



TÜRKOLOJİ

ISSN 1727-060X
2002 жылдың қазан айынан бастап шығады

ТҮРКОЛОГИЯ

TYURKOLOGIYA

TURKOLOJY

№ 2 (64), 2013

Сәуір, мамыр, маусым / Nisan, Mayıs, Haziran

Журнал халықаралық сараптамалық кеңес арқылы шығарылады.
Журнал выпускается при участии международного экспертного совета.
Bu dergi uluslararası hakemli bir dergidir.
This journal is printed by international expert council.

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

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

Bu dergi Paris'te bulunan Uluslararası ISSN Merkezi'ne Mayıs 2003'te kaydedilmiştir.
Kayıt No: **ISSN 1727-060**

Түркістан
2013



ҚҰРЫЛТАЙШЫ / УЧРЕДИТЕЛЬ

Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті

Редакция алқасы / редакционная коллегия

**Редакция алқасының төрағасы /
председатель редакционной коллегии**
Ташимов Лесбек Ташимұлы
Қ.А.Ясауи атындағы ХҚТУ президенті,
техника ғылымдарының докторы, профессор

Бас редактор / главный редактор
Ергөбек Құлбек Сәрсенұлы
Қ.А.Ясауи атындағы ХҚТУ вице-президенті
филология ғылымдарының
докторы, профессор

**Бас редактор орынбасары /
Заместитель главного редактора**
Кенжетай Досай Тұрсынбайұлы
Түркология ғылыми-зерттеу институтының
директоры философия ғылымдарының
докторы, профессор

Хората О. (редакция алқасының құрметті мүшесі);
ф.з.д., проф. Ахматалиев А. (Бишкек); проф. Айнурал С.
(Түркістан); ф.з.д., проф. Бакашова Ж.К. (Бишкек),
ф.з.д., проф. Бахадирова С. (Некіс); (Түркістан); ф.з.д.,
проф. БЫЫраев Ш. (Астана); т.з.д., проф. Бутанәев В.
(Абакан); ф.з.д., проф. Васильев Д. (Мәскеу); ф.з.д.,
проф. Егоров Н. (Чебоксары); ф.з.д., проф. Ергөбек Қ.
(Түркістан); ф.з.д., проф. Идельбаев М.Х. (Уфа); ф.з.д.,
проф. Илларионов В. (Якутск); ф.з.д., проф. М.Жұраев
(Ташкент); ф.з.д., проф. Закиев М. (Қазан); т.з.д., проф.
Қызласов И. (Мәскеу); ф.з.д., проф. Қунафин Г.С. (Уфа);
ф.з.д., проф. Қайдар Ә. (Алматы); ф.з.д., проф.
Махмәддин Н. (Алжир); ф.з.д., проф. Миннегулов Х.
(Қазан); ф.з.д., проф. Мұсаев К. (Мәскеу); ф.з.д., проф.
Мырзахметов М. (Алматы); ф.з.д., проф. Нуреддин М.
(Бейрут), ф.з.д., проф. Орус-оол С. (Қызыл); ф.з.д.,
проф. Сарыбаев Ш. (Алматы); ф.з.д., проф. Тұрал С.
(Анкара); ф.з.д., проф. Тухлиев Б. (Ташкент); ф.з.д.,
проф. Тыбыкова А. (Горно-Алтайск); ф.з.д. Улаков М.
(Нальчик); ф.з.д., проф. Черемисина М. (Новосибирск);
ф.з.д., проф. Хребицек Л. (Прага); т.з.д., проф. Ювалы
А. (Кайсері); ф.з.д., проф. Щербак А. (Санкт-
Петербург); ф.з.к. Әбжет Б. (жауапты редактор);
Танауова Ж. (жауапты хатшы).

SAHİBİ / OWNER

Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi

Yayın Danışma Kurulu / Editorial Board

**Yayın Danışma Kurulu Başkanı /
Head of the Editorial Board**
Prof. Dr. Lesbek Taşimoglu Taşimov
Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası
Kazak-Türk Üniversitesi Rektörü

Baş Editör / Editor-in-Chief
Prof. Dr. Kulbek Sarsenuli Ergöbek
Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası
Kazak-Türk Üniversitesi Rektör
Yardımcısı

**Baş Editör Yardımcısı / The assistant to
the Editor-in-Chief**
Prof. Dr. Dosay Tursinbayuli Kenjetay
Türkoloji İlimi-Araştırma Enstitüsü
Başkanı

Horata O. (Yayın Kurulu Üyesi); Prof. Dr. Ahmatallyev A.
(Bişkek); Prof. Dr. Aynural S. (Türkistan); Prof. Dr. Bakaşova
J.K. (Bişkek); Prof. Dr. Bahadıröva S. (Nökis); Prof. Dr.
Ş. İbraev (Astana); Prof. Dr. Butanayev B. (Abakan); Prof. Dr.
Vasiyev D. (Moskova); Prof. Dr. Veliyev K. (Bakü); Prof. Dr.
Egorov N. (Çeboksarı); Prof. Dr. Ergöbek K. (Türkistan);
Prof. Dr. İdelbayev M.H. (Ufa); Prof. Dr. İllariyonov V.
(Yakutsk); Prof. Dr. M. Juraev (Taşkent); Prof. Dr. Zakyev
M. (Kazan); Prof. Dr. Kızlasov İ. (Moskova); Prof. Dr.
Kunafin G.S. (Ufa); Prof. Dr. Kaydar A. (Almatı); Prof. Dr.
Mahieddin N. (Aljir); Prof. Dr. Minnegulov H. (Kazan);
Prof. Dr. Musayev K. (Moskova); Prof. Dr. Mirzahmetov M.
(Almatı); Prof. Dr. Nuredin M. (Beirut); Prof. Dr. Orus-ool
S. (Kızı); Prof. Dr. Saribaev Ş. (Almatı); Prof. Dr. Tural S.
(Ankara); Prof. Dr. Tuhliev B. (Taşkent); Prof. Dr. Tibikova
A. (Gorno-Altaysk); Prof. Dr. Ulakov M. (Nalçik);
Çeremisina M. (Novosibirsk); Prof. Dr. Hrebitsek L. (Praga);
Prof. Dr. Yuvalı A. (Kayseri); Prof. Dr. Şerbak A. (Sankt-
Peterburg); Dr. Abjet B. (Genel editör); Tanauova J.
(Genel sekreter).

ТІЛ ТАРИХЫ ЖӘНЕ ҚҰРЫЛЫМЫ

ӘОЖ 411.44

С.Р.БОРАНБАЕВ

*филология ғылымдарының докторы, доцент
Қ.А.Ясауи атындағы ХҚТУ*

Н.ФАЗЫЛХАНҰЛЫ

Магистрант

КӨНЕ ЖӘНЕ ОРТАТҮРКІЛІК ЖАЗБА МӘДЕНИЕТ– ҰЛТ ӨРКЕНИЕТІНІҢ АЙНАСЫ

Бұл мақалада қазақ тілінің даму, қалыптасу жолдарын анықтау үшін қышшақ тілдеріне қатысты жазба ескерткіштерді зерттеу мәселесінің өзектілігі сөз болады. Орта түркі тілін жасаған халықтардың лексикасын зерттеу арқылы қазіргі қазақ тілінің қалыптасу кезеңдерін анықтай аламыз. Осы себепті орта түркі тілінде жазылған ескерткіштер тілін, қазақ тілімен салыстыра нақты тілдік материалды сөйлете отырып, әрбір сөздің қолданылу өрісіне, мағынасына, дыбыстық ерекшелігіне баса назар аударылады да, лексика-семантикалық және семасиологиялық аспектіде зерттеу, түркология мен қазақ филологиясының бүгінгі таңдағы өзекті мәселелерінің бірі екендігі туралы мәселе көтеріледі. Сонымен қатар орта ғасырдағы бір ескерткіштің етістіктері ортатүркілік және қазіргі түркі тілдерімен салыстырылады.

Кілт сөздер: қышшақ тілі, жазба ескерткіштер, орта түркі тілі, түркология, түркі тілі.

Қазақ тілі өзінің қалыптасу, өсіп жетілу жолдарында түрлі тарихи даму сатыларынан өтті. Қазіргі уақытта шешімі табылмай жүрген бірқатар мәселелердің түп-төркіні, қазақ тілінің қалыптасу, даму негіздерімен, әсіресе кейінгі орта ғасырлардың соңғы кезеңдеріндегі қоғамдық-әлеуметтік, мәдени қызметімен тығыз байланысты. Қазақстан аумағын мекен-жай еткен қазақ халқына, түрлі ұлт өкілдеріне ғасырлар бойы қызмет етіп келе жатқан ана тіліміз, қазақ тілінің ұлттық мәдениетіміздің ажырамас, құрамдас бөлігі болып табылатындығын әрдайым есте тұтқанымыз абзал.

Қазақи салт-дәстүріміздің, әдет-ғұрпымыздың, ұлтымыздың, мемлекетіміздің қалыптасуы, дамуы жалшы Еуразия құрылығында болып өткен тарихи құбылыстармен, қоғамдық-әлеуметтік оқиғалармен тығыз байланысты және әлемдік өркениет құрылымында өзіндік орны бар, қайталанбас қолтума ерекшеліктерге бай, біртұтас сомдалған мәдениет.

Президент Н.Ә.Назарбаевтың бастамасымен көтеріліп, республикамызда қолға алынып отырған, қазақ мәдениеті табыстарын келешек игілігіне жаратуды көздеген, мемлекеттік "Мәдени мұра"

бағдарламасы бұл салада жүргізілер жұмыстардың жаңа бағыттары мен деңгейлерінің жоғарылығын, алдағы уақытта атқарылар жұмыстардың ауқымдылығын, сондай-ақ аға буынның игілік жолындағы істерінің өз жалғастығын табатындығын көрсетіп отыр.

Жалпы түркі өркениеті туралы ғылымда жаңа дәлелдер мен пайымдаулар күннен-күнге нақтылана түсуде. Жаһандану кезеңіндегі ғылым мен техниканың ғарыштап дамуы, халықаралық деңгейдегі ғылыми қарым-қатынас осының айғағы болса керек. Түркілік өркениеттің әлемдік мәдениетке тигізген ықпалы туралы профессор Б.Каримов былай дейді: "Наука, культура и язык Тюркской цивилизации внесли огромный вклад в развитие мировой науки, духовной культуры и языковой системы мировой цивилизации.... Тюркский язык по длительности периода пребывания в статусе международного, мирового языка занимает первое место среди всех языков, когда-либо имевших такой статус. Тюркская цивилизация оказала и оказывает большое влияние на развитие письменностей цивилизаций Востока и Запада" [1, 39-48].

Қай халықтың болса да тілі сол халықтың тарихымен тығыз байланысты бола тұра, тілдің кейбір ішкі даму заңдылықтарын, мәселен, фонетикалық, сондай-ақ грамматикалық формалардың даму заңдылығын тек тарихи тұрғыдан қарастырып, сонымен ғана байланыстырып шешу дұрыс болмаса керек. Халық тарихының да, тілдің даму тарихының да өзіндік қырлары, қағидалары, заңдылықтары бар. Барлық сыртқы лингвистикалық факторларды қоршаған ортаға – географиялық жағдайға қатысты қарастырған Ф. де Соссюр сыртқы және ішкі лингвистиканың өзара өте тығыз әрі қарама-қайшылықты байланысына тоқтала отырып, "...поскольку географический фактор тесно связан с существованием языка, и все же в действительности географический фактор не затрагивает внутреннего организма самого языка", – дейді [2]. Сондықтан да бұл тілдер қаншалықты өзгерістерге ұшыраса да көне тілдің элементтерін бойында сақтайтындығы, барлығы да негіз тілдің белгілі бір дәрежедегі мұрагері болып табылатындығы даусыз. Бұл жөнінде белгілі түркітанушы-ғалым А.М.Щербак былай дейді: "Расхождению языков и диалектов постоянно сопутствует их схождение, взаимодействие, поэтому каждый современный язык или диалект наследует праязыковое состояние не как нечто целостное и единообразное, а в виде сложного конгломерата форм и признаков, прошедших сквозь призму многократных и разновременных смещений"[3].

Ортағасырлық жазба ескерткіштердің тіліндегі кейбір сөздердің мағынасы ұмытылып, ана тілімізде басқаша мағыналық сипат алған. Басқаша айтқанда, сөз мағынасы бір жағынан таралып, екінші жағынан кеңігені байқалады. Осындай тілдік процесте лексиканың сандық жағынан гөрі сапалық жағы дамып, кейбір сөздердің жаңа мағынасы пайда болып, бұрынғы мағынасы көмескіленеді. Тілдің сапалық жағының дамуы, жаңа

мағыналардың пайда болуына алыш келеді. Мағыналық өзгеріске ұшыраған сөздің сыртқы тұлғасы көп жағдайда өзгеріске ұшырамауы мүмкін. Осы тілдік құбылысқа байланысты белгілі ғалым А.Ысқақов былай деп жазады: “Тіл-тілдегі айғақтарға қарағанда, көптеген сөздер, тек сыртқы пішіндерін өзгерткенімен ғана тынбай, мазмұндарын да біртін-біртін ауыстырып, бастапқы мағынадан басқа бір мағынаға көшіп отырған. Ондай мағына ауысу құбылысы бірде сөздің сыртқы дыбыстық жамылғышының өзгеруіне байланысты болса, бірде сол дыбыстық жамылғыштың бәлеңдей үлкен өзгеріске ұшырауынсыз-ақ та болып отырған”.

Түркі тілдері, соның ішінде қышпақ тобына кіретін қазақ тілінің де, өзге түркі тілдері секілді, алғашқы және кейінгі орта ғасырлық дәуірлерде басқа түркі тілдері арасында дамып, толығып, қазіргі лексикалық қоры, фонетикалық жүйесі, синтаксистік құрылымы қалыптасты. Тарихи даму ерекшеліктеріне қарай орта ғасырлық қышпақ тілінің сөздік қоры қалай қалыптасты, қазіргі қазақ және басқа да қышпақ тілдерімен сабақтастығы жайлы мәселелер түбегейлі шешімін таба қойған жоқ.

Дегенмен жазба ескерткіштер тіліндегі тілдік бірліктерді қазақ тіліндегі тілдік бірліктермен салыстырып, олардың өздеріне тән фонетикалық, морфологиялық, семантикалық айырмашылықтарын айқындау, орта түркілік тілдік элементтер мен қазіргі тілдік элементтер арасындағы туыстық сабақтастықты анықтап, оны ғылыми тұрғыдан дәлелдеу – бүгінгі күннің басты талабы. Осындай мақсаттардың бір үзегін орындауды көздеген біздер орта ғасырларда дүниеге келген «Китаб булғат ал-Муптах...» (авторы Жамал ад-Дин ат-Турки, бұл жәдігерлік пен оның авторы туралы мәліметтерді бұдан бұрын жарық көрген мақалаларымызда айтқан болатынбыз) жазба ескерткішінің тіліндегі біршама етістіктерді туыстас түркі тілдері материалдарымен салыстыра қарамақшыз. Алдымен бұл жәдігерлік тіліндегі етістіктерді мағыналарына қарай бірнеше лексика-семантикалық топтарға жіктедік, бірақ біздер солардың ішінен адамның қимыл-қозғалыс әрекеттерін білдіретін етістіктердің бірнешеуін ғана сол уақыттарда және олардан бұрынырақ жарық көрген жазба ескерткіштер тілімен салыстыру арқылы орта түркі дәуірі мен бүгінгі күн аралығында олардың қаншалықты өзгеріске түсіп, қазіргі түркі тілдеріндегі қолданыс деңгейін анықтағанды жөн санап отырмыз. Мәселен: көндерді (ұзатып салды, қоштасып қалды, жолға аттандырып, пығарып салды). Сөз құрамындағы «даль»-дің «харакасы» жоқ, сондықтан бұл сөзді көндірді деп оқуға да болады, бірақ А. Зайончковский көндер деп алыпты. Қолжазба аудармасы – ваддаға (прощаться с кем- л, провожать уезжающего). Поляк тіліне де солай аударылған (прощаться, провожать). Абу Хайиан араб тіліне шаййаға (отправлять, провожать, прощаться) деп аударған. Ат-Тухфада узат деген сөзді ваддаға деп тәржімалайды да, «мұны түрікмендер көндерді деп айтады» деген ескерту жасайды. Демек, бұл лексема түрікмен тілінен енген

диалектизм ретінде қышпақ тілдерінің ескерткіштерінде кездеспейді, сол сияқты қазіргі сөздіктерден де ұшырата қою қиын көрінеді. Қ.: ұзат.

Көрді (көрді). Бұл – ежелден келе жатқан, жашай қолданылатын белгілі сөз. Тас. – көргіл (видеть, смотреть. Басқа тілдер мен ескерткіштерден мысалдар бар, 149-бет). ДТС. – көр (видеть, смотреть, 317 бет). Қ.: көрінді, көстерді.

Көрінді (көрінді) – көр түбірінің өздік етіс формасы, қ.: көрді, көстерді.

Көмді (көмді, көшпшілік жиналып келіп жерледі, қабірге салып жайғастырды, жер астына көміп тастады). Өлі-тірі қышпақ тілдерінің бәрінде бар сөз: Тас. – көмгіл (закапывать, закрывать, хоронить, погrevать. т.б. мысалдар – сонда, 148 бет). ДТС. – көм (314-бет).

Көстерді (көрсетті). Қазіргі тілдер мен тарихи сөздіктерден өте сирек кездеседі. Абу Хайианның көстерді деп жазған сөзі түрік тіліне гөстерді деп аударылған. Мұндағы гөстермек сөзі «показывать, демонстрировать, представлять, предъявлять, указывать», т.б. да әртүрлі мағына береді. Қолжазбадағы арабша аудармасы тиісті сөздіктерде жоқ болып шықты.

Көчті (көшті). Көптеген түркі тілдерінде кеңінен жұмсалатын көне сөз. Тас. – көчкіл (кочевать, 149 бетте), ДТС. – көч (311 – бетте).

Күрешті (күресті). Көп тараған танымал сөз. Тас. – күрешкіл (бороться, вступать в единоборство, тиісті материалдар келтірілген, 152-бет). ДТС. – күреш (бороться, сражаться, 328-бет).

Қалды (қалды). Түркі тілдерінде кеңінен белгілі: Тас. – қалғыл (оставаться, пребывать, т.т., 155). ДТС – қал (оставаться, быть в остатке, сохраняться, уцелять, 410).

Қалғыды (қарғыды). Тас. – қалғығыл (прыгать, скакать, перескакивать, перепрыгать – реестрде қолғы болып жазылған: бастапқы «каф» әрішінің «харакасы» жоқ, сондықтан оны «қа» деп те, «қо» (ку, қи) деп те оқи беруге болады. Ибн М. – қалғы, АФ. – қалға, қара қалш., қазақ – қарғы. Түркі тілдеріндегі л//р фонетикалық құбылысы – тұрақты заңдылық.

Қачты (қашты). Көшпшілікке белгілі сөз. Тас. – қачқыл (бежать, убегать, спасаться бегством; қышпақ ескерткіштері мен қышпақ тілдерінде бар – 160 бет). Ескі түркі ескерткіштерінде: қач (убегать, бежать, ДТС, 400). Қачурды (қашырды), өзгелік етіс түрі: қачур (обращать в бегство, гнать, прогонять, отгонять, изгонять, ДТС., 401).

Қобты (26/в; тұрды, көтерілді, шаң көтереді, бір нәрсе жоғары көтеріліп, биіктей түсті). Түшнұсқадағы арабша аудармасы – рафаға (поднимать, возвышать, повышать). А. Зайончковский: подниматься (о пыли). Абу Х., Эт-Тухфа.; арабшасы – қобба (подниматься). Тас. – қошқыл (подниматься, вставать); дүз қошты (запылилось); МҚ. – қошды // қобды (поднялся, улетел); КК., Эт-Тухфа., АФ., Ибн М., түрік-тат. – қош; Көне, ескі тілдерде: қош (ставать, подниматься, взлететь т.б., ДТС., 456).

Қобты (32/р; буыны шығыш кетті, буыны тайыш кетті). Қолжазбадағы арабша аудармасы – инқалаға (отрыватьсья, быть вырванным, быть удаленным, уходить). А. Зайончковский: подниматься. Тас. – қош: қошқыл (вывихнуть, выйти, отходить, отклоняться от нормального положения – о суставе). Абу Х. – арабшасы: инбағаса (быть посланным; быть возрожденным, воскрешенным, возраждаться). ДТС. – қош (вставить, подниматься, сниматься с места). Қ.: қобты.

Қобарды (73/р; қопарды, қопарыш, іліш-жұлыш, суырыш, жырыш-жұлқыш тартыш алды). Түпнұсқа аудармасы арабша: қалаға (вытаскивать, вырывать, выдергивать, вылимывать). А. Зайончковский: вырывать, вытягивать, вытаскивать. Тас. – қопарғыл (разрыхлять почву, реестрде қуарғыл деп жазылған); МҚ. – қошурды (поднять); қобурған (вырывающий с корнем); Абу Х., Эт-Тухфа., Ибн М., қара қалш. – қопар; ДТС. – қопар // қошур (қоп сөзінің өзгелік етіс түрі, бірнеше мағына береді, 457). Қ.: чықар.

Қонды (қонды). Бүкіл түркі тілдерінде кездеседі. Қыпшақ тілдерінде: Тас. – қонғыл (жить, обитать, т.т., 164). Ескі, көне түркі тілдерінде: қон (опускаться, садиться; оседать, поселяться, избирать место и жительства, 455).

Қышлады (қыстады). МҚ., КК., Ибн М. – қышла; ДТС. – қышла (зимовать). Әдетте айтыла беретін белгілі сөз.

Қусты (құсты). Абу Х., Эт-Тухфа. – құс; ДТС. – құс (рвать, изрыгать, топшить).

Озды (озды). Тас. – озғыл (опережать). Абу Х, Қауааниин. – оз; Эт-Тухфа. – уз; КК. – озау күн (позавчера, день минувший); қара қалш. – оз (обгонять, перегонять, идти вперед); ноғай – өз; тат., башқ., – уз. ДТС. – өз (опережать). Басы ашық белгілі сөз.

Ойанды (оянды). Сөз басындағы «алиф» әрішінің «харакасы» жоқ, сондықтан оны ойанды деп те, уйанды деп те таңбалауға болады. Тас. – уйанғыл (просышаться, пробуждаться). Қыпшақ тілдерінде екі түрлі жазылады: уйан (КК., Эт-Тухфа., тат., башқ., ноғ.) және ойан (АВ., Абу Х., Ибн М., Еф., қарайым., түрік-тат., қара қалш.); қазақ тілінде осының екеуі де айтыла береді, ДТС. – ойғур (будить, ДТС, 365), озғур (будить, ДТС., 362), озғар (будить, ДТС., 362), одғұр (будить, ДТС, 362). Реестрде тұрған сөз форманты з // д // й заңдылығы бойынша жасалған.

Ойандурур (ойатар). Абу Х. – уйандур (өзгелік етіс түрі).

Олтурды (отырды). Арабша аудармасы – джаласа (сидеть, заседать, сидеть вместе с кем-л.). Тас. – олтурғыл (сидеть, садиться, усаживаться; жоғарыда көрсетілген жазбалар мен тілдердің бәрінде бар). ДТС. – олтур (сидеть).

Савулды (сабылды). Бұл сөздің дәл мағынасы араб тіліндегі аудармасы бойынша – танахха (отходить, сторониться, устроняться, т.б.); тағы бір аудармасы – арабша: тасаррафа (полностью распоряжаться чем-л.,

действовать, поступать посвоему усмотрению, проявлять, произвол). А. Зайончковский: устраняться, удаляться, исключать, выводить, отодвигать, отстранять, отделяться, удаляться, отогнать. «Түрікше-арабша сөздікте» (Тас.-га) кездесетін савул сөзін Т. Хоутсма «уходить» (неміс тіліне) деп аударды. Абу Хайиан еңбегіндегі савул сөзі түрік тіліне «подавать голос» деп аударылған. Абу Хайианда тағы бір себил (арабша: сабиилун – путь, дорога) деген сөз бар. Тас. – савулғыл (походить, побродить). Қарақалпақ, қазақ тілінде – сабыл (быть изношенным, измученным в результате ходьбы или езды, қазақша – жансебіл (много разъезжающий, посыльный, гонец). ДТС. – сабыл (удаляться, устраняться, исчезать, 492). «Арабша-қыпшақша сөздікте» сөз түбірі үш әріптен тұрады: «сад», «вав» және «лам», олар «харакаланбаған». Осыған орай оны саавул деп те, севил деп те оқи беруге болады. Сонда, біздің ойымызша, реестр сөз севил, қазақша аудармасы – сабыл (орыспасы – «походить, побродить по всюду и по степи») болып шығуға тиісті, бірақ сөз түбірі араб тілінің элементі болып шығады. Бұл жерде біз А. Зайончковскийдің ұсынған варианты алып отырмыз.

Сатапты (кездесті). МҚ. – сатғаш; Калила уа Димна – сатап. ДТС. – сатға (пересекаться – о дорогах); сатғаш (ортақ етіс тұлғасы). – Реестр – f < ф заңдылығы бойынша жасалған сөз тұлғасы. Қ.: йолук.

Сафар етті (сапар шекті). КК. – сафар (путевые деньги, денги на путевые расходы); Ибн М. – сефер вармақ (сефер варды). Арабша – сафара (отправляются, ехать куда-л., совершать путешествие). Бұл аталмыш араб сөзі дүниежүзінің талай тілдерінде айтылады. Түркі тілдеріне ертеректе ауысқан болу керек.

Сычты (тышты). Тас. – сычқыл (освождать желудок, испражняться); МҚ., АФ. – сыч; Әт-Тухфа., Абу Х. – сыш. ДТС. – сыч; қара қалш. – сич, шыш.

Сүмкірді (сіңбірді). Тас. – сімкүргіл (сморгаться); КК. – сінгір; Әт-Тухфа., Абу Х. – сүмкүр; тат. – сенгерү; ноғ. – симгир; қара қалш. – сиңбир.

Сүртүнді (сүртінді). Абу Х., Әт-Тухфа. – сүртүн. ДТС. – сүрт (втирать, натирать, намазывать); өздік етіс түрі: сүртүн (тереться, втирать, намазывать себе).

Сүчреді (сүрінді). Бұл сөз метатеза құбылысы бойынша жасалған болу керек: МҚ. – сүрчмек (спотыкаться); Ибн М., Әт-Тухфа. – сүрч; ДТС. – сүрч.

Тайынды (тайды). А. Зайончковский: скользить; Әт-Тухфа. – тай; қара қалш. – тай (поскользнуться); ДТС. – тай (поскользнуться, упасть). А. Зайончковский осы сөзді Абу Хайиан еңбегіндегі тайан сөзімен салыстырады, бірақ ол тіпті басқа сөз: арабшасы – истанада (опираться на что-л., прислоняться к чему-л., полагаться на что-л.); тайынды сөзінің арабшасы – залиқа (скользить, кататься); А. Зайончковский осы мәнде

аударыш берген, пышында, мұның арабша аудармасы – инзалақа (поскользнуться, соскальзывать с чего-л.) болуға тиісті еді.

Қыпшақ тілдерінде сөз соңында ұяң дыбыстар қолданылмайды, қатаң айтылады – «йап» болып келеді. Дегенмен де, тиісті мысалдар келтіре кетейік: Тас. – йапқыл (закрывать, запереть, замыкать дверь и т. др.); КК., МҚ., Эт-Тунфа., Абу Х., Ибн М., қарайым. – йап; түрік-тат., башқ., ноғ., құмық –яп, қара қалш. – жап, йап; ДТС– йап (1. Строить, делать; 2. Покрывать; 3. Закрывать; 4. Прикладывать, приклеивать). Демек біздің тіліміздегі «жапсыр» сөзінің о бастағы түбірі жап (йап), оған өнімсіз -сыр жұрнағы жалғанған. Қазанжашпа мен тандыр нанды сол қазанға не тандырға жапсырып қойып пісіретін болғандықтан осы процестің аты нан жапты деп аталуы тарихи тұрғыдан орынды болып шығады, қ.: етмек йапты, қабы йапты т.б.

Қазіргі қазақ тіліндегі жалшы түркілік қабат түбір және тарихи сөздерден тұрады. Олардың көне түркі дәуіріндегі жалшытүркілік ежелгі түрін салыстырмалы-тарихи негізде жаңғырту арқылы байырғы қалпына келтіруге болады [4, 24].

Тіл дамуының әр кезеңінде сөздік құрам көлемі мен мөлшері әртүрлі деңгейде болады, нақтырақ айтқанда ол, бір жағынан, жаңа ресурстармен толығып жатса, еінші жағынан, кеміп, азайып жатады. Мұны қолдан реттеп отыру мүмкін емес. Оны сол тұста жарыққа шығарылып, хатқа түсірілген дереккөздердің материалын сұрыптау арқылы анықтауға болады” [5, 361].

Салыстырмалы-тарихи зерттеуде фонетика мен морфологиядан гөрі лексиканың берері мол. Осындай зерттеу туралы К.М.Мусаев былай дейді: “...Если при сравнительном изучении фонетики и морфологии исследователь оперирует соответственно десятками и сотнями языковых элементов, то при сравнительном исследовании лексики ему приходится оперировать уже элементами, в несколько сот, а то и тысячи раз превышающими указанное качество. Это в определенной степени является объективной причиной отставания направления сравнительно-исторических исследований по лексике и семантике тюркских языков, такие как языков мира вообще” [6, 3].

Қазіргі қазақ тілі мен ортағасыр жазба ескерткіштері тілінің арасында фоно-морфологиялықтан гөрі лексикалық және семантикалық айырмашылықтар мен ұқсастықтар көлемі айтарлықтай мол. Бұл факті, тіліміздің ескерткіштерге қаншалықты қатыстылығын тарихи тұрғыда саралауға мүмкіндік береді. Лексиканың белгілі бір дәуірдегі қалпына талдау жасап, ғылыми тұрғыдан танып білу үшін оған тарихи тұрғыдан қарау әрі міндет, әрі қажет нәрсе деп білеміз.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Каримов Б.Р. Наследие и перспективы тюркской цивилизации и путь инновационного повышения статуса казахского языка // Мәдени ықпалдастық және өркениеттер

- бірлігі. V Халықаралық түркология конгресінің баяндамалар жинағы. Түркістан, 2013. 39-48 б.б
2. Ф. де Соссюр. Курс общей лингвистики // Введение в языковедение. Хрестоматия. – М., 2000.
 3. Щербак А.М. Сравнительная фонетика тюркских языков. -Л., 1970.
 4. Манкеева Ж.А. Мәдени лексиканың ұлттық сипаты. -Алматы: «Ғылым», 1997. -272 б.
 5. Сүйерқұл Б. М.Хорезмидің "Мұхабатнамесіндегі" (XIV ғ.) лингвосомиотикалық кеңістік. - Алматы: Дайк-Пресс, 2011. -376 б.
 6. Мусаев К. М. Лексика тюркских языков в сравнительном освещении. Москва. Наука.1975.-386с.

РЕЗЮМЕ

В этой статье рассматриваются пути становления казахского языка посредством сопоставительными письменными памятниками на кипчакском языке. Исследуя лексику народов, создавших средне тюркский язык, сможем определить этапы и формирования современного языка. Учитывая язык памятников, написанных на средне тюркском языке рассматривается ареал употребления каждого слово и особенности звучание, тем самым ставится проблема изучения в лексико-семантическом и семасиологическом аспектах, что представляет собой одна из важных проблем на современном этапе. В месте с тем сопоставляется глагольные особенности средневековых памятников с современными тюркскими языками.

(Боранбаев С.Р., Фазылханұлы Н. Древняя и среднетюркская письменная культура - зеркало национального процветания)

SUMMARY

This article explores the way to becoming the Kazakh language means compares with the written monuments Kipchak language. Exploring vocabulary peoples who created middle Turkic language, will be able to identify the stages and the formation of the modern language. Given the language of monuments, written in language middle Turkic considered habitat use of each word and sound features, thus becoming a problem in the study of lexical-semantic and semasiological aspects that introduce to a one of the important issues at this stage. In a place that is associated with verbal features of medieval monuments with modern Turkic languages.

(Boranbayev S.R. Fazykhanuly N. Old and Middle Turkic written culture - a mirror of national prosperity)

ÖZET

Bu makalede, Kazak dilinin gelişimi, oluşma yollarını açıklamak için Tarihi Kıpçakçayla ilgili yazılı metinleri inceleme konusu ele alındı. Orta Türkçeyi oluşturan halkların leksikolojisini araştırma yoluyla günümüz Kazak dilinin oluşma dönemlerini açıklandı. Bu yüzden Orta Türkçe döneminde yazılan eserlerin gramer özelliklerini Kazak diliyle karşılaştırıp temel dil malzemesini kullanılarak her kelimenin kullanılma sahası, anlamı, ses özellikleri üzerinde duruldu. Bu kelimeler leksik-semantik ve semasiyoloji bakımından araştırılarak Türkoloji ile Kazak filolojisinin bugünkü güncel problemlerinden biri olduğu vurgulandı. Bununla birlikte Orta Türkçe dönemindeki bir eserde geçen fiillerle bütün orta Türkçe lehçeleri ve günümüz Türk lehçeleriyle karşılaştırıldı.

(Boranbay S.R., Fazılhanulı N. Eski ve Orta Türkçe Yazı Kültürü Uygurluğumuzun Aynası)

Ж.М.БЕКТҰРҒАНОВА

*педагогика ғылымдарының кандидаты, доцент
Т.Рысқұлов атындағы Қазақ экономикалық университеті*

ТІЛТАНУДЫҢ ЖАҢА КӨКЖИЕКТЕРІ

Мақалада бүгінгі күннің ең өзекті мәселесіне айналып отырған тілді антропологиялық тұрғыдан зерттеу мәселесі қарастырылады. Антропологиялық парадигма тілді зерттеуде адам табиғатын күллі болмысымен алдыңғы орынға шығарады. Тілдің шығуы, пайда болуы және оның дамуы туралы мәселеде күні бүгінге дейін түрлі көзқарастар бары белгілі. Бұл мәселені зерттеуде ғалымдар түрлі топшылаулар, болжамдар жасады. Тілдің шығуын еліктеу теориясымен, тұма қабілет теориясымен байланыстыра қарастырды. Дегенмен, соңғы кездері ғалымдар әлеуметтік-биологиялық көзқарас теориясына көбірек жүгіне бастағаны байқалады. Тілдің дамуы мен қазіргі жай-күйін зерттеу адамтану, галамтану, жантану, қоғамтану т.б. мәселелерімен тамырлас, өзектес болып келетіндіктен, тілді өз ішінде тұйықталған жүйе ретінде емес, өзге жүйелермен біртұтастықта дамитын, бірге жасайтын жүйе ретінде қарастыру бүгінгі тілтану ғылымының басты қағидасы.

Кілт сөздер: тілтану ғылымы, антропологиялық парадигма, әлеуметтік-биологиялық көзқарас теориясы, психоллингвистика, онтогенез, филогенез.

Тілді антропологиялық тұрғыдан зерттеу бүгінгі күннің ең өзекті мәселесі болып отыр. Антропологиялық парадигма тілді зерттеуде адам табиғатын күллі болмысымен алдыңғы орынға шығарады. Адамның күрделі, сан алуан табиғатын танып білу мақсатында көптеген ғылымдар тоғысып, өзара «серіктес» ғылым салаларының пайда болуына әкелді. Адам болмысы қоғам, ұлт, мәдениет, психология, физиология, гносеология аспектісінде қарастырылып, сәйкесінше әлеуметтік лингвистика, лингвомәдениеттаным, когнитивтік лингвистика, этнолингвистика, психоллингвистика және тіл палеонтологиясы сияқты тағы да көптеген салалардың зерттеу нысанына айналды.

Қазақ тіл білімінде бұл мәселеге алғашқылардың бірі болып мән берген танымал ғалым Қ.Жұбанов «біз жекелеген лингвистикалық фактілерді тілдің басқа салаларымен жалпы бірлікте қарастырып, осы байланысты қоғамның даму деңгейі, экономикалық, әлеуметтік дүниетаным тұрғысынан зерделеуді қажет етеміз» деген болатын [1,405-406]. Тілді зерттеудегі бұл ұстаным қазір де өркен жая бастады. Оның жетістіктерін түркітануда, түркі халықтарының жазба ескерткіштерін зерттеуде де қолдану

қажеттілігі туындады. Соның ішінде психолінгвистиканың аясында қолға алына бастады.

Психолінгвистика антропологиялық парадигма аясында қарастырылса да, өз ішінде интегративтік сипатқа ие болып келеді. Себебі ол бірнеше дәстүрлі пәндердің тоғысқан жерінде пайда болып, қолданбалы мақсаттағы зерттеулердің ажырамас бөлігіне айналды. XX ғасырдың ортасында ғана қалыптаса бастаған бұл ғылым саласы тарихи ескерткіштер тілін зерттеуге терең бет бұра қойған жоқ. Ол негізінен эксперименттік, сипаттамалы зерттеулерге ден қоюда. Дегенмен, тарихи ескерткіштер тілін зерттеуде ол тілдің шығуы, яки филогенезіне қатысты мәселелерде көбірек сөз болады. Тілді таным көзі ретінде қарастырған академик Н.Я.Марр XX ғасырдың 30-жылдары тілдің бұл қыры күні бүгінге дейін адам болмысының, нақтырақ айтсақ, адам ұжымының өзін-өзі жасауы (область созидания людским коллективом себя), өзіндік жасампаздық (самосозидания) қабілетін зерттеу саласында мүлдем қолданылмай келе жатқанын алға тартқан болатын [2, 8]. Адам болмысына тән жасампаздық қабілетті зерттеу мақсатында тілді тану пәніне айналдыру сол уақыттан бері әуелі тілдің шығу тарихы, адамзат тілі мен санасының дамуы тұрғысынан дамытылды.

Тілдің шығуы, пайда болуы және оның дамуы туралы мәселеде күні бүгінге дейін түрлі көзқарастар бары белгілі. Шеті мен шегі жоқ бұл мәселені зерттеуде ғалымдар түрлі топшылаулар, болжамдар жасады. Тілдің шығуын еліктеу теориясымен, тума қабілет теориясымен байланыстыра қарастырды. Дегенмен, соңғы кездері ғалымдар әлеуметтік-биологиялық көзқарас теориясына көбірек жүгіне бастағаны байқалады.

Адамзат санасы бүгінгі қалпына бірден жеткен жоқ. Оның дамуы мен қалыптасуы тілмен біртұтастықта қарастырылады. Ж.Аймауытов алғашқы дәуірдің тілі «жанның түрлі күйін» қозғалу арқылы (яғни қимыл арқылы) білдіретін құрал болған, екінші дәуірде «адам көзі көрген нәрселердің дыбысына еліктеуге талпынса керек» дейді. Тілдің едәуір өркендеген, жетілген заманын үшінші дәуірлеу кезеңімен байланыстырады. «Үшінші дәуірде нәрсе мен дыбыс арасындағы байлау үзіле береді. Нәрсені атау үшін, дыбысына еліктейді, басқа бір пернесіне сүйеніп атауға айналады» [3, 198].

Адам тілінің осылайша өркендеген дәуірін кішкентай сәби дүниеге келгеннен бастап өзінің дамуы барысында да басынан кешіреді. «Онтогония дегеніміздің өзі филогонияның қысқа әрі тез уақыт ішіндегі қайталануы» деп қарастыратын болсақ, әрбір жеке адам өзінің дамуы барысында филогенетикалық дамуды басынан кешіреді. Осылайша, онтогенетикалық дамуды зерттеу нәтижесінде филогенетикалық дамуды модельдеу мүмкіндігі туады. Ал филогенетикалық және онтогенетикалық сатылардың дамуын зерттеу тіл мен ойлаудың дамуы, интеллект және оның этностық сипаты мәселелерімен түйісіп жатады.

Сөйлеу тілінің онтогенезі мен филогенезін тұтастықта қарастыратын әлеуметтік-биологиялық теория өкілдерінің ойынша, бала тілді меңгеруге деген тума қабілетпен туылады да, өзі өмір сүріп отырған ортадағы тіл туралы мәліметтерді үлкендер арқылы қабылдайды. Оны жай қабылдап ала бермей, даму сатысы жоғарылаған сайын «өңдеп», «бала» тілін «ересектер» тілінің жүйесіне ауыстыра отырып, көп жағдайда өз бетінше меңгереді. Тілді меңгеру қарқыны оның өмірлік қажеттіліктерінің артуына қарай өсе түседі. Осы көзқарасты жақтаушылардың бірі Т.Черниговская өзінің мақалаларының бірінде былай деп жазады: «...баланың миы – тамаша тілші, оның ана тілді қалай игеретіндігі ғылым үшін әлі құпия нәрсе. Егер бала тілді диктафонға жазып, фразалар мен ережелерді жаттап үйренетін болса, біз сияқты еркін сөйлеу үшін оған ең аз дегенде 100 жыл керек болатын еді. Бірақ бала магнитофон емес, оның миында тілдік алгоритмдерді жасайтын тумысынан берілген құрылым бар» [4]. Оның ойынша, баланың миындағы бұл құрылым тамаша жазылған виртуалды әмбебап кітап, «чип» сияқты (ал кейбір ғалымдардың айтуынша, ол – биологиялық компьютер), оның сырын түсінген күні әмбебап оқулық жазудың тәсілін үйренуге болады. Сайып келгенде, мидың қалай жасалғанын білген кезде дүниенің қалай жасалғанын түсіне аламыз дейді. Шын мәнінде, сәбидің дүниеге келген күннен бастап өз ортасын тани бастауы, жеке сөздерден, фразалардан, ағаштың сыбдыры, иттің үруі, күннің күркіреуі, т.б. осы сияқты табиғаттағы сан алуан дыбыстардан адамзаттың тілін ажыратып, одан өзіне қажетті сөйлеу механизмін жасауы, сосын пайдалана бастауы – барлығы өте күрделі үдеріс. Бұған қатысты қазақ халқының дүниетанымында «төбесі тесік» деген ұғым бар. Бұл тұрақты тіркес «өзге тілді түсініп қалатындай хабары бар» деген мағынаны білдіреді [5, 687]. Бұл әсіресе ерекше сезімтал балаға қатысты айтылады. Қазақ халқы баланың тілі пыға бастаған кезде айтатын сөздеріне айрықша мән береді, себебі бала – періште, не айтса сол орындалады деп көміл сенеді. Және олар алдын-ала сезгіш, болжағыш келетінін байқап, баланың сөздерін жақсы ырымға балап отырады. Бұл тұрақты тіркестегі «төбенің», адамның бас бөлігінің ми қызметіне қаншалықты қатысы бары, оны неліктен тесік деп айтатыны ерекше қызықты жайт. Қазақтар бұл жерде баланың енбегін айтып отыруы да мүмкін. Сол сияқты баланың ақыл-ойы мен физиологиялық дамуына қатысты «Ат болатын құлынның Бауыры жазық келер, Адам болар баланың Маңдайы жазық келер», «Бала әкеге бес жыл жұмбақ, әке балаға өмір бойы жұмбақ» дей келіп, «балаңды 5 жасқа дейін патшандай күт» деген тәлімдік ойлар да бар. Қалай болғанда да бұл процесс баланың дүниеге келгеннен бастап дыбыстық тілді алғаш рет қабылдап, тұлға ретінде қалыптаса бастайтын кезеңімен қатар өтеді. Аталмыш «құрылымның», «әмбебап кітаптың», «чиптің» мида дұрыс құрылуы, жазылуы баланың одан кейінгі даму, қалыптасу механизмдеріне түрткі болатыны сөзсіз.

Тілдің адам табиғатындағы ең жұмбақ әрі ең маңызды орталық екенін қазақ тіл білімінің негізін қалаушылардың бірі А.Байтұрсынұлы да айтқан болатын. Ол әуел бастан тілдің ми, сана қызметімен тікелей іске асатын күрделі механизм екеніне айрықша назар аударған. Ол сөз өнері адам санасының үш негізіне тіреледі деп көрсетті, олар *ақыл, қиял, көңіл*. «Ақыл ісі – аңдау, яғни нәрселердің жайын ұғу, тану, ақылға салып ойлау, қиял ісі – меңзеу, яғни ойдағы нәрселерді белгілі нәрселердің тұрпатына, бейнесіне ұқсату, бейнелеу суреттеп ойлау, көңіл ісі – түйю, талғау. Тілдің міндеті – ақылдың аңдауын аңдағанынша, қиялдың меңзеуін меңзегенінше, көңілдің түйюін түйгенінше айтуға жарату» [6, 10]. Бұл жерде ғалым поэтикалық тіл мен поэтикалық ойлау туралы айтып отыр. Поэтикалық тілді архаикалық тілмен, мифтік санамен тамырлас, жақын тіл ретінде қарайтын болсақ, тілдік сананың дамуына тірек болған жетелеуші механизмдерді болжауға да болатын секілді. Сондай-ақ, ақыл мен қиялдың, көңілдің үнемі, жетілу, даму үстінде болатын табиғатын да меңзеп тұр. Алайда бұл механизмдер тілдің түрлі дәуірлеу кезеңдерінде бірдей деңгейде болмағаны мәлім. Бүгінде бастапқы тіл мен қазіргі тілдің арасында жер мен көктей айырмашылықтар біліне бастағаны осының айғағы болса керек. Алғашқы архаикалық сана болмысын анықтауда тілмен қатар, бүгінде мифологияға да ерекше жаңа көзқарас қалыптаса бастағаны байқалады. Бұл ретте мифология сана мен түйсікті, іштегі «киелі кеңістікті» танып білудің бірден-бір кілті ретінде қарастырыла бастады [7].

Тарихи ескерткіштер тілін психолингвистикалық зерттеуде тіл генетикасы мен энергиясын зерделеу мәселесі де туындайды. Адам миындағы нейрондардың сөйлеу барысында ұйымдасуы, жаңа функционалдық байланыстардың қалай және неліктен пайда болатыны, сырттан келетін ақпараттардың және генетикалық факторлардың тілдік құзыреттің дамуына қалай әсер ететінін зерттеу мәселесі өте өзекті [8, 269-284]. Адамзат тілінің құрылымын, нақтылап айтқанда, тілді өзге қарым-қатынас жүйелерінен ажыратуға негіз болатын, бірақ ұлт тілдерінің барлығына ортақ әмбебап (универсалды), базалық қасиетін анықтауға деген талпыныс бары анық. Барлық ұлтқа ортақ «тілдік ген», «грамматикалық ген» мәселесі генетиктерді де қызықтырып отыр. Бұл, түптеп келгенде, тілдің шығу тарихы мәселесімен тамырлас мәселе екені белгілі. Тарихи ескерткіштер тілін зерттеу осы мәселеде ортақ универсал құрылымдарды анықтауда маңызды болары хақ. Н.Хомскийдің ойынша, әмбебап грамматиканың бары еш күмән тудырмайды. Әмбебап грамматика барлық нақты тілдерге ортақ, барлығына бірдей ортақ тәртіпке негізделген «грамматикалық метатеория» қызметін атқарады. Ал әрбір тілді үйренуші сол әмбебап грамматикаға бағдарланған ортақ тәртіп пен ережелерді нақты тілді индуктивтік жолмен игеру арқылы меңгереді [9, 27]. Ол өзінің зерттеулерінде

негізінен тілдің грамматикалық құрылысындағы, әсіресе синтаксистік құрылымдарындағы ұқсастықтарға иек артты.

О.Сүлейменов өзінің «АЗИЯ» атты туындысында барлық тілге ортақ лексикалық та ұқсастықтар болатынына қызықты деректер келтіреді. Мысалы, «жер – «йер» қадым дәуірлерде халықаралық атау болған, өйткені ол сол күйінде семит, герман және түркі тілдерінде сақталып қалды. Олардың бәрі алғашқы бір нүктеден басталғанмен, түпнұсқасы ешбір қосындысыз таза күйінде тек түркі тілдерінде ғана сақталып қалған: йер - жер» [10, 202]. Осыған байланысты ол үндіеуропалық тілдермен салыстырғанда түркі тілдерінің бұл орайда жеткілікті дәрежеде зерттелмегенін алға тартады. Оған мысал ретінде Н.Я.Маррдың түркі тілдері туралы бұлтартпас, күні бүгінге дейін өзекті ойларын дәлел ретінде алға тартады. Айтылған ойды әрі қарай жалғастыратын болсақ, түркі тілдерінде «жер» сөзінің айтылуының бірнеше нұсқасы бар: йар, жер, джер, чер, тьер, кер, кир. Автор герман тілдеріндегі бұл сөзге емлелік-фонетикалық жағынан сәйкес келетін мынадай нұсқалар барын көрсетеді: дие йерде (йард, йорд, йурт). Зерттеушілердің айтуынша, мыңдаған жыл аралығымен есептелетін кезеңде жалаң ауызекі сөйлеу тілі ықпалымен тұлғалық өзгеріске ұшырамай жеткен түбір сөздің өзі де көп емес. Табиғи тілдердегі тұлғалық өзгеріске тым баяу ұшырайтын қазақ тіліндегі мұндай сөздерге *жіктеу мен сұрау есімдігі, қимыл атауы, физиологиялық әрекет пен сезінуді білдіретін сөздер, өлшем атауы, айнала қоршаған ортамен байланысты атау, туыстық атаулар, соматикалық атаулар* т.б. жатады. Мұндай неғұрлым көне, неғұрлым тұрақты ұғымдарды бейнелейтін сөздер сөздік қордың 1-2 пайызынан аспайды. Әдетте, осылар ғана салыстыра зерттеуге жарай алады. Математикалық лингвистика осы негізгі қордың 15 пайызы мың жылда өліп, олардың орнын басқа сөздер басатынын дәлелдейді. Шүмер тілінің осы заманғы тілдермен жақын-алыстығын анықтау мүмкіндігінің қиындығы да осында. Себебі олардың бір-бірінен ажырасқан мезгілі тым алыс дәуірлерде болған. Ч.В. Хокеттің ойынша, әр тектес тілдерге тән ортақ ұқсастықтар әлі күнге «жұмбақ күйінде қалып отыр». Тілдердің арасындағы мұндай ұқсастықтар мен біртектестік, әр тектес тілдердің грамматикалық және басқа құрылымдарының арасындағы жақындық әр тілге тән энергетиканың табиғи біртектестігін көрсетеді. Ю.В. Казариннің ойынша, «бұл әртектес тілдердің антропологиялық ықпалда болатынын, соның арқасында тілдік жүйелердің бәріне ортақ «энергетикалық қозғалтқыш» барын жоққа шығармайды» [11,7].

Барлық тілге тән ұқсастықтар универсалды тілдік құрылымдарды анықтаумен бірге, барлық адамзатқа тән инварианттық универсалды ұғымдарды, сонымен бірге құндылықтарды зерттеу мәселесімен де өзекті бола түседі. Т.В. Черниговская Р. Джэкендоффың зерттеулеріне сүйене отырып, тілді шынайы сұрыптаудың нәтижесінде пайда болған «грамматикалық мәшине» секілді сипаттайды. Бұл «мәшиненің» тілдегі

концептілер күрделенген сайын жетіліп келе жатқанын айтады. Джэкендоффтың ойларына сүйенсек, лингвистикалық мағына (семантика) ол концептуалдану процесі мен синтаксистік және фонологиялық деңгейлердің аралығында пайда болатын тілдің дербес қызметі болып саналады. Мұндай пайымдаулар тілдің синтаксистік деңгейімен қоса, фонологиялық қабатын да қатар зерттеуді алға тартады. Бұл ұстанымдық көзқарас, Т.В. Черниговскаяның ойынша, адамзат тілін зерттеуде прагматикалық қағиданы, оның ішінде синтаксисті басты зерттеу нысаны етіп алатын Н. Хомскийдің пікіріне тіпті қайшы келеді. Т.В. Черниговскаяның пайымдауларынан тілді зерттеуде синтаксисті емес, тұтас жүйені, сол жүйеге тән концептілерді нысанға алудың маңыздылығы көрінеді. Себебі адам концептілер әлемінде өмір сүреді. Оның ойынша, адамзат тілінің шығуы мутациялық өзгеріс нәтижелері ме, әлде сұрыптаудың нәтижесі ме деген қарама-қайшы көзқарастарды бинарлық әдіспен өлшеудің шырмауынан шығып, өзге ғылым өкілдерімен мәмілеге келе «сұхбат жүргізу» аса қажет. Соның ішінде гуманитарлық ғылымдардың ғана емес, теориялық физиканың жетістіктерін пайдалана отырып, «тіл-сана-ми» қызметі мәселелерін жаңа қырынан қарастыру керек.

Тіл байлығы сөздік қормен, тілдің грамматикалық мүмкіншіліктерімен ғана өлшенбейді, сонымен қатар, оның концептуалдық әлемін, ортасын да қамтиды. Кез келген тілдің, ұлттың өмір сүруіне нақты концептілер тірек болады. Концепт тіл мен мәдениеттің байланысын көрсетеді. Сол себепті тілдегі концептілерді адам санасындағы «мәдениет ошағы» десек те болады. Концептіні адам санасында тұрақталған идеалды түсініктердің жиынтығы деген лайық. Концептінің тұрақтылығы (константтылық) дегеніміздің өзі концептінің мәдени санада берік орын алғанын көрсетеді. Тұрақты концептілерге қарағанда әмбебап (универсалды) концептілер жалпыадамзаттық, жалпыланған санаға тірек болады. «Концепт – адамзат санасына тән әмбебап құрылым... Ол ассоциативтік өрістердің жасалуына ықпал етеді де, субъектінің санасындағы «мәдениет жадысымен» байланысын, рухани дәстүрге қатынасын анықтауға мүмкіндік береді» [12,10]. Ал Ю.С.Степановтың ойынша, концепт үнемі дамып, жетіліп отыратын қасиетке ие, сол себепті ол «көпқабатты» құрылымнан тұрады. Оның әрбір қабаты әр дәуірдегі мәдени өмірдің «ізін» бейнелеп тұрады.

Қорыта келгенде, тілдің дамуы мен қазіргі жай-күйін зерттеу адамтану, ғаламтану, жантану, қоғамтану т.б. мәселелерімен тамырлас, өзектес болып келеді. Тілді өз ішінде тұйықталған жүйе ретінде емес, өзге жүйелермен біртұтастықта дамиды, бірге жасайтын жүйе ретінде қарастыру бүгінгі тілтану ғылымының басты қағидасы.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Жұбанов Қ. Қазақ тілі жөніндегі зерттеулер. – Алматы: Ғылым, 1999. -581 б.
2. Марр Н.Я. Язык и мышление. Гос.соц.-экон. издательство. 1931. -86 б.
3. «Алаштың» тілдік мұрасы. Мақалалар жинағы. А: «КИЕ» лингвоелтану инновациялық орталығы, 2009. -364б.
4. Черниговская Т. Главная тайна мозга. «МК» в Питере» газеті. от 9 мая 2007.
5. Черниговская Т. Ум как джазовая импровизация. № 51 от 17 июля 2008 г.
6. Байтұрсынов А. Әдебиет танытқыш. Алматы: «Атамұра», 2003. -208 б.
7. Қондыбай С. Арғықазақ мифологиясы. Алматы: «Дайк-Пресс», 2004. – 512 б.
8. Черниговская Т. Мозг и язык: полтора века исследований. // Нейропсихоллингвистика. Хрестоматия. Москва: Лабиринт, 2009. 269-284 сс.
9. Хомский Н. О природе и языке. Москва: КомКнига, 2010. -288 с.
10. Сүлейменов О. Азия. Алматы: Жазушы, 1992. -295 б.
11. Казарин Ю.В. Филологический анализ поэтического текста. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2004. -432 с.
12. Стернин И.А. К разработке психолингвистического толкового словаря. Вопросы психолингвистики. 2010 № 2 (2) 57-64 сс.

РЕЗЮМЕ

В этой статье рассматривается исследование языка с антропологической стороны, которая является основной темой сегодняшнего дня. Исследуя язык антропологическая парадигма на место выставляет человеческую натуру. Известно, что есть разные точки зрения по поводу появления языка и ее развития. В исследовании этих мнений ученые выявили разные прогнозы. Они рассматривали появление языка с помощью теории подражания и теории врожденные способности. Несмотря на это в последнее время ученые стали использовать теорию социально-биологических мнений. Исследование развития языка и ее нынешнее состояние тесно взаимно связаны с познание человека, познание мира, психология и обществоведение.

(Бектурганова Ж.М. Новые горизонты языкознания)

SUMMARY

This article focuses on the study of language from an anthropological side, which is the main theme of the day. Exploring the language of anthropological paradigm in place exposes human nature. It is known that there are different points of view on the emergence of language and its development. The study of these opinions, scientists have identified different forecasts. They viewed the emergence of language through imitation theory and the theory of innate abilities. Despite this, in recent years, scientists began to use the theory of social and biological opinions. The study of language development and its current state is closely interconnected with the knowledge of human knowledge of the world, psychology and social science.

(Bekturganova J.M. New Horizons of linguistics)

ÖZET

Makalede bugünkü en güzel meselelerden biri olan dilin antropolojik açıdan araştırılması incelenmektedir. Böyle bir inceleme ise insanın tabii afını öne çıkarır. Dilin varoluşu ve gelişmesi hakkında çeşitli fikirler öne sürülmektedir. Son yıllarda ilim adamları dili sosyal biyolojik teorisi açısından değerlendirmeye başladılar. Dilin gelişmesi şimdiki hali insan bilgisi, can bilgisi, toplum bilgisi gibi meselelerle özdeş olduğu için dili tek başına değil, birleşik sistem olarak araştırmak şimdiki dil bilgisi ilminin özel prensiplerindedir.

(Bekturganova J.M. Dilbilgisinin Yeni Ufukları)

Bahadır GÜCÜYETER

*Yrd. Doç. Dr., Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi
Filoloji Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü*

Fatih VEYİS

*Araştırma Görevlisi, Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi
Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Ana Bilim Dalı*

**TÜRKİYE TÜRKÇESİNİN ANA DİL DIŞINDA BİR DİL OLARAK
ÖĞRETİMİNDE KULLANILAN KAVRAMLARA ELEŞTİREL BİR BAKIŞ**

Dil öğretiminin ana dil öğretimi ve yabancı dil öğretimi olarak iki temel alanda geliştiği ifade edilmektedir. Türkçenin yabancı dil olarak öğretimi alanının ortaya çıkışının ardından doğal olarak konu ile ilgili adlandırma ve kavram arayışı içerisine girilmiştir. Çalışmamızın hareket noktasını Türkiye Türkçesinin ana dil dışında bir dil olarak öğretilmesinde ortaya çıkan adlandırmalar ve kullanılan kavramlar oluşturmaktadır. Türkiye Türkçesini ya da Türkçenin herhangi bir lehçesini bilmeyen bireylere Türkiye Türkçesi öğretilirken yapılacak adlandırmada “yabancı” kavramı kullanılabilir; fakat Türk lehçelerinden herhangi bir lehçeyi konuşan bireylerin yabancı diye nitelendirilmesini, “yabancı” sözcüğünün anlamı ve kapsamı doğrultusunda düşündüğümüzde isabetli bir isimlendirme olmayacağı kanaatindeyiz. Bu nedenle çalışmamızda, “Lehçe Olarak Türkiye Türkçesi Öğretimi” kavramının kullanılması önerilmiştir. Bu adlandırmanın, Türk dünyasını birleştirici bir unsur olmasının yanında, öğretimin planlanması ve uygulanması süreci açısından sağlayacağı faydalara da çalışmada değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türkçe Öğretimi, Yabancı Dil Öğretimi, Lehçe Olarak Türkiye Türkçesi Öğretimi

Giriş

İnsanoğlu, daha doğmadan çevresi ile iletişim kurmaya çalışan bir varlıktır. Çevreden gelen etkilere anne karnında sınırlı bir şekilde tepki veren fetüs, doğumdan sonra çok daha farklı iletişim araçlarıyla donanır. Bu araçlardan en önemlisi şüphesiz dildir. Zira “Dil insanı insan yapan niteliklerin başında gelir. Onun duygularını, düşüncelerini, isteklerini incelikleriyle açığa vurmasına, yaşamını sürdürebilmesine olanak sağlar” [1, 11]. Doğumdan sonra ilk olarak anneden öğrenilen dil daha sonra bireyin yaşantısının en önemli parçalarından biri hâline gelir.

Bireyin ana dilinin yanında başka bir dil öğrenmesi ise yeni bir dünyanın kapılarını aralaması, yeni kavramlar, düşünceler, yerler tanınması ve en önemlisi yeni bir kültürün sırlarına vakıf olması demektir. Yabancı bir dil öğrenmek her şeyden önce yeniliklerle karşılaşmak, yeni insanlar ve kültürlerle tanışmak, tanıdık kavram ve düşüncelere değişik açılardan bakmak ve birçok yeni deneyimler

edinmektir [2, 1]. Bu bakımdan dil öğretiminin temel kazanımlarından biri kültür aktarımıdır. Burada iki yönlü bir hareket söz konusudur: Birincisi dil ile birlikte öğrenilen kültür sayesinde dili öğrenen bireyin yaşantı alanı zenginleşmekte, ufku genişlemektedir. Hareketin ikinci yönü ise öğrenilen dile ait kültürün yayılmasıdır. Hareketin ikinci yönünü ele aldığımızda yabancı dilin öğretilmesi o dile ait kültürün tanıtılması ve yayılması açısından oldukça önemlidir.

Bu noktadan hareketle dil öğretiminin ana dil öğretimi ve yabancı dil öğretimi olarak iki temel alanda geliştiği ifade edilmektedir. Konuya Türkçe öğretimi açısından yaklaştığımızda ana dil olarak Türkçe öğretimi konusunda oldukça kapsamlı araştırmalar yapılmış ve yapılmaya da devam etmektedir.

Yabancı dil olarak Türkçe öğretiminin tarihini¹ Dîvânü Lugati't-Türk'e kadar götürebilmek mümkün ise de bu hususun özellikle Sovyetler Birliği ve Yugoslavya'nın dağılmasının ardından önem kazandığı açıktır. 1991 yılından sonra meydana gelen gelişmeler yabancı dil olarak Türkçe öğretiminin daha sistematik bir şekilde yapılması zorunluluğunu doğurmuştur. Siyasi gelişmeler sonucunda ortaya çıkan yeni devlet yapılanmalarının hemen hepsiyle dil, din ve tarih bağı bulunan Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin bu bağlamda yürüttüğü en önemli politikalarından biri Türkçenin öğretilmesi olmuştur. Devlet kanalıyla yapılan yönlendirmeler sonucunda birçok kurum, kuruluş ve üniversite çalışmalar başlatmış, yabancı dil olarak Türkçe öğretimi hususunda adımlar atılmıştır. Gerek yurt içinde gerekse yurt dışında Türkçenin yabancı dil olarak öğretimini üstlenen kurum, kuruluş ya da merkezler açılmıştır.

Türkçenin yabancı dil olarak öğretimi alanının ortaya çıkışının ardından doğal olarak konu ile ilgili adlandırma ve kavram arayışı içerisine girilmiştir. Çalışmamızın hareket noktasını Türkiye Türkçesinin ana dil dışında bir dil olarak öğretilmesi alanında ortaya çıkan adlandırmalar ve kullanılan kavramlar oluşturmaktadır.

Tanımlamalar ve Kavramlar

İnsan zihninde soyut veya somut olgularla ilgili düşüncenin, dolayısıyla da bilginin, oluşabilmesi için gereken ilk aşama, adlandırmadır. Adlandırmanın benimsenmesini takip eden aşama ise, kavram hâline dönüşmedir. Herhangi bir alanda bilginin gelişmesi ve gelişimini devam ettirmesinin ilk şartı kavramların doğru tespit edilmesidir. Çünkü kavramlar temsil ettikleri bilginin sınırlarını da belirlemektedir. Üzerinde düşünülecek, fikir yürütülecek ve çalışılacak alanda neyin, nasıl yapılacağını; alandaki bilginin nasıl ilerletileceğini ve bu bilginin nasıl sınıflandırılacağını belirleyen temel husus kavramlardır. Başka bir ifadeyle bütün bilgiler kavramlardan oluşur. Bir alandaki bilginin oluşması ve gelişmesi için

¹ Türkçenin yabancı dil olarak öğretiminin gelişim süreci ile ilgili olarak bk. Ali Göçer, Serkan Moğul, Türkçenin Yabancı Dil Olarak Öğretimi ile İlgili Çalışmalara Genel Bir Bakış, *Turkish Studies*, 6/3, 2011, ss. 797-810 [3].

atılması gereken ilk adım adlandırmak, kavramlar oluşturmaktır. İlk adımın doğru atılması, gidilecek yönün de doğru belirlenmesine yardım edecektir. Uzun mesafeli bir yolda ilk adımda yapılacak milimetrik bir hata varılacak hedefte kilometrelerle ifade edilecek sapmalara sebep olabilmektedir. Bu yüzden adlandırma ve kavramlar oluşturma, üzerinde çalışılacak konu ile ulaşılmak istenen amaçların gerçekleşme düzeyini de belirleyecektir.

Türkçenin ana dil dışında bir dil olarak öğretilmesi hususundaki adlandırma teklifleri ve kullanılan kavramlarda görülen çeşitlilik bu konuda ciddi birtakım sıkıntılar olduğunu göstermektedir. Bu konu üzerine yapılan çalışmalarda:

1. Yabancılara Türkçe Öğretimi
2. Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretimi
3. Türkçenin Yabancı Dil Olarak Öğretimi
4. Türk Soylulara Türkçe Öğretimi
5. Türk Soylulara Türkiye Türkçesi Öğretimi
6. Grameri Türkçe Olan Topluluklara Türkiye Türkçesinin Öğretimi

gibi kavramlar kullanılmıştır. Bu kavramlardan ilk üçü yabancı dillerde kullanılan kavramların tercüme edilmesiyle oluşturulmuş, sonraki üçü ise ilk üç kavramdaki noksanlığı gidermek için teklif edilmiştir.

Kavramdaki “Yabancı”nın Eğretiliği

Bir bilgi veya çalışma alanı ile ilgili kavram oluştururken dikkat edilmesi gereken en önemli hususlardan biri, belirlenen kavramın ne bilgi alanını kapsayamayacak kadar dar; ne de başka bilgi alanlarını çağrıştıracak kadar geniş olmasıdır. “Yabancılara Türkçe Öğretimi”, “Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretimi” ve “Türkçenin Yabancı Dil Olarak Öğretimi” kavramlarının bu kıstasa göre değerlendirilmesi zaruridir.

Bu kavramlara eleştirel açıdan bakmadan önce kavramın en önemli bileşeni ve ayırt edicisi olarak görülen “yabancı” kelimesinin anlam çerçevesinin belirlenmesi gereklidir. *Güncel Türkçe Sözlük*'te “yabancı” kelimesine karşılık olarak şu yedi anlam verilmiştir:

1. Başka bir milletten olan, başka devlet uyruğunda olan (kimse), bigâne, ecnebi
2. Başka bir milletle ilgili olan
3. Aileden, çevreden olmayan (kimse veya şey), özge
4. Tanınmayan, bilinmeyen, yad
5. Aynı türden, aynı çeşitten olmayan
6. Bir konuda bilgisi, deneyimi olmayan
7. Belli bir yere veya kimseye özgü olmayan [4]

Anlam çerçevesi bu şekilde belirlenen ve kavramda sıfat/adlaşmış sıfat biçimiyle kullanılan “yabancı” kelimesini iki yönden değerlendirmek gereklidir. Bunlardan ilki dili öğrenen kişinin yabancılığı; ikincisi ise öğrenilen dilin

yabancılığıdır. Hangi yönden bakılırsa bakılsın her iki adlandırmada da Türk ve Türkçe kavramları açısından belirgin bir noksanlık bulunmaktadır.

Türkiye Türkçesinin ana dil dışında bir dil olarak öğretilmesi konusunda kullanılan “Yabancılar Türkçe Öğretimi”, “Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretimi” ve Türkçenin Yabancı Dil Olarak Öğretimi” kavramlarındaki noksanlık Türkçenin tarihî macerası ile doğrudan ilişkilidir. Bugün dünya üzerindeki hiçbir millet ve dil, Türklerin ve Türkçenin yaşadığı tarihî serüvenin bir benzerini yaşamamıştır.² Özellikle son yüzyılda büyük bir sosyal mühendislik çalışmasıyla elde edilen başarının neticesinde kökü bir olan millet ve dil parçalara bölünmüştür.

Bugün Türk kökünden beslenen kardeşler birbirlerinden farklı gibi görülmekte ya da gösterilmektedir. Kardeşlerin konuştukları dil, ortak addan ayrılarak sadece kendi adlarıyla ifade edilir hâle gelmiştir.³ Oysaki Türkçe, Türk kelimesinin kavram alanı içinde yer alan bütün boy, soy, oymak ve aşiretlerin konuştukları dilin ortak adıdır. Aradaki farklılıklar lehçe/uzak lehçe, yakın lehçe ve ağız terimleriyle ifade edilir. Bunlar bir dilin çeşitli sebeplerle oluşmuş alt kollarıdır. Türk dilinin bugün üç uzak lehçesi vardır. Bunlar; Yakutça, Çuvaşça ve Türkçedir. Türkiye Türkçesi, Azerbaycan Türkçesi, Özbek Türkçesi, Tatar Türkçesi, Kırgız Türkçesi, Kazak Türkçesi, Uygur Türkçesi, Türkmen Türkçesi gibi kollar da Türkçenin yakın lehçeleridir [6, 28].

Dilimizde Türk ve Türkçe kelimeleri dar ve geniş olmak üzere iki anlamda kullanılmaktadır. Türk Dil Kurumunun *Türkçe Sözlük*'ünde bu anlamlar şöyle belirtilmiştir: Türk: 1. Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde yaşayan halk ve bu halktan olan kimse (dar anlam). 2. Dünyanın çeşitli bölgelerinde yaşayan, Türkçenin değişik lehçelerini konuşan soy ve bu soydan olan kimse (geniş anlam). Türkçe: 1. Genel Türk dili (geniş anlam). 2. Türkiye Türkçesi (dar anlam). Anayasamızın 66. maddesinde geçen “Türk Devleti’ne vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türk’tür.” cümlesinde Türk kelimesi dar anlamda kullanılmıştır. “Türk Dünyası” teriminde ise “Türk” geniş anlamdadır [7].

Türk ve Türkçe üzerine yapılan bu açıklamalardan hareketle Türk halkları arasında konuşulan Türkçenin lehçelerinin yabancı dil olarak adlandırılması ve sınıflandırılması, Türk boylarına mensup kişilerin de yabancı olarak nitelendirilmesi hem maddi hem de manevi açıdan doğru bir yaklaşım olarak görünmemektedir. Zaten adlandırmadaki bu noksanlıktan dolayıdır ki farklı kavram arayışları içerisine girilmiştir.

² Türkçenin lehçelere ayrılması ile ilgili süreçle ilgili bk. Ali Akar, Lehçe Oluşma Şartları ve Evreleri Bakımından Eski Türkiye Türkçesi, TÜBAR-XXVIII-/2010-Güz, ss., 15-29 [5].

³ Bugün Türk lehçeleri için Kazakça, Kırgızca, Özbekçe, Türkmence gibi adlandırmalar kullanılmaktadır. Bu adlandırmalar içerisinde en dikkat çekici olan ise Azerbaycan Cumhuriyeti Anayasası’nda devletin resmî dilinin Azerbaycan dili olarak zorlama bir şekilde ifade edilmesidir. (bkz. <http://www.anayasa.gen.tr/azerbaycan.htm>) [8].

Nokсандan Noksana Giden Arayışlar

Türkiye Türkçesinin ana dil dışında bir dil olarak öğretiminde kullanılan “yabancı” adlandırmasındaki eksikliğin farkına varan alan uzmanları kavram noktasında farklı teklifler ileri sürmüşlerdir. Bu kavramlardan ikisi “Türk Soylulara Türkçe Öğretimi” ve Türk Soylulara Türkiye Türkçesi Öğretimi”dir.

Kavramdaki “yabancılar”ın yerine ikame edilen “Türk Soylular” ifadesinin Türkçe açısından daha kapsayıcı ve kucaklayıcı olduğu açıktır. Ancak “Türk Soylular” ifadesinin kapsama alanı kavramın kapsayıcılığının ötesine geçmektedir. Zira bugün Avrupa’da yaşayan ve o ülkelerin vatandaşı olan Türkler de Türk soylu olarak adlandırılmaktadır. Bu sebeple “Türk Soylular” adlandırması, kavramda belirtilmek istenen Türkiye Türkçesi dışında Türk lehçelerinden herhangi birini konuşan kişilerin dışında Türkiye Türkçesini ana dili olarak konuşan kişileri de kapsamaktadır. Kavram oluşturma süreci açısından bu önemli bir noksanlık olarak göze çarpmaktadır.

“Türk Soylulara Türkçe Öğretimi” kavramında bulunan bir başka eksiklik ise dar anlamda kullanılan “Türkçe” ifadesidir. Zaten bu sebeple olsa gerek ileri sürülen kavrama “Türkiye Türkçesi” ifadesi eklenerek bu noksanlık giderilmeye çalışılmıştır.

Türkiye Türkçesinin ana dil dışında öğretimi ile ilgili olarak ileri sürülen bir başka kavram ise “Gramerli Türkçe Olan Topluluklara Türkiye Türkçesinin Öğretimi”dir. Bu adlandırmada ise “yabancı” ifadesi yerine “Gramerli Türkçe Olan Topluluklar” ifadesi kullanılmıştır. Bir çalışma başlığı olarak düşünüldüğünde fazla dikkati çekmeyen bu adlandırmanın içerdiği dolaylı anlatımlar sebebiyle kavram olarak kullanılması pek mümkün görünmemektedir. Alanın uzmanları açısından bakıldığında adlandırma anlaşılabilir olsa da alana uzak kişilerde adlandırmanın neyi ihtiva ettiği konusunda tereddütlerinin oluşacağı düşünülmektedir.

Sonuç ve Öneriler

Bir bilgi alanına yeni bir kavramın eklenebilmesi için öncelikli olarak bu yönde bir ihtiyacın oluşması gereklidir. Türkçenin tarih içerisindeki macerası dikkate alındığında Türkiye Türkçesinin öğretiminde “Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretimi” kavramının yanında başka bir kavrama daha ihtiyaç duyulduğu açıktır. Daha önce de belirtildiği gibi bu ihtiyacı karşılamak için çeşitli teklifler getirilmiş ve kullanılmıştır. Ancak bu kavramlar belirtilen sebeplerle ihtiyacı karşılamaktan uzak kalmıştır.

Türkiye Türkçesinin öğretiminde kullanılan “Ana Dil Olarak Türkçe Öğretimi” ve “Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretimi” kavramlarının yanında “Lehçe Olarak Türkiye Türkçesi Öğretimi” kavramının kullanılması gerekmektedir. Bu kavramın kullanmasının şu faydaları sağlayacağı düşünülmektedir.

1. Öğretim planlaması yapılırken göz önüne alınan ilk husus öğrenci veya öğrencilerin hazırbulunuşluk düzeyleridir. Türkçenin herhangi bir lehçesini konuşmayan, gerçekten yabancı olan öğrenciler için yapılacak planlama ile Türkçenin lehçelerinden birini konuşan öğrenciler için yapılacak planlamanın aynı olması şüphesiz birtakım sorunları da beraberinde getirecektir. Kullanılacak yeni kavram doğal olarak planlamada farklılaşmayı ve amaca daha fazla hizmet etmeyi beraberinde gerekli kılacaktır.

2. Öğretim planlamasında dikkat edilmesi gereken ikinci önemli husus öğretim sürecinin yakından uzağa, bilinenden bilinmeyene doğru yapılmasıdır. Türkiye Türkçesini lehçe olarak öğretmek amacıyla yola çıkıldığında Türkçenin herhangi bir lehçesini konuşan bireylerin sahip oldukları doğal birikimin değerlendirilmesi imkân oluşacaktır.

3. Türkçenin lehçelerini konuşan bireylerin hazırbulunuşluk düzeyi açısından avantajları olduğu gibi lehçeler arasında zaman içerisinde meydana gelen farklılaşmalardan dolayı sonradan öğrenilecek bilgilerin engellenmesi durumu da söz konusu olabilmektedir. Özellikle lehçeler arasındaki tuzak sözcükler bu noktada oldukça ehemmiyet arz etmektedir. Bir örnekle somutlaştırmak gerekirse Kazak Türkçesinde “iste-” fiili Türkiye Türkçesinden farklı olarak “yapmak” anlamında kullanılmakta, Türkiye Türkçesi öğrenen öğrenciler bu iki fiili birbirine karıştırmaktadır. Türkiye Türkçesi ve Türk lehçeleri arasında buna benzer pek çok örnek verilebilir. Bunların tespit edilmesi neticesinde karşılaşılabilecek sorunların azaltılması da mümkün olacaktır. **Lehçe Olarak Türkiye Türkçesi Öğretimi** alanında uzmanlaşacak eğitimcilerin bu konuda bilgi sahibi olmaları ve bu alanda kullanılacak kaynak kitaplarda bu hususlara dikkat edilmesi öğrenme sürecinin daha etkili bir şekilde yürütülmesine imkân sağlayacaktır.

4. **Lehçe Olarak Türkiye Türkçesi Öğretimi** kavramının kullanılması bugün ayrı bir dil gibi gösterilmeye çalışılan Türkçenin lehçelerinin bir kaynaktan beslendiğini, köklerinin bir olduğunu göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Bu kavramın kullanılması ile birlikte Türk dünyasında konuşulan bütün Türk lehçelerinin Türkçe başlığı altında toplanması yönünde bir ön kabulün oluşması da sağlanacaktır.

Sonuç olarak **Lehçe Olarak Türkiye Türkçesi Öğretimi** kavramının kullanılması planlama ve uygulama süreci açısından sağlayacağı faydaların yanı sıra Türkçenin bütün Türk dünyasını kapsayıcı özelliğini de ön plana çıkaracaktır.

KAYNAKÇA

1. Aksan, D. Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim (3. Baskı), Ankara: TDK Yayınları. 1987. 586 s.
2. Yaylı, D., Bayyurt, Y. Yabancılarla Türkçe Öğretimi Politika Yöntem ve Beceriler, Ankara: Anı Yayıncılık. 2009. 244 s.
3. Göçer, A., Moğul, S. Türkçenin Yabancı Dil Olarak Öğretimi ile İlgili Çalışmalara Genel Bir Bakış, *Turkish Studies* 6/3. 2011. ss., 797-810.

4. TDK, Güncel Türkçe Sözlük
http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.50f06d11f0fa26.51508438 (Erişim: 12.01.2013)
5. Akar, A. Lehçe Oluşma Şartları ve Evreleri Bakımından Eski Türkiye Türkçesi, TÜBAR-XXVIII-/Güz. 2010. ss.,15-29.
6. Buran, A., Alkaya, E. Çağdaş Türk Lehçeleri (6. Baskı). Ankara: Akçağ Yayınları. 2009. 483 s.
7. Ercilasun, A. B. Türk ve Türkçe Kavramları Üzerine,
<http://www.yg.yenicaggazetesi.com.tr/yazargoster.php?haber=23324> (Erişim: 13.01.2013)
8. <http://www.anayasa.gen.tr/azerbaycan.htm> (Erişim: 10.12.2012)

ТҮЙІНДЕМЕ

Негізінен тіл, ана тілі және шет тілі ретінде екі түрлі бағытта үйретіледі. Түрік тілін шет тілі ретінде үйрету мәселесі қолға алынғаннан кейін заңды түрде осыған тиісті атаулар мен ұғымдарды қарастыру мәселесі де туындайды. Мақалада түрік тілін ана тілі ретінде емес шет тілі ретінде үйретуде туындаған атаулар мен қолданылған ұғымдар туралы мәселе қарастырылған. Түрік тілін немесе түрік тілдері тобына жататын қандай да бір диалектіні білмейтін адамдарға түрік тілін үйрету барысында тиісті атауларға қатысты «шет тіліне» тән ұғымдардың қолданылуы мүмкін. Бірақ, түрік диалектілерінің бірінде сөйлейтін адамдарды жат адам ретінде көру және шет елдік деп тану, сондай-ақ оларға жат көзқараспен қарау «шет, жат» деген сөздің мағыналық жағынан алғанда дұрыс қолданылмайтындығын көрсетеді. Сондықтан да бұл мақалада «диалекті ретінде түрік тілін үйрету» деген ұғымның (түсініктің) қолданылуы туралы мәселе қарастырылып отыр. Сондай-ақ мақаламызда бұл атаудың (ұғым) түркі әлемін біріктіретін элемент ретінде алатын маңызы, осы бағытта жасалатын жоспарлар мен атқарылатын жұмыстардың беретін пайдалары туралы мәселелерге де тоқталып өттік.

(Гужуегер Б., Вейс Ф. Түркиядағы түрік тілін ана тілі ретінде емес шет тілі ретінде үйретуде қолданылатын ұғымдарға сыни көзқарас)

РЕЗЮМЕ

Обучение языку развивается в двух основных направлениях – обучение родному языку и обучение иностранному языку. Вслед за появлением такой сферы, как обучение турецкому языку как иностранному, появилась необходимость создания содержания данного предмета. Целью настоящей работы является создание необходимой терминологии и системы понятий для обучения турецкому языку иностранных граждан. Лиц, не владеющих турецким языком либо одним из тюркских наречий, мы можем называть «иностранцами», однако лиц, владеющих одним из тюркских наречий, на наш взгляд было бы неправильно называть «иностранцами». Поэтому в данной работе предложено следующее обозначение: «Обучение турецкому языку как тюркскому наречию». В данной формулировке, как и во всей работе, не только присутствует элемент объединения тюркского мира, но и некоторые положительные факторы, влияющие на качественное планирование и практическое осуществление обучения об стороны.

(Гужуегер Б., Вейс Ф. Критический обзор понятий, используемых в обучении турецкому языку как иностранному)

Güçüyeter B., Veyis F. Türkiye Türkçesinin Ana Dil Dışında Bir Dil...

SUMMARY

Language teaching is stated to develop into two major areas as “native language teaching and “foreign language teaching”. Following the emergence of the field of Teaching Turkish as a foreign language, it became natural to seek to name and conceptualize the subject matter. The major starting point of our study is constituted by names and notions emerged in the field of Teaching Turkey Turkish as a Foreign Language, apart from being a native language. Although it might be possible to use the term “foreign” while teaching people who do not know any Turkish or any dialects of Turkish, it would be rather inappropriate to call it as “foreign” for the people who know at least one of the Turkish dialects when the meaning and the scope of the term “foreign” is considered. Therefore, it was suggested to use the title “Teaching Turkey-Turkish as a Dialect” in our study. In addition to its being unifying element of the Turkish world, potential benefits of this kind of naming to the process of planning and implementation of the teaching process was also made a matter of discussion.

(Güçüyeter B., Veyis F. A Critical look at the notions used in teaching Turkey Turkish as a foreign language, other than a native language)

УДК. 891.7

В.Ю.ГАНКЕЕВИЧ

*доктор исторических наук, профессор
Таврический национальный университет им. В.И.Вернадского*

**ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ ИСМАИЛА
ГАСПРИНСКОГО КАК ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ТЮРКСКОЙ
КУЛЬТУРЫ И РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ**

Исмаил Гаспринский (1851-1914) великий подвижник тюркской культуры. Он известен как лидер джадидистского движения, способствовавшего духовному возрождению тюркских народов Российской империи. И.Гаспринский является автором многочисленных статей и брошюр на актуальные вопросы современного ему мира. Разнообразная тематика говорит о том, что И.Гаспринский интересовался буквально всеми направлениями жизни тюрко-мусульман России и заграницы. Много тысяч статей были напечатаны И.Гаспринским, большинство из которых были посвящены проблемам национального просвещения, женскому вопросу в современном ему мусульманском обществе, тюркским народам России, мусульманской культуре и религии, злободневным событиям в жизни исламских стран. Для тюркских народов И.Гаспринский стал основоположником новых жанров в публицистике и художественной литературе. Он создал свой собственный стиль, который имел большое влияние на формирование литературного языка тюрков.

Литературное наследие И.Гаспринского позволяет получить более полное представление о его взглядах на проблемы современности, лучше понять его роль как признанного лидера национально-либеральной интеллигенции своего времени, глубже осознать несравненный вклад выдающегося всетюркского просветителя в развитие культуры и просвещения своего народа.

Ключевые слова: И.Гаспринский, всетюркский просветитель, тюркская культура, цивилизация.

Исмаил Гаспринский (1851–1914) великий подвижник тюркской культуры. Он известен как лидер джадидистского движения, способствовавшего духовному возрождению тюркских народов Российской империи. Он выступал за единение русской и тюркской культур в рамках единого евроазиатского пространства. Одним из ярчайших проявлений этого стало создание русско-тюркской двуязычной газеты «Переводчик-Терджиман» (1883–1918 гг.). На ее страницах И. Гаспринский знакомил

русских читателей с чаяниями тюркских соотечественников, а тюркских читателей с жизнью Российской империи.

И. Гаспринский является автором многочисленных статей и брошюр на актуальные вопросы современного ему мира. Разнообразная тематика говорит о том, что И. Гаспринский интересовался буквально всеми направлениями жизни тюрко-мусульман России и за границы. Много тысяч статей были напечатаны И. Гаспринским, большинство из которых были посвящены проблемам национального просвещения, женскому вопросу в современном ему мусульманском обществе, тюркским народам России, мусульманской культуре и религии, злободневным событиям в жизни исламских стран.

Одним из таких трудов является «Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения». В 1881 году оно впервые было напечатано в пяти номерах газеты «Таврида». Оно посвящалось вопросам внутренней национальной политики России в сравнении с другими, прежде всего Западными полиэтническими государствами. В этом контексте И. Гаспринский обращал внимание читателей на развитие начального и среднего народного образования, в первую очередь, тюрко-мусульманского. Этой публикацией И. Гаспринский хотел вызвать обсуждение и исследование проблематики о будущем российских мусульман в интересах государства, народа и цивилизации.

Со времени первой публикации в газете «Таврида» эта работа выдержала множество изданий. С тех пор и до сегодняшнего дня интересно написанное эссе «Русское мусульманство» является объектом внимания и изучения историков философов, филологов, политологов и политиков потому, что многие из положений этого труда не утратили актуальности и сегодня.

Через 15 лет, в марте 1896 года вышло из печати продолжение «Русского мусульманства» — эссе «Русско-восточное соглашение. Мысли, заметки и пожелания». Оно пользовалось популярностью среди читателей и неоднократно переиздавалось. «Русско-восточное соглашение» было посвящено внешнеполитическим проблемам России, ее восточной доктрине, негативной роли Западных государств во взаимоотношениях между Санкт-Петербургом с одной стороны и Стамбулом, Тегераном и Кабулом с другой.

Блестящий стиль, логическая последовательность, точно подобранные доводы, наглядные и убедительные примеры из окружающей действительности — вот некоторые характерные черты, свойственные эссеистике И. Гаспринского.

Одним из ярчайших проявлений духовного гения И. Гаспринского, было публикация на полосах газеты «Переводчик-Терджиман» его бесценного художественного наследия. Без сомнения, И. Гаспринский является основоположником нового художественного романа «Французские

письма» («Страна Блаженства мусульман»), а для крымскотатарской (и русской) литературы автором первого исторического рассказа «Арслан Кыз», дистопической повести «Африканские письма», новеллы «Горе мусульман» и социально-бытового рассказа «Строптивая» (незакончен).

Сочинение И. Гаспринского «Страна Блаженства мусульман» претерпело несколько редакций и выдержало ряд изданий сравнительно большими тиражами. По нашему мнению наиболее полным и логически завершенным вариантом является русскоязычная редакция «Французских писем». Тем более, что его непосредственным продолжением стали «Африканские письма», которые могут рассматриваться именно в контексте «Французских писем» [1].

Главный герой — Молла Аббас Франсови, получив приличное по мусульманским меркам образование в Ташкенте и солидное наследство, решил совершить путешествие в Европу к мусульманским святыням, о которых он давно слышал. В романе через восприятие молодого человека (и в известной мере самого автора) отражается их отношение к европейской цивилизации. В большинстве случаев образ жизни европейцев вызывал не только естественное удивление, но и восторг сына исламского Востока. Прибыв во Францию Молла Аббас все более и более поражался уровню цивилизации и качеству образования. Он пришел к выводу, что истинное мусульманское учение реализуется не в странах Востока, а у европейских христиан. На полученных в ходе путешествия примерах он уверился в том, что именно на Западе в большей мере реализуются дорогие сердцу правоверного мусульманина нравственные идеалы [2].

В Париже Молла Аббас встретил арабского торговца шейха Джелила, который поразил ташкентца широтой своих взглядов, интересов и глубиной знаний. Купец посоветовал путешественнику вместо поисков давно исчезнувших святынь посетить памятники мавританской культуры в Испании. В скором времени Молла Аббас посетил Гранаду, где его внимание привлек знаменитый дворец «Аль Хамра». В мавританской архитектуре исламской Гранады Молла Аббас увидел синтез культур различных народов, который явился ему символом возможного единения различных цивилизаций, стоящих на общечеловеческих нравственных принципах. К сожалению, эти принципы уничтожали разрушительные войны и в первую очередь религиозные, подобно изображенной в романе кровавой реконкисте католиков против мавританских мусульман.

Герой романа (и его автор) задается вопросом: возможно ли идеальное государство, гармонично реализующее лучшие человеческие качества в повседневной многоликой жизни? И. Гаспринский прибегает к известному художественному приему — сновидению своего героя, которому толи грезится, толи видится наяву «Страна Блаженства».

Заснувшего путешественника разбудил известный герою шейх Джелял, который оказался жителем этой страны. Он провел Моллу Аббаса в Страну Блаженства, основанную после реконкисты в неприступных горах Испании оставшимися в живых маврами, которые наотрез оказались покидать родину.

Население этого края составляло 300.000 человек, которое проживало в 40 деревнях, где общины возглавляли имамы и в столичном городе Дар Эль Сеадете, где находилась резиденция эмира Али — потомка первого правителя страны шейха Сиди Мусы.

Этот эмир управлял страной при помощи «зеркала»-экрана, в котором в уменьшенном виде отражалось всё государство. Там существовала разумная система народного образования, функционировал государственный банк. Жители этого края пользовались электричеством, телефоном и «фазтонами». В этой стране была развита внутренняя торговля [3].

Высокий уровень цивилизации органически сочетался с нравственным совершенством местных жителей. Они были очень религиозны, сознательно и регулярно исполняя необходимые предписания ислама.

В стране, например, не имели понятия о почтовых конвертах. Их отправляли в незапечатанном виде, зная о высоких моральных установках сограждан. Однако в случае прецедента нарушения установленных законов или порядка, преступника ждала самая суровая кара — всеобщий бойкот.

Высокий уровень жизни в сочетании с духовным совершенством убедили Моллу Аббаса в том, что ислам способен не только не противоречить, но и способствовать развитию науки, культуры и цивилизации вообще. Вообще же, в таком варианте мусульманство имеет все шансы эволюционировать на прогрессивной основе.

Удивительные приключения Моллы Аббаса Франсови в Европе и в утопической Стране Блаженства имели целью сформировать у российско-мусульманской уммы (общины) мнение о том, что возможен и необходим синтез исламской духовности и нравственности с плодами европейской науки и техники. Это утопическое произведение И. Гаспринского произвело большой резонанс на единоверцев, как в Российской империи, так и за ее пределами.

Необходимо заметить, что И. Гаспринский в сочинении «Французские письма» проводил мысль, что только во взаимодействии светских знаний, обеспечивающих использование природных возможностей, с религиозными, которые имеют огромное этико-дидактическое значение, можно достичь определенных цивилизационных успехов. Наука и религия могут не только сосуществовать, но и должны взаимно дополнять друг друга на пути достижения совершенного и высокоразвитого общества. В нем писатель выступил как мыслитель, построивший собственную концепцию развития

мусульманского общества. По сути, он стал проводником прогрессивных тенденций среди тюркской интеллигенции страны, мучительно искавшей пути выхода из духовного, экономического и социального кризиса. И. Гаспринский согласился, что общество, в котором оказалось мусульманство, является мощным фактором, замедляющим прогрессивное развитие. С другой стороны его не удовлетворяла и динамически развивавшаяся по научно-техническому пути европейская цивилизация с ее бездуховностью и прагматизмом. И. Гаспринский предложил симбиоз мусульманской духовности с европейскими техническими достижениями.

Таким образом, необходимо сказать, что интересные социологические конструкции И. Гаспринского являются достижением крымскотатарской общественной мысли конца XIX века. Их общественная значимость сопоставима с творчеством выдающихся мыслителей того времени – Мухаммада Абдо, Шигабутдина Марджани и Джамалютдина аль Афгани [4].

Другое, не менее интересное сочинение И. Гаспринского «Африканские письма» являются прямым продолжением путешествий Моллы Аббаса Франсови по Европе [5]. Теперь уже наш герой выдвинулся вместе со своими французскими друзьями на помощь руководителю восстания в Восточном Судане Мухаммеду Ахмеду Махди (1848–1885) в войне против англичан. По пути Молла Аббас с товарищами побывали на приеме у алжирского лидера Абд-аль Кадира (1808 — 1883), которого автор назвал «славным вождем и шейхом». Выдвинувшись вглубь континента, группа единомышленников во главе с Моллой Аббасом в результате предательства оказались в плену у «чёрных амазонок».

Яркая и колоритная повесть об африканских приключениях Моллы Аббаса Франсови является анти-утопическим, дистопическим сочинением. Поменяв мужчин и женщин местами в Африке, И. Гаспринский оставил в силе все нравы и обычаи присущие мусульманским народам на рубеже XIX—XX веков [6].

Получилась довольно занятая картина. В образе старухи-визиря он прозрачно обрисовал поведение, а главное полемические доводы мусульманского духовенства, которое всеми возможными способами старались углубить и закрепить пропасть социально-правового неравенства и половой сегрегации [7]. Фигура королевы амазонок как бы списана с власть имущих мусульманских феодалов. Ее порой наглое, развращенное поведение, отношение к мужчинам-невольникам ясно давало понять, кого имел в виду И. Гаспринский.

В искаженном, перевернутом виде И. Гаспринский обрисовал общество амазонок, заставляя читателей другими глазами взглянуть на забитую и бесправную женщину-мусульманку [8]. И. Гаспринский, думается, намеренно использовал в своем произведении путешествие, как форму рассказа. Мусульманские традиции допускали людям, совершившим хадж

(паломничество) несколько «приукрасить» встречавшиеся на их пути события. Иногда сбивчивое изложение, введение мало значимых фактов не умаляют роль этого сочинения И. Гаспринского в истории крымскотатарской литературы [9].

И.Гаспринский попробовал свои силы и в жанре исторического рассказа. В произведении «Арслан-киз» («Девушка-львица») он взял за основу эпизод борьбы за независимость населения Джунгарии и Восточного Туркестана против маньчжуро-китайских завоевателей [10]. Очевидно, что сюжет отображает период Уйгурско-Дунганского восстания 1864–1877 годов. Наверное он привлек внимание И.Гаспринского потому, что события, описанные в рассказе происходят в среде одного самых старых тюркоязычных народов Центральной Азии, исповедовавших ислам.

Главная героиня рассказа Гуль Джемаль Бикяч была единственной дочерью одного из влиятельнейших людей кашгарского города Учъ-Турфана. Она рано потеряла мать. Ей нравились верховая езда и стрельба из английской винтовки. Кроме родного языка она знала арабский и персидский. Гуль Джемаль любила поэзию.

Духовно и физически одаренная личность изображалась И.Гаспринским человеком, безгранично любящим свое отечество и родной народ. Только благодаря огромной отваге и смелости ей удалось выбраться из осажденного китайским войском города Учъ-Турфак и просить помощи у горожан Кангара. Сначала война нашла отзыв только в душах женщин, так как руководители города стали на тропу национального предательства и коллаборационизма, а мужчины находились в неуверенности и растерянности. Ее энергия и организаторские способности помогли быстро собрать народное ополчение и освободить родной Учъ-Турфан.

Яркий образ храброй девушки, изображенный И.Гаспринским в рассказе имел огромную воспитательную роль. Для читателей-мусульман Арслан-киз олицетворяла любовь к родине, народу и свободе, храбрость и отвагу. Героическая борьба кашгарцев, рассмотренная через образ Гуль Джемаль Бикяч, стала своеобразным символом стремления к независимости для других тюркских народов. Именно образ девушки-патриотки заставлял читателей с другой стороны посмотреть на роль женщины, уважать ее. Потому что она способна в тяжелую минуту стать на защиту своей родины, показав на примере свою преданность отечеству.

Исторический рассказ «Арслан-киз» имеет много достоинств. Он читается с большой заинтересованностью. Особенно ярко там изображен кульминационный момент, когда уже разуверившаяся героиня позвала на помощь кашгарских женщин. Однако в нем есть и ряд недостатков. Как, например, введение реального исторического лица Якуб бека в рассказ, что практически совсем не отразилось ни на сюжете, ни на содержании произведения. Тем не менее, живое повествование, удачно выбранная тема,

выразительный стиль позволяют считать труд И.Гаспринского достижением национальной литературы.

Одним из самых интересных произведений И.Гаспринского, на наш взгляд является его новелла «Горе Востока». В близком к фольклорно-эпическому и историко-мистическому произведении он пытался разобраться в причинах упадка когда-то цветущей и развитой исламской культуры времен «первых халифов».

Автору было странно видеть, что отбив атаки крестоносцев, ассимилировав монголов, исламская цивилизация без видимых на то причин начала деградировать. Причиной этого в «Горе Востока» выступают злые силы, заговор джинов и шайтанов. Посоветовавшись, они пришли к выводу, что мусульман внешними силами не сломить. Для их уничтожения нужно разложить их общество изнутри. В три приема жизненные силы исламского образа жизни были подорваны. Характерны для И. Гаспринского и эти три этапа. Крымскотатарский просветитель считал, что, во-первых, религия и философия были постепенно превращены в догму, ставшую консервирующим составом для развития исламской интеллектуальной жизни. Вторым этапом стало духовное опустошение мусульман, совершенное путем пропаганды декадентской и коммерческой поэзии и литературы. Подорванная вера в религиозные принципы и собственные силы стала поводом к повторному развитию исламской государственности. Народ все больше бедствовал, а правители тупели [11].

В этом произведении И. Гаспринский выступил со своим взглядом на проблему упадка исламских стран. Его просветительское восприятие мира давало своеобразный ответ на вопрос развития общества. Идеализируя прошлое, он усматривал корни общественного упадка в падении действительной религиозности, моральности и просвещения. В «Горе Востока» И. Гаспринский отразил взгляды на исламскую историю части либеральной интеллигенции конца XIX – начала XX веков, которые пытались осмыслить, проанализировать и найти пути решения проблем культурного, просветительского и экономического возрождения мусульманства. Его далеко не бесспорные доказательства позволяют нам внимательней всмотреться в суть и характер понимания им проблем исламского Востока. Глубоко верующий человек, который знал, что и как можно рассказать народу, И. Гаспринский, как мы видим, не исключал мистический элемент в объяснении сложного исторического процесса, которое более легко воспринималось широкой общественностью.

Для тюркских народов И. Гаспринский стал основоположником новых жанров в публицистике и художественной литературе. Он создал свой собственный стиль, который имел большое влияние на формирование литературного языка тюрков.

Литературное наследие И. Гаспринского позволяет получить более полное представление о его взглядах на проблемы современности, лучше понять его роль как признанного лидера национально-либеральной интеллигенции своего времени, глубже осознать несравненный вклад выдающегося общетюркского просветителя в развитие культуры и просвещения своего народа.

Для российского читателя И. Гаспринский и его произведения были проводниками тюркской духовности в мир русской культуры. Он искренне верил в великое будущее славянских и тюркских народов. Свои мысли и чаяния просветитель адресовал не только своим единоверцам и соплеменникам, но и всем подданным России, которые владели русским языком. Будучи непререкаемым лидером, он, по сути, провозглашал свои идеи и открыто их пропагандировал через свои литературные произведения. Большинство из его сочинений наполнены яркими и запоминающимися образами, читаются с большим интересом и стали достоянием не только тюркской, но и русской культуры.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гаспринский И. Французские письма / Сост. В. Ганкевич.– Симферополь: Доля, 2010.– 198 с.
2. «Переводчик-Терджиман». – 1887, 12 июля.
3. «Переводчик-Терджиман». – 1888, 14 марта; 24 марта.
4. Ганкевич В.Ю. О социальной значимости «Французский писем» Исмаила Гаспринского// Гаспринский И. Французские письма.– Симферополь: Доля, 2003.– С. 221 – 222.
5. Последняя публикация повести: Гаспринский И. Африканские письма / Сост. В.Ганкевич // Полуостров. – 2006. – 10–16 февраля. – С. 14; 24 февраля–2 марта. – С. 18; 10–16 марта. – С. 18; 17–23 марта. – С. 18; 24–30 марта. –С. 15; 31 марта–6 апреля. –С. 10; 7–13 апреля. –С. 10; 14–20 апреля. –С. 10; 21–27 апреля. –С. 10; 28 апреля–4 мая. –С. 10; 5–11 мая. –С. 10; 12–18 мая. –С. 10; 19–25 мая. –С. 10; 26 мая–1 июня. –С. 10; 2–8 июня. –С. 10; 9–15 июня. –С. 10; 16–22 июня. –С. 10; 23–29 июня. –С. 10; 30 июня–6 июля. –С. 10; 7 июля–13 июля. –С. 10; 14–20 июля. –С. 10.
6. «Переводчик-Терджиман». – 1890, 30 ноября.
7. «Переводчик-Терджиман». – 1890, 7 декабря.
8. Ганкевич В. Ю. На службе правде и просвещению. Краткий биографический очерк Исмаила Гаспринского (1851 – 1914).– Симферополь: Доля, 2000.– С. 189.
9. Ганкевич В. Ю. Взгляды И. Гаспринского на европейскую цивилизацию// Ученые записки.– 2008.– № 9.– С. 5 – 9.
10. Последний раз исторический рассказ «Арслан-киз» в полном варианте на русском языке был напечатан: Гаспринский И. Арслан-киз: Рассказ / Сост. В. Ганкевич // Полуостров. – 2006. – 21 – 27 июля. – С. 10; 28 июля – 3 августа. – С. 10; 4 – 10 августа. – С. 10; 18 – 24 августа. – С. 10; 1 – 7 сентября. – С. 10; 8 – 14 сентября. – С. 10; 22 – 28 сентября. – С. 10; 29 сентября – 5 октября. – С. 10; 6 – 12 октября. – С. 10; 13 – 19 октября. – С. 10; 20 – 26 октября. – С. 10; 27 октября – 2 ноября. – С. 10.
11. Ганкевич В.Ю. «Горе Востока» Исмаила Гаспринского// Брега Тавриды.– 1996.– № 2–3.– С. 152–155.

ТҮЙІНДЕМЕ

Исмаил Гаспринский – түркі мәдениетінің жанашыры. Ол түркі халықтарының рухани дамуына, өркендеуіне өз үлесін қосушы және жәдиттік қозғалыстың көшбасшысы ретінде танымал. И.Гаспринский – өзі өмір сүрген кезеңдегі өзекті мәселелерге арнап жазылған көптеген мақала, кітаптардың авторы. Түрлі тақырыпта жазылған еңбектері И.Гаспринскийдің шетелдердегі және Ресейдегі түркі мұсылмандарының өмірлеріне деген қызығушылығынан туғандығын көрсетеді. Мақалалары негізінен ұлттық оқу-ағарту мәселелеріне, мұсылман қоғамындағы әйелдер мәселесіне, Ресейдегі түркі халықтарының өміріне, жалпы мұсылман әлеміндегі өзекті жағдайларға, мұсылман мәдениеті мен дініне арналған.

Публицистикалық жанрдың негізін қалаушы Гаспринский түркі халықтарының әдеби тілінің қалыптасуына ықпал жасап, өзіндік стиль қалыптастырды. Оның әдеби мұрасынан өзі өмір сүрген кезеңдегі өзекті мәселелерге деген көзқарасы айқын көрінеді. Еңбектері арқылы халқының білімінің, мәдениетінің дамуына үлес қосқан теңдесі жоқ дарын екенін мойындатты. **(И.Гаспринскийдің көркем шығармаларындағы түркі мәдениеті мен орыс әдебиетінің өзара байланысының көріністері)**

SUMMARY

Gasprinsky Ismail (1851-1914) the great ascetic of Turkish culture. It is known as the leader of the Jadid movement, promote spiritual revival of the Turkic peoples of the Russian Empire. I. Gasprinsky is the author of numerous articles and pamphlets on topical issues of the contemporary world. The diverse subjects suggests that I. Gasprinsky interested in literally all areas of life Turkic Muslims of Russia and abroad. Many thousands of papers have been printed I. Gasprinsky, most of which were devoted to the problems of national education, women's issues in contemporary Muslim society, the Turkic peoples of Russia, the Muslim culture and religion, topical events in the life of the Islamic countries.

The Turkic peoples I. Gasprinsky was the founder of new genres in journalism and literature. He created his own style, which had a great influence on the literary language of the Turks.

Literary Heritage I. Gasprinsky allows you to get a better idea about his views on the issues of the day, a better understanding of its role as a recognized leader of the national-liberal intellectuals of his time, more aware of the incomparable contribution all Turkic outstanding educator in the development of culture and education of their people

(Gankeevich V.Y. Artworks Ismail Gasprinsky the interaction of Turkish culture and Russian literature)

ÖZET

İsmail Gaspralı ünlü türkologlardandır. O Rus Çarlığı altındaki Türk halklarının yeniden manevi bakımdan canlanmasına sebep olan cadidizmin lideridir. İ.Gaspralı günümüzün güncel meseleleriyle ilgili yazılan birçok ilmi araştırmaların yazandır. Onun eserlerinden yazanın Türk-Müslümanların bütün problemleriyle ilgilendiğini görüyoruz. Onlardan bazıları halkın okuması yazma öğrenmesi, kadınlar meselesi, İslam kültürü, din, müslüman devletlerdeki çirkin olaylar İ.Gaspralı Türk edebi dilinin oluşmasında büyük yer bulmaktadır. Onun eserlerinden en güncel problemlerle ilgili görüşlerini görebiliriz. Onun Türk kültürüne sarfettiği emeğe değer verilemez. **(Gonkegeviç V.Y. İ.Gaspralı'nın Türk Kültürü ile Rus Edebiyatını Birleştiren Edebi Eserleri).**

Т.К. ШУТИНА

*кандидат филологических наук, старший научный сотрудник
БНУ РА «Научно-исследовательский институт Алтаистики им. С.С.Суразакова»*

ЛИРИЧЕСКИЕ ЦИКЛЫ В АЛТАЙСКОЙ ПОЭЗИИ, ОСНОВАННЫЕ НА ИДЕЙНО-ТЕМАТИЧЕСКОМ И ОБРАЗНОМ ЕДИНСТВЕ

В конце XIX - начале XX века понятия цикла и циклизации прочно входят в литературно-критическое сознание как категории художественного творчества.

Циклы появились во второй половине XX века во всех тюркоязычных литературах, в частности в поэзии народов Сибири. Например, в хакасской литературе цикл стихов М.Чебодаева «Из московской тетради», «Южсиб», «Из монгольской тетради»; в тувинской «О братской республике Болгарии» С.Тамба-Люддупа, «Наши друзья» С.Сарыг-Оола; в алтайской - стихи о Родине, о дочери Л.Кокышева, «Сны молодого сердца» П.Самыка и другие. Некоторые циклы стихов поэтов разного региона по тематике переключаются друг с другом. Например, тоска, горечь, связанные с потерей матери, сближает двух поэтов: татарского поэта С.Хакима «Памяти матери» и Б.Укачина «Двадцать песен любви и печали о материнском сердце»; цикл стихов Р.Гатауллина «Татарские поэты в Европе», М.Аглямова «Судьба Виктора Хары близки со стихами Б.Суркашева «Таныш кеберлер», «Улу поэттердин салымдары керегинде», их всех волнуют судьбы собратьев по перу. Цикл «Двадцать песен любви и печали о материнском сердце» посвящен памяти матери. Цикл состоит из двадцати стихов и каждый из них переплетается с остальными, дополняя друг друга. Лирический герой обращается с исповедью к матери, к ее памяти.

Тематика циклических стихов алтайской современной поэзии самая разнообразная - это тема любви, родины, поиск счастья, величие природы, судьбы великих людей, тоска, горечь и т.д. В работе проанализированы циклы стихотворений алтайских поэтов: Л.Кокышева, А.Адарова, Б.Бедюрова, Б.Суркашева, Б.Укачина.

Ключевые слова: цикл, циклизация, поэзия, тюркоязычная литература, литературно-критическое сознание.

В конце XIX - начале XX века понятия цикла и циклизации прочно входят в литературно-критическое сознание как категории художественного творчества. Под лирическим циклом стала подразумеваться такая совокупность взаимосвязанных между собой стихотворений, которая была способна воплотить целостный взгляд на мир, выразить художественную волю автора.

Входившее в литературно-критическое сознание эпохи XX века понятие циклизации соответствовало также тенденции сравнительного литературоведения: изучению художественных произведений как внутри

авторского творчества, так и в системе национальной и даже мировой литературы.

Тематика циклических стихов алтайской современной поэзии самая разнообразная - это тема любви, родины, поиск счастья, величие природы, судьбы великих людей, тоска, горечь и т.д.

Лучший цикл стихотворений Л.Кокышева под названием «Весна», «Лето», «Осень», «Зима» написаны по поводу трагической гибели его дочери [2, 121-127]. Все стихи этого цикла адресованы ей:

*Весна
Марина, дитя мое,
Весна пришла.
У подножья гор
Цветы распускаются.
Твое белое платье надев,
Яблони радуются
Легкому ветерку (Пер. С.Каташева).*

В стихотворении «Весна» речь идет о жизни. Весна, как время года, отождествлена с жизнью. Буйство разнотравья, цветение яблонь, прилет птиц - все это жизнь. Марина уподоблена весне, она дарит отцу яркие цветы. Весна и Марина здесь выступают как единый образ, олицетворяющий жизнь.

В стихотворении «Лето» жизнь постепенно угасает: плавится сера листовницы, душное лето, на склоне цветы увяли, «весь искривившийся старый тальник сучья опустил к изнывающей земле», от зноя с трудом колосится пшеница, все живое мучится от зноя. В «Осени» жизнь еще теплится. Почернели стога, птицы улетают, на полях пусто, старый тальник осыпает последние листья... Но жизнь все таки продолжается - это песни девушек, богатый урожай. В «Зиме» поэт уже беседует с умершей дочерью у ее могилы. О том, что есть жизнь, свидетельствуют лишь следы зайчонка у могильной оградки.

Ю.М.Лотман смену времен года изучает в труде «О поэтах и поэзии» и выделяет символику времен года в поэзии. «Символика времен года связано с философией природы, идеей цикличности, символикой крестьянского труда, она является удобным языком для выражения самых общих метафизических понятий» [6, 221].

Цикл стихов Б.Бедюрова, опубликованный в сборнике «Небесная коновязь» (1981), композиционно строится по сюжету героического эпоса: сборы богатыря в дальнюю дорогу, прощание с любимой, ожидание вестей с Родины, измена супруги и т.д. Каждое стихотворение поэта представляет собой лирическое произведение, схожее на народную песню. В эпосе, как известно, супруга богатыря в его отсутствие должна соблюдать запреты. Нарушив обычаи предков, забрав с собой своих детей, она оставляет очаг без присмотра. Поступки супруги, естественно, огорчают богатыря.

Соответственно в стихах Б.Бедюрова переданы глубокие переживания лирического героя в образе богатыря. Причину всех неудач герой связывает с народным поверьем: «Все хорошее совершается в новолуние, а когда луна на убывании, ничего нельзя предпринимать во избежание неудачи. Смысловый перевод этих строк: В новолуние я уехал, / В новолуние я отправился в путь / Супруга меня провожала / Задумчивым взглядом, / Не просила, не умоляла остаться, / Лишь пожелала здоровым быть, / Ярко светила луна, / Освещая ее платок, / В старую луну горько плачу, / Старую луну проклиная, / Не мог предчувствовать я потерю, / Не сумел предотвратить беду» (Смысл. перевод). В цикле стихов под названием «Песнь о Шуну», Б.Бедюрова лирический герой в образе Шуну прощается с любимой, рядом с ним - его неразлучный друг - конь-аргамак. Будучи изгнанником, он отправился вглубь России. Через год Шуну услышал весть о том, что братья насильно умертвили отца, чтобы завладеть его имуществом. За этот недостойный поступок проклят не только его род, но и весь народ. Отчаявшийся Шуну произносит пророческие слова: «Сменится двенадцать поколений и я вернусь к вам снова, тогда я своих телеутов (самоназвание этноса) узнаю по глазам.

Эти мысли переданы поэтом в стихотворной форме убедительно и четко. По истечении века, пишет поэт, он соберет свой народ, распавшийся словно зерна пшеницы, узнает его по истосковавшемуся взгляду, богатырей найдет по волосам на макушке. Но для этого народ должен пройти определенные испытания и тогда лишь обрести долгожданное счастье. Произнося это, Шуну превратился в сокола и растворился в небесах, словно его никогда не было. И с тех пор народ не теряет надежды на возвращение своего мудрого вожака, предсказателя. Как сказано в предании, по его возвращении Алтай снова будет процветать и благоденствовать.

Таким образом, стихотворные циклы, позволяющие глубже раскрыть духовный мир человека и философию времени, являются связующим звеном между лирикой и поэмой, переходным жанрообразованием.

Разнообразна тематика циклов Б.Суркашева. В сборник стихов «Сай-Солон кожоны» (1990) входит восемь циклов на разные темы.

Цикл «Качан да улустар карыкчал билбезин» («Чтоб люди никогда не знали печали») состоит из четырнадцати стихотворений. Строфика равняется однотипным катренам. Лирический герой цикла размышляет о жизни человека и пытается понять человеческое счастье.

Лирический герой сталкивается со многими несчастными людьми - инвалидами. И в конце он понимает, что главное счастье у человека - это здоровье.

*Су-кадык улустар јүрүмде ырысту,
Оорыган-јобогон улустар сысту.
Түбектив кебери му у башка тун,
Ырыстыв кебери жаркынду кун.*

/Здоровые люди в жизни счастливые,/ Люди больные - с болью./ Облик беды - тысяча разных ночей, / Облик счастья - сверкающий день./ (Смысл, перевод).

Следующий его цикл «Улаган тўжелет» («Снится мне Улаган») насыщен воспоминанием об Улагане. Автор жалеет о том, что переехал из Улагана в город. Но, несмотря на это, он с теплотой вспоминает Улаган и его жителей. Также восхищается красотой природы, его горами, реками, ледниками. В цикле автор два стихотворения посвящает другу и охотнику Санину Исаку Ивановичу.

В алтайской литературе наиболее часто встречаются циклы стихов в творчестве Бориса Укачиновича Укачина. К циклам поэтических миниатюр традиционной формы относятся «эжерликтер» (двустипшия) экчеликтер» (четверостишия).

Четверостишия Б.Укачина состоят из 135 стихов. Автор делит их на 4 главы. Первая глава не носит названия. В этой главе доминирует социально-философская тематика.

Вторая часть названа «Из древней жизни» («Озогы жүрүмнен»). Сюда отнесены четверостишия с фольклорными элементами, мотивы суеверия. Например, с фольклорными элементами:

*Уулым,
Баатыр өлзө,
Жылдыс өчөр.
Бала өлзө,
Баатыр өлдө.*

/Сынок,/ если умирает богатырь,/ погаснет звезда./ если умирает ребенок,/ умирает богатырь./ (Смысл, перевод).

«Из прошедшего времени» («Откбн бйлбрдбн») так названа третья часть. Здесь доминирует социально-бытовая тематика.

*Локтуны v ады байды таныбас –
Түвей ле миндирер.
Je жоктуны v ийди байда v айабас-
Түвей ле үрер!*

/Лошадь бедного не узнает богатого -/ Все равно разрешит верхом сесть./ Но собака бедняка богатого не побойтся/ /Все равно залает/ (Смысл, перевод).

Четвертая часть «Из древностей» («Озогызынау») носит нравоучительный характер.

*Жети өвде соло vy жарыткан
J ерине жажына быйанду бол.
Жетен жүзүн сөзүн сыйлаган
Жоны va жажына быйанду бол!*

Шутина Т.К. Лирические циклы в алтайской поэзии, основанные...

/Будь вовек благодарен земле,/ где светит семицветная радуга/ будь вовек благодарен народу,/ который подарил семьдесят разноцветных слов!/ (Смысл, перевод)

Двустихий у Б.Укачина насчитывается сорок две миниатюры. По своей структуре они имеют разные формы.

Например, форму диалога:

*Je кыс айткан дежет:
Мен жок чылап,
Меесте чечектер не өзөт?!*

/Но, говорят, сказала девушка:/- Когда я есть,/ зачем цветы на лугу?/ (Смысл, перевод).

У Б.Укачина также встречаются двустихия, которые носят оттенок иронии:

*Хе-хе-хе,
Бажында - киш,
Меезинде - ым.*

/Хе-хе-хе,/ на голове - соболь,/ в мозгу - дым/ (Смысл, перевод).

Двустихия и четверостишия Б.Укачина имеют непосредственную связь с устным народным творчеством. В этих циклах поэтических миниатюр поэт «продолжает» поговорки или идиомы, удачно подобрав к ним вторую часть, логически соответствующую идее малых жанров фольклора.

Интересны в жанровом отношении поэтические циклы стихов Б.Укачина «Тайны родных камней» («Төрөл таштардыу Зажыттары») и «Алтайский лунный календарь» («Ай салтарлу он эки алтай ј ыл ды v jbm чызы »).

Цикл «Тайны родных камней» состоит из предисловия, двадцати девяти стихотворений и послесловия.

В предисловии автор обожествляет камень и считает его источником жизни.

*Таштар - тынду, јүрүјмдү,
Олордо кижини v кеен сүри.
Таштар быйанду, көрмөстү,
Кемге берилген олорды билери?..*

/Камни дышат, они живые,/ в них обитает человеческая душа./ Камни благодарствуют, так же держат злой дух,/ кто может угадать, что в них?.../ (Смысл, перевод).

Первая глава обращена к Камню-судьбы («Салым-таш»). В данном стихотворении лидирует мотив предсказания.

*Ары болуп, ол јайканза, -
Азыйдау бери јажсаган јажын.
Келте v деп бери ол јайканза, -
Келер јылдарга арткан јажын.*

/В ту сторону качнется -/ предскажет сколько от роду лет,/ в эту сторону качнется, - сколько осталось еще жить./ (Смысл, перевод)

Лирическим героем выступает сам автор и размышляет о том, что он будет делать, если столкнется с камнем-судьбы.

Следующее стихотворение «Жада таш» носит магический характер. Лирический герой рассказывает, что древний алтай-кижи, знающий камень, мог управлять погодой в свою пользу, т.е. в пользу своего народа.

Третья глава «Бургы-таш» посвящена камню, которым можно рисовать и оставлять на камнях рисунки навеки. Лирический герой считает «бургы-таш» священным и желает, чтобы этот камень обходил все невзгоды жизни.

Четвертое стихотворение «Јонор-таш» имеет мифологический характер. Человек может встретить в жизни такой камень, который может превратить его по желанию во что хочет.

Пятое стихотворение называется «Кайру-таш». Здесь лирический герой вспоминает свое детство: дядю, отца и женщин, косивших траву во время войны. «Кайру-таш» был полезен в алтайском бытовом хозяйстве.

«Отык-таш» - так называется шестое стихотворение. Лирический герой объясняет как пользоваться им и разжечь огонь. Это стихотворение имеет нравоучительный характер:

*Ovdop jūr, кару карындаш,
Отык-таш – ол јүрүмдик таш.
Отты өчүрбей, омок тудыгар,
Очогорды, билегерди ол јылыдар.*

/Помни, дорогой друг,/ Отык-таш - жизненный камень./ Береги огонь,/ Он дому, семье принесет тепло/ (Смысл, перевод)

Седьмое стихотворение «Кезер-таш» обращено к «Кезер-таш». Лирический герой хочет разгадать тайну этого камня. И размышляет, что «кезер-таш» раньше был воином, погибший когда-то воин превратился в камня.

Далее, лирический герой рассказывает о «Көдүрге-таш». Читателю он объясняет, что если «көдүрге -таш» встретится, нужно отдохнуть и угостить камень. В пятой строфе герой дает совет читателю:

*Көдүрге-ташты көдүрүп ийзеу,
Күчүве ташты v күчи кожулар.
Кандый ла јаан маргаанга келзеу,,
Мак ла је үү сеге келижер!*

/Если поднимешь Көдүрге-таш ,/ Сил прибавится тебе./ Примешь участие в большом состязании/ Тебе достанется победа и слава!/ (Смысл, перевод)

В стихотворении «Баатыр-Таш» встречается мотив сна. И в этом параллельном мире раскрывается тайна камня, в котором человек нашедший в пути камень «Баатыр-Таш» обретет силу и счастье.

Стихотворения «Эреен-Чоокыр Таш», «Чечен-Чоокыр Таш», «Јылан-Таш», «Јеек-Таш», «Чычканак-Таш», «Төө-Таш», «Уй-Таш», «Айу-Таш», «Балык-Таш» имеют однозначную структуру. Эти стихотворения в сюжете имеют оттенки мифов и легенд, связанные с животными.

В послесловии автор у читателя просит прощения за то, что о некоторых камнях он не упомянул:

*Коп таитарды ч кем-состорин
Келиштирип болбодым бу куучында.
Нама ла Кожжод таитар кебери
Алкыш ла Каргыш таитар тууҗыда
Адабай калдым. Буруум болзын.*

Много камней остались неупомянутыми/ Нама, Кожжө камни/ Камни благопожелания и заклинания неупомянуты мной/ Вину свою беру на себя./ (Смысл, перевод)

Каждое стихотворение в этом цикле состоит из одной строфы, которая состоит из двадцати строк. Композиция вертикальная. Цикл создан на основе алтайского фольклора. По своему характеру он ближе к поэме, в целом составляет промежуточное звено между поэмой и стихом.

Вообще, образ камня в лирике Б.Укачина встречается не раз. Его стихотворения «Талайдыч таштары» («Камни морей»), «Таш болуп не бүтпедим» («Почему я не камень») носят глубокую философскую тему. Камень у поэта символизирует вечность и жизнь.

Цикл стихов «Алтайский лунный календарь» («Ай салтарлу он эки алтай јылдыч јылчызы») состоит из двух глав. Первая глава состоит из авторского предисловия, двенадцать стихотворений, каждое из которых обозначает определенный месяц года. Вторая глава состоит из двенадцатициклического алтайского годового календаря и заключительное слово автора. Автор, оглаворя каждое стихотворение, называет их песнями. В первой главе автор, определяя определенный месяц года, раскрывает жизнь алтайского народа.

Вторая глава интересна тем, что сюжет стихотворений сложен из мифов и легенд, где лирический герой не выступает в образе автора, а от первого лица, т.е. от образа животного, который сам рассказывает, как он вступил в календарь. В цикле стихотворения композиционно соединены между собой.

Циклы «Гайны родных камней» и «Алтайский лунный календарь» основаны на алтайском фольклоре. Автор мастерски сложил из мифов и легенд цикл стихотворений и этим обогатил алтайскую лирику.

Некоторые циклы стихов поэтов разного региона по тематике перекликаются друг с другом. Например, тоска, горечь, связанные с потерей матери, сближает двух поэтов: татарского поэта С.Хакима «Памяти матери» и Б.Укачина «Двадцать песен любви и печали о материнском сердце»; цикл

стихов Р.Гатауллина «Татарские поэты в Европе», М.Аглямова «Судьба Виктора Хары близки со стихами Б.Суркашева «Таныш кеберлер», «Улу поэттердин салымдары керегинде», их всех волнуют судьбы собратьев по перу. Цикл «Двадцать песен любви и печали о материнском сердце» посвящен памяти матери. Цикл состоит из двадцати стихов и каждый из них переплетается с остальными, дополняя друг друга. Лирический герой обращается с исповедью к матери, к ее памяти.

В лирике разного периода циклы, написанные о итогах поездки, под впечатлением встреч, написано не мало. Например, в русской литературе XIX века на эту тематику написан цикл А.С.Пушкина «Стихи, сочиненные во время путешествия» (1829). Этот цикл написан поэтом во время путешествий на Кавказ. Н.В.Измайлов называет «Кавказским циклом». Его цикл заключался в том, что он отказался от расположения стихотворений в общей хронологической последовательности по годам их написания, а распределял их по жанрам. «Подражания древним», «Послания», «Эпиграммы и надписи», «Баллада и песни», «Сонеты».

По мотивам путешествия в алтайской литературе написаны циклы «В гостях» (1981) Б.Укачкина, «Ыраак ла жуук Куба», «Эфиопияныҥ телкемдери» (1974) Э.Палкина. В них авторские эмоции, переживания выражаются в виде дневниковой записи.

В цикле стихов, написанных под впечатлением поездок, чувствуется удивительная простота и нежность. Стихи овеяны романтическим настроением автора. Лирический герой с любопытством и восхищением относится к другим нациям. Но в цикле образ родного Алтая часто появляется перед читателями. Где бы поэт ни был, он тоскует и восхищается красотой Алтая. Весь цикл пронизан глубоким патриотизмом.

Таким образом, в алтайской поэзии «цикл» традиционно рассматривается как обозначение жанрового образования, создаваемого путем объединения отдельных текстов в единое художественное целое.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бедоров Б.Я. Тверинин чакызы / Б.Я.Бедоров – Горно-Алтайск, 1981 – 128 с.
2. Киндикова А.В. Жанровое своеобразие и художественный мир произведений Бориса Укачина: дис.... канд. фил. наук / А.В.Киндикова - Казань, 2003. - 189с.
3. Киндикова Н.М. Эволюция образной системы в алтайской лирике. / Н.М.Киндикова – Горно-Алтайск, 1989 – 144 с.
4. Лихачев Д.С. Прошлое - будущему: Статьи и очерки. / Д.С.Лихачев - Л., 1985. С.52.
5. Лотман Ю.М. Лекции по структуральной поэтике. Введение: теория стиха. / Ю.М.Лотман. -Тарту, 1964. -С.72.
6. Лотман Ю.М. О поэтах и поэзии. / Ю.М.Лотман - С-Петербург: «Искусство - СПб», 2001. - С. 221.
7. Ляпина Л.Е. Лирический цикл в русской поэзии. / Л.Е.Ляпина. - М., 1998.-134с.
8. Ляпина Л.Е. Циклизация в русской литературе XIX века. / Л.Е.Ляпина.- СПб, 1999.- 123с.

Шутина Т.К. Лирические циклы в алтайской поэзии, основанные...

9. Ляпина П.Е. Проблема целостности литературного произведения. / П.Е.Ляпина. - Воронеж, 1976.- 168с.
10. Максимов Д.Е. О мифопоэтическом начале в лирике Блока. Предварительные замечания // Максимов Д.Е. Русские поэты начала века. Л., 1986. - С.201.
11. Миннегулов Х.Ю. Роль восточной классики и истории средневековой татарской литературы / Х.Ю.Миннегулов // Закономерности развития и взаимодействия национальных языков и литератур. - Текст. Коммуникация. Перевод: Тезисы научно-практической конференции. Казань, 27-30 октября 1989 г. - Казань: Изд-во Казанского ун-та, 1989. - ч.2. - с. 188-190.
12. Кокышев Л.В. Мен слерди суугем (Я вас любил): Стихи и поэмы. / Сост. А.Адаров. - Горно-Алтайск, 1983.
13. Палкин Э.М. Ак чечек: Стихи и поэмы / Э.М.Палкин. – Горно-Алтайск, 1984. – 404 с.
14. Укачин Б.У. Жаскы чечектер – кўски жылдыстар. / Б.У.Укачин. - Горно-Алтайск, 1986.
15. Укачин Б.У. Жылдардыч белеги. / Б.У.Укачин. - Горно Алтайск, 1979.

ТҮЙНДЕМЕ

XIX ғ. соны – XX ғ. басында цикл және тұтастану түсінігі көркем шығармашылық категориясы ретінде әдеби айналымға енді.

XX ғасырдың екінші жартысында барлық түркі тілдес халықтар әдебиетінде, соның ішінде Сібір халықтары поэзиясында да пайда болды. Мысалы, хакас әдебиетінде М.Чебодаевтың «Из московской тетради», «Южсиб», «Из монгольской тетради» өлеңдер топтамасы, тува әдебиетінде С.Тамба-Ляндуптың «О братской республике Болгарии», С.Сарыг-Оолдың «Наши друзья»; алтай әдебиетінде Л.Кокышевтың Отан туралы, қызы туралы, П. Самықтың «Сны молодого сердца» т.б. Кейбір ақындардың өлеңдер топтамасы түрлі аймақтарда өмір сүргеніне қарамастан бірі-бірімен үндесіп жатады. Мысалы, анасына деген сағыныш, өкініш, қайғы тақырыбы екі ақынды бір арнаға тоғыстырады: Мысалы, татар ақыны С.Хакимнің «Памяти матери» және Б.Укачиннің «Двадцать песен любви и печали о материнском сердце»; «Двадцать песен любви и печали о материнском сердце» топтамасы 20 өлеңнен тұрады және әрқайсысы бірін-бірі толықтырып тұрады. Лирикалық кейіпкер тәубеге келіп, анаға, оның рухына тағзым етеді.

Алтайдың қазіргі заманғы поэзиясындағы өлеңдер топтамасының тақырыбы сан алуан, махаббат, Отан, бақыт іздеу, табиғат туралы, ұлы адамдардың тағдыры, сағыныш, өкініш т.б. Мақалада алтай ақындары Л.Кокышев, А.Адаров, Б.Бедюров, Б.Суркашев, Б.Укачиннің өлеңдер топтамасына ғылыми талдау жасалады.

(Шутина Т.К. Алтай поэзиясындағы идеялық-тақырыптық және бейнелі бірліктегі лирикалық өлеңдер топтамасы)

SUMMARY

In the late XIX - early XX century, the concept of the cycle and cyclization are firmly in the literary and critical consciousness as a category of art.

Cycles appeared in the second half of the XX century in all Turkic-speaking literatures, particularly in the poetry of the peoples of Siberia. For example, in the literature Khakassian M.Chebodaev cycle of poems "From Moscow's notebook", "Yuzhsib", "From the Mongolian notebook", in Tuvan "On the sister republic of Bulgaria" S.Tamba-Lyundupa, "Our friends" S.Saryg-Oola; in the Altai - poems about Motherland, daughter L.Kokyshev, "Dreams of a young heart" P.Samyk and others.

Some cycles of poetry by various regional topics resonate with each other. For example, sadness, bitterness associated with the loss of the mother, brings together two poets Tatar poet S.Hakim "In memory of the mother" and B.Ukachin "Twenty songs of love and grief of the mother's heart", a cycle of poems R.Gataullin "Tatar poets in Europe", M.Aglyamov "The fate of Victor Jara close with verses B.Surkashev "tanish keberler", "Ulu poetterdin salymdary kereginde", they all care

about the fate of fellow writers. The cycle of "Twenty songs of love and sorrow of the mother's heart" is dedicated to the memory of the mother. The cycle consists of twenty poems, and each of them is intertwined with the other, complementing each other. The lyrical hero treats confession to his mother, to her memory.

Subject cyclic poems Altai most diverse contemporary poetry - is the theme of love, home, search for happiness, the majesty of nature, the fate of great men, anguish, bitterness, etc. This paper analyzes the cycles of poems by poets of the Altai: L.Kokyshev, A.Adarov, B.Bedyurov, B.Surkashev, B.Ukachin.

(Shutina T.K. Song cycles in the Altai poetry based on the ideological and thematic unity and figurative)

ÖZET

19. ve 20. yy. sonuna doğru edebiyatta devir ve devirleşme düşüncesi yer almaya başlamıştır. Hakas edebiyatındaki M.Çebodayeva'nın "Moskova Defterlerinden", "Yucsib", "Mongol Defterlerinden", Tıvanın "Akroba Bulgarya Devleti Hakkında", "Bizim Dostlar", Altayların vatan hakkındaki şiirlerini örnek gösterebiliriz. Annesini kaybetmesinden dolayı çektiği üzüntü şairlerin ruhunu anlatır. Örneğin: Tatar şairi S.Hakin'in "Anna Hafırası", B.Ukaçin'in "Anne Sevgisi ve Özlemi Hakkındaki Yirmi Şiiri" v.s.

Söz ettiğimiz konu Altay şairlerinin sevgi ve üzüntüsünü yakından görebilmemizi sağlar.

(Şutina T.K. Altay Şiirinin Konu ve Kompozisyon Birliğine Yönelik Özellikleri)

Маматкул ЖУРАЕВ

доктор филологических наук, профессор

Зав. отделом "Фольклор" Института языка и литературы АН Республики Узбекистан

**ИСТОРИКО-СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ТРАДИЦИОННЫХ
МОТИВОВ "ОЛОНХО" И УЗБЕКСКОГО НАРОДНОГО ГЕРОИЧЕСКОГО
ЭПОСА "АЛШАМЫШ"**

В статье делается историко-сравнительный анализ традиционной взаимосвязи между узбекским национальным героическим эпосом «Алшамыс» и героическим эпосом якутского народа «Олонхо». Возникновение и художественная эволюция героического эпоса «Олонхо» очень сложный, впитал в себя национальные особенности эпического мышления, прошел через многоступенчатый творческий процесс. Разные варианты и версии эпического сюжета «Олонхо», который является уникальным памятником духовной культуры якутского народа, дает возможность анализировать историческую эволюцию эпических традиций тюркских народов. Историческо-сравнительный анализ национальных эпосов является первоочередной проблемой и в тюркском эпосоведении. Поэтому проведя историческо-сравнительный анализ сюжетов «Олонхо» и узбекского народного героического эпоса «Алшамыс», попытались объяснить значение историческо-поэтического развития эпических традиций в разные периоды и специфических особенностей.

Ключевые слова: историческо-сравнительный анализ, сказители-бахши, архаический пласт, эпосоведение, олонхо, интерпретация.

Возникновение эпической традиции тюркоязычных народов Центральной Азии, как своеобразный художественный и этнокультурный феномен, связано с древними сюжетами архаического эпоса, первооснова которого отображала мифологические представления и ритуалы наших далеких предков. Поэтическая эволюция эпического творчества тюркских народов, сформировавшегося как часть синкретичного искусства, делится на несколько этапов, на которых возникли замечательные образцы архаического, классического и реалистического эпоса. Если основным источником архаического эпоса тюркских народов были мифологические сказания о первопредках – культурных героях и древние богатырские сказки, то исторические песни и предания, сложившиеся в процессе государственной консолидации народов, послужили основой для возникновения классического героического эпоса. Поэтому на основе материалов богатейшего героического эпоса проводятся фундаментальные исследования,

посвященные проблемам происхождения народного эпоса и выявляется своеобразие и самобытность эпического мышления.

Благодаря фольклорным материалам, записанным из уст народных сказителей, определяются художественно-эстетические и историко-этнографические особенности эпической традиции, анализируется процесс сложения, генетические истоки, специфика и типология народных дастанов, а также выявляются источники и способы формирования эпического репертуара народных сказителей и изучаются закономерности сохранения и обогащения эпической памяти народа. Как известно, в изучении художественной эволюции и развития эпического мышления тюркских народов важное место занимает выдающийся якутский героический эпос “олонхо”.

Происхождение и художественная эволюция якутского народного героического эпоса “олонхо” – это очень сложный и многоступенчатый творческий процесс, отражающий в себе национальные особенности эпического мышления и своеобразие фольклорных традиций. Замечательные образцы “олонхо”, как уникальный памятник духовной культуры якутского народа, дошедшие до наших дней благодаря уникальной эпической памяти талантливых сказителей – олонхосутов в виде многочисленных вариантов и версий эпических сюжетов, являются ценнейшим источником для изучения генезиса и художественно-эстетических закономерностей развития эпического мышления, дают возможность анализировать историческую эволюцию эпических традиций тюркских народов в контексте поэтической трансформации художественной культуры Центральной Азии.

Среди неотложных задач тюркского эпосоведения особенно актуальными являются такие проблемы, как сравнительно-историческое изучение национальных эпосов, исследования генетических истоков и художественной эволюции эпических сюжетов, публикация академических изданий, подготовка полнотекстовой электронной базы данных, касающихся эпического творчества тюркоязычных народов, а также, изучение современного состояния эпической традиции, сохранение национального своеобразия сказительских школ, продолжающих свое существование как самобытное явление нематериального культурного наследия. По нашему мнению, историко-сравнительный анализ сюжетов якутского “олонхо” и узбекского народного героического эпоса “Алпамыш” дает возможность для осмысления специфических особенностей эпической традиции на различных этапах его историко-поэтического развития.

Еще в 1956 году известный якутский фольклорист И.В.Пухов побывавший в Ташкенте для участия в региональном совещании, посвященном обсуждению эпоса “Алпамыш”, в своем докладе “Враги героя в олонхо и в “Алпамыше” [17, 203-215], на основе сравнительно-исторического метода выявил, что в эпической трактовке образов “абаасы” и

“тунгусских богатырей” в олонхо и “калмыков” в “Алшамыш”, ярко прослеживается общность некоторых мотивов, связанных с историческим развитием архаического сюжета данных эпосов. Действительно, сравнительно-исторический анализ композиционной структуры этих эпосов показывает, что хотя художественная интерпретация основных сюжетных элементов олонхо и “Алшамыш” отличается оригинальностью и своеобразностью, но историко-генетическая общность и близость некоторых традиционных мотивов очевидны.

Как известно, узбекский народный героический эпос “Алшамыш” [6, 60-110; 7, 6-25; 5; 15, 3-62; 19, 13-14, 92-94, 118-120, 151-160], сюжетная первооснова которого связана с архаическими традициями древнетюркской мифологии, является самобытным произведением фольклора и одним из лучших образцов нематериального культурного наследия тюркских народов. Своеобразные национальные версии этого эпоса зафиксированы в казахском, каракалпакском, татарском, башкирском, алтайском, ногайском, таджикском фольклоре, а также известна огузская версия, изложенная в “Книге моего деда Коркуда”. Замечательные и своеобразные варианты его были записаны в исполнении таких талантливых узбекских народных сказителей, как Фазыл Юлдаш оглы, Эргаш Жуманбулбул оглы, Пулкан шаир, Берди бахши, Марданакул Авлиякул оглы и других. “Алшамыш” широко бытует в эпическом ареале Южного Узбекистана, в том числе в эпическом репертуаре сказителей-бахши дастанной школы Сурхандарьинской области [23, 28-30], живая исполнительская традиция которых продолжает развиваться и обогащаться и в наши дни. Сурхандарьинские варианты дастана отличаются своеобразием сюжета, композиционной структуры и художественной интерпретации традиционных мотивов, а также поэтичностью эпического текста и распространением в виде цикла дастанов, включающего несколько эпических произведений об Алшамыше.

Архаический пласт сюжета дастана “Алшамыш” сложился в VI-VIII вв. среди тюркских племен горного Алтая в виде “богатырской сказки”, т.е. сказки о богатыре и служил основой для создания алтайского героического эпоса “Алыш-Манаш”. В связи с историко-этническими процессами IX-X вв., т.е. с переселением огузских племен, проживавших в предгорьях Алтая в низовья Сырдарьи, этот эпический сюжет дошел до обширной территории Приаралья и стал развиваться как эпос, отражающий общественно-бытовой уклад и художественно-эстетические взгляды кунградцев [4, 26-28]. Таким образом, “с переселением многочисленных тюркских племен и народностей в Среднюю Азию в караханидскую эпоху произошло смешение их эпоса с эпосом коренного тюркского населения и с остатками древнего эпоса, в результате чего и возник в X-XI вв. узбекский героический эпос “Алшамыш” [14, 31]. Данная научная гипотеза, связывающая процесс возникновения сюжетных основ дастана “Алшамыш” с древними эпическими традициями,

распространенными в предгорьях Алтая, доказывают, что общность некоторых традиционных мотивов олонхо и “Алшамыш” является результатом генетического родства архаических сюжетов. Благодаря историко-фольклористическим исследованиям доказано, что первоначальные образцы сюжетов олонхо сложились в те времена, когда древние предки якутского народа проживали еще на юге Сибири и в Центральной Азии, т.е. в тех местах, где появились древние традиции шаманской обрядовой практики и мифологический эпос. Поэтому многие элементы эпоса якутов – олонхо с алтайским героическим эпосом и эпосами других тюркоязычных народов Центральной Азии, характеризуются общностью [16, 85-95; 12, 51-59; 24, 367-368].

По древним эпическим традициям якутского народа появление героя “олонхо” на свет происходит при участии божественных сил, т.е. он рождается как “чудесный ребенок”. Это обуславливается тем, что “божественное происхождение героя и его племени связаны с их особой ролью зачинателей рода человеческого. Настоящий человек в “олонхо” тот, кто имеет божественное происхождение, он предназначен судьбою для особых “высоких” дел” [18, 54]. В сюжетной структуре “олонхо” встречается несколько видов мотива чудесного рождения героя. Например, в Вилуйской эпической традиции зафиксированы следующие варианты этого мотива: “рождение богатыря у престарелых родителей; спуск из Верхнего мира; чудесное рождение; рождение богатыря во время битвы; чудесное перерождение; родители неизвестны; богатырь живет один или с родными; рождение богатыря от женщины абаасы” [11, 14]. В традиционном мотиве чудесного рождения героя в олонхо “Модун Эр Соготох” (“Могучий Эр Соготох”), записанной в исполнении известного якутского олонхосута В.Ю.Каратаева, сохранились следы древних мифологических представлений. В вступительной части “олонхо” подробно описывается первоизданная красота мира и рождение в семье одинокого и бездетного старика Сир Сабыйа Баай Тойона со старухой чудесного ребенка. По рассказу олонхосута, Сир Сабыйа Баай Тойон и его старуха Сабыйа Баай Хотун были очень старыми, но “хоть волосы сзади у них поредели, хоть волосы впереди у них поседели, хоть передние зубы у них выпали, дитя еще не заимели” [28, 89]. Однажды чудесным образом “старая женщина став беременной – живот выпятила”. Когда Сабыйа Баай Хотун собиралась рожать-разрешиться, и просила мужа постелить сену, из утробы женщины послышался голос: “Не хлопчите о сене!” Вздвогнув от неожиданности, старик едва успел прислониться, вскочил в дом: старуха родила, но ребенка нигде не было. В это время прилетает птица-стерх и человеческим языком заговаривает:

Старик Сир Сабыйа Баай Тойон ли мой,
в добрые ли мои слова ли,

вслушайся же вдумчиво, нойон мой,
если спрашивать станешь,
какого роду, мол,
какого племени,
кто такая, прибыв,
сказ вот этот ведет, мол, –
[то] ворожея Верхнего мира
по имени Айыы Джаргыл-шаманка
прибыла вот сюда, ребятушки!
За какой же такой надобностью,
выбрав время, сюда явилась
отыскав тропу, сюда попала,
если спросишь ты – так вот,
твоего ли родного ребенка, нойон ли мой,
воины Верхнего мира, спустившись,
подобрали и воспитывают-вскармливают [28, 93-94].

Интерпретация мотива чудесного рождения в олонхо “Брат и сестра”, записанный А.А.Поповым со слов сказителя П.Аксёнева, проживающего в Таймырском округе, тоже отражает божественную природу эпического героя. Бездетный старик и престарелая старуха просят верховных божеств ниспослать им ребенка. В это время появляется абаасы и требует у них отдать будущего ребенка, старики соглашаются. Когда у них появляются мальчик и девочка, они вырывают у очага ямы, и скрывают там детей. Абаасы, прибыв за обещанным “даром”, за сокрытие детей убивает стариков, а дети с помощью чудесных предметов спасаются от преследования абаасы [3, 208-209].

Такой божественный характер свойственен и герою узбекского эпоса “Алшамыш”, поэтому носители этого уникального эпического наследия – бахшы-шоиры (сказители-поэты) в прологе своего дастана рассказывая о чудесном рождении героя, тем самым обуславливают идеализацию и целостность эпического мира, гиперболизированное изображение образа, будущие богатырские подвиги и славу героя. Так как “идеальный эпический мир и герой-богатырь в их гармоническом единстве – основные элементы содержания героического эпоса” [13, 70]. В варианте сказителя Булунгурской дастанной школы Фазыл Юлдаш оглы, родители героев два брата – Байбури и Байсары, были бездетными, однажды в большом праздничном застолье, организованном в честь обряда “чузрон” – “обрезание мальчика”, их попрекнули бездетностью – т.е. старейшины почта им, как бывало прежде, не оказывали, навстречу им не выходили, коней под уздцы не брали. После этого братья отправляются к могиле святого Шахимардана [букв. “шах мужественных людей”, название, связанное с широко распространенными в

Средней Азии легендами о халифе Али ибн Абу Толиба (умер 661 г.), и проведут там сорок ночей в молитве. В последнюю ночь им снится вещий сон, в котором пир-покровитель Шахимардан, являясь в виде странника-дервиша сообщает, что у Бойбури рождается двойня – мальчик и девочка, а жена Байсары – девушка. Пройдет девять месяцев и однажды братьям во время охоты сообщают радостную весть, Байбури и Байсары устраивают большой пир, и прибывший странник-дервиш, т.е. пир-покровитель Шахимардан нарекая сына Байбури Хакимбеком, ладонью своей ударив на плечу мальчика, благославляет его [2, 42]. След от руки покровителя навсегда останется на плече героя, и это отражает его божественную природу. Когда Алшамыш возвращается из дальнего странствия, верная слуга Култай узнает его по отпечаткам руки, который оставлен святым Шахимарданым.

А также, в узбекских вариантах дастана “Алшамыш”, записанных из уст Мухаммадула Жонмурод оглы Пулкан шоира, Эргаша Жуманбулбул оглы, Абдулла шоира Нурали оглы чудесное происхождение эпического героя связано с образами священных покровителей: страдающие от бездетности родители посещая мазар святого, вымаливают ребенка и явившийся во сне святой дарит им долгожданного наследника. Мы считаем, что данный элемент традиционного сюжета отражает в себе древние мифологические представления, связанные с культом предков. В “Алшамыс батыр”, являющемся казахской версией этого эпоса, традиционный мотив вымаливания ребенка и чудесного зачатия связан с именем святого Баба Тукты Шашлы Азиза, который олицетворяет в себе магические атрибуты архаического родового культа [1, 2].

На основе сравнительно-исторического изучения мотива “чудесное рождение” узбекского героического эпоса с аналогичными сюжетными элементами якутского “олонхо” мы пришли к следующему заключению, что архаическая праформа мотива “испрошение детей бездетными супругами” является древнетюркской мифологемы, возникшей на основе эпической трансформации древнетюркского шаманского ритуала. Согласно мифологическим представлениям многих тюркских народов, в том числе якутов, божественная жизненная сила, зародыщ и душа человека называется “кут”. По обычаю узбеков, близкие родственники при посещении новорожденного ребенка обычно используют благопожелания ”кутлуг булсин” – “поздравляю со счастьем, т.е. душой”, то словосочетания “кути учти” – букв. “душа улетела” в узбекском языке означает смерть человека. Выражение “куды јок кижі”, зафиксированное в алтайском языке, переводится как “человек, не имеющий зародыша детей”. В древности в семьях бездетных супругов для получения сверхъестественного дара – зародыша ”кут“ проводились специальные шаманские ритуалы. Алтайские камы устраивали моление с жертвоприношением в честь хранителя ”кут“ Çeri-su, после этого с помощью посредника между людьми и небесными

божествами Jajik передавал зародыши детей [10, 163]. По поверьям башкир, если у человека внезапно улетает душа, он страдает от тяжелой болезни, это состояние называется “кот осто” – “улетела душа” и для вылечивания больного, т.е. для “возвращения души” приглашали шаманка устраивала обряд “испрошение души – “кот” [9, 352]. По анимистическим представлениям якутов, бездетность старика в “олонхо” объясняется нежеланием дарить души детей божеством Улуу Суорум тойон, который “обиженный проступками буйного в молодости старика, не даст кут-сюр предназначенных ему двух детей. В олонхо после рождения сына счастливый старик приносит жертвы в Нижний мир, и получает не просто прощение, а алгыс-благословение ребенку от абааны” [20, 18-19]. Таким образом, на основе трансформации этнографического контекста древнешаманского ритуала, в котором кам-шаман с помощью моления с жертвоприношением обращался владельцам ”кут“ и просил дать зародыш для бездетных пар, появилась архаическая модель мотива “чудесное рождение”. В течении развития поэтического мышление архаический модель данного мотива изменила свой первоначальный облик, а в среднеазиатской эпической традиции в результате распространения ислама сформировался сюжетный элемент о вымаливании детей у мусульманских святых.

Сказители-бахшы, проживающие в южных регионах Республики Узбекистан в своих вариантах дастана “Алшамыш” сохранили наиболее древние интерпретации мотива чудесного рождения, т.е. мифологические представления о тотемистической основе происхождения героя. Например, в дастане “Алшамыш”, записанном в 1955 г. из уст Зойир шоира Кучкар оглы (Шахрисабский район, Капкадарьинская область) отец будущего героя – бездетный старик во время охоты поймал стельную антилопу, жалея, отпускает ее и за этот добрый поступок бог вознаграждает его: после определенного времени жена, забеременев, рождает сына – Алшамыша [25, 4]. Несомненно, генетические истоки этого мотива тесно связаны с древними тотемистическими представлениями, так как, в другой трактовке данного сюжетного элемента еще ярче прослеживаются следы магико-ритуальных обрядов. 28 июня 1958 г. в Дехканабадском районе Капкадарьинской области узбекский фольклорист О.Сафаров в исполнении Умр шаира Сафар оглы записал дастан “Алшамыш”, эпилог которого начинается с рассказа о предках-прадедах эпического героя и о бездетности его родителей. Два брата – Байбури и Байсары, отправляются на охоту и лицом к лицу повстречают стельную газель. Увидев это, Байбури сразу же вспоминает о своей жене – Кунтугмиш, которая в это время тоже была в положении. Поэтому, жалея красивое создание, не пускает стрелу из своего лука [26, 3]. Так как эпос является поэтизированной историей, в нем, безусловно отражаются жизнь, быт, обряды, культы и верования народа. В данном трактовке мотива “чудесное рождение эпического героя” сохранилось магико-мифологические

воззрения древних предков. В старину узбекские охотники считали “гуноҳ” – грехом выпустить стрелу (или пулю) в стельное животное, особенно, если жена того или иного охотника в это время была беременной, они строго соблюдали табу.

В героических сказаниях, легендах и в текстах обрядового фольклора народов Сибири и Дальнего Востока сохранились отголоски древнейших фитомифологических представлений о рождении человека от тотема-дерева. Фитоморфный облик прародителя – дерева встречается и в якутском эпосе, так как, “мотивы “испрошение детей у дерева с особо сросшейся кроной (*орук-мас*)” и “рождение героя от съеденной хвощ-травы” [20, 19] олонхо возникли на основе этих тотемистических воззрений. Мотив рождения от съеденного фрукта – яблока зафиксирован и в сюжете узбекского героического эпоса “Алшамыш”, записанном 1962 г. от Бури бахши Ахмедова [27, 6]. В нем рассказывается, что бездетный Байбури встречается с неким странствующим старцем – “каландаром”, тот дает ему чудесное яблоко и в утробе жены Байбури после съедения этого фрукта, чудесным образом появляется зародыш.

Эти данные показывают, что историко-генетические корни мотива чудесного рождения героя в якутском “олонхо” и узбекском героическом эпосе “Алшамыш” восходят к древнетюркской мифологии и архаическим шаманским ритуалам.

Общность генетической основы традиционных мотивов якутского “олонхо” и узбекского народного героического эпоса “Алшамыш” ярко прослеживается и в эпизоде выбора коня. По эпической традиции тюркоязычных народов, мотив выбора коня – очень важный сюжетобразующий элемент героического эпоса. В тюркской эпической поэзии сюжетные элементы, связанные с действием коня, играют большую роль в архитектонике композиционной структуры, потому что эпический конь – это верный и чудесный помощник, постоянный спутник и зооморфное олицетворение покровительствующих сил. В отдельных эпических традициях конь даже рождается одновременно с эпическим героем (по материалам известного узбекского эпосоведа Х.Т.Зарифова выясняется, что “эпос рисует Алшамыша и его богатырского коня молочными братьями. Герой и жеребенок Байчибор – будущий друг и верный помощник Алшамыша – рождаются одновременно, вместе питаются молоком кобылы Тарланбуз” [7, 9]), их воспитывают божественные духи и святые покровители, все это показывает, что эпический конь – это “избранное животное” высшими силами – мифологическими покровителями героя, является одним из важных элементов героической идеализации. Генетические истоки этого эпического символа восходят к древним тотемистическим представлениям, так как в

жизни далеких предков тюркских народов мифоритуальные обрядовые традиции, связанные с культом коня, занимали немаловажную роль.

В тексте дастана “Алпамыш”, записанном из уст Фазыла Юлдаш оглы, Алпамыш узнав о том, калмыцкие “алши” – богатыри насильно хотели жениться на Барчин, чтобы защищать свою возлюбленную от преследования, собирается в далекий путь. Перед отправлением в поход Алпамыш из табуна своего отца хочет выбрать для себя сказочного скакуна. Култай – верный табунщик воскликнул “Курхайт” и все лошади со всех девяносто пастбищ побежали на его зов. Алпамыш взяв в руки укрук, забросил его в гущу коней – опустил укрук на шею одного чубарого коня с длинной, шелковистой гривой. Оказался конь не таким, о каком душа его мечтала. Герой второй раз забрасывает укрук, и на этот раз аркан попадает на того же коня. Когда третий раз поймал того же шелкогривого чубарого коня, Алпамыш сказал: “Видно, это и есть судьба моя” – надел на шею лошади кушак и оседлав, подходит к дому своей сестры Калдиргач. Она посмотрела на брата и поняла, что он недоволен своим конем. Взяв из рук его поводья, погладила по крупу и сказала:

Конь серо-чубар, каков уж есть, – таков,
Но не сыщешь в мире лучших скакунов,
Говорю тебе, он счастье седоков:
На таком коне сразишь любых врагов [2, 51].

Действительно, этот шелкогривый чубарый конь – на самом деле оказывается крылатым тулпаром Байчибар. Как видно, в контексте узбекского народного дастана, традиционный мотив “выбора коня” изображен на основе “троичности”, так как трехкратный повтор определенного действия, т.е. забрасывание укрука героем, усиливает эмоционально-эстетический смысл эпической картины.

Традиция изображения мотива выбора богатырского коня с помощью трехкратного повтора встречается и в якутском “олонхо”. Например, в олонхо “Эрбэхчин Бэргэн”, записанном в 1945 г. Д.Г.Жирковым со слов олонхосута И. В. Оконешникова, рассказывается, что герой по приглашению Суксуйдаан Баатыра собирается ехать в далекую сказочную страну (“такую далекую, что птица, пока долетит туда, три раза в пути поменяет оперенье”). Перед отправлением решает выбрать себе подходящего коня и три раза бросает аркан в табун, но каждый раз попадается ему один и тот же черный неказистый жеребенок. Разгневанный Эрбэхчин Бэргэну собирается убить это жалкое создание, но в это время жеребенок, на человеческом языке говорит ему, что его отправило на землю великое божество Юрюнг Айыы Тойон [8]. Герой олонхо “Эрис халлаан Уола Эр Соготох”, записанном в

1940 г. со слов Г.Ф.Никулина, выбирает из табуна самого плохого жеребенка, но со временем тот превращается в богатырского коня.

В якутских “олонхо” богатырский конь – не только боевой товарищ и чудесный помощник героя, но и ритуальный посредник между людьми – “айыы аймага” и высшими силами – божествами. Космогоническая сущность богатырского коня этического героя ярко прослеживается в его архаических названиях: в первоначальных сюжетах “олонхо” встречается конь по имени “Кун Дьэьэгэй тойон” – Солнце Джесегей тойон [22].

Вторая часть эпоса “Алшамыш” заканчивается возвращением героя, воссоединением распавшегося племени “кунграт” и началом мирной и счастливой жизни. Концовка дастана сформировалась на основе традиционного сюжета “муж на свадьбе своей жены”, так как после получения известия о том, что калмыцкий царь Тайчахан заточил Алшамыша в темницу – “чох”, младший брат Алшамыша, т.е. сын Байбури, рожденный от рабыни Ултангаз (“плешиной Улкан”) захватывает власть над Кунгратом и просит руки Барчиной (“луноподобной Барчин”) – жены Алшамыша. Барчиной не соглашается и упорно отказывается от этого предложения, но Ултангаз запугивает с угрозой, готовится к свадебному пиру. Когда начинаются состязания по стрельбе “олгин кобок” (“золотая тыква”) и традиционное песнопение “улан” переодетый в Култай (пастух-табунщик), т.е. в неузнаваемом виде Алшамыш прибывает на свадебный пир и участвует в состязаниях. Здесь “переодевание героя” должно рассматриваться как своеобразная художественная интерпретация одного из архаических элементов древнего обрядового ритуала. По мнению А.П.Решетниковой, “реликт архаической свадебной обрядности “невидимость” жениха – в эпосе сохраняется, эволюционно трансформируясь от иллюстративного похищения девушек богатырями – абаасы в олонхо до сюжетного мотива “муж на свадьбе своей жены”. В нем обязательны следующие детали: путешествие мужа (гомеровского Одиссея, среднеазиатского Алшамыша) через чужие земли, весть о его гибели, затем его возвращение (никто об этом не знает), его пребывание на свадьбе жены, соревнования с женихами неузнанным, и лишь победа раскрывает его подлинную сущность. Таким образом, подлинность жениха долгое время маскируется неузнанностью, эквивалентной невидимости в более древнем якутском контексте” [21, 212]. Некоторые реликтовые элементы, связанные с традиционными представлениями о “ритуальной неузнаваемости” сохранились и в обычае “келин беркитар” (“спрятать невесту”) в узбекском свадебном церемониале.

Кроме этого, в сюжетной структуре “олонхо” и “Алшамыш” встречаются еще многие мотивы, как например, преодоление препятствий, героическое сватовство, состязание соперников в стрельбе из лука, побратимство, заключение в темницу или путешествие в подземное царство и возвращение героя и др., историко-сравнительное изучение которых

показывает, что их генетические истоки неразрывно связаны с единым корнем – с древними мифопоэтическими традициями древнетюркских племен. Итак, можно констатировать, что выдающийся памятник нематериального культурного наследия якутского народа “олонхо”, как уникальное явление художественной культуры мирового значения, сыграл огромную роль в возникновении и развитии эпического мышления тюркоязычных народов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алмуханова Р.Т. Об отношении “Алпамыс-батыра” к мифу: историко-этнокультурное осмысление // Мир Евразии. – Горно-Алтайск, 2009. – №4(7). – С.2-8.
2. Алпамыш” /Узбекский народный героический эпос. Сказитель: Фазыл Юлдаш оглы. Запись: М.Зарифий. Подготовка текста с прим., словарем и предисловием: Х.Т.Зарифов, Т.Мирзаев. – Ташкент: Фан, 1999.
3. Долганский фольклор / Вступ. ст., тексты и пер. А.А.Попова. – М.-Л., Сов. писатель, 1965.
4. Жирмунский В.М. Вопросы генезиса и история эпического сказания об Алпамыше // Об эпосе “Алпамыш” / Материалы по обсуждению эпоса “Алпамыш”. – Ташкент: Издательство Академии наук Республики Узбекистан, 1959. – С.26-60.
5. Жирмунский В.М. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. – М., ИВЛ, 1960; “Алпамыш” – узбекский народный героический эпос. – Ташкент: Фан, 1999.
6. Жирмунский В.М., Зарифов Х.Т. Узбекский героический эпос. – М., 1947.
7. Зарифов Х.Т. Основные мотивы “Алпамыш” // Об эпосе “Алпамыш” / Материалы по обсуждению эпоса “Алпамыш”. – Ташкент: Издательство Академии наук Республики Узбекистан, 1959. – С.6-25.
8. Емельянов Н.В. Сюжеты олонхо о родоначальниках племени. – М.: Наука, 1990 (<http://olonkho.info> сайты).
9. Иткулова Л.А. Архаическое мировоззрение башкирского народа // СОФИЯ: Альманах: Вып.1: А.Ф.Лосев: ойкумена мысли. Уфа: Издательство «Здравоохранение Башкортостана», 2005.
10. Каруновская Л.Э. Представления алтайцев о вселенной (материалы по алтайскому шаманизму) // Советская этнография. – М., 1935. – №4-5. – С.16-183.
11. Кузьмина А.А. Олонхо Вылькойского региона: бытование, сюжетно-композиционная структура, образы. Автореф. дисс. канд. филол. наук. – Улан-Удэ, 2008.
12. Кыдырбаева Р.З. Опыт историко-этнографического сравнения эпоса “Манас” и олонхо “Строптивый Кулун Кулустуур” // Якутский эпос в контексте эпического наследия народов мира. – Якутск, 2004. – С.51-59.
13. Мелетинский Е.М. Народный эпос // Теория литературы. Роды и жанры литературы. – М.: Наука, 1964.
14. Мирзаев Т. Узбекские народные дастаны и героический эпос “Алпамыш” // “Алпамыш” – узбекский народный героический эпос. – Ташкент: Фан, 1999.
15. Мирзаев Т. Эпос и сказитель. Отв. редактор: М.Абдурахимов. – Ташкент: Фан, 2008.
16. Потапов Л.П. Исторические связи алтае-саянских народов с якутами (по этнографическим материалам) // Советская этнография. – М., 1978. – №5. – С.85-95.
17. Пухов И.В. Враги героя в олонхо и в “Алпамыше” // Об эпосе “Алпамыш” / Материалы по обсуждению эпоса “Алпамыш”. – Ташкент: Издательство Академии наук Республики Узбекистан, 1959.
18. Пухов В.И. Якутский героический эпос “олонхо”. – М., 1962.

19. Райхл К. Тюркский эпос: традиции, формы, поэтическая структура / пер. с англ. В.Трейстер, под ред. Д.А.Функа. – М.: Вост. лит., 2008.
20. Решетникова А.П. Фонд сюжетных мотивов и музыка в этнографическом контексте: Автореф. дисс. канд. истор. наук. М., 2007.
21. Решетникова А.П. Сюжетные параллели якутского и германо- скандинавского эпосов // Этнография, фольклористика и религиоведение Сибири и сопредельных регионов. [отв. ред. д.и.н. Е.Н.Романова; сост. Н.В.Павлова]. – Якутск: Изд-во ИГиИПМНС СО РАН, 2013.
22. Саввинова Г.Е. Мифологические мировоззрения в якутском фольклоре // <http://www.sworld.com>.
23. Schurajew Mamatkul. Das Epos „Alpamysch“ lebt in unzähligen Varianten // Wostok-Spezial Surchandarja: Surchandaria. Über die Jahrtausende Schmelztiegel der Kulturen im südlichen Usbekistan. Berlin: Wostok Verlag, 2010. P. 28-30.
24. Федорова Л.В., Власов В. Сравнительный материал туркменского “Кер-оглы” и якутского “олонхо”, как источник изучения древней истории народов Центральной Азии // Сюжет Гёроглы и литература Востока. Материалы международной научной конференции. – Дашогуз, 2009. – С.367-368.
25. Фольклорный архив Института языка и литературы им. Алишера Навоий АН Республики Узбекистан. Инв.№1220.
26. Фольклорный архив Института языка и литературы им. Алишера Навоий АН Республики Узбекистан. Инв.№1254.
27. Фольклорный архив Института языка и литературы им. Алишера Навоий АН Республики Узбекистан. Инв.№1552.
28. Якутский героический эпос “Могучий Эр Соготох” / Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т.10. – Новосибирск: Наука, 1996. – С.208-209.

ТУЙИНДЕМЕ

Мақалада өзбек халық батырлық эпосы «Алпамыс» пен якут халқының батырлық эпосы «Олонхо» арасындағы дәстүрлі сабақтастыққа тарихи-салыстырмалы талдау жасалған. Батырлық эпос «Олонхоның» пайда болу және көркем эволюциясы өте күрделі және эпостық ойлаудың ұлттық ерекшеліктерін бойына сіңірген, көпсатылы шығармашылық процесті бастан өткерген. Якут халқының рухани мәдениетінің бірегей ескерткіші «Олонхоны» айтушылар жырлаған эпикалық сюжеттің түрлі варианттары пен версиялары түркі халықтарының эпикалық дәстүрлерінің тарихи эволюциясына талдау жасауға мүмкіндік береді. Ұлттық эпостарға тарихи-салыстырмалы талдау жасау түркі эпостануында да кезек күттірмейтін мәселе. Сондықтан «Олонхо» мен өзбек халық батырлық эпосы «Алпамыстың» сюжеттеріне тарихи-салыстырмалы талдау жасау арқылы эпикалық дәстүрлердің әр түрлі кезеңдерде тарихи-поэтикалық дамуының, спецификалық ерекшеліктерінің мәнін түсіндіруге тырыстық. **(Жураев М. Өзбек халық батырлық эпосы «Алпамыс» және «Олонхоның» дәстүрлі мотивтеріне тарихи-салыстырмалы талдау).**

SUMMARY

The article makes a comparative analysis of the historical and traditional relationship between the Uzbek national heroic epic "Alpamys" and the heroic epic of the Yakut people "Olonkho." The origin and evolution of art heroic epic "Olonkho" very complex, absorbed the national characteristics of the epic mindset, went through a multi-stage creative process. Different variants and versions of the epic story "Olonkho", which is a unique monument of the spiritual culture of the Yakut people, allows the analysis of the historical evolution of the epic traditions of Turkic peoples. Historical and comparative analysis of national epics is the primary problem in the Turkish epics. So after spending the

Жураев М. Историко-сравнительный анализ традиционных...

historical-comparative analysis of the subjects' Olonkho "and Uzbek national heroic epic" Alpamys "tried to explained to the value of historical and poetic epic tradidy development in different periods and spetseficheskih features.

(Zhurayev M. Historical and comparative analysis of traditional motifs "Olonkho" and Uzbek national heroic epic "Alpamysh")

ÖZET

Makalede Özbek halk destanı "Alpamis" ile Saha halk destanı "Olonho" arasındaki geleneksel devamlılıklar tarihi açıdan değerlendirilir. "Olonho" destanı geniş çaplı, milli özellikleri kavrayan eserlerdendir. Onun birkaç nüshaları başka Türk destanlarını araştırma açısından çok faydalıdır. Milli destanlara tarihi mukayeseli araştırma yapmak Türk destanlarını incelemek açısından çok önemlidir. "Olonho" ve "Alpamis" destanların tarihi, karşılaştırmalı araştırmakla destancılık geleneğinin çeşitli zamanlardaki tarihi gelişme özelliklerini anlatmaya çalışılmıştır.

(Juroyev M. "Olonho" ve "Alpamis" Destanlarının Tarihi ve Karşılaştırmalı Analizi).

Р.БЕЙСЕТАЕВ

ҚР ДСМ ЕГЖКА ҰО, Қарағанды қ.

**БҰҚАР ЖЫРАУДЫҢ "ӘЙТЕКЕ БИ" ДАСТАНЫ –
"АҚТАБАН ШҰБЫРЫНДЫ" ТУРАЛЫ ТОЛҒАУ**

Еңбекте Бұқар жырау жазған, бірақ ХХ ғасырда басқаға телінген «Әйтеке би» дастаны туралы дерек берілді. Заманында аз Әйтеке би қазақтың басына бір апаттың келерін болжап, одан сақтануды ескерткен. Бұл – қасіретті "Ақтабан шұбырынды, алқакөл сұлама" оқиғасы болатын. «Әйтеке би» дастаны "Ақтабан шұбырынды" туралы шынайы дерек, ал Бұқар жырау сол апаттың басы-қасында болған куәсі.

Кілт сөздер: «Ақтабан шұбырынды» оқиғасы, «Әйтеке би» дастаны, жазба-шежіре, көш.

ХХ ғасырда қазақ ішінде Кеңес үкіметінің ішкі саясатына сай келетін ойдан шығарылған тарихи оқиға, қолдан жасалған тарихи тұлға жеткілікті екені бәрімізге белгілі. "Ақтабан шұбырынды" оқиғасы туралы да ел арасында түрлі аңыз, тіпті қарама-қайшы әңгіме жеткілікті [1-16]. "Ақтабан шұбырынды" туралы ойлағанда, алдымен Мәшһүр Жүсіптің: "Ақтабан шұбырынды" Орта жүздің басынан кешкен оқиға болса керек, – деген сөзі есімізге түседі [1; 2]. Соған қоса, Қожаберген жырау жазды-мыс делінетін «Елім-ай» дастаны келеді [3]. Бұл әңгіменің басында Қ. Биғожин тұрғаны ешбір дау тудырмайды. Нәбиден Әбуталиев те Қожаберген жырау жазыпты-мыс делінген «Елім-ай» дастанын уағыздауға "ерен еңбек етті". Ол – ол ма, Қожаберген жырауды "Ақтабан шұбырынды" оқиғасына тікелей қатысқан, қол бастап соғысқан сардар деңгейіне дейін көтерді [4].

Қазақ ішінде кең айтылатын "Ақтабан шұбырынды" оқиғасы туралы ақиқаттан гөрі аңыз көбейіп кетті [5]. Қолына қалам алғанның бәрі бұл оқиғаны өз жерінде болған қылып, өз елінде болған қылып, өз атасының басынан кешкен қылып көрсетуге тырысып жүр. Ал, сол оқиғаның куәсі Бұқар жырау жазған "Әйтеке би" дастаны туралы естімеген қалыптамыз. Кезінде Ақселеу Сейдімбек пен Мұхтар Мағауиннің айтып, жазғандарын елеп жүрген ешкім жоқ. Осы құрметті ағаларымыз айтқандай, Марғасқа жырау жазған «Еңсегей бойлы Ер Есім», Бұқар жырау жазған «Әйтеке би» дастандары туралы зерттеу жоқтығы түгілі, оларды ауызға да алмаймыз. Аталмыш дастандарды жазған Марғасқа жырау – Есім ханмен бірге болып, ал Бұқар жырау "Ақтабан шұбырынды" оқиғасында Қазыбек бидің, Бөгембай батырдың жанында, осы қасіретті оқиғаға тікелей қатысқан адам. Ерте көктемнен бастап Қаратаудан бастап аш-жалаңаш босқан елді, қара күзде Мұғаджарға тақағанда Кіші жүздің Ер азаматтары қол жинап, аман алып қалғанын өз көзімен көрген адам. Сонда, кімге сенеміз?

Баянауылдық Нұрғожа молда қалдырған көп жазба-шежіренің ішінен Бұқар жырау жазған "Әйтеке би" дастаны шықты [6]. XX ғасырдағы бір жазуда – «"Әйтеке би" дастаны болған, бірақ кім жазғаны белгісіз», – делініп, ал енді бір жазуда Қожаберген жырау жазыпты-мыс делінетін "Елім-ай" дастанының құрамына "арнайы" енгізілген.

Әйтеке би дастаны. Заманында Бұхар жырау Әз Әйтеке биге арнап үлкен дастан жазған, кейін оны халыққа насихаттап жырлаған Толыбайұлы Қожаберген жырау болыпты. Бұл дастанды ел аузынан жинап, жазып ақ қағазға түсірген Нұрғожа молда. Дастанды XX ғасырдың аяғында бүгінгі жазба әріпке аударған баянауылдық Алдабергенұлы Төлепберген ағамыз. Төменде келтірілген өлең жолдары осы дастаннан үзінді.

Өткен жылы, Әйтеке би дүниеден өтті,
Келгенде елу алты жасқа ажал жетті.
Бағыну бір көсемге дұрыс қой деп,
Боларын бір апаттың болжап кетті.
Төреден Әз Әйтеке би, безін деді,
Келді ғой көсем сайлар, кезің деді.
Қазақты батыр көсем басқармаса,
Быт-шыт қылар жау қалмақ, сезін деді.
Хан, сұлтан, төре күні, кетті деді,
Оларда ақыл, айла бітті деді.
Қазағым өзінді өзің тұтас ел ғып,
Басқарар енді уақыт, жетті деді.
Ақылды болсын батыр, көсем деді,
Басқарса қазақ болар, есен деді.
Көрші елмен татуласып, тіл табысар,
Тағы да болсын өзі сөзге, шешен деді.
Осындай көптен көсем, ізде деді,
Хандарды шеттетуді, көзде деді.
Қазақты төре, орыс бастап көгертеді деп,
Малтаңды би мен бектер, езбе деді.
Үш жүзден үш ақылшы, болсын деді,
Қазаққа бақ пен дәулет, қонсын деді.
Сайлаған көсемдерің кемеңгер боп,
Халқының болашағын, шолсын деді.
.....
Өткен күн ойлағанмен қайта келмес,
Бақыт құс ұшып кеткен, қайта қонбас.
Өсиетін Әз Әйтекенің есіне алып,
Төле, Қазыбек, Ақсуат би шайқады бас.

Қазыбек, Төле, Ақсуат шешен жорға,
Қиналды ақыл таппай осы жолда.
Сайланды Әбілқайыр әскер басы,
Өзінше ел билігін алып қолға.
Жас биі Кіші жүздің Малайсары,
Ол-дағы ақыл-айла таба алмады.
Бас қосып, Күлтөбеде кеңес құрып,
Жөн көрді қоршау бұзып құтылғанды.

Сонымен, «Елім-айды» жазушы Қожаберген деп жазылып жүр. Шындығында, бұл дастанды өз Әйтекеге арнап Бұқар жырау шығарған. Осылай деп жазатын Қожаберген емес, өз Тәуке ханмен, өз Әйтеке бимен бірге жүрген Бұқар жырау болатын. Оған дәлел жеткілікті. Бұл орайда, Бұқар жырау жазуы Қожаберген жазуынан, Қ. Биғожин қоспасынан оңай ажыратылып алынады. Бұл туралы ҰҒА М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының ғылыми қызметкерлері жақсы біледі. Мысалы, Бұқар толғауында Өз Әйтеке би Алладан халқына әділ көсем тіледі:

Төрелер Өз Тәукедей, бола алмады,
Оларға қазақ көңілі, тола алмады.
Сәмеке, Қайып, Болат бәрі сатқын,
Кездейсоқ ел жағдайы, оңа алмады.
Қазақ елді басқарса, есен болады,
Басқа ұлт басқарса, опат болады.
Қазағым өзінді өзің тұтас ел қыл,
Өзіңнен ұл тумай, күн тумайды, –

дегені осы Әулие Әйтеке бабамыздың.

Ал, Қожаберген жырау жазыпты-мыс деп, Қ. Биғожиннің жазғаны:

Баласы Халдан-Бешоқтың Сыбан Раптан,
Көрші елді жауламақ боп көз алартқан.
Бұратты халқыменен қосып алып,
Барабы татарларын келіп шапқан.
Барабы татарларын қалмақ шапты,
Татардың бірталайы қырғын тапты.
Қалғаны ұбап-шұбап, бас сауғалап,
Жалма-жан қазақ жаққа көше қашты.

Бұлар кеп Керейлерді паналады,
Ел көріп Орта жүзді сағалады.
Орта жүз қамқорына алғаннан соң,
Жарымы Барабы елі аман қалды.

Бұл қырғын көп ұзамай қазаққа ауды,
Наймандар тастап көшті Алтай тауды.
Жалайыр, Найман, Қоңырат, Қарақалпақ,
Қиналды тоқтата алмай келген жауды.
Бұларды қуып қалмақ Қобданы алды,
Қаңырап Тарбағатай, Жайсаң қалды.
Ел босып, жер иесіз қалғаннан соң,
Ол жерге қалмақтар кеп қоныстанды.
Теріскей Алатауды қалмақ алды,
Найман мен Қоңыратты қуып салды.
Қайран жер жау иелігіне көшкеннен соң,
Жоңғардың Алатауы деп аталды.

«Ақтабан шұбырынды» оқиғасы. Ақтабан шұбырынды оқиғасының негізгі себебі туралы белгілі тарихшы ғалым Мақсат Алпысбес тұжырым жасап: «...1723 жылдың Ақтабан шұбырындысы тікелей екі алпауыт көршінің құйтырқы саясатының қолдауымен іске асты. Қытайға қаратылған жоңғардан Цеван Рабтанның сексен мың қолы сол жылғы мешіннің қатты қысынан қажып шыққан, көктемгі жуанның жіңішкеріп, жіңішкенің үзілер шағы, мінерге қоңы бар ат-көлік те тапшы сәтінде қазақ еліне тұтқиылдан лап қойды» [7], – деп жазады.

Осы апат туралы Мәшһүр Жүсіп Көпеевтің: – "Ақтабан шұбырынды" Орта жүздің басынан кешкен оқиға болса керек, – деген сөзі шындық. Сонымен, 1723 жылдың басында (22 наурыздан кейін, сәуірдің басы) Шу, Талас өңірін қыстап шыққан Цеван Рабтан бастаған жоңғардың сексен мыңдық қолы Қаратау-Түркістан аймағында (қазіргі Созақ ауданы жері) қоныстанған Арғынның Бес Мейрам, Тобықты, Қанжығалы әулеттеріне бас салады. Оған М. Тынышпаев, т.б. дерегі дәлел: «XVII ғасырдың аяғы – XVIII ғасырдың басында арғындар Қаратау тау жоталарынан солтүстікке қарай орналасып, Сарысудың орта ағысы бойы мен Ұлытауға дейін көшіп-қонып жүрсе керек» [8; 9; 10]. Арғынның бұл бөлігі, кезінде Әз Тәуке хан осы жерге орналастырған, оның айналасындағы халық еді.

Қазақ тарихында қасіретті аса ауыр жыл есебінде қалған бұл оқиға туралы орыс зерттеушілері де көнекөз қариялардан естіген әңгімелерін жазып алды. Солардың ішінде сөзінің шындығымен ерекше дараланатын Левшин А.И. болды. Шамасы Левшин жөн білетін кісіні таныса керек. Сонымен, Левшин А.И. өзінің атақты шығармасында: – « . . . үш тараптан қуғын мен қысымшылыққа ұшыраған олар оңтүстікке ауып келгенде мүлде жойылып кетер еді. Үлкен Орданың (Ұлы жүз) қалдығы мен Орта Орданың (орта жүз) аз бөлігімен Ходжент жаққа, Орта Орданың көп бөлігі Самарқан, Кіші Орда (Кіші жүз) Хиуа мен мен Бұхара жаққа көшіп кетті» [11], – деп жазады.

Орыс зерттеушісі П.И. Рычков те "Ақтабан шұбырынды" оқиғасына назар аударған [11]. Оның жазуында: – "Ақтабан шұбырынды" зардабын,

әсіресе Орта жүз көп көрді. Жұт малын, жау жерін алған қарақұрым халық даламен жаяу босты. Мұндай ұзақ жүріске аяқ киім шыдамай, жалаңаяқ босқандардың табаны ақ қайысқа айналды. Ұлы жүз Жоңғария билігінде қалды, ал Орта жүз бәрінен бұрын жұт болып, малдың жаппай қырылуынан, толассыз жау шабудан қатты зардап шекті. Орта жүздің азын-аулақ тірі қалғандары Сарыарқаға келіп, сонда ірге тепті», – делінген.

М. Тынышпаев жазуында: – «...Арғындар Самарқан, Хиуа жаққа емес, Бетпақдалаға қарай жылжыған» [8, 15; 140-141]. Одан әрі: – «...Осылайша, сусыз Бетпақдаланың шөлі арғындардың көп бөлігін жау тырнағынан құтқарып қалды. Бірақ, "жұт жеті ағайынды" демекші, жау тырнағынан аман қалған жұрт көп ұзамай шөлден, аштықтан зардап шекті. Олар Сырдарияны кешіп өтпей, керісінше Қаратау тауларының солтүстік-батысынан бұрынғы Торғай уезінің аумағы арқылы Бетпақдалаға кеткен», – деп жазады [8, 15; 140-142]. Бұл арада, М. Тынышпаев Арғынның осы бөлігі Әнет Баба, Қазыбек би мен Бұқар жырау және Бөгембай батыр бастаған әз Тәуке ханның айналасындағы ел екенін ескермеген. Сонымен қоса, "Олар Сырдарияны кешіп өтпей, керісінше Қаратау тауларының солтүстік-батысынан Бетпақдала арқылы бұрынғы Торғай уезінің аумағына кеткен", – деп жазылуы керек еді. Ал, Жиделі-Байсынды мекен еткен Арғынның қалған бөлігінің Самарқан, Хиуа асқандығы белгілі.

Асулы қазанын қалдырып, жөргектегі баласын алуға ғана шамасы келген халық тұтқиылдан келген қасіреттен есін жиып та үлгермеді. Ел малдың, жанның біраз бөлігінен айырылып, қырға (Арқаға), Ұлытауға бармақ болып, Бетпақдаланы бетке ұстап үдере көше жөнеледі. Ерте көктемде, шөптің пісіп жетілмеген кезінде қалың елдің жаяу жүрген жері аппақ сүрлеу болып қалады екен. Бара-бара ұзақ жүрістен аяқ киімдері тозып, жаяу жалаңаяқ жүргендіктен табандары жалтырап қалады екен. "Табандары таз кісінің басындай жылтырап қалған соң, – деп жазады М. Алпысбес [7], – бұл көшке «Ақтабан шұбырынды» деп ат қойған".

Қаратаудың етегінен басталатын осы шұбырған жаяу көштің ішінде болған Бұқар жырау төрт шумак "Қаратау" деп атаған өлең шығарыпты.

Қаратаудың басынан көш келеді,
Көшкен сайын бір тайлақ бос келеді.
Қарындастан айрылған жаман екен,
Қара көзден мөлдіреп жас келеді.

Қай заман, мынау заман, қысқан заман,
Дәулет құсы басыңнан ұшқан заман.
Аспаннан топырақ пен шаң борайды,
Қаңтардағы күн суық қыстан жаман.

Қай заман, мынау заман, бағы заман,
Баяғыдай бола ма тағы заман?!

Атадан ұл, анадан қыз айырылды,
Көздің жасын көл-дария ағызамын.

Мұнша қысым қылдың ғой, қатты құдай,
Қабырғама қара жер батты құдай.
Жаяу жүрсем табаным ауырады,
Тым болмаса бермедің, атты құдай.

Өлең бар-жоғы төрт-ақ шумақтан немесе он алты жолдан тұрады. Тарихи деректер бойынша, бұл өлеңді алғаш рет қағаз бетіне түсіріп, орыс тіліне аударған орыстың географиялық қоғамы Орынбор бөлімшесінің мүшелері Т.А. Сейдалин, С.А. Жантөрин және П.Н. Распоповтар болды. Ғалым Тұрсынова Гүлшаш өзінің "Қаратаудың басынан көш келеді әні туралы" мақала еңбегінде: – «Олар бұл өлеңді (қазақ, орыс тілінде) сол қоғамның Орынбор бөлімінің жазбаларындағы «Қырғыз поэзиясының үлгілері» деген тарауға қосып, «Қаратау» деген атпен 1835 жылы жариялаған болатын», – деп жазады.

Аш-жалаңаш шұбырған көш одан әрі жылжып, Бетпақдаланы кесіп өтіп, Саумалкөлге жетеді. Бұл – Саумалкөл қазіргі Қарағанды облысы, Ұлытау ауданында, Қазалы мен Жезқазғанның арасында. Кеңестік дәуірде Сәтпаев совхозының жеріндегі көл, оны қазір "Шошқа көл" деп те атайды. Міне, осы Саумалкөлге шұбырған ел жеткенде, қалмақ жағы: – «Қазақты әрі қуамыз ба, ал өзіміз Бетпақтың шөлінде қырылып қалмаймыз ба?» – деп, біраз тоқырап қалыпты.

Осы сәтті пайдаланған қазақ жағы Саумалкөлге жетісімен көлді айнала алқа қотан сұлап жатып, сәл болса да есін жинапты. Баян өңіріндегі көнекөз қариялардың айтуына сай, ғалым Мақсат Алпысбес былай жазады: – «Басқа бөтен, жат ұрылар ұрлап алып сойып жеп қояды деп, малдың семіздерін ортасына алып, күзетіп жатады екен». «Ақтабан шұбырынды» деген атқа қосымша – «Алқакөл сұлама» деген атау осы кезде қосылған, дейді Баянауыл, Қарқаралы өңіріндегі көнекөз қарияларымыз.

Қалмақ жағы Саумалкөлде есін жинап жатқан елді тағы қуады. Жаудың өкшелеп қуып келе жатқанын біліп, Қазыбек би бастаған, Бөгембай батыр қостаған ел Ұлытаудың батыс бөлігіндегі Қарақұм атты адырлы-бұлақты жер арқылы Мұғаджарды бетке ұстап, тағы да босып береді. Бар сенгендері – Кіші жүздің жігіттері. Ұлы жүзден қайран жоқ: Іле, Шу, Талас бойы қалмақтың қолында, ал Төле би бастаған жаныстар осы уақытта Самарқан асып, Зерапшанға жетіп үлгерген еді. Бұл туралы Бұқар жырау өзінің Әйтеке би дастанында былай жазады:

Зерапшанға ел кетті,
Естілерден ес кетті.

Дастандағы Бұқар жыраудың «Естілерден ес кетті» дегені, Төле биге бізге көмекке келмей, Самарқан асып кетті деп, кейігені еді. Бұқар жырау Ер Қазыбек бидің ұйғарымымен Сыр, Арал, Еділ-Жайық, Ор мен Жем бойындағы елдің азаматтарын шақырған. Ақыры аш-жалаңаш, жаяу-жалпы босқан елді, өздерінен әлдеқайда көп жаумен соғыса-соғыса қажыған жігіттерді мүлдем құрып кетуден Сырдың төменгі ағысы, Арал, Еділ мен Жайық, Ор мен Жем бойындағы елден келген Кіші жүздің Ер азаматтары Мұғаджар тауына жеткізбей аман алып қалыпты. Ерте көктемде Қаратау етегінен басталған бұл тарихи шұбырынды көш қара күзде Мұғаджар тауына тақап тоқтаған. Бүгінгі есеп бойынша, «Ақтабан шұбырынды» шұбырған көш жолының ұзын-ырғасы 1500 шақырымға тақау болады.

Бұл бір қырғын соғыс болыпты. Десек те, бұл – 100 жылдан аса созылған қазақ-қалмақ арасындағы ғасырлық соғыстағы алғашқы жеңіс, түбегейлі бетбұрыс болды. Бұқар жырау бұл дастанында Қазыбек биге бірнеше шумақ арнапты. Оны «Қазыбек би» демей, «Ер Қазыбек», – деп атайды. Бұл турасында Нұрғожа молда: – «Кіші жүз жерінде Орта жүз бен Кіші жүздің басын біріктіріп, қалмақтың бетін қайтарған қаракесек Ер Қазыбек би болды», – деген көлемі аз, ал мағынасы мол дерек жазыпты. 1718 жылы өз Тәуке хан қайтыс болғанда және 1723 жылы Орта жүздің бір бөлігі «Ақтабан шұбырынды» нәубетіне ұшырағанда Қазыбек би Сәмеке, Әбілмәмбет хандардың, Барақ, Батыр, кейін Абылай сұлтандардың арасын жарастырып, ел болашағы үшін оларды өз-ара ынтымаққа шақырды. Бұдан шығатын қорытынды: – «Ақтабан шұбырынды» оқиғасында ұлағатты Қазыбек би қазақ әскерінің Қолбасшысы әрі ел көсемі болған». Біз бұны қазақ халқына тәуелсіздік жолын нұсқаған Қаз дауысты Қазыбек бидің өнегелі өмірі, қасқа жолы, рухани мұрасы деп білеміз. Бұл турасында «Ақтабан шұбырындыдан» ел есін жиған кезде Бұқар былай жырлайды:

Қаз дауысты Қазыбек,
Шақшақұлы Жәнібек.
Қара керей Қабанбай,
Қанжығалы Бөгембай,
Орманнан көп Орта жүз,
Содан шыққан төрт тірек.

Ақтамберді жыраудың толғауы:

– Уай, Қазыбек, Қазыбек,
Ел сыйлаған ағасың,
Қызыл тілмен келтірдің,
Ойрат-қалмақ тәубәсін.
Басын қостың қазақтың,
Болсын деп әркез азат күн!

Сол заманда Орта жүзде батыр көп екендігі, ал Кіші жүз жігіттерінің екісінің бірі батыр болғандығы, кез-келгені қалың жауға именбей кіретіні бәрімізге мәлім. Қалың қалмақты Мұғаджар тауына тақағанда аты аңызға айналған "Қасиетті ағашқа" жеткізбей тоқтатыпты. Бұл соғыс, сонымен қоса, "Ақтабан шұбырынды" қырғынын тоқтатқан алғашқы жеңіс болып, ортағасырлық қазақ тарихына енді.

Сонымен, «Ақтабан шұбырынды, Алқакөл сұлама» деп, аталған бұл қасыретті көш қазақ жадында мәңгілік сақталды. – «Әнет бабаның көшке еріп жүре алмай төбе басында қалғандығы, он алты ұлды Тілеуімбеттің (Арғын Күліктің бір атасы) қырылып, жойылғандығы секілді, сол күндерді қалай ұмытып, естен шығарарсың», – дейді тарихшы Мақсат Алпысбес [8]. Сондықтан, Арғынның Бес Мейрам, Тобықты, Қанжығалы әулет-аталары қазақ пен жоңғар арасында жүз жылдан аса уақытқа созылған ұзақ әрі ауыр соғыстың бар ауырталығын басынан өткерді, ел көсемі – Ер Қазыбек би сол соғыстың Қолбасшысы болды. Ал, Қазыбек бидің жанында қанжығалы Бөгембай ғана болған. Басқадай «Ақтабан шұбырынды, Алқакөл сұлама» деген болған жоқ, дейді Баянауыл, Қарқаралы өңірінің көнекөз қариялары. Бүгінгі жазушының бәрі бұл оқиғаны өз жерінде болған қылып, өз елінде болған қылып, өз атасының басынан кешкен қылып көрсетуге тырысып жүр. «Қаратаудың басынан көш келедінің» көп нұсқалы болуы осыдан.

Дегенмен, «Қаратаудың басынан көш келеді» өлеңін шығарушы кім? Бұл сұраққа кемеңгер Мұхтар Әуезов: «Тарихи өлеңдердің авторлары – көбіне сол оқиғаларды көзімен көрген тұрастары», – деп ескертеді.

Қазақ ССР Ғылым академиясының М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының қорында Сегіз сері Баһрамұлы Шақпақов (1818-1854 ж.) қалдырған «Керей шежіресі» деген қолжазба сақтаулы. Оны халық әдебиеті қазынасын жинаушы Қаратай Биғожин тапсырған. Осы қолжазбада: «Елім-айдың» сөзін Қожаберген жырау, әнін Қожабергеннің әйелі Айша шығарған деген де болжам бар.

Жинаушы Қожаберген жырау туралы мына бір деректерді келтіреді: Қожаберген қазіргі Омбы қаласының орнындағы «Керей аулында», Омбы өзенінің Ертіске құяр жерінде 1673 жылы туып, «Толыбай жалы» деген жерде (қазіргі Солтүстік Қазақстан облысының Жамбыл ауданындағы «Благовещенский» совхозы) 1771 жылы қайтыс болған.

Қожабергеннің әкесі Дәулен ұлы Толыбай сыншы (1603-1681жж.) Арқадағы керей руынан. Анасы Ақбілек Сүйіндік Айдабол бидің қызы (тұңғыш баласы), Тайгелтір бидің апасы. Қожаберген өзінің анасы туралы былай деп жырлапты.

Орта жүз Арғындағы асыл тектен,
Анамның шыққан заты Сүйіндіктен.
Жиырма ұлдың көкжал туған сүт кенжесі ем,
Тұңғыш қызы Айдаболдың Ақбілектен.

Сонда, Қожаберген жырау Қазыбек би мен Бұқар жырауға жақын жиен болып келеді. Шаншар абыздың Айдаболды жақсы көретін ағам еді, деуінің сыры осында.

Қожаберген жырау «Әйтеке биді» және басқа ақынның дастандарын жатқа айтып насихаттаушы, орындаушы болған. Қожаберген айтты деп жүрген өлеңнің көбі Бұқар жырау туындылары, Бұқар жырау толғаулары. Тек айтатынымыз: Бұқар жыраудың әрбір дастанына Қожаберген сонша шумақ қосқан. Қ. Биғожин одан да көп қосқан. Зерттеушілердің ертеде өткен ақынның өлеңін кейде жаңылып, кейде арнайы, тіпті сол адамның өмірі мен өлеңін танып білмей жатып, өзінің көңіліне ұнаған басқа біреуге апарып атастыруы жалғыз бұл ғана емес, қазақ өмірінің XX ғасырына тән екені бәрімізге белгілі. "Өзім", "Өз атам" "Өз ауылым" деудің салдары, жазғаны үшін жауап бермеудің салдары.

Сонымен "Әйтеке би" дастанын жазған Бұқар жырау болып шығады. Сонда, Мұхтар Мағауиннің: «"Елім-ай" дастаны көбіне Бұқар жырауды қайталайды», – деген сөзі шындық болып шығады. Замандасы әрі үнемі жанында жүрген Бұқар жырау Әйтеке биге арнап дастан жазған, ал оны бүгінгі күнгі жалғаншылар Қожаберген жырау жазған "Елім-ай" дастаны деп жүр. Жазушы көбейіп, оқушы азайып тұрған бұл заман біреудің жазғанын біреу ұрлап, біреудің айтқанын біреу ұрлап кәсіп қылған заман болды.

Қорыта айтқанда, замандасы әрі үнемі жанында жүрген Бұқар жырау Әйтеке биге арнап дастан жазған, ал оны бүгінгі күнгі жалғаншылар Қожаберген жырау жазған "Елім-ай" дастаны деп жүр. Былай қарасаң, осылай жазу дұрыс та секілді: бәрі бір қазақтың өлеңі, бәрі бір қазақтың толғауы, бір қазақтың тарихы. Тек, "ұрпақ тәрбиесі" мәселесі тұрғысынан ғана дұрыс емес, біз жастарды өтірікке тәрбиелеп жүрміз. Келешек ұрпақ: – «Жазғанымыз үшін өзіміз жауап бермейміз, не жазсақ та, жаза берейік», – деп ойлайтын болады.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Көпеев М.Ж. Қазақ шежіресі. Алматы, 1993.
2. Көпеев М.Ж. ҚР ҰҒА ОҒК қолжазба қоры. Инв. № 1176-1177.
3. Қазақ ССР Ғылым академиясының М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының қоры: Сегіз сері Баһрамұлы Шақшақов. «Керей шежіресі». Инв. № 1???-1???. Қаратай Биғожин тапсырған.
4. Әбуталиев Н. Сегіз сері. Алматы, Жалын, 1991. 224 б.
5. Мағауин М. Қазақ тарихының әліппесі. Деректі толғам. //Жұлдыз, 1993. № 12, 129 б.
6. Нұрғожа молда жазба-шежіресі //Алдабергенұлы Төлепбергеннің аудармасы, қолжазба түрінде сақталған. Баянауыл кенті.
7. Алпысбес М., Аршабек Т., Қасен Е., Кейкі Е. Көне Көктау, Байырғы Баянаула байтағының тарихы. Астана, "Парасат Әлемі" баспасы, 2005. 480 б.
8. Тынышпаев М. Великие бедствия (Ақтабан шұбырынды). Алматы, 1992. 15 б., 88 б.
9. Жандарбек З.З. "Насаб-нама" нұсқалары және түркі тарихы. Алматы, 2002. 168 б.
10. Досмұхамедов Х. Аламан. Алматы, 1994. 43 б.

11. Левшин А.И. Описание киргиз-кайсацких или киргиз-кайсачьих орд и степей. Изд. 2-е. Алматы, 1996. 161-165 с.
12. Рычков П.И. Топография Оренбургская. Оренбург, 1897. 27 с.
13. Казахско-русские отношения в XVI-XVIII вв. , 5 б.
14. Материалы по истории казахских ханств XV-XVIII веков. Извлечения из персидских и тюркских сочинений. Алма-Ата, 1969. 385 с.

РЕЗЮМЕ

В памяти казахского народа навеки сохранилась горестное сказание о кочевании казахского народа под названием "Ақтабан шубырынды, Алқакөл сулама". В данной статье даны писания жреца Бухара, но в статье даются факты другого поэтического произведения "Айтеке би", посвященного XX веку. В той эпохе мудрец Айтеке би предвидел несчастье грядущее на голову казахского народа, предупредив, что необходимо опасаться его. Это и есть горестное сказание "Ақтабан шубырынды, Алқакөл сулама". В поэтическом произведении "Айтеке би" даются достоверные факты об "Ақтабан шубырынды", а жрец Бухар был свидетелем того горестного происшествия.

(Бейсетаев Р. Воспевание «Ақтабан шубырынды» и про дастана «Айтеке би» Бұқар жырау (мудрец))

SUMMARY

In memory of the Kazakh people ever survived harrowing tale of nomadic Kazakh people named "Aktaban shubyryndy, Alkakolsulama. This article presents the writings of a priest Bukara, but the facts in the article are other poetic work "Aiteke" dedicated to the twentieth century. In the era sage Aiteke anticipated misfortune coming on the head of the Kazakh people, warning that it is necessary to be afraid of it.. This is the sad tale "Aktaban shubyryndy, Alkakol Sulam". In the poetic work "Aiteke" are true facts about "Aktaban shubyryndy" and the priest Boucard witnessed sorrowful incident.

(Beysetayev R. The chanting of "Aktaban shuburyndy" and about Dastan "Aiteke" Bukhar zhyrau (sage))

ÖZET

"Aktaban Şubırındı", "Alkagöl Sulama" denilen hasretli göç Kazak halkının hatırasındadır. Makalede Buhar Jırau'ın yazdığı, fakat XX. asırda başka bir yazarın adı verildiği "Ayteke Biy" destanı hakkında söz edilir. Ayteke Biy kendi devrinde bir halkın başına büyük bir eziyet geleceğini, ondan korunulması gerektiğini söylemiş. Bu eziyet ise "Aktaban Şubırındı", "Alkagöl Sulama"dır. "Ayteke Biy" destanı Aktaban Şubırındı hakkındaki bilgilere doludur, Buhar Jırau ise işbu olayı gözüyle görenlerdendir.

(Beysetayev R. Buhar Jırau'ın "Ayteke Biy" Destanı "Aktaban Şubırındı" Hakkındaki Eser)

ӨОЖ 417.01

ТЕҢСЕГЕНҰЛЫ

*филология ғылымдарының докторы
Қ.А. Ясауи атындағы ХҚТУ профессоры*

С.ТОҚБОЛАТ

*тарих ғылымдарының кандидаты
Қорқыт ата атындағы Қызылорда мемлекеттік университеті*

ОРХОН ЖАЗБАЛАРЫНЫҢ АШЫЛМАҒАН АҚИҚАТЫ

Моңғолия жеріндегі Күлтегін, Тоныкөк, Білге қаған, Күлі-Чүр жазба ескерткіштерін зерттеуде кейбір Еуропа ғалымдары көне түркі дәстүрін, салтын жете білмегендіктен нанымсыз пікір, пайымдаулар жасаған. Соның салдарынан Орхон бойындағы жазба ескерткіштердің тұрған жері, айналасы қазылып, мәдени мұралардың бүлінуіне апарып соқтырған. Осы зерттеуде Орхон бойындағы жазба ескерткіштердің өзіндік ерекшелігі, сыр-сипаты пынайылықпен ашылып, ғылыми тұжырымдар жасалынады. Орхон жазбаларының бүлінуіне себеп болған ең негізгі жәйт – шетел саяхатшылары мен шығыстанушылар тастағы түркі руна жазба ескерткіштерін «Қабыр басындағы құлшытас» деп ұйғарым жасап, түркі қағандары мен бектері қымбат мұраларын өздерімен бірге көмеді деп есептеп, жазба ескерткіштердің астын қазған.

Бұл еңбекте Орхон бойындағы көне түркі руна жазба ескерткіштері – түркі қағандығын орнатудағы жорықтар жайлы жазылған дастандар екені дәлелденеді. Мақалада көне түркі руна жазуы Шумер, Қытай, Көне Египет жазуларымен жалғаса туғандығы ғылыми негізде мәлімденеді.

Кілт сөздер: Орхон жазбалары, көне түркі руна жазба ескерткіштері, шумер сына жазуы, көне түркілер, шумерлер, балбал, бақатас, құлшытас.

Көне дәуірден жеткен мол рухани байлықтарды игеру үшін зерттеу жасауда әуелі сол саланың өзегі болып табылатын күрделі мәселелердің түп-төркініндегі пынайы пындығына біліктілікпен көз жеткізу керек. Егер мұндай жауапты жұмысты атқаруда негізгі ақиқаттан сәл ауытқыса, бағзы заманда бабалар жасаған тозбайтын зор жетістіктер бірден мәңгілік құндылығынан айрылып, тоз-тоз күйге түседі. Сондай келеңсіз әрекеттер бүгінгі ел-жұртты бұрынғы білгенінен алжастырып, келешек ұрпақ ата-баба дәстүрінен адасып, олар арғы түп тегін, ұлтын айтуға арланатындай жағдайға душар болады. Осылай әдейі сақтандыра, қатқыл үн қатып айтуымызға Орхон өзені бойындағы көне түркі жазба ескерткіштерінің бүгінгі мүшкіл көрінісі мәжбүр етті. Өйткені Моңғол жеріндегі Күлтегін, Білге қаған, Тоныкөк Күлі-Чүр, Татпар (Құтлық) қаған, Ел Етміш Йабғұ кешендеріндегі асқақ биік әрі жалпақ тастарға түсірілген тарихи жыр жазбаларда түркі

халқын құлдық, күндік, қанау, қорлау, аш-жалаңаштықтан құтқаруда бірлікке шақырған, намысты оятатын үндеу өлең, дастандар жазылған.

Әсіресе, Орхон, Селенгі, Онгин өзендерінің бойынан табылған Күлтегін, Білге қаған, Тоныкөк, Ел Етміш Йабғұ жазба ескерткіштері әлемдегі дәу тастарға, храм қабырғаларына түсірілген жазбалардың ішіндегі ең көлемдісі, әрі мазмұны, маңызы жағынан да ерекше құнды. Әлемдік көне мәдениеттің ең төрінен орын алған Орхон жазба ескерткіштерінің бәрі, ондағы әсем безендірілген кесенелер, сансыз мүсін, балбал тастар түгелге жуық қиратылып, үйінді төмпешіктерге айналыпты. Осындайда еске саларымыз, Орхон жазба ескерткіштерін біраздан бері бірсыпыра шығыстанушылар зерттеп, өз еңбектерін жазды. Бірақ, олардың сол бағытта жазған жұмыстарында бірін-бірі қайталаушылық басым. Соған орай қолдан келгенше бұрын арнайы сөз болмаған және ақиқатты танытатын мәселелерді зерттеу көзделді.

Турасын айтқанда, Орхон өзені бойындағы көне түркі руна жазба ескерткіштері мен белгілі кесенелердің түгелдей бүлініп, қиратылуына ең басты себеп – осы жазба ескерткіштерді арнайы зерттеуге ұмтылған Еуропа ғалымдарының бәрі дерлік кезінде Орхон жазба ескерткіштерін “Қабыр басындағы құлшытас” деген ұйғарым жасап, бұл мәдени мұралардың астын, айналасын ерсілі-қарсылы қаза бастады.

Шынында, Орхон жазба ескерткіштері қабыр басына қойылған құлшытас па екен? Ақиқатына жүгінсек олай емес, дәлелдейік. Бұл бағыттағы ұзақ зерттеуден туындаған ой, пікірлерді жинақтап түйінін білдірсек, әлемде жазба мәдениеті алғаш туып, қалыптасқан кезден бастап бірсыпыра іргелі елдерде көдімгі мал сүйегіне, ірі тастарға, балшықтан тұрғызылған биік қабырғаларға барша жұртқа, тайпа, халыққа арналған дін, наным қағидалары, өмір сүру заңдылықтары, ел мен жерді қорғауға шақырған үндеу, ұрандар, бірлікке жұмылдыратын даналық толғаулар, өсиеттер жазу әдетке айналды. Сол көлемді, көрнекті жазба тастар, биік дуалдар қалың бұқара жиналатын ашық алаңдарға, қырқа басына орналастырылды. Себебі, әлгі мәдени ескерткіштердегі ел-жұртқа арнап жазылған дін, заң, нанымды және ортақ мақсат пен міндеттерді кең тұрғыда бұқараға әрі айқын, өзгеріссіз жеткізу, ұғындыру үшін солай жасалынды.

Мысалға, Месопотамиядағы көне Вавилонға Хаммурапи (б.з.б.1792-1750) патшалық еткен тұста ол мемлекетте тәртіп, әділдік орнату мақсатында арнайы халыққа арнап өмір сүруге қажетті заңдар топтамасын шығарды. Бұл маңызды құжат “Хаммурапи заңдар жинағы” деген атаумен тарихта қалды. Сол заңдар жиынтығы арнайы таңдалған, көрнекті жерге, биік қабырғаға сына жазуымен түсірілді. Онда өмірге қажеттіліктен туған, әділдікті сақтауға арналған көптеген заң баптары жазылды. Хаммурапидің заңдар топтамасы көктегі жаратылыс бөлшектеріне табына отырып, табиғат тылсымына сүйене, содан туындатып жасады. Бұл айтқан тұжырымымызды профессор

В.И.Авдиевтің “На верхней части столба изображен царь Хаммурапи, стоящий в торжественной позе перед богом солнца Шамашем, восседающим на троне. Вся остальная часть столба покрыта клинописным текстом, содержащим 247 статей судебного кодекса”, – деген сөзі нақтылай түседі [1,70].

Міне, осы келтірілген мәліметтерден-ақ сол заңдар жиынтығы тікелей халыққа арналып, әдейі тұрғызылған зәулім қабырғаға тұтастай жазылғаны айқын танылып тұр. Демек, арнайы дайындалған дәу, жалпақ тастар бетіне, барық-храм қабырғаларына түсірілген көлемді жазбалар мола басына қойылған құлпытас емес, заман талабына орай бұқара жұртшылыққа арнап орнатылған жазба үндеу ескерткіштер. Сосынғы айтарымыз, қабылданған заңдар жиынтығының арнайы тұрғызылған биік қабырғаға сына жазуымен түсіріліп, жұртшылық назарына ұсынылуы, бұл біріншіден, ел билеушінің халық үшін аса маңызды жұмыстар атқарып, бұқарамен бірлікте, солардың қамын жасап, адал қызмет атқарып жатқандығын білдіреді. Екіншіден, мемлекет, тайша алдында тұрған негізгі мақсаттарды дәу тастар мен арнайы жасалған биік қабырғаларға жазып, халыққа ұсыну – сондай бағыт ұстаған ел билеушілердің үстемдікті жеке-дара әмірмен орындамай билікті жариялылық тұрғыда жүргізгенін танытады. Үшіншіден, бағзы замандағы ел мүддесіне орай туындаған, халыққа арналған аса құнды мәселелерді, діни қағидаларды жалпы жұртқа тездете жеткізуге, жария етуге ұмтылу сол тайша, мемлекеттің өз жазуының туындауына тікелей ықпал етеді. Месопотамия аймағында сына жазуының тұңғыш негізінің қалануы – ел билеушілердің тек халық қамын ойлап, жаңа пайдалы жетістіктерді туындатып, бұқараға жеткізуге жедел ұмтылыс жасағанынан болар.

Төртіншіден, ел қамына орай туындаған жаңа жетістіктер өміршең болып, игілікке асып, көрші тайшаларға, мемлекеттерге тарап, тозбайтын, ғасырларға жалғасатын ірі жетістіктерге айналады. Ал маңызы зор жаңалық өмірге батыл еніп, кең аймаққа жайылып, кейін дәстүрге айналады. Мысалға, Евфрат пен Тигр өзендерінің аралығын мекендеген ежелгі шумерлердің патшасы да халыққа арнаған үндеуін арнайы жасалынған биік қабырға-блокқа сына жазуымен түсіріп, жұрт жиналатын алаңға орналастырған. Онда шумерлер нанымы бойынша жарты құдай санайтын ел басқарған патшалардың тізімі жазылып, сосын жалпы жұрт өміріндегі аса күрделі оқиғалар, халыққа арналған үндеулер сына жазуымен тізбектей, сығылыстыра жазылатын болған. Біздің бұл пікірімізге А.Бахтидің: “Среди древнейших в мире исторических документов особое место занимает список шумерских царей, составленный примерно в 1820 г. до н.э. и записанный на четырехгранном глиняном блоке содержащую надпись: “Урук был взят с боем; столицей стал город Ур. В Уре царем стал Ур-Намму, правивший восемнадцать лет”, – деп жазғаны дәлел болады [2,124]. Осылай, жалпақ тастарға, арнайы тұрғызылған қабырғаларға көлемді жазбаларды түсіру өмірге бойлай ене берді.

Осы мәселені тереңдете зерттеп, тарихи деректерді бір-бірімен салыстырып, содан туындаған ой-пікірлерді қорытып саралағанда бірнеше жаңа ғылыми тұжырымдар жасауға тура келді. Біріншіден, халыққа арналған үндеу, заң бабтарын, дін, наным қағидаларын, жаумен шайқастағы айтулы ерліктерді дәу тастар мен храм қабырғаларына көлемді етіп жазу алғаш Шығыс халықтары арасында туындап, қалыптасқаны айқын танылып отыр. Бұған нақты көз жеткізу үшін әлі де бірнеше бұлтартпас тарихи деректер келтіріп, орынды дәлелдеулер жасалынады. Екіншіден, үлкен тастар мен биік қабырғаларға түсірілген көлемді жазбалар қандай тақырыпқа арналса да поэзия үлгісінде жазылған. Өйткені, діни уағыздарды халыққа арналған үндеулерді, шапқыншылық кезіндегі мақтан тұтар жеңістерді, таңқаларлық ерліктерді жоғары рухта, терең тебіреніс, зор шабытпен жұртшылыққа еріксіз әсер ететіндей етіп поэзия үлгісінде жария ету Шығыс халықтары арасында бағзы заманда-ақ қалыптасты.

Мысалға, әлемдегі ең көне діндік мұра, 21 кітаптан тұратын «Авеста» шығармасы түгелдей поэзия тілімен жазылған. Бұл қасиетті мұрада бүкіл әлем болмысы және жер бетіндегі өмір сүрудің жолы, ережесі, зороастризм дінінің қағидалары, табиғаттың өзгермес заңдылықтары жөнінде айтылған. Осы шығарманы – ежелгі заманның конституциясы деуге толық болады. Нақтылап көрсетсек «Авеста» кітабының «Вендидад» деп аталатын көлемді бір бөлімі өмір сүруге қажетті заңдылықтарға арналған. Осы бөлім іштей 22 тараудан, 12 бөлшектен құралған. Сол 22 тараудағы бірінші жырда кез-келген елдердің құрылымы, олардың жетістігі мен кемшілігін танудың, бағалаудың жолдары баяндалған, екінші жырда адам мен пайдалы жануарларды қорғаудың жолдары көрсетілген, үшінші жырда жер бетіндегі тұрғындардың қуанышы мен қайғысы жөнінде түсіндіріледі, яғни, жақсылық пен жамандық жарыса жалғасатыны мәлімденген, төртінші жырда өзара келісім-шартқа адалдық және оны бұзғандарды аяусыз жазалау жөнінде айтылады. Бесінші тарауда қылмыс жасаушылардың кінәсін қойып, қаралаудың талабы баяндалған, осылай жалғаса береді [3, 675]. Осы өмір сүруге қажетті заңдылықтардың барлығы жыр үлгісінде жасалынған.

Вавилон патшасы Хаммурапи жариялаған заңдар жиынтығы да «Авеста» кітабындағыдай поэзия үлгісінде жазылған. Зороастризм діні жазылған сол кітапта қабылданған заңдардың орындалуын бақылау, шара көру көктегі жебеуші құдіреттердің құзырында болса, Хаммурапи патша жариялаған заңдар жиынтығының талапқа сай жүзеге асуын көктегі құдіреттің өзі үнемі қадағалап, заңды орындамағандарды қатаң жазалайды екен. Көктегі құдіреттің қаһарынан қаймықпайтын пенде бола қоймас. Сондықтан әрбір дінде жарияланған қағидалар, заңдылықтар мүмкіндігінше іске асып, орындалған. Өйткені, бағзы заман адамдары табиғат бөлшектерінің құшия сырларын жете ұға алмай, олардың әр түрлі құбылыстарына таңырқап, қорқып, жаратылыс бөлшектеріне табынуға мәжбүр болды.

Өздерінің тірлігі, тағдыры аспандағы жұмбақ құдіреттердің қолында деп санады. Кейін сол табиғат бөлшектерін жасаған жалғыз жаратушы күш бар деген тұжырым қалыптасты.

Соған орай, олар көктегі құдірет, табиғат бөлшектері жайлы сансыз қиял, аңыздар, мифтік жорамалдар туындатты. Бағзы замандағы өмір сүру барысынан бірте-бірте құралып қалыптасқан дәстүр-салт, наным, сенім, әдет-ғұрып, әсіресе мифтік мұралар негізінде жұртшылық табынып, мойындайтын жаңа діни шығармалар туындады. Осындай жағдайдан ежелгі дәуір адамдарының дүниетанымы мифтік сана деңгейінде болды. Сондықтан, олардың дінге деген құштарлығы артып, ондағы айтылған қағидаларды қалшысыз орындауға мойын ұсынды. Ал миф – алғашқы қауымдық дәуірдегі адамдардың айналасындағы құбылысқа көзқарасынан туындаған қиял-ғажайып шығармалар болып табылады.

Антикалық әдебиет мифтік мұралардан жасалғаны белгілі, бағзы заманнан-ақ дін, нанымдар, халыққа арналған үндеу, гимндер, өмір заңдылықтары, жаумен арпалыстағы жеңістер, ерліктер барынша көркемдік шеберлікпен жасалынды. Бұл айтылған байламдарды В.И.Авдиевтің: «Литературное творчество возникло в древней месопотамии в глубокой древности, в IV тысячелетии до н.э. Религиозно-магические воззрения властвовали над сознанием людей того времени. Поэтому вполне естественно, что религия как основная форма идеологии должна была насковзь пронизывать всю литературу», – деген сөзі бекемдей түседі [1, 99].

Көне египеттер арнайы дайындалған дәу тастарға ауқымды жазбаларды көркем, айқын түсіруге ерекше назар аударғаны танылады. Атап көрсетсек, көне египет патшаларының шежіре-жыры түсірілген Палерм тасы көлемді және айқын, сұлу жазбасымен ерекше көзге түседі. Осы жазба таста көне египеттің бірнеше патшаларының тұсындағы айтулы оқиғалар, халыққа арналған үндеу, ел қорғаудағы ерлік, батырлық істер гимн-жыр түрінде жария етілген. Осы жинақтап жеткізілген ой тұжырымды В.И.Авдиевтің: “Ко времени древнего царства относится часть древней летописи, текст который сохранился на так называемом Палермском камне. В этой летописи приведены имена царей Египета до V династии, кончая именем Неусерра”, – деп жазған дерегі бекемдей түседі [1,127].

Сүйекке, темірге, тасбақа қалқандарына түсірілген бал ашу жазбаларының бәрінде дерлік ежелгі қытайлардың көкке, табиғат бөлшектеріне табынған наным, сенімдері және ауа райының құбылысын алдын-ала болжаудағы бал ашу арқылы жасалған тұжырымдары жазылған. Бұл келтірілген ой қорытындысын Ф.С.Быковтың: “Иньская гадательная надпись свидетельствуют о поклонении “верховному владыке” – “шанди”. Ему принадлежит верховная власть над миром природы и человека. Представления о “шанди” и “тянь” являлись первоосновой всех

древнекитайских религиозных воззрений”, – деген сөзімен бекемдей түсуге болады [4, 32].

Көне қытайлардың сүйекке, өзге заттарға түсірген жазбалары қабыр басына қоюға арналмағаны айқын танылып тұр. Ежелгі қытай наным, сенімін бұқара халыққа жеткізу үшін арнайы сүйекке, тасбақа қалқанына және темірге жазу кең етек алған. Көне қытайда әйгілі кемеңгерлердің даналық толғауларын, философиялық ойларын арнайы көрнекті жерлерге тұрғызылған биік қабырғаларға, жалшақ тастарға жазып қою ежелгі заманда-ақ қолға алынды. Әрі осы дәстүр ғасырдан ғасырларға жалғасып, кейінгі кезеңге дейін келді. Мысалға, қытай халқының әлемге әйгілі ойшылы “Дао” ілімінің негізін жазып қалдырған Лао-цзы (б.з.б IV-III ғ) мен даналық толғаулардың жинағы болып есептелінетін “Лунь юй” кітабының авторы Конфуцзының мәңгі көнермейтін философиялық тұжырымдары барша жұртқа осындай жолмен жеткізілді.

Бұл айтқанымыздың нақтылығын Л.С.Переломовтың: “Текст начали составлять еще при жизни Конфуция его ученики, которые стремились сохранить мысли учителя. Кононизация памятника произошло в эпоху Хань (III в. до н.э.–III в.н.э); Тан (618-917) текст был выбит на каменных стелах. Именно этот вариант дошел до наших дней”, – деген тұжырымы айғақтай түседі [5, 5]. Сол кемеңгерлердің үлкен тасқа жазылған көлемді толғаулары ұрпақтан ұрпаққа осындай әдіспен жеткізіліп, насихатталуда. Қазір Конфуцзы институты әлемнің 40-тан астам елінде бар. Қытайдың дәу тасқа жазылған даналық жазбалары жыр үлгісінде жасалғаны ғылыми тұрғыда айқындалды. Ежелгі қытайдың үлкен тастарға түсіріліп орнатылған рухани мұраларын қабыр басындағы құлшытас деп айтуға ешкімнің аузы бара қоймас.

Осы келтірілген рухани мұралар мен тарихи деректерді, ғылыми ой-пікірлерді жинақтап қорытып, Орхон бойындағы Күлтегін, Тоныкөк, Білге қаған, Күлі-Чұр және Онгин жазба ескерткіштері қабыр басына қойылған құлшытас емес, көне Вавилон патшасы Хаммурапи шығарған заңдар жиынтығы жазылған барық – храм қабырғадай, Шумер патшасының биік блокқа түсірген көлемді жазбасындай, Египеттің көне патшалығы тұсында “Палерм тасына” түсірілген шежіре-жыр жазбасындай, қытай халқының кемеңгері Конфуцзының даналық толғауы түсірілген жазба тастай, бұқара халыққа арналған үндеу, ерлік жорықтары дәу тастарға жырмен жазылған тарихи жыр-дастан деген тұжырым жасалынды. Екінші сөзбен айтқанда, Орхон ескерткіштері – түркі халқының империя орнатудағы ұлы мақсат, міндеттері, манифесі жазылған мәңгілік рухани мұрасы деуге де келеді.

Шығыс халықтарының біз талдау жасап отырған дәу тастарға, храм қабырғаларына түсірілген халыққа арналған үндеу, ерлік жайлы көлемді жазбалары ең алғаш қашан, қай жерде туып қалыптасты? Сол бағзы заманның әлгіндей құнды жазбаларын бір-бірімен салыстырып қарасақ,

мысалға, Вавилон патшасы Хаммурапи шығарған заңдар жиынтығы шамамен б.з.б. 1792-1750 жылдар аралығында жазылыпты. Ежелгі шумерлер патшалығында сына жазуымен төрт қырлы биік балшық блокқа түсірілген көлемді жазба ғалымдар ұйғарымы бойынша б.з.б. 1820 жыл шамасында дүниеге келген. Египеттердің көне патшалығы дәуірінде Палерм тасына түсірілген көлемді шежіре-жыр жазбасы шамамен б.з.б. 2700-2400 жылдар аралығында жасалыныпты. Көне қытайлардың діндік нанымы, болжауы айтылып, сүйекке жазылған бал ашу жазбалары шамамен б.з.б. 2 мыңжылдықтың соңына таман көрініс тапса, ал Конфуцзы даналық толғауы жазылған үлкен тастар ашық алаңдарға шамамен б.з.б. III ғасырдан бастап орнатыла бастапты.

Дәу тастарға, храм қабырғаларына жазылған халыққа арналған үндеу, дін қағидалары, заң баптары, қаһармандық жайлы түсірілген көлемді жазбалар қай елде бұрын пайда болғанын анықтауда еске саларымыз, жоғарыда атап көрсетілгендей, көне египет патшалары әулеттерінің билік құрған кезеңдерін және олардың дәу тастарға түсірген көлемді жазбаларының уақытын анықтауда сол салаларды зерттеген мамандар әлі де бір шешімге тоқталмай, болжамды мәлімет айтумен шектелуде. Осы аталған көлемді жазба ескерткіштердің ішінде ежелгі шумерлердің сына жазба мұраларының дәуірі мүмкіндігінше толық айқындалып тұр. Әрі шумерлерде көлемді жазба ескерткіштер жасау кеңірек өріс тапқанына көз жеткізілді. Шығыстанушылар да шумер сына жазуы әлемде бірінші болып пайда болғанын бір ауыздан мақұлдады.

Дүниежүзі ғалымдарына ортақ зәру мәселе – алғашқы жазудың қай жерде туып, қалыптасқаны, жан-жаққа тарағаны жайлы В.И.Авдиев: “Очевидно, что клинопись раньше всего возникла именно у шумерцев, а затем была от заимствована вавилонянами, которые ее в свою очередь передали ассирийцам, а через них древним персам”, – деп байлам жасайды [1, 27]. Бірақ ол солай ұйғарым жасағанына дәлел келтірмейді. В.И.Авдиев шығыстану ғалымдары ергеректе білдірген байламды қайталаумен тоқталады. Бір таңданатын жағдай, көне түркілердің тек қана дәу тасқа қашап түсірілген көлемді жазбалары дүниенің біргалай аймағанда қазірдің өзінде самсап тұр. Әлем ғалымдары жабылып жинастырып жатса да әлі санына жете алмай шаршауда. Атап көрсетсек, қабырға тасқа түсірілген көне түркі руна жазбалары Енисей, Талас, Алтай, Орхон бойларында ондап, жүздеп саналады. Биік тастарға арнайы түсірілген көне түркі руна жазба мұралары санының көптігі және бір жерден ғана емес, әр аймақтан молынан табылуы, ондағы көлемді жазбалардың маңызының құндылығы жағынан әлемде оған тең келетін тасқа, храм қабырғаларына түсірілген көлемді жазбалар жоқ деп айтуға болады.

Көне түркілердің дәу тастарға түсірілген жазбалары жайлы В.И.Авдиев “Көне Шығыс тарихы” деген еңбегінде ең болмаса атап та

өтпейді [1]. Өзге шығыстанушы ғалымдардың көбісі де осылай, мәрмәр тастарға өшірілместей етіп жазылған, бағзы заман қойнауынан мәңгілікке жол тартқан көне түркі руна жазбалары жөнінде аузын ашпай, тарихи еңбектерге, оқулықтарға енгізбей келеді.

Ал басқа елдер өздері мекендеген жерлерден археологиялық жұмыс күшімен қазып, шұқып, құрастырып тапқан бір-екі жазба мұраны әлемге айқай сала таратып, әйгілейді.

Бұған қалай түсінуге болады? Тек арнайы өңделген, биік жалпақ тастарға көлемді етіп түсірілген көне түркі руна жазба мұралары санының көптігінен дүние жүзінде алдыңғы қатарда тұрғанын қадап айтуға, тіпті өзгелер мойындағанша жар сала беруге тура келеді. Көне түркілерде өмірде тозбайтын дәу тастарға халыққа арналған құнды мұраларды көлемді етіп түсіріп, мәңгілікке қалдыру кезінде дәстүрге айналған.

Түйіп тұжырымдасақ, дәстүр – ұзақ дәуірдің жемісі. Көне түркілерде халыққа бағыпталған үндеу, гимн, заң, дін қағидаларын, ел қорғаудағы жеңісті биік тастарға көлемді етіп жазып, мәңгілікке қалдыру алғаш зор жаңалық болып, кейін дәстүрге айналып, өмір игілігіне жарап, ілгері жол тартты. Көне түркі жазуы, әдебиеті дәу тастарға жазылған рухани мұралары және наным мен дәстүрі әлемдегі алғашқы мәдениеттің қатарында ерте дәуірде жасалынғанын біз тарихи-типологиялық, синтездік тұрғыда терең зерттеп, ғылыми негізде қорытындыладық. Бірақ, кеңес дәуірі саясаты өзек болған шығармалар мен тарихи деректерді ғылыми тақырып етіп алып дайын мәліметтерді пайдаланып, ол-оңай қорғаған кейбір адамдар сол салада билік тағына отырғаннан кейін бабалар жасаған рухани мұралар төңірегінде тың ғылыми жаңалық ашқан еңбектерді дұрыс бағаламай, едәуір кедергі жасады. Сонымен, көне түркі руна жазуы мен дәу тастар қабырғаларына түсірілген көлемді рухани мұралары әлемдегі алғашқы жазбалардың қатарында жасалынғаны жөніндегі біздің қорытынды тұжырымымызды А.Бахтидің: “Именно шумеры создали первыми в долине месопотами древнюю культуру и цивилизацию, которая легла в основу культуры тюркских народов. Мы увидели, что шумеры, племена азиатского происхождения”, – деген пікірі нақтылай түседі [2, 23, 120].

Расында, көне түркілер мен шумерлердің тілі мен төл жазулары, наным, дәстүр-салты жағынан едәуір ұқсастықтар бар, бұл мәселелерге бұрынғы еңбекте талдау жасалынып, түйінделді. Көне түркі руна жазуымен биік тастар қабырғаларына көлемді рухани мұраларды жазып қалдыру дәстүрі Шығыста алғашқылардың қатарында жасалынып, өзге елдерге тарағандығын, біріншіден, түркілердің негізін қалаған Сақ, Ғұн, Үйсін, Қаңлы тайшалары өзара бірігіп, б.з.б. X ғасырдан бастап күшті мемлекет бола бастағаны айқындай түседі. Сол тұстарда көне түркі руна жазуы, бейнелеу өнері толық қалыптасып, жан-жаққа тарады.

Бұған көне иранның ежелгі Персеполе қаласынан табылған тасқа түсірілген “скиф жауынгерлері” атты сурет толық дәлел болып, бағзы заманда-ақ көне түркілердің төл мәдениетінің үлгілері айналасындағы елдерге тарап, даңқы жайыла бастағанын танытады. Бұл мәселе жайлы В.И.Авдиевтің “парсылар көне шығыс халықтарының көптеген мәдени жетістіктерін кеңінен пайдаланды”, – деген сөзі біздің жасаған байламымызды растай түседі [1, 474]. Сондай-ақ, көне түркілер бағзы заманда Шығыстың бірсыпыра елдерін өзіне бағындырды. Бұған Геродоттың “Скифтер 28 жыл Алдыңғы Азияға билігін жүргізді” деген сөзі дәлел [6, 172]. Көне түркілердің Мидияны жаулап алып, Алдыңғы Азияға ұзақ уақыт билік құруы шамамен б.з.б. VIII ғасырға жатады. Көне түркілер сол кездерде өздерімен бірге төл жазуын және үлкен тастарға құнды рухани мұраларды көлемді етіп жазып қалдыру дәстүрін ала барған, сол үлгі тұтар жетістіктерді өзге елдер қабылдап алып, әрі қарай жалғастыра түскені байқалады. Әлемдегі алғашқы жазу мәдениетінің ошағы Орта Азия болғанын батыл айту керек. Бұған осы жолы да сөз арасында бірталай мәліметтер келтірілді.

Бұл зерттеу жасап отырған саламен тікелей сабақтас, елеулі мәселе бар. Шығыстанушы ғалымдардың кейбірі ежелгі шумерлер мен көне түркілер мекендеген жерлерден табылған күдірет тұтар тұлғаларды мегзейтін биік мүсін ескерткіштерді де қорым басына қойылған арнайы белгі деген тұжырым жасады. Мұндай болжам да тарихи шындыққа онша сәйкес келмейді, сәуегейлікпен айтыла салынған әншейін қаңғыма сөз. Тіпті шумерлердің көне мәдениетімен етене хабардар А.Бахти: “Стояли каменные статуи с чашами (некоторые статуи женского пола), эти изваяния и были внешним атрибутом, т.е. символом тенгринского захоронения. Возможно, эти статуи и были прообразом шумерской богини Иштар”, – деп екі ұшты болжам айтады [2, 54]. Ал шындығында, әлгіндей үлкен мүсін ескерткіштерді қандай мақсатта жасап, орнатқан? Бұл мәселенің ақиқаты мынадай: бұрын қажетті тұстарда сөз еткендей, ежелгі шумерлер мен көне түркілер ұзақ уақытқа дейін табиғат бөлшектеріне тағзым етіп, өмірге ұрпақ әкелудің де өз құдайы бар деп санады. Мысалға, ең көне дін зороастризм қағидалары жазылған “Авеста” кітабында ана мен дүниеге келер перзенттің құдайы “Апи” деп аталады.

Қасиетті кітапқа Апи құдайдың гимн-жыры бар. Сол құдай-ана әйел атаулының ар тазалығын, отағасына адалдығын, олардың бала тәрбиелеу парызын қалай орындайтынын бақылап, дүниеге келер сәбиді жаманшылық әкелуші қара ниеттілерден қорғайды. Шумерлер наным да сондай, олар құдай-ананы “Иштар” деп атап, табынады. Көне түркілер де ежелден құдай-анаға бас иген. Қазақтар мен қырғыздар әйел мен сәби құдайын “Ұмай-ана” деп атайды. “Ұма” сөзінің төркініне үңілсек, түркі тектес халықтардың бірталайында ер кісінің еркектік ұрық шығаратын қос жұмыртқасын тұтастай

“ұма” дейді. Соған орай, “Ұмай-ана” ұрпақ әкелуші деген ұғымды білдіретіні танылыш түр.

Бұл дәстүр шумерлер мен көне түркі тайпаларының өмір тірлігіне ертерек мықтап енген. Мысалға, ежелгі шумер жерінен табылған қолындағы құмыраны ішіне баса ұстаған мейрімді әйел мүсіні қабыр басына орнатылған ескерткіш емес, құдай-ана бейнесі. Сол үлкен мүсіннің фотокөшірмесі А.Бахти кітабында бар [2, 54]. Шумерлер құдай-ана ескерткішін жасап, соған тағзым етіп, жалбарынған. Көне түркілер де сол дәстүрді сақтады. Еске саларымыз, Астана қаласындағы қос қолдай ұстаған тостағанын мейірлене ілгері ұсынған әйел бейнесіндегі биік ескерткішті шумерлерден қалған құмыра ұстаған құдай-ана бейнесінің нақ өзі деуге келеді. Сол ескерткішті “Ұмай-ана ескерткіші” деп, көне түркі дәстүрінің мәңгілік өміршеңдігінің көрінісі тұрғысында ұғынған дұрыс болар. Бұл сәбилік ойдың, мифтік сананың белгісі емес, керісінше табиғат заңдылығын, түркі діні, дәстүрін сақтап, орындап, жаратылыс бөлшектерін аялап, күтпесең, табиғат-ана бізді асырамай, ғұмырыңның қысқаруына, ұрпағыңның азаюына апарып соқтырады. Соған сәйкес, көне түркілердің Ұмай-анаға тағзым етуі – ұрпақ жалғастыру парызды ояту дәстүрі, даналықтың белгісі. Бұл қазіргі уақыттың да көкейтесті талабы.

Қысқасы, көне түркілердің бағзы заманнан өздерімен бірге жасап, өміріне өзек болған наным, сенім, дәстүрін, олар табынған діннің қағидаларын білмей, көне түркілер жасаған ұлан-асыр мәдениеттің өзіндік ерекшелігін ұғынбай Еуропа ғалымдарының көбісі Орхон бойындағы биік, жалпақ тастарға түсірілген көлемді жазба ескерткіштерді “Қабыр басындағы құлшытас” деп ұйғарым жасап, көне түркілердің мәңгілікке қалдырған тастағы жазбаларын, биік храмдарын, сан-алуан мақсаттарды бейнелеген мүсін тастарды түгелдей дерлік сындырып, қиратып, сол мәдени құнды мұралардың айналасын, тұрған жерін түгел қазып, қырғын соғыс болған бекіністей, тас-талқан етіп бүлдірді.

Орхон бойындағы жазба ескерткіштерді зерттеуге ұмтылған шетел ғалымдардың көбісінің басты мақсаты – осы өңірдегі көне түркі мәдени ескерткіштерге түгелдей қазба жұмыстарын жүргізу болды. Көздеген нысанаға жетуде олар сол өңірдегі Күлтегін, Білге қаған, Тоныкөк, Күлі-Чүр... кешендерінің, ондағы биік жазба ескерткіштер мен әр түрлі бейне түсірілген мүсін тастардың, арнайы тұрғызылып өрнектелген храм қабырғалары мен шарбақ тастардың әрқайсысының астын жеке-жеке қазып пығу жоспарларын жасады. Мұндай жабыла қазу әрекеттердің туындауына Орхон бойындағы мәдени ескерткіштерді тауып, жария етіп, зерттеуші, саяхатшы, археолог ғалымдардың бәрі дерлік бұл өңірдегі жазба ескерткіштерді “Қабыр басына қойылған құлшытас” деген мағынада ортақ тұжырым жасады.

Атап көрсетсек, Орхон бойындағы жазба ескерткіштерді тауып, жария етушілердің бірі Н.М.Ядринцев 1889 және 1891 жылдары Монғолия жерінде болып, ондағы Күлтегін, Білге қаған кешендерімен танысып, зерттеу жұмыстарын жасағаннан кейін, ақырында Күлтегін, Білге қаған жазба ескерткіштерін “жалпақ қабыр”, “жалпақ тасты төрт бұрышты қабыр” деп мәлімдеме жасады [7, 1-3]. Ол мұндай дақпырт туғызар, өзгелерге бөтенше ой салып, дүниеқұмарлықты қоздырар пікірін қандай негізге сүйеніп айтқанын дәлелдемейді. Мүмкін, көне түркі тайпа, қағандарының билеушілері дүниеден өткенде олардың жинаған байлығы асыл заттары, қымбат мүліктері өздерімен бірге көміледі деген лақап сөз мәңгілік мәдени мұраларға оның ашкөздікпен, құлқын қамымен қарауға итермелеген шығар.

Сондай-ақ, белгілі археолог Д.А.Клеменц (1844-1914) дәу тасқа түсірілген көне түркі жазба ескерткіштеріне өзінше зерттеу жасай келіп, тастағы жазба мұралардың бәрін “қабыр басына жазылып қойылған сөз (күлшытас)” деген тұжырым жасады. Ол кейін осы сала бағытындағы білікті маман ретінде сөз алып, көне түркі жазба ескерткіштері орнатылған жердің бәрін “Бектер қабыры” деп атады [8, 13-23]. Осы аталған екі зерттеуші 1891 жылы В.В.Радлов басқарған Ресей экспедициясы құрамында Орхон бойындағы көне түркі мәдени ескерткіштерін зерттеуге қатысты. Сол кезде-ақ олар Орхон бойындағы көне түркі мәдени мұраларына суық қолдарын сұқты. Мысалға, Н.М.Ядринцев 1889 жылы бұл өңірге алғаш келгенде-ақ көне түркілерден қалған мұралардың ішіндегі ең қымбат жәдігерлердің біразын өзімен бірге Россияға алып кеткен [9, 62]. XX ғасырдың екінші онжылдығының алғашқы жылынан бастап Орхон бойындағы көне түркі мәдени ескерткіштеріне ұзақ уақыт іздестіру және қазба жұмыстарын жүргізген Польша, Ресей ғалымдары В.Л.Котович, П.К.Козлов, Б.Я.Владимиров және басқалар Орхон бойындағы тасқа түсірілген көне түркі жазба ескерткіштерін “Бектер қабыры басындағы жазба” деген сәуегейлік байлам жасады.

Сондай желеумен олар Орхон бойындағы Күлтегін, Білге қаған, Тоныкөк, Күлі-Чұрға арналған көлемді жазба тастардың және Орхон бойындағы сондай жазба мұралардың, астынан түркі қағанаты билеуші, қолбасшыларының қабырын табу мақсатында арнайы қазба жұмыстарын жүргізді. Сонымен қоса, жоғарыдағы есімі аталған түркі қағанаты басшылары құрметіне тұрғызылған кешендердің қабырғалары мен айналасын, ондағы сандаған мүсін тастардың және шарбақтастардың астын қазу арнайы жүктелген міндеттер болып табылды. Бірақ қабыр орындарын ташпады.

Осы кезде Монғол жеріндегі көне түркілердің өзге де мәдени ескерткіштері мен қала, қорған орындарына археологиялық қазба жұмыстары қатарласа жүргізіліп, кейін де жалғастық тапты. Нақтылап атасақ, Орхон бойындағы жазба ескерткіштерді, шарбақтас, кешендерді 1891, 1912, 1924,

1933 жылдары қаздырған В.В.Радлов, В.А.Котович, П.К.Козлов, Д.Д.Букиничтер, тап сондай іспен айналысқан өзге де бірнеше экспедициялар әлгі жазба ескерткіштер тұрған жерден, сол төңіректерден қабыр орнын мүлде кездестірмеген. 1958 жылы құрылған монғол-чех археологиялық экспедициясы Күлтегін кешенінің ішкі-сыртын түгел қазып шығып, ешқандай қабыр орнын таба алмады. Көне түркілердің мәңгілікке қалдырған көлемді жазба ескерткіштері мен кешендерді, әр түрлі мақсатта жасалған мүсін тастарды жабайылықпен қиратып, тонауға түсіргені үшін сол ғалымдарды қазір әлем жұртшылығы алдында айыптауға болмай ма? Көне түркілердің жазба ескерткіштері неге өзге біреулердің ойына келгенін жасап бүлдіретін ойыншығына айналған? Ежелгі замандардан жеткен құнды мәдени мұраларды осылай қорлауға бола ма?

Арнайы сұрыптап дайындалған биік те жалпақ мәрмәр тастардың қырларына көркемдеп түсірілген көлемді көне түркі руна жазба ескерткіштерінің адам қолымен құлатылып, талан-таражға түсуі – сол мұраларды зерттеген ғалымдардың көне түркі дәстүрін, нанымын, олардың ежелгі замандағы Тәңірге табыну көне дінінің қағидаларын жете білмегенінің салдары. Көне түркі нанымы, дәстүрі бойынша қайтыс болған адамның денесі өргелініп, оның күлі желге ұшырылады немесе суға шапып жіберіледі. Мұндай дәстүрдің бірнеше маңызды пешуі бар. Біріншіден, қайтыс болған кісіні От-анаға тапсырады. Екіншіден, мәйіт күлін желге ұшыратыны – Тәңірге табыну дінінің қағидасында қайтыс болған адамның жаны көктегі Тәңірге – жаратушыға қарай ұшып кетеді. Бұған Күлтегінге арналған жазба ескерткіштің соңында, тастың оңтүстік-шығыс қырына қара сөзбен түсірілген жазудағы: “Қайтыс болды, көкке ұшты. Тәңірі тірі еткізді”, – деп түйінделген сөз дәлел болады [10, 234]. Көне түркі нанымы бойынша өлген адамды өртеп күлге айналдыратыны жөнінде Л.Н.Гумилев те сөз арасында сездіреді, бірақ дәлелдеп түсіндірмейді.

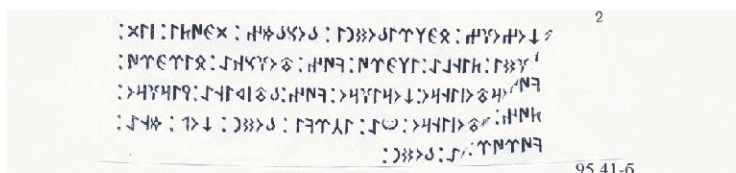
Тәңірге табыну дінінің қағидасы бойынша қайтыс болған адамның мәйітінің күлі жерге көмілмей, оны желге, суға тапсыратыны жөнінде біз айтқан деректің дұрыстығын Қараулуның көне түркі тарихы жөнінде зерттеу жасай келіп: “Қырғыздар қаза болғандарын өртеп, күлдерін манхазға шапып жібереді, ал бұл дариядан, тіпті, алыс тұратындар өлгендердің күлдерін толқытып желге ұшырып жібереді”, – деген тұжырымы нақтылай түседі [11, 20]. Ақиқатында, ежелгі түркілер дүниеден өткен адамды көктегі Тәңір жаққа ұшып кеткен күдірет санап, оларды аруақ тұтып, тағзым етеді. Сондықтан, көне түркі дәстүрі бойынша қайтыс болған адамның денесін немесе өртенген күлін жан-жануар жүретін, қалың жұртшылық аяғы тиетін жер қойнына көміп тастамайды. Еуропа зерттеушілерінің біразы Тәңірге табыну дінінің осы қағидасын білмегендіктен көне түркі жазба ескерткіштері тұрған жерлерден және айналасынан қайтыс болған қаған басшыларының және бектердің қабырын іздеп, қазба жұмыстарын қайта-қайта жүргізіп,

мәңгілікке жасалған жазба ескерткіштер мен мүсінтастардың бәрін дерлік сындырып, жабайылық танытты.

Қысқасы, бабаларымыздың ежелгі өсиет, өнегесі мен дәстүр-салтын толық игермегендіктен Орхон бойындағы көне түркі жазба ескерткіштерін зерттеген бірнеше елдің экспедициялары әлгі аталған мәдени ескерткіштерді сындырып, бұрынғы сәні мен келбетінен айырды. Бұл айтқанымыздың растығын Қ.Сартқожаның: “Орхон ескерткіштерінің ең атақтыларының скульптуралары, ұстындары көп бүлінген. Күлтегін, Білге қаған, Туй-ұқұқ, Онгин кешендеріндегі мүсінтастардың басын сындырып, ұлы денесін қиратып, Онгин, Орда-балық кешеніндегі ұстындарды паршалап тастаған”, – деп жазғаны айғақтай түседі [9, 53-54]. Осы жағымсыз әрекеттер сол балбал тастардың қандай мақсатта жасалынып, орнатылғанын түркітанушылардың көбісі жете түсінбегенін білдіреді. Мысалға, Л.Н.Гумилев: “Сол ескі молалардан пығысқа қарай қалай болса солай қашалып, түбі жерге көмілген балбалдар тізбегі созылады. Бұл – марқұмның ерлігіне орнатылған ескерткіштер. Әрбір балбал оның өлтірген жауының сұлбесін бейнелейді. Көптеген молаларда мұндай тастар жоқ. Сірә, ол жерлерге әйелдер мен балалар өлігінің күлдері көмілген болуы керек”, – деп тұжырым жасайды [12, 258].

Л.Н.Гумилевтің “әрбір балбал оның өлтірген жауының сұлбесін бейнелейді”, – деген сөзі өте орынды. Бірақ, оның “ескі молалардан” деген сөзі орынсыз айтылған. Екіншіден, көне түркілер мола басына балбал тастар қоймаған. Өлік күлін суға шашып, ағызып жіберсе, қайтыс болған адамның жерленген орны бола ма? Ресей ғалымы Л.Р.Кызласев көне түркі жазба ескерткіштері айналасындағы балбал тастарды жерленген батыр, бектердің өлтірген адамдарының бейнесі, саны деген тұжырым жасады [13, 206]. Ол да балбал тастарды қабыр басына орнатылған белгі есебінде санады.

Орхондағы көне түркі жазба ескерткіштері мен кешендеріндегі балбал тастар тізбегі – сол жазба ескерткіш арналған қаған билеушісінің немесе қаған әскер қолбасшысының жаумен шайқаста өлтірген дұшпанының санын көрсетеді. Балбал тастар тізбектері сондай мақсатта орнатылған белгілер екенін Орхондағы тасқа түсірілген жазба ескерткіштер мәтінін оқығанда айқын көз жетеді. Мысалға, Күлтегінге арналған жазба ескерткіштің 25-ретпен белгіленген бөлігіне назар аударайық, сол бөліктің тастағы негізгі мәтіні мынау:



Мұны қазақшаға аударғанда: Менің ағам – билеуші құрметіне,
Қырғыз қағанын бас етіп
балбал тізбесін орнаттым,
балбалын мен орнаттым,
Сонда түркі халқының аты
және даңқы өшпесін деп
Менің әкем қағанды,
Менің шешем – қатынды,
Жоғары көтерген Тәңірі,
Ханға мемлекетті беретін Тәңірі,
Түркі халқының аты және
даңқы өшпесін деп.
Менің өзімді ойлау керек,
Қаған етіп отырғызды,–

деген жазба жолдары шығады [10, 226]. Осы циклдағы: “Менің ағам – билеуші құрметіне, қырғыз қағанын бас етіп, балбал тізбесін орнаттым”,– деген сөзді айтып отырған түркі қағандығын орнатуда ерлік көрсеткен, қырғыз қағанын жеңген батырдың бауыры. Мұны тасқа түсірген дарынды тұлға, қаған Иоллығ тегін. Өйткені, Күлтегінге арналған тарихи дастанды туғызған сол. Оған осы жазба ескерткіштің ең соңында: “Тасқа жаздым. Иоллығ Тегін” деген сөз дәлел бола алады [10, 234], әрі бұл шығарманы жасаған ақын қырғыз қағанын бас етіп балбал тізбесін орнатқандарын өзінің туыстары атынан айтып отыр.

Тағы да ақиқатқа көз жеткізуді қажет ететін нәрсе – Күлтегінге арналған жазба ескерткіштің 25 ретпен орналастырылған бөлігіндегі балбал тізбесіне қатысты сөзді белгілі ғалым Ғ.Айдаров өзгешелеу етіп аударыпты. Талдап көрсетсек, 25-ретпен белгіленген бөліктегі жазудың бірінші жолының оқылуы “Башлауи кыргыз қағаны” деген сөзден басталып, әрі қарай жалғасады. Мұнда қырғыз қағанының балбалы бас етіп қойылғаны анық мәлімденіп тұр. Ғ.Айдаров осы бөліктегі бірінші жолды: “қырық аз қағаннан бастатып балбал қойдым” деп аударып, әрі қарай жалғастырады [14, 176]. Оқырманды жаңылыстырмас үшін ақиқатын білдіруді қажет десек, мәтіндегі сөз “қырғыз қағанын” деген мағынаны айқын танытады, сол тастағы негізгі мәтіннен “қырық аз қағаннан” деген сөзді шығару қиын, қалай айтса да ондай сөз құралмайды.

Ресей ғалымы С.Е.Малов осы сөзді: “Тізбектің басына қырғыз қағанының балбалы қойылды”,– деп аударыпты [15,39]. Бірақ, ол балбал тасты мола басына қойылатын белгі деп ұққан. Сонымен дәлелдеу, салыстырудан туған ой-пікірлерді қорытып, Күлтегін жазба ескерткішінің 25-жазба бөлігінің бірінші жолында қырғыз қағанының балбалы тізбектің басына қойылғаны жөнінде жазылған деген тұжырым жасалыңды.

Орхон бойындағы түркі қағандары мен әскер басшыларына арналған жазба ескерткіштердің айналасындағы балбал тастар тізбегі сол жазба ескерткіш арналыш орнатылған көне түркі бектері мен батырларының өлтірген жауының тізбегі екенін Л.Н.Гумилевтің Күлтегін ескерткіші жөнінде деректерді баяндай келіп: “Ескерткішке қарай Цайдамдық¹ тұзды көлден бастап тұтас 3 шақырымға балбалдар тізбегі созылады. Біздің кезімізге дейін 169 балбал бүтін қалыпты, бірақ олар бұдан да көп болған сияқты.

Кейбір балбалдар адамның тұрпайы сұлбесіне ұқсатылып қашалған, қолдары мен бөлі белгіленген Қазылған ордың бойымен шығысқа қарай балбалдың екінші тізбегі тартылады, бұл Ииелдің² олар қорған дуалын айнала қоршап тұрған деген жорамал жасауына дәлел болды. Алайда, бұлар бәрінен де осында бұрын жерленуі мүмкін басқа марқұмға қатысты тізбек болар деген ой келеді”,–деп жазғанындағы үш шақырымға созылған балбалдар тізбегі айғақтай түседі [12, 329].

Елін, жерін ата жаудан қорғауда дұшпанына деген өжет өшпенділік көне түркі дәстүрінде бағзы заманнан берік қалыптасқан. Сонымен қоса, олар достық туралы келісімге де өте берік болған. Геродоттың: “Скифтердің достық жайлы аңты былай түйінделеді. Балшықтан жасаған кесеге шарап құйылып, екі жақтан қатысушылардың қаны тамызылып, араластырып оның үстіне қылыш, садақ оғы, қалқан қойылады да сөз сөйлеп болған соң, екі жақтың мәртебелі адамы қатар тұрып кеседен ішеді”,–деп жазғаны дәлел [6,186]. Сондай-ақ, ежелгі мекенің, халқын жаудан қорғауда дұшпанын жеңуді әрбір түркі перзенті басты мақсат санаған. Бұл айтқанымызды Геродоттың скифтердің жауынгерлігі, дәстүрі жөнінде баяндай келіп: “жауын өлтірмей тұрып ешқандай қыз тұрмыс құрмайды”,–деп мәлімдегені айғақтай түседі [16, 355]. Бұл ежелгі ата-аналарымыздың түркілік рухқа беріктігін, намысын жоғары ұстайтынын, олар отаны үшін жаумен пайқаста ерлік жасағанды ерекше құрметтейтінін танытады. Бабаларымыз кең байтақ жерді осындай жан қиярлық істерімен бізге қалдырған болса керек. Қазақ халқының “жаным – арымның садақасы” деп айтатыны атадан қалған дәстүр жалғастығы екен.

Орхон бойындағы көне түркі руна жазба ескерткіштеріндегі балбал тас тізбегі – батырлар өлтірген жаудың сұлбесі, саны екеніне сол дәу тасқа түсірілген көлемді жазбадан нақты дәлел келтірейік. Мысалға, Моңғол жеріндегі Онгин өзені бойындағы көне түркі руна жазба ескерткішіндегі

¹ “Цайдамдық” – Күлтегінге қойылған ескерткіш орналасқан Кошо-Цайдам таулы жотаны меңзейді.

² Ииел – Орхон бойын зерттеушілердің бірі.

үшінші ретпен орналастырылған бөліктегі жазуды қазақшаға аударғанда онда:

[Олардың] алып ерлерін жаулары

Балбал етіп қойышты.

Түркі халқының аты жоғалуға тақалышты,–

«Түркі халқы жетімсіремесін, жоғалмасын,

Құрбан, жем болмасын» деп

Көктегі Тәңірі жарылқапты,–

деген жыр жолдары тасқа түсірілген [10, 386]. Қысқасы, бұл шумақта табғаштардың (қытай) түркі батырларын өлтіріп, қорлап балбал етіп қойғаны айтылып, түркі жұртының намысын ояту көзделген. Орхон бойындағы әйгілі жазба ескерткіштер мен қатар табылған бақатас мүсіндерінің қандай мақсатта жасалғаны жайлы да ақиқатты айтудың қажеттігі туып отыр. Бұл бақатас мүсіндерді дәу жалшақ әрі өте қалың, мықты тастардан қашап жасаған.

Сол бақатастың ортасында, яғни арқасында төрт бұрышты етіп ойған терең ұңғы бар. Осы көне заманнан жеткен мәдени ескерткіштерді жасаған мүсіншінің шеберлігі сонша, алып бақатас – аса ғажап үлкен тірі тасбақа сияқты танылады. Бақатастың арқасындағы ойық ұңғыны көргеннен кейін еріксіз, бұл мәдени ескерткіштерді алтыннан жасалған асыл бұйымдар мен қымбат қазыналар және теңгелер салатын дәу мүсінтас деп жорамалдауға болады. Орхондағы көне түркі руна жазба ескерткіштері орналасқан жерден табылған әлгіндей алып бақатастар зор күшпен сындырылып, бөлшектелінген. Неге? Шынында да, Орхондағы көне түркі мұраларын көріп қызықтаған саяхатшылар және зерттеушілер бұл бақатастарды түркі қағандары мен билеушілерінің мол қазыналары салынған қойматас деп ойлаған болуы керек. Сондай дүниеқорлық ниетпен алып бақатастарды күшпен қиратқаны білініп тұр. Ақиқатында, бұл дәу бақатастар қандай мақсатта жасалынған? Қытай халқында және көне түркі тайпаларында тасбақаны бағзы заманнан аса қасиетті жанды жаратылыстың бірі санайды. Соған сәйкес, ертеде бұл аталған елдерде тасбақаны киелі санап, еркін өмір сүруіне мүмкіндік жасайды. Қытай халқы атам заманнан өздері табынған наным, сенімінің, жаратушыға жалбарынудан, табиғат құбылыстарын бақылаудан туған болжам, өмір сүру қағидаларын тасбақаның қалқан сүйегіне тағзым етіп, соған қарап отырып туындатқан. Себебі, тасбақаның қалқан сүйегін көктегі тағзым етер құдіреттермен байланыстыратын сиқырлы күш иесі санаған.

Қазақ халқының ежелгі дәстүрінде тасбақаны сондай ұғыммен қасиет тұтады. Мысалға, тасбақаның аузында тістеп тұрған шөпті алған немесе көрген адамның барлық арманының орындалуына кең жол ашылады екен. Соған сәйкес, тасбақаның желеп-жебеуімен мақсат, арманына жеткен адам – көктегі жарылқаушы күштің қамқорлығындағы құдірет дарыған жан болып есептелінеді. Ондай “жарты құдай” атанған адамдар өмірде сирек

ұшырасатын болған. М.Мағауин қазақшаға аударған Конфуцзы даналығы жазылған кітапта: “Тасбақа ежелгі қытайда қасиетті саналатын, ал үлкен тасбақа ұстауға қатардағы ұлықтың дәрежесі сәйкеспейді”, – деп айтылған сөзде елеулі сыр жасырылған [17, 57]. Шығыс халықтарының ішіндегі ежелден көрші, өзара байланыста болған елдердің бірнешеуі және көк түріктер тасбақаны киелі жаратылыстың бірі деп ұғып, абыройы мен даңқы аспандаған хан мен өте атақты батырларға тасбақа үстіне қондырған мәңгілік ескерткіш орнатқан.

Бұл ұзақ зерттеп, саралаудан қорытылған тұжырымымызды түркітанушы Қ.Сартқожаның: “І. Тәңір текті байырғы түріктердің хан әулетіне (Апина) арналған киелі орын кешендер. Олардың басқа киелі кешендерден бірнеше айырмашылығы бар. а). Мәтін жазылған ұстын тасбақаның үстіне орнатылады. г). Бұндай кешендердің құрылысы, бітімі басқаларға қарағанда салтанатты, сәулетті. Бұған Күл-тегің, Білге-қаған, Тастар-қаған, Ел-етміш қаған, Қапаған қаған кешендері жатады. II. Ұмай текті Ашиде әулетіне арналған кешендер. Оларға Туй-ұқық, Күлі-чор, Онгин т.т.с.с. кешендер жатады. Ерекшеліктері төмендегідей. а). Мәтін жазылған тас ұстынды тасбақа емес, жалпақ тасқа қашап ұңғы шығарып орнатқан. Апина әулетіне қойылған кешендерден жұпынылау, салтанат сәулеті пәс келеді”, – деп жазған сөзі бекемдей түседі [9, 295-296].

Жоғарыда келтірген үзікте көрсетілгендей, түркі мемлекетін орнатушылар, Апина әулетінен шыққан, атақты қолбасшы, қағандар Күлтегің, Білге қағанға арналған жазба ескерткіштер арнайы жасалған (оргасы төрт бұрышты етіп ойылған) бақатас мүсіні үстіне орнатылды. Демек, жазба ескерткіш қондырылған бақатас мүсіні бек, хандардың асыл қазынасын салатын бұйым тас емес. Түркі дәстүрі бойынша жазба ескерткіш арналған тұлға табиғаттың киелі жаратылысы тасбақаның жебеуімен көктегі жалғыз жаратушы Тәңірге қарай жақындап, соның қамқорлығына бөленеді, ақыры ол дүниеден өткенде Тәңір қасына қарай ұшып кетіп, мәңгі жасайтын күдіретке айналады. Көне түркілерден қалған кез-келген жәдігерлер Тәңірлік дін қағидасы негізінде философиялық терең ойлылықта жасалынған. Көне түркілердің табынған дінін және олардың бекем қалыптасқан дәстүрін жете білмегендіктен Орхон бойындағы баба мұраларын зерттеген саяхатшы, ғалымдар мәңгілікке орнатылған жазба ескерткіштерді өзге де жәдігерлерді қиратып, қасіретті көріністерді алға тартты.

Қазақ ғалымдары Орхон бойындағы көне түркі руна жазба ескерткіштерінің ішінен Күлтегің, Тоныкөкке арналған мәдени мұраларды танып білуге, зерттеуге көңіл бөлді. Мысалға, Ғ.Айдаров Күлтегіңге арналған жазба ескерткіштің фонетикалық, лексикалық және грамматикалық ерекшеліктеріне талдау жасады. Профессорлар Х.Сүйіншәлиев, А.Аманжолов, Қ.Сартқожалар Орхон жазба ескерткіштері туралы өз еңбектерін жазып, оқырмандарына ұсынды. Көне түркі руна жазба

ескерткіштерін зерттеуге бет бұрған қазақ ғалымдары көбіне тастағы жазуға ғана назар аударып, көне түркі руна жазуы қазақ халқына да ортақ мұра екенін дәлелдеуді ниет етіп, қағандық кезіндегі атақты тұлғалардың атынан арнайы дайындалған немесе өздері жазған биік тастарға түсірілген көлемді жазбалардың концепциясына онша назар аудара бермеді. Сөйтіп, тастағы руна жазбалары жөнінде шетел зерттеушілері ұйғарған тұжырымды қайталауға барды.

Қысқасы, бұл бағытта жұмыс жасаған қазақ ғалымдарының бәрі дерлік Орхон бойындағы көне түркі руна жазба ескерткіштерін : “қабыр басына қойылған құлшытас” деп атады. Мысалға, “Түркістан халықаралық энциклопедия” атты еңбекте: “Күлтегін (684-731) батырдың ерліктері туралы құлшытастарға қашап жазылған қаһармандық дастан. Күлтегін батырдың қабіріне қойылған үлкен-үлкен екі құлшытастағы құпия жазуларды көпке дейін түрколог ғалымдар да оқи алмай келді”, – деп жазылған [18,374]. Тағы да осы еңбекте: “Тоныкөк жазуы. Бұл жырдың мәтіні бедерлеп жазылған құлшытасты XIX ғ-да Солгүстік Моңғолиядағы Селенга өзені бойынан тапқан ағайынды Клеменцтер еді”,–деген тұжырым жасалынады [18, 580]. Профессор М.Жолдасбеков: “731 жылы Күлтегін қайтыс болды. Батырдың азасына ат қойып ел-елден келген көңіл айтушыларда есеп болмаған. Батырлығының куәсі ретінде оның басына мәңгілік ғажап ескерткіш орнатылды. Көп кешікпей, 734 жылы дүниеден Білге қаған да өтеді. Таққа отырған Иоллығ-тегін әкесі Білге ханның басына зәулім ескерткіш орнатады”, – деп мәлімдеді [19,22]. Ал профессор Н.Келімбетов: “Бұл дастан жазылған үлкен құлшытас Күлтегін батыр зиратының басына қойылған”,–деп айтпақ ойын айғақтап білдіреді [19, 65]. Бұл орайда біздікі біреуді мұқату немесе білгірсіну емес, қазіргі көшіріп алуға икемді кейбір ізденушілер жазылған еңбектің әр жолына ойлылықпен қарап, соны әрі қарай жалғастыра зерттеп, ғылымға өз үлесін қосуға талпынса деген ниет. Әрі қабырға тастарға түсірілген көне түркілердің Орхон бойындағы мұралары қандай мақсатта жазылғанын білдіру.

Көне түркі руна жазба ескерткіштерін тауып, оқып жария етуде, әрі қарай зерттеуде тарихи оқиғаға айналған бірнеше жетістіктер бар. Біріншісі, фин ғалымдары Енисей бойындағы және Алтай өңірінен кездескен тасқа жазылған мәдени ескерткіштерді зерттеуге өзгелермен салыстырғанда үлкен ынтамен кірісті. Себебі, биік тастарға жазылып, көрнекі жерге рәсімдеп орнатылған, қай халықтың мұрасы екені белгісіз бұл мәдени ескерткіштерді олар еретедегі фин-угорлардан қалған рухани мұра болар деп ойлады. Осындай зор үміт құпиясы ашылмаған жазба тастарды шапшаң әрі сапалы зерттеуге тікелей негіз болды. Сондай мақсатпен Хельсинкиде арнайы фин-угор қоғамы құрылды. Оған білікті мамандар, ірі ғалымдар тартылып, көне мұраларды жан-жақты қамтып, толымды жұмыс жүргізетін экспедиция құрамы жасақталды.

Олар Енисей, Алтай бойын аралап жазба ескерткіштерді тауып жария ете бастады. Хельсинкидің шығыстанушы мамандарының ғылыми зерттеу жұмысы өз жемісін көрсетті. 1889 жылы фин ғалымы Отто Доннер (1835-1909) басқарған арнайы жасақталған экспедиция Енисей жазба ескерткіштерінің тұңғыш атласын жасап, әлем ғалымдарының назарына ұсынды. Одан кейін финляндиялық көрнекті ғалым Аксель Олай Гейкель (1851-1924) жетекшілік еткен экспедиция Моңғол жеріне 1890 жылдың май айында барып, сол елдегі бірнеше аймақтағы мәдени ескерткіштерге кешенді зерттеу жұмысын жүргізіп, мол материал жинап, тиянақты, іскерлікпен атқарылған істің қорытындысы бойынша А.О.Гейкель басқарған экспедиция 1892 жылы әлемде бірінші болып Орхон атласын жария етті.

Көне түркі руна жазба ескерткіштерін тауып, оқып, жария етуде Ресей ғалымдарының да қосқан үлесі зор. Атап айтқанда, фин зерттеушілерімен бәсекелесе жұмыс жүргізген, В.В.Радлов басқарған экспедиция фин ғалымдарының ізін баса, 1892 жылдың аяғында “Көне замандағы Моңғол атласы” деген атпен Орхон жазбаларының атласын жасады. Әрине, бұл жұмыс бұдан кейін де әрі қарай жалғастырыла жүргізілді. Шын мәнінде, В.В.Радлов басқарған экспедиция “Көне замандағы Моңғол атласы” атты көлемді жұмысты 1892-1899 жылдары толық аяқтап, жария етті. Бұл атқарылған сан-салалы жұмыстар Орхон өзені бойындағы тасқа түсірілген көптеген жазба ескерткіштердің құпиясын ашуға септігін тигізді. Дания ғалымы, Копенгаген университетінің салыстырмалы тіл білімі кафедрасының профессоры Вильгельм Томсен (1842-1927) Орхон бойындағы тасқа түсірілген жазуды ұзақ уақыт сарқыла зерттеп, жазу сырын тауып, құпия алфавиттің қисынын келтіріп оқып шықты. Ол осы ашқан ғылыми жаңалығын 1893 жылы 25 қарашада Данияның Корольдық Ғылым академиясы президиумының алдында баяндап, Орхон бойындағы мәдени ескерткіштер – көне түркі алфавитімен жазылған түркі мәдени мұралары екенін жария етті. Осылай, көне түркі жазуы ежелгі дәуірде туып, дамығандығы әлемге мәлім болды.

Осы орайда, көне түркі қағандығы тұсындағы дәу қабырға тастарға түсірілген көлемді жазбалар неге Орхон аймағына шоғырланған, сол жазба ескерткіштерде “Өтүкен” жері үшін болған соғысқа неге ерекше мән берілген деген сұрақтар ойға келуі мүмкін. Ерте заманнан халықтар көбіне өзен бойларын, тұрмысқа ыңғайлы жерлерді мекендеді. Мәдениет адамдар шоғырланған жерде туып, өркендейді. Орхон өзені бойында “Өтүкен жері” сондай өмір сүруге ыңғайлы аймақ болған. Біздің ежелгі бабаларымыз Ғұн мемлекеті (б.з.б. I-ғасырда) сол Орхон, “Өтүкен” өңірін мекендеп, мемлекет ордасы етті. Одан кейін Сянби, Тоба, Жұжан патшалығы қоныстанды. Тарихтағы үлкен оқиға – б.з. VI-IX ғасырларда осы өңірде Түркі империясы құрылып, орнады, мемлекет ордасы “Өтүкен” жері болды. Түркі мәдениетінің алтын ғасыры сол өңірден бастау алды.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Авдиев В.И. История древнего востока. М: Огиз, 1948.–583 с.
2. Бахти А. Шумеры, скифы, казахи. Алматы: «Кочевники», 2002.–215 с.
3. Авеста. Иранның ежелгі гимндері мен мәтіндері. 1-2 томдар. Тегеран: «Морварид» баспасы, 1375 (һиджра бойынша), 1997 ж.
4. Быков Ф.С. «Зорождение общественно-политической и философской мысли в Китае». М: Наука, 1960.–240 с.
5. Переломов Л.С. «Конфуций «Лунь юй». М: вост лит-ра, 1998.–588 с.
6. Геродот. История. Избранные страницы. С.Петербург «Амфора». 1999.
7. Ядринцев Н.М. Предварительный отчет о поездке с археологической и этнографической целью—Известия ВСОРО, Иркутск, 1889 г. Т. XX № 4.
8. Клеменц Д.А. Письма на имя академика Радлова,—СТОЭ. Вып.1, СПб, 1892. с.13-23. Прил.1.
9. Сарқожа Қ. Орхон мұралары. Бірінші кітап. Астана: «Күлтегін» баспасы, 2003, –392 б.
10. Еңсегенұлы Т. Көне түркі руна жазба поэзиясы. Екінші кітап. Алматы: Білім, 2008.–409 б.
11. Караулулу Ө. Көне түріктер тарихы. Бишкек: 1994.–190 б.
12. Гумилев Л.Н. Көне түріктер. Алматы: Білім, 1994.–502 б.
13. Кызласев Л.Р. Означеніе термина балбал древнетюркской надписей,—ТС, М—Л: 1966, 206 с.
14. Айдаров Ф. Күлтегін ескерткіші. Алматы: Ана тілі, 1995.
15. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. М—Л: АНСССР, 1951.
16. Геродот. История в девяти книгахъ. Том 1. М: 1888.
17. Конфудзы. Кеңес пен талғам. Алматы: Қайнар, 2001.–220 б.
18. Түркістан халықаралық энциклопедиясы. Алматы: 2000.–286 б.
19. Жолдасбеков М. Асыл арналар. Алматы: Жазушы, 1986.–326 б.
20. Келімбаев Н. Көркемдік дәстүр жалғастығы. Астана: Елорда, 2000.–286 б.

РЕЗЮМЕ

Некоторые европейские ученые в силу того что недостаточно были знакомы с древнетюркскими традициями, сделали невероятные выводы. В результате места, где расположены Орхонские письменные памятники были раскопаны, что привело к порче культурного наследия. Основная причина разрушения Орхонских письменных памятников—мнения иностранных путешественников и востоковедов о захоронении могильных памятников и записей руно на камнях. В связи с этим были произведены археологические раскопки.

В этой статье показаны своеобразные особенности Орхонских письменных памятников, а также рассмотрены древние тюркские записи руно Шумера, Китая, Древнего Египта и сделаны научные выводы.

(Еңсегенұлы Т., Тоқболат С. Нераскрытая истина Орхонских надписей)

SUMMARY

Some European scholars in view of the fact that not enough was known from the ancient traditions, have made incredible conclusions. As a result, the place where the Orkhon inscriptions have been unearthed, which resulted in damage to the cultural heritage. The main cause of the destruction of Orkhon-written records to foreign travelers and orientlists of tombstones and burial records fleece on the rocks. In connection with these excavations were made.

This article shows the distinctive features of Orkhon written records and discusses the ancient Turkic writing Fleece Schumer, China, Ancient Egypt and made scientific conclusions.

(Ensegenuly T., Tokbolat S. Undisclosed Truth Orkhon inscriptions)

ÖZET

Bazı Avrupa ilim adamları eski Türk gelenekleri hakkında yeterli bilgi sahibi olmamasına rağmen, bu konuda çeşitli fikirler üretmektedir. Neticesinde Orhon abidelerinin olduğu yer kazıldı ve kültürel miras bozguna uğradı. Çünkü Avrupa ilim adamlarının fikirlerine dayanılarak arkeolojik kazma işleri başlatılmıştır.

Makalede Orhon yazı abidelerinin özellikleri ve Eski Şumer, Çin, Eski Mısır yazıları hakkında ilmi görüş bildirilir.

(T.Ensegnulu, S.Tokbolat. *Orhon Yazılarının Bilinmeyen Gerçeği*)

Бақыт ӘБЖЕТ

филология ғылымдарының кандидаты, доцент

Қ.А.Ясауи атындағы ХҚТУ

Түркология ғылыми-зерттеу институтының ғалым хатшысы

ХАН РУХЫН АЛАПТАН АСҚАҚТАТҚАН

Мақалада XVIII ғасырдағы қазақ ауыз әдебиетінде кеңінен орын алған қазақ ханы Абылайдың ақын-жыраулар шығармашылығындағы бейнесі және сол кездегі тарихи оқиғаларды баяндаудағы ауыз әдебиетінің атқарған рөлі жан-жақты сөз болады. Халық ақындары әдеби тұлғаға айналған кейіпкерді бейнелеу барысында оның тылсым дүниемен қатысты екендігін арқау ету арқылы фольклорлық жанр мен ауыз әдебиетіндегі өзара байланыстар жайы сөз болады.

Кілт сөздер: тәуелсіздік, елдік, Абылай, хан, рух, Бұхар жырау, Жоңғар хандығы.

Қазаққа хан болған, жұрт билеген хандардың ішінде елін жаудан қорғаған даңқты батыры, елді ортақ іске жұмылдыра білетін орақ тілді пешені, елін қиын-қыстауда тарықтырмаған көсемі, атағы ел аузына аңыз боп тараған, ісімен елге жаққан көреген билеушілер аз болмаған. Елін сыртқы жауға алдырмай, іштей қырқысқа шалдырмай, елдің берекесін келтірген, алғы Алашты меңгерген әз-Тәуке сынды атақты хандарымыз да болды. Қазақ жерін кеңейту жолында күні-түні жорықта жүрген, көршілес хандардың үрейін алған Тәуекел, Есім секілді қаһарлы хандарымыз жайлы да дастандар жазылды. Дегенмен, сол хандар ішінде ерекше киелілігімен, тар жерден жол таба білетін көрегендігімен, қысылған кезде бабалар рухы дем беретін қасиетімен көзі тірісінде-ақ аңызға айналған Абылайдай ханға тең келетін хан қазақта болмаған. Абылайға қатысты аңыздар мен жырлардың ел ішіне көп тарағаны белгілі. Оның киелі адам екендігін сол кездегі қасына ерген достары да, тұтқынға алған дұшпандары да мойындаған. Соның бірі Абылайдың жанында жүрген атақты жырау Үмбетей Бөгенбай батырдың қайтқанын Абылайға естірту кезінде былай деп толғайды:

Анау бір жылы аттанған
Әскерді қырғыз қырғанда,
Басынан оба қылғанда,
Ол хабарды ел біліп
Көп батырмен сен жүріп
Көзіңнің жасын көл қылып,
Қысылған әскер басының
Қасына барып тұрғанда,
Ақ боз атты шалғанда,

Мойныңа кісе салғанда,
Бабай түкті Шапты Әзиз,
Содан бата алғанда,
Тілеуің қабыл болғаның,
Басыңа қыдыр қонғаның,
Ұмыттың ба соны, Абылай! [1,88]

Осылайша аруақтарына сыйынған Абылай қырғызға жорыққа шыққанда, қазаққа тұтқиылдан шабуыл жасап, қазақ жасағына орасан зор шығын әкелген қырғыздың тұтасқан қалың қолы, Абылай келіп пабар кезде екіге бөлініп берекесі кетеді. Атеке жырық пен Садыр бір-бірімен келісе алмай екіге жарылған тұста Абылай кеп Атеке елін шауып алады.

Көзі тірісінде «көмекей әулие» атанған Бұхар жыраудың өзі хан Абылайды ерекше қастерлеген. Абылайдың ел үшін істеген игілікті істерін дәріштеп, құптап отырған. Сонымен қатар кейде орын алған кемшіліктерін де жасырмай бетіне басып отыратын болған. Абылайдың істеріне көңілі толған Бұхар былайша толғанады:

Хан Абылай бұйырды..
Басыңа біткен күніңіз,
Құтты болсын ұлыңыз,
Хан Абылай атаңды
Дүниеден шықпай мініңіз.
Алтын тақтың үстінде
Үш жүздің басын құрадың,
Жетім менен жесірге
Ешбір жаман қылмадың.
Әділдікпен жүрдіңіз,
Әдепті іске кірдіңіз,
Арманың бар ма хан ием,
Мәртебелі төбеге,
Жауыңды алып, жайладың,
Жеті күн кіріш ұрысқа,
Өлімге басың байладың.
Айтар сөзім осы дүр,
Ақылың бар хан едің,
Мұның түбін ойлағын [1, 111].

Абылай хан көзі тірісінде үш жүздің басын қосып, елін сыртқы жауға алдырмаған. Абылай дүниеден өткен соң енді мұндай хан елдің бағына туа ма тумай ма деп қайғырғандардың бірі Бұхар жырау болған. Ол өзінің Абылай хан өлгенде шығарған жоқтауында ханның қасиетті адам

Әбжет Б. Хан рухын алаптан асқақтатқан.

болғандығын, ондай адамның мың жылда бір туатын көсем екендігін айтып өтеді. Белгілі әдебиет зерттеушісі, жазушы М.Мағауин Бұхардың Абылайға арнаған жоқтауын ереше бағалап былай дейді: «Жырау осы ретпен Абылайдың тіршілігінде істеген дақты істерін мадақтай еске алады. Марқұмның ерлігін, салтанатын, байлығын сөз етеді. Бұқардан қалған мұраның ішіндегі ең көркем туындылардың бірі болып есептелуге тиіс осы жоқтау жыр:

Ғаділдігін Наушаруан ғаділге жеткерген,
Жомарттығын Хатымтай Жомарттан өткерген,
Күнде мейман күзетің,
Кесекілеп ет берген,
Имандық ісіне қарап бет берген,
Бір құдайдың дидарын
Сен көрмесең кім көрер:
Табандасқан дұшпанға
Күнінде қылыш шауып өткерген, -

деген сөздермен аяқталады» [2, 113].

Абылай өлгенімен оның даңқы ел ішіне аңыз боп тарады. Қазақ халқы Абылай хан дәуірін ерекше ілтипатпен еске алып, елдіктің, ерліктің, бірліктің заманы ретінде қастерлеген. Абылайдың елдің бірлігі жолында істеген игі істерін сағынышпен еске алып, оның атын ұрпақтан-ұрпаққа жеткізу үшін өлең, жырлар шығарып отырған. Ол турасында ханның шөбересі, қазақтың атақты ғалымы Ш.Уәлиханов былай деп жазады: «Қазақтың аңыз-әңгімелерінде Абылай айрықша қасиеті бар киелі, керемет күдірет иесі болып саналады. Абылай дәуірі – қазақтардың ерлігі мен серілігінің ғасыры. Оның жорықтары және батырларының көзсіз ерлігі мен қаһармандығы жыр-дастандардың арқауына айналған. Домбыра мен қобызда орындалатын небір күйлер соның дәуірінде дүниеге келген және көбі сол кезеңді сипаттайды. «Шаңды жорық» күйі жаудан беті қайтып көрмеген жүрек жұтқан Баян батыр опат болған шабуыл кезінде шығарылған. Ал «Қоржын қақпай» Еділ қалмақтарына қарсы қысқы жорықтан туады. Сол жолы қазақтар жеті күн бойы ашығыш, олжаға қолы әрең жетеді. Бұл күйлердің бәрі күні осы уақытқа дейін Абылай ұрпақтарына сонау бір даңқты кезеңдерді елестетеді» [3, 9].

Қазақтың тәуелсіздігі жолында күрес жүргізген Абылай бейнесі қазақ ауыз әдебиетінде мадақтала жырланды, оның бейнесі тәуелсіздікті ту ретінде көтеруші тұлғаға айналды және кейбір пендешілік, кемшілік тұстары айтылмайтын болды. Оған себеп ауыз әдебиеті ерекше дамыған қазақ халқының хандық дәуірі кезеңінде дүниеге келген шығармаларда фольклордың үстемдігі ерекше болатын. Эпикалық жанрда дүниеге келген поэтикалық шығармаларда, жалпы фольклорлық шығармалардың барлығында басты кейіпкердің, яғни ұнамды кейіпкердің, қаһарманның

кемшілігі айтылмайды. Абылайдың пендешілігін, адам баласына тән кемшіліктерін Бұхар секілді атақты жыраулар бетіне айтқанымен, ол туралы дүниеге келген жыр-дастандарда кемшілік айтылмайды, тек жақсы жағы айтылады. Жырдың атқаратын функциясы елді-жерді сыртқы жаудан қорғау, елді аман алып қалу болғандықтан, жаудан елін қорғайтын батырда кемшілік болмайды, сондықтан кейішкердің кемшілігін тізбектеп отыру жырдың функциясына да кірмейді. Ел арасына тараған эпостар мен батырлық жырлардың болашақ ұрпақты патриоттық сезімде тәрбиелеуде алатын орны айрықша болады. Сонымен қатар елін-жерін қорғаған батыр бабаларын келешек ұрпаққа өнеге ету, оның жасаған игі істерін халық ортасында жиындарда жырлау арқылы халыққа эстетикалық тәрбие де жүргізіп отырған. Бодақтың қамытына пырмалған елдің мүшкіл хәлін көрген ақын-жыршылардың өткенді сағыну, тәуелсіздікті аңсауға құрылған жырларының басында елінің тәуелсіздігі жолында күрескен Абылай секілді ханның бейнесі тұрды.

Абылайдың кейінгі ақындар арасында қайта жырлануына бір жағы оның немересі Кенесары ханның қазақ халқының тәуелсіздігі үшін орысқа қарсы жүргізген соғысы да өз әсерін тигізді. Осылайша өткенді аңсау, оның Абылайдай тәуелсіз ханының болуын көксеу, кейін Абылай бейнесін көркемдік жағынан тиштендіріп, тәуелсіздіктің символын көрсететін көркем образға айналдырып әкетті. Қазақтың жоңғармен соғысынан кейін Қытай мен Ресей қыспағында жұтылып кетудің аз-ақ алдында тұрған қазақ үшін соңғы үміті ретінде тарих сахнасына Абылайдың көтерілгендігі турасында М.Әуезов мынадай кесімді ойын айтады: «Әдебиетте қалың елдің бұл қайғысы Абылай айналасынан пығады. Абылай маңына жиналады. Себебі сол ала-сапыран дәуірде қалың елдің «қайраңдап жан қалама» деген «Қазы құрттай» үміті, жалғыз ғана Абылай басында болатын. Ескі қазақ елдігін, ескі жұрттың тілегін, ту көтеріп бір араға жиған Абылай болатын» [4, 143].

Қазақтар арасына тараған аңыз бойынша Шарып батырды жекпе-жекте өлтірген Абылай қапияда қалмақтың қолына түсіп қалғанда Қалдан Серенмен сөз таластырып, ақырында үш ауыз сөзбен қалмақтың ханын жеңгендігі, сөйтіп бостандыққа шыққандығы, ханға риза болған қалмақ ханы кейін қызын бергендігі айтылады. Бұл аңызда біршама тарихи оқиғалардың шындығы көрініс тапқанмен, аңыз тарихи шындықты нақты датасымен айтуды мойнына алмайды. Ауызша тараған аңыз болғандықтан фольклорға тән қасиеттер аңызда да табылады. Тарихи деректерде Абылайды қалмақ тұтқынынан босатып алу үшін көптеген келіссөздер жүргізілгендігі тарихи құжаттарда айтылған. Енді сол тарихи оқиғаларға ойысып көрелік.

1723 жылы Жоңғарлар тұтқиылдан шабуыл жасағанда қазақтың хандары елін қорғау үшін, халқының тағдыры жолында жанын аянып қалған жоқ. Барлығы да қолдарына қару алып, атқа қонды. Алғашқы Жоңғар шабуылына сәтті тойтарыс та жасай білді. Қазақ жасағына баспылық

Әбжет Б. Хан рухын алаптан асқақтатқан.

жасаған Әбілқайыр хан 1726 жылы Бұланты өзенінің бойында қалмақтарға ойсырата соққы беріп қалмақтан қазақтың есесін алса, кейін Аңырақай шайқасында да тегеурінді дұшпанныан қазақ қолы үстем түседі. Қалмақтар да өз кезегінде есесін қайтару үшін тиімді шабуылдармен қазақты тықсырып отырған. Екінші қайтара шабуылдағанда Ташкентке дейінгі аралықты өзіне бағындырып үлгереді. Қазақтың сол кездегі беделді батыры әрі орта жүздің сұлтаны Абылайды қолға түсіреді. Абылайдың қалмақта тұтқында болғандығы туралы аңыздар ел ішінде сақталған, оның үстіне заманында қасына ерген ақыны әрі серігі болған Үмбетей жыраудың Бөгенбайдың өлгенін естірту өлеңінде де ханның қалмақта тұтқында отырғандығы былайша баяндалады:

Қалдан ханның әскері
Іздеп сені әрі-бері
Қапыда ұстап алғанда,
Алып барып Тәшкенде
Көр зынданға салғанда,
Елің қараң қалғанда,
Тоқсан жақсы үш жүзден
Сені сұрай барғанда,
Өлтірем деп Қалдан хан
Орайына Шарыптың,
Сөзіне қарсы сөз айтып
Жауаштастың қарыстың.
Қапияда тұтылдың,
Қалмаққа бітеу жұтылдың,
Шепендік жолын тұтыңдық,
Үш ауыз сөзбен құтылдың,
Ұмыттың ба соны, Абылай! [1,87]

Үмбетейдің Абылай ханға айтқан жоғарыдағы жырында ханның қалмақ қолында тұтқын болғандығы жайында айта келе профессор Ж.Тілепов өз ойын былайша өрбітеді: «Бірақ, Үмбетей туындысында осы эпизодқа қатысты екі үлкен шындық бұрмаланбаған. Оның біріншісі – Абылайды жоңғарлардың тұтқындағаны болса, екіншісі оны Ташкент түрмесіне апарып жатқызатындығы, яғни қалмақтардың сол кездегі Ұлы жүз қазақтары мекендеген қонысқа әлде де болса билік жүргізіп, Ташкентті қолына ұстап отырғандығын аңғартады. Шындығында 1726 жылы, 1730 жылы екі дүркін Ресей бодандығын сұраған Әбілқайыр өтінішінің соңғысы 1731 жылғы 19 ақпанда Петербургте қабыл алынған, 1740 жылдың күзіне дейін Жоңғария қарамағындағы Ұлы жүз бен Орта жүздің оңтүстік-шығыс ауданынан басқа қазақ ұлысы толықтай Ресей бодандығына өткен болатын. Ал Жоңғар

хандығы іргесіндегі қазақ елінің бұл әрекетіне бейтарап отыра алмады. 1741 жылы олар ұлы жүз бен кіші жүздің жеріне басып кіріп, жайлауларын қиратып, өздерін Орск қамалына дейін қуады» [5, 127].

Тарихи деректерде 1741 жылы қалмақтар қазақтарға отыз мың қолмен төрт рет тынымсыз шабуылдағаны айтылады. Сол шабуылдың кезінде қазақ сұлтаны Абылай екі жүз кісімен қолға түседі. Профессор Қ.Жұмалиев сол кездегі оқиғалар турасында айта келе Абылайдың қолға түскендігі туралы айтады: «1729-1731 жылдары жеңіліс тапқан Жоңғарлар 1741 жылы қазақ еліне шабуылын қайта бастап, тағы соғыс ашады. Бұл соғыста қалмақтар қазақты ығыстырып, тағы да көп жерлерін жаулап алады. Абылай екі жүз кісімен қалмақтарға қолға түседі. Әбілмәмбет әскерімен Орскіге шегінің, Орскінің губернаторы Урусовқа паналайды» [6, 264].

Тарихи дерек бойынша Абылайды қолға түсірген жоңғар ханы оның бас бостандығы үшін Әбілқайыр хан, Барақ сұлтан, Жәнібек секілді қазақтың ең бір беделді де ықпалды он адамынан әр қайсысынан бір баладан аманат сұратады және өзі ұлықсат еткен жерлерде ғана көшіп-қонып жүруін талап еткен. Бұл жәйттар турасында Ж.Тілепов мынадай тарихи деректер келтіреді: «1742 жылы В.А.Урусовты алмастырған Орынбор экспедициясының жаңа бастығы Н.И.Неплюев қазақ спонжарлары мұнан кейін Жоңғарияның қол астына өтіп кете ме деп қауіптеніп, Петербургпен хабарласады. Оған 1742 жылғы мамырдың 20-да Сенат қазақтарды қорғау жөнінде нұсқау береді. Мұнан кейін Н.И.Неплюев Әбілқайырдан аманат сұрай келген Галдан Церен елшілеріне Әбілқайырдың Ресей боданы екенін, сондықтан оның елін патша үкіметінің әскер шығарып қорғауға дейін баратындығын қатал ескертеді. Сондай-ақ, ол 1742 жылдың қыркүйегінде Пенза жаяу әскер полкінің майоры Карл Миллерді Жоңғар билеушісіне елшілікке жіберіп, оған хонтайшының қазақтарға қарсы шабуылын тоқтатуы хақында, Абылайды жолдастарымен тұтқыннан босату жайында келісімге келуді тапсырады. Ақырында 1743 жылдың көктемінде Абылай жоңғар тұтқынынан болатылады. Ал, Абылайды тұтқыннан құтқаруға себепкер болу – Ресейдің қазақ жеріндегі позициясын нығайту үшін керек еді» [5, 128].

Шындығына келгенде қазақтың беделді сұлтанын тұтқынға алу арқылы Жоңғар ханы өз позициясын күшейту үшін тиімді іс-әрекеттер жасағандығын, соның салдарынан қазақты шығынсыз-ақ түгелдей жаулап алуды мақсат еткендігі байқалады. Ал, қазақ жерін өзіне бағындыруды мақсат еткен Ресей патшалығы да бұл сәтті өз мүддесіне тиімді пайдалана білген. Сол кезде екі жақты қысымға түскен қазақ халқына жер бетінен жойылып кету қаупі төніп тұрған еді. Бір жағы Жоңғардың тегеурінді шабуылы, екінші жағынан орыстың бүйірден қысуы кезінде Орта Азия хандықтары қазақ хандығын сыртқы күштерден қорғау үшін бірігіп күш шығармағандығы, керісінше қазаққа қарсы өз әрекеттерін жасап жатқандығы байқалады. Мұндай толқудың үстінде қазақты аман алып қалу үшін қазақ

хандарының тиімді әрекет жасай білгендігі байқалады. Сол саясаттың арқасында өмір бойы ата жауы болған Жоңғар хандығы біржола күйреп тынды. Абылай хандық билікті қолға алған тұста Ресеймен де, Қытаймен де тынымсыз елшіліктер алмасу арқылы сыртқы күштерді тыныштандыруға қол жеткізе алды. Ендігі қалғаны қазаққа әлсін-әлсін шабуыл жасап, тынышын кетіріп отырған қырғыз бен Қоқан хандығын талқандау болатын. Абылай өз дәуірінде бұл мақсатына да қол жеткізе білді. Қырғызды тыныштандырған соң Ташкентті бағындырады. Оған алым-салық төлеп тұруға қол жеткізеді. Өзбек хандарымен бейбіт келісімге келеді. Осылайша соғыстан титықтаған қазақтар Абылай дәуірінде тыныштыққа қол жеткізеді. Ханның халық алдындағы беделі артады. Үш жүзді бір орталыққа бағындырып, Қазақ хандығын нығайту саясатын жүргізеді. Үш жүздің халқы бір тудың астына біріксе ешкімге күш бермей кететін мықты мемлекетке айналатынын сезген Ресей үкіметі мен Орта Азия хандары Абылайдың билігін әлсірету мақсатында түрлі айла-шарғыларға барады. Ресей өкіметі қазақтың беделді хандарының көзін жоюдың түрлі амалдарын таба білгендігі тарихтан белгілі. Әбілқайыр ханға қарсы Барақ сұлтанды айдап салса, Әбілмәмбет ханға Абылайды айдап салмақ болады. Бірақ Абылай орыстың алдауына көнбеген, мұндай сатқын әрекетке бармаған. Қазақ арасындағы Абылайдың беделінің артуынан қорыққан Ресей оны тек орта жүздің ханы ретінде бекітеді. Бір жағы башқұрт, татарларды қазаққа қарсы тиімді пайдаланып өз мүддесіне жүргізсе, екінші жағынан қол астындағы беделді билерді де айдап салып отырған. Абылайды әлсірету үшін ру аралық қырқысты өршіткен, билік құмар билерді өзіне тартып шен-шекпен үлестіру саясаты арқылы Ресей чиновниктері беделді ру басыларын сатып алу үшін оған сый-сияпатын аямайды, арандату, ыдырату жолында қолынан келгенді істеп бағады. Қазақ жеріне дендей енуді Қытай да, Ресей де қолға ала бастайды. Абылай сыртқы саясатта екі жаққа да құрғақ уәде беру арқылы уақыттан ұтуды мақсат етеді. Осылайша сыртқы жаудың арбауынан сытылып кетіп отырған Абылай өзінің көзі тірісінде қазақты сыртқы жауға алдырмай өтеді.

Абылай қайтыс болған соң қазақ арасындағы хандық билік күрт төмендейді, мақсатына қол жеткізген Ресей жергілікті жеке-жеке руларды басқарып отырған ұсақ би-сұлтандарды жоғары көтеру арқылы қазақтың ынтымағын кетіріп, тоз-тозын шығарады. Қазақтың тұтастығын бұзу арқылы оның күшін әлсіретіп, оған «бөліп ал да, билей бер» саясатын жүргізеді. Хандық билік өзінің өмір сүруін тоқтатқанымен, елдің бірлігі жолында кезінде қазақ хандығының тірегі, идеологы болған әрі оның нығаюы мақсатында еңбек еткен атақты жыраулардың халық алдындағы беделі жоғары болды. Елдікті, тәуелсіздікті ту еткен ақын-жыраулар қазақтың қазақ болып қалуы үшін кейінгі кезеңдерге дейін ел ішінде өз жұмысын жалғастырып отырды. Ресей әкімшілігі ел ішінен шыққан қазақтың тәуелсіз рухын жырлайтын беделді ақын-жырауларымен ұдайы күрес жүргізіп

отырған, қаншама қысым көріп, Ресей тарапынан салынған тиымға қарамастан елді елдікке ұйытып отырған жыршы-жыраулар әсіресе тәуелсіздік жолында жанын пидә еткен батырлары жайлы жоғары рухтағы жырларды шығарып, ел ішіне таратып отырған. Бұл науқан кешегі ХХ ғасырдың орта шеніне шейін жалғасып келгендігін көреміз.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Бес ғасыр жырлайды: XV ғасырдан ХХ ғасырдың бас кезіне дейінгі қазақ ақын-жырауларының шығармалары. Үш томдық./Жауапты шығарушы М.Бәйділдаев – Алматы: Жазушы, 1984. – (ҚазССР ҒА М.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты). Т.І. /Құраст. М.Мағауин, М.Айділдәев. 1984. – 256 бет.
2. Мағауин М.М. Қобыз сарыны. XV-XVIII ғасырларда жасаған қазақ ақын-жыраулары. - Өңделіп 5-ші басылуы. – Алматы: Мектеп, 2003. – 192 б.
3. Тарихи жырлар. Қазақ халық әдебиеті: Көптомдық. – Алматы: Білім, 1995. – 287 бет.
4. Әуезов М. Әдебиет тарихы: Жоғары оқу орындарының студенттеріне арналған. – Алматы: Ана тілі, 1991. – 240 бет.
5. Тілепов Ж. Тарих және әдебиет. – Алматы: Ғылым, 2001. – 376 бет.
6. Жұмалиев Қ. Қазақ эпосы мен әдебиет тарихының мәселелері. 1 том. Қазақтың мемлекеттік көркем әдебиет баспасы. Алматы – 1958.

РЕЗЮМЕ

В статье рассматривается образ казахского хана Абылайхана в произведениях народных поэтов (акын-жырау), который и так занимал огромное место в устной литературе казахского народа в XVIII век, так же исследуется роль устной литературы в описании исторических событий того времени. Народные поэты, описывая героя превратившегося в литературного образа и указывая на их связь с таинственным миром показывают на взаимосвязь между фольклористикой и устной литературой.

(Abzhet B. Vozvelichili ханский дух Алаша)

SUMMARY

The article deals with the image of the Kazakh Khan Abylaikhan in the works of folk poets (akyn-zhyrau), which is already occupied a prominent place in the oral literature of the Kazakh people in XVIII century, as well examines the role of oral literature in the description of the historical events of the time. The people's poet, describing the hero transformed in literary image and pointing to their connection with the mysterious world of show the relationship between folklore and oral literature.

(Abzhet B. Khan's exalted spirit of Alash)

ÖZET

Makalede 18.yy. Kazak sözlü edebiyatının geniş bir alanına yayılan Kazak Hanı Abılay'ın ozan-şairlerin eserlerindeki suret ve o zamanki tarihi olayları bahsetmede sözlü edebiyatın öneminden bahsedilir. Halk şairleri edebi kahramana dönüşen kişiyi anlatırken onun olağanüstü alemle ilgili olduğunu ispat ederek folklor ile sözlü edebiyatın birbiriyle ilgili olduğunu belirler.

(Abzhet B. Han Ruhunu Alaş'tan Yüceltmіştir)

Фатма Ахсен ТҰРАН

*Доц. Доктор
Гази университети, Анкара*

Пакизат АДІЕВА

*филология ғылымдарының кандидаты
Қ.А.Ясауи атындағы ХҚТУ*

ҚАЗАҚ ЖӘНЕ ТҮРІК ЭПИКАЛЫҚ ШЫҒАРМАЛАРЫН ОРЫНДАУ БАРЫСЫНДАҒЫ ТЫҢДАУШЫНЫҢ РЕАКЦИЯСЫ

Тыңдаушы мен орындаушы ғалымдар тарапынан соңғы кездері көп қозғалып жүрген маңызды тақырыптардың бірі. Жырды орындау барысындағы тек жырға мән беріп қана қоймай, оның тыңдалуы мен халыққа жетуі туралы зерттеулер жүргізу қазақ ғалымдарымен бірге түрік зерттеушілерінің де назарында болып отыр. Сондықтан бұл мақалада екі халықтың ғылыми пікірлерін ұштастыра отырып, тыңдаушы мен орындаушының жырдағы реакциясын ашу негізге алынды.

Кілт сөздер: Тыңдаушы категориясы, айтушы, эпикалық шығарма, орындаушы мен тыңдаушы байланысы.

Жырларды халыққа жеткізу үшін орындаушының қызметі мен тыңдаушының реакциясы маңызды.

Эпос туындыларында жыр кейіпкерлерінің арасындағы диалогпен қатар жыршы мен тыңдаушы арасындағы диалогтық байланыс та айрықша назар аударуды қажет етеді.

“Тыңдаушы – ауызша орындалатын көркем шығармаға құлақ түруші, ден қоюшы, көңіл беруші” [1, 210].

Жырдың құлаққа жетіп, тыңдарманның таңдайын қақтыру — орындаушының қызметі. Олай болса, жыршы мен тыңдаушының арасында да жыр айту барысында үлкен байланыс болады. Ол қандай байланыс? Тыңдаушы тыңдап қана қоймайды. Орындаушы жырды бір сарынмен айтып қана қоймайды. Олай орындалатын болса, мүмкін бүгінгі жыр бізге жетпес еді. Демек, жырдың ұрпақтан ұрпаққа жетуі екі арақатынастың (диалогтың) нәтижесі деуге болады. Өз туындыларын қаумалаған көпшіліктің арасында бетпе-бет жүріп шығаратын айтушының, маңызды ой, ұтқыр дәлелді пікірлерін, жан дүниесінің, бүтін болмысының, рухани қажеттілігінің азығын, керегін орындаушымен қатар тұрып ләззатына қабылдайтын тыңдаушының бір-біріне ықпалы мол.

“Тыңдаушы категориясы автор категориясы сынды философиялық, эстетикалық, қоғамдық – саяси категория” [2, 8].

Тыңдаушы эпосты тыңдап отырып жыр ішіндегі желдің көтерілісін сезініп, аттың шабысын естіп, тіпті кейіпкерге болысқандай айғай салып, кейде аяныш сезімдерін білдіреді. Эпикалық жырлардағы дәріптелген кейіпкерлер, әсіреленген сценалар (гипербола), қалыптасқан эпитеттер және тағы да басқалары жай ғана жыршының шығармашылық әдіс-амалдарының нәтижесі емес. Айтушы тыңдаушысымен, тыңдаушысы айтушысымен кездесуге ынтық, бұлар кездескен кезде - рухани оқиға орын алады. Әр кезде тыңдаушысы көп болады, көпшілік болып жиналады немесе көпшіліктен тұрады. Яғни, мақаланың мақсаты да сол тыңдаушының әрекетін нақты дәлелдермен анықтап көрсету болып саналады. Сонымен қатар түрік және қазақ жырларын орындау шарттарындағы тыңдаушы реакциясының ерекшеліктері, ұқсастықтары, тыңдау орындары жайында да салыстырмалар жүргізу. Әр эпикалық шығарманың ішінде өзінің эпикалық уақыты, өзінің эпикалық кеңістігі болады. Орындаушы-жыршы шығарманың мазмұнын баяндап отырып, өзі де сол құпиялы, тіпті сиқырлы эпос әлеміне кіріп, артынан тыңдармандарды ала жүреді. Бұл – жыршы мен жыр ортасынан шыққан эпос тілі. Бұл тіл арқылы жыршы мен тыңдаушы, екеуіне де ортақ кең дүниеге бір көзқараспен қарап, бірдей ойлап, айналаны бірдей эстетикалық жағынан қабылдау барысында өздеріне ортақ, керек және түсінікті шындықты көреді. Ол көрініс ойдан, қиялдан шығарылған емес, орындаушы мен тыңдаушының ізгі, идеалды, кемшіліксіз шындығынан туған көрініс. Демек, эпикалық ортаға ортақ эпикалық тіл, эпикалық кілт болуы тиіс. Сонда, ғасырлар бойы эпикалық жырдың музыкалық және көркемді поэтикалық мәтіні өзгеріп отырғанымен (себебі фольклордың өзі бір орында тұрмайтын құбылыс), эпикалық негізі (оның ішінде музыкалық негізі де) сол қалпында қалады. Жыраулық өнердің табиғатына қатысы бар заңдылықтың бірі – жырау мен тыңдаушының арақатынасы. “Тартымды сөзді кім сөйлесе, жартысы - өзінікі, жартысы – кім тыңдаса сонікі”, - дейді халық мәтелі. Әдетте жырау атаулы тыңдаушысының көңіл-күйімен есептеспей отыра алмаған. “Жазушы мен оқушының байланысы кітап арқылы ғана болса, ал жыршы мен тыңдаушы әрдайым бетпе-бет отырады. Олардың байланысы анағұрлым тығыз, бір-біріне тигізетін әсері де даусыз. Ауызша айтылып таралған поэзия тыңдаушысыз тұмақ емес және сол ортаның ой-сезімін, көңіл-күйін білдіретін жыршы, ақынсыз тыңдаушы да жоқ. Сондықтан халық поэзиясында орындалатын шығармаға екі жақты әсер болады. Тыңдаушы енжар оқушы емес. Ол – творчестволық процестің тікелей куәгері. Көз алдында туған өнерді бағалай отырып ол батырлық жырдың қалыптасуына белсене араласады. Ауызша шығарылып таратылатын поэзияның ортақ ерекшелігі осында”, - дейді М.Әуезов [3, 111].

Оңтүстік және Солтүстік Сібір Түріктерінде жыраулар өз ұстаздарының ілімінен жалғасып келе жатқан рухтар (дәлірек айтсақ қаһармандардың рухтары) және иелер (қайдың иесі, тайга иесі, су иесі т.б)

тарапынан тағайындалғанына, жетілгеніне сенген. Жыраулар таңдалған уақыттан бастап жыр қаһармандарының рухтары мен иелері арасында байланыста болады. Осындай себепке байланысты эпостың орындалуын тек тыңдаушы ғана емес, рух пен иелерді де қадағалап, оларды да шын деп қабылдаған. Жыр орындалған ортада тек қана жырау мен тыңдаушы ғана емес, рухтар мен иелерге де айрықша орын берілген. Бабында орындалмаған немесе жалаң сөздерге толы жыр, жыраудың рух және иелердің киесіне ұшырап, жазаға тартылып, өмірінің қысқаруына себеп болуына сендірген. Рух пен иеге байланысты нанымдар тыңдаушыға да тікелей әсері бар. Жырауға және жырға қарсы жасаған өрескел әрекеттер де жазасыз қалмайтындығына тыңдаушы иланған және оны солай қабылдаған. Мысалы, жатып тыңдау тыңдаушының өмірін қысқартады деген ұғым тудырған. Аталмыш халықтарда жыраулар орындаған жырлардың қорұшысы және берекет әкелушісі де бар деген сенім болған.

Түрік жырларының басым көпшілігі жалпы бір оқиғаның "проблемалы" болуымен басталады. Бұл ортақ байланыс та. Тыңдаушының бүкіл ыждаһаты осы проблемаға қарай төнеді. Шынайы өмірмен байланысы болмаған жыр (адами, жоғрафиялық, айналамен байланыстар) жасанды орындау болып қалады да, тыңдаушылар алдында жырдың барысы өте әлсіз болады. Яғни жырдағы қиял - шынайы өмірмен сіңісіп жатуы керек. Тыңдағандар айтылған оқиғаны, жәйтті сезінуі тиіс, жырдың ішінде өмір сүруі тиіс, ішіне енуі керек, қаһарманмен байланыс жасау керектігі соншалықты, дастан тыңдаушы нағыз фактімен бетпе-бет келсін. Дастан орындаушы мен тыңдаушы арасында сондықтан бір күрделі байланыс туады. Тыңдаушы – орындалған оқиғаның барысын қабылдаушы, алушысы. "Тыңдаушы мен орындаушы арасында қабылдаушы және кері ысырушы сияқты ерекше бір қарым-қатынас пайда болады. Ауызша жырлау дәстүрінде орындаушының күші: дәстүр, әдет және ғұрыпқа бағынышты күш болады" [4, 70].

Орындаушы тыңдаушының ілтипатына қарай жыр тақырыбын кеңейтіп немесе көлемін азайтып отырады. Әр адам тыңдаушы бола білген, тыңдауға кедергі жоқ, тыңдап қана қоймай, тыңдаған рухани дүниені тыңдаушы көңіліне тоқып, жадында сақтай білген, сақтап қана қоймай, бір-біріне айтып, ғасырлар бойы ұрпақтан-ұрпаққа жеткізе білген. Халықтың жиған-терген рухани тыңдаушы адамның жадында, көкейінде, санасына, тіпті бей санасында орын алып өле-өлгенше бірге болған.

Бір оқиғаны таңдау барысында орындаушы тыңдаушының қабілетін бақылайды және соған лайықты бағдарлама құрады. Ол алдында отырған тыңдаушының жас ерекшеліктеріне қарай, олардың қызығушылығын танытатын тақырыпты арқау етіп алады. Жыршының бір шығармасы үш-төрт күнге ұласуы мүмкін, ол қонақтаған үй иесімен келісіп, бір немесе одан да көп жыр орындауы мүмкін. Мұндай жағдайда тыңдаушы жыршыға өз сый-

сыяпатын да көрсетеді. Дәлірек айтсақ, қолында қандай дүниесі болса береді (сиыр, аты, шапаны, қойы т.б). Ол сыйлықтар жыршыға деген ризашылықтарын көрсету.

Жырдың бірнеше күнге созылуы да, яғни уақыты да тыңдаушыға байланысты. Мысалы, ""Алпамыс" жырының Фазыл версиясы екі түнді алады. Егер қарсы тараптан (тыңдаушы) сүйіспеншілік артса, онда жыршы жырды ұзата алады. Бақсы (Бахшы) жыр таңдауды әрқашан тыңдаушысының еншісіне береді, бірақ тыңдаушы да көбіне жыршының өзі шешім қабылдағанын қалайды екен" [5, 29-31].

Орындаушы мен тыңдаушы байланысы тек түрік жырларына қатысты нәрсе емес, ол – жалпы эпикалық мәдениетке қатысты дүние. М.Браун Серб-Хорват жыршысы үшін тыңдаушының ең қажетті үш функциясын айтады:

"Тыңдаушылар айтушының орындауындағы репертуар сапалы болғанын қалайды, олар – орындалатын жырдың келешектегі "шынайы" жеткізушілері. Жырдың өмірінің ұзақ болуына ықпалын тигізуші иесі де болып саналады. Тыңдаушылар сонымен қатар тек қана дастан өлеңдерін таңдаумен ғана емес, өз отбасыларының дастан оқиғаларының кейбір жеке бөліміне сапалы түрде енуіне де әрекет жасайды" [6, 84-85].

Орындаушы-тыңдаушы байланысы туралы зерттеулер түрік халық ауыз әдебиетінде XIX ғасырдан бастап негізге алына бастады. Бірақ, қазақ фольклорындағы іспетті бұл тақырып түрік әдебиетінде де кенже қалғандығы туралы түрік ғалымдарының өздері әңгіме етеді. Маңыздысы, тыңдаушы тобының болуы, жыршыға деген ынтасы.

Тыңдау барысындағы айғай, қолпаштау сияқты әрекеттер жыршының шабытын оятады. Ғалым А.Б.Құнанбаева: "Жыршы әр кез тыңдаушының қолдауын қажет етеді. Тыңдаушының қолпашы, жыршының шабытын оятып күш береді"-дейді [7, 108]. Сондықтан болса керек ғалым Қ. Нұрланова " ...тыңдаушы рухани оқиғаның (духовное событие) ішінде, оған қатынасып отырып рухани ләззатқа шомып бір көтерілсе, сол уақиға бітіп кеткеннен кейін, болғанды, тыңдағанды өзгеге айтып берген сайын сол рухани биіктікке қайта көтеріле береді, көтеріле біледі, рухани самғау сол себептен қайталана береді", - дейді [8, 174]. Қабілетті жырау тыңдаушысын қанаттандырады және тыңдаушы тобы да орындаушының жырды жеткізу ынтасын арттырады. Венгер түркологы Х.Вамбери өзбек дастаны "Юсуф және Ахметтің" орындалуын өз көзімен көріп, мынадай әсерін айтқан: "Тыңдаушылардың бір бөлігі ойға тұнып отырса, енді бір бөлігі қосылып отырады да жалындай жарқыраған көздері әлде бір әлемде кезіп жүргендей, қиялы ұзақтарда болады, ал, жастар жағы "ахылап", "Я Аллах", "я Аллах" деп айқайлайды. Олар әскерге барғандай және соғысып жатқандай батылдық әрекеттерді өткізіп жатады" [9, 6-7]. Енді бір жағынан көрермен сын да айта алады. Мысалы, Фазыл Юлдашұлы ғашықтық жыры "Сенуберханды" айту үстінде олардың бақытсыз оқиғаларын тыңдап отырған тыңдаушы "рухымызға күш

беретін қаһармандық жырлар туралы өлеңдер айт бізге" деп ауыл адамдары сын-пікірлерін білдірген [10, 23].

Осы жәйт М.Мурко деген Серб-Хорват жыршысына бір тыңдаушының "Адам мен атты дұрыстап мадақта, ол үшін ақша төлемейсің ғой" [6, 62], – деп айқайлай сөйлеп, оның жырды басқаша айтқанын қалайды. Тыңдаушының орындаушыға деген әсері туралы В.Радлов та тілге тиек еткен. Радлов өзі жазып алған "Манас" жырындағы бір оқиғаның орыс императоры алдында орындалып жатқаны туралы айтады. Император Чар жырдың мазмұнына еніп кеткені соншалықты оқиғадағы қаһарман сияқты барлық жәйтке араласып отырғанын сөз етеді. Бұл жерде В.Радлов орындаушының шеберлігін айтқысы келіп отыр. Қарсысында отырған тыңдаушының қалауын дұрыс таба білген жыршының өте сақ екенін айтады ғалым [11, 73].

Түрік дүниесінде орындаушы және тыңдаушы арасындағы байланыстарды өте мұқият зерттеген ғалым Илхам Башгөз саналады. И.Башгөз зерттеу барысында Жырау Мюдамидің "Өксуз Везир" (Жетім Уәзір) атты оқиғасын екі жерде тыңдатады. Шығыс Анадолудағы бір Посхов деген ауылдың шайханасында (кофехана) және оқытушылар үйіндегі жиналған топта жырды орындайды. Ғалымның түсіндіруінше шайханадағы тыңдаушының әрекеті, көңіл күйі мұғалімдер тобына қарағанда әлде қайда көңілдірек болған. Ал, оқытушылар тарапынан құрылған топта ондай көзқарас болмаған. Өйткені екінші тыңдаушы үшін оқиға әрі құрғақ, әрі жаңалық болып саналмаған. Тыңдаушының қызығушылығы мүлдем болмағаны соншалық, кейбіреуі отырған жерінен тұрып кеткендігін айтады [12, 196-197]. Айтылып отырған деректер орындаушының орындау шеберлігімен байланысты. Екінші тыңдаушы тобы, әрине, оқыған адамдар тобы. Ол жерде Жыршының қабілеті тыңдаушы қабілетімен сәйкессіздігін тудырып отыр. Сондықтан осындай келеңсіздіктерге тура келеді. Ал, алғашқы қарапайым халық тобы үшін ол жыр жаңа туынды болуы мүмкін. Сондықтан тыңдаушы және жыршы арасындағы осындай келеңсіз диалогтық байланыстар әр дайым-ақ болып отырған.

Р.Бердібаев: "Сұлтанбек жыршы жұрттың тілегін анық біліп болған соң, ұзаққа шабатын жүйріктей көсіле жөнелетін. Бір жырдың өзін бірнеше сұлу мақаммен айтатын. Оқиғаның мәніне, бағытына, бұрылыстарына және жыршының шабытына орай әуеннің де ырғағы өзгеріп, кейде жоғарылап, кейде төмендеп құбылып отырады. Жырдың әрбір бөлімінде дауыс екпіні, әуездің құшыруы тыңдаушыны жалықтырмайды, попури орындаған музыкант немесе кезектескен кино кадрлары секілді құбылыс елді ынталандыра түседі. Сахалардың олонхусуттары мен қырғыздардың манасшылары жырды тақпақтап толғағанда елдің қызығуы есте төмендемейтіні эпостың ұлы идеясы мен ғажайып көркемдігіне байланысты. Сұлтанбек жыршы "Қыз Жібекті" немесе "Шора батырды" айтсын, кемінде

бес-алты тамылжыған терме, ән сазын қайталап отыратын. Сонда бір жағынан, жұрт жақсы жырдың мазмұнынан ғибрат алса, екінші жағынан, операдағы бірнеше әншіні тыңдағандай ләззат алатын... Кейбір мезеттерде халайықтың жырдағы оқиғалар ауқымына берілгендігі соншалық – ағыл-тегіл жылап отырғанын көресің... Ол кейде жиналған жұрт терменің қоңырқай жорғасынан жалыққандай болды-ау деген кезде дауысты күрт көтеріп, биік әнге салатын”, - дейді [13, 52].

Қорыта келе, орындаушы мен тыңдаушы арасындағы байланыстың тікелей байланыста екенін, олардың бұл байланысы жалғаса беретіндігін айта кеткіміз келеді. Оқу жазба дәстүрі дамыған заманда тыңдаушының қызметі оқушыға ауысқаны беп-белгілі. Дегенмен, жоғарыдағы көрсеткен мысал пікірлерімізге сүйенсек, тірі де тіке байланыс халықтың саналық тұрғы жағынан ойлау қабілетіне үлкен әсері бар екендігін сөз етуге болады. Аз ғана мақалада, үлкен тақырыпты анализдеу, әрине, мүмкін емес, дегенмен мақсатымыз, сонау ескі эпикалық шығармалардың мыңдаған ғасырлар бойы бүгінгі ұрпаққа жету себебінің қайнар көзі бірден-бір тыңдаушы және орындаушы байланысынан туғандығын айтқымыз келеді.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Әдебиеттану терминдерінің сөздігі. – Алматы: Ана тілі, 1996. – 240 б.
2. Кенжеғараев Н.Ж. Қазақ әдебиетіндегі автор мен тыңдаушы (ХҮ-ХҮІІІғғ): филол. ғыл. канд. ... дисс. – Түркістан, 2007. – 139 б.
3. Әуезов Мұхтар. Шығармалар. Он екі томдық. Мақалалар, зерттеулер . – Алматы: Жазушы, 1969. – Т. 11. – 480 б.
4. Гүмүш Х. *Roman Dünyası ve İncelenmesi (R. Bourneuf ve R. Quillet\’den çeviri.)*. Kültür Bakanlığı Ankara, 1989. - 70-75б.
5. Жирмунский В.М., Зариф Н.Т. Узбекский народный героический эпос. -Москва: 1947.-29-31б.
6. Браун М. Серб-Хорват қаһармандық дастаны. - Геттинген:1961.- 84-85б.
7. Кунанбаева А.Б. Казахский эпос сегодня: Сказитель и сказание. Советская этнография: 1987. 4, 101-110 с.
8. Нұрланова К.Ш. Эстетика художественной культуры казахского народа. – Алматы: Наука, 1987. – С.174.
9. Вамбери Х. Юсуп және Ахмет: Хиуа аузынан жазылған өзбек халық дастаны.- Будапешт. 1911.
10. Мырзаев Т. Халық бақсыларының эпикалық репертуары. - Ташкент. 1979.
11. Радлов В. Kuzey Nürk boylarının Halk Edebiyatı örneği. С.5, Önsöz: Kırgız lehçesi. Trans. G.B. Sherman, A. B.Davis. Oral Tradition, 5. 1990. 73-90.
12. Башғоз И. Hikaye Anlatan Aşık ve Dinleyicisi: Bir Hikaye İcrasında Dinleyicinin etkisine Karar vermek için Bir deneme. 1975.- 143-203.
13. Бердібай Р. Сарқылмас қазына. – Алматы: Мектеп, 1983. 247 б.

РЕЗЮМЕ

Считается важным роль сказителя и реакция слушателя при объяснении эпоса общественности. При объяснении народных музык или же дастанов, вместе с оригинальным текстом так же важно иметь в виду роль слушателя и сказителя. Целью данной статьи является объяснить и показать реакцию слушателя конкретными доказательствами. Тем не менее будут проводится сравнения об особенностях, сходствах и местах прослушивания реакции слушателя в процессе объяснения Казахских и Эпических дастанов. Проявляем огромное спасибо организации TUBİTAK / Турция, за поддержку подготовки данного исследования.

(Тұран Ф.А., Адиева П. Реакция слушателя в процессе объяснения казахских и эпических дастанов)

SUMMARY

The role of storyteller and listener's response is considered important in explanation of the epic to public. With explanation of folk music or destans, along with the original text just as important to keep in mind the role of the listener and narrator. The purpose of this article is to explain and show the reaction of the listener with concrete evidences. Would nonetheless make comparisons about features, similarities and the listening audience reaction during explanation of Kazakh and Turkish epic destans. Many thanks to the organization TUBİTAK/Turkey, for supporting the preparation of this research.

(Turan F.A., Adiyeva P. The reaction of the listener in the explanation process of the Kazakh and Turkish Epic destans)

ÖZET

Suni destanları dinleyici kitleye tanıtırken söyleyicinin görevi ile dinleyicinin etkilenme durumu mühim sayılır. Halk türkülerini ya da destanları beyan ederken asıl metini anlatmakla beraber seyirci ile anlatıcının rolünü de göz önünde bulundurmamız. Makalenin amacı dinleyici hareketini net delillerle açıklayıp göstermektir. Bununla beraber, Türk ve Kazak destanların yapılması sürecindeki dinleyici reaksiyonunun özellikleri, benzerlikleri ve dinleme mekanları hakkında karşılaştırmalar yapılacaktır. Bu çalışmanın hazırlanmasında büyük desteği için TÜBİTAK kurumuna teşekkürlerimizi sunuyoruz.

(Turan F.A., Adiyeva P. Kazak ve Türk Epik destanların anlatılması sürecindeki dinleyicinin etkilenmesi)

Қ.С.АНАРБАЕВ

тарих ғылымдарының кандидаты

Қазақстан инженерлік-педагогикалық Халықтар Достығы университеті

**ҰЛЫ ДАЛА КӨШЕЛІ ТАЙПАЛАРЫНЫҢ КӨНЕ ЖӘНЕ ОРТАҒАСЫРЛЫҚ
НАНЫМ-СЕНІМДЕРІНДЕГІ ТАРИХИ САБАҚТАСТЫҚ МӘСЕЛЕСІ
(«Кодекс Куманикус» (XIII-XIV ғ. басы) жазба ескерткіші
материалдары бойынша)**

Мақалада жалпы адамзаттық мифтерде көрініс беретін кейбір дүниетанымдық жайттарға, ерте және ортағасырлық түрік халықтарындағы наным-сенімдерде көрініс беретін тарихи сабақтастықтарға назар аударылған. Автор ерте дүниелік наным-сенімдердің іздерін бүгінгі күнмен байланыстырушы ортағасырлық жазба жәдігер материалдары арқылы көрсетуді мақсат еткен.

Кілт сөздер: Көшпелілер өркениеті, Кодекс Куманикус, діни терминдер, миф.

Тарихи, философиялық әдебиеттерде «Көшпелілер өркениеті» туралы ой-шікірлердің айтыла бастағанына біршама уақыт болды. Алайда, бұл шікірді жақтаушылардың келтіретін дәлелдері бола тұра дүниежүзілік мәдениеттану мен тарих ғылымы саласында өз орнын әлі күнге толықтай таба алмай келеді десек қателеспейміз. Әлемдік тарихи ой-шікірлерді алмағанда, сол көшпелілердің тарихи мұрагерлеріміз деп санайтын халықтар өкілдерінің де осы өркениеттіліктің байқалған белгілерін аршып алып, ғылыми талдаудан өткізе келе өздерінің келешегіне пайдалану бағытындағы жұмыстар өте кенжелеп келе жатқан мәселелер қатарында деп санаймыз.

Сол «Көшпелілер өркениетінің» тікелей мирасқорларының бірі және бірегейі түрік халықтары екенін көзі қарақты зерттеушілердің көбі мойындай бастағанына да біршама уақыт өтті. Алайда солардың арасында көшпелілерді тек «қиратушылар, жабайылар» т.б. жағымсыз сипатта ғана көретін зерттеушілерге еуропацентризмнің әсері де жоқ емес. Ал еуропацентризм бастауы сонау көне «грек-рим дәуірі» аталатын кезеңнен бастау алып, күні бүгінге дейін бар, өзіндік зерттеу объектісі мен методологиясы жақсы жолға қойылған дүниеге көзқарас жүйесі десе де болады. Осы жүйеге негізделген тарихты оқып үйренген бірнеше буын ұрпақтар «өз жөргегінен жерінгенін» айтып жатудың өзі артықтау. Ендігі мақсат тарихи сана арқылы өз-өзін құрметтей алатын, өз тарихының тереңіне бойлай білуді ойлай алатын ұрпақтар тәрбиесі үшін керекті жұмыстардың басын ашып алу мен бүгінгі заман талаптарын ескере отырып, тарих пен дүниетанымдардың ортақ

тұстарын бағамдай алатын, сол арқылы «адамзат» деген атты бағалай алатын жаңа тұрпатты ел болуға ұмтылу деп білеміз. Ол үшін барлық қоғамдық ғылымдар мен жаратылыстану ғылымдарының жаңалықтары негізінде «өзін-өзі тануға» үнемі құштар ұлт болуды қамтамасыз ететін жайттарға назар аудару керек. Бұл орайда бабалардан қалған немесе сол бабаларымыз туралы жат жұрттықтар қолымен жазылған жазба жәдігерлерді жаңаша, ең бастысы ғылыми негізде пайымдай білуге ұмтылғанымыз дұрыс.

Зерттеушілер арасында ежелгі мифтерде кездесетін «Кентавр» бейнесі, яғни басы адам, денесі жылқы жұмбақ жануардың да сол көшпелі бабаларымызға қатысы бар екенін айтқандар да жоқ емес. Сол бейне арқылы бабаларымыздың айтпақ ойы «...егер басың болмаса, қалған денең жануар» деген ойға саятындай. Ал ондай жұмбақ бейнелердің адамзаттық аңыздарда аз еместігі байқалады. Кейде оларды қысқа қайырып, тотемдік нанымдармен ғана байланыстыра саламыз. Ал тереңірек талдай түссек кейінгі монотеистік діндерде келтірілетін әпсаналар мен кейбір халықтардың дүниетанымдарында тарихи сабақтастықтар ізі байқалатындай көрінеді. Біз өз зерттеуімізде жалпы адамзаттық мифтерде көрініс беретін кейбір дүниетанымдық жайттарды ерте және ортағасырлық түрік халықтарындағы наным-сенімдерде көрініс беретін тарихи сабақтастықтарына тағы бір қырынан назар аударуды мақсат еттік.

Ерте кезең мен бүгінгіні жалғастырушы уақыт ортағасырлар деп қарасақ, бүгінгі қазақ халқы әлемдік ортағасырлар тарихында көп жағдайларда «қышпақтар» ортақ атаумен көбірек белгілі болғаны рас. Қазақ тілі қышпақ тілінің бір бұтағы деп қарасақ, ортағасырларда сол қышпақ тілінде жазылған жазба ескерткіш «Кодекс Куманикус» материалдарында сақталған деректердегі наным-сенімдерге қатысты материалдардың құндылығы байқалады. Біздің жұмыстың мақсаты да ерте дүниелік наным-сенімдердің іздерін бүгінгі күнмен байланыстырушы сол ортағасырлық жазба жәдігер материалдары арқылы көрсету болмақ. Жәдігерде дүниетанымдық маңызға ие терминдермен қатар, тотемдік сенімдерге тән сөз тіркестері, аңдар, құстар, төрт түлік атаулары мен діни наным-сенімдерге қатысты терминдер орын алған. Мысалы, «тәңірі», «қам», «бүгі», «су сығыр», «періште» т.б. терминдердің тарихи сабақтастықтарда жәдігерде көрініс беруі арқылы ортағасырлық қышпақтардың төл дүниетанымы мен діни наным-сенімдеріне қатысты бірқатар жайттар айқындала түседі.

«Кодекс Куманикусте» діни терминдер арасында ең басты термин «Тәңірі» атауы екені анық. Бұл атаудың өзі ежелгі түркілердің «жоғарыдағы бір жаратушы туралы» ұғымдарымен тарихи сабақтастықта екені көрінеді. Тарихи деректерге қарағанда Түріктер өздерін «тәңіртекті халық санағаны» байқалады. Ежелгі дәуір тарихшысы Геродот жазбаларында келтірілген аңыздардағы скифтердің «тәңіртекті», яғни Зевстің баласы Тарғытайдан

тарауы немесе сол аңыздардың бірінде скифтерді Геракл балалары ретінде түсіндіргені туралы айта кеткен жөн сияқты. Соңғы аңызда Гераклдың алыс жерлерге барғаны, онда пері қызымен үйленгені айтылады. Сол перінің қызынан туған үш баласының бірі Скиф болғаны, аңыз бойынша Геракл еліне қайтар мезгілде «оның мұндағы елінің билігіне кім иелік етуі керек?» деген сүйген жарының сұрағына «үш баланың қайсысы менің садағымды тарта алса сол иелік етсін» деген жауабы бар. Одан тараған елдің кейінгі ортағасырлық деректерде аталатын «садақшылар елімен» қаншалықты байланысы бар екенін зерттей түскен дұрыс болар еді деп санаймыз.

Осы орайда, аталған мәселелерді пайымдай түсуге көмек боларлық пікірлердің арасынан Байбота Серікбайұлының *«Геродот көшпелілердің сыйынған құдайын білмегендіктен (мүмкін алғашқы еуропацентризмнің ықпалымен әдейілеп тастап кеткен. Автор.) Тарғытайды грек құдайы Зевстен таратып отырғанын айта келіп, ежелгі ғұндардың санасындағы «Көк пен жерден жаратылып, Күн мен Айдың құдіретімен таққа отырған хуннудың Ұлы шанью»* (Н.Я. Бичурин), ортағасырлық түріктердің де өздерінің «тәңіртекті» екенін сезінгенін немесе солай санағанын Күлтегін жазбасындағы *«Теңірі тег теңіріде болмыш»*, Білге қаған жазбасындағы *«Теңірі тег теңіріде йаратмыш»* деген жолдардағы сан ғасырлық сабақтастықтарға тоқталған [1, 368]. Ассириялық жазбалар аудармалары бойынша алынған деректердегі «тиграхауда» атауы сақтардың «құдайдың садақшылары» деген мағынаға ие екенін көрсеткен зерттеушілер бар [2, 7]. Сонымен бірге зерттеушінің пікірінше корейлердің де ескі аңыздары бойынша ежелгі Чосон жұртының «шығыс садақшылар» деп аталуы, олардың да арғы аталары Аю әйел мен Көк тәңірінің ұлы саналатын Тангун атты ұлдан тарататыны ойландырады. Зерттеуші Тангун атауының өзін «Таң», яғни аспан және «гу»», яғни адам деген сөздердің мағынасынан деп қарастырады [2, С.370]. Дегенмен автордың «шығыс садақшылардың» қатарында емәк тайпасының аталатыны туралы, оларды ортағасырлық кимектермен байланысты қарастырған мағлұматтары мен пікірлері келешекте арнайы түріктану ғылымы аясында мәселені тереңдете зерттеуді қажет ететін мәселелердің бірі деп санаймыз.

Шындығында да Түріктердің өздерін тәңірдің ерекше назары түскен жұрты ретінде санайтыны Күлтегін жазбаларындағы сөздерден анық байқалады. *«Жоғарыда көк тәңірі, төменде қара жер жаралғанда, екеуінің арасында адам баласы жаралған. Адам баласын басқаруға ата-бабам Бумын қаған Істемі қаған отырған. Отырып, түркі халқының елілік, заңын ұстай берген, иелік еткен»* деген мәтіндер соның айғағы бола алатындай (Күлтегін жазуы. 1-қатар F. Айдаровтың нұсқасы.).

Осы ұғым ислам діні кең тараған түріктер арасында да исламдық сипаттармен астаса көрініс береді. Мысалы Махмұд Қашқари жазбаларында:

«... Ұлы Тәңірі: «Менің бір тайпа қосыным (әскерім) бар, оларды күншығысқа орналастырдым. Бір ұлысқа ашуланып, назалансам түріктерді соларға қарсы саламын» депті » деген жолдар арқылы ортағасырлық түріктердің өздерін Жаратушының сардарлары ретінде санаған дүниетанымдық түсінігі болғаны байқалады [3].

Өзге жұрттарда да ежелгі ғұндарды және кейінгі түріктерді «Жаратушының жазалаушы қампысындай қабылдағанын» көрсететін тарихи деректер аз емес. Мысалы, ғұн патшасы Аттилаға «бич божий», яғни «құдайдың қампысы» деген лақап атау берген ортағасырлық христиан елі жазбагерлері де «көпшелі тайпалар шабуылдарын» «құдайдың алдында өздері жасаған күнәлары үшін келген жаза ретінде» түсіндіретіні бар. Мысалы армян деректерінде де дәл осындай жағдайлар болғанын көрсететін мағлұматтар аз емес [4, 66; 125].

Жалшы түріктерде ортақ «Бір Жаратушы» туралы туралы ойдың іздері болғаны байқалады. Ол «Көк Тәңірісі» деген ұғымға жинақталған сияқты. Ортағасырлық жазба ескерткіш «Кодекс Куманикусте де» құман-қышпақтардың араларында тарай бастаған христиан дініндегі «Құдай» немесе «Бір Жаратушы» ұғымын «Тәңірі» деген атаумен беруі де осы сабақтастықты көрсетеді. Мысалы, “КК”-тегі “тәңірі” атауы, тек христиандық *бог* сөзінің баламасы ретінде ғана емес, олардың бұрынғы діни наным-сенімдерімен сабақтастықтар ізін байқатады. Тәңірі туралы сенімдер тек тілдік материалдарда ғана емес, таңбалық сипаттағы танымдарында да орын алған. Зерттеуші ғалым Аманқос Мектептегі «Таңбағану ілімі және ұлттық идея» атты мақаласында көне түркілердің шеңбер таңбасы «Көк Тәңірілік таңбамен» байланыстыра қарай келе, қазақ халқындағы «тасбақаның» аузындағы шөпті алған адамның өмірде жолы болады, бағы жанады деген сенімдердің жұмбағы көп, сондықтан тамырларына терең үңілу керектігін және бұндағы тасбақаның «тәңірі» ұғымына байланысы бар деген пікірі бар [5, 81; 88] Шындығында да сондай нанымдар болса керек. Ортағасырлық жазба жәдігер «КК»-тегі қырық бірінші ретпен берілген “... tengirdan tusgen tokmacik, dort ayakli maumacik. Ol kirpi” (яғни «Тәңірден түскен томпашық, Төрт аяқты маймашық» пешпуі: *кірпі* А.Қ.) деген жұмбақта да қышпақ-құмандардың наным-сенімдерінің осындай көне дүниетаным, сенімдермен сабақтастықтарының іздері байқалатын сияқты [6]. Тәңірлік таңбалармен кіршінің өзара ұқсастығы туралы олар білген нәрсесін жұмбақ етіп жасырып отыр деп ой түйіндеуге болатындай.

Жәдігерде *бақсы*, *шаман*, *қамлық* сияқты терминдер құмандардың монотеизмге дейінгі наным-сенімдері туралы мағлұматтар береді. Адамдардың құдайлық күштермен «қарым-қатынасындағы» аралық міндеттер қоғамдағы ерекше топтың – шамандардың қолында болды, ал шамандар ертедегі түрік мәтіндерінде *қам* деп аталған. Шамандар, сәуегейлер, емшілер, «құдайдың қалауын» жариялаушылар болған. “КК”-тегі

қам, “қам, ол қатын дір” деген тіркестер бақсылық, шамаңдықты негізінен әйелдер жасаса керек деген тұжырымға әкеледі.

Наным-сенім салт-дәстүрмен қатар көрінетіні белгілі. Құмандардың салт-дәстүрінен хабар беретін “КК”-те “сығыт”- қайғы, қасірет, “тул”-тұл әйел мағынасында айтылған сөздерді осы тұрғыдан алғанда маңызды деп санауға болады [7, 118, 129]. Көне түркіде Күлтегін ескерткішінде “сығыт” - жыры туралы айтылады [136, 505]. Бұдан оларда қайғы-қасіретте сығыттау немесе жоқтау айту дәстүрі, ал ері қайтыс болған әйел тұл атанғаны байқалады. Ортағасырлық Лаврентьев жылнамасында Игорь жорығы кезінде половец даласында “құстар шулап, аңдар ақырып, аққудың қаңқылы естілгені” туралы айтылған [8, 75]. Осы деректер олардың (құмандардың, қыпшақтардың - А.Қ.) тек тотемдік нанымдарынан ғана хабар беріп қоймай, жау шапқан елдің жылап-сықтағанын, яғни өлгендеріне жоқтау айтқанын байқатады. *Жоқтау айту дәстүрі* қазақ халқында осы күнге дейін сақталған. Бұл дәстүрдің Алтай халықтары арасында да бар екенін Л.П. Потапов еңбектерінен көреміз [9, 267].

Сонымен бірге ертедегі мифтерде жайдың түсуі «жаратушының қаһарымен» байланыстырыла түсіндірілген нанымдардың ізі ортағасырларда да болған және бүгінгі күнге дейінгі халықтық наным-сенімдерде қалмай келе жатыр. Ескерткіште көрсетілген *бүгі* - яғни әулие, *жай тасы*, *йақчы*-жайшы терминдері осындай ойларды одан ары бекіте түсетіндей [7, 56; 88; 89]. Ортағасырлық тарихи деректер олардың арасында жай тасымен жаңбыр жаудырғандардың да болғанын көрсетеді. Мысалы, Абу Дулаф кимектердің аспан әлемін бақылап, жай тастарын қолдану арқылы қалаған мезгілдерінде жауын жаудыра алатынын және бұл әдіс түркілер арасында кең тарағанын жазады. Сириялық тарихшы және жағрафияшы Абу-л-Фида (1273-1331) өзінің “Таквим ал-будан” (Упорядочение стран) деп аталатын еңбегінде: “құмандар астрологиямен айналысады, жұлдыздарды бақылайды және оларға табынады” деп жазады [10, 14; 23]. “КК” - те “йай” - жай тасы мен “йақчы” - жайшы туралы айтылған [7, 68]. Бұл деректер түркі тайпаларында кең тараған жай тасы арқылы жауын жаудыру жоралғысы “КК”-тің жазылу мезгілдерінде құмандарда қолданған деп санауға мүмкіндік береді. Бұл сенім мен әрекеттің тарихы Оғыз дәуірінен бастау алатыны және XIX ғасырдың соңына дейін кең түрде қазақ халқының өмір салтында да орын алғаны белгілі. Археологтар Отырар қаласының XVI-XVII ғасырларға жататын қабатынан табылған ромбы пішіндегі алты тастың бетінде бақа, жылан, тасбақа бейнелері және жіп өткізетін тесігі бар екеніне қарап, жай тасын халықтың қасиетті санап, мойнына тағып жүргені туралы пікірлерін айтады [11, 203, 208]. Бұл жайттар көне түркілік мәдениеттің белгілерінің кимек, қыпшақ дәуірінен өтіп, қазақ халқы мәдениетінде ұзақ сақталған сабақтастық барын байқатады.

“КК”-те кездесетін ондай материалдардың барлығына қатысты бір мақала төңерегінде сөз қозғау мүмкін емес екені анық. Біз өз зерттеуімізде сол терминдердің бірқатарына назар аударуды жөн санадық. Зерттеулер Ұлы Дала көшпелі тайпаларының көне және ортағасырлық наным-сенімдеріндегі тарихи сабақтастықтардың бар екенін көрсетеді. Олардың кейбірі күні бүгінге дейін халық арасында өз жалғастарын тауып келе жатыр деп айта аламыз. Рухани тамырларға үңіле түскен сайын бұндай сабақтастықтар маңызына мән бермеуге болмайды деп санаймыз.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Байбота Серікбайұлы Қошым-Ноғай. Тіл ұшындағы тарих. Алматы «Жазушы» 2003. - 496 б.
2. Григорьев В.В. О народе саках // Евразийский народ САКИ. Сборник. - Алматы, 2006. -248с.
3. М. Қашқари. Түрік сөздігі. I том Алматы «Хант» 1997. - 408 б.
4. «Орталық Азия мен Қазақстан тарихына қатысты армян деректемелері» (С.Құдасов пен Н.Базылханның аудармасында) Алматы «Дайк-Пресс» 2010. -248 б.+8 б. жапсырма.
5. Мектептегі А. Таңбатану ілімі және ұлттық идея // «Көне түркі жазуларының зерттелуі: бүгін мен болашағы» атты дөңгелек үстел материалдары. - Астана «Ер-Дәулет» 2004 ж. – 78-98 бб.
6. Kuun G. Codex Sumanicus. Budapest, 1981. – 395 p.
7. Құрышжанов Ә.Қ., Жұбанов А.Қ., Белботаев А.Б.. Куманша-қазақша жиілік сөздік. – Алматы: Ғылым, 1978. – 277 б.
8. Кудряшев К.В. Про Игоря Северского, про землю Русскую /Историко-географический очерк о походе И. Северского на половцев в 1185 года. – Москва: Государственное учебно-педагогическое издательство Министерство Просвещения РСФСР, 1959. – С. 94.
9. Потапов Л.П. Умай-божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник. - 1979. – С. 265-286.
10. Кумеков Б.Е. Арабские источники по истории кипчаков, куманов и кимаков VIII-нач. XIII вв.: АДД. – СПб, 1994. – С. 40.
11. Акишев А.К. О культе “дождевого” камня (джада, яда) // Проблемы изучения и охраны памятников культуры Казахстана. Тезисы докладов и сообщений научно-теоретической конференции. – Алма Ата: Наука, 1980. – С. 203-208.

РЕЗЮМЕ

В данной статье на основе материалов письменного памятника «Кодекс Куманикус» (XIII- нач. XIV в.) рассматривается историческая преемственность древних культов и средневековых религиозных верований кочевых племен Великой степи.

(Анарбаев Қ.С. Проблемы исторической преемственности древних культов и средневековых верований кочевых племен Великой степи)

SUMMARY

This article written on the basis of materials monument "Codex Cumanicus" XIII- XIV centuries continuity of the ancient cults and medieval religious beliefs of the nomadic tribes of the Great Steppe.

(Anarbayev K.S. Problems of historical continuity of ancient cults and beliefs of medieval nomadic tribes of the Great Steppe)

ÖZET

Makalede genel olarak insanlık mitolojisinde görülen dünyagörüşüne, inançlarına ve onların devamlılığına büyük yer ayrılır. Yazar eski inançların günümüzdeki izlerini örneklerle göstermeye çalışır.

(Anarbayev K.S. Göçmen Boyların Eski ve Ortaasır İnançlarındaki Tarihi Devamlılıklar)

ӘОЖ 305.8

Сайран ӘБУШӘРІП

философия ғылымдарының кандидаты, доцент

Қ.А.Ясауи атындағы ХҚТУ

Түркология ҒЗИ-ның жетекші ғылыми қызметкері

АДАМ – НӘСІЛ – ЭТНОС: ПАЙДА БОЛУЫ ЖӘНЕ ЭВОЛЮЦИЯСЫ

Мақалада нәсіл мен этностың пайда болуы мен эволюциясы сөз болады. Бұл ретте түрлі көзқарастарға, атап айтқанда, моногенистер мен полигенистердің позицияларына орын берілген. Нәсілдік теория бойынша, қарама-қарсы бағытты ұстанған авторлардың уәждері мен дәйектемелері келтіріледі. Алайда нәсілдер мен этностардың бірдей мүмкіндіктер мен қабілеттерге ие емес екендігін растайтын деректер, мәліметтер және фактілерді алға тартқан авторлардың дәйектемелерін қабылдасқа лажсыз жоқ. Ал халықтардың бәрі бірдей тең, сондай-ақ психикалық және ақыл-ой қабілеттері бойынша олардың айырмашылықтары жоқ деген авторлардың генетикалық жағынан сенімді де нақты фактілері жұптаңдау екендігі тілге тиек етіледі.

Мақалада адам бойы мен болмысында нәсілдік және этностық белгілердің өзара байланыста екендігі көрсетіледі.

Кілт сөздер: Нәсіл, этнос, моногенизм, полигенизм, моноцентризм, полицентризм, маркер, ген, хромосома, ішкі секреция

Адам мен этностың пайда болуы және олардың табиғаты жөнінде түрлі пікірлер айтылып, тұжырымдамалар негізделуде. Бұлардан тек ақылға сыйымдысын, ғылыми негізі барын ғана кәдеге асыруға болады, әрине. Бұл ретте нәсілдік теорияны дәйектеуге күш салып жүрген авторлардың қарасы әжептәуір екендігін айта кеткен жөн. Олардың адамдар мен этностардың жер-жерлерде бір-біріне тәуелсіз әр уақытта пайда болғандығы және нәсілдік, этникалық ерекшеліктерді сапалық жағынан төмен және жоғары дәрежелерге жіктеуге болатындығы жөніндегі «дәйектемелерін» ұшыратуға болады. Егер бұл тұжырымдамалар жан-жақты дәйектелініп, олардағы фактілер расталынып жатса, қабылдасқа лажың қалмас. Шынында да адамдардың бәрі табиғатынан бірдей дарынды болып туыла бермейді емес пе?

Бұл ретте В. Б. Абдеевтің нәсілдік теорияның көлемді тарихнамалық очеркін жазып, адамдардың нәсілдік айырмашылықтарына қатысты мол ақпаратты өзінше сараптап бергендігі назар аудартады [1]. Бірақ та бұл мәселе тұрғысында оның соншалықты біліктілік таныта алатынына күмәндана қарйтын авторлар да бар. Дегенмен әр түрлі көзқарасты ұстанатын авторлардың еңбектеріндегі ой-пікірлер және тұжырымдармен танысып, оларды бойға сіңіре отырып қазақы қауымның қазіргі жағдайын жақсырақ түсініп алуға болады деп білемін. Бүгіндері әр-әр жерде ұлттараралық

қатынастарда қақтығыс-қайшылық анық бой көрсетуде. Әрине, ұлттық революцияның барлық жерде әрқашанда тыныштық пен ізгіліктілікті орнықтыра бермейтіні рас, бірақ онымен есептеспеуге және болмайды. Бұдан тысқары, дүниежүзілік үдерістердің қайсы бағытта өрбитінін, ел ішіндегі жағдайды шынайы бағамдай алу үшін де бірінші кезекте этнос мәселесі зерттелуі керек. Әсіресе, қазақ қауымының басқа халықтардың ықпалында болуы мен тұрмысының жағдайынан туындайтын заңдылықтарды зерделеудің маңызы зор. Ол үшін нәсіл мен этнос, этнос пен ұлт, ұлт пен қоғамның, ұлт пен биліктің арақатынастарын, ұлттық қозғалыстар күштерінің сипаты мен мақсатын, қазақ халқының этникалық тағдырын біліп алу аса қажет. Этнос қалай өмір сүреді және неліктен тіршілігін тоқтатады, құрылған мемлекеттің этнос тағдырына ететін әсері қандай деген сұрақтарға жауап берілуі ләзім.

Л.Н. Гумилев «Этногенез и биосфера Земли» еңбегінде этнос ғарыштық сәулеленуге байланысты пассионарлық дүмпудің нәтижесінде пайда болады дейді. В. Шнирельман пассионарлық теория этникалық бірыңғайлықтың (идентификацияның) символдық сипаттас екендігін ескермейді дегенді алға тартады. Ал Дж. А. Тойнби этностың пайда болуы қоршаған ортаның қарсылық әсерлерінің ауысып отыруына байланысты деп тұжырымдайды [2]. Бұл ретте бірсыпыра антропологиялық және биогенетикалық пайымдаулар айтылып, дәйектелгендігін ескерген жөн.

Адамның маймылдан тарағандығы туралы болжам дәлелденбеген. Бүгінгі күнде адамның пайда болуының көпшілік қабылдаған теориясы жоқтың қасы. Ендеше, қарама-қарсы позицияда тұрған авторлардың көзқарастарын дұрыс екен деп қабылдай беруге болмас. Алайда оларды салғастырып қарастырудың артықшылығы жоқ. Мәселен, кейбір авторлардың пікірінше, ақшыл түсті, сопақ бет еуропалықтардың (долихокефальдардың) ата-бабалары – кроманьондықтар. Олардың маймылдарға ешқандай қатысы жоқ. Және де Солтүстік мұзды мұхит жағалауларында маймылдар мекендемеген. Ал негрлердің тегін неандертальдықтардан іздеу керек. Әуел баста кроманьондықтар мен неандертальдықтардың арасында ешқандай байланыстар болмаған. Кейініректе алғашқы адамдар деградацияға ұшырап, маймылдар пайда болған [3]. Мұндай пікірді насихаттауға бағыштап еңбек жазған танымал антропологтар мен биолог-генетиктердің саны жеткілікті [4]. Олардың пайымдауынша, кроманьондықтардың бас сүйектері қазіргі адамдардікіне қарағанда көлемдірек. Мұның өзі шынында да белгілі бір деградацияның болғандығын айғақтайды. Ал монголоидтықтар, негроидтықтар, австралоидтықтар немесе қызыл тәнділер деп аталып кеткен американоидтықтардың кроманьондықтарға қатысы жоқ. Соңғылар қазіргі адамдардың – баскілер, корсикалықтар және берберлердің алғашқы арғы бабалары. Филологтар (У. Рипли, Г.Ф. Осборн) кроманьондықтардың тіпті тілінің кейінгі иегерлері баскілер есептелінеді, деп біледі. Ендеше,

Әбушәріп С. Адам – нәсіл – этнос: пайда болуы және эволюциясы.

адамзаттың Жердің бір нүктесіндегі бір ғана топтан пайда болып, Жер шарының басқа аймақтарына таралған деген теория фактілерге үйлеспейді.

Осынау моногенизмге қарсы полигенистік теорияны ұстанатындар өздерінің уәждерін келтіреді. Жаңа заманда полигенизм идеясын Еуропада швейцарлық дәрігер Г.Б. Парацельс алға тартқан. Ол жаңадан табылған аралдар тұрғындары Адам Ата мен Хауа Ананың ұрпақтары емес және олардың қаны мен тәнінің құрылымы біздердікіндей деп болмайды деген еді. 1600 жылы полигенизмді насихаттағаны үшін Дж. Бруноны өртеп жіберген. Адамның табиғи жолмен пайда болғандығы жөніндегі ежелгі болжамдарды еске алғаны үшін ғалым Ванинидің тілін кесуге үкім шығарылған. Ч. Г. Смит бір нәсілдің екіншісінен пайда болуы мүмкін емес деп тұжырымдаған (1848 ж.), ал Ж. Л. Агасис олар Жер шарының түрлі аймақтарында бір-біріне байланысыз жағдайда пайда болған деп есептеді. Солтүстікте ешқандай маймылдар болмаған, ал ақ нәсіл ұрпақтары Солтүстіктен Оңтүстікке қарай жылжып отырған. Мұның өзі Д.К. Нотта мен Д. Р. Глидонның еңбектерін негізге ала отырып жасалған адамзаттың генетикалық бірлігі жөніндегі тұжырымды жоққа шығарады.

Бұл ретте аталмыш көзқарастың ғылыми негізі бар деуге болатын тұжырымдамаларға қайшы келетінін атап өткен жөн.

Россиялық антрополог Л. Криживицкий өзінің «Антропология» (1901) атты кітабында салыстырмалы тіл білімі мен мәдениеттанудың деректерін және т.б. ғылыми мәліметтерді саралай отырып, бастапқыда адамзат ұрпақтары қоғамдық және мәдени жағынан бір-бірінен тәуелсіз дамыған топтарға бөлінгендігін, тілдердің бірнеше жерде пайда болғандығын, от пен садақты пайдалана білу сияқты мәдени жаңалықтар Жер шарының көптеген аймақтарында ашылғандығын тілге тиек еткен. ЮНЕСКО қабылдаған (1964) декларацияда адамзаттың түрлі топтарының қашан, қалай оқшауланып өмір сүргендігі жөніндегі мәселенің басы ашық қалуда делінген. Сонымен полигенизм теориясы Жердің түрлі орталықтарында алуан нәсілдердің бір-бірінен тәуелсіз пайда болғандығы жөніндегі полицентризм теориясымен толықты. Бұл теорияны В.Г. Алексеев, А.Л. Монгайт, А. И. Першиц (История первобытного общества. М., 1982) қолдайтынын білдірген. Американдық антрополог К.С. Кун (Происхождение рас, 1963) және К. М. Хаилов «К эволюции теоретического мышления в биологии: от моноцентризма к полицентризму» (1973) деген мақаласында адам өмірлік маңызы бар қажеттіліктерін Әлемнің барлық аймақтарынан таба алады, ендеше, биохимиялық тұрғыдан полицентризм идеясы басымдылыққа ие болуы керек деп жазады. А.А. Зубов та бұл идеяның жақтаушысы ретінде еңбек жазған [5]. Айта кету керек, нәсілдердің бір ошақтан пайда болуы жөніндегі тұжырымдаманы совет археологі П.И. Борисовский, антрополог Г. Ф. Дебец сынға алған еді.

В.Б. Авдеев нәсілдік белгілер ортаға бейімделудің нәтижесі емес, одан мүлдем тәуелсіз түрде, толықтай тұқым қуалаушылық факторымен анықталады десе, зоолог К.Ф. Рутье түрлердің тұрақтылығы жайлы метафизикалық көзқарасты сынап, ағзалардың қай қайсысы болса да айналадағы ортаның әсерінен өзгереді деген еді.

Тұқым қуалаушылық негізгі хромосомаларда орналасқан гендер арқылы жүзеге асырылады. Ағзалардың жасушаларында ондаған хромосомалар мен онда орналасқан мыңдаған гендер болады. Олардың саны шамамен 28 000 екен деген болжам да жоқ емес [6]. Жыныс жасушалары ұрықтанғанда аталық және аналық хромосомалары бірігеді, осыған байланысты ағзаның келесі ұрпақтарында жекеленген жаңа белгілер қалыптасады. Сондықтан әр бір түрдің ұрпақтары ата-енесінің көшірмесі бола алмайды. Бір белгінің дамуына аналық ағзаның гендері, ал екінші біреуіне аталықтың гендері көбірек, үшіншісіне аталықтың да аналықтың да гендері бірдей әсер ететін болады. Пайда болған жаңа өзгерістер тұқым қуалау арқылы келесі ұрпақтарға беріліп отырады.

Тіршілік үшін күрес жүріп жатады: бір түрге жататын құстар арасындағы ұя салатын жер үшін бәсеке немесе жыртқыштардың бір-бірімен жемтігі үшін қақтығысы. Кейбір балықтар өздерінің итшабақтарымен қоректенсе, шағалалар өз балапандарын жеп қояды, сарышымшық балапандарын ұясында таптап тастайды.

Аңызак желді арал өсімдіктері жер бетіне төселіп өседі, ал шөлді жерлердегі өсімдіктердің тамыр жүйесі 10-15 м тереңдікке жетеді, жапырақтары тілімделіп тікенекке айналады.

Дарвин табиғи сұрыпталу деп сол түр үшін пайдалы белгілері мен қасиеттері бар даралардың нақты тіршілік жағдайларында тірі қалып ұрпақ беру мүмкіндігін айтты. Табиғи сұрыпталу әрекетіндегі түбегейлі мәселе даралардың тірі қалуы және олардың әр түрлі жолдармен көбеюге қабілеттілігі болып есептеледі. Өйткені, көбеюге қабілетті дара ғана популяция генофондысына нақтылы үлес қоса алады. Көбейіп ұрпақ қалдыруға қабілеті жоқ даралардың эволюциялық мәні де болмайды. Ендеше, ағзаның бұл қасиеті табиғи сұрыпталудың генетикалық эволюциясының критерийі болып табылады.

Бейімделушілік деп (түрдің) нақтылы орта жағдайларында тіршілік етіп ұрпақ қалдыруын қамтамасыз ететін арнайы қасиеттердің пайда болуын айтады. Құстардың ұшуға, балықтардың жүзуге ыңғайлы келуі, ал топырақ астында тіршілік ететін жануарлардың сезім мүшелерінің нашар жетілуі – бейімделушіліктің мысалдары.

Адам мен шимпанзе гендерінің 99 %-і ұқсас. Олардың қан құрамы ұқсайды. Қортық шимпанзенің сәйкес қан тобын адамға құюға болады [7, 228]. Осы ұқсастықтардың бәрі де адам мен адамтәрізді маймылдардың арасындағы жақындықты мойындауға жетелейді. Дегенмен де қазіргі кезде

тіршілік ететін адам тәрізді маймылдардың ешқайсысын адамның тікелей арғы тегі деуге болмайды.

Адамның арғы тектерінің өзара сөзбен қарым-қатынас жасауы адам миының дамуына, ойлау қабілетіне ықпал жасады. Сөз бірте-бірте тәрбие құралына айналды. Сөйтіп қоғамда табиғи сұрыпталу өз мәнін бірте-бірте жойды. Оның есесіне әлеуметтік әрекет (еңбек ету, сөз) адам эволюциясында негізгі орын алып отыр. Ойлау, сөйлеу, ұжымдасып еңбек ету қабілеттері ешқашан тұқым қуаламайды. Тек адамның морфологиялық және физикалық ерекшеліктері ғана тұқым қуалайды. Сондықтан да қоғамдық құрылыста әрбір аға ұрпақ өз білімін, тәжірибе-өнегелерін кейінгі ұрпаққа тәрбие және білім беру кезінде беріп отырады.

Төрткүл дүние ғалымдарының бірсыпырасы нәсілдердің бір-бірінен ақыл-ойы, денесінің құрылымы жөнінен айырмашылығы жоқ, олар өзара тең деген тұжырымға келген. Бірақ та Батыстың фильмдерінде ақ түстілердің басқалардан артықшылығы насихатталып жатқаны белгілі. Біздің елімізде де өзінікін мансұқтап, қор тұтып, өзгелерді зор тұтқан қазақтың тұтастай бір ұрпағы қалыптасып та қалды.

1966 ж. БҰҰ-ның Бас Ассамблеясы 21 наурыз күнін «Халықаралық нәсілшілдікті жою күні» деп жариялау туралы шешім қабылдап, бекітті. Алайда бұл тұжырымдарға қарсы эксперименталдық фактілер негізінде өз уәждерін негіздейтін авторлардың қарасы әжептәуір екендігін айта кеткен жөн. Олардың жазуынша, қан сарысуының компоненттерінен генетикалық жағынан этникалық айырмашылықтарды көруге болады. Құлақ құлығы мен алақан бедерінен нәсілдік айырмашылықтарды білуге болады. В.А.Спицин халықтардың бөгделік дәрежесін эмпирикалық жағынан есептеуге мүмкіндік беретін гендік дифференциацияның (Gst) тұжырымдалған коэффициентін шығарады. Оның зерттеулеріне қарағанда, нәсілдік белгілер қоршаған орта жағдайларына бейімделудің нәтижесі болмастан, табиғаттың түрлі нәсілдерге үлестіріп берген генетикалық безендірілуі. Бұл тұжырым африкалық-американдық негрлердің соңғы 400 жылдық тарихында осы уақытқа дейін климаттың ауысуына байланысты олардың ағарып кеткендігінің байқалмағандығымен немесе голландық қоныс аударушылар-бурлардың ОАР-дағы ақ түстес ұрпақтарының қарайып кетпегендігімен расталынады. Айта кету керек, экватордан алыстаған сайын, мейлі ол жер Солтүстік полюс немесе Оңтүстік полюс болады ма, бәрібір орташа жылдық температура мен жылдағы Күндік күндердің саны бірдей өзгереді, бірақ қара тәнді тіршілік иегерлері күн шуағы молынан түсетін және қатты қыздыратын барлық жерлерде емес, Африкада өмір сүреді. Негроидтар Орталық Америкада да, Оңтүстік Америкада да, Азияның көп бөліктерінде де, әсіресе Еуропаның экватордан бірдей қашықтықтағы бөліктерінде де құралмаған. Солтүстік жартышарының бірде-бір континентінде тиісті климаттық поястарында о бастан табиғи негроидтарды таба алмаймыз. Мұның өзі негроидтық

нәсілдің күн сәулесінің әсерінен «қарайып» кеткендігі жөніндегі болжамды бейғылыми ретінде біржола жерлеп тастауға мүмкіндік береді. Н.А. Дубоваяның баяндамасында [8]: «Осы уақытқа дейін экваториалдық топтарға тән терінің өте күңгірттік пигментациясы Африка, Австралия континенттерінде немесе Оңтүстік Азияда ата-бабалары туылмаған индивидуумдардың бірде-біреуінде байқалған жоқ деп атап көрсетіледі. В.А. Спицынның айтуынша, европеоидтықтарда геннің жиілігі (Gc) 10 %-тен аспайды, ал негрлерде ол 30 %-тен жоғары. Нақ осы геннің жиілігі мен нәсілдерге тән иіс арасында байланыс бар екен.

Антрополог Л. Криживицкий түрлі елдердегі адамжегіштер арасында сауалнама жүргізіп, түрлі нәсілдер адамдарының талғамдық жағынан бір-бірінен айырмашылығы бар екенін анықтаған. Оның тұжырымдары ең анық дереккөздерге негізделіп жасалынған екен. Әсіресе, адам жегіштердің талғамдық ерекшелігін олардың микроаналогтары-қансорғыш насекомдары растайды. Танымал антрополог және гематолог Б.Н. Вишневский [9] «түрлі нәсілдер насекомдарының қожайындарының қанындағы химизмге бейімделуіне байланысты олардың айырмашылықтарының болатынын көрсетеді. Түрлі нәсілдер өкілдерінің насекомдарын зерттеу тайпалардың туыстық байланыстары жөніндегі ақпаратты анықтауға жәрдемдеседі. Бит және басқа паразиттер өздері соратын қанның сапасын аса сезімталдықпен ажырата алады екен. Ал танымал француз антропологі Жан Жозеф Видей XIX ғасырдың басында былай деп жазған еді: Дәл сондай сүтқоректілер мен құстар және басқалардың әрбір түрінің өзінің насекомдары бар. Бұл насекомдар тек сол түрден ғана табылады. Негрлердің де ақ нәсілдің өкілдерінен өзгеше биті болады. «Негрлік биттің басы үш бұрышты, денесі кедір-бұдырлы, ал түсі нақ негрдің өзінікіндей қап-қара болып келеді [10, 8].

Авторлардың келтірген уәждеріне қарасақ, экватордан Солтүстікке немесе Оңтүстік полюске қарай барған сайын ортажылдық температура мен шуақты күндердің саны жыл сайын бірқалыпты өзгереді, бірақ қара тәнді тіршілік иелері күн сәулесі молынан жарқырай түсіп, қатты жылытатын барлық жерде емес, көбінесе Африкада тұрады. Негроидтер Орталық немесе Оңтүстік Америкада да емес, Азияның басым бөлігінде де, әсіресе Еуропаның экватордан бірдей қашықтықтағы бөліктерінде де пайда болмаған.

В.А.Спицин «Ірі нәсілдердің әрбірі өзіне ғана тән өзгеше гаммоглобулиндеріне (фосфор қышқылы бар минералдар) мысалы, бала жолдасы – шуының сілтілі фосфатаздарының гендік кешеніне ие болады», дейді. Бұл ретте «Народы России» (М., 1994) атты Энциклопедияның авторлары мына жайтқа назар аудартады: «Әр түрлі ауруларға қарсы қорғаныс реакциясын қамтамасыз ететін иммуноглобулиндер мен қан ағымындағы темір иондарының қалыпты циркуляциясын қамтамасыз ететін трансфериндер жүйелері бойынша ірі нәсілдер ажыратылады». Түрлі

Әбушәріп С. Адам – нәсіл – этнос: пайда болуы және эволюциясы.

нәсілдер мен халықтардың өкілдерін бір-бірінен белок құрылымы, иммундық жүйенің биохимиялық құрамы мен қанның электро-магниттік қасиеттері де ажыратып тұрады. Құлақ құлығының биохимиялық құрылымы адамның нәсілдік тегі туралы біршама мәліметтерді береді.

Э. Бауэр, О. Фишер және Ф. Ленц «Учение о человеческой наследственности» (1936) атты кітабында «Адамдардың нәсілдік ерекшеліктері негізінен ішкі секрецияның (бездердің адам организмі үшін маңызды заттек болып шығаруы) айырмашылықтарына байланысты. Нақ осылар дененің конституциясын, интеллектуалдық-психикалық және басқа нәсілдік ерекшеліктерін анықтайды деп тұжырымдады. М.Г. Абдушелишвили мен В.П. Волкова-Дубровина «тері түр-түсінің кейбір физиологиялық ерекшеліктермен белгілі бір байланыста екендігі байқалады. Ең ақ түстес адамдарда қанның баяу ағымы мен сүйек ткандарының минералдық жағынан өте қаныққандығымен, ал күрең түстес жандардың склеттері минерализациясының шамалы мөлшерде болатындығы және қан ағымының қарқындылығымен ерекшеленеді дейді» [11].

Осынау зерттеушілердің пікірінше, XX ғасырдың соңы мен XXI ғасырдың басында, барлық адамдар бірдей құрылымдық материалдардан құралады деп сендіруге тырысқан авторлар болды. Олардың бұл болжамдарына моногения жақтаушылары қатты жабысып алып, Орталық Африка топырағында өмір сүрген «қара Евадан күллі адамзаттың әулеттері тараған-мыс» деген идеяны қоғамдық санаға сіңдіруге тырысты. Бірақ ақ ниетті генетиктердің зерттеулері бұл тұрғыда басқа қорытынды жасауға мүмкіндік беретінін көреміз. Содан соң бұл Еваның ұрпақтары Солтүстікке қоныс аударып, бәрі бірдей ағарып кетеді, басқалары шығысқа барып, сарғайып көздері қылиланып қалған.

Танымал совет биолог И.И.Шмальгаузен тұқым қуалау кодының (шартты белгілер жүйесі) сыртқы факторлардың тікелей әсерінен тұтастай алғандағы бүкіл организмнің және клетканың реттеушілік механизмдерімен, сондай-ақ ядролық қабығымен қоршалынғандығының дәлелін тапқан [12]. Өз бетімен өмір сүретін организмнің өмірі бойында пайда болған – «алынған» белгілерінің тұқым қуалау арқылы берілуі мүмкін емес. Өйткені, бұл «алынған нәрсе» организмдегі тек информацияның өзгерісіне ғана қатысты және сол организммен бірге жойылады. Бұл реттегі генетиктердің мутацияның (тектік өзгерістің) рөлі жөніндегі пайымдауларына орай айтарымыз мынаған саяды: ол шын мәнінде кездейсоқтық сипатқа ие, бұдан тысқары мутациялардың өз бетімен ешқандай өзгерісі болмайды, өйткені олар тұқым қуалаудың нәсілдік белгілеріне байланысты белгілі бір шекараларда ғана болуы мүмкін. Бұл ретте басқаша пікірді ұстанатын авторлардың қарасы әжептәуір.

Модификациялық өзгергіштік – генотиптің өзгеруіне байланыссыз сыртқы орта жағдайларының әсерінен болған ағза фенотипіндегі белгілердің

өзгеруі. Өзгергіштіктің бұл типі тұқым қуаламайды. Н.И. Вавилов ұзаққа созылған модификациялық өзгергіштік біртіндеп мутациялық өзгергіштікке айналуы мүмкін деген қорытынды жасады.

Бірақ хромосомдық мутациялар әр түрлі себептерге байланысты пайда болады. Мысалы, температураның, ультракүлгін және рентген сәулелерінің, химиялық заттың, т.б. әсерінен мутациялар болатыны дәлелденді.

Гендік мутация гендердің молекулалық құрылымының өзгеруінен болады. Гендік мутациялардың пайда болуының негізгі себептері мыналар: а) ДНК молекуласындағы белгілі бір нуклеотидтің түсіп қалуы; ә) нуклеотидтердің орын ауыстыруы, т.б. нәтижесінде синтезделетін ақуыздағы бір аминқышқылының орнына басқа аминқышқылы орналасып, оның жүйесі бұзылады. Осының нәтижесінде ағзаның биологиялық қасиеті өзгереді де жасушалар мен ағзада ылғи жүріп жататын алмасу әрекеттері бұзылады. Мұның өзі ағзаның тіршілік қабілетін нашарлатады, ал кейбір жағдайларда өлімге душар етеді. Мутацияның тағы бір түрі геномға сырттан қосылуы арқылы түзіледі. Ол ағзаның қасиеттерін өзгертеді және көп жағдайларда вирустармен келген гендер арқылы ауруға ұшырайды.

Табиғи жағдайда жеке геннің мутациясы өте сирек кездеседі. Егер гендер тез және жиі өзгереді болса, онда түрлердің сақталуы мүмкін болмас еді де, әрбір ұрпақтағы ағзалар ата-енелеріне ұқсамайтын жаңа түрге айналып кетер еді [7, 145]. Н.И. Вавилов (1887-1943) гомологтық қатарлар заңын ашты. Бұл заңның мәні – бір-біріне генетикалық жағынан жақын немесе шығу тегі бір түрлер мен туыстардың тұқым қуалау өзгергіштігі ұқсас келеді [7, 146].

Демек, биологиялық информация ұрпақтарына биологиялық жолмен аналық жасушаның (яйцоклетка) ұрықтануы үдерісі арқылы беріледі. Адамның шашы мен терісінің түр-түсі, мұрны мен көздерінің пішіні ұрпақтан ұрпаққа үйрету арқылы емес, сперматозоидтың ұрықтануы арқылы беріледі.

Ешбір адам өмірге бір тілде сөйлейтін болып туылмайды. Баланың ата-аналары өзара және жақындарымен, сондай-ақ айналасындағы адамдармен қайсы тілде сөйлессе, балалары қайсы тілдің сөздерін естіп өссе, қайсы ортада қалыптасса, сол ортаның тілін қабылдап жетіледі. Тіл аналық жасушаның ұрықтануы кезінде берілмейді, ол үйретудің нәтижесі. Балаға тілден бастап, киім кию, тамақ пісіру әдістері, үй болып құрылудың тәсілдері информация ағынымен беріледі, оларды қайта-қайта қайталаудың нәтижесінде құлағына, санасына, бүтін бітім-болмысына сіңіріп барады. Демек, ұзақ уақыт бойы бір территорияда өмір сүріп, ортақ тілде сөйлеп, бір мәдениет құндылықтарын тұтынып, бір қоғамға біріккен адамдардың тобы – бұл этностық қауым және ұлттық бірлестік болып табылады. Дегенмен де биологиялық және рухани ерекшеліктердің тұқым қуалау арқылы берілетіндігі жөнінде пікір білдірген авторлар бар: «Дұрыс құрылған шежірелік картаға талдау жасау арқылы тек тұқым қуалайтын аурулар ғана емес дарындылықтың, білімге қабілеттіліктің, өнерге икемділіктің немесе

басқа да жағымды қасиеттердің ұрпақтан-ұрпаққа берілуі сипатталады. Мысалы, Құнанбай әулетінен тарағандардың ішінде ақын-композиторлар көп болған. Олар: Құнанбайдың баласы қазақ әдебиетінің классигі – Абай (Ибрахим), бала-немерелері - Шәкәрім, Әбдірахман, Мағауия, Ақан және басқалар» [7, 132-133]. Кейбір этностардың (мысалы, еврейлердің) этногенетикасын олардың тілі мен мәдениеті арқылы емес, шығу тегінің бірлігімен анықтау нәтижесін береді деген пікірді алға тартқан авторлар да баршылық [13].

Генетик Ю. Г. Рычкова 1998 жылдың 7-9 қазанында өткен халықаралық конференцияда («Раса: миф или реальность?») баяндама жасап («Генетические основы устойчивости и изменчивости рас») молекулярлық генетика нәсілдік айырмашылықтардың маркерлері болып табылатын ДНК-маркерлерін ашуда деді. Осынау конференцияның материалдары «Проблема расы в российской физической антропологии» (М., 2002) деген атпен баспадан шықты. Бұл еңбектің материалдары Ресейдің антропологиялық ғылымының ресми позициясы ретінде бағалануға лайық деген пікір айтылуда. Е.В. Балановскаяның осынау жинақтан орын алған баяндамасында ДНК-маркерлері, жекеленген генотиптердің (барлық гендер жиынтығы) классификациясы (жіктелуі) нәсілдік жүйелеуге толығымен сәйкес келетіндігі тілге тиек етілген. Оны қоспағанда Г.Л. Хит пен Е.З. Година негізгі нәсілдік айырмашылықтар айтарлықтай дәрежеде сәбидің ана құрсағындағы кезінде қалыптасады деп көрсетті [14].

Американдық генетик Дж. Нил қазіргі уақытта кез келген индивидуумды жақсы зерттелген үлкен этникалық қауымдастыққа 87%-тік дәлдікпен жатқызуға болады деп мәлімдеді.

Италияндық антропология мектебінің ең танымал авторитеттерінің бірі Джузеппе Серджи өзінің «Виды и разновидности человеческого рода» (1900) атты монографиясында: «Бір ғана бас сүйек бойынша аралас топтарға жататын этникалық элементтерді ажыратуға болады. Ең көне дәуірлерден бүгінгі күнімізге дейінгі аралықта бас сүйектердің ешқандай жаңа түрлері пайда болған емес» деп тұжырымдады.

Совет генетигі Н.П. Дубинин «Что такое человек?» (1983) атты еңбегінде «Адам миы генетикалық жағынан детерминделген (анықталған) қасиеттерге ие», деп жазды. Ресей ғылым академиясының Д.Н. Анучин атындағы антропология институтының краниологі Анучин маңдай алды сүйегі, самай сүйегі, төбе сүйегі және негізгі сына тәрізді сүйектердің самай шұңқырында қосылысып бітетінін анықтаған. Немістің ірі антропологі Георг Бушанның айтуынша, самай сүйегінің алдыңғы жағынан шыққан қосалқы бұтақша маңдай сүйегіне дейін барып жетеді. Жоғары нәсілдерде бұл қосалқы бұтақ өте сирек кездеседі («Наука о человеке. М., 1911): европеоидтықтарда – 1,6%, монголоидтықтар мен малайзиялықтарда – 3,7%, ал қара нәсілге жататындарда – 13%, австралиялықтарда – 15,6 %, папуастарда – 8,6% - ке

дейін кездеседі. Самай сүйегінің маңдай сүйегімен бұтақ арқылы жымдасуы горилла, шимпанзе және басқа маймылдарда тұрақты кездесетін жайт.

Ойген Фишер ми күшті болса бас сүйекті іштен кернейді де, маңдай және самай сүйектері бір-бірінен алыстайды, нәтижесінде олардың арасында жік пайда болады дейді. Анучиннің зерттеулеріне қарағанда, метопизм (маңдай сүйегінің екі жартысының қосылған жерінде пайда болған жік) – маңызды нәсілдік маркер, олай болса ол – әлеуметтік-мәдени маркер саналады. Адам психикасы мен интеллектісінің жоғары сапасын анықтайтын нақ мидың маңдай бөліктері сияқты кейбір индивидуумдардың да миы маңдай сүйегінің екі жақтағы бөліктерін ажырата түсіп, (метопизм деп аталатын) маңдай жігін туындататын қасиетке ие. Анучиннің бақылауынша, маңдай жігі бар бас сүйектің сыйымдылығы әдеттегі сүйектерге қарағанда 5 % - тей үлкен екен. Авдеевтің куәландырғанындай, интеллигентті тайпаларда, моңғол және ақ нәсілдердің жоғары өкілдерінде метопикалық жіктер австралиялықтар мен негрлерге қарағанда 9 есе көбірек болады. Мұндай жіктері бар индивидтер мидың үлкен массасына ие болып, ол денесінің мөлшеріне байланысты емес екен – маңдай жігінің сақталуы өз кезегінде индивидтердің психикалық және интеллектуалдық қабілетінің өте жоғары деңгейінің қалыптасуына әсер етеді [10, 12]. Антропологияның тағы бір білгір маманы В.В.Бунак «жалпы биологиялық заңдылық нормадан ауытқыған адамның маңдай жігі көбінесе мәдени нәсілдерде байқалып, мұның өзі бас мидың үлкеюі және оның маңдай сүйегіне түсірген қысымының артуымен байланысты» деп жазды. Бұл бағытта қалам тербеген шетелдік ғалымдардың ішінен Жорж Папийо, Георг Бушан, Марциано Лимсон, Венцель Леопольд Грубер, Иоганн Ранке, Герман Велькер, Йозеф Гиртль, Паоло Мантегаццаның есімдерін атауға болады. Танымал швед антропологиясы, Стокгольм университетінің профессоры Вильгельм Лехе өзінің «Человек, его происхождение и эволюционное развитие (М., 1913) кітабында бұл жөнінде нақты да тыңғылықты тұжырымын жасаған: «Маңдай жігінің сақталуы шын мәнінде, әдетте ақыл-ой артықшылығының критерийі болып табылады. Мұндай бас сүйектер өркениетті халықтарда жиі-жиі кездеседі. Осы автор күні бүгінгімізге дейін маңдай жігі бар адам тәріздес маймылдардың бірде-бір бас сүйегінің сипатталмағандығын ескертеді. Георг Бушан мәдени халықтарға қарағанда төменгі сатыдағы нәсілдер мұндай бас сүйектердың аз процентін береді деп көрсетті [16]. Мұның өзі, О. Фишер жазғандай, мидың сыйымдылық мөлшеріне байланысты екен. Бұл сыйымдылық немістерде 12,5 %, негрлерде 1% жағдайда кездеседі.

Орыстың нәсілтанушысы В.А. Мошкова негр балалары өздерінің психикалық қабілеті жағынан ақ нәсілді балалардан қалыспайды, олар оқуда да қабілетті, ұғымы да бар. Бірақ ер жеткен кезде бас сүйектерінің жіктері өсіп шығып және жақ сүйектерінің алға қарай шығуына байланысты оларда маймылдардағы сияқты процесс байқалады: индивидуум дамуға қабілетсіз

Әбушәріп С. Адам – нәсіл – этнос: пайда болуы және эволюциясы.

бола бастайды. Содан кейін миы сола бастайды. Мұның өзі бас сүйектері жіктерінің ертерек жабыса өскендігіне байланысты [17]. А.Г. Козинцевтің жазуынша (Этническая краниоскопия. Расовая изменчивость швов черепа современного человека. Л., 1988), европеоидтықтар мен монголоидтықтар бес белгі бойынша ажыралады (1. Желке индексі. 2. Сына тәріздес жоғары жақ жігі. 3. Артқы бет сүйегінің жігі. 4. Көз астындағы бедер индексі. 5. Көлденең таңдай жігі.).

Адам бас сүйегінің құрылымындағы жіктерден басқа, ірі неміс антропологі Роберт Видерсгейм жазғандай, «әдетте бөлекше бітетін мұрын сүйектері кей-кейде бір сүйекке қосылысып кетеді және бұл жәйт жоғары нәсілдерге қарағанда төменгі нәсілдерде әлдеқайда жиі кездеседі. Бұл маймылдар үшін қалыпты жағдай. Ол шимпанзе өмірінің екінші жылында-ақ көрінеді».

Бұл ретте Ю.Д. Беневоленская адамзаттың бет әлпеті морфологиясының екі шектік вариантының бұрыннан-ақ бар екендігі жөніндегі тұжырымдамасын алға тартты: европеоидтік тип трапеция тәріздес, ал шығыстық – төртбұрышты морфотиптік болып келеді. В.П. Алексеев бұл морфотиптің бірі бастауыш, яғни өсудің төменгі фазасына, ал басқасы – ақырғысына жатады. Типтер айырмашылығы олардың пайда болуының өзара тәуелсіздігін көрсетеді деп жазды [18].

Френологияның негізін қалаушы Ф.И. Галль (1758-1828) жоғары психикалық функцияларды локализациялаудың 27 зонасын ажыратып көрсетті. Галль ақ нәсіл бас сүйегінің сыйымдылығы 75-тен 109 куб дюймге дейін, монголоидтық нәсілдікі 69-дан 93 дюймге дейін жететінін есептеп шығарды. Демек, мидың көлемі мен салмағы нәсілдерді айырушы маркерлер болып табылады. Сонымен қатар жекеленген халықтардың ми қатпарларының құрылымындағы айырмашылықтар анықталды [19]. Француздың ұлы антропологы Поль Топинар «Антропология» (1879) атты іргелі кітабында төменгі нәсілдердегі қатпарлар жуандау және күрделірек болады. Негрлер миының жүйкесі қалыңдау, миының заты еуропалықтардікі сияқты оншалықты ақшылтпау емес» деп көрсетті. Карл Фогт ақ европеоидтықтардікіне қарағанда негрлер миының заты өте тығыз және қаттылау болып келеді деп мәлімдеген. Сондықтан олар болмашы соққыны сезіне бермейді. Жан Жозеф Вирей негрлер миының заты қара түстес болады дейді. Ал канадалық проф. Дж. Филипп Рапштон «Эволюция и поведение рас» атты зерттеу жұмысында 7 жасар африкалық балалардың денесі еуропалық балалардан 16 % -ке үлкен, ал олардың миының периметрі 8 % -ке аздау. Ақ адамдарға қарағанда негрлердің басындағы нейрондар аздау (480 млн.-ға). Олардың миының көп бөлігі саналы ой-армандарға арналмай, күнделікті өмірлік маңызы бар функцияларды атқарумен айналысады. Қара нәсіл мен қара индивидуумның ең әлсіз жері – ақыл-ой аумағында жатыр деп жазды проф. И.А. Сикорский (Всеобщая психология с физиогномикой. Киев, 1904).

Автор басқа нәсілдердікіне қарағанда қара нәсілдің бас сүйектері мен миының салмағы аздау және соған сәйкес рухани қабілетері жетілмеген. Негрлер ешуақытта үлкен мемлекеттер мен державаларды құрмаған, тарих санасында жетекшілік рөл атқармаған. Олардың ең әлсіз жерін – ақыл-ойының әлеуетін портреттерінен, яғни жоғары орбитальдық бұлшық еттерінің нашар қысқаруынан байқауға болады, дейді.

Әрине, нәсілдердің пайда болуы уақыты мен алғашқы мекен-жайы белгісіз. Алғашқы нәсілдің саны қомақты болмаған. Олай болмаған жағдайда, олар тіршілік қамымен жан-жаққа тарап кету керек еді, сөйтіп топтаса өмір сүре алмаған болар еді. Және тұрақты биологиялық тұқым қуалаушылық белгілеріне ие нәсіл құрылмас еді. В.Л.Комаровтың айтуынша, жаңа бір нәсілдің пайда болуы үшін нәсілдік ерекшеліктер бір территорияда тұрған оның барлық бөліктерінен табылуы шарт. Нәсіл, яғни «Раса» сөзі санскрит тілінен аударғанда таза эссенция (заттардың берік еріндісі) мағынасын береді. Неміс ғалымдары Г.Ф.К.Гюнтер, О.Рехе, О.Фишер, американдықтар Т.Добжански, Э.Хутон, С.Гарн және орыс зерттеушілері Я.Я. Рогинский, М.Г.Левин және т.б. нәсіл – бұл басқа топтардан айрықша өзіне тән физикалық белгілер мен психикалық қасиеттерімен ажыралып тұратын адамдардың бір тобы. Бұл тұтастық ортақ шығу тегі, ұзақ уақыт бойы географиялық изоляцияда болуы және белгілі бір ареалда өмір сүруіне байланысты қалыптасады. Ендеше, В.Гинзбург және Т.А.Трофимованың жазғанындай (Палеоантропология Средней Азии. М., 1972), нәсіл сөзіне биологиялық құрылым мағыналас болып келеді.

Жер бетінде ең алғашқы адамдардың шыққан ортасы жайлы ғылымда қарама-қарсы көптеген пікірлер айтылған. Көпшілік ғалымдар ең алғашқы адамдар Африкада пайда болып, содан соң басқа құрлықтарға тараған деген пікірді қолдайды. Ю.А.Мочанов 1982-1985 жылдары Лена өзенінің жағалауынан бұдан 2 млн. жыл бұрын жасалған тас құралдар тауып, оларды пайдаланған алғашқы адамдардың шыққан жері Кіндік Азия (Қазақстан, Моңғолия, Солтүстік Қытай және Орта Сібір үстірті) деген деген пікірді ұсынды. Ал француз палеонтологі Лу де Бонис алғашқы адамдар Африкада емес, Грекияда пайда болған деген болжам жасады, өйткені ол тапқан алғашқы адамдардың арғы тегі деп саналатын уранопитектің сүйек қалдықтарының жасы 10 млн. жыл деп анықталып отыр, ал Африкадағы афралық - австралопитектің жасы 5 млн. жыл.

Зерттеушілердің баршасы «кроманьондықты» бірауыздан қазіргі адаммен теңестіре қарастырады [20]. Оның жасы түрліше анықталады: 40-50 мыңнан 200 мың жыл және тіпті 1 млн. жыл бұрын өмір сүрген деп. Оның скелеті алғаш рет 1868 ж. Франциядағы Кро-маньон үңгірінен табылғандықтан шартты түрде ол кроманьондық деп аталады. Неміс антропологі А. Эккер Оңтүстік Германиядан табылған «солтүстік типтес» бас сүйектердің қазіргі немістердің бас сүйектерімен бірдей екендігін анықтады. Мұндай «Солтүстік

типте» бас сүйектерді швед антропологі Андерс Ретциус Скандинавия мен Солтүстік Германияның көптеген жерлерінен тапқан. Осылардың негізінде өзінің құрылымы жағынан қазіргі «Солтүстік типтің», палеолиттік Еуропаның кроманьондық типке жататындығы жөніндегі болжам жасалынады. Франция антропологиялық мектебінің ірі өкілі Арман де Катраж кроманьондық блондин, сұңғақ бойлы (орташа биіктігі 187 см.) және үлкен басты (миының көлемі 1600-ден 1900 куб см.-ге дейін) болған деген еді. Сондықтан О. Фишер кроманьондық нәсілден нордикалық нәсіл пайда болған деген болжамды алға тартқан. Демек, европеоидтықтар Солтүстікте кроманьондықтардың модификанттары ретінде жайғасқан. Әрине, дейді ол, олардың бір бастапқы түр ретінде бірнеше жаңа түрлердің бастауына негіз болуы мүмкін. Содан соң олардың Солтүстіктен Оңтүстікке қарай көш-қоны басталған. Басқа нәсілдердің, монголоидтықтардың оңтүстіктен солтүстікке қарай, Мұзды мұхиттің жағалауына, Гренландияға дейін барғандығы белгілі. Ал кроманьондықтардың Оңтүстіктен Солтүстікке қарай жаппай қоныс аударғандығы жөнінде археология ғылымында мәліметтер жоқ.

Неандерталдықтар бір замандары Скандинавия мен Солтүстік Ресейден басқа, бүкіл Еуропаны мекендеген. Олардың сүйектері Орта және Оңтүстік – Шығыс Азиядан, Оңтүстік Сібірден, Қытайдан, Қырымнан, Палестинадан, Африкадан, Ява аралынан табылған. Мамандар оның жасын түрліше анықтайды: 50-100 мың, 200 мың, тіпті мың жыл бұрын өмір сүрген деп. Бірінші неандерталдық сүйектер Дюселдорфтың маңынан 1856 ж. табылды. 1997 ж. Мюнхен университетінің мамандары оның сүйектерінің ДНК сараптамасын өткізді. Оның жасын 50 мың жыл деп анықтады. Цюрих университетінің мамандары 2 жасар неандерталдық пен кроманьондықтың бас сүйектерін салыстырып, олар мүлдем түрліше қалыптасқан деген қорытындыға келді. Шимпанзе миының маңдай бөліктерінің үлесі ми кеңістігінің шамамен 14 %-ін құрайды, бұл неандертальдықта – 18 %, кроманьондықта және қазіргі европеоидтықта 24 %-тен жоғары [10, 26]. Неандертальдықтардың бет пішінінен негроидтық пен австралоидтық нәсілге тән ұқсастықтарды көруге болады. Неандертальдықтардың мүрделері сақталмаған, тек скелеттері ғана табылып, олардың терісі түсінің қандай болғандығын ешкім де айта алмайды. Олар да адамдық қасиеттерге ие болған. Мустьер мәдениетін жасаған: тас және сүйектен жасаған құрал-аспаптары табылды. Отты білген. Бұдан 40 000 жыл бұрын өлгендерін қарабайыр рәсімдер бойынша арулап жерлеген, о дүниені еске алып, жоралғылар жасаған, аңшылық магияны қолданған. Қарадүрсін безендірулер пайда болған, бірақ кроманьондықтар сияқты өнер шығармаларын қалдырмаған (тасқа қашап салған суреттер, сүйектен жасалған скульптура сияқты). Неандертальдықтар мен кроманьондықтардың тұрақтарынан олардың мұқият бөлшектелінген, өңделген сүйектері табылған. Мұның өзі олардың бір-бірімен ымырасыз жауласқанын көрсетеді. Олардың бір территорияда

қарама-қарсы тұруы ондаған мыңжылдықтарға созылған. Бірақ бұл кезеңнің соңында, яғни бұдан 40 000 жыл бұрын кроманьондықтар неандертальдықтарды Еуропадан толығымен ығыстырып шығарған. Неандертальдықтардың тұрақтарынан табылған қалдықтар олардың бұдан 30 000 ж. бұрын Гибралтарда, Пиренейде жасағандығын көрсетеді. Олар кейініректе Оңтүстікке, Таяу Шығысқа, Жерорта теңізі аумағына барып өмір сүрген. Еуропа ғалымдарының пікірінше, кроманьондықтар неандертальдықтардан пайда болмаған. Кроманьондықтар 30 000 ж. ішінде біртіндеп араларындағы метистерден, екіншілік кроманьондық-неандертальдық нәсілдердің өкілдерінен (олардың арасында қан араласулары болғандығы белгілі) құтылып, яғни тазаланып үлгерген. Осынау ғалымдардың айтуынша, Дарвин өз кезінде айтқан екен: табиғат бірінші кезекте қажетсіз де артық, жетілмеген элементтерінен құтылуға тырысады деп. Кроманьондықтар өмірін әрі қарай жалғастыру үшін өзінің табиғатына сәйкес бейімделгіштігінің арқасында басқа нәсілдерден айырмашылығы болғандықтан осындай тазалануды бастан кешірген. Неандертальдықтардың гендік мұрасы қазіргі уақытта ақ нәсілдес Кавказдық, Алдыңғы Азиялық немесе семит типтес халықтардың арасынан табылады. Олардың сыртқы пішіні ғана емес, денесінің жүн басуы т.б., жіліктері мен сирақтарының құрылымы неандертальдықтарды Жер шарының оңтүстіктегі тұрғындарымен туыстастырады (бұлардың сүйектерінің буын жақтары европеоидтарға тән емес, тізесін бүгіп, аяғы бақайларының ұшын ұстап көп уақыт бойы отыру әдетіне байланысты қалыптасқандығын көрсетеді). Неандертальдықтардың сүйектері Шығыс Еуропаның көптеген бөлігінен, Солтүстік Сібірден, Америкадан, Австралиядан табылмаған. Олар, әрине Еуропаның байырғы тұрғындары еді. Олардың қалдықтары Англия, Германия, Италия, Франция, Югославия және Оңтүстік-Шығыс Азия мен Оңтүстік Сібір, Қытай, Қырым, Палестина, Африка (Родезияға дейінгі жерлерден), сондай-ақ Ява аралынан табылды. Бұл жерлердің бірсыпырасында неандертальдықтар мен кроманьондықтар бір-бірімен араласып, толығымен жұтылып кетіп, гомогендік екіншілік нәсілдер мен этностарға ажыраған. Мұнда доминанттық тип жойылып, кейде алғашқы екі тип уақыт өтісімен фрагменттік және жекеленген түрде ғана көрінеді. Неандертальдықтармен болған қан араласудың нәтижесіндегі неандертальдық элементтерді европеоидтық доминанттық белгілер ығыстырып шығарып отырған. Сондықтан неандертальдық белгілер ақ түсті европеоидтықтардың арасында өте аз кездеседі. Оңтүстік өңірлерде, Алдыңғы Азия мен Жерорта теңізі маңайындағы жерлерде неандертальдықтардың доминанттық элементтері немесе олардың этностық-гибридтері (эфиоптар, египеттіктер, семиттер) кездеседі. Мысалы, Кафех тауындағы Назаретте бас сүйегінің биік төбесі бар немесе дөңгеленіп келген желкесі сияқты кроманьондық белгілері бар сүйектер табылған. Дәл осындай қалдықтар Сириядан (Ябруд), Ливиядан

Әбушәріп С. Адам – нәсіл – этнос: пайда болуы және эволюциясы.

(Хауа-Фтеах), Мароккодан (Джебел-Ирхуд), Ирақтан (Шанидар) табылды. 1963 ж. жапондық экспедиция Израиль жерінен бойы кроманьондыққа шақ (170 см) неандертальдықтардың тұтас қаңқасын тапқан. Әрине, Еуропада кроманьондықтар неандертальдықтардан сақталып қалған белгілерін өздерінен тамшылатып сығып тастаған еді, бірақ мұны Алдыңғы Азия мен Жерорта теңізі аймағында жасай алмады. Нақ осы жерлерде олар бір қазанда қайнап араласты. Дегенмен де аман-сау құтылған неандертальдықтар таулы шатқалдардан өтіп, бірте-бірте бүкіл Африканы мекендей бастады, ал европеоидтық кроманьондықтар өзінің жерінде, Еуропада орнықты; негроидтық пен австралоидтық болып қалған неандертальдықтар өз жерінде, негізінен Африкада, кейініректе Индонезияның оңтүстігінде (оларды бұл жерге кроманьондықтардың ұрпақтары болған үндіарийлер ығыстырып әкелген еді), Австралияда, Тасманияда, ал дүниедегі алғашқы аралас-құралас болған нәсіл өзінде, яғни Алдыңғы Азия мен Жерорта теңізінде қалды. Бұл үдеріс шамамен б.з.- дан 30 000 жыл бұрын болған еді.

Ал жұтыла қоймаған кроманьондық эшелондардың жарықшақтары – берберлер және олармен туыстас рифтер т.б. аман қалып, тіпті семит тілінде де емес, өзінің тілінде, бербер-ливиялық тілде сөйлеген-ді.

Адам тәріздес маймылдар да, палеоантроптар да өмір сүрмеген Солтүстік мұзды мұхиттың жағалауында кенеттен кроманьондықтар пайда болған. Олар тіршілік үшін аса қолайсыз зонада қалайша пайда бола қалды? Мұны 1920 ж. неміс метеорологі, аэронавты және полярлық зерттеушісі Альфред Вегенер тарапынан жасалынған жер апаттарының литосфералық (Жер шарының сыртқы қатты қабаты) теориясы бойынша түсіндіруге болады. Әлдеқандай аспандық дене Жерге келіп соқтыққанда оның сыртқы қабатының полостері мен экваторының орны өзгеріп кетеді екен. Көптеген ғалымдар алапат апаттың жекеленген теориясын тұжырымдаған: Планетаның бір бөлігінде ауаның кенеттен салқындауы немесе бірден аптап ыстықтың болуы ауа мен судың химиялық жағынан өзгеруі, жер сілкінісі, топан судың басуы [21].

Біздің Жеріміз Күнді және өзінің осін айнала мәңгі қозғалысында инерциялық системаны құрайды. Оның қабығының қалыңдығы 50-ден 70 км-ге (тағы бір басқа мәліметер бойынша 20-дан 40-қа) дейін жетеді – бұл біз өмір сүретін Жер қабаты. Бұл қабат пен ядроның арасында балқыған магма бар. Оның біршама көлемдегі ядро мен электромагниттік сигналды өткізбейтін күндегі сияқты қызған газдардың араласқан материалынан тұратын массалары бар. Сондықтан Жердің бүкіл қабаты аспандық қатты денемен соқтығысқанда өзінің айналу осі мен полостеріне қатысты орнын ауыстырып алады. Аса жойқын соққы кезінде полостердегі мұздың аса ауыр да үлкен массасы пайда болады. Және Жердің үстіңгі қабаты сойқан жарылысқа ұшырай, жырттылып-жырымдалып бір тектоникалық (жер қыртысы және онда болып жатқан өзгерістер) платформа (биіктеу төсемі) басқасының үстіне шығып кетеді. Барша мұздар еріп, топан су басады,

тіршілік иелерінің бәрі жойылады немесе флора мен фауна аса үлкен кеңістікке әп-сәтте жылжып барып тап болған платформаның астында көміліп қалады. Содан соң миллиондаған жылдар бойы жойқын қысымның астында қалған бұл кеңістікке оттегі кірмегендіктен, ол жерлер газ, көмір, мұнайға айналады. Экватор аймағындағы мұзды таулар мен шөлдер еріп, Топан су басады. Жер қабатында соқтығыстың нәтижесінде жүздеген үлкенді-кішілі (диаметрі 100 км) кратерлер (терең шұңқырлар) пайда болады. Бұл ретте Воронеж түбіндегі кратерді (диаметрі 100 км) айтсақ та жеткілікті. Жер қабатын қозғаған соңғы күшті соққы бұдан 10 000 жыл бұрын болған, шамасы Платон айтқан Атлантиданың жоқ болып кетуі осы кезге тұра келсе керек. А.К. Полеванов радиоуглерод әдісі арқылы соңғы 50 000 жыл ішіндегі литосфералық катострофаның мезгілін анықтаған. Ол бойынша, Сібір кеңістігі полюс пен экватордың арасында өз орнын бірнеше рет өзгертіп тұрған, солтүстікте, экваторда т.б. жерлерде орналасқан. Ең сойқан соққының нәтижесінде Антарктидағы диаметрі 240 км.-ге жететін үлкен кратердің пайда болғандығы белгілі. Сол соққының нәтижесінде Антарктида Оңтүстік полюсте пайда болған. Бірақ 50 млн. жыл бұрын (неоген кезеңінде) кейбір тіршілік иелері аман қалған. Гүлденген суптропиктер қас-қағымда мұздың астында қалуы мүмкін ғой. Егер Антарктида мұзының қатты материктік негізі болса, соққы жасалынысымен онымен бірге қозғалысқа келіп, инерциялық системаны құрағандықтан, Арктиканың мұзы өз орнында қалып, жер қабаты флора – фаунасымен оның астына қарай түсіп кетуі мүмкін екен. Осындай жағдайда болған мамонттардың мұздатылған (тоңазытылған) денесі Тундрадан 1799 жылы табылды. Мәңгі мұзда сақталған мамонт ас қазанында, тіпті аузында да әлі қорытылып үлгермеген тамақ қалдықтары сақталынған екен. Бұл қалдықтар – олар табылған жерден 1,5 мың шақырым алыстағы оңтүстікте өскен тропикалық өсімдіктер және ағаштардың жапырақтары мен бұтақтары еді.

А.К. Полеванов мына мәліметтерді келтірген: «Ірі сүтқоректілердің 70-тен артық түрлері 10 000 жыл бұрын көзді ашып-жұмғанша жойылып кеткен. Жердің барлық бөлігінде 40 000 ірі жануардың сүйектері қабірстанға айналды. Лахов аралдары мамонттар, носорогтар, бұқалар т.б.-дың үйіліп жатқан сүйектерінің көптігінен Сүйек аралдары деп аталған. Жануарлар сүйектері Германия, Дания, Оңтүстік Англия, Испания және көптеген жерде үйіліп жатып қалған. Аляскадан да сондай жағдайды көруге болады. Тарихқа дейінгі дәуірлерде піл сүйектері Германиядан, Азов жағалауынан табылды. Аталмыш соққының нәтижесінде мамонттар бірнеше минуттың ішінде тұрған тұрағы-жерімен бірге Поляр шеңберінің аржағынан бір-ақ шығып тез арада үсіп өлген.

Еуропалықтардың пікірінше, кроманьондықтардың солтүстікте туылуы мүмкін емес, онда олар ешкімдерден пайда болмаған, космостық жағдайларға байланысты со жаққа барып қалған. Олар отты және көп нәрселерді

Әбушәріп С. Адам – нәсіл – этнос: пайда болуы және эволюциясы.

білгендіктен, аман қалып, тез арада көбейіп Оңтүстікке қарай жол тартқан, өздерінің жолындағылардың бәрін ысырып тастап, қарадүрсін неандертальдықтарды қуалай отырып оңтүстікке жеткен. Авторлардың жазуынша, кроманьондықтардың Поляр шеңберінің арғы жағында ешқандай эволюциясының болуы мүмкін емес. Онда тек өте дамыған, кемел де ақылды адамдар ғана аман қалар еді. Олардың өркениетінің бұрынғы орталықтары бүгіндері Арктика мұздарының астында қалған. Бірақ жойқын апаттан соң өздерінің жадында сақталған ақыл-ойы мен тәжірибесінің арқасында және жаңа табиғи-географиялық жағдайда өмірін жалғастырған кроманьондықтар тасқа қашап салынған жоғары деңгейдегі кескіндемені дүниеге әкеліп, жедел мәдени құрылысты бастап жіберген. Олар бұрынғы мәдени, өркениеттік-этностық бірлігін жаңа жағдайда сақтап қалуы мүмкін емес еді. Өйткені, олардың басты ұраны әр «кім өзінше тіршілігін жалғастырып, өзін-өзі құтқарсын» дегенге саяды. Ақ нәсілдің этностарға бөлшектенуі мұздың жиегінде қалып, өлім аузынан аман қалған дәуірден басталады. Бұдан кейін кроманьондықтардың бірсыпырасы Сібірде қалды, басқалары Алтайдан баспана тапты, тағы басқалары қазіргі Қытайдың Солтүстігінде, кімде-кім Скандинавияда, Орыс платформасында және Батыс Еуропада тіршілігін жалғастырды.

Антропогенез дәуірінде Жердің географиялық картасы басқаша көріністе еді. Еуропа қазіргі Еуропадай емес еді, ол экватордың төменгі жағында болуы керек, Африка Антарктиданың орнында болуы тиіс, қазіргі Америка Африка мен Еуропаға жапсарлас жерлерде немесе Азиямен шектес жерлерде болған шығар деп болжамданады.

Жоғарыда есімдер тілге алынған генетиктер, археолог - антропологтар және расологтардың кроманьондықтар мен неандертальдықтардың нәсілі жөніндегі, сондай - ақ олардың Орталық Азия мен Сібірге қоныс аударып, жергілікті тұрғындармен араласқандығы жөніндегі пайымдауларының ғылыми негізі солқылдақтау. Тек бас сүйектер мен скелеттер негізінде ғана қорытынды жасауға болады ма?

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Авдеев В.Б. Расология. – М.: Белые альвы, 2005.
2. Шнирельман В.. Новый расизм в России//Этногенез — Википедия ru.wikipedia.org/wiki/Этногенез.
3. Зубов А.А. Дискуссионные вопросы теории антропогенеза// Этнографическое обозрение, 1994, с.6.
4. Энтони Барнетт. Род человеческий. М., 1968; В.Б. Авдеев. Расология. М., Белые альвы, 2005. – С. 366; Ю.Д. Беневоленская. Проблема выявления сапентной и неандертальской линии на ранних стадиях эволюции (Курьер Петровской Кунсткамеры. Вып. 8-9. СПб., 1999, т.б.
5. Зубов А.А. Некоторые данные одонтологии к проблеме эволюции человека и его рас// сб. Проблемы эволюции человека и его рас. М., 1968.

6. International Human Genome Sequencing Consortium (2004). «Finishing the euchromatic sequence of the human genome». Nature 431 (7011): 931-45. PMID 15496913.
7. Қасымбаева Т., Аманжолова Л. Тіршіліктану. Биология. – Алматы: «Мектеп», 2003. – 318 б.
8. Дубовая Н.А. В сб.: Проблема расы в российской физической антропологии. – М., 2002.
9. Вишневский Б.Н. Человек, как производительная сила. Л., 1925.
10. Авдеев, В.Б. Севастьянов А.Н. Раса и этнос// Расология.- М.: Белые альвы, 2005.
11. Абдушелишвили М.Г. и В.П. Волкова-Дубровина. О соотношении расовых и морфофизиологических признаков// Вопросы антропологии. Вып. 52, 1976.
12. Шмальгаузен И.И. Биологияның кибернетикалық мәселелері. М., 1968.
13. Этногенетика. <http://nedosionist.livejournal.com/> (nedosionist.livejournal.com) wrote in idelsong.
14. Хитъ Г.Л., Долнинова Н.А. Расовая дифференциация человечества. – М.: Наука, 1990.
15. Бунак В.В. О гребнях на черепа приматов // «Русский антропологический журнал», т. 12, книга 3-4, 1922.
16. Георг Бушан «Наука а человеке» (М., 1911).
17. Мошкова В.А. «Новая теория происхождения человека и его вырождения» - Варшава, 1907.
18. Единство и многообразие человеческого рода. М., 1997.
19. Аркин А.С., Д.Н. Зернов. О расовых особенностях в строении мозговых полушарий человека// Журнал: Невропатологии и психиатрии им. С.С. Корсакова, книга 3-4, 1909.
20. Н.Н. и И.А. Чебоксаровы. Народы, расы, культуры. М., «Наука», 1972. – С. 91.
21. Радышевский Д. День, когда перевернется Земля. – Московские новости, № 40, 11-18 октября 1998 г.; В. П. Полеванов. Сумерки богов. Сайт Росс. Ассоциации мирового развития: <http://> Цит. По вышеназванной работе Севастьянова: стр. 30.

РЕЗЮМЕ

В статье рассматривается возникновение и эволюция расы и этноса. В этой связи приводятся мысли и утверждения исследователей, в частности Л.Н. Гумилева, Дж. А. Тойнби и др. В ней большое место отведено позициям и обоснованиям моногенистов и полигенистов (моноцентристов и полицентристов) по вопросам природы расы и этноса, их взаимосвязи. В этой связи мы разделяем логику суждений и стиль доказательств исследователей, утверждающих, что не все расы, этносы и люди одинаково наделены природными психическими и интеллектуальными способностями. Они доказывают это на основе анализа химизма, электро-магнитных свойств крови, внутренней секреции, белков, а также трансферринов и иммуноглобулинов представителей разных рас и этносов. Хочется верить сторонникам позиции, согласно которой все расы, этносы и люди генетически и психически равны. Однако, они приводят мало фактов на этот счет и их система доказательств кажется недостаточной.

В статье показывается, что в человеческом бытии расовые и этнические маркеры тесно переплетены между собой.

(Абушарип С. Человек – раса – этнос: возникновение и эволюция)

SUMMARY

The article discusses the origin and evolution of race and ethnicity. In this regard, are thoughts and statements of researchers, in particular, LN ENU, J. Toynbee, etc. It is a great place allotted positions and justifications monogenists and poligenists (monocentrism and polycentrism) on the nature of race and ethnicity, and their interrelationships. In this regard, we share the logic of

Әбушәріп С. Адам – нәсіл – этнос: пайда болуы және эволюциясы

propositions and proofs style of researchers who claim that not all races, ethnic groups and people are equally endowed with natural mental and intellectual abilities. They prove this by analyzing the chemistry, electro-magnetic properties of blood, internal secretion, protein, and transferrin and immunoglobulins representatives of different races and ethnicities. Hopefully advocates the position that all races, ethnic groups and people are genetically and mentally. However, they give little evidence to this effect and their system seems to be a lack of evidence.

In this paper we show that in human existence racial and ethnic markers are closely intertwined.

(Abusharip S. Man – race – ethnos: rise and evolution)

ÖZET

Makale kökeni ve ırk ve etnisite evrimi tartışıyor. Bu bağlamda, araştırmacı düşünce ve ifadeleri özellikle, LN de vardır TRK, J. Toynbee, vb harika bir yer tahsis pozisyonları ve gerekçeleri monogenists ve ırk ve etnisite niteliğine poligenistov (monotsentristov ve politsentristov), ve ilişkiler olduğunu. Bu bağlamda, önermeler ve tüm ırklar, etnik gruplar ve insanlar eşit doğal zihinsel ve entelektüel yetenekleri ile donatılmış olduğunu iddia araştırmacıların deliller tarzı mantığı paylaşım. Bunlar kimya, kan elektro-manyetik özellikleri, iç salgı, protein, ve farklı ırklar ve etnik transferrin ve immunoglobülin temsilcileri analiz ederek bu kanıtlamak. Umarım tüm ırklar, etnik gruplar ve insanlar genetik ve zihinsel olduğu konumunu savunuyor. Ancak, bu yönde çok az kanıt vermek ve onların sistem kanıt eksikliği gibi görünüyor.

Bu yazıda insan varlığının ırk ve etnik işaretleri yakından iç içe olduğunu göstermektedir.

(Abuşarip S. Adam – ırk – etnos (etnic): ortaya çıkma ve evrimi)

Самаг НАРЫМБЕТОВ

магистрант

Әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық университеті

ПАТШАЛЫҚ РЕСЕЙ ТҮСЫНДАҒЫ ҚАЗАҚ ҰЛТТЫҚ ОЙЫНДАРЫНЫҢ ЗЕРТТЕЛУ ТАРИХЫ

Қазақ өркениетін, қазақ мәдениетін, салт-дәстүрін, әдет-ғұрпын зерттеу қазіргі таңда маңызды мәселелердің бірі болып табылады. Соның ішіндегі ұлт ойындары болашағымызды тәрбиелеу ісі жөніндегі аса қажетті аспект. Кез келген мәселені қарастырмас бұрын оның шығу тегін, мерзімін, зерттелу аймағын қарастырған дұрыс. Қазақ ұлттық ойындарын зерттеу үрдісі сонау Патшалық Ресей кезеңінен бастау алады.

Кілт сөздер: тарихнама, ұлт ойындары, ат жарысы, көкпар тарту.

Көшпелі халықтардың, оның ішінде қазақтардың көптеген ұлттық ойындары атқа байланысты туған. Жылқының көмегімен жүзеге асатын ойын түрлерінің кез келгені оның басты серігі болып есептелетін атының бабына тікелей байланысты. Солардың ішінде, «ер қанаты - ат» дегендей, ат жарысы, қыз қуу, көкпар тарту ойындары қазақ өмірінде басты орын алады. Өйткені бұл ойын түрлері адам мен жануарлардың өзара біртұтас тоғысқан, шеберлік қимыл-қозғалыстарының ерекшеліктерін көрсетеді. Сондықтан да сонау бағзы заманнан келе жатқан, қазір де кең тараған бұл ойындар халықтың дәстүрлік ерекшеліктерін көрсететін тарихи дерек деуге болады. Өйткені бұл ойындардың бойында көне қорғаныс магиясы мен жануар культі жарқын көрініс тапқан.

Бір ру немесе тайпа өзінің шығу тегін елден ерекше құбылыспен, нақтылы жануармен байланыстырады. Кейде бұл жеке бір билеушіге қатысты да айтылады. Бұл жерде қағанның немесе ханның жай халықтан ерекшелігі бөлініп көрсетіледі. Шыңғыс ханның нұрдан жаралғаны сияқты, көне түріктерде де билеушінің жаратылысы бөлек құбылыс.

Осыған орай алдымен аттың көмегімен ойналатын ойындарға көбірек көңіл бөлеміз. Өйткені қазақ өмірін жылқысыз елестету мүмкін емес. Олай болса қазақ өміріндегі ойындарды жылқы табиғатынан бөліп қарай алмаймыз. Кезінде неше алуан бәйгелер мен аударыспақ, сайыс, көкпар, қыз қуу, тағы басқалары адамдарды ат үстінде шебер өнер көрсетуге, епті, шыдамды, төзімді болуға баулудың бірден-бір жолы болған. Сақ тайпаларында түрлі спорт жарыстары, оның ішінде ат ойындары тым көп тарағандықтан мұндай жарыстар ежелден қазақ халқының маңызды атрибуты болғаны айдан анық. Бұған мысал, Кир патшаның Вавилонға салтанатты шығуындағы ат жарысы кезінде сақ жауынгерінің жеңіске жетуі. Сақ жауынгерінің Вавилон ойындарына қатысуы – бізге жеткен тарихи

әдебиеттегі алғашқы халықаралық спорт жарысы. Бұлар келесі дәуірлерге де салт-дәстүр болып жалғасты.

Аса жаяу жүріске жоқ, аз жүрсе тез-ақ шаршап қалатын қазақ өмірінде жылқы малы қадірлі. Халықтың басты байлығы тіршіліктерінің тірегі. Ол - тұрмысымызда тек байлықтың ғана белгісі емес, сән-салтанаттың, сұлулық пен көркемдіктің мұраты. Оған байланысты сөз, сөз тіркестері де жеткілікті. «Жылқы – малдың патшасы», «Жігіттің сорлысын аттың жолдысы теңейді», «Ер қанаты – ат» - дейді халық даналығы. Көшпелілер өмірінде жылқының орны орасан зор болғандығын осыдан-ақ байқаймыз. Мінсең көлік, іпсең ашытқан сүті қымыз, жесең тамақ, кесең киім. Қазақ қашаннан оның тұқымын жақсартып отырған. Жүйрік ат кез келген жігіттің арманы болған. Англия өзінің ат жарыстарымен белгілі болғанымен, олар тек аттың әдемілігі мен жеңілдігіне ғана көңіл бөледі. Біздің елімізде ат жарысы ежелден дамыған. Адамға үлкен эстетикалық ләззат әкелетін, оны батылдыққа, шыдамдылыққа, ептілікке тәрбиелейтін ойын түрлерінің арасынан шабандоздық өнері, сөз жоқ, алдыңғы қатардың бірінде тұрады. Әр ойынның жарыстың өзіндік тәртібі, талап-тілектері, ережелері қалыптасқан. Оған қатысушылар да осы үдеден шықпай, тәртіпке бағынуы керек.

Ерте замандардан-ақ ойындар мен тәндік жаттығулардың кеңінен қолданылуы, яғни, әртүрлі қашықтықтағы ат жарыстар, сайыстар, көкпар, қыз қуу, садақ ату, ақ серек пен көк серек, аударыспақ, найзаласу, арқан тарту, еркін күрес, т.б. көшпелілерді спорттық мінезге ие қылды. Көшпелі өмірдің өзі дене шынықтыру тәжірибесінің ең қолайлы түрлерін белгілеп алуға себепші болды. Оның негізгі түрлерінің бірі — атқа салт мініп жаттығу, ат ойындарын көрсету болатын. Халық тұрмысымен бірге жасасқан ат ойындарынсыз өткен той-мереке өз сән-салтанатынан айрылған.

Ата-бабаларымыз баланы туыла салысымен-ақ атқа отыруға үйреткен. Осыған байланысты қазақтарда «Баланы атқа мінгізу мерекесі» тойланған. Атқа мінетін бала жаңа киім киіп, басына үкі тағып «ашамай» деп аталатын, екі қасы «Х» түрінде айшықталып жасалған ерге мініп, туған-туыстары мен руластарын аралаған. Туыстары оған шашу шашып, айыл-өмілдірік, құйысқан, жырым-шеттік, шыбыртқы-қамшы сияқты ер-тұрмандарын байғазыға берген. Осыдан бастап бұл бала өз алдына ер-тұрманға ие болып, көш кезінде тай-құнанға мініп жүре бастайды. Бұл жайында В.В. Радлов «Русский Вестникте»: – «Ер балаға өзімен бір жылда туған, ең жақсы көретін биенің құлынын енші ететін, бұл құлынды тіпті баламен бірге, бірдей тәрбиелейді десе де болады, ал баланы оған мінгізгенде ол тай асыранды күшіктей қолға әбден үйренген болатын» [1, 60], – деп жазса, А. Левшин «қазақтар балаларының атқа ыңғайлы отыруы үшін кішкене кезінде аяқтарының арасына жастықшалар қойған» – дейді [2, 49]. Келтірілген мысалдар баланы дене шынықтыруға тәрбиелеудің бастапқы кезеңіндегі дүниелерге жатады.

Ат жалында туып, ат үстінде өскен қазақ балалары «ат» десе ішкен асын жерге қойған. Олай етулеріне бесіктегі кезінде-ақ шешелерінің алдында атқа отырғандығы сеп болса керек. Бұнымен қоймай сәби тілі де ең алғаш «ат» деп шыққан. Атқа мінуге әуестігі соншалық, қазақтардың жылап жатқан баласы атқа мінгізем десе жылағанын тиған. Бұл - халқымыздың өзіне тән ерекшеліктерінің бірі.

Сондай-ақ қазақтың ұлт ойындары жайында мағлұматтар кезіндегі күнделікті шығатын газеттер мен журналдардың беттерінде көптеп берілген. XIX ғасырдың екінші жартысында пығыш тұрған «Воскресный досуг» журналының 1864 жылғы 72, 73-інші сандарында «Киргизы» атты ұзақ мақала басылған. Бұл мақала негізінен қазақ халқының өмірін, тұрмысын, әдет-ғұрпын, ойын-сауықтарын баяндаған. Көпшелі халықтың осындай ойын-сауық, көпі-қонын айта келіп «Воскресный досуг» журналы «Әрбір мереке, той-думанның жаны қыз-келіншектер, олар той үстінде жігіттермен өлең жарысына да түсе алады» [3] – деп көрсеткен.

Басқа да көптеген газет, журнал беттерінде кезінде белгісіз авторлардың бастыруымен жарық көрген алуан түрлі ұлт ойындары мен аң аулауға арналған материалдар бар.

Орыс саяхатшыларының ішінде П.И. Рычков бірінші болып қазақ халқының өмірін, мәдениеті, әдет-ғұрпы, ойын-сауықтары жайында 1759 жылы «История Оренбургская по учреждению Оренбургской губерний» атты еңбегін жазды [4]. Ұлт ойындары бұдан басқа да көптеген еңбектерінде кеңінен қарастырылған.

XVIII ғасырдың екінші жартысында қазақ халқының өмірі жайында көптеген материалдар жинаған орыс ғалымдарының бірі И.С. Паллас болды. Ол 1767 жылы Батыс Сібір мен Орал бойына жасаған орыс экспедициясын басқарып, осы сапарында жиналған материалдан 1773 жылы «Путешествие по разным провинциям Российской империи» атты еңбектерінің жинағын шығарды. Осы еңбектің «Известия о киргизах» атты бөлімі түгелдей қазақ халқының этнографиясына арналған – халықтың ойын-сауықтарының қалай өтетіндігі, демалыс уақыттарын қалай өткізгендігі, аңшылығы түгелдей қарастырылып, мысалдар келтірген [5].

Қазақ ұлттық ойындары туралы құнды деректер И. Георгидің «Описание всех российском государстве обитающих народов» деп аталатын еңбегінде де бар. Ол қазақтың үйлену тойы жөнінде «Той салтанаты әлденеше күнге созылып, би биленіп, жыр жырланып, айтыс, бәйге, күрес, жамбы ату сияқты ойын-сауық болады» [6, 137-139], – деп жазады.

Қазақ халқының этнографиялық материалдарын жинауда еңбек еткен тек Россия үкіметінің Қазақстан жеріне арнайы жіберген экспедициялары ғана емес, сонымен қоса көрші отырған екі елдің арасында кездесетін кейбір қақтығыстарда қазақтардың қолына түскен орыс тұтқындарының бір орыс

офицері Ф.С. Ефремов көпшелі халықтың өмірі жайында көптеген материалдар жинаған [7].

Россияға қайтқан бетінде осындай тұтқында жүріп жинаған материалдарынан еңбек жазып, соның «Чем киргизская земля изобильна, каков воздух и жители» атты бір тарауында қазақ халқының аңшылығы мен ойын-сауықтарының қалай өтетіндігі, оған өзінің бас кейіпкер болып қатынасқандығы жайлы баяндайды [7]. Орыс тұтқындарының ішінде бұдан басқа да кезінде еңбектері жарық көрмей, қазіргі архив қазынасы болып жатқан С. Матвеев, Я. Гавердовский сияқты қазақ халқының өмірі жайындағы материалдарды жинауда өздерінің тиісті үлестерін қосқан зерттеуші ғалымдар да бар.

Қазақ халқының нақтылы этнографиясы жөнінде еңбек жазғандардың бірі орыс армиясының капитаны И.Г. Андреев болды. Оның «Описанием средней орды киргиз-кайсаков, с касающимися до сего народа, также и прилегающих к Российской границе по часты Калыванской и Тобольской губерний, крепостной, дополнениями» атты еңбегі негізгі алты тараудан тұрады. Осының бесінші – «Обряды» деп аталатын тарауының өзі он алты бөлімнен тұрады. Оның үшінші бөлімінде пілдехана тойындағы өткізілетін ойындармен нәрестені тәрбиелеу мәселесі қаралған да, бесінші бөлімінде үйлену тойының ойын-сауықтары жайында жазылған [8].

Г.В. Плеханов «Письмо без адреса» атты еңбегінде «Ойын-еңбек бастамасы болғандықтан баланың уақытымен ғана санасады», - дей келіп, материалистік тұрғыда қоғамның дамуында еңбек бұрын тұрғанымен, адам өмірінде ойын бұрын тұратындығын дәлелдеді [9]. Мұндай пікірді қостаушы кезіндегі орыс ғалымы дәрігер-педагог Покровский А.А. – «Ойын күнделікті бала еңбегі, болашақ өмірдің бастамасы. Ойын үстінде баланың ертеңгі өмірге деген қабілеті байқалады» - дей келіп, «Физическое воспитание детей у разных народов преимущественно России» атты еңбегінде Азия халықтарының оның ішінде қазақ халқының ұлттық ойындарының, дене тәрбиесінің халық тәрбиесіндегі алатын орнын жан-жақты дәлелдеп зерттей келіп, өзінің бағасын берген. Көптеген ойындардың шығу кезеңдерін, дамып, қалыптасқан дәуірлерін де анықтаған [10, 24].

Көрнекті орыс ғалымы, географ, тарихшы А.И. Левшиннің қазақтар туралы жазған монографиясы «Описание киргиз-казачьи или киргиз-кайсацких орд и степей» деп аталады. Левшин қазақтар арасында өтетін ат жарыс, теңге алу, қыз қуу, балуан күресіне тоқталып, қазақ балаларының жастайынан қимыл-әрекет дағдысына қалыптасып еңбек ететіндігін айта келіп, ол қазақтардың шыдамды, мықты болып өсетінін суреттей келе: «Халықтың өмірі үнемі мал бағумен, табиғатпен, таза ауада тіршілік етумен өмір өткізуі олардың дене бітімінің зор, күшті болып өсуіне себепкер болған. Сондықтан да олар ыстыққа, суыққа төзімді, көп жасайды, бас ауруы дегендер сирек кездеседі. Олардың көзі қырағы болып келеді. Алыстағы

көрінген малдың түсін айнытпай дәл ажыратады. Атқа мініп жүруді балалары жастайынан үйренген. Олар үшін атқа шабу гимнастикалық жаттығудың бір түрі сияқты болып кеткен» [2, 342-345], – деп жазады.

А.Н. Краснов «Очерк быта семиреченских киргиз» атты еңбегінде ұлттық ат спорты туралы мәліметтер береді: – «Көкпар ойыны қуанышты тойларда ойналған, әдетте ол ас беру рәсімдерінде орын алмаған. Сосын бұл ойында кәсібилік шеберлік қажет және негізінен жылқышылардың арасында жаттығу ойыны ретінде кең тараған» [11, 23]. Көкпар ойынында тотемизммен қатар ер жігіт атану сияқты инициациялық мотивтер де орын алған.

Келесі қазақтардың ұлттық ойындарына тоқталған орыстың ғалымы А. Алекторовтың жазған «О рождении и воспитании детей киргизов, о правилах и власти родителей» еңбегін атауға болады. Бұл ізденісінде ғалым көпшеңді қазақтардың өмір сүру салтындағы баланың дүниеге келген сәтінен өсуінде ұлттық ойын мен қимыл-қозғалыс әрекетінің алатын орны мен дене мүшесінің қалыптасып дамуындағы халық ойындарының қажетті жақтарын ашады [12].

Н.И. Гродеков «Киргизи и каракиргизи Сыр-Дарьинской области» атты еңбегінде ұлттық ойындарға байланысты құнды мәліметтер келтіреді. Онда ұлттық ойындардың өткізілу себептерін, бәйгелер атқа шабатын балалардың құқықтары туралы жазады. Онда былай деп жазылған: бірнеше рулар қатысатын бәйге-жеке адамдардың емес, рудың жарысы болып табылады және сыйлықты ру алады. Бәйгенің келесідей ережелері белгіленген: бәйге барысында жарысқа қатысқан жылқы өлетін болса, оның орнына жылқы беріледі. Егер екі жылқы мәреге бірдей жетсе, онда сыйлықты бөледі, егер қожайындары келіспесе, онда екі жылқыны қайтадан жарыстырып, бірінші келгеніне бірінші сыйлықты, екіншісіне 2-орынның сыйлығы беріледі. Егер бәйгеге қатысып, атқа шапқан бала қайтыс болса, онда жылқының қожайыны оған жылқысын, жылқы жүлделі орын алса, сыйлығымен қоса, баланың барлық шығынын өзі атқарған. Қожайын мұндай шартқа келіспесе, онда құн төлеген. Егер бала өзі сұранып шапса және өлсе, оған құн төлемеген [13, 254-255].

В.В. Радлов «Из Сибири» деген еңбегінде қазақтың ұлттық ойындарының түрлеріне бәйге, күрес, күміс ілу, сүйек, жүгіру және олардың мазмұны, бәйгеге берілетін сыйлықтар, ойындардың жүргізілу реттілігі туралы жазады [14].

Орталық Азия халықтары ойындарының көп ғасырлық тарихы бар. Қауымдық құрылыс дәуірінің өзінде халықтың сол кездегі материалдық және рухани тұрмыс дәрежесіне сай өзінше дене шынықтыру мәдениеті болғандығын этнографиялық деректер дәлелдеп отыр. Мысалы, аламан бәйгені алғашқы қауымдық құрылыс ыдырай бастаған кезде пайда болды деген жорамал бар. «Аламанға жел берген, аса жұртты меңгерген, қара қазақ

баласын хан ұлына теңгерген» -деп Махамбеттің жырлауынан-ақ аламан деп халықтың жай жауынгер тобы айтылғанын байқаймыз. Орыстың белгілі жазушысы В.И. Даль қазақтың халық ойындарының тамаша суреттерін қалдырды. «Бикей мен Мауляна» атты повесінде қыз қуу, күрес, бәйге сондай шебер суреттелген: – «Аламандықтың бейнесі ретінде атты спорт жарысы – аламан бәйге туған. Оның мақсаты — ұрысқа епті, қиындыққа төзімді аламандарды-жауынгерлерді тәрбиелеу, яғни оның басты ерекшелігі де осында. Бұл ұлттық ойын қазіргі жастарды әскери-жауынгерлік бағытта тәрбиелеуде үлкен рөл атқарады. Ал жорға жарыста атты шаптырмай, тек жорғалатып отыру керек. Мұның басты ерекшелігі де осында және бұл жақын ара қашықтықта ғана өткізіледі. Әйтпесе ат шаршап, шауып кетуі мүмкін. Үш рет шауып кеткен жорға тәртіп бойынша жарыстан шығып қалған. Тағы бір ерекшелігі: жорға жарысқа қыздар мен әйелдер де қатысады. Бұл – спорттың ұлттық түрлерінің пайдалыларының бірі. Ол адам денесін шынықтырып, ат спортына деген құмарлығын арттырады» [15, 23].

Ресей зерттеушілерінің ішінде тоғызқұмалақ туралы жазған этнограф Н. Пантусов болды. Оның «Киргизская игра тогузқумалак» атты мақаласы 1906 жылы Қазан қаласында жарыққа шықты. Қазақтың «Тоғызқұмалақ» ойынының суреті мен ойнау тәртібін қағаз бетіне түсірген этнограф Н. Пантусов өз еңбегінде «бұл ойын өте көне және кім ойлап тапқаны белгісіз. Ол қазақтың үш ордасының барлығына тегіс тараған» [16], – деп жазады.

XIX ғасырда Қазақстан жерінде болған орыс саяхатшылары мен саяси жер аударылғандардың еңбектерінде қазақ халқының ойын-сауықтарын, аңшылығын, жылқыларды әртүрлі ат ойындарына баптауы, олардың аса бір жүйрік тұқымдарын өсіруі жайлы материалдар жан-жақты жинақталып зерттелген.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Радлов В.В. Семей облысы қырғыздарының салты // Русский вестник. - 1879. - № 9. - 12-17 бб.
2. Левшин А.И. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей. – Алматы: Санат, 1996. – 656 с.
3. Киргизы // Воскресный досуг. – 1864. – № 72-73.
4. Рычков П.И., Рычков Н.П. Капитан жазбалары. – Алматы: Ана тілі, 1995. – 104 б.
5. Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. – СПб., 1809. – Ч. 1.
6. Георгий И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов, их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповедений и других достопамятностей. – СПб., 1776. 1 ч. – 450 с.
7. Ефремов Ф.С. Десятилетнее странствование / Под ред. Э.М. Мурзаева. – М., 1952.
8. Андреев И. Что думает наша северная степь. (О жизни киргиз) // ТВ. – 1912. – № 225.
9. Плеханов Г.В. Письмо без адреса. / Избранные философские произведения. – М., 1962. – Т. 2.

10. Покровский Е.А. Детские игры, преимущество русские в связи с историей, этнографией, педагогикой и гигиеной. – М., 1895.
11. Краснов А.Н. Очерк быта семиреченских киргиз // Известия РГО. СПб., 1887. – № 4. – С. 13.
12. Алекторов А.Е. Праздничные игры и забавы у киргизов // ОЛ. – 1888. – № 42.
13. Гродеков Н.И. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области. Т.1. Юридический быт. – Ташкент, 1889. – С. 289.
14. Радлов В.В. Из Сибири. – Москва, 1989. – 749 с.
15. Даль В.И. Сочинения. Повести и рассказы. Т.8. – СПб, 1884.
16. Пантусов Н. Киргизская игра тогузкумалак. – Казан, 1906.

РЕЗЮМЕ

Исследование казахской цивилизации, казахской культуры, традиций является одной из важных проблем современности. И национальные игры в том числе - необходимый аспект при воспитательном процессе молодежи. Прежде чем рассматривать какие-либо проблемы будет правильно рассмотреть его генезис, время возникновения, ареал исследования. Тенденция исследования казахских национальных игр берет свое начало со времен Царской России.

(Нарымбетов С. История исследования казахских национальных игр при Царской России)

SUMMARY

The study Kazakh civilization, the Kazakh culture and traditions is one of the most important issues of today. And the national games including if necessary aspect of the educational process of young people. Before considering any problems will be properly consider its genesis, time of occurrence and area of study. The trend study of the Kazakh National Games originates from the time of the Imperial Russian

(Narymbetov S. The history of the study of the Kazakh National Games in Tsarist Russia)

ÖZET

Kazak medeniyetini, örf-adetini, geleneğini araştırmak günümüzün önemli meselelerindedir. Ayrıca milli oyunlar gelecek nesilleri terbiyelemek açısından gereklidir. Kazak milli oyunlarını araştırmak ise ta Çarlık Rusya devrinden başlanmıştır.

(Narimbetov S. Çarlık Rusya Devrindeki Kazak Milli Oyunlarının Araştırılması)

Yavuz Selim KAFKASYALI

*Öğretim Görevlisi, Kafkas Üniversitesi Devlet Konservatuvarı
Kars – TÜRKİYE*

**İRAN TÜRK MÜSİKİSİNDE OPERA SANATINA BİR ADIM:
Hasan Demirci ve Sehendiye Eseri**

İran coğrafyasında son iki yüz yılda kesintisiz olarak savaşların, isyanların, ihtilâllerin olması, 20. yüzyılın ilk çeyreğinde İran'ın Pehlevîlerin hâkimiyetine girmesi ve İran Türk kültürünün görmezden gelinmesi, 1979 Devrimi'nden sonra ise pek çok sanat dalı ile birlikte mûsikînin yasaklanması sebebiyle İran Türk mûsikîsi gerekli gelişmeyi gösterememiştir. 16. yüzyılda Batı, 19. yüzyılda Türkiye ve Kuzey Azerbaycan opera sanatı ile tanıştığı hâlde Fars hâkimiyetinde kalan İran Türkleri daha yeni adım atmaktadır. Tahran yönetiminin 1992'de özel mûsikî mekteplerine kısmî izin vermesi ile mûsikî ve onunla ilgili sanatlar canlanmaya başlamıştır. Bu dönemde İran Türk mûsikîsinin ve mûsikî ile ilgili sanatların gelişmesi için büyük gayret sarf eden Hasan Demirci, bütün yasaklara ve engellere direnerek hem bir orkestra kurmuş hem de İran Türklerinin ilk operası (Türklerinde operaya bir adım) sayılabilecek "Sehendiye" eserini bestelemiştir. Sehend'in "Şehriyâr'a Mektup" şiiri ile Şehriyâr'ın "Sehend" adlı manzumesi esas alınan eserde, Sehend'in sözleri altı türkûyle, Şehriyâr'ın cevabı ise Bayatı Şiraz muğamının tamamı okunarak yansıtılmaktadır. Eserin süreci incelendiğinde operaya adım teşkil eden bir eser olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İran Türk Mûsikîsi, Opera, Sehendiye.

Giriş

İlk çalışmaları 16. yüzyılın sonlarında Floransa'da sahneye çıkan ve çok geçmeden Almanya ve Fransa sahnelerinde de görülmeye başlayan opera¹, Türkiye'de Tanzimat'tan sonra 19. yüzyılın ortalarında görülmeye başlar, ancak Türk opera eserleri 20. yüzyılın başlarında sahnelerde yer alır [1, 558]. Azerbaycan operasının tarihi ise Üzeyir Hacıbeyli'nin 1908'de Bakü'de sahneye koyduğu Leyli ve Mecnun operası ile başlar [2, 353]. Bu sanat bazı Türk topluluklarında ise özellikle başka halkların egemenliği altında bulunan İran Türkleri gibi toplumlarda, imkânsızlıktan veya hâkim güçlerin imkân vermemesi sebebiyle ya doğmadan ölür ya da gelişme fırsatı bulamaz. Bakü merkezli gelişen opera sanatı her ne kadar İran Türkleri tarafından da izlenip gözlenirse, Üzeyir Hacıbeyli'nin eserleri sahnelense de Güney Azerbaycan'da özgün eserler ortaya çıkarılamaz. Pehlevîlerin İran Türk kültürünü görmezden gelme ve yok sayma siyaseti ile 1979 İran İslâm

¹ Opera: Sözlerinin tamamı veya çoğu şarkılı olarak söylenen, müziğe uyarlanmış tiyatro eseri. Ciddiliği veya yüksek amaçlara yönelmesi operayı, operet, müzikli komedi gibi türlerden ayırır [1, 558; 2, 353].

Devrimi sonrasında güzel sanatların özellikle, müzik, resim ve heykel kollarının İslâm karşıtı gösterilerek yasaklanması yüzünden bahsi geçen sanatlar gelişme gösterememiştir. 1992 sonrasında özel mûsikî mekteplerine kısmî izin verilmesi ile mûsikî ve bununla ilgili çalışmalar canlanmaya başlamıştır [3]. Bu dönemde İran Türk mûsikîsinin ve mûsikî ile ilgili sanatların gelişmesi için çalışan şahıslardan biri Üstat Hasan Demirci² adı ile bilinen Muhammed Hasan Hergülî'dir.

Tebrizli bestekâr Hasan Demirci, bütün yasaklara ve engellere direnerek kurduğu müzik topluluğu ile büyük hizmetler yapar. Yaptığı hizmetlerden en önemli biri İran Türklerinde opera sanatına ilk adım sayılabilecek "Sehendiye" eserini bestelemesidir. Hasan Demirci tarafından Bulud Karaçorlu Sehend'in "Şehriyâr'a Mektup" ve Muhammed Hüseyin Şehriyâr'ın "Sehend" adlı manzumeleri esas alınarak yapılan "Sehendiye" bestesi, İran'da en çok seslendirilen

² Hasan Demirci, 1941 yılında Tebriz'de dünyaya gelir. İlk ve orta öğrenimi burada yapar. Daha çocukken müziğe çok ilgi duyar. Arkadaşı Mahmud Şatiryan ile birlikte Tebriz'de faaliyet gösteren özellikle ramazan akşamlarında müzisyenlerin toplanıp çalıp söyledikleri Hüseyin Gennadi'nin "Kahvehanesi"nin müdavimi olurlar. Bir yandan da tar çalmasını öğrenmek için hoca ararlar. Tebriz'de hoca bulamazlar. Şatiryan dayısının ilçesi Serab'da iyi bir tar hocası olan İsa Bala'dan ders alır. Kursları tamamlayıp Tebriz'e döndüğünde Hasan Hergülî ve arkadaşları da ondan ders alırlar. Bir yandan da mûsikî cemiyetlerine, diğün derneklere devam edip hem sanatlarını geliştirmeye hem de yeteneklerini sergilemeye çalışırlar. Güreş sporu ile de uğraşan Hasan, ailesinin mesleği demircilik olduğu için "Demirci" mahlasını alır. İkinci Dünya Savaşı yıllarında Tebriz'in Ruslar tarafından işgal edildiği, İran Türklerinin Pişeverî'nin başkanlığında Tebriz merkezli "Azerbaycan Demokratik Hükümeti"ni kurduğu hüriyetin, bağımsızlığın kana kana tadıldığı, başta müzik, tiyatro olmak üzere sanat ocaklarının faaliyete başladığı, ana dilleri Türkçe ile eğitim öğretiminin başladığı, gazete, dergi çıkartılıp Türkçe yayın yapan radyo kurulduğu bir dönemde çocukluğunun geçmesinden olsa gerek on beş yaşından itibaren millî hassasiyeti yüksek, İran Türklüğünün hüriyet ve bağımsızlığı için aktif faaliyet gösteren, milliyetçi söylem ve eylemleri olan bir sanatçı olarak görülecektir. Türkçü, Turancı faaliyetlerinden ötürü takip edilecek, hapislere atılacak, açtığı mûsikî okulları kapatılacak, konserleri iptal edilecek, mûsikî grupları dağıtılacaktır. Ancak o, inandığı yolda yürüyecektir.

Hasan Demirci sınırlı imkânlarla rağmen önemli araştırmalar yapar. İran Devrimi öncesinde Davud Gaffarzâde ile birlikte yaptığı folklor derlemelerinin bir kısmını "Odlar Yurdun'dan Adlar" adı ile ve "D.H." müstear imza ile devrimin ikinci yılında 1981'de yayımlar. Arkasından "Azerbaycan Muğamları" daha sonra "Azerbaycan Mahnıları" adlı 5 ciltlik kitabını, onun arkasından da ünlü "Sehendiye" bestesini yayımlar. Diğer bir bestesi de "Settar Han-Meşrute" bestesidir. Demirci'nin edebî değeri yüksek özgün şiirleri de vardır. Bunları da "İstek" adlı bir kitapta toplamıştır. Ancak henüz yayımlanmasına izin verilmemektedir.

Tebriz ve Tahran aydınları, Türk mûsikîsinin çok iyi bilen ve icra eden Hasan Demirci ve Mahmut Şatiryan'dan Tahran Hükümeti'nin verdiği sınırlı izinden faydalanarak özel mûsikî okulu açmalarını ısrarla talep ederler. Hasan Demirci arkadaşlarını ve öğrencilerini toplayarak büyük bir mûsikî topluluğu oluşturur. Acımasızca devam ettirilen yasaklar yüzünden bodrumlarda, mahzenlerde çalışırlar. Ünlü Dr. Mübeyyen Şimşek'in yardımı ile Tebriz'de "Baba Bağî"nda 1991 yılında ilk konserlerini verirler. Bu konserden bir yıl sonra mûsikî mektebi açılmasına izin verilir. Demirci "Azerbaycan Mûsikî Mektebi" adında bir özel mûsikî mektebi açar (1992). Bu mektep ve topluluk İran Türklerinin ilk mûsikî topluluk ve mekteplerindedir. Grupta Yusuf Abdulalizâde (garmon), Ali Besareti (tar), Erestu Nesimî (kemança), Eyyub Paşenk (nağara) gibi çok önemli sanatçılar görev alır. Bu grup ülke içinde ve ülke dışında, Türkiye, İsviçre, Norveç ve Almanya'da pek çok konser verir. Grup, genellikle muğam mûsikîsi dalında faaliyet gösterir. Grubun en önemli özelliğinden biri muğamları bir bütün olarak seslendirmesidir. İlk defa onlar 30 kişilik bir orkestra ile "Şur", "Bayatı Şiraz" ve "Rast" muğamlarını baştan sona bir bütün olarak çalışmışlardır. 2006 yılında Türkler aleyhine yayımlanan karikatür meselesinde Tebriz'de yapılan mitingde 35 dakika süren "Şur Muğamı"nu bir bütün olarak çalıp okurlar. Bu millî konserden dolayı tutuklanırlar ve yargılanırlar. Bir yıl hapse mahkûm edilir. Altı ay mahkûmiyetten sonra berat eder. Ancak mûsikî grubu dağıtılır ve okulu kapatılır. Bu defa oğlu Meziyer Hergülî adına faaliyet gösterilir. Yeniden bir orkestra oluşturulur. Sınırlı olsa da hem mûsikî eğitim-öğretimi hem de konser vermektelerdir. (15 Temmuz 2012, Tebriz, Hasan Demirci anlatımı, özel arşivimiz.)

ve dinlenen besteler arasında yer almaktadır. İran genelinde yapılan yarışmada eserin bestekârı ile Sehend ve Şehriyâr rolünü oynayan sanatçılar birinci olup üç altın madalya almışlardır. Eser "Bayatı Şiraz" makamında yazılmıştır.

İki üstat şairin şiirle mektuplaşmasının seslendirilip canlandırıldığı eserde Sehend'i, "vokal" sesli, Şehriyâr'ı ise muğam sesli bir sanatçı temsil etmektedir. "Sehend" sözlerini türkülerle, "Şehriyâr" ise muğam bölümleri ile ifade etmektedir. Eserde Sehend'in sözlerini aksettirmek için altı türkü (mahnı) yazılmıştır. Şehriyâr ise cevap olarak Bayatı Şiraz muğamının parça parça tamamını okumaktadır.

Sehendiye Bestesi'nin yazılmasında iki maksat göz önünde tutulmuştur: Birincisi iki büyük şairin bu iki büyük manzumesini halka sunmak; ikincisi de Azerbaycan'ın yedi esas muğamından birini tamamen seslendirip muğam sanatının İran Türkleri arasında bütün özellik ve güzelliği ile yaşadığını göstermektir.

Eser, 1981'den beri ülke içinde Tebriz, Urmiye, Zencan, Tahran, Şiraz gibi şehirlerde ve muhtelif televizyon kanallarında; ülke dışında da iki defa Bakü televizyonunda; Erzurum Atatürk Üniversitesi'nde, Ankara'da, İsviçre ve Almanya'da sahne almıştır. Eser iki defa ülkede ostanlar (eyaletler) arasında yapılan yarışmalara katılmıştır. Tahran'da yapılan bu yarışmalarda "Sehendiye" üç birincilik kazanmış, üç altın madalya almıştır. "Sehend" rolündeki Nadir Ramdil, "Şehriyâr" rolündeki Ehad Yârî ve eserin bestekârı Hasan Demireci'ye altın madalya verilmiştir. Halkın şecaat, sanat, estetik ve iyilik severlik, fedakârlık, doğruluk, duygularını zindeleştiren bu eserin süresi 30-35 dakikadır [4, 27]. İran Türk müsîkisinin gelişmesine katkıda bulunmak için "Sehendiye" eseri ve onun bestelenme süreci incelenmiştir.

1. Sehendiye Manzumesi'nin Doğuşu

"Sehendiye" manzumesinin yazılmasına Sehend sebep olmuştur. Sehend'in kadim ve yakın arkadaşı Nikendiş'in yazdıklarına göre Sehend, yıllarca Tahran'daki evinde çalışarak Dede Korkut Hikâyeleri'ni manzum hâlde yazar. Daha sonra bunu yayımlamak için Tebriz'e gelir. Bu arada yıllardan beridir hasretini çektiği Şehriyâr'ı ziyaret etmek ister. Yine Nikendiş'in yazdığına göre Şehriyâr, ilhamı gelmeyip, istediği şiiri yazamayınca hâleti ruhiyesi bozulup, gam deryasına gömülür, tâ ki o şiiri yazmadıkça kimseyle görüşmezmiş. Sehend'in ziyâreti onun böyle bir zamanına rastlamış olsa gerek. Sehend, çok sevdiği üstadı görmek için üç gün Tebriz'de bekler, defalarca arar, evinin önüne varır ancak görüşemez. Üzgün bir hâlde Tebriz'den ayrılır. Tahran'a varıncaya kadar düşünür, bir mektup yazmaya karar verir.

İradesi sağlam bir şair olan Sehend, yürek sözlerini o güçlü kalemiyle "Şehriyâr'a Mektup" adlı şiire döker:

Bir elimde galem bir elde kâğız,
Heyalım boylanır damdan, divardan.
Başımda yâr bağı gezmek havası,
Gapılar bağıdır yol tapım hardan?

Şiiri mûsikî bilgini Behruz Devletabâdî ile Şehriyâr'a gönderir. Şehriyâr, mektubu alışı ve ona cevap olarak "Sehendiye" manzumesini yazışını kendisini sonraki yıllarda ziyaret eden Üstat Ali Selimî ile Üstat Hasan Demirci'ye şöyle anlatır: "Sehendin mektubunu okuduğumda bir kaç kere ağladım. Vücûdum irkildi, tüylerim biz biz oldu, bedenimi hararet sardı ve titremeye başladım. Ayağa kalkıp odanın içinde gezinmeye başladım. Sanki Sehend'in³ zirvesine uçuyordum. Sehend Dağı'nın bütün güzellikleri gözümde canlanıyordu. O anda benim için İlâhî bir ilham geldi. Oturdum sabaha kadar bu manzumeyi, Sehendiye'yi yazdım [1, 29]."⁴

"Şah dağım çal papağım el dayağım şanlı Sehendim,
Başı tufanlı Sehendim - Deli ceyranlı Sehendim."

2. Sehendiye'nin Yazılışı

Hem manzumeleri iyi bilip hem de iki üstat şairi yakından tanıyan Hasan Demirci, bir taraftan şiirlerin muhtevası üzerinde, bir taraftan da Şehriyâr ile Sehend'in hayatları hakkında yıllarca değerlendirme yapar. Defalarca okuduğu ve çok beğendiği bu manzumelerin sadece şiir olarak değil, mûsikî, resim, tiyatro gibi başka sanat dallarıyla da insanlara, bilhassa gençlere sunulması gerektiğini düşünür. Ve mûsikî ile değerlendirilmesini kendisi üstlenir. Bir yıla yakın yaptığı çalışma sonunda "Sehendiye" eserini meydana getirir.⁵

3. Sehendiye'nin İlk Sanatçıları

Sehendiye eserini Tebriz'de, "Azerbaycan Mûsikî Mektebi"nde ilk olarak çalıp seslendiren orkestranın elemanları şunlardır [4, 30]:

Yönetmen	Reşid Danişçüyi
Nadir Ramdil ⁶	Sehend Rolünde ⁷
Hamid Namverî ⁸	Şehriyâr Rolünde

³ Burada Sehend Dağı kastedilmektedir.

⁴ Şehriyâr, Sehendiye'yi yazdıktan sonra Sehend ile görüşünü de şöyle anlatır: "Bu şiiri yazdıktan bir müddet sonra Nikendîş ile Tahran'ın Kerec semtinde bir arkadaşımın evine konuk olduk. Nereden öğrendiyse iki saat geçmeden Sehend bizim bulunduğumuz eve geldi. Ben Sehend'i ilk defa görüyordum. Kucaklaştık, öpüştük, ağlaştık... Sehend beni ve ev sahibini ısrarla evine götürdü. İki ay misafir etti. Her akşam onun evinde şairler, yazarlar toplanıp, konuşurduk. O gecelerle ilgili pek çok hatıram vardır. Sehend ile birlikte o günlerde Bakû'ye gidecektik nâneçibler (soysuzlar) bırakmadılar." [4, 29].

⁵ Hasan Demirci bu hususta şöyle yazar: "Sehend'in çok önemli medenî çalışmaları vardır. Sehend henüz lâyıkı veçhile incelenmemiştir. Bu hususta sanatçılara büyük görev düşmektedir. Gelecek kuşakların sağlam düşüncelere sahip olmaları için doğru ve değerli çalışmalar yapanlar tanıtılmalıdır. Bu her bir sanatçının görevidir. Biz bu maksatla mûsikî yoluyla Sehend ve Şehriyâr'ı canlandırıp, onların görüşünü izleyip gözlemeye çalışmaktayız." [4, 30].

⁶ Nadir Ramdil, 1999 yılında İran'da yapılan mûsikî yarışmasında Sehend rolünde okuduğu eserlerle, 2000 yılında yapılan yarışmada da "Oğlum" türküsü ile birinci olmuş ve iki altın madalya almıştır.

⁷ Daha sonraki sunumlarda Hasan Vahidî, Umud Gercî ve Nemet Mesgerî de Sehend rolünü almışlardır.

⁸ Üç oktav ses diyapazonuna sahip olan muğam üstadı Hamid Namverî, Sehendiye eserinin ilk Şehriyâr'dır. Namverî, Şehriyâr rolünü Tebriz'de, Urmiye'de, Şiraz'da ve Tahran'da defalarca konserlerde başarıyla temsil etmiştir. O günümüzde Üstat Şatiryan Mûsikî Mektebi'nde muğam dersleri vermektedir. Tahran'da yapılan yarışmada Sehendiye Operası'nın Şehriyâr rolünü temsili ile birinci olmuş ve altın madalya almıştır.

Kafkasyalı Y.S. İran Türk Müsıkisinde Opera Sanatına Bir Adım...

Ehed Yârî ⁹	Şehriyâr Rolünde (İkinci sunumda yer almıştır.)
Hasan Demirci	Tar
Hümayun Nesimî	Tar
Ali Besaretî	Tar
Mazyar Hergûlî	Tar
Şahin Sefî	Bas Tar
Behmen Atapur	Kâmança
Rıza Hesenî	Kâmança
Mesud Namverî	Kâmança
Muhtar Hiyabanî	Garmon
Ramin Satani	Garmon
Resul Zaranya	Gara Ney
Mehmed Ruzme (Elyar)	Org
Kerim Şatirbanî	Kaval
Aydın Namdar	Goşa Nağara
Mehdi Nebahet	Nağara
Bestekâr	Hasan Demirci
Sözler	Şehriyâr ve Sehend
Notaları Düzenleyen	Mazyâr Hergûlî

4. Sehendiye'nin Seyri

Perdenin açılmasıyla birinci türkünün (Bir elimde galem...) melodisi çalınır. Devamında "Sehend" söze başlar. İlk türkü ve ilk sözler Sehen'din "Şehriyâr'a Mektup" manzumesinin giriş sözleridir [4, 41]:

Bir elimde galem bir elde kağız,
Heyalım boylanır - damdan - divardan.
Başımda yâr bağı gezmek havası,
Gapılar bağıdır yol tapım hardan?

Hasarın dalından gönül verdiğim,
O yâr bir bağ salıb suyu bululdan.
Heyvası kehreba, narı yağuttan,
Tağı firûzeden, divârı gülden.

Mavi eyvanında saz çalır zöhre,
Bircunda yay çekib dayanıb keyvan,
Layıgım var mı, girem gesrine men de,
Gıllı papağımla gırıg sazımla.

⁹ Sehendiye'nin ikinci Şehriyâr'ı ünlü sanatçı Ehed Yârî'dir. O, Azerbaycan Müsıkî Mektebi'nde muğam hocasıdır. 1999 yılında İran'da yapılan muğam yarışmasında birinci olup altın madalya almıştır. İran Türklerinin müsıkisine büyük hizmetleri vardır.

O, bu ihtişamla bu temteragla,
Gapısın üzümə açmasa ne var,
Şahla reiyyetin söhbeti tutmaz,
Men bir obalıyam odur "Şehriyar!"

bir əlimdə qələm

Ustad - Hesən Demirci

Flute

f

6

1. 2.

12

Fine

18

25

32

37

D.S. al Fine

"Şehriyar" muğamla cevap verir. Ancak bir oktav tiz perdeden okuyup esas bölüme geçer.¹⁰

Muğamı duyan "Şehriyâr" "Sehendiye"nin ilk mısraları ile söze başlar [4, 43]:

Şah dağım çâl papağım, el dayağım, şanlı Sehendim,

¹⁰ Bayatı Şiraz muğamını, okuyanların ses özelliğine göre üç çeşit çalıp okumak mümkündür. Birincisi orta sesliler içindir ki "sol" notasından okunmalıdır. İkincisi tiz sesliler için tiz Bayatı Şiraz denilen "do" notasından okunmalıdır. Üçüncüsü ise daha tiz sesler içindir ki "re" notasından okunmalıdır.

Başı tufanlı Sehendim, deli ceyranlı Sehendim,
Üreyi ganlı Sehendim,
Başda Heyderbaba tek garla grovla garışıbsan,
Son ipek telli buludlarla ufugda sarışıbsan,
Savařarken barışıbsan.

"Şehriyâr", "sol" notasını esas alarak sözleri okuduktan sonra bir oktav peste doğru iniş yapıp pest "sol" notasında sözü müşikîye bırakır.

ikinci Götürge

mugam

Piccolo

7

14

21

Fine

Şehriyar "Temel" bölümde "Sehendiye"nin şu sözlerini okur [4, 46]:

Göyden ilham alalı sırrı semavata deyirsen,
Hele ağ kürkü bürün yazda yaşıl don da geyirsen,
Goradan halva yeyirsen.

Ad alıp senden o şair ki sen ondan ad alarsan,
Ona her dad veresen yüz o mügabil dad alarsan.

Adaş olduğda sen ondan daha artıg ucalarsan,
Baş ucaldıgda Demavend Dağı'ndan bac alarsan.
Şé'r élinde tac alarsan, Tarı'dan¹¹ her zad alarsan.

O da şé'rin, edebin şah dağıdır, şanlı Sehendi,
O da sen tek atar ulduzlara şé'r ile, kemendi,
O da, simurgdan almagdadı fendi,
Şé'r yazanda geleminden bakasan dür sepelendi,
Sanki ulduzlar elendi.
Söz deyende görüsen gattı gülü, püsteni, gendi,
Yaşasın şair efendi.

TEMEL

(Композер)



¹¹ Tarı: Tanrı, Allah.

"Sehend", yine türkü ile cevap verir. İkinci türkü vals ritmindedir [4, 49]:

Laleli çiçekli çemenlerimde,
Gelib yurd salsa da çoban çoluglar,
Yalvarram sefamdan üz döndermesin.
Şehriyar'a layık şah yurdum da var.

Divarlar – divarlar polad olsaz da,
Almas muşar ollam kesib biçerem,
Borc allam kölüngün Ferhad babamm,
Bîsütun olsaz da çapırp keçerem.

Gerek ruhsat alam Heyder Baba'dan,
Yok cevabı mene, belke vermesen,
Bir de Şehriyar'dan fermanım vardır,
Olur mu, bir – birin şair görmesin.

Yok men de Sehendim başım ucadır,
İçimde sönmeyen aşk ateşi var.
Mende var sefası güllü baharım,
Başımı tutsa da gara buludlar.

Şehriyâr, Bayatı İsfahan muğamıyla cevap verir [4, 50]:

Gâh gören Hafız Şiraz ile eyvanda durublar,
Gâh gören ortada şetrenc gurarken oturublar,
Gâh gören saz ile avaz ile eyvence gurublar,
Sanki sağır de vurublar.

Orkestra, şen bir parça çaldıktan sonra "Şehriyâr" devam eder:

Zöhre eyvanda ilâhe, şenliyinde görünürken,
Bahasan Hafız'ı da orda celaletle görersen,
Ne seversen.

"Sehend" sırayı alır ve Şehriyâr'ın haddinden fazla Fars edebiyatına ilgi duymasını irdeleyip, ona söz dokundurur [4, 52]:

Özge Çırağı

Bugün men Sehendem, sen de Şehriyâr,
Gel başımı ucaldag goca Tebriz'in.
Bir kere yadların daşımı atag,
Çekek gayğısını öz élimizin.

Özge çırağma yağ olmaq bestir.
Doğma ellerimiz garanlıgdadır.
Yanıb yandırmayağ yadlar ocağın,
Evimiz soyugdur, gıştır, şahtadır.

اۆزگه چیراغی ۲/۴

بو گون من سهندم، سن ده شهريار ۲|
گل باشين اوجالداق قوجا تبريزين
بیر کره يادلارين داشيني آتاق ۲
چکک قاغيصبني اؤز ائليميزين ۲

اۆزگه چیراغينا ياغ اولماق بسدير ۲|
دوغما ائلريميز قارائليقدادير
يانيب يانديرماياق يادلار اوجاين ۲
انويميز سويوقدير قيشدير شاختادير: ۲

Özə çırağı

H.dimirci

Moderato (♩ = c. 108)

Piccolo

D.C. al Fine

Türkünün son girişi çaldıktan sonra "Sehend" in sözlerinden öfkelenen Şehriyâr "Zil Bayatı Şiraz" makamında babanın oğluna öğüt vermesi şeklinde şu muğamı okur [4, 53]:

Ganad ister bu feza, goy gala terlanlı Sehendim,
Eşid öz kıssamı, destanımı destanlı Sehendim.
Seni Heyderbaba ol ne'releriyle çağıranda,
O sefil, darda galan, tülkü govan şir bağıranda,
Dede Gorgud sesin aldım, dedim arkamdı inandım,
Arka durduğda Sehendim, Savalan tek havalandım,
Sele garşı govalandım.

Şehriyâr'ın bu mantıklı ve ikna edici cevabı karşısında Sehend, hasbihâl havasında şu sözleri okumaya başlar [4, 55]:

Gırılan Zencir

Şairim dünyanı nece görürsen,
Duz yeyib duz gabın sındıranlar var.
Gedir bilen yâra, can gurban eyle,
Gedir bilmeyene heyifdir ilgar.

Şairim! Sözüümü gurbete salma,
Gulag ver dünyada gör bir ne sesdir,
Bağrıvı sıkmasın bu hay haraylar,
Gırılan zencirdir sıman gefesdir!

"Sehend" in türküsü biter bitmez "Şehriyâr" müziği beklemeden okumaya başlar. Haveran makamında çalınır [4, 57]:

Dağlı Heyder Baba'nın arkası her yerde dağ oldu,
Dağa dağlar dayag oldu.
Arazım ayna çırag goymada aydın şefeg oldu,
O tayın neğmesi govzandı ürekler gulag oldu,
Yene gözler bulag oldu.

Burada orkestra üzzal melodi çalar ve "Şehriyâr" şu mısraları okur:

Üzzal Ringi

[Composer]

Allegro

Guitar

ff

6

12

18

24

30

36

42

Fine

D.C. al Fine

Üzzal melodi bittikten sonra muğamın en tiz bölümüne geçilir. "Şehriyâr", bu bölümde "Gelin Muğamın" gamına değil daha kederli olan sevgi "Segâh Muğamı" gamma geçer. "Şehriyâr" bütün gücüyle şu beyti mısra mısra okur:

Üzzal

Dedin Âzer élinin bir yaralı nisgiliyem men,
Nisgil olsam da gülüm bir ebedî sevgiliyem men.
Ebediyet gülüyem men.

"Şehriyâr"ın dinlenmesi ve dinleyicilerin de şenlenmesi için bir şen hava çalınır. Şen havadan sonra "Şehriyâr" tekrar söze başlar. Bu defa "si" segâh okur:

Nisgil ol çerçiye galsın ki cevahir nedi ganmır,
Medeniyyet debin éylir bedeviyet bir usanmır,
Gün gédır az gala batsın gecesinden bir oyanmır
Bir öz ehvâlına yanmır.

"Şehriyâr"ın sözü bittiğinde, "Sehend" bu defa cevabını bir segâh türkü ile verir. "Şehriyâr"ın öz ana yurduna yürekten bağlı olduğunu duyarak üstadından bağışlanmasını diler [4, 61]:

Demirem yanmayag alovlanmayag,
Yanmasın neylesin yazık pervane.
Yanmayag vefasız yârın oduna,
Yanag êlimize yanag vetene.

Aziz Şehriyârım bağışla meni,
İncime darıhma fikrin hardadır,
Mürvetsiz deyil senin gardaşım,
Anca senin kimi o da dardadı.

Türk bittiğinde "Şehriyâr" hemen ritmik notaları olan Dilrûba makamında okur. "Şehriyâr" muğamı sonlandırmak için beme doğru ayak verir. "Sehend" ise muğam okumaya hazırlanır. "Sehend" ile "Şehriyâr"ın yarışmaya doğru giden ardıcıl deyişmeleri başlar. "Sehend" okur [4, 63]:

O güzel şeherde eziz diyarda,
Şairi coşduran sehneler çok var.
Nisgilleri çokdur, derdli Tebriz'in,
Biri sen özünsen eziz Şehriyâr.

Şehriyâr:

Amma zennetme ki dağlar yine galhan olacagdır,
Meşer olmagdadı bunlar daha volkan olacaktır,
Zulm dünyası yanarken de tilit gan olacagdır
Vay ne tufan olacagdır.

Yıllarca verilen millî mücadelede, karşılaşılan çetinliklere göğüs geren ve direniş gösteren Sehend, sarsılma iradesine dayanarak Şehriyâr'ı zulm elinden solgun hâlde gördüğünde coşarak şöyle der:

Çekilin – çekilin yol verin geçim,
Üreyim od tutub alov saçaram.
Şehriyâr boynuna zencir vuralar,
Çeynerem, gemirrem, dartıb açaram.

Dünyanın sıcağını soğuğunu gören Şehriyâr, genç şairin coşkunluğunu görünce onu tahammül etmeye, sakin olmaya çağırır ve yumuşak bir üslûpla şöyle cevap verir:

Amma menden sarı sen arhayım ol şanlı Sehendim,
Üregi ganlı Sehendim,
Men daha arş-ı e'lâ kölgesi tek başda tacım var,
Elde Musa kimi Fir'avn'a ganim bir ağacım var.
Başda sınımaz siperim, elde kütelmez gılcım var.

"Sehend" ömür boyu çalışıklarının nedenlerini aşağıdaki mısralar ile bildirerek Şehriyâr'ın yüreğinden haber verir:

Helelik küçük bir damla olsak da,
Süzülek, düzülek, damak, gül olag.
Biz de başımızı gatag başlara,
Garışag sulara, akar sel olag.

Bu sözleri tamamen kabul eden Şehriyâr, son olarak yürek sözlerini şöyle açıklar:

Yene gardaş sayağı sözlerimiz bir sayag oldu,
Lale bitti yanag oldu,
Gönçe güldü dodag oldu,
Sözlerimiz bir sayag oldu.

Son mısra bir daha tekrar edilir ve Sehend ve Şehriyâr ses sese vererek son mısrayı birlikte okurlar ve muğam sona erer.

Bununla hayatta olduğu gibi iki şair arasında kırılmaz bir bağ ve sevgi olduğu görülür. İki şair "Şair de Bahtiyâr" şarkısını okuyarak eseri sonlandırırlar [4, 54]:

Sehend: Çaylara sed vurag dereler dolsun,
Şehriyâr: Daşgın akan sular heder akmasın.
Birge yeşersin gurumuş güllerin kökü,
Zemiler susuzdan göye bahmasın.

Sehend: Sehend'e gül açsın Heyderbaba'da,
Şehriyâr: Üzerinde çadır gursun Şehriyâr.
Birge bahag çiçeklenen yurda şiir yazag,
Şair de bahtiyar şê'r de bahtiyar!

Sonuç

İran coğrafyasının son iki yüz yılda devamlı savaşların, isyanların, ihtilâllerin yaşandığı yer olması, Pehlevî Hükümetlerinin İran Türk kültürünü görmezden gelme hatta yok sayma siyaseti ve 1979 Devrimi'nden sonra ise güzel sanatların özellikle, müzik, resim ve heykel kollarının İslâm karşıtı gösterilerek yasaklanması sebebiyle bahsi geçen sanatlar gelişme gösterememiştir.

Batı'da 16.-17. yüzyıllarda sahnelenmeye başlayan müzik ve tiyatro esaslı opera sanatı henüz İran coğrafyasında özellikle İran Türkleri arasında gelişme gösterememiştir. Fars kültürünü ülke genelinde hâkim kılmaya çalışan Tahran yönetimi, Ermenilere ana dillerinde eğitim-öğretim başta olmak üzere her türlü sanat faaliyeti yapma izni verirken, ülke nüfus dağılımında en büyük dilimi oluşturan Türklere, Türkçe eğitim-öğretimi dahil sanat faaliyeti yapmaya izin vermemektedir.

Halı, minyatür, folklor gibi pek çok yönden Türk dünyasının en zengin topluluğu olan İran Türklüğü, müsikî bakımından da en zengin toplumdur. Ne yazık ki, yıllardan beridir uygulanan yasaklar yüzünden bütün sanat dalları ile birlikte müsikî sanatı da lâyük olduğu yere çıkamamıştır.

İran Türk müsîkisinde, 1992'den sonra özel müsîkî mekteplerine kısmî izin verilmesi ile müsîkî ve bununla ilgili çalışmalar canlanmaya başlamıştır. Bu dönemde İran Türk müsîkisinin ve müsîkî ile ilgili sanatların gelişmesi için çalışan şahıslardan biri Hasan Demirci'dir.

Sehendiye eseri, konserlerde ve radyo televizyon dalgalarında yer aldığı halkın gösterdiği ilgi onun beğenildiğini göstermekle birlikte İran Türklüğünün opera gibi yüksek müsîkî eserlerine teşne olduğunu da göstermektedir.

KAYNAKÇA

A- Yazılı Kaynaklar

1. FERCHAULT, G. (1990), Opera, Meydan Larousse 9, Meydan Yayınevi, İstanbul.
2. ASÊ (1983), (Azerbaycan Sovét Ensiklopédiyası VII), Bakı.
3. ESĞERNİYA, F. (1384), Öten Üz İllikde Azerbaycan Bölgesinde Yerli Musikinin Durumu, Dilmaç, S. 18, Tahran.
4. DEMİRÇİ, Hasan (1387), Sehendiye Müsikî Notlarında, Gâhnâme 2, Güneş Tebriz.
5. ALTAR, Cevdet Memduh (1993), Opera Tarihi, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
6. BOZOK, Hüsamettin (1990), Türkiye'de Opera, Meydan Larousse 9, Meydan Yayınevi, İstanbul.
7. Ana Britannica, (1993) Opera, Ana Yayıncılık, İstanbul.
8. FARMER, Henry George (1979), "Müsîkî", İslâm Ansiklopedisi 8, İstanbul: MEB Yayınları.
9. FINKELSTEİN, Sidney (1996), Müzik Neyi Anlatır, Çeviren: M. Halim Spatar, İstanbul: Kaynak Yayınları.
10. HERGÜLİ, M. Hasan (Demirci) (2000), Azerbaycan Muğamları, Tebriz, İntişarat-ı Şanlı.
11. İMRANİ, Rafik (2011), Muğam Tarihi, Tebriz, Neşr-i E {ter.
12. KAFKASYALI, Yavuz Selim (2009) İran Türklerinde Müziğin Ulusal İşlevi, 38. ICANAS Bildirileri, Müzik Kültürü ve Eğitim, C. 1 Ankara.

13. KAFKASYALI, Yavuz Selim (2010) Sosyokültürel Bağlamda Kaşğay Türklerinde Müzik, 18. EAS Kongresi Bildirileri, Bolu.

14. KARKIN, A. Metin (2008), “Yaratıcılık Kavramı ve Müzik Eğitiminde Yaratıcılığın Rolü ve Önemi”, Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Dergisi S. 14, Erzurum.

15. KARKIN, Kadir (2001), Müzik Eğitimi ve Toplum, Müzik ve Sahne Sanatları Kongresi, İzmir.

16. SAĞER, Turan (2005), Temel Müzik Teorisi, İstanbul: Bemol Müzik Yayınları.

17. UÇAN, Ali (2005), Türk Müzik Kültürü, Ankara: Evrensel Müzikevi.

B. Sözlü Kaynaklar:

Behruz İmanî, 30 Ocak 2013 Tebriz - İran; 20 Nisan 2013, Türkistan - Kazakistan.

Hasan Demirci, 16 Temmuz 2012, Tebriz - İran.

Haydar Ali Hadî, 16 Temmuz 2012, Tebriz - İran.

Yusuf Abdulazimzâde, 29 Ocak 2013, Tebriz - İran.

ТҮЙІНДЕМЕ

Иран жерінде соңғы екі жүз жыл ішінде болып жатқан тоқтаусыз соғыстар, қақтығыстар мен төңкерістер, сондай-ақ XX ғасырдың бірінші ширегінде Иранның Пехлевиердің қол астына кіруі, иран-түрік мәдениетінің тасада қалуы және 1979 жылғы төңкерістен кейін көптеген өнер салаларына, соның ішінде музыка саласына да шектеу қойылып, тиым салынуы сияқты жағдайлар иран-түрік музыкасының дамуын кешеуілдетіп, айтарлықтай кедергілер келтірді. XVI ғасырда Батыс елдері, ал XIX ғасырда Түркия мен Өзірбайжан елдері опера өнеріне зейін қойып, жоғары бағалай бастады. Ал, парсылардың қол астында болып келген Иран түріктері болса бұл өнерге жаңадан қадам жасай бастады. Тегеран билігінің 1992 жылы жекеменшік музыка мектептерінің жұмыс жүргізуіне аздап рұқсат беруімен музыка және онымен байланысты басқа да өнер салалары қайта жаңадан бастады. Бұл кезеңде иран-түрік музыкасына және өзге де өнер салаларының дамуына зор үлес қосқан Хасан Демиржи көлденен тұрған бөгет-кедергілерге қарамастан музыка саласында оркестр құрып, әрі Иран түріктерінің алғашқы опера туындысы болып саналатын «Сехендие» туындысын жазды. Сехендтің «Шахриярға хат» атты поэзиялық шығармасы мен Шахриярдың «Сехенд» атты өлеңі негізге алынған бұл туындыда Сехендтің сөздері алты өлеңмен, ал бұған Шахриярдың жауабы Баяты Шираздың мақамына салынған жыр жолдарымен беріледі. Бұл туындының ішкі мазмұндық құрылымына қарайтын болсақ, оның опералық туындыға жататындығын көруге болады.

(Кафкасиялы Я.С. Иран-түрік музыкасында опера өнеріне бір қадам: Хасан Демиржи және Сехендие шығармасы)

РЕЗЮМЕ

Непрерывные войны, восстания и столкновения, происходившие в Иране в течении последних двух веков, правление Пехлевидов, пришедших к власти в начале 20 века, и последующее пренебрежение иранской тюркской культурой, а также запрет на музыку и другие виды искусства, появившийся после революции 1979 года, негативно отразились на развитии тюркской музыки в Иране. В 16 веке на Западе, а в 19 веке Турция и Северный Азербайджан познакомились с одним оперой, тогда как иранские турки, находящиеся под властью персидского правительства, делают в этом направлении первые шаги. В 1992 году правительство Тахрана частично дало разрешение открывать частные музыкальные школы, в результате чего в этой области началось бурное оживление. В этот период в развитие музыки

Kafkasyalı Y.S. İran Türk Müsîkisinde Opera Sanatına Bir Adım...

иранских тюрок и других, связанных с не отраслей искусства, большой вклад внес Хасан Демиржи, который, не смотря на различные запреты и препятствия, не только создал оркестр, но и создал первую оперу иранских тюрок, переложив на музыку произведение «Сехендие». Основой для произведения послужило поэма Сехенди «Послание Шахрияру» и стихотворение Шахрияра «Сехенд», причем в музыкальном переложении слова Сехенда представлены в виде шести песен, а слова Шахрияра ответ исполняет Баяты Шираз в форме ближневосточного классического музыкального произведения. Исследование произведения показало, что оно является первым шагом в создании восточного оперного искусства.

(Кавкасиалы Я.С. Новый шаг в оперном искусстве тюрокской музыки Ирана: Хасан Демиржи и произведение «Сехендие»)

SUMMARY

Unceasing wars, rebels and coups in Iran 1979 event music ban with other statutory prohibitions; all of these events prevented Iranian Turks music development in need level. Iranian Turks under Persian ruling have made new steps in the sphere of opera art when in the 16th century West, in the 19th century Turkey and Nothem Azerbaijan had already learnt it. In connection with Tahran government gave partial permission to private schools in 1992, musical and connected spheres began to revival activities. Hasan Demirci, despite of all prevents in this period made meaningful contribution to Iranian Turks music and arts connected with it, organized orchestra and set the first opera of Iranian Turks "Sehendiye" to music. Basing on the poetical composition named "Sehend" words of sehend given with six songs and Shehriyâr's answer is given with reading whole Bayati Shiraz muğam. Researching the process of the composition we can see that this composition forms big contribution to opera.

(Kafkasialu Ya.S. One step in Opera art of Iranian Turkish music: Hasan Demirci and Sehendiye work)

УДК 370.09

А.А. КАРИЕВ

доктор исторических наук, профессор
Институт востоковедения АН РУз.

О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ НАУЧНОГО НАСЛЕДИЯ УЧЕНИХ
ФЕРГАНСКОЙ ШКОЛЫ ПРАВОВЕДЕНИЯ (ФИКХ)

Статья посвящена анализу место и роли ученых Ферганской школы фикха в развитии одной из наиболее востребованных исламских наук фикха. Общеизвестно что, научное наследие ученых, выходцев из Мавераннахра оказала огромное влияние в становлении и развитии ханафитского фикха не только в регионе, но и во всем мусульманском мире. Такие представители Ферганской школы фикха как Фахруддин Кадыхан, удостоенный звания мужтахида третьей степени, Бурхануддин ал-Маргинани, чей труд под названием “ал-Хидайа” вот уже много веков остается настольной книгой факихов и ученых по мусульманскому праву по всему миру, являются яркими примерами данной школы. Характерной чертой Ферганской школы фикха является ясная и удобная классификация правовых норм, обоснования их аятами Корана и сунной Пророка.

Ключевые слова: Ферганская школа, правовая норма, исламская наука, фикх, сунна.

В средние века в Мавераннахре наряду с такими центрами исламских наук и исламской культуры как Бухара, Самарканд, Кепч, в Ферганской долине особое место занимали Маргилан, Узганд, Ахсикат, Оп и другие города.

По свидетельству источников начальные этапы формирования государственности в Фергане восходят к эпохе бронзы. По сведениям китайских письменных источников – II в до н.э. в Давани находились до 70 больших и малых городов [1]. Вполне возможно, что не все из них подходили под категорию города [2]. Однако эти сведения могут быть показателем роста процесса урбанизации в Фергане, что подтверждается результатами археолого-топографических исследований. Материалы археологических раскопок древних городищ Ферганской долины, в частности фрагмент керамического сосуда с обрывком надписи, найденный на территории поселения Султанабад I, доказывает существование в эпоху раннего средневековья в Фергане местного ферганского письма на основе арамейского, приспособленного к особенностям местного языка [3, 39-43].

По мнению специалистов в VII-VIII вв. в Фергане широкое распространение имело древнетюркское руническое письмо [4]. Во времена арабских завоеваний в Фергане появилось и согдийское письмо. Однако это

было связано с приходом в Фергану согдийского населения, и именно они пользовались этим письмом.

Совершенно не удивительно, в связи с этим что, имея достаточно давние и богатые культурные традиции, в Ферганской долине в средние века возводились крупные города, в которых успешно развивались различные науки.

Например, Макдиси сообщает о сорока крупных и средних городах долины [5]. Абу Са'д 'Абдалкарим ибн Мухаммад Сам'ани (1113-1167) передает сведения о девяти городах, семи селах и об одном жилом квартале. Среди них такие города и села как Андукан, Газак, Заркан, Йадухкат, Навкад, Ламиш и др. [6].

По утверждению современных исследователей, Фергана также с древних времен считалась одним из важнейших регионов нашей страны, внесшим значительный вклад в его историческое наследие. Ведущее место в традиционной культуре древних жителей ферганской долины занимали религиозная традиция, в том числе богословие в целом и правоведение (фикх) в частности. Эта правовая традиция регламентировала нормы поведения, социальные взаимоотношения, морально-этические традиции и эстетические взгляды [7].

Результаты исследований источников свидетельствуют о наличии менее известных городов, которые также имели определенное влияние на развитие науки в регионе в средние века. Так в "Китаб ал-ансаб" 'Абдалкарима Сам'ани и "Му'жам ал-булдан" Йакут ал-Хамави упоминаются названия города Гандаб и села Газак. Однако если учесть, что слово «карья», переводимое с арабского языка как село, также используется в смысле города (например, «Умм ал-Кура» - город Мекка) то вполне возможно, что они были городами. Другой пример – Андукан, который в раннее средневековье был небольшим селением. Затем во второй половине XII века, во времена правления монгольских ханов Хайду и Туве, он был превращен в город и до начала XVIII века оставался столицей всей Ферганы [8].

Кроме этого, имела место обратная связь, когда имена ученых родившихся в том или ином населенном пункте прославляли города или села. В результате эти места становились известными.

Во многих источниках имеется информация о Маргелане. Так, например, 'Абдалкарим Сам'ани в своей книге его называет одним из известнейших городов Ферганы. Йакут ал-Хамавий повторяет эту же информацию. Сведения о городе Маргелан передает и Мукаддаси.

Основная масса ученых, родившихся в Фергане, продолжали свою научную деятельность в таких научных центрах Мавераннахра того времени, как Бухара, Самарканд, Мерв и др. Однако, они сложились как ученые именно в Ферганской долине и являлись представителями Ферганской научной школы.

Ученые Ферганской школы представляли различные направления исламских наук. Например, ученые выходцы из Маргелана ('Абдалазиз ибн 'Абдарраззак ал-Маргинани (ум. 1085), 'Али ибн 'Абдалазиз ибн 'Абдарраззак Захираддин ал-кабир ал-Маргинани (ум.1113), Абу-л-Музаффар Бахрам ибн Хамза ибн ал-Мубарак ал-Хажжаж ал-Маргинани (ум.1119) и др.), Бурхануддин ал-Маргинани (1118–1197) были факихами – учеными в области мусульманского права. Ферганские ученые (Рахма ибн Рахиб ал-Фергани (XI в.), Билал ибн Мас'уд ал-Фергани, Абу-л-'Аббас Халид ибн Мухаммад ал-Фергани, 'Умар ибн ал-Хусайн ибн ал-Хасан ан-Нуккади ал-Фергани (ум.1128) и др.) больше известны хадисоведами. Что касается ученых из Ахсиката (Ибрахим ибн Йусуф ибн Ахмад ибн Хамд ибн Абу-л-Фадл ибн 'Абдалла ал-Ахсикати, 'Абдалла ибн Каид ибн Ахмад ибн 'Али ибн Ахмад ал-Ахсикати (1069-1121), Абу-л-Вафа Мухаммад ибн Мухаммад ал-Ахсикати (ум.1126), Зу-л-фазаил Ахмад ибн Мухаммад ал-Ахсикати (1073-1134), Асируддин ал-Ахсикати (1108-1198) и др.) то, они специализировались в области филологии, истории и языковедения.

Результаты исследований источников по фикху дают основания говорить о наличии своеобразной школы фикха в регионе. Научное наследие таких ученых, как Бурхануддин ал-Маргинани (1118-1197) Хасан ибн 'Абдалазиз ал-Маргинани (ум. XII в.), Фахруддин Кадихан (ум.1197), Мухаммад ибн ал-Хасан Бурхануддин ал-Касани, Шамсалаимма Махмуд ибн 'Абдалазиз ал-Узганци, 'Умар ибн 'Али Низамаддин ал-Фергани, Хусомаддин ал-Ахсикати (ум.1240), Сироджаддин ал-Уши (ум.1173), Захираддин ал-Маргинани, Пабиб ибн 'Умар ал-Фергани, Абу Бакр Касани, Мухаммад ибн Мухаммад ал-Маргинани и других в известной степени отличается от произведений факихов других регионов. Кроме того, источники сообщают о более тридцати ученых, представителей ферганской школы фикха, произведения которых предстоит еще исследовать.

Специфику научного подхода в разработке правовых норм и их влияние на развития данной сферы исламских наук рассмотрим на примере научного наследия представителей Ферганской школы фикха. Бурхануддин ал-Маргинани – представляет направления практического мусульманского права «фуру' ал-фикх», Сироджаддин ал-Уши [9] – исламскую философию и наконец Хусамуддин ал-Ахсикати [10] – основы мусульманского права.

Научное наследие Бурхануддина ал-Маргинани составляет несколько сочинений в области практического мусульманского права - «Китаб мажму' ал-навазил» («Сборник ниспосланных откровений»), «Китаб ал-тажнис ва-л-мазид» («Книга классификаций и увеличения знаний»), «Китаб ал-фараид» («Книга о наследстве»), «Китаб ал-мунтака» («Избранные»), «Бидаят ал-мубтади» («Первичное для начинающих»), «Кифаят ал-мунтахи» («Достаточное для завершающих»), «Напр ал-мазхаб» («Распространение мазхаба»), «Манасик ал-хаж» («Правила совершения паломничества»), «ал-

Хидайа фи шарх бидайат ал-мубтади» («Книга ведущая к праведному пути – комментарий книги первичное для начинающих») и др. [11].

Отличительной чертой метода Бурханаддина ал-Маргинани является ясная и удобная классификация правовых норм по соответствующим разделам, обоснования их аятами Корана и сунной Пророка, подтверждения их выводами основателей правовых школ (мазхаб), сравнительный анализ правовых решений с выводами и установками ученых других мазхабов. Особое внимание привлекает разнообразие и широта использованной литературы, привлекаемой автором при написании сочинений по фикху. Научное наследие ученого выгодно отличается от других именно соответствием его к предъявляемым требованиям научного анализа и сравнительного метода. Именно по этим критериям можно считать, что ал-Маргинани открыл новый этап в развитии науки фикх.

К перу другого ученого, представителя ферганской школы Сироджаддина ‘Али ибн Усман ибн Мухаммад ибн Сулаймана ал-Уши принадлежат такие сочинения, как «Фатава Сираджийа» («Фетвы Сироджаддина»), «Гулар ал-ахбар ва дулар ал-аш‘ар» («Отобранные известия и поэтические ожерелья»), «Нисаб ал-ахбар ли-тазкират ал-ахйар» («Первичные сообщения в упоминании добрых людей»), «Джавахир ал-ахкам» («Жемчужина правовых установок») и др. [12].

Основные идеи философской мысли ученого нашли отражения в его сочинении под названием «Фатава Сираджийа» («Фетвы Сироджаддина») [13]. В нем подвергнут научному анализу с точки зрения мусульманских ученых вопросы бытия, отношения к духовному и материальному, случайность и неизбежность, причинно следственные связи и другие философские категории. В философских взглядах ученого ведущее место занимает отношения к знаниям. Знания должны служить на благо человечества. Поэтому, по мнению ученого, знание само по себе неживое. Его оживление достижимо только путем поиска знаний. Но даже знание, приобретенное путем поисков оно еще очень слабо. Постоянное усовершенствование его может придать силу знаниям. Достаточно сильное знание также пока остается за завесой. Способом его проявления является участие в научных спорах и дебатах с единомышленниками и оппонентами. Но основной результат и эффект знания постижим только в следствии строгого следования идеям приобретенных навыков.

Мухаммад ибн Мухаммад ибн ‘Умар Хусаматдин ал-Ахсикати является ученым в области основ мусульманского права – усул ал-фикх. Научное наследие его представлено такими сочинениями, как «Ал-Мухтасар фи усул ал-фикх» («Сокращенное основ мусульманского права»), «Мифтах ал-усул» («Ключ к основам мусульманского права»), «Гайат ат-тахкик» («Вершина исследований»), «Дакаи ал-усул ва-т-табийн» («Уточнения источников и методы изложения») [14].

Основной заслугой ученого является повторное научное подтверждение преимуществ методов правовой школы Абу Ханифы в вопросах разработки и обосновании первоисточниками ислама правил мусульманской юриспруденции и способов применения основ мусульманского права [15].

Из вышеизложенного можно заключить, что в Ферганской долине преобладал специфический для региона научный подход в разработке, обосновании и практическом применении фикха – мусульманского права. Отличительной чертой регионального подхода в развитии науки мусульманского права также явилось строгое следование требованиям ханафитской школы фикха и успешное подтверждение преимуществ данной школы в условиях Ферганской долины.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т.2. М.-Л. 1952.
2. Бернштам А.Н. Историко-археологические очерки Центрального Тянь-Шанья и Памиро-Алая // МИА, 26, М.-Л. 1952. С.217.
3. Абдулгазиева Б. О письменности древней Ферганы. // Роль города Маргелана в истории мировой цивилизации. Ташкент-Маргилан. 2007. С.39-43.
4. Рахманов Н., Матбобоев Б. Ўзбекистоннинг кўхна туркий- рун ёзувлари. Тошкент, 2006.
5. Shamsaddin Abu Abdullah Muhammad ibn Ahmad al-Moqaddasi. Descriptio imperii Moslemici / Ed. M. J. de Goeje, Lugduni Batavorum apud E.J.Brill, 1967. Bibliotheca geographorum arabicorum. III. 498 p.
6. Камолитдинов Ш.С. «Китаб ал-ансоб» Абу Саъда Абдалкарима ибн Мухаммада Самъани как источник по истории и истории культуры Средней Азии. Ташкент, «Фан», 1993, с.112.
7. Богомолов Г.И. К вопросу верованиях и культовых местах Ферганы. // Роль города Маргелана в истории мировой цивилизации. Ташкент-Маргилан. 2007. С.93-97.
8. Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия // Соч.в 9 т. Т.I. М., 1963, с.214-216; он же, Фергана // Соч.в 9 т. Т.II. М., 1963, с.527-538.
9. Haji Khalifa. Lexicon encyclopaedicum et bibliographicum T. IV. London, 1845, Pp358.
10. Вали ад-дин Мухаммад Солих ал-Фарфур. Ал-Музхаб фи усул ал-мазхаб ала ал-мунтахаб. Дамаск, 1999, 13-б.
11. Қориев О. Ал-Марғиноний-машхур фикҳшунос. Т.: Абдулла Қодирий номидаги халқ мероси нашриёти, 2000, 46б.
12. Махмуд Ҳасаний. Сирожуддин ал-Ўшӣй-фақиҳ олим. Имом ал-Бухорий сабоқлари. 2002й. №1, 18-б.
13. Сирожуддин ал-Ўшӣй. Фатовойи Сирожиййа. Фонд рукописей ИВАН РУз. инв.№ 3009,
14. Вали ад-дин Мухаммад Солих ал-Фарфур. Ал-Музхаб фи усул ал-мазхаб ала ал-мунтахаб. Дамаск, 1999, 3-б.
15. Хусомуддин ал-Ахсикатий. Ал-Мунтахаб ал-Хусомий. Фонд рукописей ИВАН РУз. инв.№ 12973/IV

ТҮЙІНДЕМЕ

Ислам ғылымдары саласының бірі – фикх ғылымы. Мақала Ферғана мектебі өкілдерінің фикх ғылымындағы орны мен рөлін көрсетуге арналған. Мауераннахрдан шыққан, оның ішінде Ферғана мектебі фикх ғылымы өкілдерінің ғылыми мұралары ханафий фикхының тек осы өлкеде дамып, өркендеуіне ғана ықпал етіп қоймай, жашы ислам әлемінде фикх ғылымының дамуына ықпал еткендігі жалпыға белгілі. Ферғана фикх мектебінің өкілдері үшінші дәрежелі ужахид атағын алған Фахруддин Қадірхан мен ұзақ ғасырлар бойында факих ғалымдарының негізгі кітабы болған «әл-Хидаяның» авторы Бурхануддин Марғинани еңбектері ұзақ уақыт ислам құқығы бойынша негізгі шығарма ретінде мойындалып келді. Құран аяттары мен Суннаға негізделген Ферғана мектебі өкілдерінің шығармаларында құқықтық нормаларды анық және айқын талдап ұсына білуі олардың еңбектің басты ерекшелігі деп айтуға болады.

(Кариев А.А. Құқықтық Ферғана мектебі ғалымдарының ғылыми мұраларының кейбір ерекшеліктері)

SUMMARY

The Article is dedicated to the analysis of the role of scholars of the Fergana school of Fiqh in development of one of the most important Islamic sciences - Fiqh. It is well-known that, scientific heritage of the scientists from Maverannahr which had the enormous influence in formation and development of Hanafy Fiqh not only in the region, but also in all the Muslim world. Such representatives of Fergana school of Fiqh as Fakhriddin Kadykhan, who was awarded ranks as the mujtahid of the third degree, Burhanuddin al-Marginani whose book under name of "al-Hidayah" have been already remained for ages as the desk book for the Faqihs and scientists working on Islamic law. The typical differences of Fergana school that they are clear and suitable categorization of the legal norms by proving them with ayats of Qur'an and Sunna of the Prophet.

(Kariev A. Some features of the scientific heritage of scientists Fergana school of jurisprudence (fiqh))

ÖZET

Makalede İslam fikhî ilmi açısından Fergana fikh okulundaki bilim adamlarının yeri değerlendirilir. Maverannehir bölgesinden çıkan bilim adamlarının ilmi mirası Hanefî fikhinin gelişmesinde büyük rol oynadığı herkesçe bilinmektedir. Üçüncü dereceli muctahid ünvanına sahip Fabruddin Kadîhan, İslam fikhî ile ilgili tüm İslam dünyasına bilinen "Al-Hidayah" eserinin yazarı Burhanuddin al-Marginani gibi alimler Ferdana fikh okulunun en büyük özelliği hukuki ölülerinin Kur'an Ayetleri ve Peygamberin sünnetiyle uyumudur.

(Kayiyev A.A. Fergana Fikh Okulu İlimlerinin Bazı İlimi Eserleri Hakkında)

МАЗМҰНЫ, СОДЕРЖАНИЕ, İÇİNDEKİLER, CONTENTS

ТІЛ ТАРИХЫ ЖӘНЕ ҚҰРЫЛЫМЫ		
<i>Боранбаев С.Р.</i> <i>Ғазылханұлы Н.</i> (Түркістан) <i>Boranbay S.R.</i> <i>Fazılhanulı N.</i> (Türkistan)	Көне және оргатүркілік жазба мәдениет – ұлт өркениетінің айнасы Письменность культуры древнего и среднетюркского периода - отражение национальной цивилизации Eski ve Orta Türkçe Yazı Kültürü Uygarlığımızın Aynası	3-10
<i>Бектұрғанова Ж.М.</i> (Алматы) <i>Bekturganova J.M.</i> (Almati)	Тілтанудың жаңа көкжиектері Новые горизонты языкознания Dilbilgisinin Yeni Ufukları New Horizons of linguistics	11-17
<i>Гүцүйетер В., Вейс Ф.</i> (Түркістан) <i>Гужуетер В., Вейс Ф.</i> (Түркістан)	Türkiye Türkçesinin Ana Dil Dışında Bir Dil Olarak Öğretiminde Kullanılan Kavramlara Eleştirel Bir Bakış Түркиядағы түрік тілін ана тілі ретінде емес шет тілі ретінде үйретуде қолданылатын ұғымдарға сыни көзқарас Критический обзор понятий, используемых в обучении турецкому языку как иностранному A Critical look at the notions used in teaching Turkey Turkish as a foreign language, other than a native language	18-25
ӘДЕБИЕТ ЖӘНЕ ФӨЛЬКЛОР		
<i>Ганкеевич В.Ю.</i> (Симферополь) <i>Gonkegeviç V.Y.</i> (Simferopol)	Художественные произведения Исмаила Гаспринского как взаимодействие тюркской культуры и русской литературы И.Гаспринскийдің көркем шығармаларындағы түркі мәдениеті мен орыс әдебиетінің өзара байланысының көріністері Gankeevich V.Y. Artworks Ismail Gasprinsky the interaction of Turkish culture and Russian literature Gonkegeviç V.Y. İ.Gaspralı'nın Türk Kültürü ile Rus Edebiyatını Birleştiren Edebi Eserleri	26-34
<i>Шутина Т.К.</i> (Горно-Алтайск) <i>Şutina T.K.</i> (Gorno-Altaişk)	Лирические циклы в алтайской поэзии, основанные на идейно-тематическом и образном единстве Алтай поэзиясындағы идеялық-тақырыптық және бейнелі бірліктегі лирикалық өлеңдер топтамасы Altay Şiirinin Konu ve Kompozisyon Birliğine Yönelik Özellikleri Song cycles in the Altai poetry based on the ideological and thematic unity and figurative	35-44

<i>Жураев М.</i> (Ташкент)	Историко-сравнительный анализ традиционных мотивов "Олонхо" и узбекского народного героического эпоса "Алпамыш" Өзбек халық батырлық эпосы «Алпамыс» және «Олонхоның» дәстүрлі мотивтеріне тарихи-салыстырмалы талдау	45-57
<i>Juroyev M.</i> (Tashkent)	"Olonho" ve "Alpamis" Destanlarının Tarihi ve Karşılaştırmalı Analizi Historical and comparative analysis of traditional motifs "Olonkho" and Uzbek national heroic epic "Alpamysh")	
<i>Бейсетаев Р.</i> (Қарағанды)	Бұқар жыраудың "Әйтеке би" дастаны – "Ақтабан шұбырынды" туралы толғау Воспевание «Ақтабан шұбырынды» и про дастана «Айтеке би» Бухар жырау (мудрец))	58-67
<i>Beysetayev R.</i> (Karagandı)	Buhar Jirau'ın "Ayteke Biy" Destanı "Aktaban Şubırındı" Hakkındaki Eser The chanting of "Aktaban shuburyndy" and about Dastan "Aiteke" Bukhar zhyrau (sage))	
<i>Еңсегенұлы Т.</i> <i>Тоқболат С.</i> (Түркістан) <i>Ensegenulu T., Tokbolat S.</i> (Türkistan)	Орхон жазбаларының ашылмаған ақиқаты Нераскрытая истина Орхонских надписей Orhon Yazılarının Bilinmeyen Gerçeği Undisclosed Truth Orkhon inscriptions	68-88
<i>Әбжет Б.</i> (Түркістан) <i>Abjet B.</i> (Türkistan)	Хан рухын Алаштан асқақтатқан Возвеличили ханский дух Алаша Han Ruhumu Alaş'tan Yüceltmıştır Khan's exalted spirit of Alash)	89-96
<i>Тұран Ф.А., Адиева П.</i> (Анкара)	Қазақ және түрік эпикалық шығармаларын орындау барысындағы тыңдаушының реакциясы Реакция слушателя в процессе объяснения казахских и эпических дастанов	97-103
<i>Turan F.A., Adieva P.</i> (Ankara)	Kazak ve Türk Epik destanların anlatılması sürecindeki dinleyicinin etkilenmesi The reaction of the listener in the explanation process of the Kazakh and Turkish Epic destans	
ТАРИХ ЖӘНЕ ЭТНОГРАФИЯ		
<i>Анарбаев Қ.С.</i> (Шымкент)	Ұлы дала көшпелі тайпаларының көне және ортағасырлық наным-сенімдеріндегі тарихи сабақтастық мәселесі Проблемы исторической преемственности древних культов и средневековых верований кочевых племен Великой степи	104-110
<i>Anarbayev K.S.</i> (Shimkent)	Goçmen Boyların Eski ve Ortaasır İnançlarındaki Tarihi Devamlılıklar Problems of historical continuity of ancient cults and beliefs of medieval nomadic tribes of the Great Steppe	

ЭТНОМӘДЕНИЕТ ЖӘНЕ ҰЛТТЫҚ ТАНЫМ

<i>Әбушәріп</i> (Түркістан)	<i>С.</i>	Адам – нәсіл – этнос: пайда болуы мен эволюциясы Человек – раса – этнос: возникновение и эволюция Adam – ırk – etnos (ethnic): ortaya cikmayi ve evrimi Man – race – ethnos: rise and evolution	111-129
<i>Нарымбетов С.</i> (Алматы)		Патшалық Ресей тұсындағы қазақ ұлттық ойындарының зерттелу тарихы История исследования казахских национальных игр при Царской России	130-136
<i>Narimbetov S.</i> (Almati)		Çarlık Rusya Devrindeki Kazak Milli Oyunlarının Araştırılması The history of the study of the Kazakh National Games in Tsarist Russia	

АРХЕОЛОГИЯ ЖӘНЕ ӨНЕР

<i>Kafkasyah Y.S.</i> (Kars)		İran Türk Müsikişinde Opera Sanatına Bir Adım: Hasan Demirci ve Sehendiye Eseri Иран-түрік музыкасында опера өнеріне бір қадам: Хасан Демиржи және Сехендие шығармасы	137-153
<i>Кафкасиялы Я.С.</i> (Карс)		Новый шаг в оперном искусстве тюркской музыки Ирана: Хасан Демиржи и произведение «Сехендие» One step in Opera art of Iranian Turkish music: Hasan Demirci and Sehendiye work	

ФИЛОСОФИЯ ЖӘНЕ ДІН

<i>Қариев А.А.</i> (Ташкент)		О некоторых особенностях научного наследия учених Ферганской школы правоведения (<i>фихх</i>) Құқықтық Ферғана мектебі ғалымдарының ғылыми мұраларының кейбір ерекшеліктері	154-159
<i>Қариев А.А.</i> (Taşkent)		Fergana Fıkh Okulu İlimlerinin Bazı İlmi Eserleri Hakkında Some features of the scientific heritage of scientists Fergana school of jurisprudence (fiqh)	

Редакцияның мекен-жайы:
487010, Қазақстан Республикасы, Түркістан қаласы
ХҚТУ қалашығы Б.Саттархан даңғылы № 29
“Түркология” журналының редакциясы, 317-бөлме.
Тел.: (8-32533) 6-38-01,
Факс: (8-32533) 6-38-01

Е-mail: turkologi@mail.ru

Журналдың электрондық нұсқасын www.turkistan.kz сайтынан оқуға болады.

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

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

Техникалық редактор Ж.Танауова

Көлемі 70x100 1/16. Қағазы офсеттік.
Шартты баспа табағы 11,5.
Таралымы 500 дана. Тапсырыс 630.