



№ 3 (77), 2016
Мамыр-маусым/May-June

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

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

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

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

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

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

Түркістан
2016

ҚҰРЫЛТАЙШЫ

Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті

Редакция алкасы

док., проф. М. Йылдыз (Гази университеті, Анкара).
ф.-мат. г. д., проф. У.Әбдібеков (А. Ясауи университеті, Түркістан).
техн. г. д., проф. Т.Раимбердиев (А. Ясауи университеті, Түркістан).
ф.г.д., проф. Қ. Ерғобек (А. Ясауи университеті, Түркістан).
док., проф. Т. Қожаоғлы (Мичиган университеті, АҚШ).
ф.г.д., проф. А. Ахматалиев (Қырғыз Ұлттық академиясы, Бішкек).
ф.г.д., проф. К. Алламбергенов (Әжініяз атындағы пед.институт, Нүкіс).
т.г.д., проф. Д. Қыдырәлі (Түркі академиясы президенті, Астана).
ф.г.д., проф. Б. Бутанаев (Н.Ф.Катанов атындағы Хакасия мем. университеті, Абакан).
ф.г.д., проф. Н. Егоров (Тіл білімі институты, Чебоксары).
ф.г.д., проф. М. Х. Идельбаев (Ақмолла атындағы Башқұрт мем. университеті, Уфа).
ф.г.д., проф. В.Илларионов (М.Аммосов атындағы Солтүстік-шығыс федеральді университеті, Якутск).
ф.г.д., проф. Д. Кенжетай (Евразия университеті, Астана).
док., проф. Я. Құмарұлы (Гуманитарлық ғылымдар академиясы, Үрімші).
ф.г.д., проф. Х. Миннегулов (Казанский федеральный университет, Казан).
ф.г.д., проф. К. Мусаев (РФА Тіл білімі институты, Мәскеу).
т.г.д., проф. А. Муминов (Еуразия университеті, Астана).
ф.г.д., проф. М. Жураев (А.Науаи атындағы Тіл және Әдебиет институты, Ташкент).
ф.г.д., проф. А. Тыбыкова (Таулы-Алтай мемлекеттік университеті, Таулы Алтай).
ф.г.д., проф. М. Улаков (Кабардин-Балкар мемлекеттік университеті, Нальчик).
ф.г.д., проф. К. Райхл (Бонн университеті, Бонн).

Бас редактор
Доктор, профессор Мехмет Куталмыш
Қожа Ахмет Ясауи атындағы
Халықаралық қазақ-түрік университеті
Түркістан / Қазақстан

Бас редактордың орынбасары
Доктор Орхан Кылычарслан
Қожа Ахмет Ясауи атындағы
Халықаралық қазақ-түрік университеті
Түркістан / Қазақстан

OWNER

International Kazakh-Turkish University named K.A.Yasawi

Editorial Board

Prof. Dr. M. Yıldız (University of Gazi, Ankara).
Prof. Dr. U. Abdibekov (University of H.A.Yasavi, Turkestan).
Prof. Dr. T. Raimberdiev (University of H. A.Yasavi, Turkestan).
Prof. Dr. K.Ergobek (University of H. A.Yasavi, Turkestan).
Prof. Dr. T. Kocaoğlu (University of Michigan, USA).
Prof. Dr. A. Ahmataliev (Kyrgyz National Academy, Bishkek).
Prof. Dr. K. Allambergenov (Ped. Institut named Azhniyaz, Nukis).
Prof. Dr. D. Qydyrali (President of the Turkic Academy, Astana).
Prof. Dr. B. Butanaev (Khakassia State University named N.F. Katanova, Abakan).
Prof. Dr. N. Egorov (Institute of Linguistics, Cheboksary).
Prof. Dr. M. H. Idelbaev (Bashkir State University named Akmulla, Ufa).
Prof. Dr. V. Illarionov (North-Eastern Federal University M.Ammosov, Yakutsk).
Prof. Dr. D. Kenzhetay (Eurasia University, Astana).
Prof. Dr. Y. Kumaruly (Academy of Sciences, Urimchi).
Prof. Dr. H. Minnegulov (Kazan Federal University, Kazan).
Prof. Dr. E. Musaev (RAS Institute of Linguistic, Moscow).
Prof. Dr. M. Muminov (Eurasia University, Astana).
Prof. Dr. M. Zhuraev (Institute of Language and Literature named A. Navoi, Tashkent).
Prof. Dr. A. Tybykova (Gorno-Altai State University, Gorno-Altai).
Prof. Dr. M. Ulakov (Kabardino-Balkar Research Institute of Language, Lit. and History, Nalchik).
Prof. Dr. K. Reichl (University of Bonn, Bonn).

Editor-in-chief
Prof. Dr. Mehmet Kutalmış
International Kazakh-Turkish University
of K.A.Yasawi
Turkistan/Kazakhstan

Associated editor
Dr. Orhan Kılıçarslan
International Kazakh-Turkish University
of K.A.Yasawi
Turkistan/Kazakhstan



**Б. АБИЛХАСИМОВ:
«В КАЗАХСКОМ ЯЗЫКОЗНАНИИ
ЕСТЬ ЕЩЕ МНОГО
НЕИССЛЕДОВАННЫХ
ВОПРОСОВ»**

Подготовила: С. Л. СОРОКИНА*

Бабаш Абилхасимов – один из ведущих специалистов в области казахского языкознания, исследователь истории казахского литературного языка, ученый, первым исследовавший язык казахских письменных источников второй половины XIX века, главный

научный сотрудник Института языкознания имени А. Байтурсынова с 1962 года. Каково состояние казахского языка сегодня? Высок ли интерес к научной работе среди современных исследователей? Необходим ли латинский алфавит казахскому народу? В предверии 85-летия эти и другие вопросы мы задали доктору филологических наук, профессору Бабашу Абилхасимову.

О семье, детстве и начале карьеры

- Бабаш Абилхасимович, в интернете достаточно сложно найти информацию о Вас. Как Вы относитесь к интервью с Вашим участием?

- Интервью у меня брали несколько раз. Скоро мне исполняется 85 лет, и я готовлю книгу по этому случаю. Так вот, собираюсь включить интервью со мной в эту книгу. В ее первой части будут мои статьи, а во второй – работы моих коллег обо мне, в том числе, и интервью. А вообще, я не стремлюсь к самопропагандированию. Хотя, интервью у меня брали, 5 раз. Недавно, а именно 2 года назад, профессор Мамбет Койгелдиев из Алматинского педагогического

* аспирант, Стамбульский университет, Стамбул-Турция.
PhD student at Istanbul University in Istanbul-Turkey. E-mail: sofya.sorokina@gmail.com

университета им. Абая взял у меня очень детальное интервью, начиная с вопросов о детстве. Оно заняло почти 20 страниц. Так зачем повторять? Правда, все мои интервью даны на казахском языке. Это первое интервью на русском.

- *Вы родились в 1931 году в Исатайском районе Атырауской области?*

- Да.

- *Кем были Ваши родители?*

- Отец был госслужащим. Работал в различных государственных учреждениях. Был председателем правления колхоза «Жанатурмыс». Мать не училась, была домохозяйкой.

- *Ваша семья была большая?*

- Отец был женат два раза. От первой жены, то есть от моей матери, у него 6 детей: 3 сестры старше меня, старший брат, я и младшая сестра. Брат родился в 1921-ом году. Ушел на фронт и не вернулся. Из сестер две работали медсестрами, самая старшая работала в магазине, а младшая не работала. Она недавно умерла. В 1949 году мать умерла, и отец женился вторично. От второй жены у него было 7 детей: 3 брата и 4 сестры.

- *Отношения внутри семьи, особенно с мачехой и ее детьми, были хорошими?*

- Хорошими. Второй матери сейчас 93 года. Мы ездили к ней на 90-летие. Она к нам относится как к своим детям. Хотя, разница между нами очень маленькая: я 1931-ого, а она – 1923-его года. Все равно я считаю ее матерью. Ее сыновья считают меня старшим братом. Одна из сестер работает здесь учительницей английского языка, братья – в Атырау, один работает в Акимате, другой занимается бизнесом. Кстати, мы недавно ездили навещать вторую мать. За ней присматривает одна из ее дочерей, моя сестра. Погостили у них.

- *А на каком языке разговаривали в Вашей семье?*

- Только на казахском, потому что и родители, и я – все мы росли в ауле.

- *Русский язык Вы выучили позже, в школе?*

- Когда я учился в ауле, который находился в 150 км от районного центра, я не видел ни единой русской души. Учительница русского языка сама толком не знала русский. Нам давали стихотворения на русском языке, и мы их заучивали. Вот и все. Больше ничего (например, что бы касалось разговорной речи) не было. После окончания десятилетки работал учителем в аульной школе.

- *Это еще до института?*

- Да-да, когда я еще не поступил. В 1947-ом году окончил десять классов средней школы. Хотел поехать учиться в Алматы или в Уральск, но мать болела. Она плакала и говорила, что если я уеду, она умрет. Я не хотел оставлять ее в таком состоянии. У нее был рак желудка. Я думал, что будет только хуже, если я уеду, поэтому остался в ауле. Первый год работал учителем начальной школы, второй год – учителем средней школы. В 1949-ом году мать умерла, и я решил поступать. Хотел подать документы в КазГУ на журналиста. Даже договорился с товарищами, но опоздал на вступительные экзамены. Меня тогда лошадь ударила в глаз, и я не мог ехать. Поэтому поступал в Уральске. Учителя уже уходили в отпуск. Обратился к проректору, чтобы получить разрешение сдавать вступительные экзамены. Надо было сдать 4 предмета. Так, я ходил к каждому преподавателю на дом и сдавал. В общем, экзамены я сдал и поступил в институт. По сравнению с только что зачисленной молодежью я был более подготовлен, так как уже имел опыт преподавания казахского языка, географии. С первого года я отлично сдавал все экзамены. На втором курсе меня выдвинули на сталинскую стипендию. Обычная стипендия тогда была 200 рублей, а государственная – 780 рублей! Остальные три года я получал эту стипендию. Окончил институт с красным дипломом. После окончания по распределению вернулся в Атыраускую область. Меня сразу назначили директором средней школы. Я был коммунистом, имел двухгодичный опыт работы в школе, поэтому меня назначили на эту должность. Однако я проработал на этой должности лишь 19 дней. Через 19 дней меня вызвали в Обком и сообщили, что я назначен инструктором отдела школ.

- *Это считалось повышением?*

- Конечно! Обком – это высший орган. Я не хотел. Я хотел работать в школе. Но мне сказали: «Вы коммунист – куда мы отправляем, там Вы и должны работать». Так я попал в Обком, где проработал почти 6 лет. Сначала инструктором, потом меня повысили до заведующего сектором пропаганды.

- *То есть Вы переехали?*

- Нет, мы жили в 60 км от центра, я служил в областном центре, где находился Обком. Сейчас этот город называется Атырау. Я просился работать по своей специальности. В то время Обком уже был реорганизован Хрущевым. Вместо него образовались сельский и

промышленный Обкомы. Для службы в них нужны были специалисты сельского хозяйства и промышленности. А я же учитель. Были предложения заняться вопросами культуры и образования в Райкоме, но я отказался. Я просился в институт. Был педагогический институт. Они меня отправили туда проректором и секретарем партийной организации. Там я работал 3 с половиной года. Однако я тянулся к науке. Еще студентом я начал заниматься научными исследованиями. У нас было научное общество студентов. Там я представлял свои доклады. Вот, я и хотел продолжать это дело. Если бы меня не забрали в Обком, я бы работал в школе и готовился бы к аспирантуре. Однако в Обкоме я задержался на целых 6 лет и за это время отдалился от науки. Поэтому я попросился в институт. В институт меня отправили в качестве проректора. Помимо этого, три года преподавал казахский язык. Потом я поступил в Академию. В 1961-ом году Институт языкознания отделился от литературы, и я поступил туда аспирантом. Мне было уже 30 лет. Три года отучился в аспирантуре, защитил кандидатскую диссертацию. Затем остался работать в этом институте младшим научным сотрудником. Хотел, конечно, вернуться в свой город, но там закрыли кафедру казахского языка. К тому же, мне предложили остаться. Так, я работаю в Институте языкознания уже 54 года.

- Скажите, а как получилось, что Вы начали преподавать казахский язык?

- Я начал преподавать язык еще в школе. Это были послевоенные годы. Преподавателей, окончивших педучилище, не было. Вообще, преподавателей не было. Были даже такие случаи, когда человек оканчивал 8 классов и преподавал в 10-ом классе! Я же получил полное среднее образование, которое в тех условиях считалось высшим. Мне поручили преподавать казахский язык. Не было учителя географии – и географию. Конечно, было бы лучше, если бы была какая-нибудь преподавательская подготовка, но я не оканчивал никакие педагогические курсы, но преподавал. Видимо, неплохо справлялся. Еще, будучи учеником, я многое понял для себя в казахском языке, включая грамматику.

- Но Вы преподавали не только казахский язык, но еще и географию. Однако в дальнейшем Вы не продолжили работать в области географии, Вы сосредоточились на казахском языке.

- Я поступил на факультет казахского языка и литературы. И знаете, я не ошибся. Занимался наукой, хорошо учился, был

стипендиатом. В Уральском институте было всего два студента, которые получали госстипендию. Один – студент с математического отделения, а другой – я. Учился же около тысячи студентов! Было несколько факультетов! Выбирали из всех, а выбрали меня. Спасибо, конечно! Пока служил в Обкоме, женился. Кстати, когда я начал там работать, мне было всего 22 года. Приезжая в командировку в район, я говорил, что из Обкома, меня переспрашивали: «Из Обкома комсомола, что ли?» Не верили мне. Видимо, по возрасту я не был похож на обкомовского служащего. Как-то так получилось, что меня, так сказать, заставили работать в Обкоме. В школе я был секретарем комсомольской организации учителей, поэтому меня сразу приняли в партию. До института я уже стал кандидатом в члены партии. В институт же я поступал уже, будучи членом партии.

**О том, что выучить русский язык было сложно, и о
многонациональном населении**

- *А где Вы выучили русский язык?*

- Ой, это сделать было очень трудно! Потому что я не видел русского населения, когда учился. В институте нам преподавали русский язык. Учиться было трудно, но у меня были друзья, русские парни, поэтому скоро научился-таки языку. Писал я без ошибок. Говорить, вот только, было сложно. В Обкоме вся документация велась на русском языке. Все справки, доклады – все писалось по-русски. В общем, научился я русскому языку в институте. Так как я был стипендиатом, на собраниях просили выступить по-русски. Таким образом, я был вынужден говорить по-русски. Сперва записывал текст на бумагу, потом, читая его, тренировался – так и говорил.

- *Область, где прошло Ваше детство, была многонациональной?*

- В Атырау было много наций. Например, были русские, корейцы и другие. Но вся документация проходила на русском языке. Я, как и многие, был вынужден научиться. Что касается Института языкознания, то по моему опыту работы здесь могу сказать, что в нем все велось на казахском языке. Я уже забываю русский язык. Все мои научные работы, статьи – все на казахском языке. Я, так сказать, отдалился от русского языка.

- *Вот, Вы говорите, что было много национальностей: русские, казахи, корейцы. Наверное, были немцы?*

- Нет, немцев не было.

- *Какими были отношения между нациями?*

- В советское время не было деления по национальному признаку. Все были людьми и гражданами Советского Союза. Все. И корейцы, и другие национальности говорили тоже по-русски.

- *То есть русский язык был довольно распространен. Почему же Вы тогда не смогли выучить язык в детстве?*

- Потому что я вырос в ауле. Там говорили, конечно, по-русски, когда была необходимость, но, в основном, использовали казахский язык. 80% студентов в институте были казахами, оставшиеся 20% - представители других национальностей, поэтому общий разговор был на казахском языке. Со студентами же других факультетов, например, математического, или на партийных собраниях мы были вынуждены общаться по-русски.

- *А русские учили казахский язык?*

- Тогда необходимости такой не было. Политика была направлена на то, чтобы население переходило на русский язык. Должен был остаться один язык.

О том, что с киргизами работать было приятно и о путанице в названиях «киргиз» и «казах»

- *Академик Академии наук Киргизской ССР Игорь Алексеевич Батманов был Вашим научным руководителем, когда Вы писали кандидатскую диссертацию. Было ли сложно с ним работать?*

- Работать с ним было очень хорошо. Он был ведущим тюркологом, занимался исследованием Орхоно-Енисейских письменностей. В то время директором нашего института был С.К. Кенесбаев, доктор наук и Академик. Остальные еще не стали докторами к тому времени, когда я поступал. У него было много аспирантов. Институт общался с киргизской стороной. А Батманов как раз попросил, чтобы ему выделили для работы аспиранта-казаха. Так, меня определили на работу к нему, дали мне тему – исследовать язык газеты «Дала Уалаяты». Я тогда об этом еще ничего не знал. Работая над диссертацией, я несколько раз ездил в Бишкек, тогда он назывался Фрунзе, к научному руководителю. С Батмановым работать было очень хорошо! Он сразу прочитывал то, что я написал, и у меня оставалось время, чтобы погулять по городу.

- *До образования Советского Союза казахов называли киргизами, а киргизов – каракиргизами...*

- Видимо, это русские исследователи что-то напутали. Эти народы похожи друг на друга и по языку, и по внешности. Вот, Вы можете отличить казаха от киргиза?

- Ну, пожалуй что, внешне нет.

- Вот, и они не могли, поэтому всех называли киргизами. Кажется, в 1924-ом году была создана Киргизская автономная республика (Казахская). Ее центром был Оренбург. Там прошла конференция казахских ученых. На ней А. Байтурсинов поднял вопрос о названии народа, сказав: «Зачем нам именоваться киргизами, когда есть наше собственное название, которым мы себя именуем?!» Решили именоваться казахами. С этого времени и русские стали называть нас казахами. До этого тоже казахи себя называли казахами, только русские говорили «киргизы». Изменилось и название каракиргизов, они остались просто «киргизами».

О научной деятельности и о братьях Ибрагимовых

- В своей исследовательской деятельности Вы сосредоточились именно на языке.

- Тут необходимо уточнить. Ведь исследователи языка концентрируются на определенной языковой области: кто-то занимается грамматикой языка, кто-то – лексикой, кто-то – орфографией. А я сосредоточился на истории языка, казахского литературного языка. Мои работы посвящены этой теме. До 1960-ого года вопрос о том, когда образовался письменный литературный язык, был не изучен. Я взял тему «язык газеты «Дала Уалаяты». До меня этот вопрос не был исследован. Я думал, что это первая газета на казахском языке, но оказалось, что это не так. До нее издавалась «Туркестан Уалаяты». «Уалаят» значит «край, область». В 1870-ом году туркестанский генерал-губернатор немец граф Таубе запросил у правительства разрешения издавать газету на узбекском и казахском языках. Разрешили. С 1870-ого года такое издание стало выходить в свет. На двух языках: на узбекском и на казахском. Шахмардан Ибрагимов хорошо знал и казахский, и узбекский языки. Он был редактором газеты. Кроме этого, он хорошо знал арабский и персидский языки. Одновременно работал переводчиком генерал-губернатора. Я изучил его биографию. Он был башкиром, жил в Кокшетау, вместе с Чоканом Валихановым учился в Омском кадетском корпусе. Они были друзьями. Правда, Ш. Ибрагимов был младше

Ч. Валиханова. Чокан помогал ему с работой. После открытия казахской школы в Омске, Ш. Ибрагимов начал работать там преподавателем казахского языка. В Алматы губернатором был Г. А. Колпаковский, друг Чокана. Последний рекомендовал Ш. Ибрагимову в Ташкент. Там он сначала работал переводчиком генерал-губернатора, а когда открылась газета – редактором. Я очень много сил потратил на то, чтобы найти следы его биографии. Оказывается, было два человека по фамилии Ибрагимов, инициалы у них схожи. Одного звали Шахмардан Мирасович Ибрагимов, а другого, который являлся его старшим на два года братом, Шахмурат Мирасович. По-русски их имена обычно не говорили (возможно, от того что не могли?). Шахмардана именовали Иваном Ивановичем, а брата – Иваном Федоровичем. Таким образом, все перепуталось. Некоторые их считали отцом и сыном, другие – близнецами. На самом же деле, они были братьями: Иван Федорович старшим, а Иван Иванович младшим. Оба они работали в газете. Оба были переводчиками. Их биографии были перепутаны. Во всем этом разобрался я. На что мне пришлось потратить много времени!

- Вы работали в 60-х, 70-х и 80-х годах. Практически все, что мы сегодня имеем из исследований в области казахского языка – это все результаты трудов ученых тех лет. Как Вы считаете, казахский язык сегодня так же, как и тогда вызывает интерес у исследователей?

- Есть еще много неисследованных проблем. Современные молодые исследователи делают больше акцент на исследовании русского или английского языков. Хотят, так сказать, быть современными. А надо досконально изучать казахский язык. Наука должна развиваться. Скажем, я исследовал язык газет, а кроме газет, ведь, есть другие неисследованные письменные источники. Есть несколько стилей литературного языка, в том числе, публицистический (т.е. язык газет), научный стили, язык официальных документов и др. Я собрал разные материалы на эту тему. Для этого я ездил в разные музеи и библиотеки. Для докторской диссертации я ездил в Ташкент, Оренбург, Ленинград и Казань. Искал неизученные документы. В результате, я написал книгу «Казахский литературный язык второй половины XIX века». В ней я привел примеры разных стилей литературного языка, сравнил их особенности. Это было моей докторской диссертацией. После опубликования книги я защитил докторскую диссертацию в 1983-ем году.

О степени изученности казахского языка и об алфавитах

- Как Вы считаете, сегодня казахский язык хорошо исследован?

- Как я уже сказал, есть еще много неизученных вопросов, но мой возраст мне уже не позволяет ими заниматься. Например, существуют письменные памятники общего для всех тюркских языков языка, датируемые VIII веком – Орхоно-Енисейские письменности. Название происходит от наименования местности. Орхон – это река в Монголии. Там жили наши тюркские предки. До появления казахов они назывались кыпчаками. Потом наш казахский род отделился от них, кыпчаков. Так же произошло с татарами, башкирами и другими народами. Турки, примерно в X веке отделившись, отошли в сторону современной Турции. Среди оставшихся несколько каганов (ханов, то есть) хотели образовать единое государство. Какое-то время единство просуществовало, но народы стали, отделяясь, расходиться. Башкиры – туда, татары – сюда, казахи остались там, где жили древние турки. Язык Орхоно-Енисейских памятников, в основном, изучали русские ученые. Среди казахов был, правда, один исследователь, который также работал над этой темой. Однако казахский язык остался несопоставленным с древнетюркским языком. Я хотел бы изучить этот вопрос, но возраст уже не тот. Восемь лет я проработал ученым секретарем Института, потом заместителем директора. Эта деятельность, в том числе, не позволила мне сосредоточиться на научной работе. А когда моя служба завершилась, опять-таки осуществить мое желание не получилось, потому что для исследования Орхоно-Енисейских памятников нужно было бы, как минимум, посетить их, а это выполнить тоже оказалось не так просто. Это осталось моей мечтой. Нужно руководить молодыми исследователями, но я не специалист по Орхоно-Енисейским памятникам, я занимаюсь кыпчакским языком. Вы слышали, наверное? Был Абул-Гази-Багадурхан. Он был Хивинским ханом, который написал «Родословное древо тюрков». Я изучал эту книгу. Казахский литературный язык начинается не со второй половины XIX века, а гораздо раньше! Но письменных источников не осталось. Казахи – кочевники, они не могли хранить где-либо свои рукописи. Сегодня здесь – завтра там. Поэтому письмена не сохранились.

- То есть Вы считаете, что у казахов письменность была? Она была нужна им?

- Ну, а почему не было? У всех была. После орхонского был уйгурский алфавит. Этот алфавит недолго использовался. После этого перешли на арабскую графику. Арабы завоевали южные земли и внедрили свою письменность. В то время тюрки еще орхонскую письменность использовали. Однако она оказалась под запретом. Тех, кто продолжал-таки писать старым алфавитом, убивали. Поэтому все мы перешли на арабский алфавит, приняли арабскую религию. До этого ведь религия другая была. Примерно в XIV веке был осуществлен переход на новый алфавит. Арабский алфавит не годился для казахов, поэтому в XIX веке стал подниматься вопрос о том, чтобы либо перейти на другой алфавит, либо реформировать имеющийся. Так, А. Байтурсынов реформировал арабский алфавит.

- *Его алфавит получился удобным.*

- Да, удобным. Им пользовались примерно 10 лет: с 1920-ого по 1929-ый год. Хороший был алфавит, но государство его запретило, и был осуществлен переход на латинский алфавит. Однако последний использовался только лишь 10 лет. Алфавит создается по определенному принципу: морфологическому, фонетическому или традиционному. При переходе на латиницу сначала не могли определить принцип, потом взяли-таки за основу фонетический принцип. Согласно ему слова пишутся так, как слышатся. Х. Жубанов, например, говорил, что таким образом у слова «коммунист» оказалось несколько вариантов написания. Казахи не могли произносить это слово как русские, поэтому писали так, как сами произносили. Ученые не могли определить правильную форму написания из созданных. При фонетическом принципе определить первоначальное правильное написание слова сложно, то есть, по сути, грамотных нет. Морфологический же принцип предполагает преемственность, то есть как раньше писалось, так писать и нужно. Русские деятели вынудили казахский народ соответствовать этому принципу. Русские слова вошли в казахский язык, но казахи писали по-своему, как слышали. Однако было принято решение о том, что термины русского языка должны писаться так же, как в русском языке. Казахам пришлось повиноваться этому решению. Хотя грузины или армяне произносили и произносят на свой лад русские слова, а вот казахи должны были произносить так, как русские. Теперь у нас даже акцента не бывает.

- *В начале нашего разговора Вы сказали, что против введения латинского алфавита в Казахстане. Почему?*

- Как я уже сказал, из-за введения латинского алфавита в XX веке все стали неграмотными за 10 лет. Был применен неправильный фонетический принцип. Кто как слышал, тот так и писал. При таком подходе нельзя определить, что правильно, а что – нет. Это, во-первых, а во-вторых, латинский алфавит тоже не передает полностью казахские слова. Мало букв.

- *Значит, самый удобный – это арабский алфавит?*

- Арабский алфавит связан с религией, а коммунисты были против религии. Еще даже до революции хотели, чтобы был осуществлен переход с арабской религии на русскую. Например, Н.И. Ильминский это пропагандировал. Он написал учебник казахского языка. В этом отношении его труд хороший. Однако он был миссионером, хотел, чтобы все северные и тюркские народы обратились в православие. У этих народов имена даже поменялись, стали русскими, например, Иван Иванович, Иван Петрович и т.д. Все они забыли свою национальность и язык. Например, чукчи, северные тюркские народы полностью перешли на русский. Но казахи, киргизы и другие народы Средней Азии до такого состояния не дошли, остались на своих языках.

О традициях, языке и культуре

- *Вы считаете, казахи сегодня хорошо знают казахский язык?*

- Не все. Все как Вы: учились в русской школе, затем в университете на русском языке, поэтому они не хотят переходить на казахский язык. Телевизор смотрят на русском языке, читают газеты на русском языке. Такие люди, к сожалению, сейчас находятся в правительстве. Вот, принято решение, что в государственном учреждении нужно писать на государственном языке, то есть казахском. Так, для этого держат переводчика. Всю документацию пишут по-русски, а потом переводят на казахский. Вот, таким образом используется казахский язык. Почему люди не переходят на свой язык? Потому что нет необходимости. Если бы при приеме на работу обязательно спрашивали знание казахского языка, то ситуация была бы другая. Есть много казахов из аулов и областей, которые учились на казахском языке и хорошо знают этот язык. Говорят о том, что надо перейти на государственный, то есть казахский язык много, а делают мало. Мы уже 25 лет как живем независимо. За это время можно было бы перейти полностью на казахский язык.

- *А как Вы относитесь к распаду Советского Союза?*

- Рано или поздно этого следовало ожидать. Именно это показывает всемирная история. Например, англичане. У них было много подвластных народов в Азии, Африке и др., но уже все обрели независимость. Французские колонии также уже стали самостоятельными. Россия тоже была колониальной страной. Так что рано или поздно подвластные ей народы отделились бы. Однако Б.Н. Ельцин, М.С. Горбачев и другие представители советского правительства сами сделали возможным этот распад. Спасибо, конечно. Однако надо заметить, что первое время самостоятельности было трудным. Люди были воспитаны в советском духе. Переход к национальным корням происходит постепенно. Плохо то, что молодые забыли свои традиции, свой язык. Вот, это плохо. Разве, например, казахи пили водку? Научились!

- *Так, кумыс пили.*

- Кумыс уже забыли. Предпочитают водку. Хотя, молодое поколение постепенно отходит от этого. Радуюсь. В одежде тоже. Например, что русские одевают, то и мы одеваем. А самое главное, что оказалось забыто, это язык. А также традиции. Например, свадьба или похороны уже не те. Однако соответствия с арабской религией тоже не выдерживаются. У казахов смешиваются шариат и традиция.

На этом вопросе мы были вынуждены завершить интервью с Бабашем Абилхасимовичем, так как наша беседа к этому моменту продлилась уже два часа, и требовался отдых. Бабаш Абилхасимович Абилхасимов – известный языковед, исследователь казахского языка, автор около 250 статей и более 10 книг. Мы благодарим Бабаша Абилхасимовича за время, уделенное нам!

В ноябре Бабашу Абильхасимовичу исполняется 85 лет. По этому случаю к выпуску готовится сборник, который будет содержать ведущие статьи автора, статьи научных исследователей-коллег о нем, а также интервью с ним.

СПИСОК НАУЧНЫХ РАБОТ

1952

1. Тыныс белгілері // Екпінді құрылыс. - 1952, 16 қаңтар [А.Ысқақов, А.Хасеновтің «Тыныс белгілері» атты кітабына рецензия].

1961

2. «Анықтағыш» туралы пікір // Социалистік құрылыс. - 1961, 12 маусым [Р.Сыздықованың «Қазақ тілі орфографиясы мен пунктуациясы жайында анықтағыш» атты кітабына рецензия].

1963

3. Қазақ жазбасында тыныс белгілерін қолдану тарихына қатысты соны деректер // Қазақ ССР Ғылым академиясының Хабарлары. - 1963. - №3. - 80-82-б.

4. Қазақ жазбасында тыныс белгілерін қолдану тарихына қатысты кейбір деректер // Коммунистік еңбек. - 1963, 11 қыркүйек.

1964

5. «Дала уәлаяты газеті» тіліндегі грамматикалық ерекшеліктер // Қазақ ССР Ғылым академиясының Хабарлары. - 1964. - №4. -75-85-б.

6. Қазақ тіліндегі алғашқы газет // Мәдениет және тұрмыс. - 1964. - №1. - 20-21-б.

7. Язык газеты «Дала уалаяты» (1888-1902 г.г.). Автореферат дисс. кандидата филологических наук. - Алма-Ата, 1964. - 24 с.

1965

8. Из наблюдения над лексикой «Дала уәлаятының газеті» // Исследования по истории казахского языка. - Алматы, 1965. С. 204-215.

9. «Дала уәлаяты газетіндегі «Абай туралы бір дерек // Қазақстан мектебі. - 1965. - №3. - 73-74-б.

10. Сөйлем тарихы туралы ғылыми еңбек // Лениншіл жас. - 1965, 11 тамыз [Т.Қордабаевтың «Тарихи синтаксис мәселелері» атты кітабына рецензия] (А.Әбдірахмановпен бірге).

1966

11. Күтімсіз тұрған көне ескерткіш //Қазақ әдебиеті. - 1966. - №17 (А.Махмутовпен бірге).

12. Алимнаң юбилей (Академик И.А.Батмановтың 60 жылдығына) //Коммунизм тұғы. - 1966, 18 қараша.

13. Чин муһәббәт символы // Коммунизм тұғы. - 1966, 29 мамыр.

14. Метафора – тіл шұрайы // Қазақ әдебиеті. - 1966, 16 қыркүйек [Б.Хасановтың «Қазақ тілінде сөздердің метафоралы қолданылуы» атты кітабына рецензия] (М.Серғалиевпен бірге).

15. Көрнекті ғалым //Коммунистік еңбек. - 1967, 15 ақпан (І.Кеңесбаевтың 60 жылдығына).

1967

16. Ы.Алтынсарин «Дала уәлаяты газетінде» //Қазақ ССР Ғылым академиясының Хабарлары. - 1967. - №1. - 83-84-б.
17. Қазақ тілі тарихының зерттелуі жайында //Қазақ ССР Ғылым академиясының Хабарлары. - 1967. - №5. - 71-78-б.

1968

18. Тіл мәдениетін көтеру – баршаға ортақ іс // Коммунистік еңбек. - 1968, 14 қараша.

1969

19. И.А.Батманов // Қазақ ССР Ғылым академиясының Хабарлары. - 1969. - №2. 96-б.
20. «Дала уәлаяты газетіндегі» қазақ тілі мәселелері // Түркология жөніндегі зерттеулер. - Алматы,1969. - 243-253-б.

1970

21. Қазақ тілінің совет дәуіріндегі дамуы // Коммунизм жолы. - 1970, 24 қараша.

1971

22. Алғашқы қазақ газеттерінің тілі. - Алматы,1971. - 187б.
23. Изденіс мұраты // Қазақстан мұғалімі. 1971, 15 июль [Р.Сыздықованың «Абай өлеңдерінің синтаксистік құрылысы» атты кітабына рецензия] (Ә.Құрышжановпен бірге).
24. Әдеби мұра – көптің мүлкі // Коммунистік еңбек. - 1971, 2 мамыр [Ү.Сүбханбердинаның «Әдеби мұра» атты кітабына рецензия].

1972

25. Әдебиет мәселелеріне арналған айтыс // Қазақстан мектебі. - 1972. - №2. - 91-92-б.
26. Ұстаз өткен жол // Қазақстан мұғалімі. - 1972, 2 ақпан (Ғ.Әбухановтың 60 жылдығына).

1973

27. Орыс ғалымының қазақ тіліндегі хаты // Коммунистік еңбек. - 1973, 17 наурыз.
28. Алғашқы қазақ календары // Торғай таңы. - 1973, 31 мамыр.
29. Алғашқы қазақ газеттері тілінің алфавиттік-жиілік сөздігі // Қазақ тексінің статистикасы. - Алматы,1973. - 553-565-б.
30. Революцияға дейінгі жазба ескерткіштер тіліндегі диалектілік ерекшеліктердің көрінісі // VII аймақтық диалектологиялық конференцияның

тезистері. - Алматы, 1973. - 59-62-б.

31. Орыс ғалымының қазақша хаты // Қазақ ССР Ғылым академиясының Хабарлары. - 1973. - №3. - 70-73-б.

32. VII региональная конференция по диалектологии тюркских языков // Вестник АН Каз ССР. - 1973. - №9. - С. 67-69.

33. Ильминскийдің қазақша хаты // Қазақстан мұғалімі. - 1973, 9 ақпан.

1974

34. Н.И.Ильминский – первый исследователь казахского языка // Советская тюркология. - 1974. - №3. - С.83-86.

35. Алғашқы қазақ календары // Білім және еңбек. - 1974. - №4. 25-26-б.

36. Ыбырайдың қазақша хаты жайында // Қазақстан мұғалімі. - 1974, 5 сәуір.

37. Тәжірибелі ұстаз, үлкен ғалым // Орал өңірі. - 1974, 29 маусым [Ғалым В.А.Исенғалиева 50 жаста].

38. Академик Кеңесбаев // Ұйғыр әуезі. - 1974. - №4.

1975

39. Ы.Алтынсарин ұсынған газет нұсқасы // Қазақстан мұғалімі. - 1975, 29 қараша.

40. Русско-казахский разговорник. - Алма-Ата, 1975. - С. 17. (Совместно с Б.Бекмухамедовым).

41. Көп көңілінен шыққан ғалым // Коммунистік еңбек. - 1975, 28 ақпан [Ш.Сарыбаев туралы].

42. Письменные источники по истории казахского литературного языка // Тезисы докладов и сообщения II Южно-Уральской археографической конференции. - Уфа, 1975. - С. 86-87.

1976

43. Алғашқы талпыныс (Ыбырайдың қолжазба газеті туралы) // Коммунистік жол. - 1976, 18 наурыз.

1977

44. Сөйлеу мәдениеті сөз болғанда // Қазақстан мұғалімі. - 1977, 13 мамыр (Ә.Жүнісбековпен бірге).

45. Академик Кеңесбаев // Біздің Отан. - 1977. - №4.

46. Қазақ жазуында орыс графикасының қолданылу тарихынан // Қазақ ССР Ғылым академиясының Хабарлары. - 1977. - №4. - 23-28-б.

47. Биік тұлға // Еңбек туы. - 1977, 17 желтоқсан [М.Балақаев 70 жаста] (Н.Уәлиевпен бірге).

48. Ғалым мерейі // Социалистік Қазақстан. - 1977, 23 маусым [І.Кеңесбаев туралы] (М.Балақаевпен бірге).

1978

49. Ыбырайдың мұралары туралы //Жұлдыз. - 1978. - №5. - 218-221-б. (Ы.Алтынсаринның қолжазба газетінің тілі туралы).
50. Ш.Уәлиханов атындағы сыйлықтың лауреаты // Біздің Отан. - 1978. - №11. [Ғ.Садуақасов туралы].
51. Зерделі зерттеу //Коммунистік жол. - 1978, 26 қыркүйек [Ә.Нұрмағамбетовтің «Қазақ тілі говорларының батыс тобы» атты монографиясы жайлы] (О.Нақысбековпен бірге).
52. Көнергенге көп әуес болмасақ //Сөз өнері. - Алматы, 1978. -117- 122-б.

1979

53. Достық дәнекері //Коммунистік еңбек. - 1979, 18 тамыз (А.С.Пушкинді таныстырған кітап жайлы).
54. О диалектных элементах в языке казахских письменных источников XIX века // Совещание по общим вопросам диалектологии и истории языка (Тезисы докладов и сообщений). - Москва, 1979. - С. 156-157.
55. Библиографический словарь. //Развитие казахского советского языкознания. - Алма-Ата, 1980. - С. 169-243 (один из составителей).

1980

56. Мерекелі жылдың мерейлі міндеттері //Журналист. - 1980, 19 май (Қазақ ССР Ғылым академиясы Тіл білімі институтының жұмысы туралы).
57. Ана тіліміздің алпыс жылдағы белесі //Коммунистік жол. - 1980, 5 қыркүйек.
58. Исследование истории формирования общенародного и литературного казахского языка //Развитие казахского советского языкознания. - Алматы,1980. - С. 99-107.

1981

59. Қазақтың жазба әдеби тілінің тарихына қатысты кейбір мәселелер жайында //Қазақ әдеби тілінің қалыптасу тарихы мен даму жолдары. - Алматы,1981. - 124-137-б.
60. Ұстаздығы ұласып ғалымдыққа // Қазақстан мұғалімі. - 1981, 19 шілде [Ғ.Айдаровтың 60 жылдығына орай] (Е.Жұбановпен бірге).
61. Ана тіліміз халыққа қызмет етеді // Біздің Отан. - 1981, 9 қыркүйек.
62. Орысша-қазақша тілдескіш. - Алматы, 1981 (толықтырылып, 2-басылуы). - 128 б.

1982

63. О языке казахских хисс // Известия АН Каз ССР. - 1982. - №1. - С. 1-8.
64. XIX ғасырдың екінші жартысындағы қазақ әдеби тілі. - Алматы: Ғылым, 1982. - 223 б.
65. Тас таңбалар жұмбағы // Білім және еңбек. - 1982. - №7. 18-20-б.

1983

66. Әбілғазының «Шежіре-и түркі» атты кітабының зерттелу тарихы // Исследования старотюркских письменных памятников. - Алма-Ата, 1983. - 48-62-б. (Ғ.Айдаровпен бірге).
67. Әбілғазының «Шежіре-и түркі» атты шығармасындағы тұрақты сөз тіркестері // Исследования старотюркских письменных памятников. - Алма-Ата, 1983. - 82-97-б.
68. Казахский литературный язык второй половины XIX века (на материале казахской печати). Автореферат дисс. д-ра филол. наук. - Алма-Ата, 1983. - 47 с.

1984

69. Ұстаз. Ғалым. Азамат //Қазақстан мұғалімі. - 1984, 10 тамыз [Р.Сыздықованың 60 жылдығына] (Ғ.Әнесовпен бірге).

1985

70. Тамырлы терен қазына: Әдеби тілімізге ой зерделесек // Білім және еңбек. - 1985. - №6. - 20-21-б.
71. Тіл тарихына қосылған тың тұжырымдар // Қазақстан мұғалімі. 1985, 1 ақпан [Р.Сыздықованың «Қазақ әдеби тілінің тарихы. XVII-XIX ғғ.» атты кітабына рецензия].
72. Өзекті мәселелер //Қазақ әдебиеті. - 1985, 14 маусым (Ә.Қайдаровпен бірге).
73. Қазақ әдеби тілінің қалыптасу тарихының басты кезеңдері // Орал өңірі. - 1985, 23 қараша.

1986

74. Қазақ тілінің көкейтесті мәселелері //Қазақ әдебиеті. - 1986, 14 маусым.
75. «Дала уәлаяты газетіндегі» Қазақстан топонимдерін қазақша, орысша транскрипциялау тәжірибесінен //Қазақстан ономастикасының мәселелері. - Алматы, 1986. -37-42-б.

1987

76. Әбілғазының «Түркі шежіресіндегі» кейбір этимологиялық топшылаулар жайында //Білім және еңбек. - 1987. - №3. - 38-39-б.
77. І.Кеңесбаев // Қазақ календары. - 1987, 15 ақпан
78. Баршамызға тіл ұстартқан // Социалистік Қазақстан. - 1987, 6 наурыз (Е.Жұбановпен бірге).
79. Қазақ әдеби тілі мен оның тарихи кезеңдері // Қазақ әдеби тілі тарихының проблемалары. - Алматы, 1987. - 36-53-б. (Р.Сыздықова, Ә.Құрышжановпен бірге).

80. Русско-казахский фразеологический словарь [Рецензия] // Советская тюркология. - 1987. - №4. - С. 116-118. (Совместно с М.Ф.Черновым).
81. [Қазақ әдеби тілі тарихының проблемаларына арналған ғылыми-теориялық конференцияда сөйлеген сөзі] // Қазақ әдеби тілі тарихының проблемалары. - Алматы, 1987. - 157-161-б.
82. Кеңесбаев С.К. Исследования по казахскому языкознанию // Вестник АН Каз ССР. - 1987. - №4. - С. 69-70.

1988

83. Қанаттарың талмасын, қарлығаштар! // Қазақстан пионері. - 1988, 3 сәуір.
84. XVIII-XIX ғасырлардағы қазақ әдеби тілінің жазба нұсқалары. - Алматы: Ғылым, 1988. - 144 б.
85. «Дала уәлаяты газеті» беттерінен // Қазақ әдебиеті. - 1988, 19 тамыз.
86. Бұдан жүз жыл бұрын // Қазақ әдебиеті. - 1988, 12 тамыз.
87. Қазақ тілі қалыптасуының тарихи кезеңдері // Қазақ ССР Ғылым академиясының Хабарлары. - 1988. - № 11 (А.Ибатов, Е.Жұбановтармен бірге). - 20-25-б.
88. Некоторые вопросы изучения истории казахского литературного языка // Советская тюркология. - 1988. - № 3. - С. 58-62.
89. Казахский литературный язык в свете ранних и поздних источников // Тюркология – 88: Тезисы докладов и сообщений V всесоюзной тюркологической конференции 7-9 сентября 1988г. - Фрунзе, 1988. - С. 93-95.
90. Қазақ әдеби тілінің қалыптасуы // Коммунистік еңбек. - 1988, 18 тамыз.
91. Шоқанның досы – Шахмардан // Жұлдыз. - 1988. - №10. - 35-39-б.
92. Алтын қор, асыл қазына // Социалистік Қазақстан. - 1988, 15 қараша [10 томдық түсіндірме сөздік туралы] (Н.Оралбаевамен бірге).
93. Ильминский Н.И. // Қазақ совет энциклопедиясы. - 3-том. - 1988. 259-б.
94. Катаринский В.В. // Қазақ совет энциклопедиясы. - 3-том. - 1988. - 269-б.
95. Көне қазақ әдеби тілі // Қазақ совет энциклопедиясы. - 3-том. - 1988. 33-б.
96. Тұңғыш қазақ календары // Қазақ совет энциклопедиясы. - 3-том. - 1988. - 341-б.
97. Ибрагимов Ш.М. // Қазақ совет энциклопедиясы. - 3-том. - 1988. - 257-б.

1989

98. Ана тілімізді дамытайық // Алматы ақшамы. - 1989, 18 шілде.
99. Развитие родного языка // Вечерняя Алма-ата. - 1989, 24 июля.
100. Русско-казахский разговорник. Орысша-қазақша тілдескіш. - Алматы, 1989. - 3-шығы. 159 б.
101. Шолу шеңберінде қалған // Социалистік Қазақстан. - 1989, 30 март [Т.Қордабаевтың «Қазақ тіл білімінің дамуы» атты кітабына рецензия] (Қ.Есеновпен бірге).

102. Көне қазақ тіліндегі ресми іс-қағаздары // Қазақ әдеби тілінің тарихи көздері. - Алматы, 1989. - 210-220-б.
103. Кіріспе («Қазақ әдеби тілінің тарихи көздері» кітабына кіріспе) // Қазақ әдеби тілінің тарихи көздері. - Алматы, 1989. - 3-16-б.
104. Жаныңның нәрі, халықтың ары // Алматы ақшамы. - 1989, 20 қазан.

1990

105. О диалектных элементах в языке казахских письменных источников XIX века // Қазақ тіліндегі аймақтық ерекшеліктер. - Алматы, 1990. - С. 107-111.
106. Х.Хамидов. Каракалпакский язык XIX вв. (рецензия) // Советская тюркология. - 1990. - №1. - С. 95-96.
107. Қазақ баспасөзінің алғашқы қарлығашы // Ана тілі. - 1990, 31 мамыр («Түркістан уәлаяты» газетіне 120 жыл).
108. XIX ғасырдағы қазақ баспасөзіндегі термин жасау тәжірибесінен // Термин және оның аудармасы. - Алматы, 1990. - 61-70-б.
109. Әдеби тіл туралы ауқымды ойлар // Қ.Жұбанов және қазақ совет білімі. - Алматы, 1990. - 88-100-б.
110. Әдеби тіл мәселелері // Қ.Жұбановтың 90 жылдығына арналған конференция материалдары. - Алматы, 1990. - 40-46-б.
111. «Түркістан уәлаяты» газеті // Мұра. - Алматы, 1990. - 140-158-б.
112. Ахмеди Исакович Исаков // Советская тюркология. - 1990. - №6. (совместно с К.Жубановым и А.Ибатовым). - С. 101-102.
113. Алғашқы қазақ газетіне 120 жыл // Қазақ ССР Ғылым академиясының Хабарлары. - 1990. - №4. - 11-15-б.
114. Қазақ тілінің тарихы және компьютерлік лингвистика // Статистическая оптимизация преподавания языков и компьютеризация. - Чимкент, 1990. - С. 71-74.
115. Из истории смены графики в казахской письменности // Тезисы докладов I Всесоюзной конференции «Тюркская фонетика». - Алматы, 1990. - С. 3-4.
116. Қазақ мерзімді баспасөзінің алғашқы қарлығашы // Ана тілі. - 1990, 31 мамыр.
117. Егемендік алдымен тілге берілсін // Социалистік Қазақстан. - 1990, 3 қазан (С.Омарбековпен бірге).
118. Жарық көрмеген газет // Ана тілі. - 1990, 4 қазан.
119. Казахский язык // Казахская советская энциклопедия. - 1990. - С. 321.
120. Қазақ тілі // Қазақ совет энциклопедиясы. - 1990. 414-б.
121. Әбілғазының «Түрік шежіресіндегі» этимологиялық этюдтар // Проблемы этимологии тюркских языков. - Алматы, 1990. - 268-274-б.
122. Революциядан бұрынғы қазақ тілі бойынша зерттеулер (жинақтың құрастырушысы және алғысөзін жазған). - Алматы, 1990. - 5-27-б.

1991

123. Кіріспе // Әліппе айтысы. Қарағанды, 1991. («Әліппе айтысы» кітабына кіріспе сөз). - 3-10-б.
124. Ыбырай мұраларына көзқарас // Ыбырай тағылымы (жинақ). - Алматы, 1991. - 64-69-б.
125. «Дала уәлаятының газеті» // Ана тілі. - 1991, 28 сәуір.
126. Ыбырай – қазіргі қазақ әдеби тілін негіздеуші // «Ы.Алтынсаринның педагогикалық мұралары және мектеп проблемалары» атты республикалық ғылыми-практикалық конференцияның тезистері. - Алматы, 1991. - 77-78-б.
127. Қазақ әдеби тілі тарихына қатысты кейбір ойлар // Қазақ тілі мен әдебиеті. - 1991. - № 9-10. - 6-12-б.
128. Даланың үні // Ана тілі. - 1991, 27 желтоқсан.

1992

129. Әбілғазының «Түрік шежіресі» (аударма жасаған және кіріспе сөзін жазған). - Алматы, 1992. - 206 б.
130. «Шежіре-и түркі» және оның тілі туралы // Зерде. - 1992. - №9. - 25-27-б.
131. Орысша-қазақша тілдескіш. - Алматы, 1992 (толықтырылып қайта басылуы). - 280 б.
132. Ыбраһим Балғожа ұғылын жоқтау // Ана тілі. - 1992, 15 қыркүйек.

1993

133. Қазақ әдеби тілі тарихына қатысты кейбір пікірлер // Орталық Қазақстан. - 1993, 20 шілде.
134. Ел еркесі – Есет батыр // Егемен Қазақстан. - 1993, 12 қазан (басқа авторлармен бірге).
135. Қазақ тілі жөніндегі революциядан бұрынғы зерттеулер (құрастырушылардың бірі және кіріспе сөзін жазған). - Алматы, 1993. - 5-27-б.
136. XVIII-XIX ғғ. қазақша іс қағаздарының қолжазбалары туралы // Баға жетпес мұра. - Алматы, 1993. - 57-61-б.

1994

137. Рәбиға Ғалиқызы Сыздықова // Қазақстан Республикасы Ғылым академиясының Хабарлары. - 1994. - №3. - 80-82-б.
138. «Түркістан уәлаятының газеті» // Қазақстың тәлімдік ой-пікір антологиясы. - Алматы, 1994. - 266-268-б.
139. [Алғы сөз] // 1920-30 жылдардағы қазақ тілі жөніндегі зерттеулер. - Қарағанды, 1994. - 1-5-б.
140. Атыраулық алғашқы ғалым // Толқынды Каспий. - 1994, 1 наурыз [Х.Досмұхамедов туралы] (Ғ.Әнесовпен бірге).
141. «Дала уәлаятының газеті» // Қазақтың тәлімдік ой-пікір антологиясы. - Алматы, 1994. - 268-272-б.

142. Қазақ мәдениетінің жанашыры // Жалын. - 1994. - №11-12. - 287-295-б.

1995

143. Төл тілдің төрт белгісі // Ақтөбе. - 1995, 10 маусым.

144. [Сұхбат]: Түгелдікті түсіндірген «Түрік шежіресі» // Ақтөбе. - 1995, 24 маусым.

145. Абай жазған заң // Заң. - 1995, 22 сәуір.

146. Абай мен Ыбырай арасындағы сабақтастық // Абай. - 1995. - № 3. 68-69-б.

147. Тарих тағылымын ескерсек... (алфавит өзгерту туралы) // Ақиқат. - 1995. - № 3. - 69-73-б.

1996

148. Абай мен Ыбырай шығармаларындағы тақырыптық сабақтастық // Абай шығармаларын оқып-үйрену және насихаттау мәселелері. - Алматы, 1996. - 32-34-б.

149. Ғибрат алар өмір иесі // Нар қазақ. - Алматы: Арыс, 1996. - 104-110-б.

150. Әдеби тіл // Қазақстан. Ұлттық энциклопедия. - Алматы, 1996. - I т. - 36-37-б.

1997

151. 1920-30 жылдардағы қазақ әдеби тілі лексикасы дамуындағы кейбір ерекшеліктер // Қазақстан Республикасы Ғылым академиясының Хабарлары. - 1997. - № 5. - 3-10-б.

1998

152. Путь Ахмета Байтурсынова // Местное время. - 1998, 14 октябрь.

153. Ұлттық баспасөздің негізін қалаушы // Маңғыстау. - 1998, 6 қазан.

154. Тіл таразысын ұстаған // Түркістан. - 1998, 18-24 наурыз [С.Исаев алпыста].

155. Қиын тағдыр иесі // Ғалымның биік тұлғасы. - Алматы, 1998. - 56-67-б. [І.Кенесбаев туралы естелік].

156. Әдеби тіл // Қазақ тілі. Энциклопедия. - Алматы, 1998. - 45-46-б.

157. А.Байтұрсынұлы // Қазақ тілі. Энциклопедия. - Алматы, 1998. - 56-58-б.

158. Ескі қазақ әдеби тілі // Қазақ тілі. Энциклопедия. - Алматы, 1998. - 112-113-б.

159. Кітаби тіл // Қазақ тілі. Энциклопедия. - Алматы, 1998. - 190-б.

160. Қазақ әдеби тілі // Қазақ тілі. Энциклопедия. - Алматы, 1998. - 193-194-б.

161. Қазақ әдеби тілінің жазба нұсқалары // Қазақ тілі. Энциклопедия. - Алматы, 1998. - 194-196-б.

162. Қазақ әдеби тілінің тарихы // Қазақ тілі. Энциклопедия. - Алматы, 1998. - 196-198-б.

163. Түрік шежіресі // Қазақ тілі. Энциклопедия. - Алматы, 1998. - 410-411-б.

164. Профессор Қ.Жұбановтың тіл тарихына қатысты пікірлер жайында // Жұбанов тағылымы. - Ақтөбе, 1998. - 29-32-б.

1999

165. Терминология мәселесі ғылыми тұрғыдан дәйектеме // Егемен Қазақстан. - 1999, 27 қаңтар.
166. «Қазақ» газетіндегі қоғамдық-саяси лексиканың негізгі қабаттары // Ұлттық рухтың ұлы тіні. - Алматы, 1999. - 396-408-б. (Б.Момыновамен бірге).
167. Ахмет Байтұрсынұлы һәм «Қазақ» газеті // Ұлттық рухтың ұлы тіні. - Алматы, 1999. - 494-505-б. (А.Мектептегімен бірге).
168. Әбілғазы баһадүрхан // Қазақстан. Ұлттық энциклопедия. - I том. Алматы, 1999. - 621-б.
169. Қазақ тіл білімінің қос бәйтерегі // Ана тілі. - 1999, 2 желтоқсан.
170. 1950-1980 жылдағы қазақ әдеби тілі дамуына әсер еткен экстралингвистикалық жағдаяттар // Қазақстан Республикасы Ғылым Министрлігі Академиясының хабарлары. - 1999. - № 1. - 3-8-б.
171. Әбілғазы баһадүрханның «Түркі шежіресі» // Жалын. - 1999. - № 1-2. - 189-205-б.
172. Тіл тарихын зерттеудегі Қ.Жұбанов тағылымы // Құдайберген Жұбанов және қазақ тіл білімі. - Алматы, 1999. - 18-22-б.

2000

173. М.Б.Балақаевтың қазақ әдеби тілі тарихы бойынша зерттеулері жайында // Сөзтаным. - Алматы, 2000. - № 1.
174. Қыдырғали би Жалаиридың «Жамиғ-ат-тауарих» атты еңбегі // XV-XVIII ғғ. қазақ әдебиетінің тарихы. - III том. - Алматы, 2000. - 537-550-б.
175. Әбілғазы баһадүрханның «Түрік шежіресі» // XV-XVIII ғғ. қазақ әдебиетінің тарихы. - III том. - Алматы, 2000. - 517-536-б.
176. Ақбұлақ, Асау Барақ // Ана тілі. - 2003, 17 сәуір. - № 15.

2001

177. XX ғасырдағы қазақ әдеби тілі. - Астана, 2001. - 344 б.
178. Роль дореволюционной периодической печати в процессе взаимовлияния русского и казахского языков // 10 лет независимости Казахстана. - Алматы, 2001. - С. 17-21.
179. С.Исаев шығармашылығындағы қазақ әдеби тілі тарихының мәселелері // Исаев оқулары. - Алматы, 2001. - 25-28-б.
180. Алфавит өзгертудің тарихын зерделесек // «Қайнар» хабаршысы. - 2001. - № 2. - 15-21-б.
181. Әбілғазының «Түрік шежіресі жайында» // Қазақстан Республикасы Білім және Ғылым министрлігі Ұлттық Ғылым Академиясы хабарлары. - 2001. - №2.
182. Әдеби тіл тарихына жаңаша көзқарас қалыптастырудың мәселелері // Мемлекеттік тіл және рухани мәдениет. - Алматы, 2001. - 32-35-б.

183. Түркітануға жаңаша ізденістер қажет // Түркітану мәселелері: бүгін мен болашағы (конференция материалдары). - Алматы, 2001. - 38-41-б.
184. «Анықтағыш» туралы сынға сын // Ана тілі. - 2001, 19 шілде.
185. Ұлттық баспасөздің негізін қалаушы // Ұлттың ұлы ұстазы. Алматы: Арыс, 2001. - 32-35-б.
186. Әбілғазы ханның «Түркі шежіресі» және оның тілі. - Алматы: Арыс, 2001. - 243 б.

2002

187. Көне жазуды көпке таныстырған (Ғ.Айдаровтың 75 жылдығына орай). Тілтаным, 2002. - 141-145-б.
188. Ғалымға барар жол // Мұра. - Алматы, 2002. - 109-110-б.
189. «Ш» әрпі // Қазақша-орысша сөздік // Алматы: Дайк-пресс, 2002. - 926-984-б.
190. Халқына қадірлі, ағайынға ардақты және жан еді (Қ.Сыздықов туралы еске алу кітабы). - Алматы: Арыс, 2002. - 148-151-б.
191. Ақбұлақ – Асау Барақ (Исатай-Махамбет көтерілісі туралы тың дерек) // Ана тілі. - 2002. - 20-б.
192. Кейінгі үлгі болар қасиеттері көп еді // Шамшырақ (С.Қаженбаев туралы естелік). - Алматы: Комплекс, 2002. - 89-90-б.

2003

193. Әдеби тіл лексикасын кемелдендірудегі Ә.Кекілбаевтың қызметі // «Көркем әдебиет тілінің өзекті мәселелері» атты халықаралық конференция материалдары. - Алматы, 2003. - 28-35-б.
194. Ұлттық баспасөздің негізін қалаушы // Ұлттық ұлы ұстазы. - Алматы: Арыс, 2003. - 65-75-б.
195. Ахметтенуға қатысты кейбір деректер // А.Байтұрсынұлы тағылымы. Конференция материалдары. - Алматы, 2003.
196. Көне жазудың білгірі // Ғ.Айдаров (Естеліктер). - Алматы: Дәуір, 2003. - 82-87-б.
197. Ақбұлақ. Асау Барақ // Ана тілі. - 2003, 17 сәуір. - №15.
198. Қазақ әдеби тілі // Қазақстан. Ұлттық энциклопедия. - 2003. - 5-т. - 212-б. (Н.Уәлиевпен бірге)

2004

199. Әдеби тіл тарихын тың тұжырымдармен байқатқан // «Академик Р.Сыздық және қазақ тіл білімі мәселелері» атты халықаралық ғылыми-теориялық конференция материалдары. - Алматы, 2004. - 5-7-б.
200. Тіл білімінің тарланы // Әйгілі ғалым, ұлағатты ұстаз. - Алматы, 2004. - 52-55-б.

201. Қазақ тіл білімінің әмбебап зерттеушісі // ҚР ҰҒА хабаршысы. - 2004. - № 4.
202. Ерлік пен өрлікке толы өмір иесі // Ұшқын. - 2004, 3 қараша.
203. Әбілғазы «Шежіресі» – тарихи, филологиялық еңбек. - 2004. - 18-21-б.

2005

204. Ахметтану тарихының кейбір тұстары // «Академик Ш.Ш.Сарыбаев және қазақ тіл білімі мәселелері» атты халықаралық ғылыми-теориялық конференция материалдары. - Алматы, 2005. - 193-195-б.
205. Памятный язык // Мегаполис. - 2005, 14 февраль.
206. Ақжарқын, ер көңілді жан еді // С.Омарбеков және қазақ диалектологиясы. - Алматы, 2005.
207. Қазақ әдеби тілі // Қазақстан. Ұлттық энциклопедия. - Алматы, 2005. - 211-212-б.
208. Қазақ мәдениетінің жанашыры // Кітапхана әлемі. - 2005. - № 4.
209. Әбілғазы ханның «Түркі шежіресі» – тарихи, филологиялық еңбек // Қазақ шежірелері және ұлттық таным мәселелері. - Алматы, 2005. - 31-36-б.

2006

210. Сегіз қырлы, бір сырлы азамат // Тіл және әдебиет: кешегісі мен бүгінгі. - Алматы: Арда, 2006. - 23-26-б.
211. Әріптес туралы бірер ауыз сөз // Қазақ тіл біліміндегі функционалдық бағыт (респ.конф.мат.). Алматы, 2006. -34-36 б.
212. Қазақтың ескі әдеби тілі // Түркология. Түркістан. №1-2006. -20-26 б.
213. Түркі шежіресі. - Алматы: Ана тілі, 2006.

2007

214. Түркі шежіресі. - Алматы: Ана тілі, 2006.
215. Қазақ тіл білімінің үш тағаны // Ана тілі. - 2007, 3 мамыр. - №18-19.
216. Телғожаның тел өрісі // Ана тілі. - 14-20.06. 2007. - №24 (861).
217. Казахский литературный язык второй половины XIX века. - Караганда, 2007. - С. 220.
218. Ақжарқын, еркөңілді жан еді // Қазақ тіл білімінің өзекті мәселелері. - Алматы: Арыс, 2007. - 301-304-б.
219. Мақашты жеңген Жантұрған // Нарын таңы. - 2007, 7 июль. - №27.
220. Батырмен әңгіме (Қ.Смағұлов туралы) // Әдебиет айбыны. - 2007, 10 май. - №18.

2008

221. Әбілғазы шежіресі – қазақ әдеби тілінің XVII ғасырдағы жазба ескерткіші // «Профессор С.Исаев және қазақ тіл білімі мен әдебиеттанудың теориялық және әдістемелік мәселелері» халықаралық конференция

материалдары. - Алматы, 2008.

222. XX ғасырдың басындағы қазақ терминологиясының дамуы // Туған тіл (журнал). - 2008. - №2 (08).

223. Қазақ халқы Шаһмарданға қарыздар // Кешкі Астана. - 2008, 7 ақпан. - №12.

2009

224. Қазақ баспасөзіндегі ұлттық идеяның алғашқы көріністері // Тілтаным. - 2009. - №1.

225. Қазақ әдеби тілінің тарихы. Оқу құралы. - Қарағанды, 2010.

226. XIX ғасырдағы қазақша эпистолярлық нұсқалардың тілі туралы // Тілтаным. - 2009. - №4. - 3-6-б.

2010

227. Шоқан, Шаһмардан және «Түркістан уәлаятының газеті» // Ана тілі. - 2010.

228. Бірге аттаған қадам (Т.Сайранбаев туралы естелік) // Ұстаздың жан жылуы. - Алматы, 2010.

2011

229. Әбілғазының «Түркі шежіресі» // Әбілғазы баһадүрдің «Түркі шежіресінің» сөздігі (кіріспе мақала). - Алматы, 2011.

230. Көне қыпшақ тіліндегі бір ескерткіш жайында // Қазіргі заманғы түркітану: даму бағыттары мен көкейкесті мәселелері. Конференция материалдары. - Алматы, 2011. - 331-332-б.

231. Әбілқасымов Б., Сейітбекова А. Қазақ тілі тарихына қатысты түркологиялық ізденістер. - Алматы, 2011. - 165 б.

232. Қазақ баспасөзі мен әдеби тілі тарихы бойынша зерттеулер. - Алматы, 2011. - 378 б.

233. Әбілғазы «Түркі шежіресі» // Әдеби жәдігерлер. - 12-том (томды баспаға дайындаған: Б.Әбілқасымұлы). - Алматы, 2011.

234. Түркі шежіресі (араб әліпбиінде). - 2011.

235. Фольклор тілін түбегейлі зерттеген // Эпос тілін зерттеудің өзекті мәселелері. Филология ғылымдарының докторы Е.Жұбановтың туғанына 80 жыл толуына арналған конференция материалдары. - Ақтөбе, 2011. - 14-16-б.

236. Қазақ тілі тарихына қатысты түркологиялық ізденістер. - Алматы: Арыс, 2011.

237. Қазақ баспасөзі мен әдеби тілі тарихы бойынша зерттеулер. - Алматы, 2011.

2012

238. Қисса аталатын әдебиеттің қазақ мәдени өміріндегі орны //

Филологияның қазіргі кезеңдегі басымдылықтары: дәстүрі мен болашағы. Филология ғылымдарының докторы, профессор М.Томановтың туғанына 80 жыл толуына арналған конференция материалдары. - Алматы, 2012. - 110-117-б.

239. Ғалымның шығармашылық табыстары // Қазақ тілінің лексикология, лексикография, фольклортану мен көркем аударма мәселелері: қалыптасуы, дамуы мен болашағы. - Алматы, 2012. - 14-16-б.

240. Қазақ тілінің Қазан төңкерісіне дейінгі зерттелуі жайында // Үш тұғырлы тіл: бүгінгі мен ертеңі. ҚР Тәуелсіздігінің 20 жылдығына арналған Республикалық ғылыми-практикалық конференция материалдары. - Қарағанды, 2011. - 71-74-б.

241. «Ер Тарғын» қиссасы жайында // Тілтаным. №3. -3-7-б.

2013

242. Әбілғазының «Түркі шежіресіндегі» этимологиялық ізденістер // Ана тілі. - №22 (1176)

243. «Дала уәлаяты газетіндегі» Ыбырай әңгімелері өз атынан жарияланбаған // Аңыз адам. - №17 (77).

244. Шаһмардан – Шоқанның ізбасары // Алматы ақшамы. - 2013, 21 қараша. - №141 (4859)

245. Жүрегі таза, көңілі жарқын (М.Жұмашев туралы) // Ғұмырдария. - Алматы, 2013. - 25-27-б.

2014

246. Әбілғазының «Түркі шежіресіндегі» автордың этимологиялық ізденістері // Ана тілі. - 2014, 30 қаңтар - 5 ақпан. - №4

247. Жоғалған мәдениетінің жоқтаушысы // Ана тілі. - 2014, 1-6 мамыр. - №17 (1223)

248. Сырлас досым еді // Президент және халық. - 2014, 16 мамыр. - №22 (456)

249. Айман-Шолпан» қиссасының тілі // Ана тілі. - 2014, 29 мамыр - 4 маусым. - №21 (1227)

250. Қазақтың жаңа жазба әдеби тілін қалыптастыру тарихынан // Тілтаным. - 2014

251. Ана тілінің абыз анасы // Туған тіл. - 2014. - №3.

252. Қазақтың жазба әдеби тілінің қалыптасу кезеңі // Ана тілі. - 2014, 7-13 ақпан. - №31

253. Ана тілінің абыз анасы // Егемен Қазақстан. - 2014, 7 қазан

254. Ерлік пен өрлікке тән ғұмыр иесі // Түркітану мен қазақ филологиясының дамуы. Ғылыми-теориялық конференция материалдары. - Алматы, 2014.

255. Профессор Қ.Жұбанов түркітанушылық ізденістері // Тілдер әлемі және мәдени халықаралық қарым-қатынас. - Ақтөбе, 2014. - 18-20-б.
256. Ғылым деңгейі кітаптың санымен емес, ашылған жаңалығымен өлшенеді (М.Қойгелдиевпен сұхбат) // Менің ғылымдағы өмірім. - Алматы, 2014. - 145-170-б.

2015

257. Профессор Қ.Жұбановтың тіл тарихын зерттеудегі тағылымы. Ғылыми-теориялық конференция материалдары. - Алматы, 2015. - 27-30-б.
258. Қисса аталатын әдебиеттің қазақ мәдени өміріндегі орны // Ана тілі. №8. - 2015, 15 ақпан - 4 наурыз.
259. Профессор М.М.Малбақов – қазақ лексикография теориясының негізін қалаушы // «Қазақ лексикографиясы: тарихы, тәжірибесі, болашағы» атты ғылыми-теориялық конференция материалдары. - Алматы, 2015. - 10-12-б.
260. «Дала уәлаяты газетінің» қазақ әдеби тілін дамытудағы орны // Туған тіл. - №2. - 36-40-б.
261. Әбілғазы «Түрік шежіресінің» тілі – қазақтың XVII ғасырдағы ескі жазба әдеби тілі. Ғылыми-теориялық конференция материалдары. - 8-10-б.
262. Әбілғазының «Түрік шежіресіндегі» қазақ рулары туралы кейбір деректер // Ана тілі. - 2015. - №34
263. «От тюркского Эла к казахскому ханству. Материалы международной научно-практической конференции. - Москва, 2015, 15-17 ноября
264. Ғылыммен өрілген өмір (Профессор Қ.Бектаев жайында). - Шымкент, 2015. - 186-187-б.
265. Әбілғазы «Түркі шежіресінің» тілі қазақтың XVII ғасырдағы ескі жазба әдеби тілі // «Қазақ хандығы дәуірі: тіл, әдебиет және тарих» атты ғылыми-теориялық дөңгелек үстел материалдары. - Алматы, 2015.

2016

266. Басқа болу да қолынан келетін, бірақ ол тілді таңдады (Академик Ө.Айтбаев 80 жаста) // Алматы ақшамы. - №47. - 21.03.16
267. Ана тілін ардақ тұтқан азамат // Ғылыми-теориялық конференция материалдары. - Алматы, 2016. - 26-28-б.
268. «Түркі шежіресінің» тілі туралы // Ана тілі. - №24
269. Ана тілін ардақ тұтқан азамат // Тілтаным. - 2016. - №2
270. Қазақтың ескі жазба әдеби тілі (монография). - Алматы, 2016 (өндірісте).
271. Профессор Қ. Жұбанов – Ясауи мұрасын тұңғыш зерттеуші // «Қожа Ахмет Ясауи мұрасы мен ілімнің зерттелу мәселелері» V халықаралық ғылыми-практикалық конференция материалдары. Түркістан, 13-14 қазан 2016 (өндірісте).
272. Ғалым еңбегі ғылымды байытады / Ғалымның еңбегі – ғылымға қосылған үлес (ғылыми мақалалар жинағы). Алматы, 2016 (өндірісте).

**ӘБІЛҒАЗЫНЫҢ «ТҮРКІ ШЕЖІРЕСІНІҢ» ТІЛІ – ҚАЗАҚТЫҢ
XVII ҒАСЫРДАҒЫ ЕСКІ ЖАЗБА ӘДЕБИ ТІЛІ
LANGUAGE OF «TURKIC CHRONICLE» ABILGAZY – OLD
WRITING OF KAZAKH LITERARY LANGUAGE IN XVII CENTURY**

Б. ӘБІЛҚАСЫМОВ*

Түйіндемe

Мақалада Хиуа ханы Әбілғазының «Түркі шежіресі» атты шығармасының тілін тарихи және лингвистикалық тұрғыда зерделеу нәтижесінде оның көне қыпшақ тілінде жазылғаны туралы тың пікір айтылады. Қазақ тілі көне қыпшақ тілінің заңды жалғасы (мұрагері) саналғандықтан «Шежіре» қазақтың ескі жазба әдеби тілінің XVII ғасырдағы ескірткіші ретінде қаралуға тиіс екендігі жайында өз тұжырымын алға тартады.

Кілт сөздер: Әбілғазы, шежіре, түркі тілі, шағатай тілі, «Түркі шежіресі», ескі қазақ әдеби тілі.

Summary

The results of the comprehensive research of the language of the work "Shezhire-i Turki" by Abylgazy and historical sources of that time give the grounds to the author of the article to draw the conclusion that it was written in the ancient Kipchak literary language. According to turcologists assertion, the old Kazakh literary language is the heir-at-law of the ancient Kipchak language. It is possible to consider the language of this work by Abylgazy as the written form of the old Kazakh language of the XVII century.

Keywords: Abilgazy, genealogy, Turkic language, Turkic genealogy, old Kazakhs literary language.

Хиуа ханы Әбілғазы баһадүрдің (1603-1664) «Шежіре-и Түрки» ғылым дүниесіне XVIII ғасырдың бас кезінде мәлім болды. Ресей-Швеция соғысында қолға түсіп Сібірге жер аударылған швед офицерлері Тобыл қаласынан аталған қолжазбаны кездестіріп, оны Бұхар ахунына орысша аудартып өз елдеріне жібереді. Шежіре француз, неміс, орыс тілдеріне аударылады, бірақ оның түпнұсқасы жарияланбағандықтан аса сәтті шықпаған. Тек 1825 жылы Қазанда Халпиннің көмегімен баспа бетін көрген соң ғана ғылыми айналымға

* филология ғылымдарының докторы, профессор, А.Байтұрсынұлы атындағы Тіл білімі институтының бас ғылыми қызметкері, Алматы/Қазақстан.
Doctor of philological sciences, Professor, Chief Researcher, an institute is linguistics of the name А.Байтұрсынова, Almaty-Kazakhstan.

түседі. Шығарма «Шежіре» аталғанымен, ол өз заманы үшін тарихи еңбек деуге болады [1]. Оның XVII ғасырдағы өзге жазба ескерткіштерінен өзіндік ерекшелігі де бар.

Біріншіден, «Шежіре» авторы өз заманының білімді, көптеген ғылым саласынан мол хабардар болған адам деуге болады. Сондықтан өзінен бұрын жазылған еңбектерді де пайдаланған.

Екіншіден, араб, парсы, түрік, моңғол тілдерін жақсы білгендіктен, көптеген шет тілінің сөздерін түркі тілдеріне аударып және түсіндіріп отырған.

Автордың басты ерекшелігі өз шығармасының тілі туралы «...бұл кітап бес жасар бала түсінетіндей етіп, түркі тілінде жаздым. Араб, парсы, шағатай тілдерінен бір де сөз қоспадым» дейді.

Әбілғазының бұл ескертпесі түркітанушы ғалымдар арасында әртүрлі пікір туғызып келеді. Әбілғазының «Түрікмен шежіресінің» тілін зерттеу үстінде академик А.Н.Кононов бұл жайында төмендегіні айтады: «Әбілғазының екі шығармасының тілі де соншалық карапайым, бес жасар бала болмағанымен, Хиуа тұрғындарының жиынында бұл тарихи шығармаларды өте тартымды және түсінікті әңгіме тыңдағандай қабылдауына автордың сөзін толық негіз бар еді» [2].

Шығарманың тілін автор классикалық шағатай тілінің морфологиялық құрылысы сақталған, бірақ араб, иран сөздерін едәуір шектеп қолдану, халықтың сөйлеу тіліне тән лексиканы молынан кіргізу арқылы өзінің сөздік құрамын бірсыпыра өзгерткен шағатай тілінің кейінгі бір тармағы деп анықтайды.

«Түрік шежіресінің» грамматикалық құрылысына арналған зерттеуінде проф. С.Н.Иванов та бұл мәселеге қатысты пікірін білдірді. Әбілғазының өз шығармасының тілі туралы ескертпесі ондағы өзге тілдік синтаксистік элементтердің жоқтығын айтқандағысы дегенге тіреледі [3]. Бұл жайында проф. А.М.Щербактың да пікірі бар. Әбілғазы оны өз шығармасының лексикалық тазалығын көрсету үшін айтқан, әйтпесе оның грамматикалық құрылысында парсы тілінің әсері айқын байқалады [4] дегенді айтады.

Бұл ғалымдардың бәрі де Әбілғазының «Түрік шежіресінің» өзбек әдеби тілінің тарихын зерттеуге қажетті тілдік нұсқа ретінде қарастырады.

Бұл ғалымдардың «Түркі шежіресі» классикалық шағатай тілінің жеңілдетілген, араб, парсы тілдерінің сөздерін аз қолданған, лексикасында Хиуа тұрғындарының сөйлеу тілі сөздерін көбірек

кіргізген дегендеріне келісуге болады. Бірақ олардың бұл шығарманың тілін шағатай тілінің бір тармағы дегенімен, сондай-ақ «Шежірені» ескі өзбек әдеби тілінің ескерткіші дегендерімен келісу қиын.

Осы жерде «шағатай тілі», «ескі өзбек тілі», «Хиуа тұрғындарының тілі» дегендерге, сол сияқты Әбілғазының өз шығармасының тілі туралы ескертпесіне біз де өз пікірімізді келтіре кетуді жөн көрдік.

Жалпы, түркітану ғылымында «шағатай тілі» деген термин көптен бері қалыптасқан. Бұл терминді түркітанушылардың бұрынғы буыны өз еңбектерінде қолданған.

«Шағатай тілі» дегеніміз о баста Шыңғыс ханның ұлы Шағатай билеген Орта Азия, Жетісу, Шығыс Түркістан жерінде кең тараған жазба әдеби тілдің тұспалды атауы ретінде XIV ғасырда пайда болған. Бұл тілде IX-XI ғасырлардағы ұйғыр әдеби тілі дәстүрі мен XI-XIV ғасырлардағы көне қыпшақ тілі лексикасы молынан сақталған.

1950 жылдардан бастап В.В.Решетов бастаған өзбек тілшілері «шағатай тілі» деген терминді «ескі өзбек тілі» сөзімен ауыстыра бастады [5]. Мұны орыс түркітанушылары А.Н.Кононов, А.М.Щербак т.б. қолдады.

Сөйтпін шағатай тілі дегеніміз ескі өзбек жазба әдеби тілі болып шығады. Әбілғазының шағатай тілінен бір де сөз қоспадым дегені ескі өзбек әдеби тілін пайдаланбадым дегенге саяды.

Ал XVII ғасырдағы Хиуа тұрғындары кімдер еді? «Шежіреде» Хиуа тұрғындары жөнінде айтқанда өзбек атауы көбірек ұшырайды. Бірақ ол атаумен бұрынғы дәстүр бойынша Өзбек ханның қол астында болып, Алтын Орданың ыдырауымен байланысты Орта Азияға ығысқан қазақ рулары (үйсін, найман, қаңлы, қыпшақ т.б.) мен маңғыттар аталған болатын. Ол рулар өздерінің сан ғасыр қолданған қыпшақ тілін ұмыта қоймағаны белгілі.

Көптеген зерттеушілердің пікірлері бойынша, өзбек этноним ретінде тек XVI ғасырда ғана қалыптасқанын көреміз. Халық болып қалыптаспай тұрып оның тілін қалай әдеби, жазба тіл ретінде бүкіл түркі жұрты қалай қолданбақшы?

Өзбек тарихшысы Б.Ахмедов былай деп жазды:

«В начале XVI в. часть выше указанных племен, сшютившихся вокруг Шайбани хана, вторглась в Среднюю Азию и обосновалась на территории современного Узбекистана. С этого времени узбек получил этническое значение, «все тюркоязычное население приняло это имя» [6]. Ал ол тайпалардың кімдер екенін Рузбеханның жазбасынан

көреміз. Ол XVI ғасырда өзбек дегенге үш халықтың (тайпа одағының) кіргенін айтады. Олар - Шайбани ұлысына кірген барлық тайпалар, қазақтар және манғыттар [7].

А.М.Щербак белгісіз автордың «Шаджрат ал-атрак» деген қолжазбасынан мынадай дерек келтіреді: «...Әулие Сейіт ата, сұлтан Мұхаммед Өзбек ханмен бірге Мауреннахрға келген көшпенділерден «Сендер кімсіңдер?» - деп сұрағанда, олар «Өзбектерміз» деп жауап берген. Сол кезден бастап Мауреннахрға келген көшпенділер жергілікті тұрғындармен араласып, өзбек атанған» [4].

Біздіңше, Әбілғазының «түркі тілінде жаздым» дегені сол кезге дейін таза сақталған көне қыпшақ тілі болса керек. Өйткені XVII ғасырда бірыңғай түркі мемлекеті де, тілі де жоқ еді. Сондай-ақ қыпшақ пен түркі сөзі көп уақыт бірінің орнына бірі жүре беретін синоним болған (Бейбарыстың өзін «қыпшақпын, оның ішінде берішпін» дегенін еске түсіруге болады). Неге «қыпшақ тілінде жаздым» деген? Себебі ол кезде қыпшақтар үшке бөлініп, әр тарапқа кеткен еді. Тайпа дәрежесінен де айырылып, ру ретінде қазақ, өзбек бірлестігінің құрамында қалған болатын. Ал сол көне қыпшақ тілінің тікелей мұрагері болып қазақ тілі қалды десек «Шежіренің» қазақ оқушысына таныс, өте жақын болу себебі де сондықтан болса керек.

Жоғарыда аталған ғалымдар «Шежірені» ескі өзбек тілінің ескерткіші деп қарайды. Оған себеп оның қазіргі Өзбекстан территориясында жазылғаны еске алынған болуы мүмкін. Әйтпесе, Әбілғазы өз шығармасында «шағатай немесе ескі өзбек әдеби тілінен бір де сөз алмадым» деп, одан өзі безіп отыр. Өзбек тілшілері бұны өзбек әдеби тілінің ескерткіші ретінде қарамайды және зерттеген де емес. Өйткені «Шежіре» мәтіні қазіргі өзбек оқушысына мүлдем түсініксіз.

Шежіре тілін зерттеу үстінде қол жеткізген кейбір деректерді келтіре кетейік. Алдымен оның лексикалық құрамын сөз етер болсақ, төмендегілерді айтуға болады. «Шежіренің» сөздігін түзген араб және парсы тілдерінің мамандары Г.Мамырбекова мен А.Сейтбековалардың есептеуі бойынша, ондағы ономастикалық атаулар мен қайталауларды шығарып тастағанда, араб сөздері – 7,9 %, парсы сөздері – 7,3% екен. Қалғандары түркі сөздері де, бірен-саран моңғол, оғыз тілдерінің сөздері ұшырайды. Бірақ бұлар пайыз құрай алмайды.

Автордың өзінің көне түркі тілінен хабардар екендігін білдіру мақсатымен болса керек, кейбір *бұдын*, *бітік*, *балық* сияқты көне түркі сөздерін кіргізген, бірақ оның қазіргі тілдегі *халық*, *жазу*, *қала* тәрізді

баламалары да қолданылған.

«Шежіредегі» түркі сөздерінің басым көпшілігі қазіргі қазақ тілінде кездеседі. Егер онда қолданылған фразеологизмдер мен мақал-мәтелдерді сөз етер болсақ, олардың көпшілігі қазіргі қазақ тіліне тән, мағыналық жағынан бірдей түсіп жатады. Мәселен, *ант беру, өш алу, аузы ала болу, жүрегі жарылу, бас ұру, көз тігу, сүт пісірім, ат аяғы жетпес (жер)* сияқты фразеологизмдермен қатар «ит семірсе иесін қабар», «арбаның екі арысы бүтін болса түзу көшер», «үйсіз өз кіндігін өзі кесер» тәрізді мақал-мәтелдер қазіргі оқушыға да жат емес.

«Шежіренің» грамматикалық құрылысы көне түркі, кейін ұйғыр әдеби тілінен көп өзгеріске түспей сақталып келе жатқан дәстүрлі грамматикалық жүйені пайдаланған, яғни «Шежіре» сөз тудыру, сөз өзгерту (байланыстыру) амалдары, негізінен, қазақтың XVIII-XIX ғасырлардағы көне жазбаларында, тіпті Абайдың қарасөздері мен Ыбырайдың «Шариат әл-ислам» кітабында да бұл жүйе сақталған.

Ал «Шежіренің» синтаксистік құрылысының қазіргі қазақ тілінің синтаксистік жүйесінен айырмашылығы жоқ деуге болады, тек кейде сөйлемдердің ауызша әдеби тіл үлгісінде кездесетіндігін де байқауға болады.

Қорыта айтқанда, өз зерттеулерімізге сүйене отырып, Әбілғазы «Шежіресін» XVII ғасырдағы ескі қазақ әдеби тілінің жазба нұсқасы деген тұжырым жасауды дұрыс көреміз.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Әбілқасымов Б. *Әбілғазы ханның «Түркі шежіресі» және оның тілі*. Алматы: Арыс, 2001. -246 б.
2. Кононов А.Н. *Родословная Туркмен. Сочинение Абу-л-гази хана Хивинского*. М.-Л.: изд. АН СССР, 1958.
3. Иванов С.Н. *Родословное древо тюрков Абулгази хана*. Ташкент, 1969.
4. Щербак А.М. *Грамматика староузбекского языка*. М.-Л., 1962.
5. Решетов В.В. *Узбекский язык*. Ч. I (Введение, фонетика). Ташкент, 1959.
6. Ахмедов Б.А. *Государство кочевых узбеков*. М., 1965.
7. Рузбехан. *Михман-наме-и Бухари*. Рукопись истории востоковедения Уз.ССР. Материалы, относящиеся к истории Золотой Орды. М.-Л., 1941.

**BAŞKURT TÜRKÇESİNDE EDATLARIN MORFOLOJİK
İŞLEVİ**
MORPHOLOGICAL FUNCTION PREPOSITIONS OF THE
BASHKİR LANGUAGE

Ö. KÜÇÜKMEHMETOĞLU*

Özet

Edatlar tek başlarına manaları olmayan, sadece gramer vazifeleri bulunan kelimelerdir. Hiçbir nesne veya hareketi karşılamazlar. Fakat manalı kelimelerle birlikte kullanılarak onları desteklemek suretiyle bir gramer vazifesi görürler. Onun için manalı kelimeler olan isimlerin ve fiillerin yanında edatlara da vazifeli kelimeler diyebiliriz. Cümlede kelimeleri birbirine bağlayan sözcüklere edat denir. Edatlar cümle ögesi olmazlar ve morfolojik değişikliğe uğramazlar. Cümle içinde kelimelerin anlamını, zaman, yer, amaç olarak belirtirler. Başkurt şekil bilgisinde edatlar çeşitlilik arz etmektedir. Mesela “üsün, kewek, hımak, şikelle, tüşlü, menan, üta, hayın, aşa, buyı, buyınsa, buyına, arkahında, turahında” (için, gibi, ile, her, sayesinde, aracılığıyla, hakkında, diye) vb. edatlar yalın ve iyelik halinde kullanılırlar. Başkurt Türkçesi gramerinde edatların ismin yalın ve iyelik hallerinde kullanılan edatlar, yönelme hâlinde kullanılan edatlar ve ayrılma hâlinde kullanılan edatlar olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Ayrıca edatlar birleşik cümlede yan cümleye gelerek onu asıl cümleye bağlar. Cümleyi sentaks olarak tamamlar. Bildiride Başkurt Türkçesi morfolojisinde edatların kullanım şekli ve morfolojik işlevi, gramer içerisindeki morfolojik yeri incelenecektir.

Anahtar kelimeler: Başkurt, Başkurt Türkçesi, edatlar, gramer.

Summary

Prepositions non-sense, they are only words from grammar duties; there are no means alone. Any object or action not meet. But they see a grammar duty by supporting them in conjunction with meaningful words. For him, the names of the meaningful words and verbs in addition to prepositions task words can say. Preposition words in the sentence called for linking words. Prepositions and sentence item would not undergo morphological changes. The meaning of words in a sentence, time, place, indicate the goal. prepositions in Bashkir way information is to be varied. For example “üsün, kewek, hımak, şikelle, tüşlü, menan, üta, hayın, aşa, buyı, buyınsa, buyına, arkahında” (for, like, with, all, through, through, about, say) and so on. prepositions are used in case of simple and possessive. Also prepositions connect it to the original sentence came clauses in compound sentences. It completes the sentence syntax. usage of prepositions in the morphology of the Bashkir language in the declaration and morphological function, morphological place in the

* Bu makale İstanbul Üniversitesi BAP Birimi tarafından desteklenmiştir.
İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Doktora Öğrencisi,
İstanbul/Türkiye. E-mail: mehmedzade@gmail.com
Istanbul University, Institute of Social Sciences, Department of Turkish Studies, Turkish Language
and Literature PhD Candidate, Istanbul / Turkey.

grammar will be studied.

Keywords: Bashkir, Bashkir language, prepositions, grammar.

Edatlar tek başlarına anlamları olmayan, sadece gramer vazifeleri bulunan kelimelerdir. Hiçbir nesne veya hareketi karşılamazlar. Fakat manalı kelimelerle birlikte kullanılarak onları desteklemek suretiyle bir gramer vazifesi görürler. Onun için manalı kelimeler olan isimlerin ve fiillerin yanında edatlara da vazifeli kelimeler diyebiliriz [1, 348].

Görevli kelimeler, adlar ve fiiller gibi yalnız başlarına birer anlam taşımazlar. Bunlar, ancak eklendikleri kelime veya kelime grupları ile işlev bakımından bağlı buldukları öteki kelimelerin yardımı ile anlam kazanan ve cümle içinde de geçici gramer görevleri yüklenmiş sözlerdir [2, 1049].

Cümlede kelimeleri birbirine bağlayan sözcüklere edat denir. Edatlar cümle ögesi olmazlar ve morfolojik değişikliğe uğramazlar. Cümle içinde kelimelerin anlamını, zaman, yer, amaç olarak belirtirler. Başkurt şekil bilgisinde edatlar çeşitlilik arz etmektedir. Edatlar Başkurt Türkçesinde “Baylawestar” olarak adlandırılmaktadır. Edatlar birleşik cümlede yan cümleye gelerek onu asıl cümleye bağlar.

Başkurt Türkçesinde “üsün, kewek, hımak, şikelle, tüşlü, menan, üta, hayın, aş, buyı, buyınsa, buyına, arkahında, turahında” (*için, gibi, ile, her, sayesinde, aracılığıyla, hakkında, diye*) vb. edatlar yalın ve iyelik halinde kullanılırlar [3, 152].

üsün: için
kewek: gibi
hımak: gibi
şikelle: gibi
tüşlü: gibi, benzer
menan: ile
üta: çok
hayın: defa, kez
aş: fazla
buyı: boyu
buyınsa: boyunca
buyına: boyuna
arkahında: dayanarak, vasıtasıyla
turahında: hakkında
Örnek:

Kul kewek eşlehen han kewek yeşerhen [4, 38].

Kul gibi çalışırsan han gibi yaşarsın.

Edebiyetteñ yangılığı üşeşe geroy problemahıñ hal itew menen da bayle [5, 6].

Edebiyatın yeniliği, gelişmesi karakter meselesini çözmesi ile de alakalıdır.

Davut Yultıydıñ 1925 yılda “Belem” jurnalında basılğan “Yañı edebi ağımdardıñ gegemoniyahı turahında” tigen mekeleheniñ teoretik hem praktik ehemiyete [6, 6].

Davut Yultıy’ın 1925 yılında Bilim Dergisinde yayımlanan “Yeni Edebî Akımların Hegemonyası Hakkında” başlıklı makalenin teorik ve pratik önemi.

Matdi donyanı ular bötehenen élék tuyup belew arkahında turmuştuñ meğenehene tüşünürge tırışkan [7, 13].

Somut dünyayı onlar herkesten önce hissedip bilme vasıtasıyla hayatın manasını anlamaya çalışmışlar.

Edatlar ismin yalın ve iyelik hallerinde kullanılan edatlar, yönelme hâlinde kullanılan edatlar ve ayrılma hâlinde kullanılan edatlar olmak üzere üçe ayrılmaktadır [8, 349].

Yalın ve İyelik Hâllerinde Kullanılan Edatlar:

Yalın hâlde kullanılan edatlar herhangi bir yapım eki almazlar. “Üsün, kewek, hımak, şikelle, tüşlü, menan, üta, hayın, aş, buyı, buyınsa, buyına, arkahında, turahında” (İçin, diye, gibi, ile, her, sayesinde, aracılığıyla, hakkında) gibi edatlar yalın hâlde kullanılmaktadır. Bu edatlar yalın hâlde herhangi bir ek almadan kullanılırlar.

İyelik halinde kullanılan edatlardan önce gelen zamirler, iyelik halinde çekim talep ederler.

Örnek:

Hazer inde min piyesanıñ nima ikenlegen añlaganday buldım, şuğa la ike tejribele dramaturgtıñ fekeren işetew mineñ üsün bik mühim ine [9, 130].

Şimdi ben piyesin ne olduğunu anlamış gibi oldum, bunun yanında iki tecrübeli dram yazarının düşüncelerini dinlemem benim için çok önemli idi.

Min hiñe kün hayın kilep huranıp yürümeyem [10, 82].

Ben sana her gün gelip sormayacağım.

Yönelme Hâlinde Kullanılan Edatlar:

Başkurt Türkçesinde “tiklem, saklı, hatle, hatlem, kadar, kadare, karşı, taban, karap, karay, karamaştan, karağanda, karata, bedga tiklem, kiska saklı, yelga taban, hedga tiklem, uramğa kadar, uramğa karay” yönelme

hâlinde kullanılan edatlardır. Bu edatlar -e doğru, -e kadar, -e boyunca, -e yönünde anlamları verirler. Kendinden önce gelen kelime yönelme hâli eki alır.

tiklem: kadar
saklı: doğru
hatle: doğru
hatlem: doğru
kadar: kadar
kadare: kadar
karşı: karşı
taban: doğru
karap: bakarak
karay: yönelerek
karamaştan: bakmayarak
karağanda: bakarak
karata: bakarak

Örnek:

Kayım menen Ğallam irtenden kara kiske saklı kütüwde [11, 29].

Kayım ile Ğallam sabahtan akşama kadar beklemede.

Baytak yazuwsılar katnaşkan aňgemeler mart ayına yubiley hanına tiklem dawam itesek [12, 5].

Birçok yazarın katıldığı söyleşiler mart ayına özel sayılara kadar devam edecek.

Ayrılma Hâlinde Kullanılan Edatlar:

Ayrılma hâlinde kullanılan edatlardan önceki kelime ayrılma hâli eki alır. Ayrılma hâlinde kullanılan edatlar “birle, başka, bütan, huñ, élek, burun, awal, başlap, alıp, tış” (birlikte, başka, sonra, ilk, başta, evvel, başlayarak, itibaren) vb. ibarettir.

birle: birlikte
başka: başka
bütan: bütün, tamamı
huñ: sonra
élek: önce
burun: önce
awal: evvel
başlap: itibaren
alıp: itibaren

Örnek:

Şunan birle teatrda uşu lakap yeşey [13, 188].

Ondan beri tiyatroda bu isim yaşıyor.

Huñğı künderiñe tiklem tüşünüp bulmay bıl donyanı [14, 40].

Son günlerine (ömrün ahirine) kadar bu dünyayı anlayamıyoruz.

Hazer inde burunğu Türki telde bına şuğa ukşaş hüiz izlep karayık [15, 174].

Şimdi eski Türk dilinde, Göktürkçede, buna benzer kelime arayıp bakalım.

Élek ber tuktawhız sıyrısık kewek hayrap külüp tura ine, e hazer ündeşmey [16, 10].

Başta durmadan sığırcık gibi şakıyor gülüyordu, artık şimdi sesini çıkarmıyor.

Sonuç:

Başkurt Türkçesi gramerinde edatların ismin yalın ve iyelik hallerinde kullanılan edatlar, yönelme hâlinde kullanılan edatlar ve ayrılma hâlinde kullanılan edatlar olmak üzere üçe ayrıldığına şahit olduk. Başkurt Türkçesinde kullanılan “üsün, kewek, hımak, şikelle, tüşlü, menan, üta, hayın, aşa, buyı, buyınsa, buyına, arkahında, turahında, tiklem, saklı, hatle, hatlem, kadar, karşı, taban, karap, karay, karamaştan, karağanda, karata, bedga tiklem, kiska saklı, yelga taban, hedga tiklem, uramğa kadar, urmanğa karay, birle, başka, bütan, huñ, élek, burun, awal, başlap, alıp, tış” gibi edatların bir kısmının Türkiye Türkçesinde de olduğunu ancak diğer kısmının tarihî Kıpçak Türkçesinin devamı olduğunu gördük. Başkurt Türkçesi, Nogay Türkçesine çok yakındır. Başkurt Türkçesinin Eski Türkçe, tarihi Türk şiveleri ve çağdaş Türk lehçelerinin gramerleriyle yapılacak mukayeselerde yeni tespitler ortaya çıkacaktır.

KAYNAKLAR

1. Ergin, Muharrem, *Türk Dil Bilgisi*, Boğaziçi Yayınları, 1980, İstanbul.
2. Korkmaz, Zeynep, *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2007.
3. Usmanova, M.Ğ.; Abdullina F.F.: *Başkurt Tele Teoriya*, Klas Yayınları, Ufa, 2013.
4. Nadrşina, Fanuze: (yönetiminde), *Başkurt Halık Makalder Hem Aytemder*, Başkurtstan Kitap Neşriyatı, Ufa, 1980.
5. Mustafina, R.D.: *Yegermense Biwattuñ Utızınısı Yıldarında*, Başkurt Adabiyete, Başkurt Devlet Üniversitesi Neşriyatı, Ufa, 2010.
6. Başkurt Devlet Üniversitesi, *Başkurt Edebi Ğilimi Hem Tenkidi Tarihi*, BDU Yayınları, Ufa, 2007.
7. Bikbayev, Rawil, “*Kamillik Katarına Kirgen Yakşı*”, Ağidel Jurnalı, Sayı: 1087, Ekim 2013, Ufa, ss. 11-18.

8. Zaynullin, Marat: *Hezerge Başkurt Edebi Tele Morfologiya*, Başkurt Devlet Universiteti, Ufa, 2002.
9. Ğayetbay, Nail: “*Üzük Yulkuk Hatireler*”, Aĝidel Jurnalı, Sayı: 1088, Aralık 2013, Ufa, ss. 107-133.
10. Alsinbayev, Niyaz “*İl Seginde Yaşağan Karttıñ Atı Yuĝaldı*”, Aĝidel Dergisi, Sayı: 1077, Ocak 2013, Ufa, ss. 80-99.
11. Aldırhanova, Alnisa “*Kuyun*”, Aĝidel Jurnalı, Sayı: 1088, Aralık 2013, Ufa, ss. 27-70.
12. Eminev, Emir “*Tukhanga Ayak Basganda*”, Aĝidel Dergisi, Sayı: 1077, Ocak 2013, Ufa, s. 5.
13. Abuşahmanov, Ehmed, “*Satira hem Yumor*”, Aĝidel Dergisi, Sayı: 1067, 2012, Ufa, ss. 185-190.
14. Dayanova, Teskire, “*Fereştem Minen*”, Aĝidel Dergisi, Sayı: 1077, Ocak 2013, Ufa, ss. 32-53.
15. Safin, Fidail, “*Ruhıbiz Tamırdarı*”, Aĝidel Dergisi, Sayı: 1078, Şubat 2013, Ufa, ss. 173-179.
16. Kadirova, Zifa, “*Hagınırhun Min Bulmam*”, Aĝidel Dergisi, Sayı: 1077, Ocak 2013, Ufa, ss. 5-62.

**ЛИТЕРАТУРА УЛУСА ДЖУЧИ И ПОСТЗОЛОТООРДЫНСКИХ
ТАТАРСКИХ ХАНСТВ**
**THE LITERATURE ULUS ZHOSHY AND TATAR KHANS POST
GOLDEN ORDA**

Х. Ю. МИННЕГУЛОВ*

Резюме

Словесное искусство XV–XVIII вв. занимает важное место в тысячелетней истории татарской литературы. В нем отображены судьба и деяния, мысли и чувства народа, его радости и страдания. Произведения данного периода проникнуты идеями гуманизма, высокой нравственности.

В статье автор кратко охарактеризует творчество отдельных, наиболее известных авторов литературы периода Золотой Орды.

Ключевые слова: Золотая Орда, письменные памятники, литература Улуса Джучи.

Summary

The verbal art of XV-XVIII centuries takes an important place in the millennial history of Tatar literature. There displayed the fate and actions thoughts and feelings of the people, their joys and sorrows. The works of this period are imbued with ideas of humanism, high morals.

In the article, the author briefly characterize the creativity of individual, the most famous authors of the literature of the Golden Horde period.

Key words. Golden Horde, written monuments, literature of Ulus Zhoshy.

Основу тюрко-татарского словесного искусства, имеющего более чем 1000-летнюю историю, составляют древнетюркские (общетюркские) письменные памятники такие, как рунические надписи VII–X вв., поэма «Кутадгу билиг» (1069) Юсуфа Баласагуни, знаменитый «Словарь тюркских наречий» («Диване лугат ат-тюрк»), 1072–1074) Махмуда Кашгари, поэтические сочинения Ахмеда Ясави (умер в 1166 г.), Сулеймана Бакыргани (умер в 1186 г.) и др. Следующий этап тюрко-татарской литературы, в первую очередь, представлен стихотворным романом Кул Гали (1183–30-е годы XIII в.)

* доктор филологических наук, профессор, Казанский федеральный университет, Казан-Татарстан.

Doctor of philological sciences, Professor, Kazan Federal University, Kazan-Tatarstan.

«Кыйссаи Йусуф» (1233), который в течение многих веков был настольной книгой читателей, оказал большое влияние на всю духовную жизнь татарского народа.

Далее идет третий этап развития тюрко-татарского словесного искусства – так называемый золотоордынский период, который охватывает время с 40-х годов XIII столетия до середины XV века.

I. Литература Золотой Орды

За период своего двухсотлетнего существования Золотая Орда добилась значительных успехов не только в политической, экономической, социальной жизни, но и в духовной сфере [1]. Наличие многовековых, богатых тюркских, в том числе болгаро-хазарских традиций, расцвет городов, веротерпимость, тесные взаимосвязи со многими государствами, особенно с мамлюкским Египтом, способствовали развитию литературы в Золотой Орде [2, 185–193]. Но, к сожалению, многие памятники письменной культуры этого периода по различным причинам были уничтожены или утрачены в результате катаклизмов истории. Это и понятно, ведь не только книги, написанные на бумаге, но и великолепные поволжские города с каменно-кирпичными постройками были стерты с лица земли завоевателями.

Дошедшие до нас письменные памятники Золотой Орды представляют собой сочинения различного характера и назначения. Среди них имеются словари, эпитафийные надписи, официальные документы, ханские ярлыки, научные трактаты, религиозные книги, путевые записи, художественные произведения и др. Подавляющее большинство из них написано на тюрко-татарском языке, т.е. на языке межнационального общения Золотой Орды и большей части Евразии. Есть сочинения, созданные на других языках. В частности, словарь «Кодекс куманикус» (1303) составлен на кипчакском (т.е. на тюрко-татарском), персидском и латинском языках. Поэт Хорезми сочинял свои стихотворения и на тюрки, и на фарси. Следует отметить, что известные мыслители, поэты и путешественники мусульманского Востока, такие как Кутбуддин ар-Рази, Сагуддин Тафтазани, Камал Худжанди и другие в течение ряда лет жили и творили в городе Сарай. В путевых записях Ибн Батуты, Ибн Арабшаха имеются интересные сведения о духовной жизни Золотой Орды, о высоком интеллектуальном уровне сарайских ученых, в частности о состязаниях по сочинению стихотворений типа муламмаг на смешанных языках (на тюркском, персидском и арабском).

Литература Улуса Джучи создавалась и развивалась не только на самой территории Золотой Орды, но и в мамлюкском Египте, так как здесь с середины XIII в. до начала XVI столетия правили выходцы из Дешти-Кыпчака – мамлюки. Между Нилом и Волгой были тесные политические и научно-культурные взаимосвязи. Многие ученые, педагоги, писатели Золотой Орды (Махмуд Сараи Гулистан, Саиф Сараи, Берке Факих и др.) по тем или иным причинам переехали в Египет и там продолжили свое творчество. В мамлюкском Египте немного позднее, т.е. в начале XVI в., создано знаменитое произведение «Тюркское Шахнаме» Шарифом Гамиди или, по-другому - Татар Али Эфенди.

Литература Золотой Орды, с одной стороны, продолжила лучшие традиции древнетюркского, болгарского словесного искусства. Здесь почитались и высоко ценились произведения Юсуфа Баласагуни, Ахмеда Ясави, Сулеймана Бакыргани, Кул Гали и других авторов предшествующей тюркоязычной поэзии. С другой стороны, тюрко-татарская литература периода Золотой Орды развивалась в тесной связи с письменной культурой мусульманского Востока. Произведения Фирдоуси, Газали, Низами, Атгара, Руми, особенно Саади, читались на языке оригинала, а также в различных переводах и комментариях. Стихами Саади даже были разукрашены стены некоторых зданий Сарая.

Когда речь идет о литературе Средневековья, необходимо иметь в виду, что между произведениями словесного искусства и другими видами письменных памятников нет резких границ, они часто смешиваются, переходя друг в друга. Так, например, сочинение Махмуда Булгари «Нахдж аль-фарадис» (1358) одновременно выполняет эстетические, познавательные и религиозно-этические функции.

О литературе Золотой Орды имеется множество трудов на различных языках. В частности, значительная часть первого тома «Истории татарской литературы» (Казань, 1984) посвящена данному периоду [3, 158–282]. Много фактов и наблюдений о словесном искусстве Улуса Джучи в книге «Средневековая татарская литература VIII–XVIII в.в.» (Казань: Фэн, 1999. - С. 63-118), а также в монографиях Х. Миннегулова [4, 52–163; 3, 30–36...], Р. Исламова [5] и других авторов. Довольно полно представлена литература Золотой Орды в последнем академическом труде по татарскому словесному искусству Средневековья [6, 240–409].

Художественная литература Золотой Орды характеризуется разнообразием жанров, идейно-эстетическим богатством, отточенностью стиля и языка. Она представлена оригинальными и переводными произведениями, прозой и поэзией, назирой (т.е. стихотворными ответами) и др.

Писатели Улуса Джучи сочиняли свои произведения в жанрах хи-каят, кыйсса, дастан, поэма, газель, касыда, рубай (четверостишие), ода-мадхия, марсия-элегия, басня и др. Есть и стихотворный роман Кутба «Хосров и Ширин». Объемистые книги Рабгузи, Махмуда Булгари, Саифа Сарай считаются образцом жанра так называемой «ящичной композиции». При реализации художественного замысла авторы свободно оперируют материалами фольклора и мифологии, религиозных и исторических книг, литературой предшествующих эпох, а также фактами действительности. Например, в стихотворении Берке Факиха запечатлена судьба самого автора: его переезд из Дешти-Кыпчака в мамлюкский Египет, его трудная жизнь. Рабгузи использует сюжеты и образы из Корана, из сочинений арабских авторов.

Поэты и прозаики Золотой Орды обращаются к различным вопросам жизни и человеческого бытия. Их интересуют морально-этические проблемы, смысл жизни, устройство общества, отношение человека к Богу, взаимоотношения правителей и подданных, любовь и др. Светские мотивы часто и естественно переплетаются с религиозно-суфийскими идеями. Нравственность, разум, знание считаются основными компонентами эстетического идеала. Жить и трудиться во благо людей, оставить после себя «доброе имя» - вот смысл жизни.

А теперь кратко охарактеризуем творчество отдельных, наиболее известных авторов литературы периода Золотой Орды.

Бурханеддин Рабгузи жил во второй половине XIII – первой четверти XIV веков в восточной части Улуса Джучи, в Хорезме. Он известен своей книгой под названием «Кыйссас аль-анбия» (1310. «Сказание о пророках»), которая была очень популярной среди тюрко-татарских читателей. Впервые это объемистое сочинение опубликовано в 1859 году в Казани. В дальнейшем оно выдержало более десяти изданий. «Кыйссас аль-анбия» содержит в себе различные легенды и сказания о пророках, об их деяниях, утверждает нормы и критерии религиозной нравственности. Таджеддин Ялчыгол (1763/1768–1838), Каюм Насыри (1825–1902), Габдулла Тукай (1886–1913) использовали отдельные мотивы и образы этого произведения в своем творчестве.

Жизнь и деятельность Кутба (1297 – середина XIV в.) связаны с Поволжьем, в первую очередь – с Сараем. Дошедший до нас единственный экземпляр стихотворного романа «Хосров и Ширин» (1342) хранится в Национальной библиотеке Парижа. Во второй половине XX века он был издан в Варшаве, Казани, Ташкенте и в других городах. В 2003 году в Казани роман был издан с предисловием Х. Миннегулова [7]. «Хосров и Ширин» написан на основе одноименного произведения Низами. В нем поэт воспекает величие любви, утверждает идеалы красоты и гуманизма [8].

Как для Кутба, так и для Хорезми (XIV в.) любовь – основной компонент идеала совершенного человека («каmil инсан»), важнейший критерий испытания его нравственности. Основная идея лирической поэмы Хорезми «Мухаббатнаме» (1353. «Послания о любви») заключается в том, что любовь – цель и смысл жизни человека. В касыде поэт подчеркивает значимость полнокровной жизни, бессмертие поэтического слова.

Махмуд Булгари (Махмуд ибн Гали аль-Булгари ас-Сараи аль-Кердари. – 1297–1360) родился в окрестностях Булгара. Основную часть своей жизни провел в столице Золотой Орды – Сарае. Там же умер. Махмуд Булгари был очень уважаемым человеком своего времени: богословом, педагогом, писателем. Его сочинение «Нахдж аль-фарадис» (1358. «Путь в райские сады») уже более шести веков играет значительную роль в удовлетворении духовных запросов тюрко-татарских читателей. Имеются многочисленные списки этого сочинения. Самый древний из них составлен в 1360 году в городе Сарае. Научным исследованием «Нахдж аль-фарадис» занимались Ш. Марджани, Б. Яфаров, Ш. Абилов, Э. Наджип, Я. Экман, Х. Миннегулов, Ф. Нуриева и другие ученые. В 2002 году в Татарском книжном издательстве опубликовано научное издание данного сочинения. Его подготовила к печати профессор Казанского государственного университета Ф. Ш. Нуриева [9].

«Нахдж аль-фарадис» состоит из четырех глав (баб), каждая из которых содержит десять разделов (фасл). В первых двух главах говорится о жизни и деятельности пророка Мухаммада, об его окружении и первых халифах. Третья глава посвящена изображению нравственных качеств и поступков, приближающих к Богу. А в последней – речь идет о деяниях, отталкивающих от Всевышнего. В книге приводятся хадисы, комментарии к ним и многочисленные хикаяты (рассказы). «Нахдж аль-фарадис» можно считать учебником

нравственности. Автор утверждает идеи доброты, справедливости, щедрости, скромности, при этом с помощью антитезы резко критикует их противоположности.

Дастан Хисама Кятиба «Джумджума султан» (1369) характеризуется пристальным вниманием ко времени. С первых же строк он начинается размышлениями о «бренности жизни», недолговечности человеческого существования. Для подтверждения своего тезиса о бренности «земной жизни автор перечисляет имена многих легендарных и исторических личностей. По мнению Хисама Кятиба, все они владели «миром», но, в конце концов, вынуждены были оставить все «богатство, власть и жизнь» и перейти в потусторонний мир. Для художественной иллюстрации этой мысли автор приводит рассказ о Джумджуме. Его история типологически напоминает сочинения Данте «Божественная комедия» и Маарри «Послание об ангелах». Хисам Кятиб считает, что каждый человек в ответе за свои дела и поступки, принцип «что посеешь – то и пожнешь» универсален для всех. Как и Махмуд Булгари, Хисам Кятиб сочувственно относится к идеям суфизма. Главное для них – не богатство, не власть, а довольствование малым, духовное самоусовершенствование человека, набожность.

Кульминацией тюрко-татарской литературы периода Золотой Орды считается творчество Саифа Сараи [О нем: 10]. Он уже при жизни был признанным, известным поэтом. Вот что пишет о нем его современник (подстрочный перевод):

Где можно видеть в мире такого умного (человека)
как Сараи Саиф?!

Не зная, как описать его, сердце обливается кровью,
Если найдется человек, которому не нравятся его стихи –
Тот или глуп или же нет души в его теле.

Считается, что Саиф Сараи родился в 1321 году в Камышлах Поволжья, учился и занимался литературной деятельностью в столице Золотой Орды, в 80-е годы эмигрировал в мамлюкский Египет. Там продолжил творчество. Умер в 1396 году в Египте.

Творческое наследие Саифа Сараи пока известно нам по двум рукописям: «Китабе Гулистан бит-тюрки» и «Ядгярнаме». Первая из них была составлена в мамлюкском Египте в конце XIV в. Затем она, через Крым, Турцию попала в Голландию и в настоящее время хранится в библиотеке Лейденского университета (№ 1553).

«Китабе Гулистан бит-тюрки» состоит из 373 страниц. На 3-356-ой страницах помещен «Гулистан бит-тюрки», а на остальных – стихи восьми тюрко-татарских поэтов (Мавля Казый Мухсин, Мавляна Исхак, Мавляна Худжа Мавляви, Габделмазид, Ахмед Худжа Сараи, Туглы Ходжа, Хорезми и Хасан углы) и после каждого – стихотворные ответы (назиры) на них Саифа Сараи. Кроме того, в начале и в конце рукописи имеются оригинальные стихи, в том числе газели Сараи и некоторых других авторов. Факсимиле «Китабе Гулистан бит-тюрки» впервые было полностью издано в Анкаре в 1954 году турецким профессором Ф. Н. Узлюком. Затем последовали другие издания: на основе латинской графики – в Будапеште (в 1969 году – А. Бодроглигети), на арабской – в Казани (в 1980 году – Х. Усманов, З. Максудова и Р. Кадиров) и др.

Другой список произведений Саифа Сараи – «Ядгярнаме» – составлен также в мамлюкском Египте. Рукопись была привезена в Среднюю Азию в XVIII в. одним из паломников. Она известна науке с 1965 года и в настоящее время хранится в Институте рукописей им. Х. Сулеймана АН Узбекистана (№ 311). В сборник помещены поэма «Сухайль и Гульдурсун» и несколько стихотворений Саифа Сараи, а также лирические произведения Ахмеда Ургенджи, Мавляна Исхака и Туглы Ходжы. Все доселе известные произведения Саифа Сараи, т.е. все тексты, в том числе и стихотворения других авторов, имеющиеся в рукописях «Китабе Гулистан бит-тюрки» и «Ядгярнаме», подготовлены Х. Миннегуловым и опубликованы в сборнике, вышедшем в 1999 году в Казани [11].

Дошедшие до нас произведения Саифа Сараи лишь часть его творческого наследия. Судьба остальных произведений не известна.

Основное сочинение Саифа Сараи – «Гулистан бит-тюрки» (1391. «Тюркский Гулистан») по своей жанровой структуре входит в группу произведений так называемой «ящичной композиции». В нем нет сквозного сюжета, единой темы. Он состоит из хикаятов (их всего 180), насихатов (наставлений 18), хикметов (57) и других композиционных единиц, написанных в стихотворной форме и в форме рифмованной прозой. Такая «ящичная композиция» «Гулистан бит-тюрки» вызвана дидактическим характером произведения. Цель автора – дать поучительные наставления и советы по основным вопросам жизни, быта и морали.

Основная часть «Гулистан бит-тюрки» разделена на тематические главы: I глава (баб) – о жизни правителей, II – о нравах

дервишей, III – о преимуществах довольствования малым, IV – о преимуществах молчания, V – о любви и молодости, VI – о старости и слабости, VII – о роли воспитания и VIII – о правилах общения. Несколько страниц книги составляют традиционные вступительная и заключительная части.

«Гулистан бит-тюрки» написан на основе знаменитого «Гулистана» (1258) Саади. Сопоставительный анализ произведений персидского и тюрко-татарского авторов показывает, что Саиф Сараи, как и его предшественник Кутб, творчески подходит к оригиналу, проникает в его эмоционально-образный мир. В результате «Гулистан бит-тюрки» стал памятником самостоятельной эстетической значимости, обогатил тюрко-татарское словесное искусство гуманистическими идеями, новыми художественными формами и образами.

Назиры Саифа Сараи – прекрасные образцы лирики периода Золотой Орды. Они служили источником вдохновения и для других авторов. Например, средневековый тюрко-османский поэт Ахмед Дагый создал назиру на одну из газелей Саифа Сараи.

В поэме «Сухайль и Гульдурсун» (1394) утверждаются гуманистические идеалы, разоблачаются несправедливость, деспотизм современного автору общества. Дастан начинается с изображения ужасов войны. Далее повествуется о тяжелой судьбе Сухайля, попавшего в плен. Дочь шаха-победителя Гульдурсун, полюбившая невольника, освобождает Сухайля из темницы и вместе с ним тайком убегает из отчего дома. Но в пути из-за долгих мытарств и жажды девушка погибает. В отчаянии Сухайль вонзает себе в грудь кинжал.

Герои поэмы привлекают читателей своей красотой, верностью в любви, храбростью. Поступок Гульдурсун воспринимается как смелый, благородный.

В одном бейте (двустииши) говорится, что девушка, впервые увидев Сухайля, повернулась в его сторону, словно Земля, вращающаяся вокруг Солнца («Гөнэш гәрдендә йөргән мисле Йир тик»). Это сравнение, помимо своей художественной оригинальности, ценно также и в научном отношении. Оно, задолго до Коперника и Бруно, утверждает идею вращения Земли вокруг Солнца.

Литературное наследие талантливого поэта средневековой тюрко-татарской литературы Саифа Сараи своим гуманистическим содержанием, эстетической ценностью, богатым языком привлекает внимание литературоведов, лингвистов и филологов, представителей

мировой ориенталистики. Ему посвящены многочисленные статьи, книги на различных языках.

Как в дастане «Сухайль Гульдурсун», в стихах слепого поэта Ахмеда Ургенджи разоблачается агрессивная политика Тимура. Автор считает его «злодеем», «кровопийцей» и напоминает ему о божьей каре.

Лирические стихотворения Ахмеда Худжы Сараи, Мавляна Исхака, Мавля Казый Мухсина и других золотоордынских авторов характеризуются богатством мыслей и чувств, совершенством формы, изяществом поэтического слога. Имеются и другие произведения, относящиеся к периоду Улуса Джучи.

Таким образом, судя даже по дошедшей до нас небольшой части, словесное искусство Золотой Орды характеризуется идейно-тематическим и жанровым богатством, художественным совершенством. Оно было почти на уровне такой выдающейся литературы, как персидско-таджикская. Это уже само по себе показывает высокий уровень культуры, духовной и интеллектуальной жизни в Джучиевом Улусе.

На наш взгляд, во многих исторических и археологических трудах по Золотой Орде этническая и духовная стороны рассматриваются в основном в горизонтальном срезе, не хватает вертикального подхода. В результате создается впечатление, будто после распада Золотой Орды ее народы, культура исчезают или приобретают совершенно иной вид. А фактически основное население Джучиева Улуса составляли предки современных казанских, крымских, сибирских, астраханских, саратовских, волгоградских, оренбургских, пензенских, нижегородских, башкортостанских, челябинских и других татар. Они и раньше, и теперь проживают на своих исконно исторических землях, в этническом, языковом, культурно-духовном отношении продолжают традиции Золотой Орды и так называемых «татарских ханств», образованных на территории Джучиева Улуса. Как известно, литературным и официально письменным языком Золотой Орды и последующих татарских государств был старотатарский, или тюрко-татарский язык.

Преемственность традиций Золотой Орды особенно четко прослеживаются в письменном языке, литературе. Язык произведений Кутба, Махмуда Булгари, Хисама Кятиба, Саифа Сараи и некоторых других авторов Золотой Орды мало отличается от языка Мухаммедьяра (XVI в.), Мавля Куल्या (XVII в.), Утыз Имяни (1754–

1834), Габдулжаббара Кандалий (1797–1860), Габдуллы Тукая (1886–1913), Дердеменда (1859–1921), Мусы Джалиля (1906–1944) и других татарских писателей. Идеи, мотивы, сюжеты, образы, жанры, художественные приемы, разработанные и использованные в словесном искусстве Золотой Орды, были успешно продолжены в татарской литературе последующих столетий.

Литературное наследие Джучиева Улуса в той или иной степени относится и к литературе тюркоязычных народов, ранее входивших в состав этого государства. В частности, Рабгузи, Хорезми, Ахмеда Ургенджи мы считаем писателями не только татарской, но и некоторых других тюркских литератур.

В целом Золотая Орда – важный этап в истории государственности татар; а ее литература составляет один из ярких периодов многовековой истории тюрко-татарской письменной культуры.

II. Литература татарских ханств XV–XVIII вв.

Татарское словесное искусство XV–XVIII вв., охватывающее более трех столетий, представляет собой очень сложный, противоречивый, трагичный период истории татарского народа. Это время распада Золотой Орды и образования на ее огромной территории Крымского, Казанского, Астраханского, Сибирского, Ногайского ханств, а также Большой Орды и Касимовского ханств. Это время существования, расцвета и завоевания татарских государств; это время жесточайшего колониального гнета, утраты значительной части накопленных веками духовных и материальных ценностей. Кроме того, на этом этапе истории, особенно после ликвидации Казанского и Астраханского государств, в относительно едином языковом, культурном и этническом пространстве татар начинает постепенно обособляться, османиться население, проживавшее в Крымском ханстве. Поэтому словесное искусство данной эпохи целесообразно рассматривать в трех аспектах: 1) татарская литература периода Казанского ханства (середина XV в. – середина XVI в.); 2) крымско-татарское словесное искусство XV–XVIII вв., т. е. Крымского государства; 3) XVII–XVIII вв. Конечно, такое деление более чем трехвекового литературного процесса носит в известной степени условный характер. В то же время оно способствует созданию определенного представления о татарском словесном искусстве указанных столетий.

II. 1. Литература периода Казанского ханства

Письменная литература, словесное искусство – важнейшие критерии определения характера того или иного государства, общества. С одной стороны, наличие книг, художественных произведений само по себе показывает достаточно высокий уровень культуры. С другой – словесное искусство дает надежный ключ к пониманию духовной жизни этого общества, к выяснению интеллектуального, морально-психологического состояния людей. Исходя из такого подхода постараемся кратко охарактеризовать татарскую литературу периода Казанского ханства.

Прежде чем приступить к поставленной задаче, необходимо выяснить два частных вопроса. В некоторых научных трудах татарская литература второй половины XV и первой половины XVI вв. отождествляется со словесным искусством только Казанского ханства. Но такое утверждение отражает лишь часть истины. Почему? Потому что татарская литература данного периода функционировала и развивалась не только в Казанском ханстве, но и в других татарских государствах. Татарское словесное искусство данного периода, как и в эпоху Золотой Орды, было относительно единым, неделимым. Оно создавалось и распространялось почти на одном и том же языке. Конечно, в литературе, созданной на большой территории Евразии, произведения поволжских, особенно казанских авторов, занимали ведущее положение. Имея в виду Казань, Мухаммедьяр писал, что «этот город полон поэтами».

Другой вопрос заключается в том, что из написанных в XV–XVI веках произведений лишь небольшая часть дошла до наших дней. Особенно мало мы знаем о литературной жизни некоторых других татарских ханств. Поэтому суждения о словесном искусстве периода Казанского ханства носят неполный, иногда даже фрагментарный характер.

Татарское словесное искусство второй половины XV – первой половины XVI вв. и по языку, и по идейно-тематическим, и по поэтическим особенностям является прямым наследником и продолжателем традиций литературы Золотой Орды. Оно пропитано мусульманской идеологией, суфийскими мотивами и образами. В нем, как и в литературе предыдущих веков, заметно сильное влияние арабо-персидской и тюркских литератур. Например, Мухаммедьяр творчески использует сюжеты и образы из «1001 ночи», «Калилы и Димны», произведений Аттара и Саади. Средневековые татарские читатели в

той или иной степени владели арабским, персидским и тюркскими языками. Поэтому в Поволжье и Приуралье широко распространялись произведения восточных авторов, они читались и в оригинале, и в различных переводах и комментариях. В частности, имеется перевод знаменитого сборника «Калила и Димна», относящийся к данному периоду. Литературный, да и письменный татарский язык Средневековья богат заимствованиями из восточных языков.

Татарская литература периода Казанского ханства представлена произведениями различного характера: поэзия и проза, поэмы и дастаны, газели и касыды, сатира и юмор. В отдельных памятниках тесно переплетаются мотивы и стили письменной и устной литературы. В частности, в дастане «Идегей» использованы некоторые достижения и опыт многовековой письменной поэзии. Шарифи в «Зафарнамаи вилаяти Казан» т.е. «Книге о победе казанцев» при изображении защитников Казани часто употребляет характерные для фольклора приемы и средства.

В произведениях данного периода нашли отражение различные вопросы человеческого бытия и общества. Особенно преобладает тематика нравственного характера. Просвещенный, нравственно чистый, воспитанный, религиозный человек – вот идеал многих авторов. Кроме того, в литературе отражены социальные, философские проблемы. По мнению Мухаммедьяра, например, счастье человека зависит и от ее социального устройства общества, и от правителей. Дастан «Идегей» ясно показывает, что эгоистические интересы ведут к разрушению основ государства. Некоторые сочинения могут служить надежным источником при исследовании реальной жизни того времени. В частности, Шарифи в своем «Зафарнамаи...» (1550) описывает поход Ивана IV на Казань, осаду города и сражение между казанцами и русскими. Интересно то, что автор данного произведения – участник событий.

В поэме Мухаммедьяра встречаются образы реальных исторических личностей того времени, таких, например, как Сахибгерей и др.

* * *

Теперь кратко остановимся на отдельных произведениях авторов периода Казанского ханства.

Стихотворениям Хасана Кайгы, Дусмамбета, Казтугана, Чалгиз Жырау присущи близость к фольклору, эпическим традициям сказителей, любовь к родной природе, воспевание единства, дружбы людей.

Они в основном жили в Нижнем Поволжье, у реки Яик, в Алтайских, Нугайских ханствах и были тесно связаны с тюрко-татарами, ведущими кочевой или полукочевой образ жизни. Видимо, поэтому их стихотворения широко распространялись не только среди татар, но и среди некоторых других тюркских народов. В частности, Хасана Кайгы казахи считают своим поэтом.

Казанский хан Мухаммед Амин (1469–1518) в стихотворении «Гыйкаб» («Мечь»), как и его предшественники Саиф Сараи и Ахмед Ургенджи, критикует антигуманную, агрессивную политику среднеазиатского правителя Тимура.

Следует отметить, что недавно обнаружено очень ценное в историческом отношении послание (1506) Мухаммед Амин хана польскому королю Александру I, в котором отражены реальные события начала XVI века (взаимоотношения московских, казанских, крымских и польских правителей; походы Ивана III на Казань, поражение московских войск и др.) [12, 34–41].

Среди читателей татарских ханств широко распространяются романтические поэмы среднеазиатского поэта Маджлиси (XV–XVI вв.) о возвышенной любви Сейфульмулюка к Бадигульджамал, Сайяди о Тахире и Зухре. Эти произведения, хотя время и место создания их точно не установлены, и в последующие века были любимыми у татар. Поэма «Жыйссаи Сейфульмулюк» Маджлиси, созданная на основе сюжета из «1001 ночи», является одной из первых тюрко-татарских светских книг, напечатанных в типографии Казани (в 1807 г.). Имеются многочисленные фольклорные и письменные варианты сюжетов о Сейфульмулюке и Бадигульджамале, о Тахире и Зухре.

«В 1501–1510 годах в далеком мамлюкском Египте, где правили выходцы из Поволжья и Приуралья, – Татар Гали Эфенди (Шарифом Гамиди) создается громадное по объему произведение «Тюркское Шахнаме», которое считается общим достоянием тюркоязычных народов» [18]. Это перевод знаменитой эпопеи Фирдоуси, однако, оно содержит много интересных событий, деталей оригинального характера.

В стихотворениях и поэмах Умми Камала (Исмагил) (последняя треть 14 в. – 1475) отображены размышления суфия-аскета о совершенном человеке, смысле человеческой жизни, соотношении жизни и смерти. По его мнению, перед лицом смерти все равны. Смерть одинаково властна над могущественным шахом, и над невольником. Творчество этого талантливого поэта оказало большое

влияние на поэтическую деятельность Кулшарифа (XVI в.), Мавля Кулья (XVII в.), Ш. Заки (1821–1865), Дердеменда (1859–1921) и других татарских авторов. Произведения Умми Камала широко распространялись в рукописях, затем в печатной форме.

Но, к сожалению, в современных турецких справочниках Умми Камал представляется только как османский поэт, о его жизни в Поволжье и Крыму, о казанских изданиях произведений этого автора, о популярности его среди татар вообще не упоминаются.

Кулшариф вошел в историю татарского народа как поэт, религиозный, общественный деятель и патриот своей Родины. Он героически погиб 2 октября 1552 года при защите Казани от чужеземных захватчиков. Его эмоциональные стихи религиозно-философского содержания в течение нескольких веков включались в школьные хрестоматии. А поэма «Кыйссаи Хубби Худжа» способствовала воспитанию у читателей высоких нравственных качеств.

До нас дошло произведение под названием «Зафарнамаи виляяти Казан» («Сочинение о победе Казанского государства»), написанное осенью 1550 года. Оно впервые опубликовано в 1965 г. в Турции Ахметом Заки Валиди [Islam Türkleri Enstitüsü Dergisi, 1965, С. 111, 53/4.]. А в Татарстане это сочинение увидело свет в журнале «Эхо веков» (май 1995 г.) и в оригинале, и в переводе на русский язык Ф. Хакимзянова, а также в книге «Кулшариф и его время» (Казань, 2005. – С. 16–22). Автор этого с вкрапленными в текст поэтическими строками прозаического памятника – Шарифи (Шариф Хаджитархани). Некоторые ученые отождествляют его с Кулшарифом.

Как известно, в начале 1550 года Иван Грозный, с целью захвата города, окружил Казань. После почти двухнедельной осады, не достигнув поставленной цели, он был вынужден отступить и оставить город. В основу сочинения Шарифи положены эти исторические события. Автор осуждает захватнические войны, называет Ивана Грозного «чванливым», «смутьяном», «злодеем», с восхищением изображает героизм защитников города. Он выступает как истинный патриот. В сочинении Шарифи имеется следующее стихотворение, восхваляющее красоту и историческую роль города Казани в судьбе татарского народа (в подстрочном переводе Фариды Хакимзянова):

Диво! Место увеселенья в мире этот город Казань,
В мире нет больше такого города, дающего кров.
В мире нет нигде такого цветущего города, как Казань,
В Казани еду-питье найдут всегда, таков он город Вселенной!

мире созвучны с воззрениями великих представителей Ренессанса и западноевропейских утопистов Средневековья.

Мухаммедьяр, будучи в составе делегации Казанского ханства в Москве «толмачем», несмотря на дипломатическую неприкосновенность, по указанию Ивана IV был зверски убит. Аднаша Хафиза – «члена посольства» – сделали невольником» [14, 141–147]. В такие трудные дни он написал сочинение «Сираджель-кулюб» («Светоч сердец», 1554), которое широко распространилось среди татарских читателей. Имеются и его печатные издания. По утверждению В. Бартольда, А. Щербака, книга под таким названием первоначально написана на арабском языке. Затем переложена на фарси. Были и его тюркоязычные версии. Аднаш Хафиз создал это произведение на основе его разноязычных текстов и вариантов [15, 100–104]. В «Сираджель-кулюб» использованы материалы из «Корана», хадисы пророка и другие тексты. В книге отражены различные религиозно-нравственные проблемы. Автор особо подчеркивает громадную роль веры, знаний в сохранении национального менталитета. В изложении своих мыслей Аднаш Хафиз широко использует формы диалога, противопоставлений, приводит различные сюжеты, поучительные примеры.

II. 2. Литература Крымского ханства

Среди постзолотоордынских татарских государств и по времени существования, и по военно-политической мощи Крымское ханство занимает одно из ведущих мест. Основателем его считается чингизид Хаджи-Гирей (правил в 1441–1466 гг.). Последний хан – Шагин-Гирей (1777–1783). Многие отождествляют это государство лишь с полуостровом Крым. Но оно занимало, кроме Крыма, значительные территории Западного Предкавказья, Северного Причерноморья, а также районы Приазовья. На этих землях издавна жили различные народы. Начиная с VII в., т. е. со времен образования «Великого Булгара» и Хазарского каганата здесь решающую роль играли тюрки. Вскоре к булгарам, хазарам присоединились огузские, кипчакские племена. В период Золотой Орды Крым и его окрестности в основном населяли татары, сложившиеся в результате скрещивания местных и пришедших с Востока этнических групп, в первую очередь тюрков. Кроме того, в этом улусе жили славяне, армяне, греки, итальянцы и др. В XIII–XV вв. Крым был своего рода форпостом в связях Золотой Орды с европейскими государствами и народами.

Несмотря на некоторые особенности бытования, крымчане являлись полноправными представителями единой золотоордынской политической и духовной культуры, языка, литературы. Такая традиция в известной степени продолжалась и в Крымском ханстве. Но в нем, особенно с середины XVI в., усиливается влияние Османской империи. Оно проявляется не только в общественно-политической сфере, но и в языке, литературе, искусстве, в частности – в музыке и танцах. Несмотря на некоторое обособление крымчан, они продолжают оставаться татарами; их литература, духовные ценности считаются важнейшей частью относительно единой татарской культуры. Важно и то, что Крымское ханство просуществовало дольше других татарских ханств, до конца XVIII в. и являлось наследником предшествующих татарских государств. Поэтому изучение его дает ключ к раскрытию многих сторон истории и духовной жизни нашего народа. Необходимо подчеркнуть, что со времен Крымского ханства сохранилось значительное количество памятников материальной и духовной культуры, в большинстве случаев – арабографичной литературы; есть и сочинения, написанные на латинской, армянской, кирилловской графиках. Но, к сожалению, в наших трудах, в исследованиях казанских ученых они почти не используются. А ведь между поволжскими и крымскими татарами связи никогда не прерывались. Многие произведения, независимо от места их создания, распространялись по всей татарской земле. Например, знаменитое сочинение Сейида Мухаммеда Ризы (умер в 1756 году в Стамбуле) «Семь планет» («Асеб ас-сейяр»), посвященное истории средневекового Крыма, было хорошо известно и поволжским татарам; в 1832 году оно было издано в Казани М. Казембеком. После ликвидации Крымского ханства почти все татары оказались в составе единого государства. Контакты между крымскими и казанскими татарами еще более усилились. Через Крым в Идель-йорт проникали многие письменные памятники Востока и Запада. Деятельность известного крымско-татарского просветителя И. Гаспралы (1851–1914), особенно выпускаемая им с 1883 г. газета «Тарджеман», сыграла большую объединяющую роль между татарами всей Евразии.

Значительную часть письменной литературы, относящейся к Крымскому ханству, составляет так называемая «историческая проза» [О ней подробнее: 16], представленная следующими сочинениями: «История хана Сахиб-Гирея» («Тарихе Сәхибгәрәй хан») Бадр ад-Дина Мухаммеда б. Мухаммед Кайсунизаде Нидаи-эфенди, известного под

именем Реммала-Ходжи (Рәммәл Хужжа) (умер в 1569 году в Стамбуле); «Летописи Дешт- и Кипчака» («Тәварихе Дәште-Кыпчак») Абдуллы б. Ризвана (Абди) (составленные около 30-х годов XVII в.); «Тарихи Ислам-Гирей хан» (завершено в 1651 году) Ходжи Мухаммеда («Сенаи», Кырымлы); «История татарских ханов Дагестана, Москвы и народов Дешт-и Кипчака» (середина XVIII в.) Ибрахима б. Али Кефеве (личный секретарь Крымского хана Фатх-Гирея II (1736–1737); «Розовый куст ханов» («Гөлбүне-ханан») Халим-Гирея (в 1756–1758 гг. правил Крымом) и др. Хотя такие произведения называют историческими, но они в той или иной степени являются и художественными. Их язык, манера изложения часто приближаются к литературному, образному стилю; есть образцы рифмованной, ритмической прозы. В таких сочинениях встречаются поэтические строки. Наряду с изложением реальных событий и деяний, в них находят место и описание вымышленных обстоятельств, легенд. Некоторые истории ханов воспринимаются как панегирические жанры. Поэтому такие произведения с определенной условностью можно называть историко-литературными сочинениями. По структуре и по содержанию они напоминают хорошо известные татарскому читателю книги, созданные в Касимовском ханстве, «Джамиг ат-таварих» (1602) Кадир Алибека, «Дафтари Чингизнаме» (около 1679 г.) неизвестного автора, а также «Таварихе Болгария» Хисамеддина Муслими [17]. Таким сочинениям и крымских, и поволжских авторов присущи интертекстуальный, в определенной степени эклектичный способ составления своих книг. В них использованы тексты из сочинений предшествовавших авторов, особенно Закарии Казвини (1203–1283), Рашид ад-Дина (1247–1318). Следует отметить, что в Крымском ханстве «сочинительство», «письменное занятие» высоко оценивались, ими занимались даже ханы, чиновники высокого ранга. Опираясь на надежные источники, И. В. Зайцев пишет, что «многие представители ханского семейства писали стихи. ...Упражнения в написании поэтических произведений составляли наряду с обучением военному искусству непременную часть образования отпрысков Гирейской династии. В окружении ханов служили высокообразованные люди, вошедшие в историю османской и мировой литературы» [16, 25].

Некоторые авторы вышеупомянутых «исторических» сочинений выступали и как поэты. В частности, у Реммала-ходжи есть даже поэтическое произведение по медицине [16, 69].

В Крымском ханстве было около двухсот поэтов, ученых, литераторов [16, 37]. К сожалению, большинство созданных ими сочинений до нас не дошло или пока не обнаружено. Необходимо иметь в виду и то, что Крым, наверное, больше всех регионов Евразии, терпел тяготы и бедствия. В 1735 г. царский генерал Миних сжег город Бахчисарай, в том числе ханскую библиотеку. Во время крымских, гражданских войн, в период депортации 1944 года уничтожено огромное количество духовных и материальных ценностей многострадального крымскотатарского народа.

Сохранившаяся часть письменной литературы Крымского государства [подробнее в статье Нариманана Абдульвапова: 18, 549–575] представлена поэтическими и прозаическими произведениями различного жанра, такими как дастан, газель, рубаи, касыда, мадхия, марсия, наме, мунаджат, хикаят, саяхатнаме (сефернаме), шаджара, ярлыки и др. В ней отображены различные аспекты человеческого бытия, в том числе нравственные, философские, социально-политические, бытовые вопросы, конечно же и тема любви. Как и в других регионах мусульманского Востока, в духовной жизни Крымского ханства значительную роль сыграл и суфизм, особенно «Месневи» (своего рода «поэтическая энциклопедия суфизма»), автором которого является великий Джалаледдин Руми (1207–1273). Наряду с классиками арабо-персидской литературы, в Крыму были очень популярны сочинения османских авторов, таких как «Мухаммадия» (1449) Языджоглу (Челеби), «Искандернаме» (1390) Ахмеди Гирмияни, «Рождение пророка» («Мавлюден-нэби») Сулеймана Челеби (умер в 1422 г.), путевые записи Эвлия Челеби (1611–1670) и др.

Среди читателей и слушателей Крыма широко распространялись версии и варианты общих тюрко-татарских дастанов, таких как «Идегей», «Тахир-Зухра», «Чура батыр»...

Наряду с вышеупомянутыми авторами письменной литературы Крымского ханства, творили и другие мастера пера, такие как Джанмухаммед (XV в.), Менгли-Гирей (XV в.), Мудами (умер в 1540 г.), Бакайи (умер в 1591 г.), Лейля Бикеч, Ашык Ариф и др. Самым крупным и известным поэтом Крымского ханства является Ашык Умер (Гашыйк Гомэр, 1621–1707) [К сожалению, в «Краткой литературной энциклопедии» (6, т. 1, 381), видимо, исходя из османизированного языка, он представлен как «турецкий поэт-ашуг»]. Родом он из города Гезлева (ныне г. Евпатория). Много путешествовал, побывал

во многих уголках Османской империи. По преданию, этот выдающийся представитель «бардовской» – «ашыкской» поэзии умер в родном городе.

Ашык Умер – ярко одаренный и высокопрофессиональный поэт – оставил после себя богатое творческое наследие [подробнее: «Художественное своеобразие стихотворений Ашык Умера» – 2, 194–198]. В общих рамках традиционной классической поэзии Востока, а также «ашыкской» лирики, он создавал великолепные образцы словесного искусства. Его стихотворения, созданные в жанрах газели, мураббага, кошмы, касыды, рубаи, характеризуются глубиной и искренностью чувств и переживаний лирического героя, четкостью и стройностью поэтической структуры, изяществом и музыкальностью стиля. Проникновенные стихи Ашыка Умера сопровождали войска в походах и сражениях, звучали в кельях суфиев-аскетов и исполнялись влюбленными. Его произведения оказали большое влияние на творчество последующих поэтов не только Крыма, но и всего тюркоязычного мира, особенно Турции. Имеются многочисленные рукописи. За последние сто лет стихотворения Ашыка Умера печатались в Стамбуле, Ташкенте [19], Симферополе, Москве и в других городах. Имеются переводы и на русский язык. Среди поволжских татар произведения этого талантливой поэта читались и на языке оригинала, и в переводах на современный татарский язык. В частности, в конце прошлого века стихи Ашыка Умера в переводе Ради́фа Гата́ша опубликованы на страницах журнала «Казан утлары» и газеты «Заман – Татарстан» (23.05.1997). Его иногда называют «татарским Есениным» и «крымским Тукаем». Стихотворения поэта и поныне звучат актуально. Одно из стихотворений Ашыка Умера заканчивается такими словами:

Совершенство в нужде, а ничтожество в славе.

Торжествует любовь лишь в богатой оправе,

Но, Омер, ведь на бога пенять мы не вправе,

Люди сами в несчастьях своих виноваты.

Крымское ханство, просуществовавшее около трех с половиной столетий, в 1783 году было завоевано Россией и ликвидировано как государство. Но, несмотря на колониальный гнет, литература продолжала развиваться. Появлялись отдельные таланты, создавались новые произведения, продолжались традиции предшествующей духовной культуры. К концу XIX века возникла такая крупная фигура, как Исмагил Гаспралы (1851–1914), чья многогранная деятельность

оказала большое влияние на духовно-интеллектуальное развитие не только крымских татар, но и всего тюрко-мусульманского мира.

* * *

Как известно, в 1552 году Москва захватила Казанское ханство, а в 1556 году – Астраханское. Затем ликвидируются Сибирское, Ногайское и другие татарские ханства. В результате агрессивной политики Ивана Грозного Московская Русь постепенно становится империей. Татары и некоторые другие народы Поволжья и Приуралья попадают под сильный колониальный и социальный гнет, начинается насильственная христианизация и русификация. Многие, оставив веками насиженные места, были вынуждены переселиться в другие края и страны. Значительная часть накопленного столетиями духовного и материального богатства татар была уничтожена или присвоена завоевателями. Целый народ подвергся геноциду [20]. Но, несмотря на жесточайший колониальный гнет, большие потери, татарский народ сохранил свой менталитет, язык, обычаи. В этом большую роль сыграл ислам. Он был духовной опорой, фактором сохранения внутреннего единства этноса. Чувство уважения к Корану, к книге, к письму татары сохранили даже в экстремальных условиях. Наличие многочисленных рукописей, относящихся к XVI–XVIII вв., показывает, что потребность в книгах у татар была большая. Широкое распространение получили произведения Ясави, Бакыргани, Кул Гали, Рабгузи, Махмуда Булгари, а также Ашыка Пашы, Мухаммеда Челеби, Ахмеди... Интересно то, что определенная часть рукописных книг этого периода написана на арабском и персидском языках. Значит, татарская читательская публика не ограничивалась лишь тюрко-татарской литературой; особенно популярными в Поволжье и Приуралье были сочинения Имама Газали, Аттара, Саади.

Отсутствие своей государственности, колониальный гнет как правило, не дают возможности создавать новые произведения, удовлетворять читательские потребности своими сочинениями. Поэтому в XVII–XVIII вв. в Поволжье и Приуралье доминирует «иноземная», привозная литература. Но это не значит, что татарское словесное искусство в эти десятилетия вообще заглохло. Произведения этого периода, хотя по объему и по художественному достоинству не такие, как периодов Золотой Орды и Казанского ханства, все же появлялись, отражая те или иные стороны человеческой жизни.

Рассмотрение татарской литературы, созданной в Поволжье, Приуралье и Западной Сибири в XVII–XVIII вв., т. е. вне Крымского

ханства, не входит в задачу данного раздела. Поэтому назовем лишь имена и названия отдельных писателей и произведений. Наиболее известными писателями этого периода являются Мавля Кулый (середина и вторая половина XVIII в.). Габделсалам (1700– после 1766 г.), Исмагил Бикмухаммедов (XVII в.), Габдерахим Утыз Имяни (1754–1834), Таджеддин Ялчыгол (1763/1768–1838), Суфи Аллаяр (1616–1713) Габди (1669 – после 1709 г.), Батырша (1710/1713–1762) и др. В последней трети XVIII в. в Западной Сибири, на основе фарсиязычных источников, создается «Маджмуг аль-хикаят» («Сборник хикаятов»), где представлены интересные, привлекательные сюжеты любовно-романтического, приключенческого, дидактического характера. Как известно, в 1710–1712 гг. на французском языке издается книга в пяти томах под названием «1001 день», написанная Пети де ля Круа на основе фарсиязычных рассказов. Это сочинение стало очень популярным и за короткое время было переведено на многие языки. Сюжеты, мотивы и образы «1001 дня» стали основой для создания многочисленных произведений, в том числе знаменитой оперы итальянского композитора Д. Пучинни «Турандот». Интересно то, что многие сюжеты и образы, татарского сборника «Маджмуг аль-хикаят» и французского «1001 дня» совпадают или сходны, так как они генетически связаны с одним источником – фарсиязычным сборником рассказов и повестей [Об этом подробнее: 4, 276–339].

* * *

Таким образом, словесное искусство XV–XVIII вв. занимает важное место в тысячелетней истории татарской литературы. В нем отображены судьба и деяния, мысли и чувства нашего народа, его радости и страдания. Произведения данного периода проникнуты идеями гуманизма, высокой нравственности. Несмотря на падение татарских ханств, жесточайший колониальный гнет, традиции древней и средневековой литературы в той или иной степени были продолжены последующими авторами. На подготовленной многовековой почве татарской письменной литературы в дальнейшем появились и выросли такие таланты, как Ш. Марджани и К. Насыри, Г. Кандальи и М. Акмулла. Г. Исхаки и Г. Тукай, М. Гафури и Г. Ибрагимов.

ЛИТЕРАТУРА

1. *История татар...* В семи томах. Т. 3. Улус Джучи (Золотая Орда). XIII – середина XV в. –Казань Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ, 2009. –1055 с.

Х. Ю. Миннегулов. Литература улуса Джучи и постзолотоордынских...

2. Хатип Миннегулов. *Этапы развития тюрко-татарской, античной и русской литератур.* – Казань: Ихлас, 2014. – 288 с.
3. *Татар әдәбияты тарихы.* Алты томда. I том. Урта гасырлар дәвере. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1984. – 567 б.
4. Хатип Миннегулов. *Татарская литература и Восточная классика (Вопросы взаимосвязей и поэтики).* – Казань: Изд.-во Казанского университета, 1993. – 384 с.
5. Исламов Р. Ф. *Алтын Урда һәм мәмлүкләр Мисыры: Язма мирас, мэдәни багланышлар.* – Казан: Матбугат йорты, 1998. – 205 б.
6. *Татар әдәбияты тарихы:* сигез томда. Т. I. Борынгы чор һәм Урта гасырлар. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2014. – 415 б.
7. Котб. *Хәсрәү вә Ширин /* Басмага әзерләүчесе һәм кереш сүз авторы Х. Миңнегулов. – Казан: Мәгариф, 2003. – 367б.
8. Миңнегулов Х. *Котб иҗаты.* – Казан: КДУ нәшр., 1976. – 79 б.
9. Мәхмүд әл-Болгари. *Нәҗсел-фәрадис /* Басмага әзерләүче Ф. Ш. Нуриева. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2002. – 384 б.
10. Миңнегулов Х. Й. *Сәйф Сарай. Тормышы һәм иҗаты.* – Казан университеты нәшр., 1976. – 190 б.
11. Сәйф Сарай. *Гөлестан. Лирика. Дастан /* Басмага әзерләүче Х. Миңнегулов. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1999. – 296 б.
12. Хатыйп Миңнегулов. *Гасырлар арасында уйланулар.* – Казан: Татар. кит. нәшр., 2010. – 319 б.
13. *Мәңгелеккә аяк басканда. Сәйед Кол Шәриф.* – Навстречу вечности. Сеид Кулшариф. – Казан: Идел-Пресс, 2006. – 207 б.
14. *Средневековая татарская литература VII–XVIII вв.* – Казань, ФЭН, 1999. – 210 с.
15. Хатип Миннегулов. *Записи разных лет (Татарская литература: история, поэтика и взаимосвязи).* – Казань, Идел-Пресс, 2010. – 408 с.
16. Зайцев И. В. *Крымская историографическая традиция XV–XIX веков.* – М.: «Восточная литература» РАН, 2009. – 304 с.
17. Усманов М. А. *Татарские исторические источники XVII–XVIII вв.* – Казань: Изд.-во КГУ, 1971. – 222 с.
18. *История татар.* В семи томах. Т. V. Татарские государства XV–XVIII вв. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2014. – 1080 с.
19. *Ашик Умер. Шишрлер, гъазеллер.* – Тошкент: Гафур Гъулям адында әдебият ве санъат нешр., I китап, 1988. – 470 б. ; II китап, 1990. – 494 б.
20. Худяков М. *Очерки по истории Казанского ханства.* – Казань: Госиздат, 1923. – 304 с.

УДК 811.512.1

**ТҮРК ЭЛДЕРИНИН МАДАНИЙ МУРАСТАРЫНЫН
ТАРКАЛЫШЫНА КОТОРМОНУН ЗАРЫЛДЫГЫ**
THE NEED FOR TRANSLATION IN THE DISSEMINATION OF
CULTURAL HERITAGE IN TURKIC WORLD

А.ТУРДУГУЛОВ*
С.АЛИЕВА**

Резюме

Макалада орток түрк тилдеринин интеграцияланышы, элдердин жакындашуусунун бир фактору катары каралат. Орток түрк адабий мурастарды жараткан айрым авторлордун мурастарынын мисалында көркөм котормонун зарылдыгы тууралуу айтылат.

Түйүндүү түшүнүктөр: Көркөм котормо, тилдердин интеграцияланышы, калька, модуляция, генерализация.

Summary

The article deals with the integration of the common language of Turkic and convergence factors of the people. It is told about the need of artistic translation; using the examples of common Turkic literary archives of some authors.

Keywords: Literary translation, integrate of languages, ways and methods of translation.

Котормо теориясында аксиомага айланып калган бир түшүнүк бар: ар кандай мүнөздөгү текст өзүнүн стилистикалык, лексикалык жана грамматикалык өзгөчөлүктөрүнө ылайык котормочунун алдына оор, татаал милдеттерди жаратат. Мында котормочу эң оболу, өз тилинин өзгөчөлүктөрүн даана сезиши керек, котормонун деген башка тилди да терең билгендей болсун, котормо теориясы менен тыкыр тааныш болуп, кандай гана текст болбосун, аны туура которуунун ык, амалдарын, методдору менен форма, каражаттарын эркин пайдалангандай, буларга кошумча, терминологиялык мыкты билим, билгичтиктерге ээ болгондой болсун. Мындан башка, котормочу ошол которо турган текстинин жанрдык касиет-белгилери менен

* филология илимлеринин доктору, профессор, Ж.Баласагын атындагы Кыргыз улуттук университети, Фундаменталдык илимдер институнун директору. Бишкек/Кыргызстан
Doctor of philological sciences, Professor, Kyrgyz National University named J. Balasagyn. Bishkek-Republic of Kyrgyzstan. E-mail: aliturdugulov@inbox.r

** Нарын мамлекеттик университетинин аспиранты, Бишкек-Кыргызстан.
Graduate student of Narin state university, Bishkek-Republic of Kyrgyzstan.

өзгөчөлүктөрүн туура аныктап, айрым учурларда ал лингвистикалык эмес маселелерди да туура чечүүгө даяр болушу зарыл.

Ал эми котормонун буга чейин бизге көрүнүп, байкалып жүргөн бир катар методдору менен каражаттары, ыкмалары бар экендиги белгилүү, алар: калькалаштыруу методу, модуляция методу, генерализация жана конкретизация методдору, транскрибация жана транслитерация методдору, нейтрализация методу. Бирок котормодогу мындай методдор тектеш эмес тилдерге (айталы, англис тилинен орус тилине, кытай тилинен казак тилине, испан тилинен кыргыз тилине которууда) мүнөздүү болуп, бул методдордун айрымдары гана тектеш тилдерди бирин экинчисинен которууда пайдаланылат. А көбүнчөсү тектеш тилдердин котормосунда фонетикалык өзгөчөлүктөр буларга караганда үстөмдүк кылаары белгилүү.

Тектеш эмес, ар башка системадагы тилдер канчалык жуурулушуп, интеграцияланып, аргындашса да, тилекке каршы, ортосунан жаңы бир тил пайда болуп жарала калбайт, тилдин мыйзамы ушул. Тигил же бул тил өзүнүн географиясын улам кеңейтип, функциясы арттырып отурат да (буга англис тили күбө), экинчилери ага жуурулушуп отуруп жок болот, же болбосо, трансформацияланат. Ал эми түбүнөн тектеш тилдер же тилдик диалектилер интеграцияланса, ал тилдердин же диалектилердин бири да жок болбойт, бирок трансформация процессине кабылат. Ал тектеш тилдердин бири-экинчиси менен жуурулушуп, аралашып калганын ошол тилдерде сүйлөгөн эл билбей, сезбей да калышы толук ыктымал. Азыркы тектеш түрк тилдери качандыр бир доорлордо, мезгилдерде бир тайпадагы тилден таркаган, аны лингвисттер баба тил деп да айтып жүрүшөт. Айталы, түрк тилинин кыпчак диалектиси мындан ондогон кылымдар мурда огуз диалектисинде болсо, туран, монгол, тунгус тилдери мындан сегиз-он кылым мурда диалект гана болгон. Ошол мезгилдерде тилдерди тектеш тилдер катары кароо, балким, аша чапкандык болмок, анткени азыркы түрк, монгол, тунгус, япон, корей жана фин тилдери бир тилдик тайпада болгонун жакшы билебиз, мунун лингвисттер урал-алтай тайпасындагы тилдер деп билишет.

Эми жаралуу тарыхы жана генетикалык мүнөзү боюнча тектеш болгон түрк урууларынын тилдерине: азери менен алтай, башкыр менен балкар, кыргыз менен казак, кумык менен крым татар, караим менен кырымчак, кара калпак менен гагауз, карачай менен түрк, татар менен түркмен, тува менен хакас, уйгур менен ногой, өзбек менен шор тилин, чуваш менен якут тилдерин ич ара салыштырып карасак, булар

оболу бир тилден, бир тилден болбосо да, бир тилдик тайпадан таралганын көрүүгө болот. Бүгүнкү күндө ушул тилдерде сүйлөгөн, жазган элдер бири-экинчиси менен котормосуз толуккандуу сүйлөшө алышабы, бирин экинчиси толук түшүнө алышабы деген маселе келип чыгат.

Буга жооп табуу үчүн тилдердин келип чыгуу тарыхына генеологиялык экскурс жасоо зарылдыгы пайда болот. Тектеш түрк тилдеринде сүйлөшкөн түрк уруулары V – VII кылымдарда бирин экинчиси урууга же улутка бөлүштүрбөстөн, жалпы түрк атанын балдарыбыз деп билишкен. Алардын тилдери да транскрипцияланбай сегиз үндүү, он алты үнсүз тамгадан турган жыйырма төрт орток фонеманы пайдаланышканын Орхон-Енисей поэтикалык жазма эстеликтер да далилдеп турат. Ал түрк урууларынын жайгашкан аймагы да кыйла кенен болгон, болжол менен Кара деңизден тартып, Япон деңизине чейинки аралыкта, Борбордук Азиянын түндүк жарымында жайгашкан түрк уруулары бири экинчиси менен жергиликтүү диалектиде сүйлөсө да бирин экинчиси так түшүнгөн. Түрк тайпаларынын бөлүнүп жарылып, ыдырашына Алтын Ордо империясынын талкаланышы себеп болот. Түрк уруулары бири экинчисине жуурулушуп, жашаган жерлеринен да кетүүгө аргасыз болуп, жер которушту, ошонун эсебинен азыркы Россиянын аймагы кенейип олтурат. Уруу-уруу болуп бөлүнүп согушкан түндүк түрк элдери абдан майдаланды. Айталы, кыпчак, коңурат, алчын, каңгы деген майда уруктар кыргызда, казакта жана өзбекте бар. Буга кошумча, усун, керей, найман, жалайыр уруктары бил эле мезгилде кыргызга, казактарга, өзбектерге барып кошулуп кетишкен. Азыркы казак элиндеги керей, алчын, кыпчак, аргын, уйсун уруктары барып түркмөндөргө кошулган өңдүү. Жадесе, азыркы башкыр элинин ичинде кыпчак, кытай, берен, баргы, булгар, каңды, ногой, кыргыз, сарт, түрк, казак деген майда уруктар бар экен. Ошентип, орток түрк тилинин тектештигине алардын социалдык шарты негизги фактор катары интеграцияланышын шарттап, түпкүлүгүндө, тектештик феномен өз күчүн, таасирин улам азайтып жүрүп отурду. Түрк уруулары өздөрүнүн Орхон-Енисей рун жазмасын унутуп, араб жазуусуна, латын жазмасына, айрымдары, кийин кирилицага өтүп, ич ара фонетикалык гана эмес, стилистикалык, лексикалык, грамматикалык жактан өзгөрүү, алмашуу процессин башынан кечиришти. Орток түрк урууларына жалпы бирдей мүнөздүү болгон төл сөздөр улам жоголо баштады.

Дегинкиси, орток түрк тилдеринин алтай тайпасы өз ичиндеги тилдер менен грамматикалык жалпылыгы, оозеки речтеги фонемалардын окшоштугу, речтеги тыбыштык айкалыштардын туруктуулугу, ал эми айрым тилдердеги үндөштүк (сингармония) мыйзамы сыяктуу жалпылыктары менен өзгөчөлөнүп турган. Ал эми ал тилдердин бүгүнкү абалы, айрыкча лексикалык жана фонетикалык айырмачылыктары ошол элдердин жашоо мүнөзүндөгү ички жана тышкы факторлордун таасири менен болгонун көрүүгө болот.

Орток түрк тилдеринин алтай тобунун ичиндеги түрк тилдерин бирин экинчиси менен фонетикалык, лексикалык, грамматикалык, стилистикалык белгилерине ылайык классификациялоо да анчалык туура эместей. Себеби, кыргыз тили менен өзбек тили бири экинчисинен алыс сезилгени менен алар кыргыз менен казак сыяктуу эле бирин экинчиси котормосуз түшүнө алышат, ал эми чагатай тили кыргызга канчалык жакын болсо, ал тил өзбекке да ошончолук түшүнүктүү, ошол эле мезгилде, уйгур тилин кыргыз котормосуз түшүнө албайт. Мындай процессти тилдин өзүнөн, анын фонетикасынан, грамматикасынан же лексикасынан эмес, алфавиттен издөө логикага кыйла ылайык болмок. Тектеш түрк тилдеринин ичинен да бири экинчисине кыйла жакын, окшош тилдер болгон кыргыз, казак, каракалпак тилдери фонетикалык айрым ажырымдары болбосо, булар дээрлик бири экинчисин котормосуз эле түшүнүшөт.

Эми тектеш түрк элдеринин маданий мурастарынын таркалыш ареалына келели. Жогоруда айтылгандай, тектеш түрк уруулары V – VII кылымдарда руникалык жазма поэтикалык эстеликтерди тарыхка калтырып кетиптир. Алар таш бетинде жазылган рун жазма-чиймелери болгону менен өзүнөн кийинки маданиятын калыптанышына өбөлгө түзбөй койгон жок. Бирок ошого чейин эле жашоо мүнөзү боюнча көчмөн түрк уруулары адабий-маданий мурастарын оозеки формада түзүп, улам кийинки муунуна ал мурастарды оозеки түрүндө сактап өткөрүп келгени менен баалуу эмес беле. Улам мезгил берилген сайын түрк уруулары отурукташып, жазма маданияты калыптанып баштагандан бери бири экинчиси менен жазуу түрүндө байланыш түзүп, маданий жактан бирин экинчиси толуктап жүрүп олтуруп жалпы адамзаттык цивилизацияга карай жакындап отурду.

Тектеш түрк урууларынын маданий интеграциясына Улуу жибек жолунун салымы зор. Улам бир өлкөнү калтырып, экинчи бир мамлекетке жол тарткан, улут, уруу аралап жүрүп отурган кербен кездеме ташуу менен, соода сатык менен гана чектелбегени белгилүү

го. Ал кербендер агартууну, билимди, илимдеги жаңылыктарды, улут менен улуттун, эл менен элдин, өлкөлөр менен өлкөлөрдүн ортосундагы мамлекеттер аралык байланышты, дипломатиялык байланыштарды жогорку профессионалдык менен аркалап келгени менен тарыхта калды...

Тектеш түрк урууларынын орток мурастары, асыресе, Огуз каган, Атилла, Аль-Фараби, Махмуд Газневи, Ибн Сина, Юсуф Баласагуни, Махмуд Кашгари-Барскани, Ахмед Яссави, Абу Райхан Бируни, Рудаки, Фирдоуси, Низами, Жалалиддин Руми, Юнус Эмире, Осман Газы, Тамерлан, Улугбек, Али Кушчы, Хусейин Байкара, Алишер Навои, Мухаммед Бабур, Мимар Синан, Кадыргали Жалайир, Евлийе Челеби сыяктуу түрк даанышмандарынын ысымдары менен баалуу. Булардын ар бири өз мезгилинин журт данакери катары да (айрымдары эл баатыры, мамлекет башчы) классикалык адабий-маданий мурас калтырган чыгармачыл инсан катары да тарыхта калышты.

Түрк элдеринин жалпы адамзаттык мааниге ээ болгон адабий-маданий мурастары оголе көп дебедикпи, ошолордун бири орто кылымдарга мүнөздүү болгон Огуз каган тарыхый инсан тууралуу алгач оозеки формада, кийин кагаз бетине түшүрүлгөн “Огуз наме” дастаны, мунун баатырдык чакан эпос десек да болот. Чыгарма байыркы түрк тилинде жаралганы менен биз бүгүн аны котормосуз окуй да, түшүнө да албайбыз. Дастандын кол жазма түрүндө сакталып калган бир нече варианттары бар. Бири – уйгур кол жазмасы менен XIII кылымда жазылган нуска, дагы бири – Фазаллах Рашид ад-Дин тарабынан XIV кылымда жазылган нуска. Кийинкиси XVII кылымдагы Стамбул нускасы. Бул варианттар боюнча орус окумуштуулары: В.Радлов, А.Бернштам, В.Бартольд, Н.Бичурин, А.Щерба, С.Кононов, кыргыздан Чоюн Өмүраалы уулу, профессор А.Абдыразаков, А.Турдугулов ж.б. өз ойлорун, изилдөөлөрүн жазышкан. «Огуз наме» дастанын мифологиялык-баатырдык эпос эсебине кошсо да болот. Бирок «Огуз наме» кыргыздын кадимки баатырдык эпосторуна салыштырмалуу өтө чакан, болгону 378 ыр сабынан турат. Ушундан улам аны дастан деп эле атай бергенибиз оң. Дастанды уйгур кол жазмасынан орусчага А.Щерба которгон, ал варианттан Ч.Өмүралиев кыргызчалап, «Ала-Тоо» журналынын 1989-жылдагы № 9 санына жарыяланган. «Огуз наме» түрк элдеринин байыркы (кийинчерээк кагаз бетине түшүп) элдик оозеки чыгармачылыгынын мыкты үлгүсү болуу менен урпактарга калтырылган улуу маданий мурасы болуп

калды. Ал «Манас» сыяктуу эле таалим-тарбияга карк эпикалык мурас катары жогору бааланып, өсүп келе жаткан муундар тарабынан түрк элдеринин уникалдуу маданий мурасы катары кастарланып келет.

Тектеш түрк элдеринин дагы бир адабий-маданий мурасы Юсуф хас хаджиб Баласагунинин “Кутадгу билиг” дастаны. «Кутадгу билиг» бүт дүйнө элдерине акылман ойдун – накыл сөздөрдүн бай казынасы, көөнөрбөс кенчи катары жакшы таанымал. Дастанды Юсуф мусулман жыл санагы менен алганда 462-жылы, азыркыча 1069–1070-жылдары жазган. Түрк тилчиси Р.Р.Араттын (1900–1964) эсеби боюнча «Кутадгу билиг» жазылган маалда анын автору 54 жашта экени анык болсо, Жусуп 1015–1016-жылдары дүйнөгө келген. Экинчи бир түрк тилчиси А.Дилачар анын 1018-жылы төрөлгөнүн айтат. Юсуфтун балалык чагы, жигиттик курагы дал мына ушул калкы негизинен түрк жана согду тилдеринде сүйлөгөн, рухий маданияты жогору, билими өнүккөн чөйрөдө өтөт. Көчмөн түрк уруулардын турмуш-тиричилиги, салт-санаасы, ички руханий жашоосу менен кеңири, жакындан таанышып, ой-санаасы жедеп бышып жетилген кезинде жазууга отурганбы, акын бул дастанын он сегиз гана ай ичинде бүтүргөн экен. «Кутадгу билигдин» Герат, Каир жана Намангандан табылган Ташкент кол жазмалары болуп, бизге бири-биринен аздыр-көптүр айырмаланган үч варианты келип жетти. Аталган чыгарма түрк урууларынын мыкты маданий мурасы болгону менен, ал орток түрк элдеринин энчиси болгону менен биз аны адабиятчы, жазуучу К.Кушубековдун котормосу аркылуу гана окудук.

Жалпы адамзаттык маданий мурас катары кабыл аланып жүргөн орток түрк мурастарынын дагы бири Махмуд ибн Мухаммед аль Кашкаринин “Дивани лугат ат-түрк” энциклопедиялык эмгеги тууралуу деле мына ушундай ойлорду айтууга болот.

Көчмөн түрк уруулары алгач отурукташып жашай баштаганда ислам маданияты таркала баштайт. Исламды кабыл алган түрктөр кийин бул диний ишенимдин накта таркатуучулары болуп калышты. Ошолордун бири түрк дүйнөсү гана эмес, жалпы адамзат кастарлаган даанышман акын, ойчул Ахмед Яссави эле. Анын ырлары оозеки формада элден элге, муундан муунга жатка айтылып таркаган. Европа окумуштуулары тыкыр изилдеп жүргөн поэзиядагы суфизм мына ушул Ахмед Яссавиден башат алат. Анын жер астында жазган хикметтеринин биринде “Күндү көрбөй, күнгө кызмат кыла албай, күнсүз бүгүн кул болдум, топуракта из калтырган жолдорума жол болдум, акындарга үмүт чачкан ыр болдум, аным эч ким аңдабаган сыр

болдум, ар дартка дабаа болуп кирдим жерге, а ырларым сабак болуп жетсин элге” деп даанышман акын акыйкатты тиги дүйнөдөн издейт.

Ошентип, тектеш түрк урууларына жалпы бирдей мүнөздүү болгон төл сөздөр улам мезгил өткөн сайын жоголо баштаганы, орток түрк тилдеринин алтай тайпасы өз ичиндеги тилдер менен грамматикалык жалпылыгы, оозеки речтеги фонемалардын окшоштугу, речтеги тыбыштык айкалыштардын туруктуулугу, ал эми айрым тилдердеги үндөштүк (сингармония) мыйзамы сыяктуу жалпылыктары менен өзгөчөлөнүп турганы болбосо, ал тилдердин бүгүнкү абалы, айрыкча лексикалык жана фонетикалык айырмачылыктары ошол элдердин жашоо мүнөзүндөгү ички жана тышкы факторлордун таасиринин аркасында жүргөн өзгөрүү процестери аларды толуккандуу түшүнүү үчүн котормо зарыл экендигин далилдеди.

НҰХ (Ғ.С.) КЕМЕСІ ТҮРКІЛЕР ФОЛЬКЛОРЫНДА
THE SHIP OF THE PROPHET NUH IN TURKISH FOLKLORE

Н.МЫҢБАЕВ*

Резюме

Нұх (ғ.с.) пайғамбар және топан су жайлы аңыз түркі халықтары арасына кеңінен тараған. Автор мақалада тарихи деректе сақталып, ғылыми айналымға енгізілген бұл аңыздың жалпытүркілік нұсқасын ұсына отырып, аңыз нұсқаларының сюжетіндегі ерекшеліктер мен айырмашылықтарға тоқталады. Нұх (ғ.с.) пайғамбар және топан су жайлы аңыздың локальдану орнын анықтайды. Сондай-ақ қазақ халқы фольклорындағы аңыздың дәлелді тұстарының мықтылығы, дәлел-дәйектерінің мықтылығын талдап көрсеткен.

Кілт сөздер: Қазығұрт, аңыз, эккезионим, топоним, Нұх (ғ.с.), пайғамбар, топан су.

Summary

In the article ancient legend is examined about a prophet Noah//Nuh (a.s.) and world flood. Ten variants of localization of place are certain, where the ark of Noah //Nuh (a.s.) dropped anchor, from them six unknown to the wide circle of researchers. Quantitative advantage of islamic variants, at the same time wide distribution, is marked in the environment of turkic people. In-process, historical validity of the Kazakh version of legend, supported family by scientific arguments.

Keywords: myth, Kazygurt, ekklezionim, place name, Nuh prophet and deluge.

Христиан дініндегі халықтар арасына тараған Нұх (ғ.с.) кемесі жайлы аңыз бар. Аңызда Нұх (ғ.с.) Ной деп аталады. Адамзатқа топан су апаты келгенде, Нұх (ғ.с.) Хақ жолындағы пенделерді аман сақтап, көп уақыт өткеннен соң, апаттың беті қайтқан кезде Арарат тауына кеме қонды делінген. Алайда ислам дінінде, әлдеқашан аңыздың сюжеті дәл осылай дамуы, сонымен бірге араб жеріндегі Жуди таумен байланысты екендігі есепке алынбайды. Сондықтан, қалыптасқан ұғымның салдарынан бұл

* филология ғылымдарының докторы, М.Әуезов атындағы Оңтүстік Қазақстан мемлекеттік университеті, «Түркітану» ғылыми-зерттеу орталығының жетекшісі, Шымкент-Қазақстан.
Doctor of philological sciences, State University of South Kazakhstan named after M.Auezov, The Head of the research Turkology center, Shymkent-Kazakhstan. E-mail: annurtas@mail.ru

халықтардың кейбір өкілдері, аңыздың басқа халықтарға да соның ішінде түркілерге де тиесілі екенін мойындағысы келмейді. Мысалы, осыдан жеті-сегіз жыл бұрын республикадағы орыс тілді басылымдар Қазығұртта тұрғызылған «Нұх пайғамбар» мемориалын сын тезіне алған болатын.

Ал, Нұх Пайғамбар және топан су жайлы айтылған аңыз түркі халықтары арасына кеңінен тараған, бірақ осы кезге дейін терең ғылыми ізденістерде өз орнын таппаған. Анадолы түріктері, өзбек, азербайжан, қарақалпақ, қазақ ауыз әдебиетінде бұл аңыздың нұсқалары сақталғаны бүгінде белгілі болды.

Қазақ халқы әлімсақтан бері Қазығұрт тауын киелі санаған. Сондықтан қазақ ежелде туындаған аңызды жадында сақтауда. Бұл аңыз топан суға, адамзат нәсілін аман алып қалған Нұх (ғ.с.) пайғамбардың кемесіне қатысты пайда болған. Бірақ та біздің тарихи жадымыз кей біреулерге ұнамаған сияқты.

«Южный Казахстан» газеті профессор Н. Подушкиннің «Біз және тарих» атты мақаласын жариялады. Мақалада тарих оқулықтарында кездесетін кемшіліктер сыналып, Қазығұрт жайлы былай жазылыпты: «А чего стоит миф о Ноевом ковчеге, сооружение которому вызвало негативный отзыв у ряда иностранных государств, и, который возвышается сейчас на Казыгурте как символ нашей исторической безграмотности». Осымен тоқтаса қанеки, ол реті келсе бәрін мансұқтаудан қалыс қалмайтындай. Газетте жарияланған кейінгі бір мақаласында тағы да қайталап жазғаны: «Зато также необоснованно, а мифы также должны иметь какую-то историческую основу – возник в нашей области миф о Ноевом ковчеге, громоздкую фигуру которого соорудили на Казыгуртском перевале» [1].

Қазақтың ғана емес, бүкіл түркі халықтарының намысына тиемін-ау деп қаймықпайтын бұл ғалымға не дерсіз? Ғылыми атағы бола тұра, тым болмаса ұлттық энциклопедияға бір қарамаған ғой. Шынайы ғалым кез келген мәселені зерттеп-зерделемей пікір айтпауға тиіс.

Бізді тарихтан хабары жоқ деген авторға тарихи деректе сақталып, ғылыми айналымға енгізілген бұл аңыздың жалпытүркілік нұсқасын ұсынайық. Ескертетін жәйт бұл аңыз толық түрде сақталып қағазға түскен. Қызығы бұл жерде Нұх (ғ.с.) қасиеттері мен сипаттары айтылады, сол қатарда Пайғамбардың шежіресі бар, соңында түркілердің кімнен тарағаны жайлы да мәлімет берілген.

Әбілғазы Баһадур ханның еңбегінде Нұх (ғ.с.) кімнен тарап, қашан Пайғамбарлық дәрежеге көтерілгені айтылады. Нұх (ғ.с.) шежіресі Адам атадан бастау алып былайша өрбиді: Адам ата → Шейс (кітап түскен Пайғамбар) → Ануш → Қынан → Михлайыл → Берд → Эхнох//Энох (лақабы Идрис Пайғамбар) → Магушалех → Леймек → Нұх Пайғамбар (екі жүз елу жасқа келгенде Алла бұл кісіні Пайғамбарлық дәрежеге көтереді).

Нұх (ғ.с.) жеті жүз мың жыл бойы елге уағыз айтып Хақ жолына бағыттайды. Бірақ та, тек сексен адам Алла жолына түседі. Бұл жағдайдан қатты ренжіген Нұх (ғ.с.) қарғанады. Көктен Жәбрейіл періште ұшып келіп, Нұх Пайғамбарға Алладан сәлем айтады және тілек қабыл болғанын жеткізді. Сонымен бірге жерді белгілі уақытта топан су басатынын айтты, кеме құру жайлы бұйрықты жеткізді. Кеме құрылуын өзі көрсетеді.

Айтылған мезгілде жер қыртыстарынан су атқылап шыға бастайды, аспаннан тынбай нөсер жауады. Жердегі барлық тірі зат суға батады. Нұх (ғ.с.) үш ұлы және Хақ жолындағы адамдармен кемеге отырады. Бірнеше ай өткеннен соң Жаратқанның әмірімен су тартылады. Сол кезде кеме Мосул қаласының жанындағы Жуди тауының шоқысына тоқтайды. Кемеден түскен кезде сексен адам науқастанып қайтыс болады. Пайғамбардың үш ұлы мен келіндері аман қалады.

Көп ұзамай Нұх (ғ.с.) үш ұлын үш елге аттандырады. Хам атты ұлын Үндістан жеріне, Сам атты ұлын Иран жеріне, Жаппас (Яфес//Яфет) атты ұлын Солтүстікке жібереді.

Жаппастан түркі халықтары тарайды. Бұл жағдай жайлы Әбілғазы еңбегінде былай делінген: «У него (Жаппас) было восемь сыновей; потомство от них было весьма многочисленное. Имена его сыновей следующие: Тюрк, Хазар, Саклап, Рус, Минг, Чин, Кемери, Тарых. Яфес (Жаппас), умирая, посадил на свое место своего старшего сына Тюрка, а другим сыновьям своим сказал: “Тюрка считайте своим государем, из повиновения ему не выходите!”».

Жаппас көп жылдар бойы Еділ мен Жайық аралығында өз еліне басшылық етеді. Түрк еліне одан да жайлы жерұйық іздейді, нәтижеде Ыстық көл жағалауын таңдайды [2].

Ислам дініндегі Жуди тауы мәселесіне оралсақ, өте маңызды тұжырымды алға тартқан жөн. Бұл таудың орналасуы Солтүстік Аравияда дейді танымал зерттеуші В.В. Бартольд. Сонымен бірге, ғалым кеме жайлы аңыздың сюжетін Тигр өзенінің жағалауына,

Мосул қаласының жанындағы тауға көшірілгенін айтады. Араратқа байланысты аңызды да осылайша христиандар X ғасырда Армениядағы Масис тауымен байланыстырғанын айта келе, кейіннен еуропалықтар Масис тауын Библиядағы Арарат атымен атай бастағанын нақты көрсеткен [3]. Ғалым жасаған бұл тұжырым жоғарыда келтірілген сынаушылардың айтқанының бәрін жоққа шығарады.

Қазақ халқы фольклорында кеме Қазығұрт тауына тоқтағаны айтылады, сондықтан ел Қазығұрттың киесі бар деп білген. Дүние жүзіне даңқы шыққан ұлы ұстаз, ғалымдардың ғалымы Әбу Насыр әл-Фарабидың мына сөздері таң қалдырады: «Сеңгір алмаған Қазығұрт, сені кім алады?».

Қазығұрттың әр тасында қасиет бар. Ал, діни-мистикалық наным-сенімде ұлттың рухани күші болғандығы белгілі. Түркі әлемінде Қазығұрт тауы ежелден танымал екенін ескеру қажет. Көне заманда туындаған ауыз әдебиетінің жауһары «Оғызнамада» Қазығұрт ерекше аталған. XIV ғасырда Фазллах Рашид ад-Дин қағазға түсірген бұл дастанның үлгісінде мынадай үзінді бар: «На восток земли огузского иля простирались до Исык-куля и Алмалыка, на юг до Сайрама и гор Казыгурт-таг и Караджак-таг, на север - до гор Улу-таг и Кичик-таг, в которых добывают медь, на запад до города Йангикент, что при устье реки Сыр и до Каракумов. В этих названных местах они жили четыре-пять тысяч лет» [4].

Әбілғазы Баһадур-ханның еңбегінде Оғыз-ханның бір немересі Қазығұрт есімімен белгілі: «вот их имена: Кене, Конне, Турбатлы, Герейлі, Султанлы, Оклы, Коклы, Сучлы, Хорасанлы, Йртчи, Джамчи, Турумчи, Кумы, Соркы – его потомков теперь называют Сорхы - Курджик, Сураджик, Караджик, Казыкурт, Кыргыз, Текин, Лала, Мурдашуй, Сайыр» [2].

Араб тілінде жазылған шығармаларда Гаркерт, Газкерт, Газкурт, Геркурт, Гуркурт фонетикалық нұсқалары кездеседі. Қ.Өмірәлиев осы өңірде осылайша аталатын қала б.д.д. бірінші ғасырда болғанын атап көрсеткен.

Жоғарыда айтқанымыздың бәрі бұл киелі таудың көнеден белгілі болғандығын, қаланың бар екендігін дәлелдеп тұр. Қ. Өмірәлиев бұл аңыз ежелгі түркі дәуірінде пайда болғанын, онда Қазығұрт адамзаттың алтын бесігі деген пікір айтылғанын айқындаған [5].

Біз негізінен бұл аңыздың көпшілікке танымалы мұсылман және христиан үлгілері дедік. Аңыз Арарат тауымен, араб жеріндегі Жуди тауымен, Тигр өзенінің жағалауында Мосул қаласының жанындағы Жуди тауымен байланысты екенін айту қажет. Бірақ, аңыздың басқа жеті нұсқасы бар екенін көпшілік біле бермейді.

Бірінші нұсқа Түркия жерінде туындаған. 1948 жылы жер сілкінген кезде, Кавказ тауларының Акила сілемінде тас болып қатып қалған кеме сияқты көрініс ашылып елді таң қалдырады. Жергілікті халық оны Нұх Пайғамбар кемесі деп санайды.

Екінші нұсқа, Әзербайжандағы Нахичевань аймағына қатысты дүниеге келген. Нахичевань аты Нұх Пайғамбар есімімен байланысты пайда болған делінеді. Бұл жерде Нұх ғ.с. бейіті болғандығын «Оракул» газеті жазған болатын. 1984 жылы Компартияның белсенділері бұл орынды жою керек деген шешім қабылдайды. Үлкен ақшаға қызыққан бір тентексұр экскаваторға отырады, жер тегістелген кезде ол сеспей қатады [6].

Осы жер атының пайда болуы жайлы В.А.Никонов мынадай анықтама берген: "Нахичевань – столица Нахич. АССР, на р. Аракс. Назв. производят из армян. нах. - «первый», иджеван - «сошествие». В центре древней Армении, южнее Ван, был г.Наксуана, известный по ассирийским надписям; упомин. у Птолемея. Связь названий обоих городов несомненна, она могла быть результатом переноса родного назв. населением, отнесенным с прежних мест, или возник независимо из одних и тех же слов одного языка. Непонятность назв. породила легенду, связывающую его со всемирным потопом, о котором рассказывает Библия заимствовав это из других религии (Передней Азии): Нах-иджеван «сошествие Ноя» из ковчега. В качестве гипотезы можно допустить образование из аван «местечко, слобода» и личного имени Нахуч» [7].

Үшінші нұсқада Нұх ғ.с. кемесі Өзбекстанда Самарқанд өңіріндегі Нұр ата тауына тоқтайды. Кейбір дін жолындағы кісілердің айтуынша (мәлімет берген К. Төлешев), Алла биік, маңғазданған тауларды ұнатпаған. Сондықтан Нұх (ғ.с.) осы аласа тауды таңдаған деген пікірді алға тартады. Төртінші нұсқаны Ресей саяхатшысы А.П. Федченко қағазға түсіріп кеткен: «Далее за дарьей возвышалась отдельная гора Афтоб; хотя последняя и не отличалась особой высотой (не более 3500), но туземцы сочли долгом обратить на нее наше внимание, так как на ней остановился Ноев ковчег. Про претензии ташкентцев, что ковчег остановился на Казыгурте, они,

конечно, знали и объяснили это невежеством. О том же, что их гора не более, как один из многих претендентов на то же значение, они, очевидно, и не подозревают» [8]. А.П.Федченко бұл нұсқаны Өзбекстанның Наманган аймағында жазып алған.

Бесінші аңыз Палестина жеріндегі Синай тауымен байланысты дүниеге келген [9].

Алтыншы нұсқа Қарақалпақ аймағында тараған. Осы аймақта Қаратау деп аталатын тау бар. Аңызда Нұх (ғ.с.) Қаратауды көріп топан су басқан кезде ел бұл тауға қалай сиып, қалай аман қалады деп жылағаны жайлы айтылады (мәлімет берген С.Бахадырова).

Жетінші нұсқа, жоғарыда айтқанымыздай қазақ жерінде туындаған, қазақ елінің ауыз әдебиетінің алтын парақтарының бірі. Бұл аңыз Қазығұрт тауымен байланыстырылады.

Алланың қаһарымен келген топан судан Адам баласының тұқымын аман алып қалған Нұх (ғ.с.) жайлы аңыздың қазақ елінде тараған нұсқасын талдап көрелік. Жалпыға белгілі сюжет бойынша Нұх ғ.с. Алланың әмірімен Хақ жолындағы қауымды ғана топан судан сақтап қалады. Жаратушының нұсқауымен кеме құрып, ол кемеге адал пенделерді алып ұзақ уақыт тоқтайтын құрлық іздейді. Қазығұрт тауын таңдайды. Ерекше ескеретін жәйт, тек қазақ нұсқасында ғана төрт түлік мәселесі айтылады. Осыған орай қазақ тіршілігінде өте маңызды төрт түлік пірлері негізінен бұл аймақта орын тапқанын атап көрсеткен жөн. Айтылғанға қосымша етіп ешкінің пірі Сексек атаға тоқталу қажет. Ал тағы да маңызды мәселе ит иесі Құмай тазы мен құстың иесі Шегір баян аңыздың басқа нұсқаларында мүлдем айтылмағаны да ерекше ой тудыратыны қызық.

Сонымен, ескеріп нақтылайтын жәйт, қазақ халқы фольклорындағы аңыздың дәлелді тұстарының мықтылығы, дәлелдәйектердің нақтылығы. Біріншіден, аңыздың халықта кең тарағанын айту қажет; екіншіден, оның толық түрде қазақ ауыз әдебиетінің шығармасы ретінде қалыптасуы; үшіншіден, аңыздың өлең жолдары хрестоматиялық еңбектерде өз орнын тапқаны; төртіншіден, аңызға байланысты топонимдердің локальдануы; бесіншіден, эллионимдердің барлығы, алтыншыдан, осы күнге дейін қазақ халқының жадында бұл есімдердің белгілі орындарға байланысты діни-мистикалық сенім-нанымның жойылмағандығы; жетіншіден, қазақ халқы осы күнге дейін төрт түліктің киесі барлығын мойындап,

құрметпен қарағаны; сегізіншіден, өте маңызды аргумент, қазақ халқы шежірелерінің көптеген нұсқалары Нұх (ғ.с.) Пайғамбардан бастау алуы.

Нұх (ғ.с.) Пайғамбарға байланысты дүниеге келген қазақ ауыз әдебиетінде айтылып жүрген шығарма осы күнде орта және жоғары мектеп оқулықтарына енгізілген. Аңыздың өлең жолдары былай деп жырлайды:

«Қазығұрттың басында кеме қалған,
Ол Әулие болмаса неге қалған»? [10].

Аңызда айтылғанның бәрі шындық па, әлде қиялдан туған аңыз әңгіме ме? Кейбіреулер үшін археологтардың тапқаны ең сенімді екендігі белгілі. Археолог ғалым Б. Байтанаевтың анықтағаны бойынша тау басында «Кеме қалған» деген жер бар. Ол жерде кеменің ізі қалған сияқты. Сол маңайдан көп ұзамай тастан қаланған ортасында қосу белгісі бар үлкен доңғалақ табылған. Бұл таңбаның дүниежүзілік өркениетінде кең тарағанын білеміз. Оны шумерлер «Күн құдайы» («бог солнца») деп оқығанын О. Сүлейменов атап көрсеткен. Бұл белгінің америкалық инктер мен майя елдерінде де болғаны ғажап.

Ұлы ғұлама-жазушы М. Әуезовтың «Жер тарихы, ел тарихы» деген ұстанымымен топонимдерді қарастырсақ, бірінші болып Кеме қалған деген топоним өз атымен айқындалып тұр. Екіншісі Ленгер (Төле би ауданы) деген елді мекен атын кейбір ғалымдар Ілінгер деп Нұх ғ.с. кемесінің зәкірі осы жерде ілінген деп жорамал айтады. Бірақ та, бұл атаудың кеңінен тарағандығы, парсы тілінде «асу» деген мағынада өте көп кездесетінін ескеру қажет.

Ең қызығы – бұл өңірде аңызға байланысты экклезионимдердің жиі кездесетіндігі. Қазығұртқа байланысты қазақ айтқан аңызда Нұх ғ.с. тек адам баласын ғана емес, көбейтіп азық ету үшін мал-жануарларды да жұп-жұбымен сақтаған. Мүмкін, аңыздың бұл жағының дамуы түркі-қазақ тіршілігіне, малмен айналысуына байланысты болған шығар. Себебі, қоршаған орта адам баласының – дүниетанымы мен дүниеге көзқарасын қалыптастырады. Қалай да болмасын бұл өңірде төрт түлік пірлері, ит, құс иелері аталады.

Кейбіреулерінің тәу ететін орны да осы күнде сақталған. Басында агионим болған бұлар кейіннен трансонимизация жолымен экклезионимге айналған.

Аңызда қазақ халқында көнеден келе жатқан түйе малының пірі болған Ойсыл қараның келіп шығуы былай деп айтылады:

«Қазығұрттың басында кеме қалған,
Ұлық әулие болмаса неге қалған?
Жетім бота үстінде жатып қалған,
Ойсыл Қара әулие содан қалған».

Бірақ та, Ойсыл Қара өзіне тәу ететін шынайы орын қалдырмайды. Дегенмен осы өңірде Қара төбе деген жерде Ақбура әулиенің жайы бар, бұлақтан аққан су да қасиетті саналады. Ақбура әулие Сарыағаш ауданында да кездеседі. Сонымен бірге Ташкент қаласының Чиланзар аумағында Бота ата деген қорым, әулие орны бар.

Аңызда кейінгі жануардың, жылқының пірі жайлы айтылады. Оның пірі — Қамбар ата. Пайда болуы былайша нақтыланады:

«Қазығұрттың басында кеме қалған,
Ұлық әулие болмаса неге қалған?
Бір қатпа тай үстінде жатып қалған,
Қамбар ата әулие содан қалған».

Қазығұрт ауданы, Алтын төбе елді мекенінің аумағында Жылқышы ата деген сиынатын жер де бар, бұл эक्клезионим Қамбар ата есіміне синоним болып келеді.

Қара мал пірінің келіп шығуы, аңызда былай жырланады:

«Қазығұрттың басында кеме қалған,
Ұлық әулие болмаса неге қалған?
Жалғыз тана үстінде жатып қалып,
Зеңгі баба әулие содан қалған».

Өте көне заманда, хұн дәуірінде өгіз тотем болғандығы баршаға белгілі. Ал бұл жерде қара малдың пірі Зеңгі баба болғандығымен сұрақ туындайды. Себебі, деректер бойынша Зеңгі баба Қожа Ахмет Иасауидің қызы Анбар анадан туған. Аңыздағы осы жолдарды түсіндіру қосымша зерттеуді талап ететін мәселе. Ал Зеңгі баба Ташкенттің түбінде жатыр. Осы күнде егер қара мал өгіз туса, біреуін осы жерге сыйлау - пірге құрмет ретінде халықта кеңінен тараған.

Кейінгі төрт түліктің пірі – Қошқар ата. Бұл эक्клезионим Шопан ата түрінде де кеңінен тараған. Мысалы, Маңғыстау өңірінде Шопан ата деген тәу ететін орын деректерде кездеседі. Аңызда бұл пір жайлы мынадай жолдар бар:

«Қазығұрттың басында кеме қалған,
Ұлық әулие болмаса неге қалған?»

Жұрын тоқты үстінде жатып қалған,
Шопан ата әулие содан қалған».

Шопан ата деген әулие орын Ташкенттің Чиланзар аумағында, Қошқар ата Шымкент қаласының ортасында, Оңтүстіктің Бәйдібек ауданында, Жамбыл облысының Жуалы ауданында кездеседі.

Аңызда кездесетін кейінгі жанурдың пірі Сексек ата. Аңыз жолдары былай жырлайды:

«Қазығұрттың басында кеме қалған,
Ұлық әулие болмаса неге қалған?
Қосқұлақ лақ үстінде жатып қалған,
Сексек ата әулие содан қалған».

Сексек ата (жазба түрі Шекшек ата) ешкі малының пірі болып саналады. Бұл жерде де сұрақ туындайтын жағдай бар. Шекшек ата деректерде Қ. А. Иасауи шәкірттерінің бірі.

Ойсыл қара локализация нүктесі жоқ, тәу ететін жері белгісіз, ит және құстың иелері. Бұларды зооним-эक्клезионим деген дұрыс болатын шығар.

«Қазығұрттың басында кеме қалған,
Ұлық әулие болмаса неге қалған?
Ала күшік үстіне ыршып түсіп,
Құмай тазы пір болып содан қалған».

Құмай тазы бұл жерде иттің пірі.

Келесі эक्клезионим құсбегілік аң аулаудың тағы бір түрімен байланысты:

«Қазығұрттың басында кеме қалған,
Ұлық әулие болмаса неге қалған?
Шегір деген балапан шөпке қонып,
Шегір баян әулие содан қалған».

(Соңғы үш үзінді фольклорист Қ. Ергөбектің айтуы бойынша қағазға түсірілді). Шегір баян бұл жерде аң аулайтын құстың пірі.

Осы жерде қазақ эक्клезионимдерінің ерекше маңызды топ екенін, олар қазақ халқының рухани дүниетанымын, менталитетін аңғартатын есімдер тобы екенін айту қажет.

Жоғарыда айтылған мәліметтерді нақтыласақ, ойларымызды түйіндесек, Нұх (ғ.с.) және топан су жайлы аңыздың біз анықтаған локальдану орны онға жетті. Атап айтқанда: 1) араб жеріндегі Жуди тауы; 2) бірінші нұсқа араб жерінен Тигр жағалауына Мосул

қаласының қасындағы тауға көшірілген; 3) армяндар мекендеген Арарат тауына байланысты нұсқа да Х ғ. Масис кейіннен Арарат деп аталған тауға көшірілген; 4) Түркия жеріндегі Акила тауы; 5) Әзербайжан жеріндегі Нахичевань аймағы; 6) Самарқандтағы Нұр ата тауы; 7) Намангандағы Афтоб тауы; 8) Палестинадағы Синай тауы; 9) Қарақалпақстанның Нөкіс қаласының қасына жақын жердегі Қара тауы; 10) қазақ жеріндегі Қазығұрт тауы.

Сонымен аңыз нұсқаларының сюжетінде ерекшеліктер мен айырмашылықтар кездеседі. Аңыздың локальдану орнының басым көпшілігі түркі халықтарына тиесілі. Нұх (ғ.с.) және топан су аңызы ислам дінімен тікелей байланысты дүниеге келген, көбірек түркі халықтары арасында тараған. Нақтылайтын жәйт, Нұх Пайғамбарымыздың кемесі жайлы аңыздың қазақ жеріндегі Қазығұрт тауына тиісті екенін ешкім жоққа шығара алмайды. Ал фактілерге, дәйектерге сүйенсек, аңыздың барлығы анық. Бұл аңыз қазақ өмірімен, тыныс-тіршілігімен толық байланыста туындаған. Танымал француз ғалымы Жорж Дюмезиль: "Мифы нельзя понять, если оторвать их от жизни людей, которые их создавали" — деп, босқа айтпаған. Демек, ерекше ескеріп нақтылайтын жәйт, қазақ халқы фольклорындағы аңыздың дәлелді тұстарының мықтылығы, дәлел-дәйектердің нақтылығы. Біріншіден, аңыздың халықта кең тарағанын айту қажет; екіншіден, оның толық түрде қазақ ауыз әдебиетінің шығармасы ретінде қалыптасуы; үшіншіден, аңыздың өлең жолдары хрестоматиялық еңбектерде өз орнын тапқаны; төртіншіден, аңызға байланысты топонимдердің локальдануы; бесіншіден, эллионимдердің барлығы, алтыншыдан, осы күнге дейін қазақ халқының жадында бұл есімдердің белгілі орындарға байланысты діни-мистикалық сенім-нанымның жойылмағандығы; жетіншіден, қазақ халқы осы күнге дейін төрт түліктің киесі барлығын мойындап, құрметпен қарағаны; сегізіншіден, өте маңызды аргумент, қазақ халқы шежірелерінің көптеген нұсқалары Нұх (ғ.с.) Пайғамбардан бастау алуы.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. «Южный Казахстан» газеті, 2007, № 80-81.
2. Абулгази хан. *Родословная туркмен*, (пер. Кононова А.Н.), М.-Л: 1958, 39 с.
3. Бартольд В.В. *О пророке Мухаммеде*. 1939, №5-6, 229-238 с.
4. Фазллах Рашид ад-Дин. *Огузнаме* (пер. Шукюровой Р.М.), Баку. 1987.

Н. Мыңбаев. Нұх (ғ.с.) кемесі түркілер фольклорында.

5. Өмірәлиев Қ. *Қазығұрт және оған қатысы бар топонимдер жайлы*, «Қазақстан мектебі», №4, 1967. 78-84-б.
6. «Оракул», № 10 (139), 2005.
7. Никонов В.А. *Краткий топонимический словарь*, М: 1986, 285 с.
8. Федченко А. П. *Путешествие в Туркестан*, М: 1950, 138 с.
9. Ақайұлы А, *Адамзаттың рухани бірлесу және жаңғыру кілті – «Қазақ - Қазығұрт»*, Алматы, 1988, 9-б.
10. Садырбаев С. *Қазақ халқының ауыз әдебиеті (Хрестоматия)*. Алматы, 1977, 23-б.

УДК 398.5

**РАЗВИТИЕ ЭПИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ И СТАНОВЛЕНИЕ
КУЛЬТУРНЫХ КОНТАКТОВ НАРОДОВ МИРА**
(на основе героических эпосов тюрко-язычных народов)
**THE DEVELOPMENT OF THE EPIC TRADITIONS AND THE
ESTABLISHMENT OF CONTACTS OF THE NATIONS OF THE WORLD**
(based on the heroic epics of Turkic-speaking people)

С.М.САРИЕВ*

Резюме

В духовном развитии каждого народа большую роль играют этнокультурные контакты. В настоящей статье основное внимание уделяется культурным и литературным связям тюрко-язычных народов, имевшим издревле огромное значение в их общественной и духовной жизни. Данный вопрос освещается на основе анализа эпосов тюрко-язычных народов.

Ключевые слова. Героический эпос, “Гёроглы”, эпосов тюрко-язычных народов, этнокультурные контакты.

Summary

The main role in the development of spirituality of every nation plays ethnocultural contacts. The matter is brightened on the basis of contacts Turkish epos, which is considered as an oral art of Turkic peoples.

Key words: “Gorogly”, Turkish epos, ethno cultural contacts, heroic epic.

Если обратиться к социально-культурной истории народов мира, в особенности, близких друг к другу с этнической точки зрения, то становится очевидным то обстоятельство, что они с древних времен осуществляли взаимные контакты. В частности, это наглядно проявляется на примере тюркского народов, относящихся к одной языковой семье – древнетюркскому языку. В мировой цивилизации невозможно представить ни одного явления, формирующегося и развивающегося обособленно, без внешнего воздействия. Любое явление или процесс формируется под непосредственным влиянием другого явления или процесса. В данном месте следует отметить

* кандидат филологических наук, Ургенчский государственный университет имени Аль-Хорезми, Ургенч-Узбекистан
Candidate of Philology sciences, Urgench state University named after Al-Harezmi. Urgench-Uzbekistan. E-mail: sanatsariyev@mail.ru

огромную роль взаимных контактов в социально-культурной жизни этих народов. Известно, что тюркские народы с древнейших времен проживают в дружбе и согласии, в одном из главных пунктов Великого Шелкового пути и благодаря этому имеют на данной основе прочные контакты с общественно-культурной точки зрения. Данный аспект особенно проявляется в художественной литературе, искусстве и фольклоре. Указанные сферы особым образом связаны с творческим подходом, который, в свою очередь, требует вдохновения, а последнее, разумеется, вызывается сильными эмоциями. Следовательно, источником вдохновения могут быть какой-либо процесс или явление.

Если обратиться к прошлому, то мы станем свидетелями тому, что в тысячелетней мировой цивилизации данные народы запечатлелись в качестве субъектов, обладающих высочайшей духовностью и просвещением с интеллектуальной точки зрения, их яркий талант нашел закономерное отражение в литературе, искусстве и других сферах жизни. Этнокультурные связи оставили свой неизгладимый след в фольклорных образцах. Причем не только оставили яркий след, но и послужили своеобразным толчком для появления новых фольклорных образцов. Данное явление наглядно проявляется на примере рукописных, литографических и устных экземпляров несравненного образца эпического мышления героических эпосов тюркоязычных народов. Эпическое мышление человечества имеет древнейшую историю. С данной точки зрения эпос каждого народа представляет собой его своеобразную летопись.

Известно, что жестокие захватнические походы иноземных завоевателей, различные общественные противоречия, мечты и чаяния о благополучной и счастливой жизни, привели к созданию образов непобедимых героев, ведущих борьбу за мир и спокойствие своего края. И эпос “Гороглы”, в центре которого находится образ главного героя Гороглы, в данном отношении представляет собой эпическое произведение, возникшее на основе жизненной необходимости. “Эпос “Гороглы”, получивший распространение от берегов Аракса до Амударьи, от Малой Азии до горной цепи Урала и Сибири, от Ближнего Востока до Средней Азии и Казахстана...” [1] встречается в фольклоре свыше 20 тюркских и нетюркских народов. Данные дастаны образуют своеобразные циклы в эпическом творчестве узбекского, таджикского, туркменского, азербайджанского, турецкого, казахского, каракалпакского, армянского, грузинского, курдского народов. Гороглы является одним из любимых эпических героев сибирских

татар, болгарских тюрков. Как отмечает видный фольклорист Тура Мирзаев, “Отдельные отрывки цикла были записаны и от арабов Средней Азии (Бухара). Мировой фольклор не знает ни одного эпического произведения, получившего распространение на такой огромной территории, в основном, среди тюркских племен и, частично, среди нетюркских народов, и вобравшего в себя различные виды циклизации” [2].

“Любой национальный эпос, являясь органической частью культуры данного народа, будучи естественным порождением этой культуры, выражением исторического опыта, взглядов, идеалов народа, отвечая сложившимся бытовым традициям и эстетике народа, одновременно составляет часть единого мирового эпического фонда” [3]. Эпос каждого народа, наряду с отражением в себе национальной специфики, своими обобщенными, народными идеями обогащает эпический фонд народов мира.

В источниках отмечается, что формирование и развитие эпоса “Короглы” происходило в азербайджано-туркменской среде. Существует ряд суждений о возникновении эпоса, этапах его развития. В частности, в качестве первоначального сведения отмечается восстание Джалалидов, начавшееся в начале XVI века в Южном Азербайджане, Малой Азии и Ираке, и продолжавшееся до начала XVII века. Согласно азербайджанской версии, Короглы указывается в качестве современника иранского шаха Аббаса I (1585-1628). По данным сведениям армянского историка Аракела Тебризи (умер в 1670), записанным в 1662 году, одним из руководителей восстания Джалалидов, направленном против шаха Аббаса и турецкого султана, была личность под именем Короглы. “Это именно тот Короглы, сочинивший множество песен, которые сейчас исполняют бахши”, пишет Аракел Тебризи.

Согласно сведениям, начало работы по записыванию, изданию и исследованию дастанов “Короглы” (“Короглы”) приходится на I четверть XVIII века [4]. Остановимся на наиболее ранних сведениях в данном аспекте. Когда в Астрахани был захвачен в плен в качестве политического шпиона армянский купец из Ирана Элиас Мушегян, при нем был обнаружен сборник “Песни”. В данном сборнике содержались, помимо образцов из произведений Низами, Физули, пословиц и поговорок, тринадцать самостоятельных песенных сводов из дастана “Короглы”, записанных от ашугов Южного Азербайджана в 1721 году в армянской графике на азербайджанском языке [5].

После этого эпос перекочевал к другим народам мира, в частности, получил распространение среди народов Средней Азии, далее стали появляться их собственные версии. От возникшего в Азербайджане эпоса “Гороглы” осталось одно лишь название, и у каждого народа стали формироваться свои версии. Каждый народ создавал своего “Гороглы”, прививая ему свою психологию, воззрения и ценности, обычаи. Эпос приобрел популярность устным путем посредством репертуара множества бахши.

У народов Средней Азии, в частности узбекского и казакского, записывание отдельных образцов дастанов “Гороглы” приходится на середину XIX века. Рукопись, записанная в 1853 году арабской графикой на основе письма настаблик и хранящаяся в настоящее время под инвентаризационным номером 321 в коллекции К.П.Кауфмана фонда Рукописей Петербургского отделения института Востоковедения АН России, а также еще одна рукопись, найденная в 1936 году Ходи Зарифовым [6].

Указанная традиция представляет собой традицию развивающейся с древних времен узбекской дастанной школы, одной из ответвлений которой является искусство киссаханов (сказителей). Данная традиция во многом связана с творчеством киссаханов и сказительниц-халфа. Не будет преувеличением сказать, что записыванием дастанов узбекского “Гороглы” занимались, в основном, сказители и грамотные бахши. Очевидно, что узбекские бахши в поздние времена изучали дастаны, в основном, посредством письменных текстов, а затем переходили к устному исполнению. Из приведенных фактов видно, что в Средней Азии, в частности, в Хорезмском регионе обращение к письменным вариантам дастанов превратилось в традицию не только для киссаханов и халфа, но и бахши. Следовательно, исполнение дастанов посредством книги стало для бахши своеобразной традицией.

Исследуя рукописные и литографические экземпляры эпоса “Гороглы”, сформировавшиеся порядка двух веков назад, в качестве итога своей деятельности мы определили наличие в фонде Рукописей института Востоковедения имени Абу Рейхана Бируни АН РУз следующих рукописных и литографических экземпляров, содержащих в себе от двенадцати до четырнадцати дастанных сюжетов:

- | | |
|--|--|
| 1. инвентаризационный номер 56; | 13. инвентаризационный номер 2962 – (I); |
| 2. инвентаризационный номер 100 – (I); | 14. инвентаризационный номер 3039; |
| 3. инвентаризационный номер 529; | 15. инвентаризационный номер 3150 – (I); |
| 4. инвентаризационный номер 611; | 16. инвентаризационный номер 3988; |

5. инвентаризационный номер 625;
 6. инвентаризационный номер 836;
 7. инвентаризационный номер 885;
 8. инвентаризационный номер 953;
 9. инвентаризационный номер 1380;
 10. инвентаризационный номер 1429;
 11. инвентаризационный номер 1647;
 12. инвентаризационный номер 1657;
 17. инвентаризационный номер 5353 - I;
 18. инвентаризационный номер 8042;
 19. инвентаризационный номер 9590;
 20. инвентаризационный номер 11 435;
 21. инвентаризационный номер 12 045;
 22. инвентаризационный номер 12 222;
 23. инвентаризационный номер 19 179;
 24. инвентаризационный номер 20 054;
25. инвентаризационный номер 100, хранящийся в государственном музее имени А.Навои;
26. Рукописи дастанов “Базиргон” и “Хирмондали”, хранящиеся в личном архиве профессора С.Рузимбаева;
27. По мере возможности будет обращено внимание и на рукописные и литографические экземпляры эпоса «Гороглы», хранящиеся в фонде институтов рукописей АН Азербайджана и Туркменистана, а также в фонде рукописей института Востоковедения АН России в Санкт-Петербурге.
28. Экземпляры книги “Ҳикояти Гўрўғли Султон”, изданные в 1880, 1885, 1890, 1902, 1090, 1911, 1915 годах первоначально в Казани, а затем в 1915-1917 годах под названиями “Гўрўғли султон ботасвир”, “Қиссаи Гўрўғли султон” в Ташкенте.

С середины XIX века, сначала в Казани, а затем в Хорезме, к концу данного века – в Ташкенте и Бухаре, появляется литографический способ издания книг. После этого, наряду с произведениями письменной литературы, данным способом начинают издаваться различные дастаны, сказки, анекдоты. Наряду с данными произведениями, несколько раз были изданы и дастаны цикла “Гороглы”.

Есть сведения о том, что эпос издавался литографическим способом и в Хорезме. Однако до настоящего времени не обнаружены изданные в полной форме или частично литографическим способом варианты, имеющие отношение к распространенной в Хорезме версии эпоса “Гороглы”. Значительную часть составляют литографические варианты, относящиеся к Восточной версии эпоса.

Книга “Ҳикояти Гўрўғли Султон” была издана в 1880 году в городе Петропавловске Северного Казахстана. Хотя книга “Ҳикояти Гўрўғли Султон” была переписана на территории Казахстана, она “...не имеет отношения к казахскому “Коруглы”. Ибо в ней вообще отсутствует данная версия”. В книге приводятся два дастана, первый называется “Ҳикояти Гўрўғли Султон”, а второй - “Қиссаи Авазхон”.

В первом дастане “Ҳикояти Гўрўғли Султон” дан ряд обобщенных эпизодов, связанных с образом Гороглы. В частности, о его семье, женах, 40 джигитах, приведении им Хасана и Аваза, войне с Хунхоршахом и др. В Хорезмском “Гороглы” каждый из них приведен

в качестве отдельного дастана. Данное литографическое издание, согласно своему наименованию, действительно дает определенное представление о Гороглы. По этой причине весьма сложно сопоставить данное произведение с каким-либо дастаном. Что касается второго дастана, здесь приведены в определенную систему такие события, как приведение Аваза, его обида с последующим уходом, женитьба. Каждое из этих событий в Хорезмской версии представляет собой отдельное произведение.

Таким образом, хотя данные дастаны с точки зрения мотивов проявляют сходность с дастанами из версии Хорезма, в аспекте своего содержания, изображения событий, языка, художественных особенностей, стиля составляют единство с Восточной узбекской версией. Вариант, изданный в Петропавловске, затем неоднократно переиздавался в литографиях Ташкента и Казани. В те времена данная книга пользовалась определенным спросом, поэтому она переиздавалась несколько раз для удовлетворения потребностей читателей.

У нас имеются в наличии литографические экземпляры азербайджанской версии, изданной в 1927 году в Баку, и изданной в 1886 году (1304 год хиджры) в Стамбуле турецкой версии дастанов “Гороглы”.

Похожий сюжет имеет место в рукописных экземплярах дастанов “Гороглы” Хорезма, где первоначально Гороглы поселяется в Чанглибеле в одиночку, построив себе шалаш. Со временем он обретает боевого коня Гирата и дружину из сорока джигитов. Гороглы требует податей у торговых караванов, обеспечивая в этих целях их безопасность на территории своей страны и создавая все условия для их свободной торговли.

В рукописных экземплярах дастанов эпоса “Гороглы” Хорезма также наблюдается данная особенность. Здесь брак между Гороглы и Ога Юнус пери считается экзогамным, то есть между человеком и сверхъестественной силой. Согласно преданиям, ноги пери похожи на ноги птиц. По этой причине пери облачаются в длинные платья, скрывающие их ноги от человеческого взгляда. Данным свойством обладает и Ога Юнус пери, “она, хотя и не предвещала, но, взглянув на свой ноготок, была в курсе всех происходивших и происходящих событий, а также тех, которые произойдут в будущем”. Следовательно, представители верхнего мира из Олонхо также обладают аналогичными способностями.

Ибо, только при соответствии национального мировоззрения фольклорный эпос способен обогатить духовность другой нации и занять место в ее фольклоре. Если же обратиться к вопросу соответствия в эпосе народов мира эпического героя, его коня, оружия, первого подвига и, в целом, эпической биографии, данный аспект неразрывно связан с первобытным этапом жизни человечества. Сходный жизненный уклад порождает и сходные идеи. Появление странствующих мотивов в эпосе неразрывно связано с данными типологическими общностями.

В процессе освещения лингвопоэтики рукописных экземпляров эпоса “Гороглы” и их анализа следует, в первую очередь, обратить внимание на лексическую структуру дастанов. Лексика рукописных экземпляров существенно отличается от соответствующей лексики устных вариантов. Устные варианты, вбирая в свой состав новые слова, входящие в язык в процессе общественного развития, меняют сложные для народного восприятия устаревшие слова, вводят в свою структуру их новые эквиваленты. Хотя данные вопросы, на первый взгляд, относятся преимущественно к лингвистике, анализ этой проблемы может внести определенный вклад в разрешение отдельных аспектов, имеющих отношение к фольклористике. В структуре дастанов из рукописных экземпляров изобразительный прием обладает своеобразием, здесь, прежде всего, нашли свое отражение эпизоды, связанные с мифологией, в которой нашло воплощение анимистическое мировоззрение народа. Бахши в процессе эпического повествования начинают с создания портрета своих героев и при оценке каждого их действия обращаются к сравнениям.

В настоящее время в мире наблюдается период развития науки в невиданных доселе масштабах. В связи с этим, представляется целесообразным разрешение любой проблемы в научной сфере, в частности, литературоведении и фольклористике, опираясь на первичные источники, то есть с опорой на древнейшие рукописи.

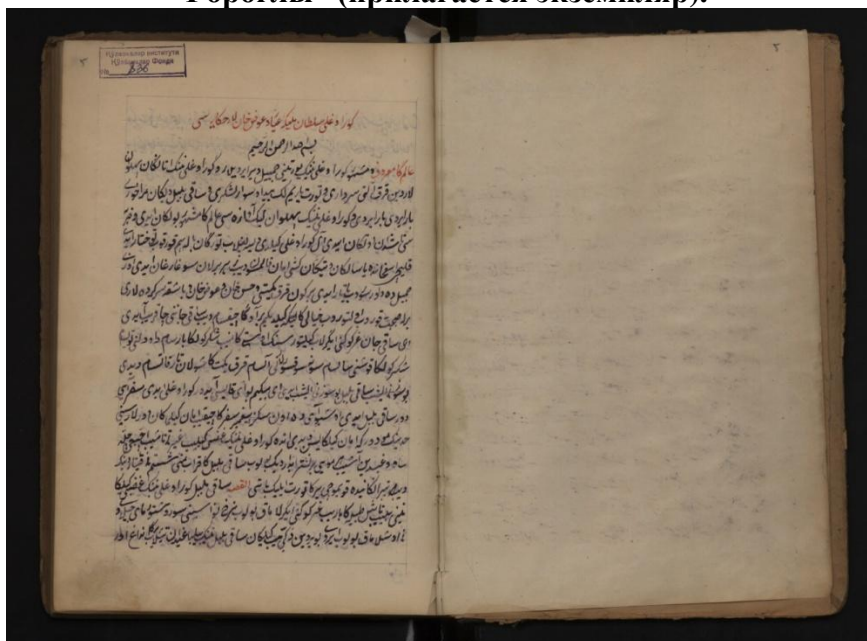
ЛИТЕРАТУРА

1. Петросян А.А. *История народа и его эпоса*. - М.: Наука, 1982, с.73.
2. Мирзаев Т. *Достонлар зубдаси* // Дастаны “Гороглы”. В 4 томах. Том 1. Рождение Гороглы. – Ташкент: Ёзувчи, 1996, с.3.
3. Путилов Б.Н. *Героический эпос и действительность*. – Л.: Наука, 1988. с.4.
4. *Ҳикояти Гурӯғли султон*. Подготовил к изданию Т.Мирзаев. – Ташкент: Адабиёт учкунлари, 2013, 171-б.

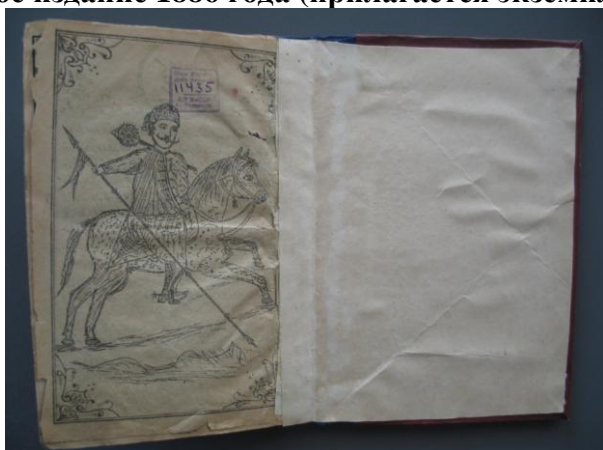
С. М. Сариев. Развитие эпических традиций и становление культурных...

5. Тахмасиб М. *Проблема народности азербайджанских дастанов и современное состояние исследования их* // Вопросы изучения эпоса народов СССР. – М.: Наука, 1958, с.180.
6. Зарифов Х.Т. *К изучению узбекского народного эпоса* // Вопросы изучения эпоса народов СССР. – М.: Наука, 1958, с.122.

Рукописные экземпляры Узбекского героического эпоса “Гороглы” (прилагается экземпляр).



Стамбульское издание 1886 года (прилагается экземпляр).



Ташкентское издание 1335 мусульманская года (прилагается
экземпляр). «Гороглы султан»



Билд-янтотрафия газ „Туркестанский Курьеръ“ Ташкентъ

Казанское издание 1902 года (прилагается экземпляр).

مکات

﴿ كور اوغلى سلطان ﴾

بو كتاب باصمه سنه رخصت بيرلدى سانكت پيتر بورغه
ل نجي آغوست ده ۱۹۰۲ نجي يلدە

اوشبو كتاب قزان اونيويرسيتي ننگ طبع خانه سنده باصمه اولمشدور
قزان اوبازى توبان قورصا آولى ننگ حاجى شمس الدين بن حسين
ورنه لر ننگ خراجاقى ايلان ۱۹۰۲ نجي يلدە

Дозволено цензурою. С.-Петербургъ, 5 Августа 1902 г.

КАЗАНЬ.

Типо-литографія Императорскаго Университета.

1902.

Бакинское издание 1927 года (прилагается экземпляр).

آذربایجانى اوگره نى جمعیت

و. خولوفانو

کور اوغلى

Travaux de la Société
Scientifique d'Azerbaïdjan

آذربایجانى اوگره نى جمعیتك نشریاتی
باکو - 1927

باشلانغىچ عوصينه

كور اوغلى آذربايجاندا، على الخصوص قازاق، شمكير، گنجه محالاريندا چوق مشهوردر. كور اوغلى آدنا بر چوق اويدورمالار سوينلر، بر چوق جغرافي آدلار و قديمين قالما استحكاماتي اونا اسناد ويرير. آذربايجاندا كور اوغلى يا اسناد بر بلن استحكامات گنجه قضاسي نك ايندار كندى ياندا كى «ايلدار اوغوغى»، زگم ستاسياسى ياندا كى «قار اوول تپهسى»، كپه قالا كندا يله تازم قالا كند آراسيندا كى «كور اوغلى قالاسى»، شمكير جايي نك بوغازيندا چى قريشان آدلى يردم «كور اوغلى قاياسى»، قازاق محاليندا آقستان جايي دره سيله كاروانسرايه دوغرى گيتديكده ايكي تاريخى فهدر، بونلاردان باشقا كورجستانك «قوجور» يابلاغندا و كوگجه گونى نك اورتاسيندا كى «سوان» آداسيندا كور اوغلى يا اسناد ايدين استحكامات واردر.

جغرافي آدلاردان دا كور نهري آدى نك قوبولماسى، بو كونكى دلبه و ترس دلبه كندلري نك آدلاري دا كور اوغلى يا اسناد ويرير. مثلا كور نهري آدى حقتا بوياه بر ناغيل سويله نير: گونلر نك بر گونى كور اوغلى قير آتك اوستنده گلير مش. گلير بونك آغزى كوره ديرد نير، باقير، كورير كه، جاي چوق انا بدير، آتك شيني ييفيشد بروب، بون بر قامجى چكير. قير آت قولاقلاريني بروب. چايك اوبرى قيراغى نى گوز آتيلير. آت نوزبى ايله اويله) آتير كه، چايك اوبرى قيراغينا دوشير. چايك اوبرى قيراغيندا كور اوغلى نك قولاغينا حيقيلتى سسى دگير. كور اوغلى دونوب.

ӘОЖ 398.5

**ТОПАН СУ ЖАЙЛЫ БАЙЫРҒЫ ТҮРКІЛЕРДІҢ МИФТІК
АҢЫЗДАРЫ
ANCIENT TURKIC FLOOD MYTHS**

Б.ӘБЖЕТ*

Түйіндеме

Бұл мақалада әлемге кең тараған топан су жайлы аңыздарды саралай келе әлі күнге шейін көптеген зерттеушілерге белгісіз болып келген түркі халықтарында да сақталған топан су жайлы аңыздың бар екендігіне тоқталады. Түркі халықтары арасында әсіресе, қазақ фольклорында сақталған топан су жайлы аңыздың бірнеше нұсқаларын келтіре отырып, ол аңыздардың шығу генезисіне жан-жақты талдау жасайды. Қазақ аңыздарын исламға дейінгі және исламнан кейінгі аңыздар деп екі топқа бөліп қарастырады. Исламға дейінгі аңыздардың ежелгі арий тайпалармен байланысы бар болғандығына тоқталып, зороастризм дініндегі аңыздарға салыстырулар жүргізеді.

Кілт сөздер: Қазығұрт, Арарат, ислам, інжіл, таурат, арий, зороастризм, топан су, Нұх пайғамбар.

Summary

This paper surveys flood myths amongst Turkic people. Even though the flood myths were the object of research by scholars, but the Turkic myths on this theme were left without consideration. The author compares different versions of flood myths among Kazakhs and analyses their genesis. Kazakh myths are officially divided into two stages: before Islam and after Islam. In this article myths before Islam are analyzed in relation with the ancient Aryan tribes and compared with myths in Zoroastrianism.

Key words: Qazigurt, Ararat, Islam, Noah's flood, prophet Noah, the Bible, the Torah, Aryans, Zoroastrianism.

Дүниежүзіне кең тараған аңыздың қатарына топан суды жатқызуға болады. Топан су жайлы әлемнің көптеген ғалымдары, әр саланың мамандары зерттеулер жүргізді. Бұл аңыздың мұншалықты танымал болуы бір жағынан көне аңыздардың әлемдік деңгейдегі діндерден орын алғандығында болса керек. Тәурат, Інжіл секілді діни

* филология ғылымдарының кандидаты, доцент, Түркология ғылыми-зерттеу институтының жетекші ғылыми қызметкері, Қ.А.Ясауи атындағы халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркістан-Қазақстан.

Candidate of philology sciences, associate professor, Senior scientific executor at Scientific Intellectual Institute of Turkology of Yassawe International Kazakh-Turkish University. abjet_71@mail.ru

Б. Әбжет. Топан су жайлы байырғы түркілердің мифтік аңыздары.

кітаптарда адамзат баласын әлемдік апаттан аман алып қалған пайғамбарлар туралы тараған діни әңгімелер мен аңыздар сол дінді қабылдаған халықтардың фольклорына да ауысты. Діни аңыздардың халық әдебиеті жанрларын кеңейтуге қосқан үлесі айрықша болды, әлемнің жаратылысы туралы діни аңыздар кейін әлемдегі көптеген халықтардың фольклорынан өзіне лайықты орнын алып үлгерді. Кейбір халықтардың шығарған жекелеген топан су жайлы аңыздары да кейін діни аңыздарға кірігіп кеткен. Дүниежүзіне тараған топан су жайлы аңыздың басым көпшілігі адамзат баласының күнәға батуы салдарынан жаратушының қаһарына ұшырады деп сипатталады. Діни аңыз бойынша адамзат баласының кесірінен жер бетіндегі барлық тіршілік атаулы жойылып кетеді. Бір жағынан пайғамбар мінген кеме жер бетіндегі барлық өсімдік пен жануарлардың ұрығын сақтап қалушы, жаңарған әлемде жаңа тіршіліктің бастаушысы сипатында да көрініс тапқан. Аңыздың негізгі идеясы бір жағы жер бетіндегі адамдардың күнәға батуынан сақтау болса, екіншіден пайғамбар мінген кеме жаңа тіршілікті сақтап қалушы әрі жаңа өмірдің бастаушысы ретінде сипатталған. Бұл аңыздардың ішіндегі ең танымалы әрі әлемге кең түрде тарағаны – Нұх пайғамбарға қатысты аңыздар. Пайғамбардың жасаған алып кемесі мен оның адамзат баласын апаттан құтқаруы. Нұх пайғамбар әлемді құтқару үшін барынша үлкен кеме жасайды, жер бетіндегі барша құрлық бір сәтте теңіз астында қалады, тек жалғыз кеме ғана барлық тіршілік атаулыны аман алып қалады. Бұл да діни сенімдегі ақырзаманның бір көрінісі, Алла тура жолдан тайған адамзат баласын жазалайды, толассыз жауған жаңбыр құрлықты шайып өтеді. Кемеден басқа жерде тіршілік атаулы жойылады.

Философ әрі дінтанушы Мирча Элиаде топан су туралы айтылатын діни аңыздардың көпшілігінде әлемнің қайта жаңаруы, жұмаққа таңдаулы адамдардың ғана енуі туралы идея жатыр деп есептейді: «Речь идет о Страшном суде: только избранные будут жить в вечном блаженстве. Избранники спасутся своей верой в Священное писание: в борьбе с силами и искушениями этого мира они сохранили верность царству небесному. Еще одно отличие от космических религий: для иудейско-христианских религий конец мира есть часть мессианистского таинства. Для иудеев приход мессии возвещает конец мира и пришествие рая. Для христиан концу мира будет предшествовать второе пришествие Христа и Страшный суд. Но и для тех и для других торжество Священного писания, знаменуемое концом

мира, предполагает в какой-то степени возрождение рая. Пророки предсказывают, что мироздание обновится: и небо и земля будут новыми. Всего будет в изобилии, как в Эдемском саду» [1, 46].

Топан су жайлы кең тараған аңыз тек діни кітап негізінде дүниеге келмеген. Топан су аңызы көптеген халықтарда бұрыннан бар мифтік әңгімелер қатарына жатады. Ол туралы зерттеу жүргізген ғалымдардың барлығы да бұл аңыздың этникалық маңыздылығына тоқталады және оның діни аңызға тікелей қатысты еместігін де анықтаған: «Похожими являются и способы строительства ковчегов. Что это – вольное изложение одного и того же события, рассказ о разных региональных потопах или факты из истории о действительно имевшем место всемирном потопе, при котором сразу несколько представителей разных народов независимо друг от друга были предупреждены (или догадались, почувствовали сами) о надвигающейся опасности? По подсчетам этнолога Андре, в 1891 году было известно около восьмидесяти подобных легенд. Их, вероятно, насчитывается уже больше сотни причем шестьдесят восемь из них никоим образом не связаны с библейским первоисточником. Тринадцать мифов, притом разных, дошли до нас из Азии; четыре – из Европы, пять – из Африки; девять – из Австралии и Океании; тридцать семь – из Нового Света: шестнадцать – из Северной Америки; семь – из Центральной и четырнадцать – из Южной. Немецкий историк Рихард Хенниг заметил, что у различных народов «продолжительность наводнения варьируется от пяти дней до пятидесяти двух лет (у ацтеков) [2, 48].

Табиғи апаттардың ішіндегі адамзат баласының есінде айрықша сақталғаны да осы су тасқыны болған болуы керек. Басқа жер шарын шарпыған апаттар туралы аңыздар ел жадында сақтала бермеген. Орыс жазушысы әрі геолог-ғалым Р.К. Баландин бұл аңыздың идеясы тыңдаушысының назарын өзіне айрықша тартатындығымен ерекшеленетіндігіне тоқталады. «Идея всемирного потопа оказалась чрезвычайно привлекательной не только для служителей культа (да устрашатся люди гнева богов!), но и для философов и натуралистов. Конечно, находясь в здравом уме, невозможно поверить, что с небес хлынуло столько воды, затопившей всю сушу до самых высоких гор. В Библии высочайшей вершиной назван Арарат, и это показывает масштабы географических познаний творцов данного варианта легенды. Натурфилософы попытались обосновать компромиссный вариант: мол, потопа были неоднократно и распространялись на более или менее ограниченных территориях» [3, 58].

Б. Әбжет. Топан су жайлы байырғы түркілердің мифтік аңыздары.

Таурат пен Інжілден орын алған Нұх пайғамбарға қатысты аңызды зерттеуге айрықша назар аударған ғалымның бірі – Дж.Фрезер. Бұл аңыздың шығу генезисі жайлы кезінде ағылшын этнографы Джеймс Джордж Фрезердің «Фольклор в Ветхом завете» атты монографиясында жан-жақты қарастырып өтеді. Ғалымның тұжырымы бойынша, бұл аңыздар Тәурат дүниеге келместен бұрын-ақ, жер шарының әр түкпіріндегі халықтар арасында ерте дәуірлерде-ақ бар болғандығына көз жеткізеді. Ғалымның өзі негізінен теолог болғанымен өз зерттеулерін салыстырмалы түрде фольклорлық салада қарастырғандығын жазады: «Я подхожу к нему с совершенно другой стороны, а именно как к преданию. Давно уже известно, что легенды о великом потопе, в котором погибло почти все человечество, широко распространены по всему миру; все, что я попытался сделать, – это собрать и сравнить эти легенды, а также показать, к каким выводам приводит это сравнение. Короче говоря, я рассматриваю эти легенды с точки зрения сравнительного фольклора. Моя задача – раскрыть, как возникли эти рассказы и как они получили столь широкое распространение на земном шаре; я не касаюсь вопроса об их достоверности, хотя, конечно, вопрос этот нельзя совершенно игнорировать, поскольку речь идет о происхождении рассказов» [4, 37].

Дж. Фрезер өз еңбегінде дүниежүзінде кездесетін көптеген халықтардың топан су туралы аңыздарын мұқияттап жинақтап, оларға талдау жасаған. Алайда, көптеген зерттеушілердің топан су жайлы жазған еңбектеріне түркі халықтарының аңыздары кірмей қалған. Топан су туралы айтылатын мифтік аңыз түркі халықтары арасында да бұрыннан бар. Алайда осы уақытқа шейін бұл аңыздар Еуропа ғалымдарының назарына ілікпей келген болатын. «Бір заманда жердің жүзін топан су қаптағаны, адам, жан-жануарлар ұрпағы сол апаттан қалай аман қалып, кейіннен нәсіл көбейткені туралы әлемнің көп елдеріне тараған аңыздың шығуы себебіне, оның шындыққа қаншалықты қатысты екеніне Дж.Фрезер кеңінен тоқталған. Сол мол аңыздың иудейлер арасындағы нұсқасын басқа варианттармен салыстырып көріп, олардың бір бағытта туғанына көз жеткізеді. Сөз реті келгенде айта кетейік, топан су туралы аңыз қазақ арасында да сақталған. Мұнда жан-жануарлар ұрпағы әлгіндей сұрапыл кезінде Нұх пайғамбардың кемесінде тірі қалғаны, телегей тасқын басылған соң жер бетінде тіршілік қайтадан өрбігені туралы айтылады. Аңыздың халыққа кеңінен мәлім нұсқаларының бірінде Нұх пайғамбардың

кемесі тоқтаған жер Қазығұрт тауы болған екен деседі. Топан су хақындағы бұл аңыздың қандай негізден, қашан, қалай тарағанын анықтау - өз алдына бір мәселе», - деп көрсетеді академик Р.Бердібай [5, 326].

Түркі халықтары арасында тараған топан су туралы айтылатын мифтік әңгімелер Дж.Фрезер секілді атақты зерттеушілердің назарына ілікпей қалған болса, Нұх пайғамбар кемесінің Қазғұрт тауында қалғандығы туралы қазақ аңызының осы уақытқа шейін топан су туралы аңыздар каталогына кірмеуінің өзі - фольклор саласындағы топан су туралы аңыздардың әлі де толықтай жиналып бітпегендігін көрсетеді. 2000 жылдардың басында осы мифтік аңыздың негізінде Қазығұрт ауданындағы Қазығұрт тауының басына Нұх пайғамбардың кемесінің макет ескерткіші орнатылған болатын. Сол тұста Қазығұрт тауының басына ескерткіш ретінде тұрғызылған Нұх пайғамбардың кемесінің мүсіні бір кезде орыстілді басылымдар тарапынан орынсыз дау-дамайларға ұласқандығы жайлы академик О. Балабеков «Евразия» газетіне берген сұхбатында былай деген еді: «Осыдан 5-6 жыл бұрын Қазғұрт тауының басында Нұх пайғамбар кемесінің мүсіні қойылуы сол екен, Ресейдің, Қазақстанның кейбір орыстілді басылымдары мысқылдап мақалалар жариялады... Мен «Аргументы и факты» газетінің қазақстандық редакциясына телефон соғып едім, менімен сөйлескен тілші маған: «Нойдың (Нұхтың) ковчегі Қазақстандағы Қазғұрт тауына келгені күлкілі», - деп жауап қайтарды. Ғылымда бұрыннан қалыптасқан қағида бар. Ол, егер оппоненттің нақты дәлелі болмаса, зерттеушінің ғылыми нәтижелеріне қарсы бола алмайды. Мен осыны айтып, тілшіге: «Сіздің Нұх пайғамбардың кемесі Қазғұртқа келмегені, Арарат тауына немесе Саная түбегіне айлақтағанына қандай дәлеліңіз бар?» - деп тіке сұрақ бердім. Ол «Библияда жазылған ғой...», - деп кібірттеді. Мен: «Библияда Ной ковчегінің қай жерде қалғаны туралы бір сөз жоқ қой», - дедім. Тілші маманмен сөйлесіп тұрғанын болжамдап, телефонды қоя салды» [6, 3].

Осындай дау-дамайдың туындауы, оған өзге жұрттың түсінбестік танытуын бір жағы өзімізде бар аңызды кең көлемде таныта алмауымызда жатыр деп айтуымызға да болады, себебі мұндай аңыздың христиан діні дүниеге келместен бұрын байырғы замандардың өзінде-ақ қазақ жерінде болғандығын ғылыми тұрғыдан жан-жақты дәлелдеп түсіндіруіміз керек еді. Ал, топан су туралы мифтік аңыздың тек қана бір елде емес дүниежүзінің барлық жерінде, көптеген елдің мифтік әңгімелерінде ұшырасатындығы қазіргі таңда

Б. Әбжет. Топан су жайлы байырғы түркілердің мифтік аңыздары.

ғылыми түрде дәлелденіп отыр. Бұл сияқты мифтің шығуының астарында аспан мен жердің бір-бірінен ажырауы секілді хаостық түсінік жатқан болатын. Ендеше, топан су жайлы діни аңыз - мифтік түсініктен пайда болған деуге негіз бар. Ондай аңыздың тек әлемдік діндерге қатысы бар ма, жоқ болған жағдайда этникалық аңыздың шығу төркіні қайда жатқанын анықтаудың да маңыздылығы айрықша зор болмақ. Себебі, Нұх пайғамбардың Қазығұрт тауының басына келіп тоқтағандығы жайлы деректер Тауратта да, Інжілде де, Құранда және ислам дінінің діни аңыздарында мүлдем ұшыраспайды. Ал қазақ халқының арасына тараған аңыздарда Нұх пайғамбардың кемесінің Қазығұрт тауына тоқтағаны, сол тауға Нұхтың бұйрығымен «Қазық ұр» деген соң кеме қазыққа байланып тіршілік атауының осы кеме тоқтаған таудан басталғандығы, ал сол таудың «Қазықұр» деп аталғандығы туралы айтылған [7, 131].

Қазақ жерінде Қазығұрт тауына қатысты сақталған бірнеше аңыз ұшырасады. Енді бір нұсқасында Нұх кемесінің Қазығұртқа тоқтап өткендігі жайлы айтылады. Соның бірі мынадай: «Аспан мен жердің тиегі ағытылып, топан су жер бетін қаптағанда, Нұх ғалаейһи-уассаламның кемесі бір тауға аялдайды. Сөйтіп, ол араға төрт түлік мал мен жан-жануарларды түсіреді. Сол уақытта өркештенген бір толқын келіп кемені соғады. Нұх адамдарына:

- Қазық ұр, - деп, өзі де ұмтылғанша қазық ұрып, бекітуге толқынның екпіні мұрша бермей, кемені ойнатып алып кете барды. Содан кеме Үһіт тауынан бір-ақ шығып, сол жерде қалыпты» [8, 9].

Байқағанымыздай, қазақ аңызы бойынша Нұх пайғамбардың кемесі алдымен Қазығұрт тауына келіп тоқтайды да артынан араб жеріне қарай жылжып, Үһіт тауына барып біржола шөгеді. Мұндай аңыз көршілес Өзбекстан жерінде де кездеседі екен. Онда Нұхтың кемесі Нұрата тауына тоқтағандығы айтылады. Енді аңызға құлақ түрелік: «Жержүзілік топан су толас тауып, ылдиға қарай ағып сарқыла бастағанда биік таулар Нұх алейһиссалам пайғамбардың кемесі «Біз биікпіз, бізге табан тірейді» деп таласыпты. Бірақ Нұх алайһиссалам пайғамбар Ұлы Ұлық Жаратушыдан кемесін аласа таулардың біріне тоқтату жөнінде жарлық алады.

«Сірә, ең аласасы осы болар!» деп ойлаған Нұх алайһиссалам пайғамбар кемесін Арабия аумағындағы Жуда тауына бағыттайды. Алайда, періштелер сыбырлап, мұның ол іздеген тау емес екенін айтады. Содан кейін Пайғамбар Арарат тауына бет түзейді. Бірақ періштелер оның бұл бағыты да дұрыс емес екенін аңғартады. Енді ол

жүзіп отырып, Қазығұрт тауына жетеді. Періштелер бұл жолы да сапарды ары қарай жалғастыру керектігін білдіреді. Ақыры, Бұқара жерлерінде Нұрата деп аталатын бір тау табылып, Нұх ғалайһиссалам пайғамбардың кемесі соған келіп тұмсық тірепті. Сол себепті өзбектер үшін бұл ең қасиетті тау саналыпты» [8, 129-130].

Қазақ аңызында Нұх пайғамбардың кемесі алдымен Қазығұрт тауына тоқтайды да кейін араб жеріне қарай кетіп, Үһіт тауына барып біржола шөгеді. Өзбек аңызында Жуда тауына да, Араратқа да, Қазығұртқа да тоқтамай өте шығады, ең аласа тау ретінде таңдалған Нұратаға барып тоқтайды. Екі аңызда да кеме биік тауға емес, керісінше аласа тауға барып шөккендігі айтылады. Дегенмен, Нұх пайғамбармен байланыста айтылатын барлық аңыздар қазақ және өзбек жеріне ислам діні арқылы келгендігі анық. Бұрынғы түркі халықтарында сақталған топан су туралы мифтік әңгімелер кейін ислам аңыздарындағы Нұх пайғамбарға байланысты айтылатын топан су туралы аңызбен бірігіп кеткен, соның салдарынан бастапқы түркі аңыздары ұмытылып қалған деп тұжырым жасауға болады.

Қазақ халқында топан судан кейін киелі таудың шарапаты негізінде төрт түлік мал және аң мен құстың өсіп, көбеюіне осы Қазығұрт тауы негіз болғандығы жайлы мынадай өлең жолдары сақталған:

Қазығұрттың басында кеме қалған,
Ол әулие болмаса неге қалған?
Жетім тайлақ үстінде қалып кетіп,
«Уәйіс ата әулие» содан болған.

Қазығұрттың басында кеме қалған,
Ол әулие болмаса неге қалған?
Қыршаңқы тай үстінде қалып кетіп,
«Қамбар ата» әулие содан қалған.

Қазығұрттың басында кеме қалған,
Ол әулие болмаса неге қалған?
Қотыр бұзау үстінде жатып қалып,
«Зеңгі баба әулие» содан қалған.

Қазығұрттың басында кеме қалған,
Ол әулие болмаса неге қалған?
Ақсақ қозы үстінде ойнап қалып,
«Шопан ата әулие» содан қалған.

Б. Әбжет. Топан су жайлы байырғы түркілердің мифтік аңыздары.

Қазығұрттың басында кеме қалған,
Ол әулие болмаса неге қалған?
Қосқұлақ лақ үстінде ойнап түсіп,
«Сексек ата әулие» содан қалған.

Қазығұрттың басында кеме қалған,
Ол әулие болмаса неге қалған?
Баян деген балапан шөпке қонып,
«Шегір баян әулие» содан қалған.

Қазығұрттың басында кеме қалған,
Ол әулие болмаса неге қалған?
Ала күшік үстінде ыршып түсіп,
«Құмай тазы пір» болып содан қалған.

Ежелден бері қазақ халқында сақталып келе жатқан бұл өлеңде Нұх пайғамбардың аты ұшыраспайды. Алайда бұл өлең де ислам дінін қабылдаған қазақтардың соңғы ғасырларда шығарғаны байқалады. Өлеңде ұшырасатын «Қамбар ата», «Уәйіс ата», «Сексек ата» секілді сопылық ілімдегі адам аттары, тариғат жолындағы әулие, пірлердің, мал бағуды кәсіп еткен сопылардың есімдері ұшырасады. Бірақ байқағанымыздай бұл өлеңдерде де Нұх пайғамбар туралы ештеңе айтылмаған. Оның үстіне өлеңнің алдыңғы шумақтарында «Қазығұрттың басында кеме қалған» деп кемеңіздің Қазығұртта қалғанын бірнеше рет қайталап отырады. Демек қазақтардың көне аңызы бойынша кеме Қазығұрттың басында қалған. Бүкіл тіршілік атаулы Қазығұрт тауына келіп шөккен кемеде жан сақтаған жан-жануарлар негізінде пайда болған делінеді. Қазығұртқа байланысты айтылатын аңыздардың барлығында бірдей Нұх пайғамбардың аты кездесе бермейді.

Соған қарап Қазығұрт тауы мен топан суға байланысты қазақ арасына тараған аңыздарды исламға дейінгі және исламнан кейінгі деп екі топқа бөліп қарастыруға болады. Кейінгісі Қазығұрт тауы мен топан судың басуы жайлы байырғы түркілік аңыздар мен мифтер және ислам дінін қабылдағаннан кейінгі қазақтарға тараған Нұх пайғамбардың кемесінің Қазығұрт тауына келуі жайлы аңыз. Алдыңғысында исламға дейінгі діндердің негізінде Нұх пайғамбар туралы пайда болған шығыстық діни аңыздардың қазақ аңызымен араласып кетуі, соның салдарынан байырғы түркілік аңыздардың ұмытыла бастауына әкеп соқтырады. Топан суға байланысты байырғы

қазақ аңыздары ішінде «Қазығұрт ата», «Тақуа Жайық хан» сияқты мифтік әңгімелер сақталған. Бұл аңызды исламға дейінгі Қазығұрт тауын мекендеген қазақтардың байырғы ата-бабалары шығарған аңыздары деп қарауымыз керек. Қанша ғасырлар өтіп, кейін қазақ халқы ислам дінін қабылдағаннан соң да ежелгі аңыздар ел жадында сақталып отырған. Әрине, бұл аңыздар сол таза күйінде бізге жеткен деуге келмес, бірақ көне нұсқаның қаңқалары бәрібір ел жадынан өшіп кетпеген. Мұның өзі әлем халықтары шығарған топан су туралы мифтік аңыздар ішіне қазақтың Қазығұрттың басында кеме қалғандығы туралы аңызын да каталогқа енгізіп, сол діни және мифтік аңыздар қатарына қостыруымызға болады деген сөз. Ол үшін Қазығұртқа қатысты аңыздарды ыждағатты түрде жинап, соны ғылыми негізде жүйелеп, дүниежүзілік топан су жайлы тараған аңыздар арасындағы өзіндік ерекшелігін анықтап көрсеткеніміз дұрыс. Нұх пайғамбарға дейінгі және ислам дінінен кейінгі қазақтар арасына тараған аңыздарды саралап, байырғы көне аңыздарды жіті талдағанымызда ғана көне пайғамбарлар туралы әр халықтың өз аңыздарының сырын ашуға болады. Енді сол исламға шейінгі тараған аңыздарды қарастырып көрелік.

Ескі мифтік аңыздар қатарына Қазығұрт ата мен Жайық хан туралы әңгімелерді жатқызуға болады дедік. Бұл көне мифтегі Қазығұрт ата мен Жайық хан туралы аңыздардың басты ерекшелігі - елді апаттан, аштық пен аурудан сақтаушы абыз-аталар функциясын атқарады, ел қырғынға ұшырап, тау етегінде өмір сүріп жатқан елдің басына зұлмат келгенде жойылудан аман сақтап қалады, осылайша халықтың игілігі үшін туылған қасиет иесі ретінде сипатталған. Сол аңыздың енді бірі былайша баяндалады: «Ертерек уақытта тауда Қазығұрт Ата деген ел қамқоршысы өмір сүріпті. Ол халық ішіндегі кембағал мен қаріп-қасерлерге жанашыр, әулие болыпты. Сондықтан да көпшілік оны құрметтеп, дау-жанжалды шешкен әділ билігіне тоқтап, бас иеді екен. Қазығұрт Атаның ақылымен неше түрлі бәлекеттерден ел аман қалыпты.

Таудың «Кеме қалған» деген бірінші өркешінде Қазығұрт Атаның бейіті бар. Тауға шыққан адамдар сол араға бір-бір тастан қойып кетуді әдетке айналдырған. Қаншама адам шыққанмен, олар тастағаннан пайда болған үйінді тас көбеймейді де, азаймайды да. Бір қалыптан айнымайды» [6, 59].

Бұл аңызды Қазығұрт тауы жайлы айтылатын ең көне аңыздар қатарына жатқызуға болады. Бейіт басындағы үйінді тасқа қаншама

Б. Әбжет. Топан су жайлы байырғы түркілердің мифтік аңыздары.

жылдардан бері адамдар тас тастауды әдетке айналдырғанымен оның басындағы тастың не көбейіп, азаймауы Қазығұрт әулиенің киесінен деген ұғымнан туған. Бір жағы көне архаикалық мифтің ізі сақталған. Себебі әлемнің хаостан пайда болуы, ұшы-қиыры жоқ алып теңізден аспан мен жердің бөлінуі, алдымен Қазығұрт тауының ұшы көрініп, төрт түлік мал мен жан-жануарлардың пайда болып, бүгінгі тіршіліктің бастауы сол таудан басталған деген сияқты мифтік әңгімелер әлемнің көптеген халықтарында кездеседі. Әлемнің хаостан пайда болуы турасында пайда болған мифтер жайында академик С.Қасқабасов былайша түсінік береді: «Әдетте, архаикалық мифте аспан мен жер бөлінбей тұрғанда әлем шым-шытырық хаос болып суреттеледі. Ал, хаосты, көбінесе, қараңғы түнек, немесе түн, кейде ұшы-қиыры жоқ түпсіздік (зияющая бездна), я болмаса ұлан-ғайыр мұхит ретінде бейнелейді. Осындай хаостың тәртіптелген космосқа айналуы – түнектің жарыққа, судың құрылыққа, түпсіздіктің затқа айналуы болып көрсетіледі» [9, 84].

Қазығұртқа байланысты туған миф те дәл осындай негізде дүниеге келген. Яғни, сыртқы діннің әсері болмай тұрған кезде пайда болған архаикалық мифке жатқызуымызға болады. Оның «Таурат» пен «Інжілдің» ішінде айтылатын Нұх пайғамбарға тікелей қатысы жоқ. Себебі, Оңтүстік Қазақстан аймағында өмір сүрген қазақтар ешқашанда еврит дінінде болмаған, христиан дінін қабылдағандығы турасында да деректер ұшыраспайды. Сонда Нұх пайғамбар қазақ даласына қайдан келген? Бұл пайғамбардың атын қазақтар ислам дінімен бірге қабылдаған. Діни аңыздың жергілікті аңызға сыртқы түрі өте ұқсас болған соң көне аңыз біртіндеп ұмытыла бастағанға ұқсайды. Осылайша Қазығұрттағы «кеме қалған» аңызы Нұх пайғамбар аңызына жалғасады. Исламға дейін Қазығұрт тауының баурайында мекен еткен халықтар арасында зороастризм діні таралғандығы турасында біршама дерек бар, археологиялық қазбалар да табылды. Таудың төбесінде зороастризм дініне қатысты крест болғандығы қазіргі күнде дәлелденіп отыр. Ол туралы М.Хашимов былай деп жазады: «Однако горных элементов, остатков зороастризма, можно также наблюдать на территории южного Казахстана. Пологаю и невысокая гора Казгурта в южно Казахстанской области считается среди местных жителей священной. Здесь найден огромный каменный крест. Когда измеряли это гигантское сооружение, выяснилось что длина каждой «перекладины» этого равностороннего креста – 47 метров, ширина 2 метра. Находится он внутри каменных сооружений концентрический

окружности, диаметр которых 100 и 120 метров. По мнению старшего научного сотрудника Шымкентского областного музея В.И.Горянова, этот зороастрийский крест был ритуальным сооружением последователей пророка Зоратуштры. В дни ритуальных праздников зороастрийцы разжигали огни на концах креста и на окружностях. Напротив Казгурта на горе Каржамбастау был обнаружен еще один ритуальный зороастрийский символ – трезубая «вилка» длиной 2 км. На всем протяжении вдоль этого трезубца в дни равноденствия солнца разжигались костры, таков был ритуал контакта с их главным богом Ахурамаздой. Светящийся знак такого размера был замечен даже из космоса» [10, 84-85].

Демек, Қазығұрт басындағы топан суға қатысты айтылатын аңыздың зороастризмге де қатысы болуы мүмкін. Ол туралы кейінірек тоқталатын боламыз. Жоғарыдағы «Қазығұрт Ата» аңызында жерді топан су басқандығы, құданың құдіретімен кеме жасағандығы айтылмағанымен, елді пәле-жаладан аман алып қалғандығы, өзінен пана іздеп келген елге құдайға құлшылық етіп тәубаға келтіру арқылы халықты пәледен аман сақтағандығы туралы мына екінші аңызда толығырақ берілген: «Қазығұрт әулие қартайып, шашын ақ шалған сәтте Алатау баурайындағы елге апат келеді. Ел бірін-бірі тонап, зорлық көбейіп Тәңіріге бағынбай қойғандықтан Тәңірі оларға жыландар мен шаяндарды жібереді, аспаннан у аралас жаңбыр жабады. Осылайша жасағанның қаһарына ұшыраған адамдар қырғынға ұшырайды. Адамдардың көбі өліп, азы қалады. Тірі қалғандары Алатаудың батыс баурайына көшіп, Қазығұрт әулиеге келеді. Істеген күнәлары үшін пұшайман болып, күнәсі үшін Тәңіріден кешірім жасап, рақым етуін өтінеді. Қазығұрттың дұғасын қабыл еткен Тәңірі адамдардың күнәсін кешіреді. Осылайша Қазығұрт адамдарды тура жолға салады. Қазығұрт таудың басын мекен еткендіктен Қазығұрт тауы атанады [7, 132-133].

Ата-баба рухына табыну түркі халықтарында бұрыннан бар және бұл ырым кейінгі кезге шейін сақталып қалды. Жалпы түркі тайпалары көшпелі өмір салтын ұстанғаны белгілі, топ-тобымен бір жерден екінші жерге көшіп жүретін болғандықтан бұларда бар дүние ортақ боп есептелген. Сондықтан да әркім өз күнәсі үшін жеке жауап бермейді, сол жерді басқарып отырған ру ақсақалы қарамағындағы елдің бәрі үшін өзі жауап беретін болған. Оған бағынышты тайпа адамдары ру басы ақсақалының рұқсатынсыз өз бетінше әрекетке бармаған. Коллективті түрде бірге тұрып, бірге жатып, аң етімен,

Б. Әбжет. Топан су жайлы байырғы түркілердің мифтік аңыздары.

өздері баққан малдың еті және сүтімен қоректеніп, киіз үйде ортақ жағдайда өмір сүргендіктен әрбір шешім кеңесу арқылы шешіліп отырған. Бұл көрініс топан су туралы аңызда да көрініс тапқан. Мұндай көрініс тек қазақ аңызында ғана емес, басқа түркі халықтарының мифтік әңгімелерінде де көрініс тапқан. Мысалы, Қазығұрт Атаға қатысты айтқан жоғарыдағы аңызда дәрменсіз болған ел көмекті келіп Қазығұрт атадан сұраса, башқұрттардың «Орал батыр» эпосында жер бетін топан су басқан кезде Құмай да, хайуанаттар да Орал батырдан келіп көмек сұрайды:

Тот выпустил Хумай.
Самого же Заркума он не поймал,
Удалось ему спастись.
Вернувшись [к Уралу], Хумай
Тайну [Шульгена] открыла [ему],
Понял в чём дело Урал.
«Брат мой оказался врагом», —
Подумал он про себя
Высох бушующий поток —
У посоха не хватило сил

3 210. Против Акбузата устоять.
Встретились Заркум с Шульгеном, говорят,
Вместе отправились в [путь],
Пришли к Азраке, говорят,
Опечалился Азрака,
Дивов всех созвал,
Охрану выставил у дворца.
Шульгену и Кахкахе,
Заркуму и дивам четырёх [10]

3220. Повелел возглавить войска.
Чтобы по земле люди не могли ходить,
Повелел дивам своим
Землю водой затопить,
Небо пламенем объять.
И вот однажды всю
Землю залила голубая вода,
Небо красным полыхающим
Пламенем-огнём залилось.

3 230. В небе птицы не могли летать,
Ни одна душа места себе не находила на земле,

Измучились, и страдались все.
[И вот] птицы и звери,
На земле падишаха-змея жившие,
Все вместе собрались,
С мольбой к Уралу пришли.
Не растерялся Урал,
Ни воды, затопившей землю,
Ни огня, охватившего небо,
3 240. Не испугался совсем —
Вскочил на Буза верхом,
Взял в руку булатный меч,
Против дива-падишаха
Начал кровавую войну [11, 420].

Орал батыр өзінің ақбоз атына мініп қараңғылық құдайымен соғысып, елді апаттан құтқарады.

Қазақтарда сақталған «Тақуа Жайық хан мен әлемдік топан су қаптауы туралы аңыз» атты топан су жайлы әңгімеде Жайық атты Тәңірі адамдар арасында өмір сүреді. Үлкен Тәңірі оған сандал ағашынан кеме жасауды бұйырады. Жайық өзінің Созұн-ұл, Сары-ұл және Балықшы деген ұлдарына кемені тау үстіне шығарып жасауды бұйырады. Кеме дайын болған соң оған барлық тіршілік иелерін салып су атқылай бастағанда, сексен құлаш арқан бойы көтерілген кезде, кеме жүзе бастайды. Алдымен он төрт күн жүзген соң Жайық-Нама Созын-ұлдан түндікті ашып қарауын бұйырады. Ештеңе көрінбеген соң тағы бірнеше күннен кейін түндікті ашуды бұйырады. Кеме бір тауға келіп тоқтайды ол Қазығұрт тауы екен. Жайық-Нама алдымен еркек қарғаны сосын ұрғашы қарғаны ұшырады. Екеуі де қайтып келмейді. Үшінші күні сауысқанды жібереді, одан да пайда болмайды. Төртінші күні көгершінді ұшырады, ол біраз уақыттан соң бұтаны тістеп оралады. Жайық-Нама өзінің бұрын ұшырған құстарын сұрағанда ол еркек қарғаның өлексенің көзін шұқып жатқанын, ұрғашы құстың сол өлексенің көтенін шұқып жатқанын, ал сауысқанның өлген аттың арқасын шұқып отырғанын айтады. Жайық-Нама олар өле-өлгенше соны істесін деп бұйырады. Топан су басылған соң адамдар Жайық-Наманы «Жаратушы» деп атай бастайды. Ол қайтыс болған соң оған құрбандық шалып отырады. Үлкен Тәңірдің шапағатына бөленген оның ұлдары Тау әулие, Шау әулие (дала әулиесі) және Тірле – Тірілтуші деген аттар алады. Барлық түрік

Б. Әбжет. Топан су жайлы байырғы түркілердің мифтік аңыздары.

халықтары Жайық-Наманы Жайық хан деп атап көктемде биік таудың басында ақ қой шалатын болған.

Қандай да бір кісі өлсе қырқыншы күні киіз үйді аластап, Жайық ханға жалбарынады, марқұмның төсегіне ажалды бейнелейтін әтешті байлап қояды. Мал басы көбеймесе де Жайық ханға сиынады. Өйткені, қайтыс болған туыстар малды өздерімен бірге өлгендердің мекеніне алып кетеді, ал құрбан шалынса, Жайық хан ол жақтан малды топан сумен айдап шығып, кері қайтарады деген наным болған» [8, 97-99].

Байырғы түркілердің сеніміне қарағанда жер бетіне топан су жіберетін құдай - Жайық ханның өзі. Түркі халықтарында әсіресе, Сібір мен Алтай халықтары арасында Жайық жаратушы құдай дәрежесінде орын алған. Ол турасында С.Қондыбай былай дейді: «Жайық (Яик) – оңтүстік алтайлықтардың мифтік келтіріліміндегі жаратушы тәңіріе. Яйик – кан (немесе Талай-кан) – алтайлық түркі мифологиясындағы жоғарғы рухтар – «йер-сулардың» қатарында аталады, яғни ол – қайырлы рух.

Дзалчи сияқты, Йайашы да – «аспан тәңіриесі» (небесное божество), «жасампаз құдай» (Бог-творец), ол да – «өзінен-өзі жаратылған», «барлық нәрсені жаратушы», адам тағдырының тәңіриесі, аспан еркі (ырқы) ретінде байлық пен бақ, бақыт беруші, дүние-мүлік пен малдың қорғаушысы болуы тиіс. Туба-кіжілердің мифологиясы бойынша, Жайық (Яйык) жоғарғы жарқын тәңірие Үлгеннің баласы болып есептеледі» [12, 323].

Жайық туралы аңызда оның жер бетіндегі тіршілік атаулыны аман сақтап қалушы әрі ол шамандық наным бойынша о дүниеде де барлық жандарға иелік етуші тәңірі сипатында да келіп отырады. Тағы бір аңызда: «Тақуа Жайық-Нама және оның үлкен ұлы туралы аңыз» деп аталады. Ол былайша басталады: «Тақуа Жайық-Наманың Балықшыдан басқа екі ұлы Созан-ұл мен Сары-ұлға Үлкен Тәңір батасын беріп, оларға былай деген: «Сендерден зерделі ұрпақ ғұламалар мен пайғамбарлар, патшалар мен хандар өріп тарайды. Ал Созан-ұлды өлгеннен кейін Аспанға өзім аламын». Сосын Сары-ұлға қарап: «Мен сендерге көктен патша жіберемін. Ол патшалардың патшасы болады. Күшінің ғаламаттығы сонша, онымен ешқандай батыр теңеспейді. Ол патшаларға қарсы соғыспайды. Барлық халық оған бейбіт түрде бағынады. Оның Телегей батыр (теңіз, зор күш иесі), Төлім батыр (Тілбеш) және Тенен-ұл деген үш баһадүрі болады» дейді.

Жайық-Нама қусаған шал болып қартайған шағында әйелі оған жер жүзін топан су басқан кезде өзі құтқарған барлық адамдар мен жан-жануарларды өлтіруге кеңес береді. Себебі, олар өмірден бұдан ертерек кетіп, о дүниеде мұның билік жүргізетін қауымы болуы керек екен. Әйелі күндіз-түні осы әңгімені құлағына құя берген соң тақуа Жайық-Нама да сұмдық пиғылға бекініп, бейімделе бастайды. Мұны біліп, сезгенмен Созұн-ұл әкесінің бетіне тура келіп, шешесінің қитұрқы қастандығын әшкере етуге батпаған еді. Тек бір күні ол әкесіне:

– Адамдарды тірілей жұтқалы жатқан қара көк сиыр көрдім, сыртта салақтап сирағы ғана қалған екен, - дейді. Тақуа Жайық-Нама ұлы айтқан тәмсілдің сырын бірден ұғып, әйелін қылышпен қақ бөледі. Осылайша залым әйелін өлтірген ол Созұн-ұлға:

– Мен Көкке сені де ала кетемін, – дейді де, өзі шырқау биікке самғап, ғайып болады. Үш күннен соң Созұн-ұл жоғалып кетеді. Жаратушы Жайық-Нама оны Көкке бес жұлдыздан тұратын шокжұлдыз етіп іліп қояды.

Ал Жайық-Наманың өзі Үлкен Тәңір мен адамдардың арасын жалғастырушы дәнекер. Ол адамдарға Үлкен Тәңірдің – Көк Құдайының шапағатты баталарын жеткізіп, ауру-сырқау мен кесапат-қырсықтан құтылу сырларын ашады» [8, 99-100].

Бұл аңызда да жаңбыр бар, күнәға батып құдайды ұмытқан елді жаратушының жазалауы бар. Шамандық наным бойынша өлген ханның қасына бүкіл құлдары мен жылқыларын қоса көму салтының көрінісі де бар. Бұл о дүниеге барғанда қасындағы құлдары мен нөкерлері, жылқылары көмекші болады деген ұғымнан туған дүние. Бір жағынан қазақтың бұл аңызы зороастризмге кіріккен Йима (Жәмшид) патшаның топан су туралы аңызына жақын келеді. Аңызда солтүстікте тұратын арийлардың Күнге қарай яғни, оңтүстікті иемденуге келе жатқандығы айтылады. Онда былай дейді: «Ахура Мазда устроил собрание в славной земле Арьяна-Вайджа, у реки Вахви-Даити и сказал Йиме, что на мир наступают зимы, а от них смертельных холод. Выпадут тучи снега, а потом, из-за таяния снега потекут воды. И повелел он Йиме построить «Вар, размером в бег» и внутрь принести красные священные огни, семя вкуснейших и благовоннейших растений, семя прекраснейших самцов и самок животных, всех по паре и собрать туда людей. Не посоветовал Мазда брать а Вар уродливых, порочных и больных, ибо они носят на себе знак осквернения Ангра Майнью. В Вар велел он провести воду,

Б. Әбжет. Топан су жайлы байырғы түркілердің мифтік аңыздары.

устроить там луга, всегда зеленеющие, где поедается нескончаемая еда, там построить дома и помещения для скота. Так и сделал Йима, вылепив Вар из глины. Состоял Вар из трех кругов: в первом круге сделал Йима девять проходов, в среднем – шесть, во внутреннем – три. Согнал он мужчин и женщин в Вар золотым рогом и закрыл Вар «дверью-окном, освещающимся изнутри», причем это место освещалось и нерукотворным и неким «сотворенным» светом. Веру же маздаяснийскую приносила в Вар птица Каршипта. Так и спаслось человечество» [13, 57-58].

Жалпы арий аңыздарымен қазақ мифінің арасында жақындықтар бірден көзге түседі. Жоғарыдағы арий тайпаларының аңызы бойынша жер бетін қалың қар басып қалады. Осы қалың қардың құрсауында қалған табиғат қатты зардап шегеді. Осыған ұқсас аңыз қазақтарда да ұшырасады. Қазақ халқында «Ұмай» атты мифтік аңыз бар. Ол аңыз былай басталады: «Есте жоқ, ерте заманда алып Алтай тауын қоныстанған бір қауым жұрт болыпты. Олар жыныс орманды жамылып, аң аулап күнелтеді екен. Бір жылы қыста кенеттен қалың қар жауып, ел ауыр апатқа ұшырапты. Тек аю терісін жамылып аң аулап кеткен Аю батыр ғана терең үңгірге тығылып аман қалады. Қар тоқтаған соң тас үңгірден шыққан Аю батыр "тірі қалған жан бар ма екен" деп, жұтаған қауымның жұртын кезіп келе жатып, көк бөрінің бір үлкені қар астынан қазып шығарып жатқанын көреді де "айырып алайын" деп айғайлап ұмтылады. Ол таяп келгенде, көк бөрі өлікті тастай салып, көк сағым болып, көкке ұшып кетеді. Ақ қардың бетінде айдай сұлу бір қыз жатады. Бұл бөстекке оранған бойы қар үстінде қалған "Айсұлу" атты ару екен. Ол өкпесі бүлкілдеп, тірі жатыр, оның уыздай денесіне бөрінің тісі тимепті.

Қуанышы қойнына сыймаған Аю батыр ай даладан табылған Айсұлуды көтеріп, тас үңгірге әкеледі. Бойына жан кіріп, көзін ашуын күтіп, ұзақ отырады. Бірақ ол бейне қатты ұйқыда жатқан адамдай сұлық жата береді. Күте-күте көсегесі көгеріп, шыдамы таусылған Аю батыр үңгірдің аузына шығып, айналаға көз салады. Құрық бойы қар басқан төрт төңірек тып-тыйпыл, тым-тырыс, жер бетінде қыбыр еткен жан жоқ.

Әбден дағдарған Аю батыр осыншама қалың қарды жауғызған көкке қарап налиды. Сол сәтте көк төсінде ұшып келе жатқан екі құсты – Ұмай мен Құмайды көреді. Олар бірте-бірте төмендей ұшып, үңгірдің аузында тұрған Аю батырдың басын сипай өтеді де, екі кесек тас тастап кетеді. Бұл тастың бірі ақ, енді бірі қызыл тас екен. Бұған

таңданған Аю батыр бұл екі тасты қолына алып, бірін-біріне ұрады. Бұл шақпақ тас еді, ұрылғанда жарық етіп ұшқан ұшқын үңгірге тығылған қу шөптер мен шірік қоқырға тиіп, тұтанып жана бастайды.

Осы кезде үңгірге құс бейнесінде ұшып кірген Ұмай ақ шашты анаға айналады да, қу шөпшектерді құшақтап әкеліп салып, жеңімен желпіп, отты маздатып жібереді. Жанған отқа бойы жылынған Айсұлуға ақырындап жан кіреді. Ол басын көтеріп, орнынан тұрып, өзін өлімнен құтқарған отқа, от анасы Ұмайға иіліп сәлем етеді, сиынып, алғыс айтады. Бұған сүйсінген Ұмай ене, екі алақанын отқа қақтап, Айсұлудың бетіне басады. Онан соң Айсұлудың қолын әкеліп, Аю батырға ұстатып: "Енді екеуің бас құрап, түтін түтетіп, үй болындар, өрен-жарандарың көп болсын! Оттарың өшпесін!" – деп бата беріп, көзден ғайып болады...» [14, 47]

Екеуі үңгір ішінде тоңып қалған қоянды жеп жазға шейін жан сақтайды. Аю батыр аң аулап күнелтеді. Айсұлу егіз-егізден құрсақ көтеріп, көп балалы болады. Олардың ұрпақтары рулы елге айналады.

Екі мифтік аңыздың бір-біріне ұқсас жері - қалың қар құрсауында қалуы. Тіршілік атаулының жойылуына жер бетін басқан топан су емес қалың қардың түсуі себеп болады. Бұл мұздық кезенді (ледниковый период) көрсетеді, ал бұл мифтік аңыз басқа халықтардың топан су жайлы аңызында кездеспейді. Демек, арий тайпалары солтүстіктен оңтүстікке қарай көшкен кезеңде бұл аңызды өздерімен бірге Үндістан мен Иран жеріне ала барған деп жорамалдауға болады. Себебі, Үндістан жерінде қалың қар түспейтіндігі белгілі. Қазақ мифіндегі Алтай тауы қалың қардың құрсауында жататын және қысы ұзаққа созылатын климаты күрт континенталды аймақтың тауына жатады. Демек, арийлер мен байырғы түркі халықтарының аңыздарында біршама байланыстар сақталып қалғанға ұқсайды. Арий тайпалары кезінде солтүстіктен оңтүстікке қарай қоныс аударғандығы тарихи шындық. Қазақ пен үнділердің топан су жайлы аңызын зерттеген Ә.Балқыбек мынадай тұжырымға келеді: «Біздің қолымызда Нұх есіміне қатысты тағы бір болжам бар: «Болмыс кітабындағы («Библияның» бір тарауы) Топан су – финикей, әлде семит немесе жебірей аңызы. Бірақ кейіпкері Нойдың есімі арийлердікі. Бұл есімнің еш өзгеріске ұшырамай бастапқы арийлік мағынасын сақтап қалғандығы таңғалдырады. Ол барлық арий тілдерінде «су, «ағын» деген мағыналарды білдіреді. Түбірі «на» (Игнатиус Донелли. Атлантида. Мир до потопа. Стр-94). ...Әзірге арийлерге қатысты ешкім таласа алмайтын бір ғана шындық белгілі. Ол арийлердің кезінде (б.д.д. I-II

Б. Әбжет. Топан су жайлы байырғы түркілердің мифтік аңыздары.

мыңжылдықтар аралығы) Қазақстан территориясынан, Каспий, Арал маңынан кеткендігі. Егер топан су туралы аңыз арийлер арасында, олар жаңа мекенге қоныс аудармай тұрып-ақ пайда болған деген пікірге сүйенетін болсақ, түркілер арасында Жылауық пайғамбар жайлы әңгіменің кездесуі оншалықты кездейсоқтық емес екендігін байқаймыз. Өйткені, түркілерді арийлердің тікелей мұрагері деп есептемеген күннің өзінде, олардың орнын басқан халық ретінде түркілердің жергілікті жер-су атауларына қатысты аңыз-әңгімелерден бейхабар қалуы мүмкін емес-ті» [15, 3].

Қазақ жеріндегі топан су туралы тараған аңыздың бәрі ислам дініне қатысты еместігін қазақ зерттеушілері де байқаған. Оның сюжеті исламдық аңыздан гөрі көне үнділік аңызға жақын екендігін С.Қондыбай да өз зерттеуінде баяндап кетеді: «Известно, что так называемые «библейские легенды» о потопе географически локализованы в ближневосточном регионе, приурочены к конкретной горе – Арарат, что на северо – востоке Турции. Поэтому существование казахстанского варианта требует своего объяснения. Учитывая, что библейская легенда о потопе восходит к шумеро-аккадскому мифу о Зиусудре (Ут-напишти), свидетеле топопа, можно предположить, что казыгуртский вариант прямо связан не с исламско-христианской (библейской) легендой, а именно с шумерской или древнеиндийской (о Ману)» [16, 147].

Арий тайпаларында сақталған аңыздардың түркі халықтарының нанымына қатысты тағы бір тұсы бар. Онда адамдарға жіберетін боран мен қолдан қар жауғызу апаты жаратушы тарапынан жіберілмейді, оларға өшіккен бақсының, сиқыршының істеген амалы ретінде сипатталады: «В иранском мифологии морозы и ливни, вызвавшие потоп, посланы на людей колдуном, но первочеловек Йима был заранее оповещен о нем Ормоздом и принял меры к спасению человечества. Ливни (или снегопад) длятся 3 или 7 лет (сакрально отмеченный период времени, также характерный для мифологического сюжета), после чего люди и твари, спасенные Йимой, вновь заселяют землю. Ливень, покончивший со старым миром и положивший начало новому, может рассматриваться как древний эсхатологический мотив [Christensen, 1934, 58], а Йиме соответственно отводится эсхатологическая роль. Описание построенного Йимой для спасения мира убежища – вара Иимкард [«построенный Йимой»], в котором находится все лучшее, нет болезней и несчастий, а жизнь человека длится 300 лет» [17, 18].

Бұл секілді дұға оқып аспаннан қар жауғызу ертедегі шаман бақсыларында көп болған. Шыңғыс хан әскері де бұл тәсілді көп қолданған. «Жәділеу, күн жайлату, арбау түріктерде X ғасырдан бастап туа бастайды. Жәділеудің кейбір түрін Рашид-Әддин келтірген. 1220 жылы Үгедей хан Қытайға жорық жасайды. Қытай патшасы Су-Сэ Нанкинге көшкен еді. Төлені Таңғұтқа (Тибет) жіберіп, өзі қызыл тақиялы (декеле) деп аталатын ел ортасымен аттанады. Төле әскері шөлмен жүргендіктен ашығып, әскер адам мүрдесін жеуге дейін барады. Қара мүрен жағасындағы Хечжун дейтін қаланы қоршайды. Арып-ашыған Төле әскері жеңіліп, қашады. Құғыншы тіпті көп еді. Сонда Төле өзінің сиқырлы қаңлысын шақырып, күн жайлатады. Үш күндей қар, жаңбыр жауып, Қытай әскері сай-сайда ұйлығып, үсіп өле бастайды. Сол кезде Төле әскерінің аяғына киізден кебенек кигізіп қайта шабады да, Алтынхан әскері жеңіліс табады»[18, 118].

Шамандардың боран соқтырып, қар жауғызатын қасиеті туралы «Шахнама» дастанында да айтылған. Зәрдушт пайғамбардың қасиеттерімен қаруланған Исфандияр шамандық киеге қарсы соғыс бастайды. Бірде Исфандиярдың әскеріне қарсы жәдігөйлердің кесірінен жаздың ыстық күнінде үш күн ұдайы боран соғып, үздіксіз қар жауады. Исфандияр әскеріне құлшылық етулерін талап етеді де, қар сап тыйылады. Қарды «жады» деп аталатын тастың күшімен түркі тайпаларында жазды күні қар жаудыратын бақсылардың болғандығын айта кеткен жөн. Ол туралы дерек М.Қашқарида да кездеседі. Онда мынадай сөздер бар: «- jat – емғир, шамол ва бошқаларни талаб қилиш учун махсус ташлар (яда таш) билан фол очыш одатидир. Бу одат улар орасида кенг тарқалгандир. Мен буни яғмолар шахрида өз көзим билан курдим. У ерде пайда болган бир енғинни сундириш учун шундай фол килинган эди, худонинг амри билан ёзде қор еғди. Куз олдимда енғинни сундирди») [19, 8].

Демек, топан суға қатысты Қазығұрт тауында қалған деп аталатын Нұх пайғамбардың кемесі туралы аңыздың шығу төркіні тым ерте дәуірлерден басталатындығын аңғаруға болады. Қазақ аңызында да Нұх пайғамбардың аты кездескенімен ол Қазығұрт тауына қатысты айтылатын барлық аңыздарда бірдей ұшыраса бермейтіндігіне көз жеткізуге болады. Нұх пайғамбардың аты кездесетін аңыздар ислам дінінің әсеріне ұшыраған, христиан мен ислам аңыздарының ықпалына түскен, сөйтіп байырғы қалпын жоғалта бастаған аңыздар деп қарастырамыз. Оған дейінгі көне аңыздарды арий тайпалары көшпей тұрғанда шыққан мифтік ұғым аясында қарастырған дұрыс. Қазақ

Б. Әбжет. Топан су жайлы байырғы түркілердің мифтік аңыздары.

даласында сақталған топан су жайлы аңыздың шығу тарихын зороастризм дінімен байланыстыра қарастыруға болады. Нақтырақ айтқанда, Арал теңізі мен Оңтүстік Қазақстан аймағын мекен еткен арий тайпалары Қазақ жерінен оңтүстікке қарай көшпей тұрған кезеңде бұл аңыздар дүниеге келген болуы керек. Қазақ жеріндегі аңыздар хатқа түспегендіктен, тек қана ұрпақтан-ұрпаққа ауызша тарағандықтан заман ағымына қарай өзгеріске түскен де болуы мүмкін. Солай болғанның өзінде де топан су туралы Қазығұрт аңыздары өз бойына бұрынғы көне нұсқаларын да қатар сақтаған, параллельді түрде осы күнге шейін жеткендігін көреміз. Сол бірнеше аңыздарды саралай келе Қазығұрт туралы айтылатын аңыздардың шығу төркінінің тым көнеде жатқандығын, топан су туралы аңыздың христиандық аңыздардан да бұрынырақ пайда болғандығын пайымдауға болады.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Мирча Элиаде. *Аспекты мифа*. Москва, 1995.
2. Непомнящий Н.Н., Низовский А.Ю. *100 великих тайн*. Москва: «ВЕЧЕ», 2007. – 576 стр.
3. Баландин Р.К. - *Сто Великих Богов*. Москва: «Вече», - 2003. – 216. www.e-puzzle.ru
4. Джеймс Джордж Фрэйзер. «*Фольклор в Ветхом завете*», серия «Библиотека атеистической литературы»: Москва: Издательство политической литературы, 1985. – 511с.
5. Бердібай Р. *Бес томдық шығармалар жинағы. Эпос – ел қазынасы*. Бірінші том. – Алматы: «Қазығұрт», 2005. – 464 бет.
6. Евразия KZ газеті №04 (211). 30 қаңтар, 2009 жыл. 3-бет.
7. *Қазағымның киесі – Қазығұртым / Құрастырған Қ.Ергөбек*. Түркістан, «Мұра» - 1995. – 96 б.
8. *Қазыналы Оңтүстік: т.1. Мифтер, аңыздар / Құрастырып баспаға дайындаған: Қ.Тәжиев*. – Алматы: «Нұрлы Әлем». 2010. – 328 б.
9. Қасқабасов С. *Қазақтың халық прозасы*. – Алматы: Ғылым, 1984. – 272 бет.
10. Хошимов М. *Великий Шелковый путь и Центральная Азия*. Туркестан. Издательство МКТУ, 2005г. – 284 стр.
11. *Башкирский народный эпос*. Москва: Наука, 1977. 708 с.
12. Қондыбай С. *Толық шығармалар жинағы*. 10-том. *Арғықазақ мифологиясы*. 2 кітап. – Алматы: «Арыс» баспасы, 2008. – 544 б.
13. Успенская А. *Зороастризм за 90 минут / Анна Успенская*. – М.: АСТ; СПб.: Астрель-СПб, 2006. – 93, [2] с.
14. *Бабалар сөзі: Жүз томдық*. – Астана: «Фолиант», 2011. т.78: *Қазақ мифтері*. – 448 б.
15. Балқыбек Ә. «Жас Алаш». 2002, 19 ақпан, № 21.

16. Кондыбай С. *Полное собраний. 5-том. Казахская мифология. Краткий словарь. Эстетика ландшафтов Мангистау. Перспективы для развития туризма* (монография). – Алматы: издательство «Арыс», 2008. – 472 с.
17. *Зороастрийские тесты. Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты.* Издание подготовлено О.М.Чунаковой. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. – 352 с.
18. Қоңыратбаев Ә. *Қазақ эпосы және түркология.* Алматы: Ғылым, 1987. –368 б.
19. Қошқори М. *Девону луготит турк.* 3-том, Тошкент: Фан, 1963. 450 б.

УДК 398.5

КОНЬ В КУЛЬТУРЕ И В ФОЛЬКЛОРЕ У АЛТАЙЦЕВ
THE HORSE IN THE CULTURE AND FOLKLORE IN ALTAI

И.Н. МУЙТУЕВА*

Резюме

В статье рассматривается роль коня в культуре и в героических эпосах алтайцев. У алтайцев лошадь самое ценное и любимое животное. Это отразилось и в устной традиции, и в литературе. Согласно сложившейся в культуре алтайцев иерархии живых существ, лошадь - существо высшего порядка, сопоставимое по статусу с человеком.

Ключевые слова: конь, героические сказания, эпос, аргымак, жертвоприношение.

Summary

The article discusses the role of the horse in the culture and in the heroic epics of the Altaians. In Altai horse is the most valuable and favorite animal. This was reflected in oral tradition and literature. According to the current culture of the Altai hierarchy of living creatures, the horse is a creature of a higher order, comparable in status with the person.

Key words: horse, heroic legends, epics, argymak, sacrifice.

О роли коня в культуре и в фольклоре тюркского народа написано множество работ, но о роли коня у алтайского народа нет обобщающей работы. Конь имел особое значение для жизни алтайцев в горах. Скотоводу в условиях высокогорной непроходимой тайги необходим был выносливый и сильный конь. В те времена алтайцы жили в горных ложбинах. Селились алтайцы небольшими группами, три-четыре семьи, в основном родственники. Приручение коня вызвало первые крупные передвижения народов, когда человек смог проникнуть в труднодоступные территории, сделав их обитаемыми, а также использовать ресурсы этих мест для скотоводства и охоты. Благодаря верховому коню стали расширяться географические познания кочевников, устанавливаться новые контакты с жителями вновь открытых земель. Всю свою жизнь кочевник был связан с конем. Ученые считают, что истоки культа коня связаны с солярным культом.

* кандидат педагогических наук, БНУ РА Нии алтаистики им. С.С. Суразакова. Горно-Алтайск/Алтайская Республика
Candidate of pedagogical sciences. BNM. RA NII altaies named after S.S.Surazakova. Gorno-Altaiic/Altai Republic. E-mail: iramuitueva@mail.ru

Особо почитали светломатных коней. Потапов Л.Н. пишет: «У алтайцев, например, высшему божеству Ульгеню полагалось приносить в жертву коня обязательно светлой масти. Причем раньше приносили коня не вообще светлой масти, а конкретной, например, белой, светло-серой» [1, 55]. В героических эпосах у главных героев (в основном) кони были рыжей масти, что символизирует свет солнца и огня.

Алтайские лошади имеют древнее происхождение и относятся к числу местных пород горного типа. Останки древних лошадей на Алтае датированы IV-VI вв. до н.э., об этом свидетельствуют предметы с изображением лошади. «Одним из самых ранних на Алтае находок раннескифского времени можно считать два массивных бронзовых котла. Их ручки оформлены в виде скульптурок стоящих коней. Котлы в настоящее время экспонируются: 1) в Барнаульском краеведческом музее; 2) в Горно-Алтайском республиканском музее» [2, 55].

Лошадь – животное необыкновенное, красивое и умное. С древнейших времён по сей день она неразлучна с человеком. Благодаря силе, выносливости, понятливости, резвости она оказывает неоценимую помощь людям. Культура кочевников Алтая, как духовная, так и материальная связана с конем. В.В. Радлов в своем труде «Из Сибири» указывает на то, что алтайцы четко разделяли лошадей на верховых и племенных. В хозяйстве у любого алтайца большую роль всегда играла лошадь. Племенные животные, как жеребцы, так и кобылы, под седло использовались только в случае крайней бедности владельца [3, 149]. Коневодство было традиционным занятием алтайцев. Бить коня по голове строжайше воспрещалось, говорили: «Атыҥ бажына сокпос». Алтайцы держат ряд табу по отношению к ней. Перед убоем коню завязывали глаза, голову лошади варили целиком, зубы и нос не трогали. Череп животного вешали на дерево.

В героическом эпосе коню отведено немало страниц. В эпосе верховой конь обозначается термином **ат**. У алтайцев конь (**ат**) самое ценное и любимое животное, в народе лошадей принято называть «мал». Это отразилось и в устной традиции и в литературе. Согласно сложившейся в культуре алтайцев иерархии живых существ **конь** - существо высшего порядка, сопоставимое по статусу с человеком. Во многих мифологических системах народов Евразии «конь, лошадь играет важную роль, является атрибутом (или образом) ряда божеств. На коне передвигаются (по небу и из одной стихии или мира в другой)

боги и герои» [4, 566]. В книге «Алтай жан» есть миф «О сотворении мира», где создателями всего являются Кудай и Эрлик. Кудай – верховный бог, а Эрлик – подземный бог. Кудай создал животных с теплым дыханием, куда относится лошадь, а Эрлик создал животных с холодным дыханием. Лошадь относится к числу почитаемых животных. В.А. Муйтуева отмечает «...небесный бог создает коня», «соответственно, конь считается животным, имеющим теплое дыхание», его мясо используется на торжествах людей в лунно-солнечном мире и приносится в жертву светлым верхним духам» [5, 133]. На поминках, связанных с миром умерших, не принято угощать кониной, как это происходит на свадебном пиру. Мясом лошади как «небесно сотворенного» животного, мифологически осмысливаемого с положительным значением, принято угощать в честь живущих [6, 154]. Таким образом ритуальное угощение выражает сакральность события. Жертвоприношение коня умершему связано с культом мертвых. Так алтайцы обеспечивали умершего транспортом в потустороннем мире. Предки алтайцев хоронили вместе с умершими их верных коней. Поэтому кочевники клали лошадей вместе с умершим в могилу. В.Д.Кубарев отмечает: «Судя по захоронениям, кони должны были быть заседланными, занузанными и, вероятно, спутанными. В северной части ямы вдоль погребального сруба, в искусственной «позе отдыха», располагался труп коня. Число коней в рядовых захоронениях чаще всего соответствует числу погребенных. В больших курганах родовой знати и племенных вождей, число коней значительно больше, да и упряжь, убранство их несравненно богаче» [7, 90]. Жертвоприношение божествам верхнего мира существовало до начала 30 годов. Л.А.Потапов пишет: «У южных алтайцев считалось обязательным для каждой семьи приносить в жертву коня высшему божеству Ульгеню, обитавшему на самом верхнем слое неба, раз в три года. У северных алтайцев считалось, что коня принести в жертву было достаточно один раз в жизни, если к этому хозяина семьи не вынуждали какие-либо чрезвычайные обстоятельства. В то время, когда я вел свои полевые записи (в 20-х годах), этот срок уже нарушался по разным причинам. К началу 30-х годов жертвоприношение коней вообще прекратилось» [1, 53]. В алтайских сказках «Шестиглазая Карагыс», «Танзаган», жертвоприношение коня исполняет желания героев. Карагыс появилась на свет с шестью глазами, из-за того, что старик пожалел принести в жертву рыжую

кобылу, и вместо коня пожертвовал рыжую собаку. Танзаган пожертвовав своего коня, получает шелковую дьалама длиной в три аршина, которая исполняет желания [8, 173-201, 233-239].

Образ коня и человека взаимосвязаны. Во всех алтайских героических эпосах конь является другом своего хозяина. В героическом эпосе «Маадай кара», Когюдей-Мерген говорит своему коню:

«Айланайын, эрјинем – дийт, Ал тайганы ажарымда Ай канадым болгон – деди	Драгоценный мой конь, Когда я высокие горы переваливал Ты мне луноподобными крыльями служил
Агын сууны кечеримде, Агаш тайак болгон – деди	Когда я бурные реки переезжал, Деревянным веслом мне был.
Колтугымнын канады – дийт, Кожо јүрген нөкөрим – дийт, Өлө берзеес, сөөгис јангыс, Тирү јүрзеес, јүрүм јангыс»	Ты – крылья моих подмышек, Ты – неразлучный мой друг, Умрем – кости будут в одном месте, Живы будем – жизнь у нас одна [9, 129].

В алтайских героических сказаниях события разворачиваются не только вокруг сказочного героя, но и вокруг его волшебного коня, от позиции и активности которого во многом зависит успешное преодоление героем тех или иных трудностей и достижение намеченных целей. С.С. Суразаков пишет: «в древности конь ценился очень высоко, как явствует из эпоса, существовал культ коня. Во многих сказаниях конь выступает священным покровителем (эрјине) рода, посланным на землю Небом, он обладает чудесной силой и активно вмешивается в жизнь и дела рода» [10, 27].

В алтайском героическом эпосе конь – это мудрый советник и сподвижник богатыря, вещун, целитель и воин [11, 227]. Также он обладает волшебством, оживляет героя, когда того убивают. Например, в героическом эпосе «Алтай-Буучай», конь Алтай-Буучая обладал даром исцеления. Он, чтобы исцелить своего хозяина, побывал и на небе, и под землей.

« ...Мен Алтай ўстин айланадым, Јердин ўстин эбиредим, Эм-том барын бедирейдим!» – Онойдо ологго айдала,	Я Алтая поверхность обойду, Поверхность земли объеду, Лекарство-снадобье поищу!» Так им сказав,
---	--

И. Н. Муйтиева. Конь в культуре и в фольклоре у алтайцев.

<i>Турган јери артып калды, Барган изи јок болды.</i>	Место, где стоял, осталось, Следов, куда уехал, не было.
<i>Салкын кептү уча берди,</i>	Как ветер, полетел,
<i>Шуургандый шуный берди»</i>	Как выюга, взвился [12, 44– 45].

Камчи-Дьеерен знает мать Алтай-Буучая, обращается к ней за помощью, та подсказывает где спрятано лекарство, которое спасет Алтай-Буучая. Конь находит это лекарство и возвращается на землю к хозяину, он знает, как использовать добытое лекарство, чтобы оживить своего хозяина.

<i>«...Алтай-Буучай баатырдын Эки эргегин эптей тутты, Эки будын эбине салды, Кунан койдый јаан Кызыл-күрен менди Кескен јерлерине јышты, Кара торко арчуулла јангыды, Арткан менди кӧдүре Алтай-Буучай оозына салды»</i>	Алтай-Буучай богатыря Два больших пальца [на место] поставил, Две ноги на место положил, Величиной с барана двухлетку Красно-коричневой родинкой Раны помазал, Черным шелковым платком махнул Всю оставшуюся родинку Алтай-Буучаю в рот положил [конь]»
---	--

[12, 56].

Конь мог превращаться в звезду, это подчеркивает его приближенность к верхнему миру. В героическом эпосе «Алып-Манаш» конь Алып-Манаша превращался в сверкающую белую звезду:

<i>«Эрјинелү ак-боро ат Ак ӧлӧнгӧ анданып ийди. Ак чечектен үзүп јиди, Јаркынду ак чолмон болуп Тенери түбине чыга берди</i>	Светло-серый конь-эрдьине На священной траве повалялся. Белых цветов, срывая поел, Сверкающей белой звездой обернулся В глубь неба поднялся [13, 48].
--	--

В героических эпосах конь способен летать. Например, в героическом эпосе «Алып-Манаш», светло-серый конь Алып-Манаша мог летать.

<i>«...Оны кӧргӧн ак-боро</i>	Увидев такое, светло-серый конь
-------------------------------	---------------------------------

<i>Ак јерге аңданып ийди,</i>	На чистом поле повалялся,
<i>Ак өлөннөн үзүп жиди,</i>	Сочной травы пощипал,
<i>Аржан суудан амзап ичти.</i>	Из целебной реки воду глотнул.
<i>Јер теңери тӱзин кӱстӱп,</i>	В сторону схождения земли и неба,
<i>Канатту куштый учуп ийди</i>	Крылатой птицей полетел [29, 78].

В эпосе Алтай-Буучай конь Камчи-Дьеерен мог летать:

<i>«... Камчы-Јеерен оны алала,</i>	... Камчы-Дьеерен [стрелу] взяв,
<i>Онон ары уча берди.</i>	Дальше полетел.
<i>Јети јолдын белтирин</i>	В перекресток семи дорог
<i>Кӱстӱп мантап ийди.</i>	Устремив свой взор поскакал.
<i>Ай канатту куштан тӱрген,</i>	Лунокрылой птицы быстреей,
<i>Айдын ийген сӱстӱн бачым</i>	Сказанного слова быстреей
<i>Јети јолдын белтирин</i>	На перекресток семи дорог
<i>Једип келбей кайтты»</i>	Прибыл, оказывается [1, 48].

Образы коней переплелись с образами птиц, которые тоже ассоциируются с небом. Конь в героических эпосах обладает способностью летать или превращаться в птиц. Кони Кайчы-Дьеерен и Камчи-Дьеерен в героическом эпосе «Алтай-Буучай» превращались в черных беркутов:

<i>«... Кайчы-Јеерен, Камчы-Јеерен</i>	Кайчы-Дьеерен и Камчи- Дьеерен
<i>Онойдо мында јӱптӱштилер</i>	Здесь решили
<i>Эки кара мӱркӱт болдылар</i>	В двух черных беркутов превратившись
<i>Эки сӱӱкти тееп алып</i>	Два тела когтями схватив
<i>Үч тайганы ажа бердилер,</i>	Три горы перелетели,
<i>Арал јерге келип тӱшитилер»</i>	На лесистую местность спустились [1, 13].

В этом же эпосе конь Камчи-Дьеерен превращался в серого воробья и в лунокрылого сокола:

<i>«... Оны кӱргӱн Камчы-Јеерен</i>	Его увидев Камчы-Дьеерен
<i>Боро кучыйак болуп ийди»</i>	В серого воробья превратился.

*«...Оны уккан Камчы-Јеерен,
Ай канатту шоҥкор болуп*

ТеҢери тўбине чыга берди».

Услышав это Камчи-Дъеерен,
В лунокрылого сокола
превратившись

На дно неба поднялся [1, 16].

Так как, конь – священное животное, то на нем ездят только земные и небесные люди, а представители потустороннего мира ездят на черных быках.

В героических сказаниях кони иногда самостоятельно совершают героические подвиги. Могут сражаться, участвовать в состязаниях и добывать невесту для героя (сказание «Кёкин-Эркей», «Алып-Манаш»).

В. П. Ойношев отмечает: «В алтайском эпосе владение конем человеческой речью даже не объясняется: это подразумевается, как вполне естественный, сам собой разумеющийся и никаких сомнений не вызывающий факт» [14, 74]. Беседы коня с хозяином разнообразны. Конь сообщает о предстоящих событиях, дает мудрые практические советы в тех или иных обстоятельствах, неподчинение которым ведет героя к гибели.

С. С. Суразаков в своей работе отметил, что богатырь до получения им коня таковым именоваться не может. Во всех алтайских героических сказаниях богатырский конь обязательно ниспослан из Верхнего мира, и он в паре со своим хозяином-богатырем выполняет функцию устроителя мирной, благоденствующей жизни на земле, хранителя народа, защитника его владений и табунов [11, 232].

Алтайцы всегда осознавали неразрывную связь коня с человеком, и особенно с хозяином, баатыром. Они говорили:

«Тўште болзо – канадым,

Тўнде болзо – нёкёрим.

Днем ты – крылья мои

Ночью – неразлучный друг.

Вплоть до 30-х годов XX века кони были основным транспортным средством и главным помощником крестьянина в сельскохозяйственных работах. Благодаря силе, выносливости, понятливости, резвости она оказывала неоценимую помощь людям. Можно утверждать, что человек завоевал мир верхом на коне. Прежде чем превратиться в верховое животное, лошадь сделалась ценнейшим достоянием человека. Лошади играли существенную роль в производящем хозяйстве алтайцев, служили источником молока, мяса,

кожи и конского волоса. В настоящее время эта роль сведена к минимуму, так как доение кобылиц сохраняется лишь в Кош-Агачском районе. Скотоводство в целом и коневодство в частности приобрело отгонный характер.

В настоящее время лошадей используют в конном спорте, в развитии сельского туризма. Возрождаются игры на лошадях, так любимой игрой на национальных праздниках является «кӧк бӧрӧ». Лошади особые – алтайской породы, полудикие. Зимой, осенью и весной они живут в горах, пасутся сами, никуда не уходят, присматривает за ними только хозяин, которому принадлежит этот табун. Клички лошадям дают также – по их внешним и внутренним характеристикам.

Исходя из вышеперечисленного можем сделать вывод, что лошади были и остаются важным элементом традиционной культуры алтайцев. Богатырь и его конь едины. На протяжении тысячелетий лошадь верно служит человеку, её образ прочно вошёл в алтайскую культуру. Лошадь для алтайцев самое любимое и почитаемое животное, что находит подтверждение и в легендах, и в сказках, и в героических эпосах.

ЛИТЕРАТУРА

1. Потапов Л.Н. *Алтае-Саянские этнографические параллели к древнетюркскому обряду жертвоприношения домашних животных и их историческое значение* / Л.Н. Потапов // Ученые записки. – Горно-Алтайск, 1974. Вып.11. – С. 51-61.
2. Кубарев В.Д. *Конь и всадник в искусстве древних кочевников* / В.Д. Кубарев // Изучение историко-культурного наследия народов Южной Сибири. Выпуск 6. Сборник научных трудов. – Горно-Алтайск, 2007. – 142 с.
3. Радлов В.В. *Из Сибири* / В.В. Радлов. – М., 1989. – 749 с.
4. *Мифы народов мира* / гл. ред. С.А. Токарев. – М., 1980. Т.1, – 654 с.
5. Муйтуева В. А. *Традиционная религиозно-мифологическая картина мира алтайцев*. – Горно-Алтайск, 2004. – 166 с.
6. Тадина Т.А. *Лошадь как сакральный дар с «теплым дыханием» в ритуальной практике алтайцев* / Т.А. Тадина // *Древние и средневековые кочевники Центральной Азии: сборник научных трудов*. – Барнаул, 2008. – С. 152-156.
7. Кубарев В.Д. *Конь в сакральной атрибуции ранних кочевников Горного Алтая* / В.Д. Кубарев // Проблемы западносибирской Археологии. Эпоха железа. – Новосибирск, 1981. – С. 84-94.
8. *Алтайские народные сказки* / Сост. Т.М. Садалова. – Новосибирск, 2002. – 455 с.

И. Н. Муйтueva. Конь в культуре и в фольклоре у алтайцев.

9. *Маадай кара*. Алтайский героический эпос. – М., 1973. – 476 с.
10. Суразаков С. С. *Алтайский героический эпос* / С.С. Суразаков. – М., 1985. – 256 с.
11. Казагачева З. С. *Алтайские героические сказания «Очи-Бала», «Кан-Алтын»* (Аспекты текстологии и перевода) / З.С. Казагачева. – Горно-Алтайск, 2002. – 350 с.
12. *Алтай баатырлар* / Сост. А.А. Конунов. – Горно-Алтайск, 2013. – 438 с.
13. Улагашев Н. Н. *Алып-Манаиш* / Сост. З.С. Казагачева. – Горно-Алтайск, 2011. – 128 с.
14. Ойношев В. П. *Система мифологических символов в алтайском героическом эпосе* / В.П. Ойношев. – Горно-Алтайск, 2006. – 164 с.
15. *Алтай кеп-куучындар* / сост. Е.Е. Ямаева, М.Б. Шинжин. – Горно-Алтайск, 1994. – 416 с.
16. *Алтай чўмдўсўс* / Сост. К. Петешева. – Горно-Алтайск, 2007. – 152 с.
17. *Аносский сборник*. – Горно-Алтайск, 1995. – 264 с.
18. Анохин А.В. *Материалы по шаманству у алтайцев*. – Горно-Алтайск, 1994. – 152 с.
19. Баскаков Н.А., Яимова Н.А. *Шаманские мистерии Горного-Алтая*. – Горно-Алтайск, 1993. – 123 с.
20. Баскаков Н.А. *Алтайский фольклор и литература* / Н.А. Баскаков. – Барнаул, 1948. – 23 с.
21. *Древние и средневековые кочевники Центральной Азии: сборник научных трудов* / отв. ред. А.А. Тишкин. – Барнаул, 2008. – 256 с.
22. Дыренкова Н.П. *Тюрки Саяно-Алтая: статьи и этнографические материалы* / Н.П. Дыренкова; [подгот. рукописи и коммент. Д. Арзютов, И. Невская, Л. Павлинская, К. Шёниг] – СПб., 2012. – 408 с.
23. Дьяконова В. П. *Алтайцы* / В.П. Дьяконова. – Горно-Алтайск, 2001. – 224 с.
24. Екеев Н. В. *Проблемы этнической истории алтайцев* (исследования и материалы) / Н.В. Екеев. – Горно-Алтайск, 2011. – 232 с.
25. Жирмунский В. М. *Тюркский героический эпос* / В.М. Жирмунский. – Л., 1974. – 727 с.
26. Каташ С. С. *Мифы, легенды Горного Алтая* / С.С. Каташ. – Горно-Алтайск, 1978. – 132 с.
27. Липец Р.С. *Образ баатыра и его коня в тюрко-могольском эпосе*. – М., 1984. – 264 с.
28. Муйтуева В.А., Чочкина М.П. *Алтай жаҢ* / В.А. Муйтуева, М.П. Чочкина. – Горно-Алтайск, 1996. – 208 с.
29. Суразаков С. С. *Героическое сказание о богатыре Алтай-Буучае* / С.С. Суразаков. – Горно-Алтайск, 1961. – 180 с.
30. Яданова К. В. *Предания, легенды, былички теленгитов долины Эре-Чуй* / К.В. Яданова. – Горно-Алтайск, 2013. – 256 с.

**ҚАЗАҚ-ТҮРІК МӘДЕНИ БАЙЛАНЫСТАРЫНДАҒЫ ШӘКӘРІМ
ҚҰДАЙБЕРДІҰЛЫ
SHAKARIM KUDAIBERDIULY'S RELATIONSHIP TO KAZAKH-
TURKIC CULTURE**

А.ИСИН*
Х.ТҮРСҰН**

Түйіндеме

Мақалада Шәкәрім Құдайбердіұлының тарихи тақырыптағы кітабында пайдаланылған дереккөздеріне талдау жасалған. Әсіресе, оның 1906 жылы Стамбул қаласындағы кітапханаларда танысқан араб, парсы және түрік тіліндегі кітаптары мен олардың авторлары жайлы деректер мазмұндалады. Түрік тарихшылары Нежіп Асым Йазықсыз, Мизаншы Мехмет Мурадпен шығармашылық байланыстары жайлы ғылыми болжамдар жасалады.

Кілт сөздер: Шежіре, Шәкәрім Құдайбердіұлы, араб, парсы және түрік тіліндегі кітаптар, қазақ-түрік мәдени байланыстары.

Summary

The article analyzes the source base of the historical work of a well-known Kazakh poet, philosopher and historian Shakarim Kudayberdiuly. In particular, the Arab, Persian, Turkish books and their authors, with whom he was acquainted, as in the libraries of Istanbul in 1906. Especially traced creative relationships with Turkish historians such as Necip Asym Yazyksyza and Mizanchi Mehmet Murat.

Keywords: Genellogical, Shakarim Kudayberdiuly, Arab, Persian, Turkish books.

Ақын, философ, тарихшы Шәкәрім Құдайбердіұлы (1858-1931) - қазақ топырағында кәсіпқой тарихи еңбек жазған алғашқы авторлардың бірі. Ұлы Абайдың өнегесімен Шығыс пен Батыс мәдениетіне қатар ден қойған ғұлама. Оның «Түрік, қырғыз-қазақ хәм ханлар шежіресі» кітабы 1911 ж. Орынбор қаласында Карими баспасынан жарық көрді. Кітап 2007 ж. факсимилиесімен басылып жарыққа шықты [1]. Кітапты жазуда автор араб, парсы, орыс және

* тарих ғылымдарының кандидаты, Шәкәрім атындағы Семей мемлекеттік университеті, Семей/Қазақстан.

Candidate of historical sciences, State University of Semei named after Shakarim, Semei/Kazakhstan.

** тарих ғылымдарының докторы, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркістан/Қазақстан.

Doctor of historical sciences, the International Kazakh-Turkish University named Ahmat Yassawi, Turkistan-Kazakhstan, E-mail: tursunhazret@mail.ru

түркі тілдерінде жазылған көптеген дереккөздерін пайдаланғаны белгілі. Шәкәрімнің «Шежіресі» XX ғ. 30-жылдарына дейін қазақ зиялыларының арасында кеңінен танымал болды. Әлихан Бөкейханов, Мұхаметжан Тынышпаевтар тарихи еңбектерінде оған сілтеме жасаған. Әйтсе де, Шәкәрімнің 1931 ж. кеңестік тоталитарлық биліктің құрбаны болуы оның шығармашылығын зерттеуді жабық тақырыпқа айналдырды. Шәкәрімнің тарихшы ретінде жеткілікті зерттелмей келуінің сыры осы.

Қазақ топырағында қазақ тілінде жазылған алғашқы тарихи еңбектердің бірі қатарында Қадырғали Жалайридің (1530-1605) «Жәми ат-таварих» (Жылнамалар жинағы) еңбегін атаймыз. Бұл кітаптың бірінші бөлімінде Рашид ад-Диннің (XIV) «Джами ат-таварих» (Жылнамалар жинағы) еңбегінің Шыңғысхан және оның ұрпақтарына қатысты тарихи әңгімелері компилятивтік тұрғыда мазмұндалса, екінші бөлімде қазақ қоғамында қалыптасқан ауызша тарихнама дәстүріне сай сенімді дереккөздерге сүйенген автор XV-XVII ғғ қазақ хандығының тарихын қалпына келтіруге тарысады. Қадырғали мен Шәкәрім еңбегінің арасын үш ғасыр уақыт бөліп тұр. Шәкәрім заманында төл тарихи зерттеу тәсілдері жаңа сапаға көтерілді, бұл жетістіктер еңбекке өз қолтаңбасын қалдырған. Солардың қатарында дереккөздер аясының кеңейе түскенін атауымызға болады. Дегенде, Қадырғали еңбегінің кейінгі кезде ғана ғылыми айналымға түскенін ескерер болсақ, Шәкәрімнің ол еңбекпен таныс болмаған деуге негіз бар. Оның есесіне «Шежіреде» Шәкәрім Рашид ад-динге сүйенген Әбілғазының (1603-1664) «Шаджара-йи түрк» (Генеология түрков) еңбегінің деректерін кеңінен пайдаланады. Айталық, Шәкәрім Әбілғазының Ергене қон мен Бөрте шинаға қатысты аңызын баяндап, оны қытай деректерімен салыстыра отырып, өз пікірін білдіреді. Сол сияқты түрік жұртының пайда болуына қатысты шежірелік тізбекті тарқата келіп, бұл деректердің «Әбу-әл ғазы хан шежіресіндегі мұсылман жазушыларының сөзі» [1, 11] екендігін айтып, Әбілғазының да пайдаланған дереккөздерінен хабар береді.

Шәкәрім шежіресінде қадым жазуымен жазылған ат-Табари ныспысы ұғылмай, бірқатар басылымдар мен мақалаларда әлі күнге дейін қате оқылып-жазылып жүр. Шәкәрім кітапханасында болған деп аталатын «Тибри» есімді автордың осы аталған ат-Табари екендігі даусыз. Өйткені, оның «Пайғамбарлар мен патшалар тарихы» (Тарих ар-русул ва-л-мулук) еңбегінде жазылған арабтарға дейінгі халықтар туралы мәліметтері Шәкәрім «Шежіресінде» қысқартылып

мазмұндалған. Бұрын шығыс елдерінде де, батыс елдерінде де ықшамдалып жарияланған нұсқаларының бірі қолына түскен Шәкәрім өз заманында қазақ топырағында ат-Табари шығармасымен жақсы таныс бірден-бір адам болса керек. Заманында әлем тарихын ең толық көлемде жазып шыққан арабтың ұлы тарихшы Әбу Жафар Мұхаммед ат-Табари (839-923) жылнамасы 40 томдық басылым болып соңғы жылдары АҚШ-та жарық көрген [2].

ат-Табаридің замандасы ал-Джахиз (IX в.) Қазақстанның көшпелі түркі тайпалары туралы этнографиялық сипаттама жасаған «Достоинства тюрок» (Манакиб ал-атрак) атты әйгілі еңбегі туралы «Айа София мешітіндегі араб Жахиз кітабында арабтар дұшпандарын талқандағанда кітаптың қағазын аударғанынан оңай быт-шыт қылды» [1, 28-29] деп жазуына қарағанда Шәкәрім Стамбулда Ая София мешітінің кітапханасында Жахиздың «Послание Фатху б. Хакану о достоинствах тюрок и всех войск Халифата» [3] еңбегінің нұсқаларының бірімен таныс болуы мүмкін.

«Шәкәрім» энциклопедиясында [4] ғұламаның ресейлік Н.Аристов, В.Радлов сияқты ғалымдардың шығармаларымен таныстығы туралы мәліметтер қамтылған. Дегенмен, Шәкәрім «Шежіресінде» Балхашин (Балкашин), Левшин, Березин, Спасский, Маевский деген орыстілді авторлардың да еңбегін пайдаланады. Олардың дереккөздерін қаншалықты пайдаланды деген мәселе де алдағы уақытта зерттелуі тиіс желілер. Айталық, қоңырат тайпасына қатысты шежірені тарқатқанда Шәкәрім бірнеше дереккөздерін салыстыра пайдаланады. Мысалы, Рашид ад-Дин, Әбілғазы және Радлов пен Левшиннің деректерін ауызша тарихнама деректерімен толықтырып, өз болжамдарын білдіреді [1, 73]. Ал, Керей тайпасы тарихына қатысты Рашид ад-Дин, Әбілғазы, Нәжіп Ғасымбектермен бірге профессор Березин, Аристов деректерін саралай келіп, олардың деректерін ауызша тарихнама деректерімен салыстырады [1, 74-75]. Найман тайпасының шежіресінде аталған авторлармен қатар Спасский, Маевский деген авторлардың деректерін атайды [1, 76-77]. Ноғайларға қатысты «Бұл хатты перевод қылған профессор Гаркауи деген кісі» [1, 119], түркімендерге қатысты «Галкин деген кісінің сөзіне қарағанда» [1, 125] деген мәліметтер Шәкәрімнің пайдаланған дереккөздер аясын кеңейте түседі.

Дегенмен, Шәкәрімнің дүниетанымы мен шығармашылығына, әсіресе «Шежірені» жазуына ықпал еткен османлы-түрік ғалымдары туралы жоғарыда аталған энциклопедияда ешқандай дерек

кездеспейді. Оның бір себебі, қазақ-түрік мәдени байланыстарына тереңдеп баруға тыйым салынған кеңестік тоталитарлық билік жүйесінің ықпалы десек, екіншіден, мәселеге қатысты іргелі зерттеулер жүргізудің бағыт-бағдарлары мен әдіснамалық негіздерінің қалыптасып үлгермеуі деп бағалаймыз. Түркі халықтарының мәдени-рухани тамырлары мен байланыстарын орта ғасырлар мен жаңа замандағы тарихи тұлғалардың қарым-қатынасын қалпына келтіруге елестетудің мүмкін емес екендігін ескерер болсақ, онда қазақ-түрік байланыстарын Шәкәрімнің шығармашылығындағы ықпалдастық арқылы айқындау – үлкен іске жасалған алғашқы барлау болмақ.

Османлы-түрік зерттеушілерінің шығармаларымен Шәкәрім Құдайбердіұлы алғаш рет «Тәржіман» газеті арқылы ХІХ ғасырдың 80-90 жж. таныса бастап, газетте түркі халықтары, Осман империясының тарихына қатысты жарияланған мақалаларға жіті назар аударып отырған. Бұл істе Исмаил Гаспралының жасаған ықпалы Шәкәрімнің «Абайдан соңғы ұстазым – «Тәржіман» газетінің иесі Исмағұл Гаспринский десем бек дұрыс, оның үшін сол кісінің газетін оқып көп пайдаландым» [1, 93] деген сөздерінен толық аңғарылып тұр. «Көп пайдаландым» деп «Шежіре» кітабында жазуы – Гаспралы өнегесінің де бүкіл қазаққа жасаған Абай ықпалы сияқты қазақ топырағында терең тамыр тартқанын көрсетеді. Гаспринскийдің «Тәржіманда» жариялаған нендей материалдарын Шәкәрім ой елегінен өткізді деп қарасақ, көптеген дүниелер өз тақырыптарымен сайрап тұр. Олар бірнеше авторлардың және И.Гаспралының өзінің шолу жасап жазған тарихи тақырыптағы танымдық мақалалары: «Түркі халықтары», «Көне түркі кітабы «Құтадғу білік» (1886), «Ресейдің мұсылман тұрғындары» (1887), «Қырымдағы татар халқы туралы», «Теке түркмендер», «Қазақтар», «Османлы» (1888), «Сібір мұсылмандары» (1891), «Қазақтардың шығу тегі туралы» (1894), «Енисей жазуларын оқып шығу нәтижелері туралы В.В.Радловтың баяндамасы» (1895), «Өзбектердің шығуы туралы аңыз» (1901), «Сегізінші ғасырдағы көнелік ескерткіші» (1902), «Түркістанның жаңа тарихы» (1905-1906), «Түркия тарихы» (1906-1908), «Лев Толстой туралы» (1910) т.б. [5].

Османлы-түрік авторлары арасынан Шәкәрімнің арнайы есімін атайтыны - Нәжип Ғасымбек. Шәкәрімтанушылар бұл есімге осы күнге дейін мән бермей келгені өз алдына, оның кім екеніне де көз жеткізе алмаған. Шәкәрім кітабында есімі сәл бұрмалана берілген бұл автордың Нежіп Асым (Нежіп Асым Йазықсыз) екеніне назар аударамыз. Шәкәрімнің 1911 ж. шыққан шежіре кітабында сілтеме

жасалынған Нежіп Асымның жазған «Түрік тарихы» еңбегінің үзінділері «Тәржіманның» 1908 ж. көптеген сандарында жарияланған. Шәкәрім кітабында пайдаланылған нақты дереккөзінің бірінің «Тәржіман» газетінен табылатынына өзі жөн сілтеп кеткен.

Шәкәрім өзінің Меккеге қажылық сапарында (1905-1906 жж.) Ыстамбул қаласына аялдап, қаланың кітапханаларында арнайы ізденіс жұмыстарын жүргізген. Түрік тіліндегі кітаптардан өзін қызықтырған тақырыптар бойынша мағлұматтар іздестірген. Бұл жайында «түрікшеге жетік» Шәкәрімнің «Мұтылғанның өмірінде» де, баласы Ахат Құдайбердиевтің естелігінде де айтылады [4, 789-790].

Осман патшалығында дәстүрлі шығыстық жылнамалар жазу үлгілерімен қоса ХІХ ғасырдың ортасынан бастап европалық деректер мен зерттеулерді қолдана бастаған оқымыстылар шығады. ХVІІ ғасыр басындағы Османлы тарихына жаңа деректер биігінен қараған тарихшының бірі Хайрулла әпенді (1812-1866) болса, Атабей (1810-1880) «Ата тарихы» деп аталған бес томдық Османлы тарихын жазады. Мұстафа Нури паша (1824-1890) төрт томдық «Нетайжұл-вуқуат» деген Османлы тарихын кезеңдерге бөліп жазып шыққан. Үш бабтан тұрған бірінші томы 698/1299 -1003/1595 жылдар аралығын, екінші томы -1003/1595 -1099/1688 жж., үшінші томы – 1099/1688 – 1118/1774 жж., төртінші томы – 1118/1774 – 1257/1841 жылдар аралығындағы оқиғаларды қамтыған. Бұл маңызды тарих кітаптарының 1-томы 1877 ж., 2-3-томдары 1879 жж. жарық көрген, осылар Шәкәрімнің Ыстамбулда оқыған осман кітаптарының ішінде болуы әбден мүмкін. 4-томы Нури паша өлімінен соң көп жылдардан кейін, алдыңғы томдарының қайта жарық көруімен бірге 1909 ж. ғана басылып шыққан.

Шәкәрім өзі оқып шыққан кітаптарының ішінде «Тарих Ғышмани» («Тарих-и Османи»), «Тарих ғұмұми» деген еңбектердің аттары шежіре кітабында нақты көрсетілген. Осман тарихын сөз еткен татар басылымдары мен кітаптарымен таныс болған Шәкәрім Мекке сапарында Стамбулда 1906 ж. османдық басылымдарға ден қойған.

«Тарих-и Османи» деп аталатын кітаптар Осман патшалығында әр жылдары, талай рет жарық көрген. Осы аттас шығармалардың ішінде ХІХ ғасырдағы түрік тарихнамасындағы ірі зерттеуді әйгілі мемлекет қайраткері, ойшыл, филолог, аудармашы және тарихшы Ахмет Вефик паша (1823-1891) жазған. Ол тарих ғылымы үлесіне «Хикмет-и тарих» (1863) және «Фезлеке-и Тарих-и Османи» («Османның толық тарихы») кітабын (1869) қалдырды. Вефик паша

Әбілғазы ханның «Шежіре-и түрки» атты әйгілі кітабын шағатай тілінен осман тіліне аударған адам (1864). Ахмет Вефик паша дүниеден өткен соң оның сирек кітаптарға толы бай кітапханасы он жыл көлемінде сатылуда болған. Вефик пашаның тарихи көзқарастары соңғы жылдары түрік зерттеушісі Атила Шахинер тарапынан зерттеліп отыр [6].

Осман тарихшылығының биік шыңдарының бірі – білімдар ғажап тұлға, тарихшы да хұққшы, мемлекет қайраткері Ахмет Жевдет паша (1822-1895). Жевдет пашаның өмірі мен шығармашылығы туралы мол мағлұматты түрік зерттеушісі Осман Кескиоглу мақаласынан табамыз [7]. Оның 12-томдық «Тарих-и Жевдет» шығармасы жаңа замандағы Осман патшалығы тарихын, 1774-1853 жж. аралығын баяндады. Белгілі дәрежеде бұл орасан зор еңбек Нури пашаның жазып қалдырған тарихының заңды жалғасы іспетті. Ахмет Жевдеттің қыруар рухани мұрасының ішінде оның есімін алыс аймақтарға жайған он екі бөлімді екітомдық кітабы – «Қысас-и Әнбия ве теварих-и Хулефа». Бұл - өткен замандар туралы әдемі жазылған тарих оқулығы ретінде бүкіл түркі жұртына танылған кітап. «Біржан-Сара» айтысында «Қисса-сул-Әнбияда көрмеп пе едің» дегендей, XIX ғасыр мен XX ғ басы аралығында қазақ діни білім беру мекемелері – мектеп, медреселердің оқу бағдарламаларына еніп, кеңінен қолданыста болған, оқымыстылар арасына да тарихи сана қалыптастыруға елеулі ықпал еткен туынды.

XIX-XX ғасырлар шебінде «Тарих-и Османи» («Осман тарихы») деп аталған бірқатар кітаптар оқу орындарында оқулық есебінде қайталанып жарияланып тұрды. Мысалы, Абдулла Сабри (1893-1894), Али Решат пен Али Сейди (1909), т.б. тарих кітаптары. Шәкәрім «Шежіренің» «Ысламбұлдағы Ғұсманлы түрік сұлтандары» [1, 114-116] бөлімінде Осман мемлекетінің пайда болып, қалыптасуына тоқталып, I Осман сұлтаннан II Абдухамитке дейінгі Осман билеушілерінің толық тізбесін береді. Бірақ қандай дереккөзге сүйенгендігін атамайды. Бұл жерде Шәкәрім «Тарих-и Османи» кітабын немесе Мехмед Мурад бейдің 1881-1883 жж. жарыққа шыққан «Тарих Умуми» көптомдық кітабын пайдаланған болуы мүмкін деген болжам жасауға болады. Шәкәрім «Ысламбұл» деп жазғанда қала атауының қазақ арасындағы қалыптасқан нұсқасын алып отырғандығы да есте болуы керек.

«Тарих ғумуми» («Тарих-и Умуми») - «Жалпы тарих» деп аталатын бұл басылым туралы да шәкәрімтанушы ғалымдар нақты

ешнәрсені тарқатып айта алмай келеді. Осы күнге дейін жарияланған Шәкәрім өмірбаяндарында, «Шәкәрім» энциклопедиясында бұл кітап жайында, оның авторы туралы да ешқандай дерек берілмеген. Шәкәрім «Түрік, қырғыз-қазақ һәм ханлар шежіресі» кітабының «Шежіре басы» бөлімінде «Тарихи ғумуми» кітабына сілтеме жасай отырып, Нұхтың Сам, Хам, Яфиш деген балаларынан тараған нәсілдерді атайды.

Османлының тарихшы ғұламаларының ішінде Шәкәрім 1906 ж. Мекке сапарында Ыстамбулда тұрған «Тарих Умуми» көптомдық кітабын жазып, 1881-1883 жж. жарыққа шығарған Мехмет Мурадпен (1854-1917) кездесуі әбден мүмкін. Оларды жақындастыратын ортақ тұлға – екеуіне де жақсы таныс Исмаил Ғаспралы болса, ортақ тақырыптары - түркі тарихы мен баспасөзі һәм жалпытүркілік дүниетаным болса керек.

Мизаншы Мурад деген атпен кең танылған тарихшының өмірбаяны сан қилы оқиғаларға толы, оның тағдыры Ресей мұсылмандарымен тығыз байланыста болған. 1880-1882 жж. Ерлер педагогикалық институтында тарихтан оқытушы болып бастап, ондағы қызметін оқу орнының мүдірі болып аяқтайды. Білім беру министрлігінде де қызмет етеді. Қайнаған қызмет ортасында білімін шыңдап, тарих тақырыбына арналған кітаптарын жарыққа шығара бастайды. Міне, «Тарих Умуми» алтытомдығы дәріс беріп, ғылыммен өнімді шұғылданған сол жылдары басылып шыққан. Мурад жазып шығарған тарих кітаптары өзі қызмет еткен оқу орындарында оқу құралдары ретінде қолданылады. 1885 ж. көптомдықтың ықшамдалған нұсқасы – «Мухтасар Тарих-и умуми» шығарылады.

1886 ж. Мурад «Мизан» («Таразы») газетін шығара бастайды. Сол жылдан бастап Мизаншы Мурад бей Осман патшалығының мемлекет саясатына ықпалды саясаткерлерінің біріне айналады. Бастапқыда сұлтан Абдулхамидтің өзі қолдау көрсеткен газет бара-бара ресми саясаттан алшақтайды, Мизаншы Мурадтың реформистік көзқарасынан және сұлтан өкіметінің ішкі және сыртқы саясатын қатты сынға алуынан 1890 ж. газет жабылады. 1897-1908 жж. аралығында Мизаншы Мурад бұрынғы тарих жазбаларын қайтадан реттеп, «Жалпы тарих» кітаптарын баспаға дайындау істерімен де шұғылданған тәрізді.

Қырымтатар халқының ұлт-азаттық күресінің қайраткері, кеңес өкіметі тұсында «пантюрист» ретінде айыпталған А.Айвазов естелігінде: «Парижде «Мизан» газетін шығарған, конституциялық құрылымды талап еткен Кавказ тумасы, Петербургте жоғары білім

алған белгілі «жастүрік» Мурад бей ХІХ ғасырдың дәл соңында Ресейге келді. Мурад бей Кавказды, Түркістанды, Башқұртстан мен Еділ бойын аралап шықты», - деп атап өтеді. Мизаншы Мурадтың тарих кітаптарының бір парасы оның осы сапарында қазақ оқымыстылар қолына түсуі мүмкін.

Дегенмен, Шәкәрімнің Мурад кітаптарымен 1906 ж. Ыстамбұлда танысуы, сол жақтан поштамен елге жіберуі қисынды. Ахат Құдайбердиевтің естелігінде Шәкәрімнің Түркиядан елге, Семейге салып жіберген кітаптары жайында айтылады. Салып жіберген кітаптары осман кітаптары екені еш күмән туғызбайды. Сол кездегі Османлы басылымдарының бірқатары осы күнге дейін Семейдің мұражай қорларында сақталуы да назар аударуға тұрарлық. Олардың қайсысы Шәкәрім арқылы қордаланды деген сұраққа жауап іздеу бұл күнде артық емес.

Османлы кітаптары Ресей патшалығының отар аймақтарына бірнеше жолмен тараған. Көбінесе – Осман елімен мәдени байланыстары дәстүрлі де мығым Қырым арқылы тарап отырды. Қазан арқылы Башқұртстан мен Қазақстан аймақтарына тарады. Кавказ, Орта Азия арқылы да таралғандығын жоққа шығаруға болмайды. Қазақ жерінен қажылыққа барған оқымыстылар да әкеліп таратқан. Сауда арқылы, басқа жағдайлармен жеткендері де жоқ емес.

Біздің қолымызда Мехмед Мурадтың Ыстамбұлда, Дерсағадат баспасында 1328/1910 жылы шыққан «Тарих-и умуми» кітабы бар [7]. Бұл кітаптың түптеу парағында орысша: «Июль 1916 г. Книгу эту я привезла из Байбурта. Чья она? Где взял её санитар? Кто читал её когда-то? Е.Д.» деп әйел адам ескертпе жазулар қалдырған екен.

Кітап бірінші дүниежүзілік соғыстың куәгері сияқты. Иесі соғыста орыс әскерінің тұтқынына түсіп, Ресейдің түрлі аймақтарына жіберілген түрік жауынгер-албайларының бірі болуы мүмкін, білкім оның жарақаттан қайтыс болуы? Аталған кітаптың Түркиядан Семейге Кавказ арқылы, татар оқымыстылары арқылы жетуі де мүмкін.

Қазақ-түрік мәдени-рухани байланыстарының тарихында Шәкәрім Құдайбердіұлының алар орны мен атқарған қызметі мазмұнды және өнегелі. Ол тарихи танымда шығыстық жазба дәстүр мен қазақтың ықылым замандар әңгімелерін тарқататын ауызша тарихнама дәстүрін сабақтастыруымен ерекшеленеді. Шәкәрім қазақтың төл тарихының тамыр-көздерін алыстан, сақ, ғұн заманынан іздеді. Осы мақсатта Мұстафа Нури, Ахмет Вефик, Ахмет Жевдет, Мехмет Мурад сияқты османлы түрік ғұламаларының тарих

тақырыбындағы шығармаларына қазақ топырағында алғаш ден қоюшы адам – ұлттың рухани болмысының тар шеңберімен шектеліп қалмай, оның түркілік кең тынысын қашан да сезе білген Шәкәрім деп білеміз.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Шах Керім Құдайбердіұлы. *Түрік, қырғыз-қазақ һәм ханлар шежіресі*. – Орынбор, 1911.; Құдайбердіұлы Ш.К. *Түрік, қырғыз-қазақ һәм ханлар шежіресі*. 2-ші басылым толық. – Астана: «Алтын кітап», 2007, -270 б.
2. *The History of al-Tabari* / Rosental, F., trans., Ehsan Yar-Shatar, ed. 40 Vols. – State University of New York Press, 1989-2007.
3. Мандельштам А.М. *Характеристика тюрок IX в. В «Послание Фатиха бен хакану ал Джахиза»* // ТИИАЭ АН Каз ССР. Т.І. Алма-Ата, 1959. С.235-256
4. *«Шәкәрім»*. Энциклопедия. – Семей, 2008. -864 б.
5. «Тәржіман» газетінің 1898-1901 жылдардағы толық тігінділері Семейдегі Абай қорық-мұражайының қорында осы күнге дейін сақтаулы тұр. Мәскеу мен Санкт-Петербург кітапханаларында, мысалы, «Тәржіман» газетінің 1901 жылғы сандары сақталмапты (Керим И. *Гаспринскийнинг «джанлы» тарихи*. 1883-1914. – Ақмөсджит, 1999. 97-б.).
6. Şahiner A. *Ahmet Vefik paşa'nın tarih anlayışı*. – Erzurum, 2007.
7. Keskiöglü O. *Ahmet Cevdet Paşa hayatı ve eserleri*. – Ankara Üniversitesi Dergiler Veritabanı. Cilt 14. 1966.
8. Мехмед Мурад. *Тарих ғумуми*. 5-т. – [Ыстанбұл]: Дер Сағадат, һ.1328 [1910]. [Араб әрпінде].

УДК 78 (075)

**ЭПИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ В ФОЛЬКЛОРЕ
ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ**
THE EPIC TRADITION IN FOLKLORE OF TURKIC PEOPLES

С.КУЗЕМБАЙ*

Резюме

В представленной статье даны сведения об эпических традициях в фольклоре тюркоязычных народов. Автор прослеживает важность роли представленного жанра и отмечает черты общности, сходства и идентичности эпоса как главенствующей области фольклора народов мира, в том числе и общетюркского.

Ключевые слова: Эпос, традиция, фольклор, тюркский, национальный, стиль, исполнитель.

Summary

In this article provides the information on epic traditions in the folklore of the Turkic-speaking peoples. The author traces importance of the presented genre, and notes the common features, the similarity and identity of the epic as the dominant field of folklore of the peoples of the world, including the Turkic.

Keywords: Epos, tradition, folklore, Turkic, national, style, artist.

Эпическое наследие тюркских народов полистадиально, оно современно каждой эпохе, каждому времени, в которых оно функционирует, постоянно подвергаясь трансформации и эволюции. Как в самом развитом и монументальном жанре народного творчества, в нем отражены реальные исторические события древности, сказания, повествующие о жизни народов в прошлом, о становлении государственности и о жизнедеятельности их правителей.

Историко-теоретические проблемы уникального кладезя художественных традиций, каковым является эпическое наследие, плодотворно разработаны в трудах филологов-эпосоведов В. Проппа [1] (русский эпос), Р. Сулейманова [2] (башкирский эпос), В. Пюрвеева [3] (калмыцкий эпос), Н. Кидайш-Покровской [4] (узбекский эпос), В. Гацак [5] (украинские думы) и т.д. В их фундаментальных

* доктор искусствоведения, профессор, Институт Литературы и искусства имени М. Ауэзова, Алматы/Казахстан
Doctor of arts, Professor, Institute of Literature and art named after M. Auezov, Almaty-Kazakhstan.

исследованиях отмечаны общие стилистические черты данного вида фольклорного искусства – синкретизм, театральность, наличие драматических и драматургических элементов, особенности композиций, жанровых систем, способы интонирования (музыкального, речитативного и др.), вопросы исполнительства.

Общеизвестно, что эпическое искусство на протяжении столетий, формируясь и эволюционируя, наряду с национальной культурой, имеет общечеловеческую, интернациональную сущность. Его общность с общечеловеческими духовно-нравственными ценностями выражается в мотивах человеколюбия и гуманности, в идеализации критериев красоты, в утверждении добра и справедливости, в стремлении к свободе и счастью, в воспевании благородства и силы человеческого духа. Идентичность содержательно-тематического плана эпоса особенно выпукло проявляется при проведении аналогий с историко-духовными памятниками народов мира. В частности, с русскими былинами (“Илья Муромец”), с украинскими народными думами, скандинавскими сагами, индийской рагой (“Махабхарата”), карельско-эстонскими рунами (эпическими песнями), латышским эпосом (“Лагплесис”), финно-угорским кантеле (“Калевала”), алтайским героическим эпосом (“Маадай-Кара”), адыгейским эпосом (“Нарты”), якутским олонхо (“Строптивный кулун”), эвенкийским нимгакан, бурятским эпосом “Абай Гэсэр Хубун”, узбекским “Рустамхан”, киргизским “Манас”, туркменским “Хурлукга и Херма”, азербайджанским “Гороглы”, армянским “Давид Сасунский”, калмыцким “Джангар”, грузинским “Витязь в тигровой шкуре”, казахским “Қобыланды” и др.

Схожесть художественного восприятия и отражения картины мира в эпосе народов, помимо вышеотмеченных положений, также можно проследить и в поэтико-прозаической структуре, в их синкретизме, в присутствии элементов сценического и исполнительского искусства, в его музыкальном воплощении, а у северных народов – чаще в прозаическом. Следует особо отметить, что общность эпических традиций многих народов объединена историко-социальными факторами, героическими и лирико-романтическими мотивами, нанизанными сказочно-мифологическими и легендарно-религиозными оттенками (нюансами).

Корреляция в эпосе народов мира, в том числе и тюркских народов (общности, аналогии, параллели на макро- и микроуровнях), ни в коей мере не исключает его уникальности и национальной

самобытности. Эта важнейшая особенность эпической культуры получает художественное воспроизведение из специфики национального мировоззрения в поэтике, в передаче психики, обычаев и нравов, в своеобразии стихосложения, образной и смысловой выразительности, в жанровых и типовых видах фольклора, в отражении многовековых традиций каждого отдельно взятого народа, в локальных проявлениях эпического интонирования, в семантике мелоса, ритма, размера стиха, ладо-интонационной структуре, речитативов, декламаций и т.п. Эпико-этнические элементы также обозначаются и в повествовании многочисленных подвигов главного персонажа, в воспроизведении его недюжинной богатырской силы, ума, меткости, смекалки, благородства поступков, и идеализации эпического образа (так, например, в героических эпосах тюркских народов получают отражение бытовые сцены, жизнь и обычаи народов, воспроизводятся состязания борцов, акынов, бахши, ашугов, конный пробег, “очеловечивание верного друга-коня, стрельба из лука, победителем в которых всегда выходит эпический герой), многие сказания завершаются свадебным обрядом, народным празднеством. Тому пример – яркие эпизоды из киргизского эпоса “Манас”, узбекского “Рустамхан”, туркменского “Кероғлы” и других.

Самым любимым и популярным героем тюркских народов предстает Алпамыш у узбеков и башкир, Алпамыс у казахов и каракалпаков, Алпамш у казанских татар, Алып Мямшян у западносибирских татар, Алып-Манаш у алтайцев. У азербайджанцев он проживает на Кавказе, у башкир – на Урале, у казахов – в Жидели Байсын, у узбеков – среди рода конграт.

В центре узбекского эпического повествования – батыр Алпамыс, олицетворяющий вековую мечту о герое-идеале, наделенный фантастической силой, умом, благородством и добротой. Богатырская сила Алпамыса гиперболически обрисована в народной поэзии подобным образом:

Правым развернувшись плечом,
Левым развернувшись плечом,
Машет он алмазным мечом,
Головы врагам сечет...
Видишь ты, каков исполин,
С тысячами бьется один!

Колоритно и образно воплощены в эпосе и другие его бойцовские качества, в битве с врагом он:

Словно разъяренный дракон,
Гневом на врагов он дохнул.
Не землетрясения гул
Поле боевое тряхнул,
Это изумления гул
Ханские войска всколыхнул.
Эпос “Алпамыс”

Идентично прологу классической оперы вступление к “Алпамысу” предвещает круг тематики, обозначает образно-содержательный настрой предстоящих событий, вводит в его временное пространство. Во вступлении к казахскому эпосу мы читаем:

Бұрынғы өткен заманда,
Дін-мұсылман аманда,
Жиделі – Байсын жерінде,
Қоңырат деген елінде,
Байбөрі деген бай шықты.

Облик народного защитника запечатлен не только в шедеврах поэтического и прозаического фольклора тюркоязычных народов, он также раскрыт средствами музыкальной семантики. Функционирование музыки в эпосе проявляется в различных формах и в различной степени – песенном, песенно-речитативном, речитативно-декламационном, музыкально-иллюстративном. Впервые данную стилистическую черту казахских эпосов отметил ученый-энциклопедист Ш.Уалиханов. Он писал: “все степные джыри обыкновенно поются **речитативом** (выделено мною – С.К.) под аккомпанемент кобыза” [6, 235]. Показательно в этом плане и высказывание известного ученого-эпосоведа Н.Кидайш-Покровской, которая утверждает, то героические дастаны тюркоязычных народов исполняются под аккомпанемент домбры (казахские, узбекские), прозаические эпизоды – в форме речитатива, где, по мнению известного эпосоведа, “сочетание глагольных, причастных и деепричастных окончаний создает впечатление рифмированной прозы” [4, 59-60].

В качестве примера, в котором музыкальным языком раскрывается содержание эпоса “Алпамыс”, остановимся на трех парадигмах фольклора – на двух башкирских и казахского. Так, в первом варианте башкирского образца напев под названием имени

эпического героя состоит из пяти тактов. Он повторяется многократно на протяжении всего сказания. Музыкальный мотив оформлен в пределах четырех звуков (бесполутонный звукоряд мажорного наклонения), ритмически усложнен, устой “настойчиво” утверждается (d^2)¹.

№ 36 **Алпамыша**

Уртаса тизлектә



Қа-ра қа-зым, қа-ра қа-зым, кил-се, қа-зым, кил-се, қа-зы
қа-на-тың да хат я-за-ным, кил-се қа-зым, қа-ра қа-зым

Интересен мелодической напевностью и ритмическим богатством второй вариант народной песни про Алпамыса. Поступательность мелодического движения очерчивает светлый настрой с выразительным квартовым скачком и нисходящим мажорным трезвучием. Ритм, как в первом варианте, усложненный, извилисто-синкопированный.

№ 37 **Алпамыша**

Уртаса тизлектә



А-тай, а-тай, ал-па ки-лә, ал-па(э)сен-дә берәүки-лә, берәүки-лә; ул

В обоих примерах отмечаются общие черты: напевы их бесполутонного характера разворачиваются в пределах чистой квинты в сфере мажорного наклонения, основной мотив изложен в четырех тактах, а нижний устой настойчиво повторяется, богатый ритм представлен в виде извилистого рисунка.

¹ Нотные примеры башкирского “Алпамыша” заимствованы из кн.: Башкирское народное музыкальное творчество. Т. 1. Эпические песни и напевы. – Уфа: Китап, 2001. – 240 с., с.35-38.

В казахском же варианте музыкального воплощения данного общетюркского произведения аккумулированы художественные ценности традиционной культуры – устно-поэтического, музыкального и исполнительского. Исконно фольклорная основа органически синтезируется с искусством акынов¹.

№ 38 "Алпамыс" эпосына кіріспе

Жышам, қайраттана

6 Іл-гергі өткен за-ман-да, шін мұсыл-ман а-
11 де - лі Бай-сын же-рін-де, Қо-ны-рат де-ген е-лін -
15 Бай - бе-рі де - ген байбоп-ты, төрт түлі-гі сай
19 бір пер - зент-ке зарбоп - ты. Бір пер-з

Эпос – многочастное циклическое произведение, требующее профессионального исполнительства, это – многовековой творческий опыт народа, передающийся из поколения в поколение, сохраняя, развивая, вкладывая в него свою историю, свое познание мира, свой поэтический талант.

Как писал о киргизских манасшы выдающийся писатель современности, лауреат Ленинской премии Ч. Айтматов (1928-2008), “сказитель (эпик-жырау у казахов) должен был обладать недюжинным интеллектом, феноменальной памятью, колоссальной фантазией и артистическим талантом” [7, 20].

Казахские сказители эпоса – жырау – сопоставляются с аналогичными носителями эпической культуры: с киргизским манасчи, с туркменским бахши – дастанчи, азербайджанскими ашугами, с узбекскими кисса – ханами, с алтайскими кайчи и т.д. В данном аспекте интересно высказывание выдающегося востоковеда академика В.В.Бартольда, который в известной своей работе о Коркуте раскрывает особенности цикла народно-песенных эпических сказаний,

¹ Нотный пример «Алпамыс» эпосына кіріспе» см.в кн.: Қазақ музыкасы. Антология. 2-том, с.222-223.

образ вещего старца Коркыта, слагавшего песни о тюркских батырах. По мнению ученого, Коркыт сохранил черты синкретического типа народного певца, из которого в дальнейшем сформировались сказители богатырского эпоса бахши у узбеков, туркмен и каракалпаков, жырау у казахов, унаследовавшие богатство народно-поэтического, песенно-инструментального искусства.

Специфику эпической культуры описывает филолог-ученый Б.Бедюров. Он пишет: “Сказителей эпоса, хранителей мудрости народной, кладезей и сокровищниц духа, воплощенного в словах, башкиры называют “СЭСЕН”... Из глубин веков и степных далей идут удивительные звуки – это великое искусство древнего гортанного пения, под речитатив его исполняются сказания о богатырях” [8, 354].

Природа эпоса тюркских народов содержит признаки оперности не только в общих музыкально-стилевых чертах и композиционном строении, но и в закономерностях сюжетно-драматического развития, в его богатейших жанровых выражениях и в музыкальном языке (в развитой системе речитаций, в конструировании оперных монологов (арий), диалогов (дуэтов), развернутых оперных сцен, картин и т.п.).

Ярчайший пример музыкального воплощения эпоса, функционирующего в вокально-инструментальной трактовке у многих тюркоязычных народов – музыкальные фрагменты к древнему героическому эпосу “Көрүғлы”, зафиксированные известным фольклористом Т. Бекхожиной от А.Жургенбаева [9, 131]. В них ярко выражены характерные черты жанра оперы – театральная зрелищность и образная содержательность, динамика действий и их драматургическая направленность, контрастность и иллюстративность. По содержательной и образной выразительности они представляют исключительный интерес, отображая основные моменты героического повествования.

№ 39 Тез, батыл

Көрүғлы

Кел-ті-рер-мін жал-ған айт-саң ке-зің-ді. Деген ме-нен құл е

А-дам-зат-тың құл мен сұл-ғанын бі-лем деп ең, кім бо-ламын айтып

Все отмеченные черты оперности органично представлены в эпическом творении узбекского народа – дастане “Рустамхан”. В этом шедевре устного творчества во всех ипостасях проявились конвергентные черты оперности в широкой и узкой трактовке. В нем есть и композиция оперного жанра: масштабность, глобальность тематики защиты Родины, победа добра над злом, драматургическая направленность сюжетной линии. Весь эпос, сообщенный замечательным знатоком и носителем узбекского эпического искусства Хади Зарифовым, насыщен богатыми фольклорными традициями, такими как благословение, проклятие, обрядовые жанры. Так же как и другие эпосы тюркского народа, “Рустамхан” завершается светлыми мажорными мотивами общечеловеческой гуманности.

Отмеченные нами выше черты, общности, сходства и идентичности эпоса как главенствующей области фольклора народов мира, в том числе и общетюркского, не охватывают полностью многих его сложных проблем, а лишь вкратце характеризуют. Как известно, историко-теоретические вопросы эпического искусства всегда были прерогативой филологической науки, в которой созданы фундаментальные труды, выработаны многообразные типы методики, фиксации и научной трактовки эпических традиций многих народов.

Воспроизведение форм и жанров эпической культуры, его многоаспектное исследование представляет собой историческую значимость и художественно-этическую ценность.

ЛИТЕРАТУРА

1. Пропп В.Я. *Русский героический эпос*. – Изд.2-е. – М.: Госиздат, 1958. – 603 с.
2. Сулейманов Р. *Жемчужины народного творчества Урала*. – Уфа: Башкирское издательство “Китап”, 1995. – 248 с.
3. *Калмыцкий фольклор*. /Сб.ст., отв.ред. Н.Ц.Биткеев. – Элиста: Калмыцкий НИИ истории, филологии и экономики., 1985. – 127 с.
4. Рустамхан. *Узбекский героико-роман. Эпос*. /Предисл., научные комментарии Н.В.Кидайш-Покровской. – М.: Наука, 1972. – 331 с.
5. Гацак В.М. *Устная эпическая традиция во времени*. История исследования поэтики. – М.: Наука, 1989. – 254 с.
6. Валиханов Ч.Ч. *Избранные произведения*. Вступ. ст. А.Х.Маргулана. – М.: Наука, 1986. – 414 с.
7. Айтматов Ч. *Статьи, выступления, диалоги, интервью*. – М.: Новости, 1988. – 384 с.
8. Бедюров Б. *Слово об Алтае. История, фольклор и культура*. – Горно-Алтайск: Горно-Алтайское отделение Алтайского книжного издательства, 1990. – 400 с.
9. *Казахский музыкальный фольклор*. /Отв. редактор Б.Г.Ерзакович. – А.: Наука, 1982. – 264 с.

УДК 78 (075)

**СВАДЕБНО-ОБРЯДОВЫЙ ФОЛЬКЛОР
ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ**
THE WEDDING AND THE CEREMONIAL FOLKLORE OF TURKIC
PEOPLES

З.КАСИМОВА*

Резюме

В представленной статье даны сведения об идентичности в культуре тюркоязычных народов в обрядовом фольклоре, так как это один из архаичных видов народного творчества, тесно связанный с бытом и культово-магическими, религиозными верованиями.

Ключевые слова: Свадьба, культура, традиция, тюркский, обрядовый фольклор.

Summary

In this article provides the information about identity in the culture of Turkic-speaking peoples in the ceremonial folklore, as it is one of the archaic forms of folk art, which is closely associated with the life and religious-magical and religious beliefs.

Keywords: marriage, culture, tradition, Turkic, ritual folklore.

Степная культура, которая складывалась на протяжении множества веков, на сегодняшний день представлена многочисленными памятниками духовности. Музыкально-поэтическое дарование степных народов не раз отмечали ученые, ориенталисты, путешественники из европейских стран, России, которые изучали быт и обычаи кочевников. Жизнь в степи, непосредственное общение с природой, познание и понимание всех тонкостей ее явлений способствовали созданию особой области в искусстве, связанной со спецификой жизнедеятельности кочевника, вида его хозяйствования (в основном, скотоводство, реже – земледелие).

Так, в тесной связи с жизнью и верованиями возникла обрядовая традиция, которая своими корнями уходит далеко вглубь веков.

* кандидат искусствоведения, Институт Литературы и искусства имени М. Ауэзова, г. Алматы/Казахстан
Candidate of arts, Institute of Literature and art named after M. Auezov, Almaty/Kazakhstan
e-mail: kzm07@mail.ru

Ритуальные действия современных народов, имеющих тюркские корни, ведут начало с эпохи Тюркского Каганата, что отражается в характере, языке, поэзии и музыке песенных и инструментальных образцов, сопровождающих эти церемонии. Составляя важную область фольклора, обрядовые песни и наигрыши стали неотъемлемой частью действий.

Одним из решающих этапов в жизнедеятельности человека является заключение брака, сопровождающееся проведением свадебного обряда, имеющего, как правило, символическое значение, связанное с духовными и религиозными взглядами. Как отмечает профессор Н.П.Лобачева, «традиционный свадебный обряд... представляет собой сложное переплетение социальных и религиозных категорий, соответствующих различным историческим эпохам и приспособившихся к современному уровню общественного развития данного народа» [1, 298].

Празднество свадьбы с определенным четко отработанным сценарием, своими устоявшимися канонами и правилами, в условиях «кочевой цивилизации» (термин Л.Гумилева) – это своеобразный институт, имеющий высокий общественный статус и воспитательно-нравственное предназначение. Свадьба (не только как фактор образования новой семьи) с ее жизнеутверждающим тонусом, художественно воспроизводясь в искусстве, предстал одним из могущественных средств глубокого и правдивого раскрытия национального духа народа, его миропонимания, показа человеческих судеб и характеров.

Свадебно-обрядовый комплекс состоит из множества ритуалов, которые несут в себе отпечаток архаики, раскрывающийся в изображении в них поверий народов, связанных с язычеством, а со временем в них обнаруживаются элементы Ислама, Христианства и пр. Ученые всех времен, занимавшиеся исследованием данного вида народного творчества, свидетельствуют о древности его происхождения. Однако свадебные процессы со временем эволюционируют, претерпевают изменения, связанные с развитием социально-экономических, политических, религиозных, культурных условий. Но они касаются лишь определенных сфер бытования всего цикла. Некоторые его ритуалы, например, утратили свое значение, изменили функции со становлением новых социальных условий, а некоторые вовсе исчезли, уступив место другим более демократичным их видам.

3. Касимова. Свадебно-обрядовый фольклор тюркоязычных народов.

Как верно указывает проф. С.А.Кузембаева, в свадебно-обрядовом фольклоре наиболее полно проявляются национальные художественные традиции, которые появились в результате передовой практики многих поколений [2]. Из-за того что из века в век изменялось восприятие жизни, развивались и переходили в иное качество пути оценки и изображения окружающей среды и природы, каждый новый этап искусства, обогащаясь, постоянно обновляется. Со временем, в результате историко-экономических и социальных перемен, которые приводят к видоизменениям мировоззрения народа, некоторые элементы традиций теряют свою прошлую функцию. В этой связи следует сказать об устоях, обогащённых новыми элементами, возникшими из-за совместной деятельности различных этнических групп. Свидетельство тому – свадебно-обрядовый фольклор тюркоязычных народов, имеющих общие генетические корни и стилевые признаки.

Тюркский мир объединяет множество родственных, но в то же время отличающихся друг от друга этносов. Как утверждает известный ученый Мурад Аджи, две тысячи лет тому назад у этих племен, говоривших на одном языке, стали проявляться диалектические разветвления, касающиеся не только языка, но и культуры, философских взглядов, поверий, их внешнего вида, а также различных аспектов жизнедеятельности. Тюрки, занимавшие огромные территории, вели активную политику захвата, что привело к смешению с различными этническими культурами. Наряду с этим, географическое соседство с разными народами также способствовало тому, что их культура и традиции попадали под инокультурное влияние, начинали по-новому развиваться и приобретать иной смысл и значение [3].

Свадебные обычаи многих тюркоязычных народов носят универсальный характер. Они, по сути своей очень схожи, но при этом встречаются отличия, связанные с различной последовательностью некоторых обрядов. Однако это касается прежде всего этносов, населяющих один регион, к примеру, Центральную Азию и Казахстан, которые в прошлом вели кочевой образ жизни. А у народов более дальнего локального расселения имеются существенные отличия. Это можно проследить на примере свадебной обрядности азербайджанцев, которые проживают на территории Кавказа, а также волжских и приуральских народов – татар и башкир.

Многие исследователи указывают на то, что у тюркоязычных народов свадебный цикл обычно состоит из трех периодов, сопровождающихся огромным количеством различных ритуальных действий, сложившихся в результате их этнической истории и общественного развития. Как отмечает музыковед Р.С.Абдуллаев, изучающий обрядовую музыку народов Центральной Азии и Казахстана: «На протяжении длительного периода времени (...) регламентации у народов Центральной Азии приобрели устоявшуюся структуру, но в разных регионах имеются черты сходства с элементами локальности» [4, 142]. При этом очевидно, что каждый этап сопровождался пиршеством с угощениями, развлечениями, игрой на музыкальных инструментах, пением, танцами, музыкально-поэтическими состязаниями, народными играми и т.д.

Так, Р.С.Абдуллаев рассматривает три стадии свадебного цикла народов Центральной Азии и Казахстана:

1. сватовство («құдалық», «совчилик») – сговор (маслахат оши) – помолвка («фата», «фотиха») и период тайных встреч жениха и невесты (когда одна сторона выплачивает калым, а другая – готовит приданое);

2. собственно свадьба («үйлену той», «ұзату той», «никох тўй») – пиршество в доме невесты (девичник) с религиозным бракосочетанием, церемониал ее перевоза в дом жениха и торжество в доме новобрачного;

3. чествование – послесвадебные торжества («чаллар», «куда чакирик»), связанные с поездками молодых к родителям невесты [4, 141].

Составляющие свадебный цикл ритуалы казахского народа, имеющие также 3 этапа развития, в зависимости от региона, внутренне специфичны. К примеру, Ы.Алтынсарин у казахов, населяющих оренбургский край, разделяет следующие: 1) сватовство; 2) проводы девушки – *ұзату той*; 3) свадебный пир в ауле жениха – *келін түсіру тойы* [5, 172 с.]. Современные ученые рассматривают также 3 этапа проведения свадебной процессии (Б.Уахатов, Н.П.Лобачева, С.А.Каскабасов и т.д.). Б.Уахатов выделяет сватовство (*құда түсу*), проводы невесты (*қыз ұзату*) и свадебный той у жениха (*келін түсіру*) [6], академик С.А.Каскабасов и Н.П.Лобачева – сватовство, промежуточный (предсвадебный) период и свадебный пир, включая проводы и собственно той у жениха [7, 119].

3. Касимова. Свадебно-обрядовый фольклор тюркоязычных народов.

В проведении рассматриваемого обряда у славянских народов можно отметить 4 периода. Так, А.В.Торопова [8, 160] указывает, что их свадебный цикл состоит из отдельных законченных частей: 1. сватовство – смотрины в доме жениха, 2. побывашки – девичник, 3. свадебный стол у жениха, 4. гощение молодых у родителей невесты. Таким образом, у славянских народов 4 периода распределены следующим образом: 1. сватовство; 2. пиршество в доме невесты; 3. Пир в доме жениха; и 4. послесвадебные торжества.

Итак, на основе вышеизложенных классификаций мы предлагаем общетюркскую систему, состоящую из 5-ти периодов:

1. Сведение.
2. Сватовство.
3. Предсвадебный.
4. Собственно свадебный.
5. Послесвадебный.

Сделав этнографический обзор в сравнительно-сопоставительном аспекте можно утверждать, что в целом у всех изучаемых этносов свадебный цикл состоит примерно из одних и тех же обрядовых церемоний, если не учитывать некоторых их деталей. Различия в большей степени касаются местоположения, времени исполнения того или иного ритуала и т.д. и больше являются вариантной разновидностью, нежели отличием. Свадебно-обрядовый комплекс тюркоязычных народов имеет множество как идентичных, так и своеобразных черт. В этой связи, как верно указывает доцент С.Утегалиева, необходимо отметить «...факт неоднородности внутреннего состава тюркской этнической общности. Так, существуют различия в музыкальной культуре народов Сибири, Средней Азии, Поволжья, Урала, Кавказа» [9]. А Ф. Кароматли, исходя из классификации тюркских языков на восточно-хуннскую и западно-хуннскую ветви, разделяет музыкальное наследие тюркских народов на следующие группы. Согласно музыковеду, «если казахи, киргизы и, в определенной степени, каракалпаки образуют одну группу, то узбеки, уйгуры, азербайджанцы и, в некоторой степени, туркмены составляют другую, а татары, башкиры и чувашаи – третью, несколько обособленную от предыдущих группу. Но все-таки наблюдаемые при этом межгрупповые различия не лишают их в целом возможности понимать друг друга» [10, 215].

Таким образом, наибольшую близость проявляют традиции народов, населяющих единую региональную территорию – например,

Центральную Азию и Казахстан (казахи, кыргызы, каракалпаки, узбеки, туркмены, уйгуры), Приуральские и Поволжские регионы (татары и башкиры) и т.д.. В них очень много общих моментов, которые имеют лишь диалектические, локальные разветвления и единообразны в своей основе.

В свадебном церемониале тюркских народов идентичность обнаруживается не только в особенностях совершения того или иного ритуала, его смысла, магического значения и т.д., но и в наличии определенных жанровых разновидностей собственно свадебного обряда. Так, у всех этносов наряду с многочисленными песенными и инструментальными парадигмами, зародившимися в результате различных исторических событий и под влиянием культур соседствующих стран, сохранились и такие жанры, как 1. *жар-жар*, в переводе означающий «друг-супруг», «милый-любимый» и т.п.; 2. прощальные плачи-причитания и 3. песни приветствия и знакомства с новым членом рода – невесткой. Они идентичны и в названии: к примеру, казахский и кыргызский *жар-жар* звучит и как *яр-яр*, *ёр-ёр*, *эр-эр*, плачи – *сыңсу*, *сеңләү*, *кыз елату*, *кыз кошогы* и др., а приветствие, сопровождающееся открытием лица – *бет ашар*, *бет ачар*, *бит асыу*, *бит ачклау*, *юз ечиши*, *дуваг ачмах* и т.п.

Социальная природа фольклора и его историческое развитие, проявляемое в тематике, семиотике, семантике, наиболее ярко проявились в жанровой основе. У всех изучаемых народов обнаруживается наличие общих музыкально-поэтических жанров, ведущих свое начало еще с древнейших времен, и почти в первозданном виде в остаточной форме продолжали бытовать вплоть до начала XX в., а некоторые парадигмы в брачных церемониях определенных народов используются по сей день.

Изучение жанров и музыкально-стилевых разновидностей свадебно-обрядового фольклора тюркоязычных народов свидетельствует о богатстве и многообразии их национальных художественных традиций. Это подтверждается еще тем фактом, что во множестве жанров этих этносов имеется значительное количество общностей, таких как пережитки свадебных церемоний тех эпох, когда они были едины – подчинялись единому государству, пропагандировали одну веру, вели идентичный хозяйственный быт, имели общностную историю и культуру, доказывая их общие истоки.

Схожесть проявляется не только в названии этих жанров, в некоторых случаях они имеют тождественные принципы развития,

3. Касимова. Свадебно-обрядовый фольклор тюркоязычных народов.

интонационный строй, размер стиха, содержание, функциональное значение, формы исполнения. Например, песни *жар-жар* у большинства народов не только близки по сценическому воплощению и содержанию, но и имеют аналогичную мелодическую основу (у казахов, у туркмен и узбеков – мужские варианты). Подобны по смыслу, структуре (музыкальной и поэтической), назначению, форме исполнения и мелодико-интонационному строю казахский *беташар* и башкирский *бит асыу*. По своей лаконичности, мелодическому развитию и экспрессивности – казахские и татарские песни-причитания невесты.

Несмотря на то, что общность у тюркоязычных народов больше обнаруживается в вербальном языке, нежели в музыкальном, в целом, можно утверждать, что музыкальный свадебно-обрядовый фольклор является единым диалектически разветвленным древом. Наряду с основными жанрами *жар-жар*, *сыңсу* и *беташар*, существуют образцы, которые бытуют у одних народов, но утрачены у других, и наоборот, исчезнувшие у одних – сохранены у других. Учитывая подобное обстоятельство следует предпринять попытку реставрации и частичного возрождения тех или иных жанров у разных этнических культур. Тем более, если иметь в виду процессы их возникновения, формирования и эволюции.

Таким образом, идентичность в культуре тюркоязычных народов чаще всего прослеживается в обрядовом фольклоре, так как это один из архаичных видов народного творчества, тесно связанных с бытом и культово-магическими, религиозными верованиями, на основе которых, собственно, и строится любой ритуал. Зарождение обрядов, в данном случае – свадебных, уходит далеко в глубокую древность, во времена единства данных этносов. Этим и объясняется наличие схожих брачных церемоний, жанровых разновидностей, их содержания и смысла. Наибольшая близость обнаруживается у тех народов, которые населяют одно этнорегиональное расположение. Вместе с тем немаловажное значение имеет и род их жизнедеятельности. Потомки древних тюрков, несмотря на общность языковой группы, исторического прошлого, космогонических и культурно-религиозных представлений, позже стали отличаться по типу хозяйствования как скотоводческие, земледельческие и т.д.

Современный век ознаменован возрождением единства тюркоязычных народов. В плане духовного развития немаловажной представляется проблема музыкальной тюркологии. Это связано с

интересом этносов, имеющих тюркские корни, к своему общетюркскому историческому прошлому в условиях глобализации. Тем более, если учесть, что с приобретением независимости стран с тюркоязычным автохтоном, отмечается целенаправленный процесс к укреплению отношений национальных культур этой языковой группы. А в связи с демократизацией и дальнейшей гуманизацией нравственных устоев свадебно-обрядовый жанр приобретает новые формы, трансформируясь и модифицируясь, тем самым, отвечая жизненно важным запросам современной действительности. Ибо данное явление – это вечно живое искусство, органично связанное с развитием человеческого общества.

ЛИТЕРАТУРА

1. Лобачева Н.П. *Различные комплексы в свадебном церемониале народов Средней Азии и Казахстана* // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. – М.: Наука, 1975. – 340 с.
2. Кузембаева С.А. *Национальные художественные традиции и их конвергентность в жанре казахской оперы*. – Алматы: Unique service, 2006. – 380 с.
3. Мурад Аджи. *Кипчаки. Древняя история тюрков и Великой степи*. Кн.1. – Семей: Международный клуб Абая, 2001. – 168 с.
4. Абдуллаев Р.С. *Обряд и музыка в контексте культуры Узбекистана и Центральной Азии*. – Ташкент: DEZA, 2006. – 336 с.
5. Алтынсарин Ы. *Орынбор ведомствосы қазақтарының құда түсу, қыз ұзату және той жасау дәстүрлерінің очеркі* // Ыбырай Алтынсарин. Таза бұлақ. – Алматы: Жазушы, 1988. – 320 бет.
6. Уахатов Б. *Қазақтың халық әндері*. – Алматы: Ғылым, 1974. – 288 бет
7. Каскабасов С.А. *Театральные элементы в казахских обрядах и играх* // *Фольклорный театр народов СССР*. – М.: Наука, 1985. – 248 с.
8. Торопова А.В. *К вопросу о жанровой классификации свадебного фольклора* // *Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор*. – Л.: Наука, 1974. – 276 с.
9. Утегалиева С.И. *Хордофоны Центральной Азии*. – Алматы: ҚАЗАқпарат, 2006. – 120 с.
10. Кароматли Ф. *Музыкальное наследие тюркских народов в наши дни* // Музыка тюркского мира: Материалы Первого международного симпозиума. Алматы, 3-8 мая, 1994. – Алматы: Дайк-Пресс, 2009. – 320 с.

МАЗМҰНЫ, CONTENTS

ҒАЛЫМ ЖОЛЫ

Сорокина С. Л. (Стамбул) Sorokina S.L. (İstanbul)	Б. Абилхасимов: «В казахском языкознании есть еще много неисследованных вопросов»	3-29
--	---	------

ТІЛ ТАРИХЫ ЖӘНЕ ҚҰРЫЛЫМЫ

Әбілқасымов Б. (Алматы) Abilkasymov B. (Almaty)	Әбілғазының «Түркі шежіресінің» тілі – қазақтың XVII ғасырдағы ескі жазба әдеби тілі Language of "Turkic Chronicle " Abilgazy - old Writing of Kazakh Literary Language in XVII Century	30-34
Күçükmehmetoğlu Ö. (İstanbul)	Başkurt Türkçesinde Edatların Morfolojik İşlevi Morphological Function Prepositions of the Bashkir Language	35-40

ӘДЕБИЕТ ЖӘНЕ ФОЛЬКЛОП

Миннегулов Х. Ю. (Қазан) Minnegulov H.Y. (Kazan)	Литература улуса Джучи и постзолотоордынских татарских ханств The Literature Ulus Zhoshy and Tatar Khans Post Golden Orda	41-63
Турдугулов А. Алиева С. (Бішкек) Turdugulov A. Aliyeva S. (Bishkek)	Түрк элдеринин маданий мурастарынын таркалышына котормонун зарылдыгы The Need for Translation in the Dissemination of Cultural Heritage in Turkic World	64-70
Мыңбаев Н. (Шымкент) Mynbayev N. (Shymkent)	Нұх (ғ.с.) кемесі түркілер фольклорында The Ship of the Prophet Nuh in Turkish Folklore	71-81
Сариев С.М. (Ургенч) Sariev S.M. (Urgench)	Развитие эпических традиций и становление культурных контактов народов мира (на основе героических эпосов тюрко-язычных народов) The Development of the Epic Traditions and the Establishment of Contacts of the Nations of the World (Based on the Heroic epics of Turkic-Spiking People)	82-93
Әбжет Б. (Түркістан) Abzhet B. (Turkistan)	Топан су жайлы байырғы түркілердің мифтік аңыздары Ancient Turkic Flood Myths	94-114

Муйтуева И.Н. (Горно-Алтайск)	Конь в культуре и в фольклоре у алтайцев	115-123
Muutiyeva I.N. (Gorno-Altaysk)	The Horse in the Culture and Folklore in Altai	

ТАРИХ ЖӘНЕ ЭТНОГРАФИЯ

Исин А. Тұрсұн Х. (Түркістан)	Қазақ-түрік мәдени байланыстарындағы Шәкәрім Құдайбердіұлы	124-132
Isin A. Tursun H. (Turkistan)	In the Kazakh-Turkish Cultural Relations Shakarim Kudaiberdiev	

АРХЕОЛОГИЯ ЖӘНЕ ӨНЕР

Кузембай С. (Алматы)	Эпические традиции в фольклоре тюркоязычных народов	133-140
Kuzembay S. (Almaty)	The Epic Tradition in Folklore of Turkic Peoples	
Касимова З. (Алматы)	Свадебно-обрядовый фольклор тюркоязычных народов	141-148
Kasimova Z. (Almaty)	The Wedding and the Ceremonial Folklore of Turkic Peoples	

БАЙЛАНЫС

Түркология ғылыми-зерттеу институты

Түркістан/ҚАЗАҚСТАН

e-mail: turkologi@mail.ru

Басылым: Ахмет Ясауи университетінің «Тұран» баспаханасы

Редакцияның мекен-жайы:

161200, Қазақстан Республикасы, Оңтүстік Қазақстан облысы Түркістан қаласы

Тәукехан даңғылы № 7

Телефон. 8 (72533) 3-21-17

Факс: 8 (72533) 3-31-63

Журналдың электрондық нұсқасын turkology.iktu.kz сайтынан оқуға болады.

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.