, қазіргі тарихқа танылған мекендеріне қайдан келгені, қай нәсілге жататыны, қай тілде сөйлегені анықталмай, жұмбақ күйінде қала берді. Сол себепті бүгінгі ұрпаққа олардың тек жазу-сызуы ертерек дамыған ежелгі көршілерінің тарихы арқылы жеткен аттары ғана белгілі. Бірақ олардың бірде-біреуінің оған дейінгі бастау тарихы белгісіз. Өйткені олардың бүкіл тарихы сол жазба дерекке аты іліккен күннен ғана басталады. Мысалы, бастау тарихы бүкіл адамзат баласының бастау тарихынан тамыр тартып, бері қарай тарқатылуға тиісті түрік халықтарының тарихының артық-кемі жоқ, тұп-тура х. э. кейінгі 545 жылдан (*VI ғасырдан*) басталуы осы айтылғандардың нақты айғағы. Өйткені 545 жыл - бар болғаны түрік атауының қытайдың Вей (Вэй) патшалығының жылнамасына алғаш іліккен жылы.

Кезінде ғылымда орын алған осындай сыңаржақтық ежелгі өркениет ошағына от жаққан байырғы халықтардың бәрін бірдей «белгісіз халықтарға» айналдырып жібертіп отыр. Егер олай болмай, бұрынғының өзіндей, көненің көзіндей болып кейінгіге жеткен әр дерекке шынайы ғылым талабы тұрғысынан келіп, жан-жақты зерттеу жүргізілгенде, әлем халықтарының тарихы бұл күнде басқаша жазылып, бүгінгі жер бетінде өмір сүріп жатқан әр халық өздерінің қайдан шыққанын, қазіргі мекендеріне қалай келгенін, ата-бабаларының кім болғанын өз мәнінде танып-білген болар еді. Олай дейтініміз, мысалы, зерттеуші ғалымдар ресми тарих қалыптастырған түсінік бойынша қытай жылнамаларында аты алғаш аталғанына қарап, түрік халықтарын «VI ғасырда Алтайда пайда болған жас халық» демей, ежелден бар көне халықтардың бірі деп ұққан болса, онда, сөз жоқ, ежелгі мәдениетті жасаушылардың арғытүріктер (*прототүріктер*) болу мүмкіндігін де ескермей қалмас еді. Бірақ ресми тарих қылыптастырған сана оған мүмкіндік бермеді. Тарихшыларда да, тілшілерде де «ол заманда түріктекес, түрік тілдес халықтар болды» деген ұғым болған жоқ. Ондай ұғым болғанда, көнеден жеткен дереккөздерін былай қойғанда, сол көне замандардан аты белгілі болған халықтардың халықтық атауларының (*этнонимдерінің*) шыққан төркінін (*этимологиясын*) анықтау арқылы

да біраз шындыққа қол жеткізер ме едік, қайтер едік?! Осы орайда, сөзге салмақ ретінде, қазіргі таңда біраз түріктанушылар түріктің су және ер (*суб-ер*) немесе су және жер (*суб-йер*) деген сөздерінің бірігуінен шыққан деп таныған *шумер* атауынан басқа осы атаумен өрелес ежелгі халықтық кейбір атаулардың байырғы түрік тілі тұрғысынан төркіндетіп көрелік.

**Арамей.** Ғылымда бұл атаудың қай тілде не мағына беретіні де, осы атаумен аталған халықтың мекендеген әуелгі ата қонысы да белгісіз. Тек әдеттегідей терістіктен келген ежелгі халықтардың бірі делінеді. Ресми тарихта бұл атаудың х.э. дейінгі III мыңжылдықтың екінші жартысындағы аккад жазбаларында халықтық атау ретінде *A-ra-am* түрінде ұшырасатыны айтылады. Зерттеуші ғалымдар мұның да атау ретінде де, жеке сөз ретінде де не мағына беретінін талдап, таратып бере алған жоқ.

Тауратта бұл атау белгілі бір этникалық топтың және солар мекендеген өңірдің аты ретінде «Арам» деп аталады (*Кн. Бытия., гл. X*). Мұндағы халықтар тізбесінде «Арам - арамейлердің атасы *Симнің* (*Самның*) баласы» деп көрсетілген.

Ал ежелгі гректер «Арам» және «арамей» ұғымдарын беру үшін олардың орынына «сирия» және «сириялық» деген терминдерді қолданған. Ежелгі еврейлерде де осы түсінік. «В раввинистической литературе, где термин «арамейский» означает «языческий», так как языческое окружение евреев говорили по-арамейски, евреи предпочитали называть арамейский язык, на котором они говорили сами, греческим названием - «сирийский» [1, 302]. Зерттеушілер мұндағы «сирия», «сириялық» терминін «Ассирия» және «ассириялық» деген байырғы атаулардың қысқарған түрі деп есептейді.

Осы айтылғандарды ой таразысына салып, пайымдап көрсек, арамейлердің тегі анық танылмағанымен, осы «арам», «A-ra-am», «арамей», «сирия», «ассирия» ұғымдарының негізінде бір ортақтық барын аңғару онша қиындық туғызбайды. Олай болса, бұл олардың түпкі жаратылыс тегі бір ортақ діңнен өнген бұтақтар екенін және ол діңнің басқа емес, ежелгі түріктер болуы мүмкіндігін осы халықтық атауларды этимологиялық тұрғыдан талдау арқылы көз жеткізуге болатын да секілді.

Мұндағы «*aram*» мен «*A-ra-am*» жаратылыс тегі бір сөз. Айырмашылық тек аккад жабасындағы буынға бөлініп жазылғанды Тауратта біріктіріп жазғандық қана. Бұл атау ежелгі түріктің «ара»

және «ам» деген екі сөзінің бірігуінен құралып, «аралық аңғар», «аралық қуыс» деген ұғымға ие. Мұндағы: «Ара» – түрік тілінде *екі заттың ортасы, аралық, екі ара*, ал «ам» – *қуыс, үңгір, аңғар* деген ұғымдарды білдіреді. Сонда «Арам» – әуелде белгілі екі елдің арасында жатқан аңғардың (жердің) атауы ретінде танылып, кейін халықтық атауға, яғни топонимнен этнонимге айналған атау болып шығады.

*Арамей* - «А-га-ам» сөзінің семит тілінде айтылуы ғана. Осы орайда тектестік жағынан ұқсас «*Элам*» халықтық атауының да «аңғардағы ел», «қуыстағы ел» деген мағынаны білдіретін ежелгі түрік сөзі екенін де айта кетсек артық болмас. Кейбір зерттеушілердің элам тілін ежелгі түріктердің тілдік жүйесіне жатқызатыны да жайдан-жай болмаса керек.

*Ассирия* – ежелгі түрік тілінде «Ас бірлестігінен шыққан сыр халқының мекені» деген мағананы білдіреді. Мұндағы:

*Ас* – Жерорта теңізі төңірегін мекендеген, осында пайда болған ежелгі өркениеттің негізін қалаушы байырғы халықтың атауы. (*Ас халықтары жөнінде алғашқы тарауларда айтылды да. Қ.С.*). Әлемге әйгілі «Азия құрылығы» да осы ас халқының атымен аталады, «астың елі», «астың мекені», «астың үйі» деген мағынада. *Сыр* (сир) – ежелгі түрік тілінде: *мыс, қорғасын, алтын, темір* деген ұғымдарды білдірген. Бұл сөз көне түрік тілінен коми, мокша-мордва, чуваш тілдеріне енген, қазір де осы мағынада қолданылады [6]. Әйгілі Түрік қағанатын құраған халықты Тоныкөктің «Түрік-сыр» халқы деп атауы да олардың Жужан қағанатының «темір өндіруші құлы» болып жүрген кезінен хабар береді. Сондай-ақ осы «түрік-сыр» халқы жаулап алғаннан кейін Инжу-дарияның аты Сыр-дарияға айналған. Бұл Сыр-дария гидрониміндегі *сыр* да сол алтын, күміс, темір деген мағынада.

*Ия* – түріктің «ұя» деген сөзінің басқа тілдегі өзгеріске түскен түрі. Ежелгі түріктердің «отырықшылар мекені» дегенді білдіретін осы «ұя» сөзі қазір барлық елдің атына «ия» түрінде тіркеліп, «мекен», «үй», «ел» («*страна*») деген ұғымда қолданылады. Испания (*испандардың үйі, мекені, елі*), Албания (*албандардың үйі, мекені, елі*), Грекия (гректердің үйі, мекені, елі), және т.б.

Жалпы тек бұлар ғана емес, ресми тарихта шыққан тегі «белгісіз халықтар» тобына жатқызылған ежелгі ел-жұрттардың бәрінің бірдей болмағанымен, басым көпшілігінің халықтық атауларын осылайша түрік тілдері негізінде тарқата талдап түсіндіруге болады. Мұның

солай екеніне осы бағытта арнайы зерттеулер жасап, жан-жақты дәлелдеген татар ғалымы М. З. Закиевтің («*Происхождение тюрков и татар*». 2003), қазақ А. Айзахметовтың («*Рождение тюркского мира*». 2004), орыс Ю.Н. Дроздовтың («*Тюркская этнонимика древнеевропейских народов*» 2008) және т.б. осылар секілді ғалымдардың еңбектері арқылы да көз жеткізуге әркімнің де мүмкіндігі бар. Біздің негізгі мақсатымыз түрік халықтарының ресми тарих ғылымы қалыптастырғанындай, беріде пайда болған жас халық емес, сан мыңжылдықтарды құрайтын бай тарихы бар, ежелден келе жатқан көне халықтардың бірі екенін танып-білуге көне жазулардың да үлес қоса алатынына зерттеушілер назарын аударып, ой бөлісу болғандықтан, әңгімені әрі созбай, жоғарыда келтірілген мысалдармен ғана шектелуді жөн көрдік. Ортақ тарихымызды шынайы төл болмысында тануға ынталы жандар үшін осы айтылғандардың өзі де біраз ойға азық, ізденіске бағыт берер деген үміттеміз.

#### ӘДЕБИЕТТЕР

1. Дирингер Д. «*Алфавит*». Издание третье. М. 2008.
2. Сулейменов. О. О. «*Аз и Я*» Алматы. 1975. стр. 191-192; «*Тюрки до истории*». Ал. 2002 стр. 186-210.
3. Черчвард Д. *Древний континент Му. Прародина человечества*. М., 2012.
4. Артоновский С. Н. *Историческое единство человечества и взаимное влияние культур*. – Л. 1967. стр. 19.
5. Айзахметов А. *Рождение тюркского мира*. Тараз. 2004. с.278.
6. Советская тюркология. № 100.

(Соңы)

**ЖҮСІП БАЛАСАҒҰННЫҢ «ҚҰТАДҒУ БІЛІК»  
ШЫҒАРМАСЫНДАҒЫ ТҮРКІЛІК ЖӘНЕ ИСЛАМДЫҚ  
ДҮНИЕТАНЫМ ҰСТАНЫМДАРЫНЫҢ МӘДЕНИ-  
РУХАНИ СИПАТЫ**

YUSUF BALASAGUNI IN THE WORK " KUTADGU BILIK "  
PRINCIPLES OF TURKISH AND ISLAMIC WORLDVIEW,  
CULTURAL AND SPIRITUAL CHARACTER

Г.Ә.ШАДИНОВА\*

**Түйіндеме**

Мақалада ортағасырлық түркі ойшылы Жүсіп Баласағұнның «Құтадғу білік» шығармасының тарихи, әлеуметтік, мәдени алғышарттарына жүйелі түрде тарихи-философиялық талдау жасалып, оның философиялық көзқарастарының қайнар көздері түркі және ислам дүниетанымының өзара кірігуі қарастырылды. Ойшыл-ақынның дүниетанымдық көзқарастарында ислам мәдениетінен нәр алған түркі философтарының ислам әлемімен мәдени сұхбатына негіз болатын - түркілік-исламдық рухани құндылықтарды нақты іс жүзінде әлеуметтік салада қолданудың алғаш моделі жасалынды. «Құтадғу білік» шығармасы арқылы Жүсіп Баласағұн түркі халықтарының жазба әдебиетінің негізі - түркі тілінде философиялық ой кешу үрдісін қалыптастырды. Сондықтан поэтикалық формадағы үлгілерді ұсынып, күрделі сипаттағы образдарды ашу әдісі шығыстық дүниені түсінудің өзіндік ерекшелігі екендігін тұжырымдауға болады.

**Кілт сөздер:** түркі, ислам, қарахан, дүниетаным, тәңірлік, философия, Жүсіп Баласағұн.

**Summary**

This article while investigating historical, social cultural works of Turkic thinker Yusuf Balasagun, it was found out the interrelation of philosophical outlooks of Turkic and Islamic world. By means of creative work of Yusuf Balasagun «Kutatgu Bilik» have been united in one uniform Turkic and Islamic outlook and for today value of this work has great importance. It became known that in outlook of Yusuf Balasagun that Islamic the culture was spread among Turkic people was the basic theme among the philosophers Turkic world. Also it became known that Yusuf Balasaguni was the founder of model of use Turkic and Islamic of spiritual values which have begun to adhere in social sphere.

**Keywords:** Turkic, Islamic, in Karahan, outlook, God, philosophy, Yusuf Balasaguni.

---

\* философия ғылымдарының кандидаты, доцент, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркістан-Қазақстан.  
Candidate of Philosophical science, Associate Professor, International Kazakh-Turkish University named Ahmat Yassawi. [Shadinova.G@mail.ru](mailto:Shadinova.G@mail.ru)

Қазіргі заманда үлкен этносаяси, этномәдени кеңістікті алып жатқан түркі тілді елдер өркениетінің өткені болып саналатын орта ғасырларда әр түрлі әлеуметтік-мәдени үрдістер жүріп отырған. Өзіндік өркениеттік белгілері бар қалалар салғанымен түркі тайпалары дәстүрлі мәдениеттің үстемдік еткен заманында негізінен көшпеліліктің қасиетін танытатын өмір салтын ұстанғанын байқаймыз. Осындай дәуірдің өзіндік тарихи келбеті халықтардың ерекше этникалық мінез-құлқын, дүниетанымын танымдық үлгілерін қалыптастырған болатын.

Тарихи маңызы бар орта ғасырлық ірі қалалар кейде көркейіп, кейде басқыншылық соғыстың нәтижесінде қирандыларға айналғаны да тарихи дерек болып табылады. Қоғамның дамуында әлеуметтік әділетсіздік те көрініс бергенін де жасырмау керек. Ал ондай үрдістерге қоғамдағы қарсылық негізінен даналықты өздерінің дүниетанымының іргетасы, рухани қалпы еткен тарихи тұлғалардың шығармашылығынан, іс-әрекеттерінен байқалды. Солардың қатарына орта ғасырлық данагөй ойшылдардың көбісін жатқызуға болады. Түркілік негізіне күмән туғызбайтын Жүсіп Баласағұн өзіндік дүниетанымын, танымдық талпыныстарын осы қатарға толық қосуға болады деген ойдамыз.

Заманауи тіршіліктерді сараптай отырып жалпы отырықшы халықтарға қарағанда көшпенділер жауынгерлік рухқа, жаугершілікке бір табан жақын болғаны жайында және содан туындайтын олардың қоғамның даму үрдістеріндегі тарихи миссиясы жайлы әр түрлі ғылыми бағалаулар бар. Мәселен, Орталық Азиядағы жауынгерлік рухтағы көшпелі халықтардың отырықшы елдерге шапқыншылықтар жасауы үлкен кеңістіктегі тарихи үрдістердің пәрменді дамуына түрткі жасап, тарихи өзгерудің бір тетігіне айналып отырғаны туралы зерттеушілер арасында пікірлер кездеседі [1, 62]. Мәдениеттердің өзара ықпалдасуы жаңа мәдени үлгілердің пайда болуына, тұлғалардың өзін интеллектуалдық тұрғыдан танытуына әкелетіні де байқалады. Сондықтан философиялық ойлаудың халықтың этникалық және тарихи болмысында өзіндік формасы қалыптасады.

Орталық Азияда ірі феодалдық мемлекет болып танылған Қарахан мемлекеті Х ғасырдың екінші жартысында аз уақытта шығыстағы Іле өзенінен бастап, батыстағы Амудария өзені аралығындағы үлкен аумақты жаулап алды. Қарахан мемлекеті өз

кезінде ең күшті және дамыған мемлекет болып есептелді. Қарахан мемлекетінің тарихындағы ең маңызды мәдени құбылыс, бұл X ғасырдың ортасына қарай олардың ислам дінін қабылдауы болды [2, 3].

Исламның таралуының бірінші кезеңінде Орта Азия мен Иранда қарама-қайшылықтар көптеп кездеседі. Мұның өзі исламның ішінде пұтқа табынушылардың қозғалыстарына әкеліп соқтырды. Сөйтіп қарахандық түркілерді исламдандыру әрекеті және ислам идеологиясының біртіндеп ену үрдісі қатар жүрді. Екі түрлі дүниені пайымдау арасындағы синтез жүзеге аса бастады. Оның кейбір көріністері қазіргі заманда да байқалады.

Қарахан кезеңіндегі түркі халықтарының мәдениеті көршілес елдердің мәдениетімен өте тығыз байланыста өркендеді және шығыстың рухани даму өрісінен артта қалмады. Бұл жерде әңгіме жеке құбылыстар жайында емес, осы жердің мәдени тарихына бойлай енген қоғамдық маңызы зор мәдениет туралы болып отыр. Бұл жөнінде «тек арабтар мен парсылар ғана емес, түркілер де өз халқының, мұсылман жұртының, жалпы әлемдік мәдениеттің дамуына елеулі үлес қосқан» деген Г.Э. Фон Грюнебаумның орынды ескертпесін айта кеткен жөн [3, 122]. Қарахандықтар өздерінің алдындағы саманилерден үлгі алып, көркем өнер мен сауданың өсуіне қамқорлық жасап, керуен жолдарының жүйесін әбден жетілдірді. «Қарахандықтар өздерінің тарихи өмірлерінде сөзсіз, әр жақтың мәдени ықпалында болды, бірінші шығыстан – қытайдың, ұйғырдың және мүмкін, соғдылардың, ал Мауараннахрды жаулап алған соң – парсы мәдениеті мен жергілікті дәстүрдің ықпалына қатты ұшырады» [4, 102]. Қарахан дәуірінде егіншілік, мал шаруашылығы, қолөнер және сауда гүлденіп, елдің экономикасы барынша дамыды. Бұрынғы қалалар көркейіп, жаңа қалалар жарыққа шықты. Қала мәдениеті өркен жайды. Сол заманның авторлары Тараз қаласын, Исфиджапты «бүкіл дүние жүзі саудагерлері үшін кен бұлағы» деп мадақтады [5, 79]. Сауданың өркендеуіне байланысты ақша айналымы дами түсті. Тіпті жеке қалалардың өз ақшалары болды. Арыс өзенінің орта саласынан табылған қарахандықта заманының бір құлаған қаласының көмбесінен Алмалықтың, Тараздың, Отырардың, Самарқанның, Бұхараның, Қоженттің, Шаштың (Ташкенттің), Қашғардың және басқа қалалардың күйған ақшалары табылған.

X-XII ғасырларда Қарахан мемлекетінде сәулет өнері дамып, тамаша табыстарға жетті. Жетісу өңірі мен Сырдария алқабында



### Г.Ә.Шадинова. Жүсіп Баласағұнның «Құтадғу білік» шығармасындағы...

сақталған Айша Бибі күмбезі, Аяқкамыр, Алашахан күмбезі, Талас қаласындағы Әулие ата Қарахан мазары, Бабаша Хатұн күмбезі, Сырлытам, Талас өзеніндегі Тас көпір, Тараз моншасындағы су құбыры және олардағы сан алуан ою-өрнек, нақыштар Қарахан дәуіріндегі өнердің озық үлгілері саналады. Қарахан дәуірінде ғылым, мәдениет барынша гүлденіп жоғарғы дәрежеге жетті. Бұл мәдениеттің батыс иеліктегі басты орталығы Самарқан және Бұхара қаласы болды. Бұл екі қала бұдан бұрын ислам мәдениеті өрбіген ірі орталықтар болып келген еді. Ал шығыс иеліктегі осындай негізгі мәдениет орталығы Қашғар мен Баласағұн қаласы болды.

Қарахандар дәуірінде Орта Азияны мекендеген түркі тілді халықтардың мәдениеті марқайып, дами түсті. Бұл дәуірде әлемге әйгілі Жүсіп Баласағұнның «Құтадғу білік» шығармасы мен Махмұд Қашғаридың «Диуани лұғат ат-түрк» деген шоқтығы биік шығармалар жарыққа шықты.

Түркі қағанаты идеологиясының ең биік шыңы және өзегі тәңірлік дін болған еді. Ал ислам дінін қабылдап, оны мемлекеттік дін деп жариялаған қарахандықтар дәуірінде олардың өз идеологиясы қалыптаса бастады. Жүсіп Баласағұн өзінің шығармашылық қызметі арқылы тәңірлік діннің ұстанымдарын исламның мемлекеттік құрылымымен және құқықтық нормалармен ұштастыра отырып, Түркі қағанатында қалыптасқан идеологияны реформалау міндетін мойнына алды. Жалпы Орталық Азия мен далалық аймақтық түркілік әлемін исламдандыру XIII ғасырда басталып, XV ғасырда аяқталғаны белгілі. Бұл аса күрделі тарихи үрдісте ақын-философ Жүсіп Баласағұнның қосқан үлесі орасан зор деп білеміз. Айталық, ислам діні далаға мұсылман өркениеті мен парсы мәдениетін әкелді дейтін болсақ, исламдық мазмұнды парсылық поэзия түрімен жырлаған Жүсіп Баласағұнның «Құтадғу білігі» түркі тілді әдебиеттің биік туындысына айналғаны даусыз.

Жүсіп Баласағұн бар ынтасымен қызмет еткен Қарахандықтар мемлекеті көне түркі мемлекеттілігінің көптеген дәстүрлерін одан әрі жалғастырған саяси бірлестік болды. Бұл жерде дәстүр сабақтастығының сақталып отырғандығын аңғарамыз. Бұл сабақтастық қоғамдық өмірдің көптеген салаларын қамтығандығы ақиқат. Міне, осы ақиқатты «Құтадғу біліктің» мазмұнынан танимыз. Шығармада түркілік поэзия мен идеологияның сабақтастығы айқын білінеді. Ол сабақтастықтың бірден көзге шалынатыны – шығармадағы негізгі кейіпкерлерінің есімдері Күнтолды, Айтолды түрінде көкке табынған

түркілерге тән ерекшеліктермен аталды. Осы жерде Жүсіп Баласағұн дүниетанымындағы түркілік-исламдық синкретті құбылысты аңғаруға болады. Қарахандық қоғамда тәрбие алып, араб ғылымы мен мәдениетінен сусындаған автор исламдық ортодоксалды ұстанымдарға қарамастан маңызды идеологиялық жүк арқалаған «тәңірі» ұғымын шығармада жиі қолданады. Бұл жерде ақын араб-парсы поэзиясының түрлік, мазмұндық өлшемдерін түркілік-пұтқа табынушылық поэзияға сіңірумен шектелмей, тәңірлік дінді ұстанған түркі дүниесінің көзқарастар жүйесін, дәстүрлі дүниетаным ерекшеліктерін шығарманың өн бойына таратуға бағыт ұстайды. Бұндай әдебиетшілік негіз Жүсіп Баласағұнның екі өркениеттің мәдени жетістіктерін шебер жымдастырып, танымдық тұрғыда тың нәтижелерге қол жеткізе алған. Жүсіптің орхон-енисей жазбаларының мәтінінде берік орын жоғары екпін, шешендік сипаттағы сұраулар тәсілдері жоғары баяндауына көтеріңкі сезімдік тон береді. Орхон-Енисей жазбаларындағы тақырып пен сарындардың жиі қайталануы Жүсіпке ғана тән емес, бұл тәсілді Махмұт Қашғари да «Диуани луғат ат-түрік» еңбегінде жиі қолданады, тіпті онда Күл-Тегінге арналған үлкен жазбадағы нақты бейнелер мен поэтикалық тұлғалар тұтастай қайталаынады.

«Құтадғу білік» дастанының өн бойында ислам дінінің дүниетанымдық канондарымен бірге Тәңірлік дүниетанымының сарындары да қатар өріліп отырады. Өйткені, исламға дейін көшпелілер қоғамының рухани тірегіне айналған Тәңірлік дін қысқа уақыт шегінде халықтың жадынан шығып кетуі мүмкін емес еді. Осыған байланысты А. Сейдімбековтың мына тұжырымына ден қоюға болады. Ол қазақ халқының үш жүздік құрылымына экожүйелек сабақтас шаруашылық жүйесі де, оларға қоса кеңістік пен уақытқа қатысты Тәңірлік дүниетаным да елеулі ықпал жасағандығын айтады. «Тәңірлік дүниетаным, наным-сенім әрісі көшпелілер үшін, берісі түркі тілдес халықтар үшін дін ғана болып қоймаған ең алдымен өмір салтына айналған. Себебі, Тәңірлік наным-сенімнің өзекті постулаттарының негізінде табиғатпен тіл табысу идеясы бел алып жатады. Ал, көшпелілер үшін табиғатты бағындыру емес, табиғатпен тіл табысу өмір сүрудің кепілі еді. Тәңірі көшпелілер ұғымында шексіз көк аспан, Мәңгілік танымның объектісі, сонымен бірге ақырына дейін танып болмас ғарыш. Яғни, Тәңірі көшпелілер үшін, өзге діндердегідей адам кейпіне айналмаған (персондалмаған)» [6, 89], - деген ғалымның пікірі Жүсіп Баласағұнның ғарыштық танымынан туған өлең жолдарының негізділігін қуаттай түседі.

Көшпелілердің дүниетанымында Тәңірі көк аспан, шексіз әлемнің ең күдіретті жаратылысы Күн болып саналса, Жүсіп қоғамның тұрақтылығы мен бірлігінің және жасампаздығының нышаны ретінде «әділетке «Күнтоғды еліг» атын беріп, патша орнына қояды».

Ал халықтың тұрмыс-салты мен әдет-ғұрпында осы дүниетанымының реликт түрінде сақталған нышандарын бүгінгі күнде келін түскенде отқа май құю, баланы бөлерде бесікті отпен аластау рәсімдерінен көреміз [6, 89].

Міне, осындай үрдіс барысында ғасырлар бойы ислам жергілікті наным-сенімдер және салт-дәстүрлермен кірікті. Солардың бірі ислам қағидаларында жоқ ата-баба аруағына сиыну дәстүрі исламданған жергілікті халықтық тұрмыс-салт нормаларының біріне айналды.

Оңтүстік Қазақстан жерінің ислам діні мен өркениетін қабылдауы күрделі қоғамдық-саяси құбылысқа айналды. Сол кезде Орталық Азия аймағындағы саяси билік түркілердің қолында болуына қарамастан халықтың арасында парсылану үрдісі одан әрі жалғаса берген. X ғасырда басталған ислам әлеміндегі саяси, рухани тоқыраушылық құбылысы Түркістан жерін де шарлады. Оның мысалын ислам дінін мемлекеттік деп жариялаған қарахандықтар мемлекетінің түрлі рухани ағымдар ықпалымен бірнеше ұсақ бөліктерге бөлініп, шығыстан келген қарақытайлықтардың билігіне мойын ұсынуынан көреміз. Осындай рухани дағдарыс тарих сахнасына Қожа Ахмет Ясауи сияқты түркі халықтарының дүниетанымына ислам дінінің рухани-мәдени құндылықтарымен кіріктіру арқылы, қоғамдық дамудың жаңа саласына жол ашқан ғұламалар дүниеге келді. Осы кезеңдегі рухани өрлеу этникалық үрдістегі түркілік рухты қайта тірілтті. Соның әсерінен өлкедегі діннің тілі, мемлекеттік биліктің тілі, ғылым мен мәдениеттің тілі қайтадан түркілік сипат ала бастаған. Міне осы рухани үрдісті Қожа Ахмет Ясауидің мына хикметінен аңғарамыз:

Қоштамайды ғалымдар біздер айтқан түркіні.  
Білгендерден есітіп, ашар көңіл мүлкіні.  
Аят, хадис мағынасы түркі болса муафик,  
Мағынасына жеткендер жерге қояр бөркіні [7, 56].

Қожа Ахмет Ясауидің сопылық дүниетанымының философиялық мәні өте терең екендігі таң қалдырады. Оған мынадай деректі мысал етуге болады. Имам Хусамеддин Хусайн ибн әл-Сығнақи (711/1311ж. қайтыс болған) «Манакиб-и Ахмед-и Иасауи» рисаласындағы Қожа

Ясауи айтыпты деп кемелдікке жетудің үш негізгі моральдық-этикалық тұғырын атап көрсетеді. Соның ішіндегі ең бастысы адамның өзіндігі ақиқатты табу, тану мәселесіне қатысты айтылған «Қағбаны (Алланы) өзіңнен тап» деген нақылы. Бұл «...кім өзін-өзі таныса, Тәңірді танығаны» деген сопылық дүниетанымдық концепцияны еске салады» [8, 97].

Бұл мәдениет тарихындағы жеке дара құбылыс емес. Жүсіп Баласағұнның поэманы тұтастай түркі тілінде жазып шығуының осындай өткір де зәру әлеуметтік тапсырысы болған деп білеміз. Автор «Құтадғу біліктің» кіріспесіндегі 73-бәйітте былай дейді:

Кітаптар көп арабша да, тәжікше,  
Біздің тілде бұл жалғыз-ақ әзірше  
Тек білікті білер мұның құрметін,  
Ақылды ұғар ақыл-ойдың қымбатын [9, 45] –

деп жырға қосты.

Бұл үрдіс мемлекеттік маңыз алып, саяси күрестің өзегіне айналған кездер де болған. XIII-XIV ғғ. моңғол империясы тұсында далалық аймақта түркілену үрдісі түркі халықтарының мәдени-рухани өрлеуінің негізіне айналды. Осы тарихи үдерістің жалғасын философ А. Қасымжанов былайша сипаттайды «Темір Ясауи культі арқылы түркілік ұлттық идеяны танытып, далалық өркениетті исламмен және зайырлы мүдделермен біріктіріп, Дала мен Мауараннахр арқылы өткен әлемдік сауда жолдарының маңызын қалпына келтіруге әрекет жасады» [10, 146].

А. Қасымжанов Жүсіп дүниетанымының үш негізін атап көрсетеді. Олар: философиялық, шамандық және исламдық. Бұл негіздер парсы-тәжіктік (Рудаки, Фирдауси) және түркілік (жазбаша және ауызша) поэзиялық дәстүрлерден тамыр тартады [10, 188]. Жүсіп Баласағұнның шығармаларына терең талдаулар жасап, оның басты еңбегінің философиялық негіздерін айқындауға үлкен еңбек сіңірген ғалымның бұл тұжырымдарын толығымен қуаттауға болады. Өйткені, бұл тұжырымдар Жүсіп Баласағұн шығармашылығын зерттеу тақырыбымыздың мақсатына сай танымдық тұрғыда қарастыруымызға концептуалды бағыт береді.

Философиялық және исламдық негіздерді айта отырып ортағасырларда араб халифатын көрініс берген «фалсафа» құбылысына да тоқтала кеткен жөн. Өйткені, Шығыс философиялық

ойлауының ерекше бір сипаты осы «фалсафа» ұғымымен астасып жатады. Кеңестік қоғамда оны ежелгі грек философиясының араб елдеріндегі жай ғана көшірмесі деген түсініктер де кездесті. Біздің ойымызша бұл қате пікір. Әрине, мұсылмандық философиялық дәстүрді үлгі тұту күні бүгінге дейін өзінің күшін жойған жоқ. Бірақ, қазіргі заманның мұсылмандық бағдардағы ойшылдары тек Құран мен хадистерге түсіндірме жасаумен шектелмейді, сонымен қатар олар Батыстық философияның соңғы үлгілерін де игерген. Орта ғасырларда сондай игерудің алғашқы талпынысы «фалсафа» түрінде көрініс берді.

Ешқандай философиялық ағым тарихи-философиялық үрдісте тап-таза күйінде кездеспейді, өйткені ілімдердің дүниетанымдық, құндылықтық, феноменологиялық өзара қайшылығын кейде өзара байланыс пен ықпалдасу көмкеріп кететіні де болады. Мәселен, өзара біршама айырмашылығы бар мұсылмандық дүниетанымдық бағыттар: мутазилиттер, калам, сопылық және т.б. шын мәнінде Құранның іргелі принциптерін мойындап келген ағымдар болып саналады. Сондықтан ұқсас негіздері болғандықтан зерттеушілер үшін оларға жіктемелер жасап, бір-бірінен ажыратудың өзі қиындық әкеледі. Ғ. Есім атап көрсеткендей - мутазилиттер негізінен рационализм мен білімді жетекші күш ретінде мойындаған және қоғамдағы билік мәселесін әлеуметтік негізде шешудің жолдарын қарастырған болса, ал калам негізінен мұсылмандық құндылықтарды насихаттаушы ағым, оның қағидалары белгілі догматтарды қисынды түрде түсіндіруге құрылған [11, 96]. «Фалсафа тарихын Ибн Халдуннан артық білу мүмкін іс емес, сондықтан беделге де ғылыми негіз ретінде сүйенген дұрыс болар. Осы себепті негізін салушылар: әл-Ашари мен әл-Матурудилерді фалсафаның пайда болуының теориялық алғышарттары деп қабылдау орынды» деп атап көрсетеді Ғ. Есім мұсылман философиясына арнаған еңбегінде [11, 10].

Әрине, Жүсіп Баласағұнның «Құтадғу білік» сияқты шоқтығы биік туындысының поэтикалық көркемдігі мен сипатын толықтырып тұрған оның ішкі бай мазмұны екендігі белгілі. Осы ішкі мазмұнды кеңітіп, әрі тереңдетіп тұрған өзек, ол - Жүсіптің танымдық кемелдігі. Әрине, танымдық шеберлік, танымдық тәжірибе танымдық кемелдікке жеткен жағдайда ғана жоғарыдағыдай үздік шығарманы дүниеге әкелері сөзсіз.

Осы тұрғыда қарастырғанда Жүсіптің танымдық кемелдігіне негіз болған қоғамдық-саяси ортаның қыры мен сырын айқындаудың маңызы зор. Әсіресе, «Шығыс Ренессансы» идеяларына сусындаған

Баласағұнның өткір де сезімге тұнған өмір философиясының қоғамдық-саяси негіздері ерекше назар аударуды қажет етеді. Осыған байланысты жекелеген халықтың мәдениеті мен тілін адамзаттың біртұтас мәдениетінің ауқымынан тыс, уақыт кеңістігіндегі мәңгілік және аяқталмаған мәдени сұхбатсыз, бойына барлық озық дәстүрлерді жиған, мәдениеттің ұлы шығармаларынсыз қарастыру мүмкін емес. Осы ойды бекіте түскен М.М. Бахтиннің «Үлкен уақыт - бірде-бір мағына қаза болмайтын шексіз және аяқталмаған сұхбат» [12, 364] деген сөзінің таным мәселесіне тікелей қатысы бар. Түркілік дүниетаным мен исламдық құқықтық нормалар парсылық поэзияның өлшемдерімен үндесіп, өзара менталитеттік сұхбатқа түсуінің нәтижесі - түркілік-исламдық өркениетке жетелеген негізгі түрткіге, ықпал етуші факторға айналды. Осы күрделі әлеуметтік, мәдени құбылысты танып білуде «Құтадғу білік» шығармасы аса бағалы түпнұсқалық дереккөз болады. Шығарманың үлкен уақыт кеңістігін қамтыған дәстүршілігі жекелеген мәдени құбылыстардың жүздеген, мыңдаған жылдарға созылған халықтар мен мәдениеттердің өзара түсінісуі арқылы адамзат мәдениетінің бірлігін тануға мүмкіндік береді. Орта Азия халықтарының әдеби байланыстарындағы сансыз желілерді талдай келе Н. Конрад былай деп жазады: «Орта Азия халықтарының ортағасырлық парсы және түркі халықтарының мәдениетінен өз кезінде әлемдік әдебиеттің шыңына жеткен олардың әдебиетімен тарихи байланысқан, ол бұл халықтардың мәдениеті мен әдебиеті өз кезегінде араб әлемі мен Үндістанның мәдениеті және әдебиетімен байланысты болды» [13, 214]. Белгілі түркітанушының бұл пікірлерінің дұрыстығына Жүсіп Баласағұн еңбегіне талдау жасау барысында көптеген мысалдар кездестіреміз.

Бұндай тұжырым жасаған жалғыз Н. Конрад емес. Неміс ғалымы Отто Альбертс Баласағұн шығармашылығын араб халифаты түріндегі кең аумақтың шегіне қатысты қарастырады. Ол алғаш рет Ибн Сина ілімімен, әсіресе, оның этикасын Жүсіп Баласағұнның соған ұқсас көзқарастарымен сабақтастықта қарастыру концепциясын ұсынады. Оның үстіне Альбертс Аристотель мен Жүсіптің этикалық көзқарастарын салыстыруға біршама ізденістік әрекеттер жасайды.

Жалпы, Баласағұн шығармашылығы, оның дүниеге келген кезеңі көптеген зерттеулердің арасында танымал орыс шығыстанушылары В.В. Бартольд, А.Н. Самойлов, А.Н. Кононов және тағы басқалардың еңбектерін ерекше бөліп атауға болады. Олардың еңбектері жетістік, кемістігімен қоса алғанда «Құтадғу білікті» зерттеудің тұтастай

### Г.Ә.Шадинова. Жүсіп Баласағұнның «Құтадғу білік» шығармасындағы...

мектебін қалыптастырудың теориялық және әдістемелік негізін қалады деп айта аламыз. Міне, содан да қазіргі заманғы философия, әдебиет, филология және тарих ғылымдарында Жүсіп Баласағұн шығармашылығын және ортағасырлық даналықты зерттеудің жеткілікті тәжірибесі жинақталған.

Осындай теориялық-әдістемелік түрткі негізінде Жүсіп Баласағұнның «Құтадғу білік» шығармасындағы таным мәселелері біздің жұмысымызда алғаш рет жеке желі болып зерттеу нысанына айналып отыр.

Баласағұн поэзиясын, оның философиясын танудың жаңа тәсілдерін іздестіру орта ғасырлардағы басқа да ойшыл-ақындардың күрделі жүйеден тұратын ішкі әлемінің құпиясын ашуға теориялық және әдістемелік негіз болары сөзсіз.

Міне, Жүсіп Баласағұнның шығармашылығына, оның танымдық деңгейіне философиялық тұрғыда талдау жасаудың ғылыми маңызы ерекше болмақ. Сонымен бірге, «Құтадғу білікті» мәдени-тарихи аспектіде талдаудан өткізудің маңызы - түркі халықтарының ортағасырлардағы қалыптасқан қоғамдық ойының, мәдени дәстүрлердің тарихын одан әрі жетілдіруге негіз қалайтындығы.

Жүсіп Баласағұн танымындағы патриоттық сарынды оның мына бәйітінен аңғарамыз:

Көп қой кітап араб, тәжік тілінде  
Біздің тілде «бұл – ақыл мен білім» де [9, 56].

Ойшылға бұлай сөз айтқызудың түрткісі оның туған тіліне деген сүйіспеншілігі мен отаншылдығы болғандығы даусыз. Осындай жоғары да асқақ патриотизмнің Жүсіпті саяси мақсаттарға жұмылдырғаны аңғарылады. Шығарма мазмұнынан көшпелі ортадан шыққан қарахандық билеуші әулетін Мауараннахр, Шығыс Түркістан сияқты жоғары дамыған отырықшы аудандарды басқаруға дайындау мәселесі лейтмотив түрінде көрініс береді. Билеушіге қойылатын талап тілектерді біріңғай тізбелей бермей, ол айтылар ұсыныстарды философиялық оймен пайымдап, нақты тұрмыстық мысалдармен негіздеу шығармаға шырай бере түседі: елжандылық рух шығарманың мазмұнымен бірге оның түркі тілінде жазылуынан танылады. Көшпелі қарахандықтарға, олардың билеушілеріне арнап айтылған өсиет солардың өздерінің тілінде және оларға етене таныс дүниетаным арнасында жазылғаны тиімді болатын. Осы тұрғыда қарастырғанда

«Құтадғу білік» тек саяси мақсатты көздеген шығарма емес. Онда сол дәуірдің ғылымы мен мәдениетінің түрлі салаларының білімдері жинақталған. Оның үстіне шығармада автордың өмірдің мәні, адамның жаратылысы, оның қоғамдағы, табиғаттағы орны мен рөлі туралы философиялық ой-тұжырымдары да көрініс тапқан. Шығармаға осы қырынан қарағанда автордың дүниетаным жүйесі ерекше ден коюды, зерделеуді қажет етеді. Танымдық кемелдікке жеткен туындыгер ғана тың дүниені өмірге әкелсе, таным биігі арқылы ғана шығарма уақыт өлшемдерінен жоғары тұрмақ.

Шындығында, Жүсіп Баласағұнның «Құтадғу білік» сияқты шоқтығы биік туындысының поэтикалық көркемдігі мен сипатын толықтырып тұрған оның ішкі бай мазмұны екендігі белгілі. Осы ішкі мазмұнды кеңітіп, әрі тереңдетіп тұрған өзек, ол – Жүсіптің танымдық кемелдігі. Әрине, танымдық шеберлік, танымдық тәжірибе рухани танымдық кемелдікке жеткен жағдайда ғана жоғарыдағыдай үздік шығарманы дүниеге әкелері сөзсіз.

Шығарманың осындай көпқатпарлы мазмұны оның баяндалу формасының көптүрлілігі, көркемдік шешімдерінің де сан алуандығына астасып, шебер жымдаса алған. Түркі халықтарының дәстүрлі поэзиясының үлгісін (ауызша және жазбаша) тәжік-парсы (соның ішінде Рудаки мен Фирдауси) поэзиясының түрлік, өлшемдік жаңалықтарымен ұштастыру Жүсіп Баласағұн шығармашылық шеберлігінің жетістігі болды.

Тіл шешендігі, ділмарлыққа, тіл ұсталығы өнеріне антика дәуірінде де, ортағасырларда да айрықша көңіл бөлінген. Тіл, Жүсіп Баласағұн үшін ең басты дүниетаным құралы. Тіл мәдениетті айқындаушы ең басты факторлардың бірі: тіл адамды асқаралы асуларға көтеріп, сол арқылы бақытын баянды ете алады. Немесе жетікпеген сөйлеу тілі адамның қадыр-қасиетін түсіріп, «шын-құздарға» тастап та жібере алады. Мазмұн мен форма, мағына мен сөз сәйкестігі, олардың бұлжымас бірлігі - Жүсіп Баласағұн сөз өнеріне қойған талаптар осылар [14, 35].

Сонымен Жүсіп Баласағұн шығармашылық қызметі арқылы тәңірлік діннің ұстанымдарын исламның мемлекеттік құрылымымен және құқықтық нормалармен байланыстыра отырып, Түркі қағанатында мемлекеттік идеологияны қалыптастыруға өз үлесін қосты. Өйткені, оның жаратқан және қоғамдық практикаға ұсынған философиялық көзқарастарының қайнар көздері түркі және ислам дүниетанымының үйлесімділігінен туындағаны анықталды.



ӘДЕБИЕТТЕР

1. Орынбеков М.С. *Предфилософия протоказахов*. - Алматы: Өлке, 1994. – 207 б.
2. Кононов А.Н. *Слово о Юсуфе из Баласағуна и его поэме. «Құтадғу білік»* // Советская тюркология. – Баку, 1970. - №4. - С. 3-12.
3. Фон Грюнебаум Г.Э. *Классический ислам. 600-1258. Очерк истории* / Пер. с англ. – М.: Наука, 1988. – 216 с.
4. Бартольд В.В. *Туркестанские друзья, ученики и почитателя*. - Ташкент, 1927. - С.69-108.
5. *Қазақ ССР тарихы*. - Алматы: Қазақ мемлекет, 1959. – Т. 1. – 478 б.
6. Сейдімбеков А. *Қазақ әлемі. Этномәдени пайымдау*. - Алматы: Санат, 1997. – 464 б.
7. Иасауи Қожа Ахмет. *Хикмет жинақ: Даналық сыр*. -Алматы: Жалын, 1998. –656 б.
8. Кенжетай Д.Т. *Хусамеддин Сығнақидің Иасауи туралы рисаласы* // Ясауи жолы. – Түркістан: Ұлттық рух, 2005. - №2 (1). - 90-98 бб.
9. Баласағұн Жүсіп. *Құтты білік* /Көне түркі тілінен аударған және алғы сөзі мен түсініктерін жазған А. Егеубаев. - Алматы: Жазушы, 1986. - 616 б.
10. Касымжанов А.Х. *Пространство и время великих традиций*. - Алматы: Қазақ университеті, 2001. - 301 с.
11. Есім Ғ. *Фалсафа тарихы: Оқулық-хрестоматия*. – Алматы: Раритет, 2004. - 304 б.
12. Бахтин М.М. *Эстетика словесного творчества*. - М.: Мысль, 1979. - 424 с.
13. Конрад Н. *Октябрь и филологические науки* // Новый мир. - М., 1971. - С. 27-35.
14. Мәжиденова Д. *Жүсіп Баласағұнның эстетикалық көзқарастары* // Білім және еңбек. – Алматы, 1987. - №3. - 34-35 бб.

**ОРТА ҒАСЫРЛАРДАҒЫ ИСЛАМДЫҚ СӘУЛЕТ ӨНЕРІНДЕГІ  
КӨРКЕМ ЕСІКТЕРДІҢ ӘРЛЕНУІ  
PAINTERLY DECORATION OF DOORS IN MEDIEVAL  
ISLAMIC ART**

Д.МҰСТАПАЕВА\*

**Түйіндеме**

Мақалада исламдық сәулет өнеріндегі есіктердің әрленуі, есіктің символдық мәні және елдің рухани мәдениетіндегі маңызы туралы баяндалады. Қожа Ахмет Ясауи кесенесінің XIV ғасырда жасалған қабірхана, қазандық бөлмелерінің есіктерінің, қабірхана есігінің тұтқаларының ислам өнеріндегі дамыған талаптарға сай әрленуі туралы сөз болып, қабірхана есігінің тұтқалары, есіктегі жазуларға байланысты зерттеулер сараланған.

**Кілт сөздер:** Кесене, қабірхана, есік, қолтаңба, сәулет өнері, Қожа Ахмет Ясауи.

**Summary**

This article discusses decoration of doors in Islamic art. Symbolical meaning and significance of a door is narrated, and the conformance of doors at KhojaAkhmetYassawi mausoleum's tomb and "kazandyk" (the cauldron hall) with time imperatives developed in Islamic art is described herein. Along with that a scientific researches, related with door handles and writings on the doors, have been analyzed.

**Keywords:** Mausoleum, door, signature ,spiritual, painterly, islamic art, Khoja Akhmet Yassawi.

Өнер адам бойына шынайы толыққандылық, қуаныш пен күш-қуат сезімін береді. Діни сенім белгілі бір іс-әрекеттер жүйесі, яғни рәсімдер, мейрамдармен үйлеседі. Осыған орай, діни сәулет ескерткіштері әрбір әлемдік діндерде өзіндік эстетикалық орта құрғаны белгілі. Дін өнер секілді қоғамның рухани өмірінің шыңында тұр, сондықтан адамның толық рухани әлемін қамтуға қабілетті [1, 431].

Әлемдік діндер және өнерді зерттеушілер діни рәсімдердің белгілі эстетикалық ортада, көркем интерьер және экстерьерлерге сай өтетінін айтады [1, 301]. Діни сәулет өнері әлемдік діндердің өзіндік

---

\* тарих ғылымдарының кандидаты, Қ.А.Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің доценті. Түркістан-Қазақстан Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, International Kazakh-Turkish University named Ahmat Yassawi. Turkistan-Kazakhstan. [mdilda@mail.ru](mailto:mdilda@mail.ru)

күрделі жүйесін құрып дамыды. Әлемдік діндер мен өнердің өзіндік ықпалы белгілі бір айқындалған мәдени-рухани, әлеуметтік деңгейдегі белгілі бір толықтық туындата отырып, әрбір діннің өнер жүйесінде өзіне тән жетекші өнері болды. Әлемдік діндерде, атап айтқанда, буддизмде көркем-қолданбалы өнер – мүсін өнері болса, христиандықта бейнелеу өнері, пластика, ислам өнерінде көркем жазу, көркем-әшекейлі өнер өркендеді. Діни рәсімдерде қолданылған өнер туындылары, заттар белгілі бір елдің мәдениетін, нақты тұрмысын бейнелейді. Діни өнер туындылары уақыттың сынынан өте отырып, адамзат баласының үлгілі мәдени туындыларының қатарына енгені анық. Сондықтан түрі және атқаратын қызметі бойынша діни өнер туындылары заманауи мәдениет үшін өз маңызын жоймайды. Солардың ішінде ислам сәулеті және оның белгілі бір бөлшектерінің дамуы мен ерекшелігін айтуға болады.

XX ғ. мұсылман сәулет өнерінің білгірі А.Саладин сәулет өнеріндегі бес негізгі мектепті көрсетеді. Бұлар: испан-мавритан, сирия-египет, иран, түрік және үнді деп бөлінген болатын [2, 28]. Діни сәулет құрылыстарының көптеген бөліктері, атап айтқанда есіктер, ұстындар, ғимараттың төбелері, жақтаулары т.б. ағашқа ойып түсірілген нақыштармен әрленген. Өте нәзік өсімдік және геометриялық өрнектер дәстүрлі сан алуан құрылымдармен ұласады. Исламдық сәулет өнері туындыларын өрнектеуде шеберлер белгілі қалыптасқан ережелерге сүйенді. Мұсылман өнері өрнектерді семантикалық-эстетикалық үйлестіру арқылы Жаратушының құдіретін бейнелейді. Мұсылман мәдениетінің барлық бөлшегін байланыстырған ислам өнерінің маңызды көрінісі араб каллиграфиясы болды. Ислам өнеріндегі барлық жазулардың терең рухани, діни көркем мәні бар [1, 386].

Ислам сәулет өнерінің бір бөлшегі есіктерді өрнектеу белгілі бір ережелерге сай дамығаны белгілі. Осыған орай өрнектік сарынды геометрияланған, эпиграфикалық, өсімдіктестес өрнектердің үйлесуінің керемет үлгілерін шеберлер дамыта білген. Оның бір үлгісі ретінде Қожа Ахмет Ясауи кесенесінің қазандық және көрхана бөлмелерінің ағаш есіктерін айтуға болады. Қоладан соғылып, алтын, күміс жалатылған есік тұтқалары халық өнерінің інжу-маржандарына жатады. Ағашқа ою-өрнек салу өнерінің Қазақстан мен Орта Азияда өте ерте заманнан дамып келе жатқаны белгілі [3, 23].

XIV ғ. екінші жартысымен, 1397 жылмен мерзімделген Қожа Ахмет Ясауи кесенесінің ағаш есіктерінің әрленуі осының куәсі деуге

болады. Кезінде көрхана есігінің ою-өрнектері сүйекпен ерекше нақышталған. Есік жұқа темірмен қапталып, оған алтынмен жазулар түсіріліп, үстіндегі тас тақтайға көрхана Әмір Темірдің бұйрығымен тұрғызылғандығы жайында жазылған.

Шеберлер мешіттерді, қолөнер туындыларын, діни рәсімдік заттарды әрлеуде ою-өрнектердің ең көне түрлерін, ислам ережелерінің талаптарына сай үйлестіріп өрбітті. Оны ағаш есіктерде түсірілген өрнектер сарынынан көреміз. Эпиграфикалық әрлеуде гүлденген куфи, насх, сулс жазу түрлері қолданылған [4, 24]. Исламдық сәулет өнеріне тән белгі, әрлеу бөліктері ретінде Құранның мәтіндерінен үзінділерді қолдану болды. Бұл мәтіндер ағашты ою, металдарға шекімелеп т.б. әдістермен түсіріліп отырды. Мұсылман сәулет өнерінде ою-өрнектердің маңызы зор болды. Өрнектер исламдағы тірі жанды бейнелеуді алмастырып, көркем мәнді құралға айналды. Сәулет өнерінде өсімдік сипатындағы өрнектер, геометрияланған, эпиграфиялық өрнектер сарыны кең өрбіді. Эпиграфиялық өрнектер сарыны ислам өнеріндегі басым сипатқа ие болған өнер түрі болды. Ислам сәулет өнерінде әр түрлі бөліктерін әрлеуде аталған өрнектер түрлі нұсқаларда дамытылып қолданылғаны белгілі. Ғимараттың іші, сырты, михраб, күмбездер, терезелер, ойықтар, мінбер, есіктерді, діни ғимаратқа тән басқа да қолданбалы өнер туындыларын әрлеуде қолданылды [5, 16]. Қожа Ахмет Ясауи кесенесіндегі көрхана және қазандық бөлмелерінің есіктеріндегі әрлеу түрлері исламдық сәулет өнерінің талаптарына сай.

Исламда есіктің қасиетті мәні, өрнектердің мазмұны мен сипаты тек діни ғимараттардағы есіктер т.б. бөліктерді әрлеуде ғана емес, барлық тұрғын үйлерді әрлеуде де қолданылды. Қолданбалы өнер шеберлері исламдағы белгілі бір исламдық ережеге сай қалыптасқан эпиграфикалық құрылымдарды көркем бейнелеу аумағынан шықпай жетілдіріп, түрі, құрылымы бойынша байыта түскені белгілі. Есіктерге жазулар сулс, гүлденген куфи үлгілерінде түсірілген. Жамағатхана және қабірхана есіктерінің тұтқасында Алланың есімдері, Құран аяттары, хадистерден үзінді жазулар сулс, гүлденген куфи үлгілерінде түсірілген [4, 29].

Есік халықтың дүниетанымында киелі болып қабылданады. Ол бір әлемнен екінші әлемге өту нүктесі деп есептеледі. Ислам діні арқылы санада берік орныққан, дін аша келген рухани тұлғалардың есімдеріне де «баб» сөзі қосылып аталуының да өзіндік осындай бір тұжырымы бар [6, 119].

Қабірхана есігінің сақталған, күміспен апталған пластиналарында сулс қолтаңбаларымен Жаратушы Алланың есімдері жазылған. Қабірхана есігінің тұтқалары 1959 жылы жоғалған. XIV ғасырда жасалған құнды жәдігердің кейінгі тағдыры, заттың қайда, қай жерде екені туралы деректер жоқ. Мүмкін болашақта ол туралы тың деректер, мәліметтер табылып қалар. Ғалымдар қабірхана есігінің тұтқалары, олардағы жазулар туралы зерттеулерін 1905 жылы кесененің жоспарын, өлшемін алып, зерттеуге келген экспедицияның архитекторы А.Гуржиенконың салған суреті арқылы жүргізді. Есік тұтқаларында насх үлгісінде Сағидидің «Гүлістанынан» үзінді жазылған [7, 74].

Онда: «Мақсат өзінен кейін із қалдыру, тіршілік мәңгілік емес. Мүмкін бір сопы бір күні мүсіркеп, бейшараның жағдайы үшін дұға етер», - деген есіктегі жазу мәтіні бұл өмірдің өткінші, жалғандығы, өзінен кейін қалдырар жақсы іс, адам баласына мейіріммен қараудың рухани мәні мен маңызы туралы баяндайды.

Зерттеулерде тұтқалардың сипаттамалары Мемлекеттік Эрмитажда, Шығыс бөлімінде сақтаулы архитектор А.Гуржиенконың суреті бойынша берілгендігі жоғарыда айтылды. Олардың формасы қазандық бөлмесінің есігінің алқаларына ұқсайды [7, 74].

Қожа Ахмет Ясауи кесенесін зерттеген еңбектерде қабірхана, қазандық бөлмелерінің есіктеріне қатысты деректер кездеседі. Ө.Диваевтың А.Н.Ахмеровке жіберген Лутфулла қожа қарының жазбасын зерттеп, аударған А.Н.Ахмеровтың зерттеуінде есіктерге қатысты деректер бар.

XIX ғасырдың 1896 жылы жарияланған зерттеуде қабірхана есігінің тұтқасындағы екі шеңберде күміспен апталып жазумен «О кіршіксіз», «О айқын», «О қайырымды», «О әділ», «О рахымды» деп Жаратушының есімдері түсірілгені, шебердің есімін «Изз ад-дин Тадж ад дин Исфакани хижраның 799 жылы» деп келтіреді [8, 541].

1928 жылы Ж.Аймауытов «Әзірет Сұлтан» кесенесінде болып, жазған мақаласында «Кесененің есіктеріндегі өрнектер ислам өнерінің ережелеріне сай өріліп, асқар дарбазадан көрген адамның Жаратушының алдында өзін құмырсқадай сезіндірер бір сезімде қалдырардай әсер береді», «бөлек-бөлек сүйек оюдан құрап, жыбырлата нақыстаған, нақысына ми жетпестей ғажап есік...» деп жазады [9,12 ].

1896 жылы жарияланған мақаласында А.Н.Ахмеров есіктегі халқада жазылған шебердің есімін «Изз ад-дин Тадж ад дин Исфакхани хижраның 799 жылы» деп келтірсе [8,541], М.Е.Массон 1928 жылы өз зерттеуінде «Изз ад дин Исфакхани хижраның 797 жылы, яғни 1994/95 жылдар» деп көрсетеді [10, 21]. Ол да есіктің сопақша кәсегінде Құран аяттары алтынмен жазылған, әдемі сақталған, сүйекпен безендірілген, сирек кездесетін келісті есік туралы баяндайды. Осы аталған есіктің халқаларындағы жазулар, сыртқы сипаты туралы П.И.Ахмеров [8], М.Е.Массон [10], Ж.Аймауытов [9], А.Ивановтың [7] мақалаларында, зерттеулерінде қамтылған.

Қабірхана, қазандық бөлмелерінің есіктерінің тұтқалары есік ашылып, жабылғанда дыбыс шығарып, ол ғимаратқа кірген зиаратшылардың көңіл-күйіне ерекше жан тербетерлік әсер еткен [10, 23]. Есіктердің өрнектелу мәнеріне келсек, нәзік өсімдік сипаттағы өрнектер, геометриялық өрнектер үйлесе отырып түрлі құрылымдар құрады. Сол кездегі шеберлер ағаш есікті жасауда қараағаш, терек, жаңғақ, арша, тұт т.б. ағаш түрлерін қолданды. Ағаш есіктерді ойып әрлеу өте жоғары жетілген деңгейде дамыды. Оларды өндеуде, әрлеуде әртүрлі ағаштардың жиынтығы үйлестіре отырылып пайдаланылды.

Қожа Ахмет Ясауи кесенесіндегі ағаш есіктер кезінде алтын, күміспен әшекейленіп, сүйекпен әрленген. Ағашты ойып әрлеу ғасырлар бойы дамыған өнер түрі. Діни ғимараттардағы, тұрғын үйлердегі есіктерді, тұрмысқа қажетті заттарды т.б. жасауда ағаш өнері өркендегені белгілі. Ағашты өндеу дамыған және кейбір бағытта маманданған қолөнер түрі болды [11, 172]. Орта Азия халықтарында сүйекті ұқсату, ою кең тараған. Қазақтардағы сүйек ұқсату өнерін «өзіндік сипаты бар, жоғары дамыған өнер» дейді зерттеушілер [12, 103].

Сүйекшілік өнері әлем халықтарында кең тараған. Әр халықта сүйекті әр түрлі ұқсату әдістері дами түскен. Сүйек өрнегі көптеген бөлшектерден тұрып, өрнектелген сүйекке күміс жапсыру, сәнді тастар орнату дәстүрлері болған және ғасырлар бойы кесенелер, діни ғимараттар т.б. салғанда кең қолданылып келді. Ахмет Ясауи кесенесінің қабірхана, қазандық бөлмелерінің есіктерінің де кезінде сүйекпен безендірілуі ертеден келе жатқан өнердің жүйелі қолданылуы деуге болады [13, 102].

Ислам өнері әртүрлі ұлттың өнер ерекшеліктерімен бірге, ислам өнеріне ортақ ережелерге ие болды. Ислам өнеріндегі екі бағыт - сәулет өнері мен көркем-қолөнер ерекше дамығаны белгілі. Қожа

Ахмет Ясауи кесенесінің қабірхана, қазандық бөлмелерінің есіктерінің әрленуінде де осы екі бағыттың дамуының жетістіктері толық көрінеді. Өрнектерді жасауда ұсталар керемет шеберлік көрсетіп, жазулар мен әр түрлі өсімдік тектес, геометрияланған өрнектерді үйлестіре білген, ол «арабеска» деп аталды [14, 451]. Орта ғасырлық діни ғимараттардағы жазулардың мәні, өрнектердің мазмұны Жаратушының шексіз сұлулығын бейнелеп, терең мәнге ие болды.

1397 жылмен мерзімделген қабірхана және қазандық бөлмелерінің есіктері ислам өнерінің талаптарына сай әрленген. Атап айтқанда, есіктердегі тұтқаларда, яғни балғаларда түсірілген жазулар алтын, күміспен әрленіп, жазулар сулс, насх қолтаңбасымен түсірілген. Исламдағы жазулардың терең рухани және діни-көркем мағынасы бар [15, 386]. Есіктерде 23 хадис жазылған және хадистер сулс қолтаңбасымен түсірілген [4, 34]. Сулс жазуы, тұзақтан шыққан спираль тәрізді өрнек, XI ғасырда, селжұқтар дәуірінде қалыптасты. Мұндай эпиграфикалық әрлеудің пайда болуы түркі тектес илханидтер, қараханидтер, селжұқтар дәуірінде қалыптасқан және Орталық Азияның көшпенділерінің дүниетанымының көшірмесі болды [16, 185]. Қожа Ахмет Ясауи кесенесіндегі қабірхана, қазандық есіктерінің өрнектелуі осы дүниетанымдарға негізделген. Балғаларда түсірілген жазуларда бұл өмірдің өткіншілігі, жалғандығы туралы тұжырымдар жазу түрінде түсіріліп, бейнеленген. Сағдидің «Гүлстанынан» үзінді әрлеп жазылған, мағынасы «есіктің жақсы, жаны адал адамдарға ашық, дұшпандарға жабық» екендігін айтады [6, 135].

XIV ғ. Қожа Ахмет Ясауи кесенесіндегі қазандық, қабірхана бөлмелерінің есіктерін әрлеу, жазу сипаттары Орта Азиядағы кесене, медреселердің есіктерінде қолданылған ислам өнерінің жалпы ережелеріне сай орындалған. Мұны кесененің қазандық бөлмесінің күмбезінен табылған ағаш бекіткіштердегі өрнектер, XIV-XV ғғ. салынған Түркістандағы мешіттердегі ұстындардағы ою-өрнектер нақтылай түседі [17, 111]. Олар исламның эстетикалық-көркем принциптеріне негізделген.

#### ӘДЕБИЕТТЕР

1. Яковлев Е.Г. *Искусство и мировые религии*. –М., 1985. –224 с.
2. Пугаченкова Г.А. *Хорасанские мавзолей // Художественная культура Средней Азии IX-XIII века*. Сб.статей. –Ташкент: Изд. Лит. Искусства, 1983. –208 с.

3. Нұрмұхаммедов Н.Б. *Ахмед Ясауи сәулет ғимараты. Альбом.* –Алматы: Өнер, 1988. -168 б.
4. Туякбаева Б.Т. *Эпиграфический декор архитектурного комплекса Ахмеда Ясауи.* –Алма-Ата: Өнер, 1989. -176 стр.
5. Пугаченкова Г.А., Ремпель Л.Н. *Выдающиеся памятники изобразительного искусства Узбекистана.* –Ташкент, 1960. –С.16.
6. Жүнісбаев Ұ. *Ладуни ғылым (Әзірет Сұлтан кесенесінің есіктеріндегі хадис пен нақылдардың мәні)//Ясауи әлемі.2009, N1(1)).*-б. 119-135.
7. Иванов А.А. *О бронзовых изделиях конца XIV в. из мавзолея Ходжа Ахмеда Ясеви// Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье.* –М.: Главная ред. Восточной литературы, 1981. -68-84 с.
8. Ахмеров П.Н. *Надпись мечети Ахмеда Ясауи// Известия Общества Археологии, истории и этнографии при императорском Казанском университете.* Том. XIII. Вып.1-6. Казань, 1896.
9. Аймауытов Ж. *Әзірет Сұлтан (Қожа Ахмет Ясауи).Таңдаулы мақалалар жинағы.* –Шымкент: Жібек Жолы, 2000. -64 бет.
10. Массон М.Е. *Қожа Ахмет Ясауи кесенесі.* –Шымкент: Жібек жолы, 2000. - 64 б.
11. Мадуанов С., Шалекенов М. *История взаимоотношений народов Туркестана в XVIII-начале XXв.в.*-Туркестан:Туран, 2008.-350 с.
12. Масанов Э.А. *Заметки о резбе по кости и камню у казахов (вторая половина XIX – XXвв.) // Материалы и исследования по этнографии казахского народа. Труды ИИАЭ АН ССР им. Ч.Ч.Валиханова. т.18.* –Алма-Ата, 1963. –С.103-121.
13. Қасиманов С. *Қазақ халқының қолөнері.* –Алматы: Қазақстан, 1996. -240 бет.
14. *Религия в истории и культуре. Учебник для вузов/ под. Ред. М.Г.Писманика.* -2-е изд. М.:ЮНИТИ-Дана, 2000. -591 с
15. Яковлев Е.Г. *Искусство и мировые религии. Учеб. пособие.* –М.: Высшая школа, 1974. -224с
16. Жәніс Жомарт. *Ортағасырлардағы тұрандықтар және Иран (XI-XIV ғғ. түркілер билігі тұсындағы Ирандағы саяси және мәдени даму).* – Түркістан: ХҚТУ, 2004. -223б.
17. Кожя М. *Новые данные об архитектурных памятниках Туркестана // Мәдени мұра.* -2015. - N3 (60.) –С.106-111.



ГРАФИКА ШЕБЕРІ БАТУХАН БАЙМЕННІҢ ШЫҒАРМАШЫЛЫҒЫ  
CREATION MASTER ARTS IN GRAPHIC BATUHAN BEIMEN

Қ.Е.ЕРАЛИН\*  
Ж.Ж.БЕЙСЕНБЕКОВ\*\*

**Түйіндемe**

Мақалада Батухан Байменнің графикалық шығармаларының мазмұны, көркемдік талдау-әдістері анықталған. Сонымен қатар картина идеясы мен композициясы, композиция тұтастығы мен колориттік қабылдаудың принциптері ұсынылған. «Наурыз», «Кешкі Көкбұлақ», «Қонақ келді», «Астана», «Тұңғиық» картиналарының көркемдік шешімі талданған.

**Кілт сөздер:** шеберлік, графикалық шеберлік, бағалау критерийлері, бірлік, тұтастық шешім, көркемдік шешім.

**Summary**

The graphic works of the master Batukhan Baymen is disclosed in this article. It is determined the methods of analyzing of the artistic peculiarities of embroidery trade of Batukhan Baymen and it is suggested the principles of perception, the analyzes of the creative activity of the artist like the unity of ideas of the pictures and compositions, integrity of composition and colour, the theme of the picture and compositions, peculiarities of colouring and the technics of fulfilment. It is analyzed artistic solution of pictures "Nauryz", "Keshki Kokbulak", "Konak keldi", "Astana", "Tunguik".

**The key words:** trade, graphics, graphic trade, the criterion of estimation, the unity of art, integrity of decision, artistic solution.

Батухан Байменнің шығармашылығы қазақ бейнелеу өнерінде көрнекті орын алатын графикалық туындылардан құралады. Өнер шеберінің шығармашылығы туралы өнертанушы К.Ли, ҚР еңбек сіңірген өнер қайраткері, профессор Б.Өмірбеков, ұстазы профессор Т.Ордабеков, журналист Е.Бояршина бағалы пікірлер айтқан. Олардың пікірлері суретшіге деген өз сүйіспеншілігі мен ыстық ықыласын, талант құдіретіне бағытталған ақ ниетін білдіреді [1].

\*

педагогика ғылымдарының докторы, профессор. А.Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті. Түркістан-Қазақстан.

Professor, Doctor of pedagogy. International Kazak-Turkish university named H.A.Yassavi.

Turkistan. Kazakhstan. E-mail: kuandikbei@mail.ru

\*\*

педагогика ғылымдарының кандидаты, доцент. А.Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті. Түркістан-Қазақстан.

Kandidat pedagogy. International Kazak-Turkish university named H.A.Yassavi. Turkistan.

Kazakhstan. E-mail: zhalgas-67@mail.ru

Шымкент пен Түркістан қалаларының ұлттық заманауи келбетін қалыптастырып, өзіндік көркемдік тұжырымдамасын анықтауға, дара келбеттік даму жобасын жасауға көп еңбек сіңірген қайраткер Батухан Байменнің шығармашылығын талдау барысы оның суреткерлік шеберлік деңгейін көрсететін картиналарын, тақырып бойынша, орындау стилі бойынша, графика техникасы бойынша үш бағытқа бөліп жіктеуге болатындығын көрсетті. Графика шеберінің картиналары тақырып бойынша сараптауда туған жер, жастық шақ, сезім ұшқындары, ауыл өмірі, ақын мен жазушылар шығармаларын көркем безендіру бағыттарын қамтиды. Өнер шеберінің графика стилін талдауда, туындыларын орындау техникасы бойынша қарастырғанда тақырып таңдауы, түстерді үйлесімді шешуі, линогравюра, ксилография, офорт, эстамп техникаларын еркін меңгергендігін атап айту орынды. Шығармаларының көркемдік ерекшеліктері мен шеберлік деңгейін талдауда негізгі өлшем бірлігі ретінде шығарманың идеялық мазмұнын табу, композициялық шешімдерін анықтау, түстер үндестігі, орындау техникасы деп шеберлік деңгейлері бойынша төрт бағытқа жіктеуге болатындығы анықталды.

Өнер шебері Батухан Байменнің шығармаларының тұрғылықты тақырыбы – қазақ елінің өткені, бүгінгі мен болашағы. Суретшінің «Ауылым – алтын бесігім» атты топтамасы «Кешкі Көкбұлақ», «Басталар күннің шуағы», «Қонақ келді», «Еске алатын күн», «Қуанышты түс», «Бұлақ», «Ерте көктем», «Мереке бастауы», «Оралу», «Қағаз ұшақ» графикаларында ауыл өмірі, табиғат, салт-дәстүр және жастық шақ өмірінен алынған шағын сахналы көріністерді композиция талабына сай шеберлікпен үйлестіре білген.

Графика шебері шығармасының идеялық мазмұнын ұтымды табуы - «Түркілер» топтамасына кіретін «Ашина», «Аттила» графикаларынан айқын байқалады. Тарихи деректерде Аттила – 400-453 жылдары өмір сүрген, 434-453 жылдардағы ғұндардың көсемі. Суретшінің түркілер тақырыбына бару себебі осы тарихи ақпараттармен байланысты. Түркілер бөріні пір тұтқан және олар ғұндардың ұрпағы болып табылады. Қытайлар Ашина ханның қол астындағыларды «Ту-кю» деп атаған. «Ашина» - қасқыр, бөрі деген сөз. Ғалымдар «Ашина» - «түркі ханы», «бөрі» ұғымымен мағыналас деп есептейді. Көне түркілік түсінікте «Ел» кең ауқымда, ұлыс, мемлекет, өлке, халық деген мағыналарда қолданылған. Мәңгілік сипатын Тәңіріден алған түріктер өздерін көк түріктер, яғни дәлірек айтқанда көктен, Тәңірден тараған, аспан сипатты, Тәңір тұрпатты

түріктер деп атаған. Көк түсті олар киелі деп санаған, көктің әміріне ғана бойұсынған. Түрік әлемі Шығыс пен батыстың, түстік пен теріскейдің арасын жалғаған «Ұлы Жібек жолы» арқылы әлемдік сауданың күре тамырына айналған. Қазіргі Қазақстан жерінде құрылған Қимақ, Қарлұқ және Оғыз елдері мемлекеттік құрылымы жағынан Көк түрік қағандығының жалғасы ретінде Алтайдан Атырауға дейінгі жерлерде қоныстанған [2]. Суретшінің «Түркілер» топтамасының «Ашина» атты линогравюра шығармасының өзіндік тарихи ерекшелігі бар туынды. Өнер шебері композициялық орталықта стилдеу әдісімен Ашина патшаның бейнесін көк бөріге теңеу арқылы берген. Оның айналасында Ашинаның нөкерлерінің жан-жаққа енді ғана тарап бара жатқан қозғалыстағы қалыптарында көрсетілген. Бұл көрініс арқылы түркі халықтарының осылай қара шаңырақтан жан-жаққа енші алып тарағандығын меңзеген. Картина композициясында Аттила бейнесін айналдыра орналастырылған аңдар мен жан-жануарлардың, жартастағы таңба түріндегі бейнелеу әдістерімен көрерменге ұсынуы арқылы суретші сахналық шағын көріністердің ерте замандағы оқиға екендігін түспалдайды.

Түркілер топтамасының екінші бөлімі – «Аттила» атты линогравюра техникасында орындалған шығарма. Туындының нақты композициялық орталығында табиғи өлшемдер қатынастарынан әлде қайда өзгертіліп, форма сипатын сақтай отырып, өлшемі созылып берілген жабулы аттың бейнесін көреміз. Жауынгер халықтың қанаты болған ат көрінісінің созылықы болып берілуі шағын кеме пішінін елестетеді. Сол созылықы болып көрсетілген аттың үстіне он адам мінгескен. Олардың ең алдында отырғаны Аттила бейнесі екендігін аңғаруға болады. Суретті алғаш көргенде бабалардың «бірлік болмай тірлік болмайды», «кемедегінің жаны бір» деген нақыл сөздері еске түседі. Барлығының қолында көтерген ту. Суретшінің мұндай көріністерді берумен, өмір шындығынан тыс бірліктермен теңеулерге баруы, картина композициясын тартымды ете түсіп, шығарма идеясын мольнан ашуға ұмтылысын аңғартады. Ал суретшінің көтерген идеясы адамдар арасындағы бірлік, теңдік, сыйластық сияқты биік рухты қарым-қатынас өлшемдерінің ғасырдан ғасырға жеткен өміршеңдігін көрсету болған.

Өнер шеберінің жасаған графикаларының композициялық шешімдерін табу әдістерін анықтауда «Аң стилі» атты түрлі-түсті линогравюрасына тоқталудың орны бөлек. Ол шығармашылық ойын іс жүзіне асыруда форматтың көркемдік бейнелеушілік мүмкіндіктерін

ашуға ұмтылыс жасаған. Аң стилі сақ заманы тайпаларының қол өнерінде ерекше орын алған бейнелеу әдістерінің көне түрі. Оның негізгі тақырыптары аңдарды, хайуандарды және аңыздағы ғажайыптарды бейнелеу болған. Бұл әдіс ерте кезде тұрмыста қолданатын қазандық, құрбандық ыдыстарын, семсер, қанжар, қорамсақ, айбалта, жүген, секілді жаугершілік заттарын, батырлық киімдерін, ел көтерген тулардың сабын безендіруге қолданған. Картинаның негізгі көркемдік идеясы осы аталған көне дүниелердің көркемдік сырын ашып, оларды келер ұрпақпен рухани сабақтастыру.

Суретші түрлі-түсті графика шеберлігін еркін меңгеріп, түстердің қасиеттерін туынды идеясын ашу кезінде ұтымды қолдана білген. Өнер шеберінің түрлі-түсті туындыларындағы бояулар үндестігін анықтауда «Қызыл планета», «Аң стилі», «Ақ кеме» топтамаларының әсерлі графикалық колориттік шешімін атап өту орынды. «Ақ кеме», «Тұңғиық» картиналары салқын түстер үндестігіне біріктірілсе, ал «Аң стилі», «Қызыл планета» туындылары жылы түстерден құрамдалған.

Өнер шеберінің шығармаларының орындау шеберлігінің тағы бір деңгейін жазушы Ш.Айтматовтың «Ақ кеме» романы бойынша орындаған линогравюрасынан аңғаруға болады. Б. Баймен бұл туындыда линелеум ою техникасын шебер меңгерумен қатар, шығарма арқауын ұтымды табудың жоғары іскерлік деңгейін көрсеткен. Ол үш үйден тұратын шағын ауылдың өмір тынысын шынайылықпен бейнелеуді мақсат тұтқан. Картинада сол ауыл баласының іштей толғанысы, қайғысы, зарығуы, сағынуы және іс әрекеті, қордаланып, онан әрі өріс тапқан. Оның рухани болмысы шынайы көріністер арқылы бейнеленген. Баланың ішкі жан дүниесінен туған қиял сюжеті алғы тұрғыға шығып, шығарма арқауына айналған. Графикалық шығарманың композициялық орталығындағы бұғы-ана бейнесі ұлттық салт-дәстүрге адалдықтың символы ретінде алынған. Ш.Айтматовтың «Ақ кеме» романы бойынша орындаған линогравюра суреткердің көркемдік ерекшеліктері жоғары туындыларының қатарынан орын алады.

Графика шебері әрқашан қоғамдық өзгеріске өз шығармалары арқылы үн қосады. «Желтоқсан» топтамасы осы пікірімізді нақтылай түседі. Б.Баймен дүниенің қарапайым құбылыстарын әлемдік құрылым заңдылықтарымен астасып жатқан мән аясында таниды. «Қуанышты түс», «Бұлақ», «Ерте көктем» шығармалары күрделі композициялық көріністер үйлесімділігімен ерекше назар аударатын туындылар.

Сонымен қатар «Мереке бастауы», «Толғаныс», «Оралу», «Аң стилі» туындылары графика шеберінің сезімтал шығармашыл тұлға ретінде Ұлы даланың өмірлік драмалық жақтарын көрсетеді.

Өзіндік ерекшелігі бар қазақ халқының бай фольклоры мен тарихы суретшінің тұрақты тақырыбына айналған. «Ауылым – алтын бесігім» атты топтамасында график суретші шексіз ғаламның ауыл деп аталатын бір нүктесінде қайнап жатқан тіршілік аясындағы адам көрінісін алдыңғы планға алып, оның толассыз өмір-өзен ағыны құшағында шыр көбелек айналуын ұтымды көрсеткен.

Шебердің «Тайшарық» топтамасы, терең философиялық тереңдігімен ерекшеленеді. Картинаға зер салғанда «адамның адамға күш көрсетуінің апарып соғар ауыр зардаптары, обал сауаптан сескенбеу дағдысының күшейіп барып, өмір сүру ғұрпын бұзуы сынды әлімсақтан бергі нұрлы дүниеге бұлт үйірген бақытсыздықтар адамдармен қатар жануарларды да айналып өтпеген сияқты» деген ой туындайды. Осындай ой топшылауға жетелейтін, күнделікті өмірдегі сан алуан сұрақтар мен тағдырлар тоғысы бейнеленген көріністерді суретші Б.Байменнің әрбір шығармасынан көруге болады.

Графика шебері шығармадағы композициялық орталықтағы басты тұлғалық іс-әрекетін, тіршілік болмысын, өмірдің қым-қуыт оқиғаларын және бағзы заманнан қалыптасқан салт-дәстүрді жүрек сүзгісінен өткізіп, қиял қанатына мінгізеді. «Атама арналған күн» топтамасы «Ерте көктем», «Мерекенің басталуы» көріністерін біріктіреді. Бұл шығармаларда қарапайым адамдар өмірі табиғат әсемдігімен, мереке көріністерімен бірлікте суреттелген. Болмыстың шынайы көріністері, рухани құндылықтар адамды қоршаған ортада болатынын суретші осы картиналарда сәтті бере білген.

Суретшінің бірқатар шығармалары ақын-жазушылардың туындыларының мазмұнына арналған иллюстрациялардан құрамдалады. «Наурыз», «Жаз» атты бөлімдерден тұратын «Абай өлеңдері» топтамасы жыл мезгілдерінің әсем көріністерін сипаттайды. Ақ контур сызықты бейнелі қара силэует пен үйлесімді сәндік стилде көріністер сұлулығын береді. Қазақ халқының Ұлы ақынының поэтикалық шығармаларының мотивімен сюжеттік байланысты топтамалар даланың кіші сахналық көріністерінен жинақталатын композициялық шешім үлгісін көрсетеді.

Шыңғыс Айтматовтың «Жанпида» романы бойынша топтамасы «Авдий», «Бостон», «Обер», «Аққұртқа», «Тасшайыр» атты бес картинадан құралады. «Тасшайыр» графикасында шығарма идеясы

өзі өмір сүретін жер бетінде адамның атом бомбасын жаруын, оның табиғатқа тигізген зиянын әлемге паш ету - туынды арқауы етіп алынған. Картинада түйсігі бөлек тағы аңның тербелген тіршіліктің тыныштығы шайқалғанынан секем алып, сергелдеңге түскен сәті шығармада шынайы штрихтармен көрсетілген. Суретші ұлы жазушының табиғатты аялау ойын дәл сезіп оны терең түсініп графика тілімен көркемдік шеберлік деңгейінде бейнелей білген. Адам мен оның мекені Жер - ана суретші ойының тереңдік өлшемі ретінде алынған. Ал бейнелік материалды нәзіктікпен, даралықпен үйлестіре білу, суретшінің шеберлік құпиясын аша түскен.

Ш.Айтматовтың «Ғасырдан да ұзақ күн» романы бойынша топтамасы «Қазанғап», «Найман ана», «Раймалы аға» атты бөлімдерді қамтыған. Бұл аталған графикалар Сарөзектегі Боранды бекетінде қырық жыл еңбек еткен «Қазанғап» өмірімен байланысты. Келесі картина кейіпкері болып табылатын Найман ана, жуандардың қолына түсіп, мәңгүрт болған ұлын құтқаруға барын салған, көрмеген азабы қалмаған ана келбетін танытады. Сонымен қатар ақын Раймалы ағаның замандасы болған ақын қызға арнаған жыр «Раймалы аға» атты картина арқауы болған.

Б.Бәйменнің алғашқы шығармашылық бастау кезіндегі еңбектері «Кешкі Көкбұлақ», «Басталар күннің шуағы», «Қонақ келді», «Еске алатын күн» гравюралары көрерменді аңыздар мен әпсаналарды елестетеді. Картина желісі өткенді ойға оралтып, суреткердің адам өмірінің маңызды қарым-қатынастар мәнін графика тілінде көрерменге жеткізу сырын түсінуге жетелейді.

«Толғанис», «Қыз», «Жігіт», «Жылқы», «Бұлақ», «Бақыт туралы әңгіме», «Астана» топтамалары суретші шеберлігінің жоғары деңгейін білдіретін – ой түйіндерінің қанықтығы, өмір көріністерінің тіршіліктігі, үнемі шығармашылық ізденіспен алға ұмтылысы, оның барлық шығармашылық кезеңдеріне тән құбылыс екенін көрсетеді [3].

Қорытындылай айтқанда, Б.Байменнің график ретінде кең көлемде танымалы болуына шеберліктің терең құпиясына үнемі үңілуі мен өзінің әлемтануының терең болуы кең жол ашқан. Қазақстан бейнелеу өнерінің графика саласының дамуына үлес қосқан суреткер ретінде оның туындыларында жалпы адамзаттың және ұлттық дәстүрдің бірлігі айшықты көрініс тапқан. Оның шығармашылық еңбектерінің ерекшелігі идеялық мазмұнының ұлттық салт-дәстүрлер құндылықтарына бағытталып, халықтың рухани мәдениетін көтеру мүмкіндігінің болуымен, композициясының ұлттық сахна көріністері

**Қ.Е.Ералин, Ж.Ж.Бейсенбеков. Графика шебері Батухан Байменнің...**

---

мен өмірлік құбылыстарды символдық бейнелеуге негізделуімен көрініс табады. Бейне формалары халықтық көріністерден бастау алуымен, орындау шеберлігі ежелгі дәстүрлі жартастағы бейнелеу бағытын ұстануымен, оларды заманауи технологияны қолданумен сабақтастырып, жаңашылдық жолмен жүру арқылы көркемдік ерекшелікке жету болып табылады.

**ӘДЕБИЕТТЕР**

1. Ордабеков Т., Баймен Б., *Ұстаз бен шәкірт*. Альбом, - Алматы, «Өнер» , 2008. -144 бет, суретті.
2. Дархан Қ. *Ұлы даланың ұлы мұраты* // Егемен Қазақстан, № 225, 24 қараша, Астана, 2015, -3 бет.
3. *Б.Байменнің көрмесінің Түркістан қаласында ашылуы*. Отырар телеарнасы хабары. Шымкент. 05.12.2015.

ТҮРКІ МӘДЕНИЕТІНДЕГІ ҚАЗАҚ ОЮ-ӨРНЕКТЕРІНІҢ  
ИНТЕГРАЦИЯЛЫҚ МӘНІ  
INTEGRATION OF KAZAKH ORNAMENTAL VALUE IN THE  
CULTURE OF THE TURKS

Е. АУЕЛБЕКОВ<sup>\*</sup>  
Ж. БЕЙСЕНБЕКОВ<sup>\*\*</sup>

**Түйіндемe**

Мақалада түркі мәдениетіндегі қазақ халқының сәндік-қолданбалы өнерінің мәні мен ұлттық ою-өрнектерінің мазмұндық ерекшеліктері сипатталады. Ою-өрнектердің интеграциялық негіздегі терең сырлары баяндалып, этнодизайн бұйымдарының көркемдік ерекшеліктеріндегі ою-өрнектердің алатын орны қарастырылады. Жас ұрпақтың дүниетанымын қалыптастырудағы ою-өрнектердің маңыздылығы көрсетіледі.

Кілт сөздері: этнодизайн, интеграция, дүниетаным, ою-өрнектер, сәндік-қолданбалы өнер.

**Summary**

The content peculiarities of the national ornaments and the meaning of the Kazakh decorative applied art in culture of Turkic lingual nationalities are studied in this article. It is described the deep meaning of ornaments on the basis of integration and defined the place of ornaments in the artistic peculiarities of things in ethno design. It is spoken some ideas of the meaning of ornaments in the formation of outlook of the growing generation.

**Key words:** decorative applied art, ethno design, ornaments, integration outlook.

Түркі мәдениетінің ішінде қазақ халқының сәндік қолөнері ерекше бай қазына ретінде әлемге әйгілі. Сол таусылмас мұраның сәндік, мәндік құралы қазақтың ою-өрнектері болып табылады. Қазақ халқының ою-өрнектерінің тарихын қазақ ғалымдарының ғылыми түрде саралай бастағанына да көп уақыт бола қойған жоқ. Біздің төл өнерімізді зерттеуге басқа елдердің ғалымдары мен жиһангездері де елеулі үлес қосқандығын айта кетуіміз керек. Мысалы, Еуропада

---

\* педагогика ғылымдарының кандидаты, доцент. Қ.А.Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті.

Kandidat pedagogy. International Kazak-Turkish university named H.A.Yassavi. Turkistan. Kazakhstan. E-mail: [Aron-2005@mail.ru](mailto:Aron-2005@mail.ru)

\*\* педагогика ғылымдарының кандидаты, доцент. Қ. А.Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті.

Kandidat pedagogy. International Kazak-Turkish university named H.A.Yassavi. Turkistan. Kazakhstan. E-mail: [zhalgas-67@mail.ru](mailto:zhalgas-67@mail.ru)



В.Вопсалов, А.Хедона, саяхатшы Дженкинсон, Р.Карутц, С.Дудин, В.Радлов, М.В.Рындин т.б. қазақтың ою-өрнектерін ғылыми тұрғыдан талдап, шығу тегіне сипаттама беруге тырысқанымен, олардың жасаған тұжырымының бәрі де қазақ ою-өрнектерінің ішкі ұлттық табиғатын, мазмұнын аша алмаған еді.

Қазақ ою-өрнегін алғашқылардың бірі болып зерттеген қазақ ғалымы Т.Бәсенов өз зерттеулерінде әр уақыттың, әр саланың ғалымдары көп еңбек еткендігін, бірақ олар халық ою-өрнегінің жұмбақ тілін жете түсіне, шынайы сырына үңіле алмағандығын, бұл өнердің зерттелмеген қырлары мен қайта қарастырылатын мәселелері бар екендігін анықтап берген болатын [1].

Педагог-ғалым Ж.Балкенов қолөнер шеберлері мен этнодизайнерлердің шығармашылық қызметін салыстыра қарастыруға көңіл бөлген. Ол қолөнер шеберлерінің көркем бұйым жасаудағы іс-әрекет кезеңдері болатындығын көрсетті. Яғни, ұлттық бұйымның үлгісінің болуы, материал дайындау, үлгі өлшемдерін алу, бұйым бөлшектерінің формаларын дайындау, оларды құрастыру, бекіту, безендіру жұмыстарын орындау, жұмысты аяқтау кезеңдеріне бөлінетіндігін анықтады.

М.Ш.Өмірбекованың шығарған «Қазақ ою-өрнектері» атты жаңа энциклопедиясына мыңнан астам ою-өрнектің ежелгі және осы заманғы түрлері енгізілген. Онда қазақ ою өнерінің басқа халықтардан ерекшелеп тұратын айрықша белгі екендігі, оның тайға таңба басқандай дара тұратындығы айқындалған. Сол сияқты, қазақ оюының мәні мен маңыздылығына тоқталған кейбір шетел өнер зерттеушілерінің пікірлері де айтылады. Мәселен, қазақ халқының тек ою-өрнек әлемінде өмір сүретін халық екендігін (В.Чеплев), Азияны, қазақ жері үлкен этнографиялық музейге теңелетіндігін (А.С.Фелькерзам) т.с.с. деп атап өтеді [2]. Яғни, қазақ халқының төл өнері – сәндік қолөнерін, ондағы ою-өрнектердің сырын ұғуға басқа халықтардың өнер зерттеушілерінің барынша ден қоюында да үлкен мән бар. Сондықтан сәндік-қолданбалы өнерге тиесілі терең тарих пен үлгі-өнеге, асыл қазына мен кең мағыналы ойлар қазіргі этнодизайнерлік зерттеу аясына кіруі қажет, өйткені этнодизайнның қолданыс мүмкіндіктері өте кең әрі көпсалалы интеграциялық материалдарды пайдалануға серпін береді.

Қолөнер шеберлерінің іс-әрекеттері мен этнодизайнерлердің қызметі мазмұн жағынан да, практикалық іс-әрекет жағынан да ұқсас. Бұлардың екеуі де ұлттық бұйымды жасаумен айналысады, ұлттық

көркемдік дәстүрді жалғастырушылар ретінде танылады. Этнодизайнерлердің ерекшелігі ретінде жобалау үдерісінде дизайнның заңдылықтары мен ережелерін қызмет үдерісінде басшылыққа ала отырып, жаңа технология жетістіктерін жұмыс үдерісінде кеңінен қолдануын айтуға болады.

Осылардың өзі қазақтың ұлттық қолөнеріндегі ою-өрнектердің қыр-сырын әлі де терең зерттеу қажеттілігін, бұл мәселені әртүрлі ғылым салаларының интеграциясы негізінде және этнодизайнерлік тұрғыдан қарастыру керетігін анықтай түседі.

Бұл жерде интеграция – педагогикалық тұтастықты қалыптастырып, білімді жүйелеу мен жинақтауда әртүрлі ғылымдарды біріктіру [3, 104].

Халықтық өнер арқылы жас ұрпақтың танымын кеңейтуге, дүниетанымдық көзқарастарын қалыптастырып нығайтуға әрі осыған сәйкес, оларға халықтық мәдени құндылықтарды игертуге, ұлттық мәдениетін қалыптастыруға қажетті әрі ұтымды дүние – бұл қазақтың ұлттық ою-өрнектерімен көмкерілген сәндік-қолданбалы өнері болып есептеледі. Қазақ тұрмысында, өмірінде ою-өрнектің араласпайтын саласын табу қиын. Еліміздің рәмізі көк туымызды да халқымыздың рухани байлығының қайнар көзі болып табылатын осы құндылықтар бүкіл әлемге танытып тұр. Кез-келген халықтың қолөнерінде бейнеленген ою-өрнектерге, символдарға қарап, сол халықтың қазынасын білеміз. Өйткені ою-өрнектер әр халықтың таңбасы ретінде сол елдің сәндік-қолданбалы өнерінің мәнін және көнеден келе жатқан мәдениетін айшықтап тұрады.

Этнодизайн бұйымдарының көркемдік ерекшеліктерінің бірі – халықтық салт-санамен байланыста болуы. Яғни белгілі бір этнодизайн бұйымы сәндік-қолданбалы өнер туындысы сияқты халықтық сипатымен анықталады. Бұлар белгілі бір халықтық ерекшеліктерді көрсетеді. Олар ұлттық киім, ыдыс-аяқ, киіз үй, ою-өрнек, кілем, алаша, бау, басқұр, ер-тұрманға т.с.с. байланысты форма немесе ою-өрнек көріністерін айқындайды. Тұрмыстағы қолданыс сипатын ашып, тұтынудағы мәнін көрсетеді. Бұл жерде қолөнер шеберінің немесе этнодизайн маманының қай ұлттан екендігіне назар аударылады.

Қазақтың ою-өрнектері - қазақ халқының ғасырлар бойы тұрмыс-тіршілігін, шаруашылық түрлерін, ой-санасын, дүниетанымын білдіретін күрделі өнер түрі және келешек ұрпаққа қалдырған мәдени мұрасы. Олардың әртүрлі халықтарда әрқилы мақсатта қолданылып, дамығандығын байқаймыз. Қытайлықтар ою-өрнек арқылы сәулет

өнерін дамытуды көздеген, ою-өрнектерді өнеркәсіпте қолданып, ұлттық фарфор ыдыстарын әшекейлеуде кең қолданған. Парсылар өрнектер мен оюларды монументті құрылыста қолданып, өсімдіктер, жан-жануарлар сюжетін пайдалану арқылы жасап, табиғатпен тілдесу мағынасында пайдаланған. Шығыс Орта Азия халықтары араб өнерінде курсив жазуын ою-өрнек ретінде әрі құранды дәріптеу, насихаттау мақсатында қолданғандығы тарихта мәлім. Кейбір ою-өрнектердің ерекшеліктері олардың түстерінде болды. Мысалы, Византия өнер стилі грек-латындық болып, көптеген халықтардың ең бай, көркем ою-өрнектерінің тоғысқан стилін тудырды. Орыстардың ою-өрнек кескіндемесі жіңішке иректер, үлкен жапырақтар және қанық түсті гүлдерге толы әрі олар шығыстық мақамды еске түсіріп тұрады.

Қазақстан жерінде қола дәуірінде өмір сүрген тайпалар тұрмыстық бұйымдар, қарулар, еңбек құралдары мен сәндік заттарды жасауда, сонымен бірге құю, жону, өрнектеу сияқты техникалық тәсілдерді жақсы меңгеріп, заттарға өрнек, оюлар салған. Ә.Марғұланнның, Қ.Ақышевтың т.б. ғалымдардың еңбектерінде қола дәуіріндегі бұйымдарда бейнеленген белгілер мен таңбалардың XVII-XIX ғ. қазақ халқының қолөнерінде кездесетін ою-өрнектерге өте үқсас екендігі дәлелденген [4].

Қазақтың сан алуан ою-өрнектері де малға, өсімдіктерге немесе қоршаған ортадағы құбылыстарға қатысты болып келген. Әсіресе бұғы мен қошқар мүйіз, түйетабан ою-өрнектері негізгі халық өнеріне кіретін белгілер болып табылады. Қазақстан жеріндегі табылған сақ дәуірінің ескерткіштері осындай стильге жатады. Сақ дәуірінің алғашқы кезеңінде аңдар бейнесі шындыққа жақын болып келсе, соңғы кездері стилизациялау, ықшамдау болды. Аңдар бейнесі, олардың мүйіздері, басқан іздері т.б. біртіндеп ою-өрнекті туындатушы себепке айналды. Бұларды қазіргі этнодизайнерлік идеялардың туындауына қажетті материалдар деп есептеуімізге болады. Қазақтың ою-өрнектерінің ішінде тау ешкісін, арқарды, бұғыны, жыртқыш аңдарды қозғалыссыз қалпында бейнелеу - сақ өнерінің архаикалық кезеңіне тән құбылыс. Есік қорғанынан, Тарбағатай жеріндегі Шілікті өңірінен табылған алтын киімді адамдар – Андронов стилінің жарқын ескерткіштерінің бірегейлері. Алтын адамның бас киімінен бастап түгелдей алтыннан жасалынды. Оның бас киімі, кеуде, жағасы, белбеуі, киімдерінің көптеген бөлшектерінде жолбарыс, қанатты тұлпар, құс қанаты көріністері оюланып

әшекейленген. Сол сияқты Ө.Жәнібеков аспан әлеміне байланысты ою-өрнектерді зерттеп, сақ дәуірінен келе жатқан дөңгелек, төрт құлақ, қосу, шимай ою-өрнектің пайда болуына негіздеме беріп, шеңбердің – әлемдік кеңістікті, төрт құлақ – төрт құбыланы, шимайдың – тынымсыз қозғалысты білдіретіндігін анықтады [5]. Осыған орай ою-өрнек бойындағы бояу түстерінің ерекшеліктерін атап айтсақ болады. Халқымыздың мұңын, сағынышын, қуанышы мен бейбіт өмірін ою-өрнектегі түстердің, бояулардың құбылуынан байқауымызға болады. Сол бояулардың ішінде қазақ қолөнерінде ақ бояу көбірек қолданылды. Ақ түс – халқымыздың қуанышын бақытты кезеңдерін бейнелейді, ал сарғыш қоңыр, қара түстер халқымыздың мұңын, соғысты, қайғыны бейнелейді. Көк түс - аспанның, қызыл – оттың, күн көзінің, сары ақыл – парасаттың, қайғы – мұңның, қара – жердің, жасыл – жастықтың, көктемнің символдық мәнін берді.

Қазақ халқының мал шаруашылығымен шұғылданып, көшпелі өмір салтын құруы барлық қазақ ою-өрнектерінің мазмұнында көрсетілген. Әйгілі «Қошқар мүйіз» оюының нақты қошқардың мүйізінің бейнесін анықтап, қазақ ой-тұжырымында байлық-берекенің, дәулет пен ырыстың белгісін білдіруі де осыны дәлелдейді.

Қазақтың осы күнгі ою-өрнектерін екіге бөліп қарастырады: біріншісі, қазақ халқының өзіне тән ертеден келе жатқан ұлттық оюлары; екіншісі, басқа халықтардан ауысқан жаңа, интернационалдық ою-өрнектер. Ертедегі қазақ оюларын мазмұны жағынан іріктесек, негізінен үш түрлі ұғымды бейнелейді. Олар: біріншіден, мал өсіру мен аңшылықты, екіншіден, күнделікті өмірде кездесетін әртүрлі заттардың сыртқы бейнесін береді. Қазақтың ұлттық ою-өрнегіндегі бір ерекшелік - ұлттық ою-өрнектің негізі болған мүйіз оюы үнемі араласып отырады. Қазақ халқының этнографиялық әдет-ғұрыптарының кейбір элементтері де ою, сызу, бедерлеу, өрнектерінің де белгілі орын алғандығы байқалады. Мысалы, бұрынғын ру таңбалары, малдардың ен-таңбалары, діни сенімдер негізіндегі ай, жұлдыз, аспан әлемін тұспалдау т.б.

Ою-өрнек, әшекей жасау шеберлігі - бейнелеу өнерінің бір түрі. Онда ою-өрнек үлгілерін жасаушы шеберлер өз өрнектерінде ойлаған затының не сюжетінің сыр-сипатын өзінше танып, оның дәлме-дәлдігінен гөрі көркем, әшекейлі болу жағына баса назар аударады.

Ескі замандағы ел әдетін, шаруашылық ғұрпын, этнографиясын білген адамға мұндай өрнектердің заттық ұғымын және олардың неліктен бұлай аталатындығын пайымдау қиын емес. Жалпы атауы

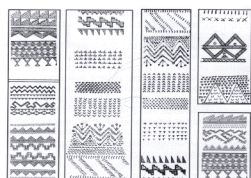
**Е.Ауелбеков, Ж.Бейсенбеков. Түркі мәдениетіндегі қазақ ою-өрнектерінің...**

мүйіз (қойдың, арқардың, бұғының) ұғымынан алынған әртүрлі және көп тармақты өрнектер де неше иіліп, әртүрлі тармақталып, бір сюжетті тұспалдап тұрады. Мысалы, осетиндерде «қошқар мүйіз» ерте заманда бір түрде жасалып бара-бара әдемілене келіп екінші түрге ауысқан. Бірақ оның бастапқы затқа ұқсастығынан гөрі әдемілігі, әшекейлігі басымдана түскен. Мысалы, айбалта оюындағы екі мүйіз тек әдемілік үшін ғана жасалған өрнек. Ал балта жүзінің өзі де жарты ай бейнесін көрсетеді. Осы сияқты мүйіздеп әшекейлеу арқылы жасалатын өрнектер қазақтан басқа да түркі елдерінде көптеп кездеседі. Қырғыз, өзбек, әзербайжан, түрікмен, молдавандарда және тағы басқа да елдерде кездеседі. Әрине, әр елдің салттық ұғымдарына, дәстүрлеріне байланысты олар әр алуан болып келеді. Демек, халықтар арасында бірінен бірі үлгі алу, өнеге ауысу, интеграциялау ертеден-ақ жақсы дәстүр болған. Ал шырмауық, шытырман, гүл, жапырақ және геометриялық фигуралар тектес өрнектер барлық халықтарға ортақ және мүйіз өрнегіне қарағанда байланыстары тығыз.

Ою-өрнек өнерінің белгілі бір халыққа ғана тән тума ерекшеліктері сол халықтың бейнелеу, әсемдікті қабылдау мәдениетінің басты белгілерімен, ұлттық қолтаңбамен тікелей сабақтасып жатады. Көне дәуірде өмір сүрген адамдардың тұрмыстық кәсіптерінің бірі – саятшылық болғандықтан, оның сан түрлі көріністерін жартастардан арқар, барыс, және т.б. хайуанаттарды қолға үйрету көріністері, сондай-ақ түйенің, ешкінің бейнелері, жаяу адамдар мен қолына садақ ұстаған аңшылардың суреттері бейнеленген.



Жартастарға салынған суреттердің көпшілігі нүктелі техникамен, яғни тас құралмен жартас бетіне ұра отырып, нүкте ретінде бейнеленген. Осы кезеңдерге сүйене отырып ою-өрнек технологиясының тереңде жатқанын аңғаруымызға болады. Халық өмірінен мағлұмат беретіндей ою-өрнек үлгілерінен жасаған рудың таңбалары оюларға оның ең негізгі құрамдас бөлігі ретінде еніп отырған.



Ежелгі ғалымдар Геродот пен Ктесийдің айтуынша, Сақтардың киімдерінің өзіндік ерекшеліктері болған, киім үлгілерінде жергілікті мекендеріне байланысты, ханның, бидің, ақынның, жыршының, сал-серінің, әйелдердің жас ерекшеліктеріне байланысты сан қырлы, сырлы ою-өрнектердің үлгілерімен

бейнеленді. Ертеректе қола дәуірінде көшпелілердің аң аулаумен шұғылдануына байланысты жан-жануарларды қасиетті деп санаған, сиынған. Көшпелілердің басты құдайы қошқар (арқар) болған. «Қошқармүйіз» ою-өрнегі байлық пен молшылықтың нышаны болды. Кейіннен «Қошқар ата» қойдың иесі қорғаушысы деп саналған. Көшпенділер дүниетанымында қой мен тауешкі рулық тотем ретінде қабылдаған. Олардың сүйегі кішкентай балалар мен әйелдердің бас киіміне тағылатын. Сондықтан стильденген «Қошқармүйіз» бен «Архар мүйіз» оюларының қазақ қолөнерінде қолданбайтын жері жоқ деуге болады [6].

Көне түркілердің түсінігі бойынша, құс – көктің, балық – судың, ағаш – жердің белгісі. Сол қазақ ою-өрнегінің мақұлық аты, нәубет аты, ғарыш аты, тіке сызықты, нышандық, танымдық т.б. сарындарының мазмұнын байыта түсті.

Осы ой-тұжырымдардың негізінде мынадай қорытындылар шығады: бейнелеу өнерінің, сәндік қолданбалы өнерінің, өнер тарихының, этнодизайнның өзара интеграциясы халықтардың дүниетанымдық түсініктерін кеңейтуге, білім-біліктерін тереңдетуге және дамытуға ықпал жасайды. Этнодизайн мен сәндік қолданбалы өнердің интеграциялық байланысы арқылы жас ұрпақтың кең дүниетанымын қалыптастыру – қоғамдық даму өзгерістерінің элементтері мен ұғымдарын түсінудің мүмкіндіктерін белгілейді, олардың рухани дүниетанымдық әлемін жетілдірудің, қазіргі кезеңге қажетті заманауи біліктерді игерудің күрделі үдерісі деп білеміз.

#### ӘДЕБИЕТТЕР

1. Басенов Т.К. *Прикладное искусство Казахстана*. – Алматы: Кітап, 1981. - 269 с.с.
2. Өмірбекова М.Ш. *Қазақ ою-өрнектері*. Энциклопедия. – Алматы: Кітап, 2003. 337 б.
3. *Педагогика және психология*. Ғылыми түсіндірме сөздігі. Қ.Б.Жарықбаев, С.Қалиев т.б. – Алматы: Мектеп, 2002. -249 б.
4. Маргулан А.Х. *Казахское народное прикладное искусство*. Т.1, -Алма-Ата. 1986. 256.
5. Жәнібеков Ө. *Уақыт керуені*. – Алматы: Жазушы, 1992.-120 б.
6. Ералин Қ., Нақбаева А. *Ою-өрнек тарихы*. Оқу құралы. Түркістан. ХҚТУ, 2012. -120 б.

---

---

## РЕЦЕНЗИЯ

---

---

ӘОЖ 811.512.141

### ХАЛЫК УЛЫ, ИЛ АҒАҢЫ

(Киң коласлы ғалим, күп кырлы талант эйәһе)



Кыйғыр коштар иңләп етә алмас алыс аралағы якин дусыбыз, хөрмәтле Күлбәк Сәрсен улы Ергөбәктән 2010 йылдан бирле даими донъя күрәп килгән “Түрикстан йыйнағы” исемле басмаһының сираттағы китабына баш һүз язуу бурысы тейгәс, мин тәүзә икеләнә биреп куйзым: казак халкының арзаклы улын шәхсән якшы беләм, һуңғы өс йыл эсендә Төркстан калаһындағы ғилми сараларза, Өфөлә бер нисә тапкыр осрашып аралашырға тура килде, ә бына фәнни ижадын, ғилми хезмәттәрән тәрәндән өйрәнергә форсат теймәгәйне. Шуға күрә эште “Түрикстан йыйнағы”ның үзөбеззән ғаилә китапханаһындағы тәүге алты томын карап сығыузан башланым. Уларзы берәм-берәм кулыма ала башлагас та, хайран калдым. Нәр кайһыһы 25-30-ар басма табакты тәшкил иткән китаптарзағы хезмәттәрзән барыһы ла – бер кешенекә: Күлбәк Сәрсен улыныкы. Кызыкһынып, инеш мәкәләрәнә күз һалдым, кемдәр яззы икән? Беренсә китапка Қазақстан Президенты һакимиәтенән яуаплы хезмәткәрә Намек Камал Зейбек фатиха биргән. “Барлык төрки донъяһы руһиәтен косағына һыйзырып һүз алып барырға беззән дуһыбыззың әзерлегә бар, белемә етерлек. Юлы ак, каршылыктары юк булһын!” – тип теләк теләгән ул. Артабанғы китаптар Үзбәкстан Республикаһының дәүләт премияһы лауреаты, халык языуһыһы Насыр Фазылов, Якутстандың һәм Монголияның мәғариф отличнигы, академик Николай Васильев, Кыргызстан Республикаһының Үзәк дәүләт китапханаһы директоры, филология фәндәрә докторы, профессор Жылдыз Бакашова, Башкортостан Республикаһынан Башкорт дәүләт университеты профессоры Мирас Изелбаевтарзың баш һүззәрә менән асыла. Ысынлап та ак юл менән бара хөрмәтле ғалим. Бына хәзәр ошо сериялағы етенсә китабын кулына ала.

Күлбәк Ергөбәктән титаник хезмәтенә карата Евразияның төрлө китғаларынан ағылған баһалау ауаздары – быға асык дәлил. “Ул үз

ғүмерен туған казак халқына ғына түгел, ә бөтә төрки халықтарына, барлық кешелеккә тоғро хезмәт итеүгә арнай, сөнки уның фәнни эштәре, нәфис әсәрзәре, мәкәләләре казак халқының рухи байлығын бөтә донъя халықтары менән таныштыра һәм яқынайта”, - ти академик Николай Васильев. Ә бына бөйөк шәхес Сыңғыз Айтматовтың баһаһы менән Күлбәк Сәрсен улы үзе генә түгел, барлық казак халқы ғорурланырға хаклы: “Һин һүз кәзерен, стиль матурлығын, сифатын һизгер тотоп ала белгән талантлы ғалим булдың һәм булып калаһың. Қызғаныска каршы, әзәбиәтселәрзәң күптәре улай булдыра алмай. Һинәң дәйөм ихтирамға лайык тағы ла бик матур сифатың – бер касан да айырым әзәбиәт менән генә сикләнеп калманың, ә беззәң Үзәк Азия әзәбиәттәренәң һескә белгесе һәм арбитры буларак сығыш яһайһың”. Әлбиттә, бындай тос баһа ғалимдың ижады менән мотлак яқындан танышыу теләген тыузыра.

“Түрикстан йыйнағы”ның бөтә китаптарын да карай башлайым. Шунда ук минәң алдыма авторзың күз күреме етмәслек фән офоғо килеп баһа. Алты китапка ингән, ике йөззән ашыу ижади шәхес тураһында төрлө жанрза (монография, ижади портрет, мәкәлә, күзәтеү, интервью, әңгәмә һ. б.) һүз алып барған хезмәт мине бер үзәнсәлеге менән айырыуса ғәжәпкә калдырзы, уйландырзы. Замандашыбыз, дуһыбыз, хезмәттәшебез Күлбәк Сәрсен улы - беззән йәшерәк. Без тигәнәм – мин һәм тормош иптәшем, филологи я фәндәре докторы, профессор Мирас Изелбаев. Уға яңырак 70 йәш тулды. Ә Күлбәк Сәрсен улы алтмышын ғына үткәрзе. Олорак замандаштарыбыззы - ХХ быуат төрки халықтары әзәбиәте классиктары Сыңғыз Айтматов, Ғафур Ғүләм, Түгелбай Сыдыкбеков, Насир Фазылов, Бейсембай Кенжебаев, Әмир Нәжип, Әбдјәмил Нурпеисов, Сабит Моканов, Ғәбит Мусрепов, Сырбай Мәүленов, Раһманкол Бирзәбаевтарзы ишетеп кенә, һис юғында кайһыларын күреп кенә беләбез. Ә Күлбәк Сәрсен улы, сериялағы мәғлүмәттәргә карағанда, йәш сағынан алып уларзың һәр береһе менән тиндәштәрсә һөйләшеп, үззәре һәм ижадтары тураһында укыусыларға объектив дәрәс итеп әйтеп бирә алған. Был олуғ шәхестәрсә кайзарзан әзләп тапқан, берәм-берәм осрашырға һисек вақыты, йөрәге еткән?

“Түрикстан йыйнағы”ның етенсе китабы менән электрон макеты аша таныштым. Был баһама “Әзәбиәт ғилемен тикшереүселәрзәң изге остазы профессор Бейсембай Кенжебаев руһына” тигән һүззәр менән асыла. ХХ быуаттың урталарында әзәбиәт ғилеме өлкәһендә революцион асыш яһап, барлық төрки халықтарына үззәренәң боронғо рухи тамырзарын өйрәнәүгә юл күрһәтеп биргән был бөйөк шәхес Бейсембай



Кенжебаев - Күлбәк Сәрсен улының иң абруйлы остазы. Хезмәттәштәре Күлбәк Ергөбәкте, шаяртып, Бейсембайзың “балаһы” тип йөрөтә. Казак әзәбиәтсе-ғалимдары араһынан һәр кем уның “балаһы” булырға теләр ине. Остазының исеме һәм физикәр эшмәкәрлеге һөзөмталәре киләсәк быуындарға барып етһен өсөн шәкерте даими хәстәрлек күрә, уның тураһында тиҫтәләгән иҫтәлектәр, мәкәләләр, монография язған. Һәм, бына, остазы рухына арналған айырым китап.

Етенсе китап, мине тағы бер кат ғәжәпләндереп, Күлбәк Ергөбәк ижадының яңы битен асты. Быға тиклем ул XIX быуатты – XX быуат башын арқыры буйға, бейеккә-тәрәнгә иңләп сыкһа, быныһында - өр-яңы әзәби донъя.

Беренсенән, етенсе китаптың бөтә күләмен тиерлек бер генә монография биләй: ғалимдың һғө битлек өр-яңы хезмәте. Ул “Китаби акындар” тип атала һәм XIX быуат азағы – XX быуат башы казак язма шигриәтенәң ифрат үзенсәлекле күренешенә арнала. Был дәүер – күпселек төрки халыктары әзәбиәтенәң боронғо һәм урта быуаттар дәйөм төрки язма әзәбиәте традициялары нигезендә яңырыу кисереү ваҡыты. Тап ошо басманың Бейсембай Кенжебаевка арналыуында зур мәғәнә бар. Боронғо һәм урта быуаттар дәйөм төрки язма комарткылары - хәзәрге төрки халыктары әзәбиәтенәң шишмә башы, тип иғлан итеүсә бөйөк ғалимға уның шәкертенәң – бөгөнә арзаклы ғалимдың оло рәхмәте, ихтирамы, уның рухы алдында баш әйеүе, тип аңларға була.

Икенсенән, автор монография материалын реаль фонда, тәбиғи контекста асыу өсөн, дәйөм төрки язма комарткыларының иң боронғо Йәнәсәй-Орхон текстанынан алып, Алтын Урза дәүере азақтарына тиклемге төпһөз даръяға торошло күләмен энәһенән-ебенә тиклем өйрөнөп сыкһан. Дөрөсөрәге, уларзы Күлбәк Сәрсен улы электән үк тәрән белгән, сөнки кысқа ваҡытта өйрөнөү мөмкин түгел. Уларһыз әлеге монография бер нисек тә тыуа алмас ине: XIX быуат азағы – XX быуат башы казак акындары ижады ошо нигеззә ултыра.

Өсөнсөнән, был хезмәте менән ғалим бөгөнгө бөтә төрки халыктарының әзәбиәт ғилеме белгестәре иғтибар итерлек өр-яңы һүз әйткән. Монографияла тикшерелгән дәүерзәге казак акындары һәм бүтән төрки халыктары әзиптәре совет осороноң кайһы бер шағирзарзан бер башка белемлерәк, юғарырақ булған. Сөнки совет заманында дәйөм төрки сығанақтарын белмәйенсә, гәүһәргә бәрәбәр комарткылар традицияларынан айылырып ижад иткәндәр. Ғалим был хәкикәтте 25 табак күләмендәге тикшеренүендә һис кем инкар итә алмаслык дәлилдәр менән раслай. Күз алдына килтерегез: XX быуат азағы казак акыны

хиндтардың “Панчататра”-нынан башлап, үзе йәшәгән вақытка тиклемге көнсығыш, (тәржемәлә - донъя) әзәбиәтенә теләһә кайһы комарткыһын белгән, үзе улардың мотивтары буйынса өр-яңы әсәр ижад итә алған. Автор шундай күренештәрҙең һәр береһенә айырым бүлектәр арнап, ошо осор казак әзәбиәтенә боронғо һәм урта быуаттар көнсығыш һүз сәнғәте нигезендә нисек яңырыу кисереуен күрһәтеп бирә. Был процесс күрше төрки халыктарында ла барған; әзәрән фольклорға ғына түгел, язма әзәбиәттә лә калдырған. Күлбәк Сәрсен улы өлгөһөндә нигезлә тикшеревүзә генә көтә.

...Арзаклы ғалимдың хезмәт каһарманлығына төрки донъяһы йәмғәтселеге битараф кала аламған. Уның үзенә ижадына арналған “Белес” (2007) һәм “Асу” (2015) исемле китаптарға 300-ләп автордың мәкәлләләре тупланған. Уларға Қазақстан Республикаһы етәкселеге, казак яз ыусылары, ғалимдары, журналистары, мәзәниәт эшмәкәрҙәре, киң катлам йәмғәтселеге вәкилдәре менән бергә, С. Айтматов, Б. Кенжебаев, С. Мәүленов, Ә. Нурпейсов, Р. Бирзәбаевтар, шулай ук Рәсәй, Франция, Төркиә, Монголия, Үзбәкстан, К ыргы з стан, К арағалпа к стан, Төркмәнстан, Тажикстан һәм башка илдәрҙән күренекле шәхестәр, хезмәттәштәр, студенттар, киң катлам укыусылар зур хәрәфлә Ғалимдың хезмәтенә оло баһа бирә, рәхмәттәрән белдерә.

Безҙең ғайлә китапханаһында арзаклы тикшеренеүсенең башка китаптары ла бар. Ысын ғалим һәр өлкәлә тәртип, система ярата. Күлбәк Сәрсен улының бөтә басмалары ошо тәртипкә буйһондоролған: жанр, тематик йәки библиографик серияларға төркөмләнгән. 2003 – 2004 йылдарға Алма-Ата, Астана нәшриәттәрәндә донъя күргән “Таяныстар һәм йүнәлештәр” (“Арыстар мен ағыстар”) серияһы әзәби төрҙәрҙә, әзәби йүнәлештәрҙә һәм әзәбиәт ғилемән үз әсенә алған, биш китаптан торған шәлкемдә тәшкил итә – проза, шиғриәт, әзәбиәт теорияһы, әзәби оҫталык мәсьәләләре. Бәғзә ғалимдар үзәрәнен бар ғүмерән ошо йүнәлештәрҙең береһенә генә арнай ала. Ә бында – бер генә шәлкемдә - биш йүнәлеш.

2012 – 2015 йылдар әсендә Алма-Атала Күлбәк Ергәбәктең сираттағы китаптар серияһы баһылып сыға. Кызғаныска каршы, безҙең өйзәге китапханала улар теүәл түгел, бәлки донъя күрәп тә бөтмәгәндәрҙәр. Әммә булғандары ла ғалимдың ижад офоғо кинәйгәндән-кинәйә барғанын күрһәтә. Һәр береһе зур күләмлә өс монографиянан торған хезмәт шулай ук бер бөтөн системаға буйһонған оло ғилми йүнәлештәрҙә күз алдына баһтыра. Беренсе китап – “Өлеңсөз” (Қазақ шиғриәте хақында). Икенсәһе – “Қарасөз” (Қазақ прозаһы тураһында уйҙар). Өсөнсөһө – “Дарасөз” (Қазақ мемуарҙары, биографик проза, иҫтәлектәр, әссе,

эпистоляр жанрҙар хаҡында). Ошоларҙан һуң уйланмай сара юк, казак эзэбиәте ғилеме өлкәһендә тикшеренгән башка белгестәргә эш калдымы икән? Тотош ғилми-тикшеренеу институты башкарған күләмгә торошло түгелме Күлбәк Ергөбәктен хезмәттәре? Милли институттар, тәбиғи, беренсе сиратта үз эзэбиәтенә өстөнлөк бирә. Ә Күлбәк Сәрсен улы, Сыңғыз Айтматов әйткәнсә, бөтә Үзәк Азия, Урал – Волга буйы төрки халыктары эзэбиәтенә үтеп инә алған.

Урал – Волга буйы, тигәндәй, башкорт һүз сәнғәтенә, мәзәниәтенә ул һиндәй кимәлдә игтибар иткән икән, тип кызыкһындым да, үзем өсөн ғәжәп һәм кыуаныслы асыш яһаным. “Түрикстан йыйнағы” китаптарынан күренеүенсә, ғалим башкорт эзэбиәте, эзэби процесы, айырым языусылары, мәзәниәт хезмәткәрҙәре ижады менән йәш сағынан ук кызыкһынған, Башкортостан языусылары берлеге органы булған “Ағиҙел” журналын әле буһа күзәтеп бара. СССР-ҙың халык артисы Зәйтүнә Бикбулатованан егерме алты йәшендә интервью алып, 1978 йылдың 24 майында Казакстандың “Лениншһл жас” гәзитендә бастырган. Был интервьюла асылда Зәйтүнә Бикбулатова 1927 йылда эшләй башлағандан алып XX быуат аҙаҡтарына тиклемгә башкорт - казак мәзәни бөйләнештәре тураһында һүз бара. Шулай ук ошо серияның төрлө бастмаларында Мифтахетдин Аҡмулла, Сәйфи Кудаш, Мостай Кәрим хаҡында материалдар сығарған. Башкортостанға 2010 йылда килгән сағында Өфөлөгә Мәжит Ғафури музейында, Башкортостан языусылары берлегендә булған, элекке “Ғалиә” мәзрәсәһе бинаһын барып күргән, сөнки унда заманында казак шағиры Мағжан, языусы Биәмбәт Майлин укыған. Минен өсөн иң көтөлмәгәнә шул булды: “Гөлфиә Юнысова ижадын борондан – Совет хөкүмәте кәзәренән беләм”, - тип яза Күлбәк Сәрсен улы.

Һуңғы йылдарҙа уның Башкортостан менән бәйләнеше тағы ланығына төштө. Үзе катнаша алмаһа ла, Башкорт дәүләт университеты тарафынан әзәрләнгән Халык-ара ғилми конференцияларға материалдар ебәрзе. Бына шуларҙың бер нисәһе:

Ергөбәк К. “Үлкен Түркистан үшһн күйген” (Султанбек Кожанов) // Роль личности в историко-культурном пространстве (к 260-летию национального героя башкирского народа, поэта-импровизатора Салавата Юлаева). Материалы Международной научно-практической конференции (г. Уфа, 4 июня 2014 г.). Уфа: РИЦ Башгу, 2014. – С. 31-40.

Ергөбәк К. Гордость трех народов (О творчестве Мифтахетдина Аҡмуллы) // Актуальные проблемы башкирской, тюркской и угрофинской филологии и культуры. Материалы Всероссийской (с

международным участием) научно-практической конференции, посвященной 95-летию народного поэта Башкортостана, Героя Социалистического Труда, лауреата Ленинской премии СССР Мустая Карима и 80-летию литературного объединения «Шонкар» («Кречет») Башкирского государственного университета. – Уфа: РИЦ БашГУ, 2014. – С. 31-39.

Ергобек К. С., Абушарипов С. Жизненный путь А-Заки Валиди Тогана // Культура народов Башкортостана в контексте Европейской цивилизации: история, современность, перспективы. Материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 25-летию факультета башкирской филологии и журналистики Башкирского государственного университета и 70-летию Победы в Великой Отечественной войне, Году литературы (г. Уфа, 14 мая 2015 г.)– Уфа: РИЦ БашГУ, 2015. – С. 112-116.

Ергөбәк К. С. Зәйтүнә Бикбулатова: “Ак Баян елін аңсап келдим” // Культура народов Башкортостана в контексте Европейской цивилизации: история, современность, перспективы. Материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 25-летию факультета башкирской филологии и журналистики Башкирского государственного университета и 70-летию Победы в Великой Отечественной войне, Году литературы (г. Уфа, 14 мая 2015 г.) – Уфа: РИЦ БашГУ, 2015. – С. 116-12.

Күп яклы талант эйһе Күлбәк Ергөбәк менән осрашыу бәхете миңә 2013 йылдың апрель айында насип булды. Тәркиәттең изге төбәгенә әйләнгән Төркстан калаһын, данлы урындарын күреү тормошка ашмаҫ тай хыял кеүек ине. Көтмәгәндә генә Әхмәт Йәсәүи исемендәге халык-ара к а з а к-төрөк университетында ойшторолған V халык-ара Төркиәт конгрессына сақырылғас, мин шатланып риза булдым. Унда без языусы, ғалим Мирас Изелбаев менән катнаштык. Университеттың ул вақыттағы вице-президенты булара к , Күлбәк Сәрсен улына конгрестың ойшторолоуы, барышы буйынса зур яуаплылык йөкмәтелгән булһа ла, ул ти с тәләгән илдән, төрлө төбәктәр з ә н килгән һәр катнашыусыға иғтибар һәм ихтирам күрһәтә алыуы менән хайран итте.

Ғалимә булмағас, был юғары фәнни форумда “ү з к оштар” араһына яңылыш килеп кергән “ят турғай” итеп тойормон инде, тигән уйым Күлбәк Сәрсен улын күргәс тә юкка сыкты. Ул беззә, Башк ортостандан килгән кунактарын, бөтә мәшәкәттәрен ситкә куйып, күззәң яуын алып торған сәскә гөлләмәһен тотоп, тимер юл станцияһында ук к аршыланы һәм дуҫтарса хәл-әхүәл һорашып, алсак һөйләшеп алып китте. Шул көндә үк өйөнә са к ырып, баш к а төбәктәр з ә н йыйылған коллегалары, ғайләһе менән таныштырҙы. “Ниндәй ихлас, ақыллы, матур

кеше” – тип һығымта яһанык уның хақында Мирас Изелбаев менән. Ябайлыкта - бөйөклөк шул. Өйткәндәй, был фекеребез Күлбәк Ергөбәкте йышыраҡ күргән һайын яңы тәҫирҙәр менән нығына бара.

2015 йылдың майында тағы ла Төркстанды күреү насип булды. Унда ла Мирас Изелбаев менән Казак ханлығының 550 йыллығына арналған оло форумда катнаштык. Тантананы асканда, олуғ ғалимдар алдында Башкортостан – Казакстан дуслығына төрки халыктарының рухи берҙәмлегенә арналған шиғыр укыным. Был юлы Төркстандың иҫ төлөклә тарихи комарткыларын да карап йөрөй алдык. Бигерәк тә XIII -- XIV быуаттарға Башкортостан еренә лә килеп еткән мәшһүр шәхес Әхмәт Йәсәүиҙең хайран калырлык мәғрүр кәшәнәһен карау ғүмергә онотолмас лык фәһемлә тәҫораттар калдырҙы.

Ошо урында тынғы белмәс Күлбәк Ергөбәктең бер нисә изгелеклә эшен телгә алмай булмай. Мәсәлән, 2004 йылда ул казак халкының данлы улы Бейсембай Кенжебаев исемендәге Төркиәт музейын барлыкка килтерә. Уның фондтарында төрки халыктарының һәр берәһенә арзаклы шәхестәренә кағылышлы киммәтлә мәғлүмәттәр, документтар, фотолар һақлана. Ә инде 2007 йылда Күлбәк Сәрсен улы тағы бер өр-яңы башланғыс уйлап таба: үзенә шәхси китаптары иҫәбенә калала Төрки теллә халыктар китапханаһын ойштора. Абруйлы профессор уның фондын, төрки теллә халыктар йәшәгән төбәктәр менән бәйләнеш тотоп, өзлөкһөз байытыу хәстәрлеген күрә.

Ә инде 2005 йылдың йәйендә, ижади дуслыкты дауам итеп, арзаклы ғалим К.С.Ергөбәк бер төркөм хәзмәттәштәрә менән үзе Башкортостанға килде. Улар Мостай Кәрим, Сәйфи Кудаш, Мифтахетдин Азамулланың тыуған төбәктәрә, “Урал батыр”, “Изеүкәй менән Моразым”, “Кузыйкүрпәс менән Маяһылыу”, “Заятүләк менән Һыуһылыу” эпостарына бәйлә урындар менән кызыкһынды. Үзәренә теләктәрә буйынса, кәҙерлә кунактарыбыҙҙы Шишмә районының Келәш ауылына, Миәкә районының Илсәғол ауылы янындағы изге шишмәгә, Дәүләкән районындағы Асылыкүл буйына, Бөрйән районындағы Шүлгәнташ мәмерйәһенә алып барҙык. Тыуған төйәгебезҙең халкы, көнкүрөшө, күркәм тәбиғәте кунактарыбыҙға һоқланыу һәм кызыкһыныу уятты. Был ижади сәйәхәт заманыбыҙдың донъяны яратып туймаған оло шәхесенә яңы илһам, дәрәт-пландар бүләк иткәндәр, тип ышанам һәм һүҙемдә уның юбилейына арналған шиғыри котлау-теләктәрәм менән тамамлайым.

Артылышты артылганда

Йәш байрамың котло булһын,  
Күлбәк, һиңә - гел “бишле”.  
Үткәненә арқа терәп,  
Ултыраһың килешле.

“Халык улы”, “ил ағаһы” -  
Хак тағылған титулдар.  
Ағай һәм ул бурыстарын  
Аткарғанға бит улар.

Бейек тау түбәһен күргәс,  
Үткәнен яулай кеше.  
Хозай көс һәм дарман биреп,  
Иткән һине өлөшлө.

Өр-яңы офоктар асыу  
Булды йәшлек максатың.  
Максатыңа алып осто  
Илһамлы толпар атың.

Йәшлектәге хыял-сәскә  
Алтмышта – емеш-байлыҡ.  
Емешәң мул, Күлбәк, улар  
Оло баһаға лайыҡ.

Халык күңелен байыттың  
Һүз-алтындарың менән.  
Өшөгәндәрзе йылыттың  
Хис-ялқындарың менән.

Юл күрһәттең, каяларға  
Менәйем тигәндәргә.  
Аң-белем менән бүлештең  
Кәзәрен белгәндәргә.

Баянаң йорт-усағыңдың  
Һыуытманы йылыһын.  
Уландарың – ир-узаман,  
Улар менәне ғорурһын.

“Бәхетлеһен” - тигәндәр күп,  
Һокланып йә көнләшеп.

Барыһына ла бәхетенде  
Бирәһең һин өләшеп.

Өләшһән генә арта бит  
Бәхет менән шатлыктар.  
Күңелеңә күрә – көнөң,  
Был һүззәрзә хаклык бар.

Алтмыш йәш ул – ир-егеттең  
Өлгөрөп еткән мәле.  
Яңы үрзәр яула, туған,  
Офоктар иркен әле.

Гөлфиә Юнысова,  
Башкортостандың халык шағиры  
Өфө, 2016 йыл.

**ЕСТЕЛІКТЕР**

**Катанов және Ашмаримен танысу**

Бұратаналар мектептері үшін дайындалатын мұғалімдер мектебінде істейтін жоғарыда аты тілге алынған Емельянов мені шығыстанушылар Николай Ашмарин және профессор Н.Ф.Катановпен таныстырды. Соның арқасында мен Қазанның басқа ғалымдары – шығыстанушылармен таныстығым басталды. Николай Ашмариннің өзі чуваш түріктерінен еді, Николай Катанов болса, алтайлық түріктер-сағайлықтардан шыққан. Екеуі де шығыстану институтын бітірген және аралас-құралас жүрген орыс шығыстанушылар тобынан көрінетін-ді. Олармен тығыз қатынаста болудың маған көп пайдасы тиді. Сол жылы мен Ашмариннің ағарту министрлігі журналында орыс тілінде басылған «Татар әдебиеті» мақаласын аудардым. Кейініректе бұл мақаланы «Вақыт» атты Орынбор баспаханасы жеке брошюра (рисала) түрінде басып шығарды. Бір сөзбен айтқанда, Қазанда өткізген күндерім зая кетпеді: көп жұмыс істедім, көп оқыдым, көп дәріс алдым. Өмірімді кедейшілікте өткіздім. Наурыз айында әкем 70 рубль, Ибрагим 40 рубль салып жіберіпті. Анам мен Ибрагимнің шешесі ішкі киімдер мен басқа заттарды жіберіпті. Осыдан соң еркін тыныстай бастадым. Бұратаналар мектептері үшін орыс тілі мұғалімдерін дайындайтын мектепке түсуім керек еді. Соның емтихандарына дайындалуға қажетті кітаптар сатып алуға, мұғалім жалдауға мүмкіндігім болды. Ашмарин маған Глухарем деген оқытушыны тауып берді. Мен орыс әдебиеті, математика және педагогика бойынша дәрістерді жалғастыра бердім.

**Ауылда өткізген жазғы демалыс**

Мамыр айында (1909) мен кемеге мініп Уфаға келдім. Онда сол кезде медресе ашқан жас мударис Зияитдин Камалиді және ұлттық мәселелермен айналысып жүрген кейбір зиялыларды кездестірдім. Тағы да башқұрттар тарихын қарастырып жүрген орыс мұғалімі Филоненкомен таныстым. Бірнеше жыл өткеннен соң ол біздің арамызда өткен сұхбатымыздың мазмұны бойынша кітапша жазыпты.



Үйге келгенімде әкем мен немере ағамның маған деген ренішінен түк те қалмапты. Біздің үйде әкемнің үкімі жүріп тұратын, бәріміз де одан қорқатынбыз, бірақ та құрметтейтінбіз; ол сұрақтарына тура жауап қатуды ұнататын-ды. Әкем менің Қазанда арапшаны үйреніп жүргеніме сенбейтін еді, мені тек орыс тілін үйренумен шұғылданады деп ойлаған. Алғашқы кездесуімізде-ақ ол: «Орыстардан не жақсы, не жаманды үйренгенімді түсіндіріп беруімді талап етті». Мен оған: «үйренген жақсы нәрсем зәрімді аяғымның астына жібермей дәрет сындырмағаным, жаман нәрсем – басқаның мойнына қамытты кигізбегенім», - деп жауап қаттым. Жауабым оған өте ұнады-ау деймін. Содан соң ол менің көрінген жерге дәрет сындырмауды, басқалардың мойнына қыл бұрау салмауды орыстардан үйренгенімді былайғы жұртқа айтып жүрді. Әкемнің ойынша, біздің тұрмысымыз бен мәдениетіміздің дамуы жеткілікті, сондықтан орыстар мен европалықтардан техникадан басқаны ала алмаймыз, бұдан басқа – олардан үйренеріміз жоқтың қасы. Менің киімімнен темекінің иісі мұңкіп шығып тұрғандықтан, үйдегілер менің темекіге әуестігімді бірден сезе қойды. Киіміме темекінің иісі әбден сіңіп қалған ғой. Менің орысша киініп алғаным да оларға ұнай қоймады және де олар киімімді үйден шығарып, шатырдың астына жайып қоюымды айтты. Сондай-ақ күзге дейін үйден кеткенше кимеуімді ескертті. Мен ескі киімімде жүретін болдым. Сол күннің кешкісінде өзімнің жақсы көретін атыма мініп, бүкіл округты айналып шықтым. Жолшыбай, біздің үйдің артында ағып жатқан өзеннің жағасында баяғыда жақсы көріп жүрген мишарлық қызды көріп қалдым. Оның аты Ләйлабадар. Ол кірін шайып жатқан екен. Мен оның біреудің қалыңдығы екенін білгем. Мені көрісімен ол арқасына қарамай жүгіре жөнелді. Оған деген сезімім әлі басылмаған еді. Мен оған інімнен хат беріп жібердім:

Жағада ішкі киімдерін жуа беріп – қолы талып кетпеді ме екен?

Көрші тұрып кездесіп жүргенде, жаны жай ғана селт етпеді ме екен?

Ол да бірден бір жапырақ қағазға жауабын жазып жіберіпті:

Бөксеңе дейін ..... тар шалбарды киіпсің,

Медреседе, қасиетті үйде темекі шегеді деседі,

Оның сасық иісінен кеше көршілер түшкіре-түшкіре десті:

Ернін күйдіріп алсын қарғыс атқан,

Тек деревняға от қойып жібермесе болды.

Суырып салма өнері жоқ, тақпақтан басқаны білмейтін мишарлық қыздың кенеттен мұндай жауап хатты жаза алуы неғайбыл. Кейініректе мәлім болғанындай, бұл өлеңдерді менің туысым Махия шығарған екен. Ол кезде шылым шегуді біздің халық ең жексұрын қылыққа жатқызатын. Сондықтан сол қыз бала бірден жағдайды пайдаланып өзінің ұнатпаған кейпін білдірген. Мен шылым тартуды тастамақшы болып қанша әрекеттенсем де қоя алмадым. Тек 15 жыл өтісімен Германияда жүрген кезімде ғана ақырында ол әдетімді қойып кеттім. Дегенмен де сол жылдың жазғы демалыс күндерінде Ләйлабадардың ұнатпаған кейпін көріп және онымен кездесе алмай жүргендіктен, тіпті жүрегім зырк ете қалғанда да көзден тасалау жерде бірде бір папиросты тартпаппын.

#### Көзәйнекті тағу қажеттілігі

Туған үйімде бірнеше күн болғаннан соң асау атымды ерттеп мініп Қарағас жайлауындағы Ибрагим Қасқынбайға тарттым кеп. Бір жыл шамасында көріспей жүргендіктен, Ибрагимге қаншалықты бауыр басып қалғанымды түсіндім. Жолда Науaidiң мың мазмұндағы өлеңдерін есіме алдым: «Жүзі періштедей теңі жоқ жігіт мені баурап алды».

Қарағасқа барғаннан соң Ибрагим қой сойып, жора-жолдастарын шақырды. Олардың бәрі менімен тетелес, бірақ отбасын құрған жігіттер еді. Олар кешке таман келіншектеріне де бармай менің бір жылда не көріп-білгенімді сұрап білгісі келді. Біздер тауға салт атпен шығып аң ауладық, шоқ тоғайдағы ара ұяларын байқап көрдік, басқа жайлауларда болып қымыз іштік. Алайда бір келеңсіздік көңіл-күйімізді бұзып жіберді.

Мен Нүгүште балық ұстайтын шанышқымен түнде шырпы шамның жарығымен балық аулаған кезде қатты тоңып қалдым. Өкпемді қабындырып алмасам жарар еді деп зәрем ұшты, арбадағы көрпеге оранып алып үйге қайттым, содан бір ай бойы төсекке таңылып жаттым. Өкем мұсылман ғалымы болғанына қарамастан анамның Ғайнетдин есімді тәуіпті шақыруына қарсы болмады. Төсек тартып жатқанымда «Биржевые ведомости» газетінің қосымшасы ретінде басылған романдарды оқыдым.

Патша үкіметі жоғарыда аты тілге алынған Мұрат Рамзидің екі томдық тарихын сатуға рұқсат бермепті. Ол Ресейдің мұсылман халықтарына жасаған жауыздығын аяусыз сипаттап жазған. Бұл

еңбекті бастыруға қажетті ақшаны Зайнулланың Троицк медресесінің ишаны, әкемнің шейхы берген еді. Кітаптың конфискацияланғаннан (тәркіленгеннен) қалған нұсқалары әкеме және немере ағам Хабибназарға жіберілген екен. Әкем оларды туыстарына және таныстарына таратыпты. Автор кейбір сыни ой-пікірлерін астарлап жеткізуге мәжбүр болса да, бұл шығармасында ойларын ашық айта алған, ол кейініректе менің түрік халықтарының тарихына қалам тартуға шабыттандырды. Мен әсіресе патша цензорларының қытығына тиген жерлерін қатарынан бірнеше рет қайта-қайта оқыдым. Бар күшімді салып оқудың нәтижесінде ауруыма ауру жамалып алыстағыны көрмейтін халге жеттім. Мұны мен ауруымнан айыққаннан соң садақ ату ойынына қатысу кезінде түсіндім. Біз атылған садақ жебесін жақын арадаға мешіттің мұнарасына қадалған жарты айдың үстінен ұшыру мергендігі бойынша жарыстық. Бұрындары мен бұл машықта мерген едім, енді мешіт үстіндегі жарты айды да көрмейтін боп қалыппын. Кейініректе құстарды көздеп атуға машықтанып жүргенімде мен алыстағыны көрмейтініме анық көзім жетті. Нәтижесінде үш-төрт ай өткен соң көз әйнек тағуыма тура келді.

#### Әкеммен арадағы келіспеушіліктер

Жыл сайын ауылға қайтып бара жатқанымда өзіммен бірге Қазандық немесе Уфалық жолдасымды ала келетін едім. Кейде дем алып, жатып кету үшін олардың өздері біздікіне келетін. Бұл жолы Қазаннан қайтып келе жатып, Уфадағы әкемнің ескі досы, сол кездегі исламның білгірі Хайрулла ахун Усмановтың үйінде бірнеше күн аялдадым. Оның ұлдары Ғабделбарый мен Ибрагим орыс мектебінде оқыған. Ибрагим Мәскеудегі Лазарев институтына жазылды. Уфадан келгеніме көп уақыт өтпей аулымызға күтпеген жерден Ибрагим де келе қалды. Оның мақсаты біраз тынығып алу және шығыс тілдерін үйрену жөнінде әңгіме-дүкен құру еді. Сол жылы оның әкесі исламның теологиялық және қоғамдық мәселелеріне арналған еңбегін араб тілінде жариялаған. Ибрагим сол шығарманың бір экземплярын ала келіпті. Бұл кітаптағы негізгі ойлар туралы әкеммен пікір алыстым. Кейбір мәселелер жөнінде келіспейтінімді білдірдім. Әкем де, анам да бұл алауыздықтың себептерін орыс мектебінің маған еткен теріс әсерінен деп білді. Бізден сегіз шақырым жердегі Сайран ауылының тұрғыны Хазірет

Бекболат ислам мистикасының білгірі есептелінетін. Әкемнің оған деген көзқарасы жақсы еді. Ұзақ уақыт бойы белінен шойырылып, ауырып жүретін-ді. Ауылда бұхаралық шейх Бахаатдин (Баһаутдин) Нақшбанди мазарының ағашына барып белін тигізген адам жазылып кетер-міс деген әңгіме таралғандықтан, ол Бұхараға жол алған. Атақты шейхтің Қабірстанында бір жұма бойы болып қайтады. Менің ата-анам оның қайтуын Меккеден келгендей қабылдап, оның үйіне арнайы барып сәлем береді. Мен хазірет Бекболаттың: «Бел ауруынан құлан таза айығып кеттім» деген сөздерін ести күліп жібердім. Мен мистикаға\* және қабірстанға барып тәуеп етуге сенбейтін едім. Бұған ата-анам қатты ренжіді. «Ең алдымен құрметті шейхтің сөздерін келемеждеу адамгершілікке жатпайды, сенің хазіреттің сөздерінің бәрін терістегенінді құптамаймын» – деді әкем, содан соң күні бойы менімен сөйлеспей қойды. Ата-анам мен ұлының арасында аса маңызды рухани алауыздықтың пайда болғандығынан қатты күйініп, күйзеліске түсті.

Ауруымнан айығып алғаннан соң, өзімді әлі де болса тың сезінбеген болсам да, Алақоянның шыңына қарай жолға шықтым. Дегенмен де Ибрагимге де кейбір сөздерім мен қылықтарым да ұнай қоймады. «Сенің шұлғауды солдан бастап орағаныңды және алдымен сол аяғыңнан бастап етікті кигенінді көріп қалдық» – деді ол. Ол менің патша мен дінге қарсы шыққан нигилистік пиғылдағы жазушы Шишковтың кітабын оқығанымды да құптамады. Ол былай деді: «біздің шынайы достығымызға көлеңкесін түсіретін сондай бір келеңсіз қылықтарды сенен күтпеген едім және егер де жат жердегі өмірің осылайша жалғасып, маған теріс әсерін тигізе беретін болса, жыл өткен сайын сенің жаман әдетке бой алдыруың үдей түссе, біздің арамызда жер мен көктей алшақтық пайда болады».

#### Астраханға екінші рет саяхаттауым

Күзде әкем темір жол стансасына дейін шығарып салды. Немере ағам тағы бір рет Астраханға баруға кеңес берді және Ғабдрахман Гумеровқа менен әлдеқандай бір нәрселер мен бір бөшке балды беріп жіберді. Сол жылы Ибрагим Қасқынбай мен оның әкесі жылқыларын сатып, соның ақшасын маған берді. Олардан бөлек анам да ақша берді, бұл ретте Астраханға жол жүруім өте сәтті

---

\* Мистика – тылсым.

болды. Мен ескі Сарайдың қирандысын көрдім. Молданың менімен баруға уақыты болмады. Сонда шығатын «Идель» газетіне бірнеше мақала жаздым. Бұлар жай газеттік мақалалар болуына қарамастан, менің бірінші ғылыми шығармаларым іспеттес еді. Бірінші кезекте Мұрат Рамзидің шығармасы жөнінде сыни мақалаларымды жариялады. Бір автор Маржаниға негізсіз кінә тақты. Мен болсам Маржаниді М.Рамзиге қарағанда әлдеқайда ірі ғалым ретінде бағалайтын-дым. Маржаниды арашалап алайын деп мақала жаздым. Оны мына мазмұндағы арап өлеңдерімен аяқтадым: «Егер кімде-кім ұнап қалса, оның кемшіліктеріне көзді жұма қарайды, ал ол тие берсе жынына, оның ішкі киімінен кір іздей бастайсың» (Қазақтың тырнақ арасынан кір іздейдінің кері ғой). Маржани шәкірттері менің мақаламды жылы тілектестігін білдіре қабылдады. Ғабдрахман молда Астрахан имамдары Ғабдрахман Илек, Махмұт Садықпен бірге «Мағариф» деген атпен журнал шығара бастады. Олар мені бұл журнал редакциясының қызметкері етіп жұмысқа алғысы келді. Бірде Садық молда мен Ғабдырахман маған қаланың сыртына шығып келеміз деді. Ондағы ойлары Астраханға жақын жердегі «Сүңгір төбе» атты бір тарихи орынды көрсету еді. Шылқыған бай ноғай хаджиясының үйінде ұлттық тағамдар дайындалып жатқан екен. Мұның алдында олар бұл хаджияның өте сұлу қызы бар, соны көруге бар ынтаңды сал деп ескертті. Бірақ уақыт өтпей нақ менің алдымда, терезесі айқара ашылған жабулысы бар екі доңғалақты арба келіп тоқтады. Одан ұлттық ноғай киімін киген өте әдемі қыз түсті. Мұның өзі таңқаларлық көрініс еді. Ол қыз менің жан-жүрегімді баурап ала жөнелді. Ол қыз астрахандық редактор Асри Нажибтің жақсы таныстарының бірінің отбасынан екен.

Астраханға алғаш келгенімде-ақ «Мағариф» журналын өз қолыма алып, осы қалада қалуымды қадап айтқан еді. Бұл реттегі Ғабдрахман молданың ұсынысы аса үзілді-кесілді түрде естілді. Мен теріс жауабымды бергеннен соң біздің қарым-қатынасымызға сызат түсе бастады. Мен Ғабдрахман молданың үйінен қонақ үйге көшіп кеттім. Астраханнан кетіп бара жатқанымда молда билет ала ғой деп те ақша бермеді, шығарып салуға пристанға да бармады, «Идель» газетінде жарияланған мақалаларымның төлем ақысын да бермеді. Менің мұқтаждықта күн кешіріп жүргенімнен пайдаланып журнал редакторлығы қызметін атқаруға көндірмекші болды. Бірақ бұл жерде Астрахан қаласында көптің бірі болып күн кешуді қаламаған едім. Мұның бәрін Астраханнан кеткеннен соң Ғабдрахман молдаға

ұзыннан-ұзақ жазған хатымда түсіндіргендей болдым. Журналда істеуден бас тартуымның себебін, маған қаншалықты тиімді болса да, оны шығарушыларды тек діни мәселелер ғана қызықтыратындығымен және бұл мәселеде прогрессивті көзқарасты ұстанбайтындықтарымен түсіндірдім. Менімен өктем сарынмен сөйлесуге шыдай алмайтынымды айттым. Қызу пікір-таласта тіпті сүйікті әкем және немере ағаммен болған пікір сайыста мен өз ойымнан қайтпайтынмын және молданың мұны біле тұра менімен қожайындық сарынмен неліктен сөйлесуін түсіне алмай қойдым.

Ғабрахман мен Садықтың Астрахан төңірегіндегі ауылдағы ноғай хаджиясының (қажысының) үйінде маған көрсеткен сұлу қыздың бейнесі көз алдымнан кетпей қойды. Түрік тілінде оқыған және жаза білген әрі ноғайша киінген бұл таңқаларлық қызға хат жазып жібергім келіп, кейініректе келесі жылы тағы да Астраханға барармын деп өзімді өзім жұбаттым. Бұл ойым маған ұзақ уақыт тыныштық бермей қойды. Бірақ та Арабтың даңқты қолбасшысы Мухаллиба ибн Аби Суфраның сөздерін есіме алдым. Ол өзіңнің даңқты жеңістеріне қалайша қол жеткіздің (мысалы, Хорасан маңайындағы жеңістеріне деген сияқты) деген сауалға былайша жауап қатқан екен: «Еш уақытта артықша сөз айтпадым, өз ниет-көңілімнің тізгінін өз қолыма ала білдім» (тежей білдім). Оның жауабы маған өте ұнады да, ноғайлық сұлуға хат жазуды доғардым. Менің үйленуім емес, оқығым және алға қарай жылжығым келді.

Астраханға екінші рет жол жүруімнің арқасында басқа бір нәтижелерге қол жеткіздім. Ямилъ ауылы имамының қолынан «Әль-Имама уа-әл-сайасат» деп аталған қолжазбаны көрдім. Бұл жазба исламның бастапқы тарихына арналған екен. Және де христиан жыл санауы бойынша 889 жылы қайтыс болған Ибн Қутайбаға телінген. Бұл жөнінде «Идель» газетіне мақала жазуға бекіндім. Бұл шығарма маған ұнай қоймады, өйткені біздерде оншалықты құрметтелмейтін «Амави» халифтері мадақталған, оның орнына біздерде қасиеттілік пен даңққа бөленген Мұхаммед пайғамбардың серіктестері (сахабалары) сынға алынған екен. Сол заманның ұлы ойшылы Ризаитдин Фахретдин Астраханнан табылған сондай көне шығарманың қолжазбасының табылуын қатеге жорыған, жалпы алғанда біздің мемлекеттегі адамдардың қолында оның болуы мүмкін емес деп есептеді. Және мен Қутайбанікі деп жүрген бұл қолжазба басқа бір шығарма шығар деп осынау астрахандық қолжазбаны оған уақытша жіберуін сұрады. Ол мұны мұқият оқып

шыққаннан соң шығарма шын мәнінде Құтайбанікі екен деген менің пікірімнің дұрыстығын мойындады. Ескі замандарда өткен ғалымның ой-пікірлерін менің «Идель» газетінде негізінен дұрыс бейнелегендігімді дұрыс деп тапты. Осыдан соң ол менің барлық ой-пікірімді шүбәсіз қабылдайтын болды. Осылар туралы Ризантдин Фахретдин 1926 жылы Стамбұлда менің үйімде қонақ болған кезінде маған айтқан еді. Сол ескі мақалам бір жағынан түріктер тарихының түрлі кезеңдері, екінші жағынан ислам тарихы хақында зерттеулерімнің нағыз бастауы болды.

#### **Ғабдрахман молдамен болған достығымыздың негіздері**

1926 жылы Ғабдрахман молда Стамбұлға Ризантдин Фахретдинмен бірге келді. Ол да менің үйімде қонақ болды. Бір жұма бойы біздер Бурса шетіндегі ыстық бұлақ басында бірге ем қабылдадық. «Астраханға екі рет келгенінде мен сізге бір ретте лайықты көңіл бөлмедім», – деп ашына сөйледі. Маған көңіл бөлмегеніңізді қалай түсінуге болады деген сұрағыма, Ғабдрахман молда былайша жауап берді: сізбен дұрыстап таныса алмадым; Ескі Сарайға барғаныңда жолсерік бола алмадым. Менің ұстазым Хабибназар мен сенің әкенді үйге шақырып бір-екі ай қонақтап кетуіне жағдай жасамадым, соған миым жетпеді. Байлығым жетерлік еді, бәрі де иттерге және тазқараға жем болып қалды, сол байлығымды достарыммен бірге бөлісіп ішіп-жеп, рахатын көруім керек еді. Содан соң Әл-Маарридің мына мазмұндағы танымал өлеңдерін есіне алды: «Өлер алдында үрейленіп жабырқанқы өмір сүрудеміз, ашкөздіктен тонаушылар сияқты өмірден жарандарсыз, туысқан-туғансыз өтіп барамыз» және жыламсырап «Сен де сол елден кетіп қалдың, біз үшін енді сен жоқсың; менің кейбір танымал болған достарым бұл дүниеде өліктерге ұқсап өмір сүруде, өйткені ұжымдық тұрмыс кешірудеміз деп сарнайды, шын мәнінде бұл ұжымға қатысы бар совет адамы тас қорғанның ішінде қалғандай күй кешіп, бұл Қытай қорғаны (ұжымыдық тұрмыс) оны жақындарынан ажыратып тұрды. Ғабдрахман Гумеров біздің үйге жабырқанқы көңіл-күйде келді, көп өтпей отанына қайтып барған соң ол бақилық болып кетті.

Бұған дейін Ғабдрахман молданың Қазан университетінде оқыған шәкірті Сахыпкерейден оның маған көңіл бөлмегеніне күйінгенін, әсіресе Астраханға бірінші рет барғанымда мені Ескі

Сарайға башқұрт-ноғай аңыздарында айтылған басқалай тарихи жерлерге, оның ішінде Басқұншақ пен Бузенге дейін бірге алып жүрмегендігіне, кемеге билет алып бермегендігіне, ақшадан тарығып жүргенде Балаковтағы орыс қожайынына жалдануыма мәжбүр болғандығына жаны ашығанын сол шәкіртінен естіген едім. Молда мұны мен атақты тұлға ретінде танымал болған соң айтқан екен. Бірақ кезінде оның бұл сөздеріне айрықша мән бермедім, өйткені молданың менің отбасыма толықтай берілгендігін түсінбеген едім.

Басқа уақытта ол маған былай деген еді: Астраханда журналдың редакторлығы қызметінен бас тартқандығыңның дұрыстығын сенің 1917 жылы Мәскеуде Мұсылман конгрессінде жасаған «Ресей мұсылмандарының этнографиясы» атты баяндамаңнан кейін ғана түсіндім, кейініректе сен үлкен істерді атқаруды жоспарлапсың. Біз Риза-хазірет екеуміз сенің бітірген бұл істеріңізге өте-мөте риза болдық. Сен Астраханға келген бетінде өзімді сенің екінші әкендей көріп жүр едім, өйткені өзімді қожайынымның (яғни Хабибназардың) отбасының мүшесі ретінде есептедім, менің саған бұйыра сөйлеуім осыдан еді, не десем де мені тыңдайтынына және ноғай сұлуының тұзағына сөзсіз ілінетіне сенімім зор еді.

1908-1909 жылдары Астраханға Ғабдрахман молдаға неліктен екі рет келдім? Ол тіпті менің алыс ағайыным да емес еді ғой. Біздің ауылға келген кездегі оның түр-тұрпаты менің есімде қалмапты. Өйткені мен кішкентай бала едім. Астрахан бізден шамамен екі жүз шақырым жерде, өзімнің болашақтағы өмірім және оқуым туралы мен неге нақ осы молдамен ақылдасуым керек, бұған қажеттілік бар ма еді? Әлбетте, мен оның немере ағамның жақсы көретін шәкірті екенін білетін едім. Олар үнемі хат жазысып тұрған. Онымен әкем екеуі біздер сүйіп оқитын қара ноғай дастандарында айтылған «Идель Иеремель бұлағы», «Жайық бұлағы, мүлгіген орман» атты жерлерде және басқа жерлерде болып башқұрт аңыздарында тілге алынған (оларды Уәли-молда өте жақсы білген) Басқұншақ пен Бүзен Астрахан маңайындағы жерлер екендігін түсіндіргенде – олардың қарым-қатынастары одан сайын беки түсті. Ғабдрахман молда оның ата-бабаларының қара-ноғай әпсаналарында тілге алынған ата-мекені біздің жердің төңірегінде орналасқандығын білген заматы біздерді алыс-алыс замандарда бір жерде қалып кеткен ата-бабаларының жұрнағы ретінде көріп, ұзақ уақыт бойы әкеммен хат жазысып жүрді. Молда ноғайлардың XVI ғасырда Жайық



жағасында, Оралдың оңтүстігі мен шығысындағы Аралға дейінгі жерлерде тұрғандығы тілге алынған көптеген жырлар мен дастандарды жинап, олардың бірсыпырасын 1909 жылы жеке рисала етіп шығарды. Басқа дастандарды шығара алмастан о дүниелік болды да кетті.

Қара-ноғайлардың қолдарында башқұрт ханы Күчік Сұлтан (Кие Сұлтан) және оның ұлы Мұрат Сұлтан туралы дастандар да бар екен; олардың бір бөлігін ноғайлық ғалым Мухаммад Усманов 1883 жылы Петербургте жариялады. 1708 жылы Сұлтан (Мұрат) Қырым мен Түркияға бет алған кезде, оны Едисан атты ноғай тайпасының мырзасы Аллақуат-бей Еділге дейін шығарып салған. Біздің ауылға жақын жерде оның атымен аталатын Аллақуат елді мекені бар. Бізге келген Ғабдрахман-молда аллагуаттық және мокасовтық башқұрттар арасында болып, олармен кездескен екен және күні бүгінге дейін өздерінің ноғайлық тегін ұмытпағандармен сөйлескен. Ғабдолла-молданың және оның пікірлестерінің ойынша, ноғайлар елінің жерлері Дағыстан (Яхсай) және Кубаннан бастап Батыс Сібір мен Аралға дейін созылып жатқан. Осынау шексіз ұлан-байтақ кеңістікте өткен оқиғаларды олар кешегі күні болғандай естеріне алады. Әкемнің және оның інісі Уәли-молданың тарихи естеліктерінің географиясында шығыста Тобылға, солтүстікте Шұбаркөлге және Миасе өзеніне, батыста Кемалек өзеніне, оңтүстікте Астрахан маңындағы Бузен мен Басқұншаққа, сондай-ақ Кубанға дейінгі жерлер қамтылған.

Бұл кітабымда Астраханға екі рет сапар шегуім және Ғабдрахман-молдамен қатынастарым туралы естеліктерімді егжей-тегжейлі еске алуымның себебі мынада: біздің руымыз басқалай ержүрек және еті тірі көшпелі рулармен бірге шығыста Тобылға, батыста Астрахан мен Кубанға дейінгі үлкен кең-байтақ жерлерде өмір сүрді. Мұнымен ескі заманнан қалған жанды әпсаналардың біздің ұрпақ өмірінің күрделі қиын-қыстау жағдайында маңызды рөл ойнағандығын түсіндіргім келеді. Менің өзімнің, сондай-ақ Оралда, Орта Азияда өмір сүргендердің тағдырын тек біздің халықтардың тарихи өткенін қарастыру арқылы ғана түсінуге болады.

### **Кеме капитанының жәрдемшісі**

Астраханға саяхаттап барғанымда ұлы ғалым Маржанидің шәкірттерімен араласып, олардың ғалым туралы естеліктерін

тындадым. Еділден Қазанға бет алған кемеде Маржанидың «Ұлы жол» («Әл Тариқат әл-Мутхла») шығармасын оқыдым. Онда автордың ислам туралы пікірлері жинақтала баяндалған екен. Сол көктемгі күндері мен

д-р Дрейпердің «Дін мен ғылымның күресі» кітабының орысша аудармасымен және проф. Овсяннико-Куликовскийдің<sup>18</sup> «Орыс интелегенциясының тарихымен» таныстым.

Суық ерте түсті. Жауған қардан және мұздың бекініп қалуына байланысты кемеміз түнде жылжи алмады. Бұл кітаптарды өзіммен бірге ала салғаным қандай жақсы болды! Д-р Дрейпердің либералдық ой-пікірлерін Ахмед Мидхаттың басылымдарынан білетін-дім. Енді оларды орыс тілінде оқи бастадым. Түрік тіліндегі тәржімесі әлдеқайда тыңғылықты болатын; орыс тіліндегісінде католиктерді жақтырмағаны сезіліп тұрды. Бұл кітап та Овсяника-Куликовскийдің шығармасы сияқты маған қатты әсер еткендердің қатарынан орын алды. Кемеде үшінші кластық жолаушы орындарының каютасы\* жоқ еді.

Суықтан дірілдеп отырғанымда жанымнан өтіп бара жатқан капитан жәрдемшісінің көзі кітаптарыма түскенін байқап қалдым. Кейін ол мені жоғарыдағы өзінің каютасына шақырды. «Мен мұсылмандардың арасынан мұндай кітаптарды оқитын адамдарды кездестірмеген едім, мына жаққа өтіңіз де жылынып алыңыз» – деп мені өзінің жып-жылы матросстық каютасына апарды. Бұл Мышкин деген зиялы әрі мейірбанды адам екен. Мен оқып жатқан кітаптар оның өзінде де бар екен. Симбир татарларынан Ақчуриндерді жақсы біледі екен. Ол менің арабша кітаптарымда не жазылғанын сұрады. Өзінің мекен жайын берді. Кейінгі күндері маған П. Миллюковтың<sup>19</sup> «Орыс мәдениет тарихының очерктерін», Дрейпердің орыс тіліне аударылған «Еуропадағы ағартушылық қозғалыстың тарихы», Чернышевскийдің тағы да екі-үш шығармасын жіберді. Ол мені тағы бір жақсы адаммен симбир татары Ибрагим Ақчуринмен таныстырды. Совет кезінде қайтыс болған Ибрагим бей орыс тілінен басқа неміс, шағатай және ұйғыр тілдерін жақсы білген. Бір жыл өткен соң Симбирскіге барғанымда оның үйінде болдым. Ресейден кеткенге дейін, 1923 жылға дейін Ақчурин және оның отбасымен ұйғыр жазуында хат жазысып тұрдым. Осынау зиялы отбасымен таныстырған капитан жәрдемшісін ешуақытта ұмыта алмаймын.

---

\* Кемедегі жеке бөлме.

Акчуриндер менің жан-жүрегімде терең із қалдырған жандар. Мұзды жарып өткен біздің кемеміз әзер дегенде Қазанға жетті. Капитан жәрдемшісімен қоштасып, түсіп кеттім. Одан соң өкінішке орай, оны ешуақытта кездестіре алмадым.

**Менің Қазандағы мұғалімдік қызметімнің басталуы және орыс қоғамы**

Сол оқу жылында (1909-1910 ж.ж қыста) мен «Қасимия» медресесінде түріктер тарихы мен араб әдебиетінің мұғалімі болып тағайындалдым. Ол кезде Қазанның орыстар қоныстанған жағындағы Шалыгин атты ауылдық тұрғынның үйінде тұрдым және сол үйде тамақтанып жүрдім. Оның отбасы үлкен еді. Менімен достасып кеткен оның ұлы медицинада оқыды. Қыс бойы мен онымен бір бөлмеде тұрдым. Әзілдей отырып олар маған шошқа етін жегізбекші болды, бірақ одан түк те шыққан жоқ. Менің де ауылдан келген жылқы етін қаздікі деп беріп, оларды алдаған кезім болды. Апам маған қыста тоңазытылған көптеген тұшпараны почта арқылы жіберіп тұрды. Мен екі жыл бойы сол үйде тұрдым, олардың бәрімен де тіл табысып кеттім.

Мен еңбегімді оқулық ретінде жаза бастадым. Ол – «Түріктер тарихы». Тарихты зерттеу мен сипаттау әдістерін профессор Кареевтің<sup>20</sup> кітабы бойынша меңгерген-мін. Сол бойынша сабақ бердім. Кейініректе мен бұл шығарма тарих методологиясына бағыштап жазылған неміс профессоры Е. Бернхайм мен француз тарихшысы Сенебо кітаптарының қысқаша нұсқасы екенін анықтадым. Осынау Европа тарихшыларына сүйене отырып жазылған Кареевтің кітабы тарихты зерттеу методологиясын тереңірек түсінуіме мүмкіндік берді және Европаның ғалымдарымен мені алдын-ала бұдан қырық жыл бұрын таныстырды. Нәтижесінде өзімнің ғылыми дамуымда көп уақытымды үнемдеп және кейініректе 1950 жылы «Тарихты зерттеудің методологиясы» атты еңбегімді жазғанымда Кареевке ризашылығымды білдіре еске алдым. Бұл кезде Петербургте тұратын көрнекті шығыстанушы проф. Бартольдтің еңбегін оқыған едім. Онда Орта Азия тарихы қарастырылған. Орыс тарихшылары Карамзин мен Соловьевтің еңбектерін оқумен қатар ағылшын тарихшысы Генри Говорт және француз Леон Каэннің еңбектерін орыс тілінде оқыдым. Бұл еңбектердің алғашқысында біздің ұлттық тарихымыз жайында мәліметтер берілген. Ал кейінгілерінде түріктер мен монғолдардың

тарихы қарастырылған. Леон Каэннің шығармасы орыс тіліне башқұрт адвокаты Ғалиәскер Сыртланов тарапынан қысқаша аударылған. Мен оны Уфадағы генерал Шейхалидің үйінен алған едім. Говорт зерттеуінің Шыңғысханға арналып жазылған үзінділері Ташкенттегі «Орта Азия» журналында орыс тілінде жарияланғанын. Бұл шығармалармен танысқаннан соң сол жылы түріктер тарихын зерттеудің тура жолына үзілді-кесілді шықтым. Проф. Катановтың көмегімен Батыстан – Лондон мен Лейденнен, Шығыстан – Ташкенттен және Бакуден дереккөздері жинақталған тарихи әдебиеттерді жаздырып ала бастадым. Сол Катановтың жәрдемінің арқасында Лондоннан кітап бастырушы Лузак шығарған Мирхонд пен Хондемирдің парсы тіліндегі тарихының көшірмесін жаздыртып алдым. Сондай-ақ Бабур Мырзаның<sup>21</sup> естеліктерін алдырттым. Орыс тіліне аударылған моңғолдар тарихына арналып жазылған Д. Оссон мен Говорт шығармаларының қысқаша нұсқаларын оқуым бұл шығармаларды түпнұсқада оқып танысуға деген ниетімді күшейтті. Мұның үшін француз тілін үйренуді жалғастыруым және ағылшынды үйренуді бастауым керек болды.

Медреседегі оқытушылық қызметіммен бірге гимназия бағдарламасы бойынша емтихандарды тапсыру мақсатындағы сабақтарымды жалғастырдым және «Бұратаналар мектебінің мұғалімі» дәрежесін алу мақсатында дайындығымды күшейте түстім. Егер гимназия бағдарламасы бойынша қабылданатын емтихандарды тапсыра алмасам, бұратаналар мектебі үшін дайындалатын орыс тілінің мұғалімі бола алсам да жетер еді деп ойладым. Мұғалімдердің (Рклитский және Арбаков) латын және неміс тілдері бойынша берілген дайындық сабақтары мені орыс зиялыларымен жақындастырды. Мен олармен бірге жиі-жиі орыстың қалалық театрына да барып тұрдым. Бұның өзі мен үшін айрықша бір мектеп қызметін өтеді.

Бірде Шаляпиннің қатысуымен өтетін «Король мир» операсын тамашаладым. Кейініректе австриялық Кицбюэль қаласында 1934 жылы бұл ұлы артиспен кездескенімде, оған әншілік өнерінен алған әсерімді айтқан едім.

Шалыгиннің отбасы орыс зиялыларымен танысуыма мүмкіндік туғызды. Шалыгиннің қыздарымен бірге жастардың кештерінде болдым, олардың қызы Татьянамен бірге Қабан көлінің мұзында коньки тептім. Шалыгиндер отбасының барлық мүшелері маған тілектестік ниетте, қарым-қатынаста болды. Бірақ та діни

**А.З.Валиди Тоған. Естеліктер.**

---

сенімдердегі айырмашылық біздің достық қатынастарымызды белгілі дәрежеде шектеді. Мен шарап ішпей жүрген-дім, ал олар мені ішкізуге мәжбүрлемеді. Олардың кітапханасында орыс классикалық әдебиеті шығармалары толығымен табылатын-ды, мен бұл кітапханадағы кітаптарды қалағанымша пайдалана алдым.

Маған дейін «Қасимия» медресесінде түріктер тарихы да, арап әдебиеті тарихы да жеке пәндер ретінде өтілмеген еді. Ешкім де менің жаңа өзгерістерді енгізуіме қарсы болмады. Менің шәкірттерім көп еді, олар менің сабақтарыма қатысып қана қоймай, маған көмектесе алу мүмкіндігінен ләззат алды. Шәкірттерімнің бірі өзінің деревнясынан сирек кездесетін кітапты әкеліп берді. Бұл Түркменбей Дәулет-шахтың өлеңдер жинағы болатын. Ол Темір ұлдары кезінде Самарқантта өмір сүрген. Оның жаңағы жинағы парсы тілінде өте әдемі фолиант\* түрінде жарық көрген. Астраханда арап тілінде Ибн Құтайба шығармасының табылуы және мұндағы Дәулетшахтың кітабын оқуым бүкіл Ортаазияттық өңірден көне кітаптар мен қол жазбаларды іздеп табуға деген құлшынысымды оятты және күшейтті, кейініректе бұл іске үлкен ынтамен кірісіп те кеттім. Қазанда тұрған татар ғалымы Ш. Маржанидің қасында жүрген неміс шығыстанушысы Готвальд бұл өлкеде осындай көптеген маңызды шығармалардың сақталғандығын айтып жүрді. Мен шәкірттеріме олардың деревняларында осындай кітаптар табылып жатса, маған келіп айтуын өтіндім және «Қасимия» медресесінде төрт жыл бойы қызмет істегенімде сондай көптеген шығармалардың табылғаны туралы хабарлар алып тұрдым. Олардың біразының Қазанға жеткізілуін сұрадым, басқаларын өзім барып әкелдім.

1840 жылы шығыстанушы Ч. Фразн ислам мәдениеті тарихы бойынша жинаған деректерін жариялады. Бұл да маған үлгі қызметін атқарды.

Сол жылы менің мұғалімім, неміс Рклитский арап, парсы және түрік тілдеріндегі шығармаларды олардың неміс тіліндегі аудармаларымен салыстырып оқу өте пайдалы, сөйтіп тілдерді бүгешегесіне дейін білуге болады деді. Орыс тілін үйренгенде де мен осы әдісті қолдандым. Осынау салыстырмалы оқудың пайдасы туралы проф. Катанов та маған айтқан-ды. Ол түрколог Радловтың «Түрік тайпаларының әдеби үлгілері» атты еңбегін және «Құдатғу Білікті»

---

**Түркология, № 1, 2016**

---

\* Фолиант – үлкен қалың кітап.

де терең оқып-білуге кеңес берді. Мұның өзі мені түрік ұлыстарының дастандарын білуге ниеттендірді. Ол кезде мен проф. Позднеевтің<sup>22</sup> «Моңғол тайпалары халық әдебиетінің үлгілері» атта кітабын оқып жүрдім. Кейініректе бұл түрік халықтарының ғана емес, моңғолдардың тарихын да зерттеуге септесті. Осындай ұмтылыстардың арқасында менің алғашқы шығармаларымның бірі «Түрік тайпаларының халық әндерінің төрт жолды өлең шумағы» жазылды. Бір жыл өтісімен мен «Шура» журналында өзімнің зерттеуімді жарияладым. Профессор Катанов менің мақалама өте жоғары баға берді.

#### ЕСКЕРТУЛЕР

18. Овсянников – Куликова Д.Н. (1853-1920) – орыстың әдебиеттанушысы және тілтанушысы, Қазан, Харьков, Петербург және Новороссиялық университеттерінің профессоры. Ол орыс әдебиетінің көптеген классиктері туралы еңбектер жазған, сондай-ақ «Орыс зиялыларының тарихы» атты шығарма да сол профессордың қаламынан туындаған.

19. Милоков П.Н. (1859-1943) – Конституциялық-демократиялық партияның басшысы, публицист. «Орыс мәдениеті тарихы бойынша очерктер», «Орыс тарихи ой-пікірлерінің негізгі бағыттары» атты кітаптардың авторы. Милоков орыс тарихының ең ерекшеленген тұстары – «шектен шыққан қарабайырлық», қарадүрсіндік қой деп есептеді. Милоковтың тұжырымдамасы бойынша, Русьтің экономикалық артта қалуы сословиелік қатынастардың аса мешеу қалғанына байланысты. Мұның өзі елдің тарихында мемлекеттік биліктің үстемдік жағдайына ие болуына әкеліп соқтырды. Таптық сипаттан жырақ тұрған биліктің эволюциясы негізінен қорғаныс мүдделерімен анықталды. Ол Уақытша Үкіметтің бірінші шақырылуында сыртқы істер министрі лауазымын иеленді, 1920 жылы елден шығып кеткен, Октябрь революциясы тарихы бойынша бірнеше кітап жазған: «История второй русской революции», т.1-3, «Россия на переломе», т. 1-2.

20. Кареев И.И. (1850-1931) – көрнекті тарихшы, Варшава, одан соң Петербург университеттерінің профессоры, Ресей ғылымдар Академиясының мүше-корреспонденті, Француз буржуазиялық революциясы және шаруалар мәселесін біріншілердің қатарында зерттеген. «Основные вопросы философии истории», «История Западной Европы в новое время», «История французской революции» в трех томах атты еңбектерді жазған.

21. Бабур Захредин (1483-1530) – Индияда ұлы моғолдар династиясының негізін қалаушы. Ол 1526 жылдан бастап билік жүргізген, Темір өулетінен шыққан. Орта Азияны біріктіру үшін көп жылдар бойы басқа князьдіктермен соғысқан. 1504 жылы Сібірден барған өзбек көшпелілерінің басшысы Шәйбани оны Орта Азиядан қуып шыққан. Сол жылы ол Қабулды, Индияны жаулап алған. Аса танымал қолбасшы ғана емес, жақсы ақын да болған. Бабурдың шағатай және парсы тілдерінде жазған тамаша өлеңдері, сондай-ақ оның прозаикалық шығармасы «Бабур-намә» сақталып, бізге дейін жеткен.

**А.З.Валиди Тоған. Естеліктер.**

22. Позднеев А.М. (1851-1920) – орыс филологы, моңғолтанушысы, Петербург университетінің профессоры, Владивостоктағы Шығыс институтының директоры. Солтүстік – Батыс Моңғолия жерлерінде саяхаттап жүрген, Петербург университеті үшін моңғол кітаптары мен қолжазбаларының коллекциясын жинаған. Мұның өзі әлемдегі ең ірі коллекциялардың\* бірі еді. Оның «Моңғолия және моңғолдар» еңбегі – моңғолтану бойынша жазылған іргелі жұмыстардың бірі.

Мәтінді аударған – Сайран Ә.  
(Жалғасы. Басы өткен сандарда)

---

\* Коллекция – ғылыми, тарихи, көркемдік мәні бар қайсыбір біртекті заттардың жинағы.

## МАЗМҰНЫ, CONTENTS

<b>ТІЛ ТАРИХЫ ЖӘНЕ ҚҰРЫЛЫМЫ</b>		
Исянгулова Г.А. ( <i>Уфа</i> )	О звукоподражательных словах в башкирском языке (на примере подражаний звукам, возникающим при движении мягких предметов)	3-10
Isyangulova G.A. ( <i>Ufa</i> )	About the onomatopoeic words in the Bashkir Language (on the example of imitations to sounds arising by motion of soft subjects)	
Янмурзина Р.Р. ( <i>Уфа</i> )	Лингвокогнитивный анализ поэтического текста: трудности и перспективы	
Yanmurzina R.R. ( <i>Ufa</i> )	Linguo-cognitive analysis of poetic text: challenges and prospects	11-19
Жылқыбай Г. Қарсыбекова Ш. ( <i>Түркістан</i> )	Көне түркі жазба ескерткіштері тіліндегі кісі/адам этноконцептісінің елдік позициясын танытатын тілдік бірліктер	20-28
Zhylkybai G. Karsybekova Sh. ( <i>Turkistan</i> )	Linguistic units describing national position of human ethnic concept in old Turkic manuscripts	
Ömirbayev E. Piyasova D. ( <i>Türkistan</i> )	Ermeni harfleriyle Kıpçak Metinlerinin incelenmesi	29-39
Omırbaev E. Piyasova D. ( <i>Turkistan</i> )	A study of armenian letters with Kipchak texts	
Исаева Ж. ( <i>Түркістан</i> )	Паремиологиялық қолданыстардағы түркі халықтарына ортақ атаулардың этнолингвистикалық сипаты	40-45
Isayeva J. ( <i>Turkistan</i> )	Ethnolinguistic character of paremiological actions of common Turkic names	
<b>ӘДЕБИЕТ ЖӘНЕ ФОЛЬКЛОР</b>		
Карамашева В.Н. ( <i>Абакан</i> )	Хакасская литература 1920-х – 2000 –х годов	
Karamasheva V.N. ( <i>Abakan</i> )	Hakas literature between 1920-2000	46-62
Сибгатов Ф.Ш. ( <i>Уфа</i> )	Формирование и функционирование жанра сират ан-наби (сира) в башкирской литературе начала XX в.	
Sibgatov F.Sh. ( <i>Ufa</i> )	Formation and functioning of the genre SIRA al-Nabi (SIRA) in the Bashkir literature of the early twentieth century	63-75
Косточаков Г.В. ( <i>Кузбасс</i> )	Художественная литература шорского народа	
Kostochakov G.V. ( <i>Kuzbass</i> )	Literature of Shor people	76-88



<b>ТАРИХ ЖӘНЕ ЭТНОГРАФИЯ</b>		
Салғараұлы Қ. ( <i>Астана</i> )	Тілі – түрік, жазуы басқа	89-109
Salgarauly K. ( <i>Astana</i> )	Turkic language in different systems of writing	
<b>ФИЛОСОФИЯ ЖӘНЕ ДІН</b>		
Шадинова Г. ( <i>Түркістан</i> )	Жүсіп Баласағұнның «Құтадғу білік» шығармасындағы түркілік және исламдық дүниетаным ұстанымдарының мәдени-рухани сипаты	110-121
Shadinova G. ( <i>Turkistan</i> )	Yusuf Balasaguni in the work "Kutadgu Bilik " principles of Turkish and Islamic worldview, cultural and spiritual character	
<b>АРХЕОЛОГИЯ ЖӘНЕ ӨНЕР</b>		
Мұстапаева Д. ( <i>Түркістан</i> )	Орта ғасырлардағы исламдық сәулет өнеріндегі көркем есіктердің әрленуі	122-128
Mustapaeva D. ( <i>Turkistan</i> )	Panterly decoration of doors in medieval islamic art	
Ералин Қ.Е. Бейсенбеков Ж. Ж. ( <i>Түркістан</i> )	Графика шебері Батухан Байменнің шығармашылығы	
Eralin K.E. Beysenbekov J.J. ( <i>Turkistan</i> )	Creation master arts in graphic Batuhan Beimen	129-135
Ауелбеков Е. Бейсенбеков Ж. ( <i>Түркістан</i> )	Түркі мәдениетіндегі қазақ ою-өрнектерінің интеграциялық мәні	136-142
Auelbekov E. Beysenbekov J.J. ( <i>Turkistan</i> )	Integration of Kazakh ornamental value in the kulture of the Turks	
<b>ПІКІР</b>		
Юнысова Г. ( <i>Уфа</i> )	Халық ұлы, ил ағаны (Киң коласлы ғалим, күп қырлы талант эйәһе)	
Yunusova G. ( <i>Ufa</i> )	Son of people, him Elder (all-round scientist, in possessor of many-sided talent)	143-151
<b>ТҰЛҒА</b>		
З.В. Тоған	Естеліктер	
Z. V. Togan	Memoirs	152-167

БАЙЛАНЫС

Түркология ғылыми-зерттеу институты

Түркістан/ҚАЗАҚСТАН

e-mail: [turkologi@mail.ru](mailto:turkologi@mail.ru)

Басылым: Ахмет Ясауи университетінің «Тұран» баспаханасы

Редакцияның мекен-жайы:

161200, Қазақстан Республикасы, Оңтүстік Қазақстан облысы Түркістан қаласы

Тәукехан даңғылы № 7

Телефон. 8 (72533) 3-21-17

Факс: 8 (72533) 3-31-63

Журналдың электрондық нұсқасын [turkology.iktu.kz](http://turkology.iktu.kz) сайтынан оқуға болады.

Авторлардың мақалаларындағы ой-пікірлер редакцияның  
көзқарасын білдірмейді.

Техникалық редактор Ж.Танауова

Көлемі 70x100 1/16. Қағазы офсеттік. Шартты баспа табағы 11,5.

Таралымы 500 дана. Тапсырыс 630.