

ISSN 1727-060X

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



# ТҮРКОЛОГИЯ

TÜRKOLJİ

ТЮРКОЛОГИЯ

TURKOLOGY

№ 4 (54), 2011

*Шілде-тамыз/temmuz-ağustos*

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

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

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

Түркістан 2011



ҚҰРЫЛТАЙШЫ / УЧРЕДИТЕЛЬ

Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті

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

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

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

**Редакция алқасы / редакционная коллегия**

Хората О. (редакция алқасының құрметті мүшесі); ф.ғ.д.,  
проф. Ахматалиев А. (Бішкек); проф. М.Накин  
(Түркістан); ф.ғ.д., проф. Бахадирова С. (Некіс); ф.ғ.д.,  
проф. Бердібай Р. (Түркістан); ф.ғ.д., проф. Ыбыраев Ш.  
(Көкшетау); т.ғ.д., проф. Бутанаяев В. (Абакан); ф.ғ.д.,  
проф. Васильев Д. (Мәскеу); ф.ғ.д., проф. Егоров Н.  
(Чебоксары); ф.ғ.д., проф. Ергөбек Қ. (Түркістан); ф.ғ.д.,  
проф. Илларионов В. (Якутск); ф.ғ.д., проф. Закиев М.  
(Қазан); т.ғ.д., проф. Қызласов И. (Мәскеу); ф.ғ.д., проф.  
Қайдар Ә. (Алматы); т.ғ.д., проф. Мадван С. (Түркістан);  
ф.ғ.д., проф. Махмеддин Н. (Алжир); ф.ғ.д., проф.  
Миннегулов Х. (Қазан); ф.ғ.д., проф. Мұсаев К.  
(Мәскеу); ф.ғ.д., проф. Мырзахметов М. (Алматы);  
ф.ғ.д., проф. Нуреддин М. (Бейрут); ф.ғ.д., проф. Орус-  
оол С. (Қызыл); ф.ғ.д., проф. Сарыбаев Ш. (Алматы);  
ф.ғ.д., проф. Тұрал С. (Анкара); ф.ғ.д., проф. Тухлиев Б.  
(Ташкент); ф.ғ.д., проф. Тыбыкова А. (Горно-Алтайск);  
ф.ғ.д. Улаков М. (Нальчик); ф.ғ.д., проф. Черемисина М.  
(Новосибирск); ф.ғ.д., проф. Хребицек Л. (Прага); т.ғ.д.,  
проф. Ювалы А. (Кайсері); ф.ғ.д., проф. Шайхұлов А.  
(Уфа); ф.ғ.д., проф. Щербак А. (Санкт-Петербург); ф.ғ.д.,  
проф., ф.ғ.к. Әбжет Б. (жауапты редактор); Танауова Ж.  
(жауапты хатшы).

SAHIBI / OWNER

Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi

**Yayın Danışma Kurulu Başkanı**

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

**Baş Editör / Editor-in-Chief**

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

**Baş Editör Yardımcısı /The assistant to the  
Editor-in-Chief**

Prof.Dr.Dosay Tursınbayulu Kenjetay  
Türkoloji ilmi-araştırma institüsü Başkanı

Yayın Danışma Kurulu / Editorial Board

Horata O. (Yayın Kurulu Üyesi); Prof.Dr. Ahmatallyev A.  
(Bişkek); Prof.Dr. Bahadırova S. (Nökis); Berdibay R.  
(Türkistan); Prof.Dr. Ş.Ibraev (Kökşetau); Prof.Dr. Butanayev B.  
(Abakan); Prof.Dr. Vasilyev D. (Moskova); Prof.Dr. Veliyev K.  
(Bakü); Prof.Dr. Egorov N. (Çeboksan); Prof.Dr. Ergöbek K.  
(Türkistan); Prof.Dr. İllariyonov V. (Yakutsk); Prof.Dr. Zakiyev  
M.(Kazan); Prof.Dr. Kızlasov İ. (Moskova); Prof.Dr. Kaydar A.  
(Almau); Prof.Dr. Maduan S. (Türkistan); Prof.Dr. Mahieddin  
N. (Aljir); Prof.Dr. Minnegulov H. (Kazan); Prof.Dr.  
Mırzahmetov M. (Taraz); Prof.Dr. Musayev K. (Moskova);  
Prof.Dr. Nureddin M. (Beirut); Prof.Dr. Orus-ool S. (Kızıl);  
Prof.Dr. Sanbaev Ş. (Almau); Prof.Dr. Tural S. (Ankara);  
Prof.Dr. Tuhliiev B. (Taşkent); Prof.Dr. Tıbıkova A. (Gorno-  
Altaysk); Prof.Dr. Ulaov M. (Nalçik); Çeremisina M.  
(Novosibirsk); Prof.Dr. Hrebitsek L. (Praga); Prof.Dr. Yuvalı A.  
(Kaysen); Prof.Dr. Şayhulov A. (Ufa); Prof.Dr. Şerbak A.  
(Sankt-Peterburg); Dr. Abjet B. (Genel editör); Tanauova J.  
(Genel sekreter).

Луиза САМСИТОВА

**КОНЦЕПТ «ГОСТЕПРИИМСТВО» В ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЕ МИРА  
(На материале башкирского и казахского языков)**

*Мақалада башқұрт халқы мен қазақ халқына ортақ болып келетін қонақжайлылық концепті сөз болады. Қазақтағы «құдайы қонақ», башқұрттардағы «сақырлмаған қунак – алла қунағы» ұғымдарына талдау жасалады.*

*Yazar, Başkurt ve Kazak halklarına ortak olan “misafirperverlik” kavramı üzerinde durmuştur. Kazaklardaki “kudayı konak” ve Başkurtlardaki “sarkılmagan konak – Alla konagı” kavramlarını incelemiştir.*

В когнитивной лингвистике термин «концепт» стал базовым. Содержание концепта как единицы языковой картины мира всегда национально специфично, т.е. отражает особенности культуры и мировидения конкретной лингвокультурной общности, а потому исследование любого концепта представляет ценность для реконструкции языковой картины мира.

Последовательное понимание истории становления понятия «культурный концепт» представлено Л.А. Микешкиной [4, 502]. Осмысление культурных концептов, выявляемых и анализируемых в различных «контекстах», позволяет понять не только своеобразие когнитивной структуры текста, но и «целое» – концептуальный смысл культуры» (Э. Ауэрбах). В данном случае речь идет о концептах, представляющих собой некие «словообразы», не «высыхающие» до абстрактных понятий, но обогащающиеся оттенками главного смысла в нарративе, живом повествовании. Поскольку такие концепты преисполнены конкретности, они по сути своей близки короткому, но емкому рассказу. В силу этого свойства концепты-словообразы представляют собой адекватную или наиболее подходящую форму для структурирования культурного знания и в целом этнокультурного сознания [1, 215].

Активное изучение культурных концептов связано с общей антропоцентрической направленностью научной парадигмы и способствует выявлению универсальных закономерностей отражения в наивной картине мира разных аспектов человеческого сознания. Культурные концепты «выполняют функцию своего рода посредников между человеком и той действительностью, в которой он живет» [2, 11].

Т.Ю. Тамерьян культурные концепты понимает как содержательные структуры национальной речемысли, как коллективное достояние духовной жизни народа, как сгусток смысла, несущий важную культурную информацию. Концепты могут быть реализованы вербальным и невербальным способом. В вербальной форме культурные концепты – ключевые слова данного языка и культуры [7, 257].

В лингвистике культурный концепт является основной единицей, интегрирующей в себе язык и культуру в их взаимопроникновении. Культурные концепты – имена абстрактных понятий, где культурная информация здесь прикрепляется к понятийному ядру. Ключевые культурные концепты – ядерные единицы картины мира, обладающие экзистенциальной значимостью как для отдельной языковой личности, так и для лингвокультурного сообщества в целом (совесть, судьба, воля, доля, грех, закон, свобода, интеллигенция, родина и т.п.) [8, 247].

Языковая концептуализация башкирской картины мира в фольклоре, художественных текстах характеризуется многообразием и множественностью лексических средств репрезентации, семантические компоненты которых актуализируют признаки отношения к башкирскому гостеприимству.

Концепт “гостеприимство” (кунаксыллык) репрезентируется через лексику *кунак* (*гость*). Само слово *кунак* исконно тюркское, происходит от глагола *кун/кон* садиться, останавливаться, ночевать. Оно, кроме своего основного значения, содержит большой объем этнокультурной информации. Так, в тюркских языках понятие “незванный гость” не содержит отрицательной коннотации, наоборот, незванный гость – это гость аллаха (башк. *сакырълмаган кунак – алла кунакы*, каз. *құдайы қонақ*). Ему оказывается особый почет и уважение.

Понятие «гость» у башкир, да и у многих народов является священным, он приравнивается к посланнику аллаха и заслуживает особого почтения. Поэтому с древнейших времен у башкир существовал культ пищи, сотрапезник становился близким другом, за едой скреплялся союз, давалось клятвенное слово, которое обязательно сдерживалось договаривающимися сторонами [9, 103].

Д.Н. Никольский отмечает, что “гость у башкира – священная особа, для него башкир не пожалеет зарезать барана или жеребенка, хотя бы и последнего. Приезжая в любую, вы можете остановиться в первой попавшей избе, чего мы не встретим даже у русских, считающихся одним из гостеприимных народов... Богатый башкир, пользуясь случаем, приглашает еще гостей и устраивает чуть не настоящий пир...” [5, 98].

Как было отмечено, понятие «кунак» (гость) у тюркских народов является священным. Например, как и у башкир, так и у казахов, юрта является важным символом культуры народа, что отмечается в работах башкирских и казахских ученых.

Как отмечает З.Н. Рахматуллина, башкир никоим образом не покроет свое доброе имя позором и суждением, не нарушит кодекс чести, не пустив к себе в дом неожиданного гостя или случайного путника, даже своего

### Л.Самситова. Концепт «гостеприимство» в языковой картине мира.

кровного врага он должен быть обеспечить отдыхом и ночлегом, так как, дотронувшись его юрты, он и его конь становились священными [6, 97].

По мнению С.С. Жабоевой, большей символичностью концепт «гостеприимство» обладает в казахском языке, так как свое главное символическое отражение он нашел в важном символе казахской культуры, наполненном семиотическим статусом и символизирующим Тюркскую Вселенную – юрте. Суть юрты как модели Вселенной кочевников подразумевает соблюдение многочисленных обрядов и ритуалов, в том числе прием гостей. Не случайно, место против входа называется «төр» или верхнее место. Казахи говорят: “*Терге шығыныз*”, “*Терлетініз!*” букв. «Проходите наверх», то есть «Займите почетное место». Понятие «төр» существует и в современном жилище. В горизонтальном плане юрты “четверичность” системы воспроизводится ролевыми позициями людей: гость (вход) – восток, гостевая половина – юг, семейная – север и позиция хозяина (төр) – запад [3, 11]. У башкир понятие «түр» является одним из основных категорий, которое говорится и по отношению к юрте, и по отношению к дому: *түргә узығыз, түргә үтегез* (займите почетное место, проходите).

И в башкирской, и в казахской языковой картине мира значение концепта гостеприимный передают несколько слов. Например, в башк. *кунаксыл, кунаксыллык, һыйсыл*; в каз. *қонақуар, қонақжай, мейманыш, қонақшыл*. Наличие такого количества синонимов слову гостеприимный в башкирском и казахском языках подчеркивает важность концепта “гостеприимство” для данных культур.

В башкирских народных пословицах и поговорках содержатся сведения об отношении к гостю: *Кунак аз булар, күп һынар (гость мало побудет, много узнает). Бахетленең кунакы бергә (у счастливого все гости вместе приходят).*

В башкирском языке существует ряд словосочетаний, выражающих особое отношение к гостю, что отражено также в обрядах почитания гостей. Имеется фразеологическое словосочетание *ат башынан алыу* (взять коня за узду). Если приехал почитаемый гость, сам хозяин дома встречает его за воротами и ведет коня за узду во двор. В языке имеется ряд выражений типа *казерле кунак (дорогой гость, почтенный гость)*, но нет выражений с отрицательной оценкой: если гость, то он обязательно почтенный, желанный, дорогой [9, 103].

В башкирской и казахской языковой картине мира речевых выражений, репрезентирующих концепт “гостеприимство”, можно распределить по шести тематическим группам (по классификации С.С. Жабоевой): 1) открытость, радушие: башк. *артығы менән һыйланык*, каз. *артықша құрмет* (излишний почет), башк. *йән аямау*, каз. *жан аямау* (не

жалеть души), башк. *кыуанып каршы алыу*, каз. *қуанып қарсы алу* (встретить с радостью); 2) щедрое угощение: башк. *кунак ашы*, каз. *қонақ асы* (спец. угощение для гостей); 3) расположение к дому: башк. *түрзән урын алыу*, каз. *төрден орын алу* (усадить на почетное место); башк. *салам биреу*, каз. *салам беру* (приветствие); 4) приверженность к традициям, обрядам, ритуалам: башк. *кунак каршылау*, каз. *қонақ атқару* (встретить гостей); 5) отношение субъекта к объекту: башк. *хөрмәт күрһәтеу*, каз. *қошамет көрсету* (оказать почтение), башк. *кунак карау*, каз. *қонақ құту* (ухаживать за гостем), башк. *каршы алыу*, каз. *қарсы алу* (встретить); 6) благодарность гостей хозяевам: башк. *риза булыу*, каз. *риза болу* (быть довольным, благодарным), башк. *рахмәт әйтеу*, каз. *рақмет айту* (благодарить).

Концепт «кунаксыллык», реализуемый в башкирской языковой картине мира посредством лексем *көргәсе*, *һыйсы*, *табынсы* (*тамада*) отражают специфику национального менталитета и мировосприятия, а также системы социокультурных отношений, традиций, обычаев, характерные для башкирской культуры. Понятийные сферы (взаимоотношения, внешность, одежда, свойства характера, уклад жизни, цветовой фон, пейзаж и климат) содержат значительный объем социо- и этнокультурной информации и обладают культурно-когнитивной направленностью.

Концепт «кунаксыллык» реализуется в произведениях башкирских писателей, выявляя национально-специфические и культурно-исторические особенности башкирского народа: *Ғалимә аңғармаҫтан өйөнә килеп ингән кунаны алдында өйөрөләм-сөйөрөлдә, әле был, әле теге ризығын алдына куйызы, балжәй генә графинҫа тултырылған әсемлек сығарзы* (Т. Ғарипова. Бөйрәкәй, 447-се б.). *Юламандарзы ял иттереу ниәтенән яңылыҡтар һорашып, һөйләшеп ултырыу теләге зурырак ине шикелле. Йәйләү хужаһының башкорт илендәге халдар менән ихлас кызыкһыныуы, кунаксыллығы Азнайзың да, күңел биктәрен асып, телен сисеп ебәрзе* (Б. Рафиков. Ахырызаман көткәндә, 21-се б.). *Кунак* килеү шатлығы *Барсынбикәнең унынсы тиҫтәне кыуған зүмерәнән, әйтерһең, утыз-кыркын алып таиланы* (Т. Ғарипова. Бөйрәкәй, 461-се б.). *Әле кунак түр якта, урындыкка салкан төшөп ята* (Т. Ғарипова. Бөйрәкәй, 457-се б.). *«Кунак алып кайтам, бишбармак бешереп, салаттар әзерләп куй!» – тип киткәйне ул кызына* (Т. Ғарипова. Бөйрәкәй, 578-се б.).

Как отмечает С.С. Жабаева, с понятием «гостеприимный» в казахской культуре связаны лучшие качества человека, так как проявление радушия – не единственный смысл гостеприимства. Традиционная культура казахов предполагает соблюдение обрядов, ритуалов, которые необходимо

исполнить, так как высшим смыслом жизнепонимания для казахов всегда были: уважение и сострадание к ближнему, вера в добро, соблюдение традиций [3, 11].

Издавна у башкир существовал обычай *кунак күрһәтеү* (приглашать гостей в честь приезжего гостя, которые должны были устраивать ответные приглашения (букв. показать гостя)). Это и отражается в башкирской народной пословице: *Кунак ашы – кара каршы* (праздничное угощение взаимно). Как отмечают авторы книги “Родной Башкортстан”, обычай гостеприимства, отмечаемый у многих народов, играл большую роль у башкир. Дореволюционные исследователи отмечали исключительное гостеприимство башкир. Ритуалы гостеприимства имели свои особенности как в общественном, так и в семейном быту народа. Приглашения односельчан на “показ гостя” требовал неписанный этикет аульной жизни. В этом проявлялось, с одной стороны, уважение к приезжему, с другой – к односельчанам. Совместная “еда” в нескольких домах аула сопровождалась беседами, обменом новостями. Вечером исполнялись песни, играли на музыкальных инструментах, плясали. Гостевания по поводу “показа гостя” по существу раскрывают этические нормы общения башкир [10, 145].

В башкирской семье с детства учат к этикетам гостеприимства. Если по какой-то причине у человека этого не получается, то он испытывает чувство стыда: *Был кәндө без әсәймдең дуслыкка, күршелеккә хас булмаған шундай әскерле карашы, төртмә репликалары астында озақ кала алманьык. Өйзән, беззең тонсоу һауала өйзән, тизерәк сығып китергә ашыктыкык. Һәм кабат улар менән өйгә әйләп инмәнек тә шикелле. Ә дуһтарзы алып кайтырға, халкыбыззың йолаһынса, кунак итеп сығарырға кәрәк ине лә бит. Әммә мин быны эшләй алманым* (З. Биешева. Уйзар, уйзар..., 412-се б.).

Таким образом, концепт “гостеприимство» является одним из базисных концептов в языковой картине мира. Культура каждого народа имеет свою специфику, следовательно, формирует своеобразный менталитет. Концепт “гостеприимство» влияет на формирование башкирской и казахской ментальности, так как является носителем национально-культурной информации народа.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Алефиренко Н.Ф. Лингвокультурология: ценностно-смысловое пространство языка: Учебное пособие. – М.: Флинта: Наука, 2010. – С. 215.
2. Арутюнова Н.Д. О работе группы «Логический анализ языка». Инст. языкознания РАН // Логический анализ языка. Избранное. 1988–1995. – М.: Индрик, 2003. – С. 11.
3. Жабаяева С.С. Национально-культурная специфика реализации концепта «гостеприимство» (на материале казахского, русского и английского языков): Автореф. дисс. канд. филол. наук. – Челябинск, 2004. – С. 11.

4. Микешина Л.А. Философия познания. Полемиические главы. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – С. 502.
5. Никольский Д.П. Башкиры. – СПб, 1899. – С. 98.
6. Рахматуллина З.Н. Менталитет башкир: сущность, характеристики: Монография. – Уфа: БГУ, 2007. – С. 97.
7. Тамерьян Т.Ю. Языковая модель поликультурного мира: интерлингвокультурный аспект: Дисс. на соиск. д.ф.н. – Нальчик, 2004. – С. 257.
8. Тхорик В.И., Фанян Н.Ю. Лингвокультурология и межкультурная коммуникация: Учебное пособие. – М: Гис, 2006. – С. 247.
9. Ураксин З.Г. Этнокультурологическое содержание слова «кунак» («гость») в башкирском языке // Межкультурная коммуникация: к проблеме формирования толерантной языковой личности в системе вузовского и школьного лингвистического образования: Материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 70-летию профессора Л.Г. Саяховой. Часть II. – Уфа: РИЦ БашГУ, 2001. – С. 103.
10. Хисамитдинова Ф.Г., Шарипова З.Я., Нагаева Л.И. Родной Башкортостан. – Уфа, 1992. – С. 145.

#### REZUME

L.H. SAMSITOVA (Ufa)

#### THE CONCEPT “HOSPITALITY” IN THE LINGUISTIC PICTURE OF THE WORLD (ON THE MATERIAL OF THE BASHKIR AND KAZAKH LANGUAGES)

The analysis of cultural concepts enables to specify the degree of influence of the language on the world view of the concrete ethnic group. The research of the concept “hospitality” in the Bashkir and Kazakh linguistic picture of the world promotes revealing of ethnic features of the style of thinking of the Bashkir and Kazakhs as the image of their culture which is one of the aspects of moral culture. The concept “hospitality” influences on the formation of the Bashkir and Kazakh mentality as it is the carrier of the national cultural information of the people.



Салида ШАРИФОВА

## ЕДИНЫЙ ЯЗЫК И ЕДИНОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО КАК ПРЕДПОСЫЛКИ ДЛЯ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИНТЕГРАЦИИ

*Мақалада Еуразия кеңістігіндегі түркі мемлекеттері бірлестігінің алғышарты болып табылатын ортақ тіл мен ортақ әдебиет кеңістігін қалыптастырудағы принциптер және бағдарламалар жайы айтылады.*

*Bu makalede, Avrasya coğrafyasındaki Türk dili konuşan devletler birliğinin ön şartlarından olan ortak dil ve edebiyatın oluşmasındaki ilke ve programlardan bahsedilmiştir.*

Мир стал глобальным, а значит, стала глобальной и политическая борьба. Сегодня друг другу противостоят не государства – а группы государств, не нации – а цивилизации. Внешнее проявление этого процесса мы наблюдаем в создании союзов государств. В качестве примера можно привести Британский союз, который под неформальным руководством США, образует единство, основанное на общности языка и веры.

Второй пример, это Европейский союз, в рамках которого наблюдается формирование доминирующего германоязычного ядра. Несмотря на всю гуманитарную маску – Европейский Союз – это клуб христианских стран. Турция сама убедилась в этом, столкнувшись с нежеланием ее принятия в эту организацию. Неужели известные своей криминальностью Албания и Румыния более придерживаются требованиям ЕС, чем Турция?

Особо следует отметить и Китай – эта гигантская страна пытается объединить вокруг себя многочисленные китайские диаспоры в единую сеть. Сегодня во многих странах Дальневосточного региона и Океании политическая воля не может быть сформирована без учета фактора китайской диаспоры. Китай последовательно реализует собственный вариант американской концепции «слабой силы», которая была сформулирована профессором Джозефом Найем. Китайская версия «мягкой силы» включает в себя умелую работу с зарубежной китайской диаспорой.

Чем же отвечает Евразия (ойкумена) на этот вызов? Разобщенностью и противостоянием. Славянский, арабский и тюркский миры – теряют свою цивилизационную идентичность, а значит, неконкурентоспособны на глобальном уровне.

Славянский мир растворяется в ЕС. Арабский мир пленен потоком нефтедолларов, который приносит с собой «голландскую болезнь». На войну в Ираке можно смотреть под разным ракурсом. С идеологической точки зрения эта война против идеологии единого арабского государства, ведь именно правящая до известных событий в этой стране БААС была последней партией панарабизма. Современный Ирак – это страна, где арабы уже хотят

защитить свои права хотя бы как национального меньшинства. Глубину кризиса арабской национальной идеи можно привести на одном примере: некоторые арабские страны не могут даже укомплектовать свою армию офицерами, нанимая граждан других стран. Разве такое возможно в Турции?

Что же касается тюркского мира то «романтический» порыв 90-ых годов прошлого столетия захлебнулся. С одной стороны Турция побоялась стать лидером, потому что истеблишмент страны осознал, что не удастся доминировать в Азербайджане и Средней Азии, где нефтедоллары обеспечили резкое усиление власти. А интегрироваться на базе сетевого принципа Турция не оказалась готовой. Тут сыграло свою роль и этническое противостояние в самой Турции: страна не смогла взять бесповоротный курс на создание единого тюркского политического сообщества. А постсоветским тюркоязычным странам идея тюркского объединения противоречила текущим государственным интересам. Кто-то не хотел ссориться с США (в которой тюркская интеграция оценивается как реальная угроза интересам США), кто-то с Россией (в тот период сильны были сепаратные тенденции в Татарстане), кто-то с Китаем (проблема уйгуров), кто-то с Ираном (например, та же Турция). Не случайно, что даже Тюркский совет, созданный 3 октября 2009 года, не смог охватить все тюркские страны.

Исторической особенностью существования тюркского мира является Эль. Периоды существования Эля – это периоды доминирования тюркского этноса. Глобализация дает возможность для восстановления Эля – в форме сетевых общественных структур. Именно по этому пути идут другие. Но для формирования густой сетевой структуры необходимо создать для этого предпосылки: сформировать единое языковое и культурное пространство.

Серьезные исследования в этой области приходятся на 90-ые годы XX века. Сформировалась целая плеяда исследователей создания единого тюркского языка. Предлагалось множество методологических решений построения этого языка. Самый упрощенный метод – это «очищение» турецкого языка. Несомненно, что такой подход не будет жизнеспособным. Во-первых, турецкий язык не отображает весь спектр фонетических звуков, который присущ тюркским народам. Во-вторых, турецкий язык был сильно подвержен французскому влиянию. Основанное Ататюрком в 1932 году Турецкое лингвистическое общество очистило турецкий язык от арабского и персидского влияния, взамен усилив «европейское» присутствие.

Для того, чтобы сконструировать единый язык необходимо соблюдать пять принципов.

Первый принцип – отказ от использования отдельного существующего языка как базового. Общетюркский язык должен конструироваться как язык «равноудаленный» от всех иных. Только в этом случае рождающийся язык станет политически приемлем для всех тюркских народов.

В качестве примера можно привести создание на рубеже XIX- XX веков под влиянием идей Исмаила Гаспралы «общего языка» («Lisan-i umumi»), понятного всем народам тюркского мира. Именно «Lisan-i umumi» обеспечил успех и широкое распространение «Герджимана» во многих регионах Евразии. Авторы «Lisan-i umumi» минимизировали фонетические различия в тюркских языках. Но язык не прижился. И одна из причин в том, что в основу был заложен один из языков – язык крымских татар.

Такая же участь была уготована и инициативе лидера Туркестанского Национального Общества Мустафы Чокая. Он с 1929 по 1939 годы в Берлине издавал журнал «Яш Туркестан», в котором использовался модифицированный чагатайский литературный язык Туркестана.

Второй принцип – создание единого алфавита, который бы отображал бы все фонетическое многообразие тюркских языков.

Третий принцип - обращение к орфографическим, грамматическим и фонетическим закономерностям огузского, кипчакского и карлукского языков. Это позволит создать язык, который трудно будет назвать искусственным. Скорее всего, потомки оценят этот процесс как реанимацию прототюркского языка, который бы отвечал требованиям современности. Только такой язык может:

- стать средством общения миллионов, удовлетворяя их насущные потребности;
- отражать ментальность и бессознательное начало тюркских народов.

Четвертый принцип – формирование единого лексикона на основе критерия наибольшей распространенности. По мере возможности, язык должен быть очищен от нетюркских корней. К отобранным корневым конструкциям необходимо применять закономерности словообразования, присущие огузскому, кипчакскому и карлукскому языкам.

Пятый принцип – замена нетюркских слов тюркскими, в том числе путем образования новых слов из существующего массива тюркских корней. Речь идет не только о персидских и арабских заимствованиях, но и о европейских.

Диспут о создании единого языка ведется давно. Необходимость в таком языке обсуждалась и на международном уровне – например, на 11-м съезде тюркских народов, прошедшем в 2007 в Баку. Эту проблему затронул и Абель Маггерамов, ректор Бакинского государственного университета, выступая 22 сентября 2010 года с докладом на международной конференции «Парламентская демократизация в развитии межгосударственных связей». Однако механизм создания и внедрения этого языка на практике не был запущен.

В отношении литературы ситуация более благоприятная. Несмотря на то, что сегодня нельзя говорить о наличии единого литературного пространства, есть устойчивые интеграционные тенденции, охватывающие

содержательную и жанровую составную литературы тюркоязычных народов. В тематическом (содержательном) разрезе эта близость проявляет себя в рефлексии при обращении к мотивам тенгрианства и древнетюркской истории: исторические мотивы трансформируются в «бродячие» сюжеты. В различных частях тюркского ареала создаются произведения, событийность которых охватывает доисламский период тюркской истории. В 1991 году публикуется повесть башкирского автора Булата Рафикова «Всевышние тюрки», в 2004 году – роман российского писателя Анатолия Сорокина «Голубая орда. Воин без племени», в 2005 году – роман азербайджанского автора Сабира Рустамханлы «Гек Тагры» («Небесный Тенгри»), роман уйгура Ахметжана Аширова «Идикут» и т.д. В жанровом разрезе близость проявляется посредством унификации жанровой системы: под влиянием западной литературы у тюркоязычных народов сформировалась единая по своей конструкции жанровая система, имеющая незначительные «местные» различия.

Несмотря на откат «романтической» волны, в тюркоязычных обществах чувствуется потребность в формировании единого языково-культурного пространства. Это продемонстрировал бешеный успех книги Хильми Дуру «Союз тюркских государств. Туранская империя», которая вышла в 2007 году и стала бестселлером не только в Турции. Площадка для формирования единого культурного пространства создана еще в 1993 году - Международная организация тюркской культуры (ТЮРКСОЙ). Основной целью организации является сотрудничество с целью сохранения, развития и передачи будущим поколениям общих материальных и культурных памятников тюркских народов. Считаю, что наступило время запускать под эгидой этой организации международную программу по формированию единого языка и единой литературы, которая бы объединила в себе две подпрограммы – по языку и по литературе.

Подпрограмма создания единого тюркского языка должна включать в себя комплекс мер:

- по формированию единого алфавита;
- по формированию единых фонетических, орфографических и грамматических правил;
- по созданию универсальных словарей (орфографический, толковый и т.д.);
- по созданию программ обучения языку и методических пособий.

Подпрограмма формирования единого тюркского литературного пространства должна включать в себя комплекс мер:

- по исследованию тюркской литературы (история тюркской литературы, современная тюркская литература, теория тюркской литературы и т.д.);
- по преобразованию на единый тюркский язык литературных памятников, а также произведений современной литературы;

---

С.Шарифова. Единый язык и единое литературное пространство...

- по созданию общедоступной электронной библиотеки литературных произведений на едином тюркском языке.

И только в случае успешной реализации этих подпрограмм мы сможем обеспечить доступность законов в одной тюркской стране для граждан другой тюркской страны. На мой взгляд, лишь после этого можно будет говорить о внедрении на практике политических идей Зии Гёкальпа. А до этого, все попытки интеграции будут оцениваться как обходные маневры элиты одной тюркоязычной страны укрепиться в другой тюркоязычной стране, будь то в сфере политики или экономики.

REZUME

S. SHARIFOVA (Baku)

COMMON LANGUAGE AND COMMON LITERARY SPACE AS PRECONDITIONS OF  
POLITICAL INTEGRATION

The article deals with the principles and programmes of establishing the common space of language and literature as preconditions of political integration of Turkic states in Eurasia.

М.С. КУДАЙБЕРГЕНОВ  
Ш.Б.ХОЖАНОВ

ВОПРОСЫ ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКОЙ АНТОНИМИИ В КАРАКАЛПАКСКОМ  
ЯЗЫКЕ

*Мақалада қарақалпақ тіліндегі фразеологиялық антонимдердің етістік мағыналы фразеологиялық антонимдер, субстантивті фразеологиялық антонимдер, адъективті фразеологиялық антонимдер, адвербалды фразеологиялық антонимдер деп аталатын топтарына ғылыми талдау жасалған.*

*Bu makalede, Avrasya coğrafyasındaki Türk dili konuşan devletler birliğinin önşartlarından olan ortak dil ve edebiyatın oluşmasındaki ilke ve programlardan bahsedilmiştir.*

Фразеологизмы или фразеологические словосочетания играют важную роль в повседневном общении и придают мысли своеобразную окраску. С этой точки зрения они известны как обладающие специфические лексико-семантические признаки сочетаний слов национального языка.

Фразеологические словосочетания с семантической и эмоционально-экспрессивной окраской общепризнанны как достояние народа, своеобразное лексико-семантическое богатство каждого национального языка [1, 3]. В них отражены удивительные образцы народного словотворчества, мудрости, крылатые выражения. Тюркские языки, куда относится и каракалпакский язык, богаты фразеологическими оборотами, известны в качестве особого пласта словарного состава языка. В действительности, фразеологизмы выделяются своей образностью, глубокой содержательностью в языке. Фразеологизмы, употребляемые в народном языке с давних времен, со своеобразной экспрессивной окраской, глубокой содержательностью и действенностью придают высказываемой мысли точность и меткость выражения. Соответственно фразеологизмы широко применяются в художественных произведениях в качестве одной из лексико-семантических, стилистических средств описания переживаний персонажей.

Применение фразеологизмов с противоположным значением - частое явление, наблюдаемое в языке. Употребление устойчивых сочетаний с противоположными значениями можно отнести к так называемым фразеологическим антонимам.

Фразеологические антонимы имеют номинативное, метафорическое, образное значения. В языкознании явления фразеологических антонимов были в центре внимания многих ученых, которые в своих исследованиях по-разному относятся к этому явлению.

Так, исследователь казахского языка Ж.Мусин указывает, что основной причиной антонимических отношений во фразеологизмах является выражение данными устойчивыми сочетаниями качества и оценки того или иного предмета [2, 14-15].

В труде Э.Болганбаева [3, 116] говорится, что фразеологические антонимы образуются в результате замены компонентов фразеологизма другими словами (*аты шыгыу'* - выход имени, *быть известным*, *аты өшти* - имя погасло, *стёрся* - стало неизвестным, *ашык минез* - открытая душа, *туйык минез* - закрытая, скромная душа, *бетинен оты шықты* – лицо запылало и т.д.)

Исследователь туркменского языка Б.Байжанов высказывает мысль о том, что в определении антонимических отношений между фразеологизмами следует рассматривать значение фразеологизмов в целостности, а не отдельно значений компонентов составляющего целого [4, 19-20].

По нашему мнению, при определении критериев компонентов антонимических фразеологизмов необходимо исходить из сопоставления их значения, т.е. фразеологизмы в первую очередь отличаются своеобразием компонентов и семантической целостностью. В действительности, компоненты фразеологизмов в отдельности теряют свои семантические и грамматические признаки прежней свободной сочетаемости. Они в составе фразеологизмов – это одно неразделяемое целое понятие. Поэтому антонимические отношения (противоречия) между компонентами фразеологизмов целесообразно рассматривать в целом, а не в отдельности.

Во-первых, антонимия появляется тогда, когда фразеологизмы указывают на противоположные стороны одного предмета, явления или действия.

Во-вторых, фразеологизмы с антонимическими отношениями обозначают объективно одинаковые предметы и явления с противоположным значением.

В-третьих, если фразеологизмы имеют одинаковые лексико-грамматические признаки, в сравнении с однородными членами предложения, возможно появление антонима, например, фразеологизмы «*ауызына қатық уйтқандай* - как будто во рту катык квасил, как будто в рот воду набрал, молчун и *жағы-жағына тиймейди* – дословно челюсть челюсти не касается, разговорчивый, болтун» обозначают противоположные значения. Оба фразеологизма обозначают действия или бездействие человека. В каракалшакском языке оба фразеологизма являются адъективными и сравниваются с прилагательными (*дым үндемес* - слишком неразговорчивый, молчун, *жүдә сөйлешпек* - слишком, очень разговорчивый, болтун). В результате они образуют антонимическую пару.

Исходя из вышеуказанного, мы под антонимическими фразеологизмами понимаем такие лексические единицы, которые имеют противоположные значения, свойственных одному направлению одинакового объективного явления и входящих в одну тематическую группу с одинаковым источником происхождения и одинаковым лексическим сочетанием.

Фразеологические антонимы каракалшакского языка по отношению к той или иной части речи можно разделить на следующие тематические группы:

1. Фразеологические антонимы с глагольным значением: *айы оңынан туу'бу* - луна справа взопла, везучий; *жолы болмау'* - быть без пути, невезучий; *иштейи апылыу'* - разыгрался аппетит; *тәбияты алмау'* - без аппетита; *кеуил бәлиу'* - обратить внимание; *мәни бермеу'* - не отдавать значение; *арасынан қыл өтпеу'* - между ними волосинка не проходит, быть в тесной связи; *ауызы ала болуу'* - с разными, ртами, недружный, быть в разногласии; *ауызына бек болуу'* - рта не раскрыть, молчать; *тилине куши жетпеу'* - не осилить язык, не уметь держать язык; *тил қатыу'* - заговорить, промолвить; *ауызын ашпау'* - не раскрывать рот, молчать; *бахты ашылыу'* - быть счастливым, выйти замуж; *бахты байланыу'* - быть несчастливым, не выйти замуж и т.д. Например: 1. *Если надо бери, было промолвил, замолчи!* - сказав басмач, прицелил ружье с готовностью выстрелить (К.Султанов). 2. *Ерназар одичавшим (обиженным) видом не раскрыл рта* (К.Султанов). 3. *Девушки, я вас не отделяю, вы все для меня одинаковые, желаю счастья девушкам, вот мое желание* (Отеш). 4. *Отец Айшагуль согласившись с этими словами, я согласен, если не будет против семейного счастья* (выйти замуж) *дочери* (А.Бегимов).

2. Субстантивные фразеологические антонимы: *тас бауыр* - каменная печень; жестокий человек; *жан ашыр* - душа болит, душевный человек; *ер жүрек* - мужественное сердце, человек с мужественным сердцем; *қоян жүрек* - заячье сердце, трусливый и т.д. Например: 1. Жестокие люди хотят уничтожить страну (Т.Каипбергенов). 2. Они близкие люди Каиба, не пожившиеся спать в ожидании приезда девушки (К.Султанов). 3. Мужественные люди (*жау жүреклер* - вражеские сердца) не могут сдержаться себя, услышав о врагах, быстро оседлав коня, не как раньше, погнались за убежавшим без боя пятками сверкая врагом (А.Бегимов).

3. Адъективные фразеологические антонимы: *қой ауызынан шөп алмайтуғын* - человек, который не возьмет травы из рта овца, очень скромный; *көтериш соқпай* - подняв с размаху ударить, несдержанный; *кем сөзлі* - малословный; *ауызынан тозған* - поношенный, истрепанный, изношенный ртом, баламут; *ауызынан сарысы кетпеген* - желторотый, молокосос; *жасарын жасаған* - проживший жизнь, пожилой, много чего видевший; *асарын асаған* - съел, что мог; *ақ кеуил* - белая душа, открытой душой, простодушный; *иши қара* - темная изнутри, черная душа; *жол көрген* - видевший дорогу, опытный знающий; *ауызы ашық* - человек с открытым ртом, наивный и т.д. Например: 1. Пусть будет проклят, скромный мальчик (Ж.Аймурзаев). 2. Хотя он бедный, вырос гордой мужчиной, был несдержанным джигитом (Ш.Сеитов). 3. (*Ақ көкирек*) Простодушный мальчик был очень рад за это "милосердность" *тақылдаққа* (говорливого)



М.С. Кудайбергенов, Ш.Б.Хожанов. Вопросы фразеологической...

(И.Юсупов). 4. *Иши қара* (темная душа) беки с темными душами и на этот раз не дали должного ответа (Каракалшакские народные сказки).

4. Адвербиальные фразеологические антонимы: *демнің арасында* - мгновение вдоха, выдоха, мгновение ока; *түйеңиң қуйрығы жерге жеткенде* - когда хвост верблюда достигнет земли, когда на горе рак свистнет; *ат шаптырым жер* - дистанция конного скачка, недалеко, *қамырдан қыл сууырғандай (сөйлеу')* - как будто из теста вынимает волосинку, говорит красиво, элегантно; *түйеден постың таслағандай* - с верблюда кинуть, бросить тулуп, неожиданно, резко, грубо (обрубить) и.т.д. Например: 1. Сайым выходя из дома, словно тень вечернего заката, мгновение ока пропала с глаз (А.Бегимов). 2. Когда будет, когда на горе свистнет? (Ш.Сеитов). 3. Раньше хотя смотрела брезгливо, теперь обращается "милый, святой мой, делай так, делай вот так" говорит красиво (Ж.Аймурзаев). 4. А богатство твое! Говорившим вспыхивая, резко обратился (Ш.Сеитов).

Таким образом, во фразеологии каракалшакского языка явление антонимии используется активно. Причиной этому является тесная связь рассматриваемых единиц с многочисленными стилистическими приемами.

ЛИТЕРАТУРА

1. Айназарова Г. Қарақалшақ тилинде теңдес еки компонентли фразеологизмлер. - Нөкис, 2005.
2. Мусин Ж. Антонимы в казахском языке. Автореферат. - Алма-Ата, 1970.
3. Болғанбаев Ә. Қазақ тілінің лексикологиясы. - Алматы, Мектеп, 1988.
4. Байжанов Б. Антонимы в туркменском языке. Автореферат. - Ашхабад, 1985.
5. Ешбаев Ж. Қарақалшақ тилинің қысқаша фразеологиялық сөзлігі. - Нөкис, Қарақалшақстан, 1995.

REZUME

M.S. KUDAIBERGENOV  
SH.B.HOZHANOV (Nukus)  
PHRASEOLOGICAL ANTONYMS IN THE KARAKALPAK LANGUAGE

The article deals with the phraseological antonyms in the Karakalpak language as well as verb phraseological antonyms, substantive phraseological antonyms, adjective phraseological antonyms, adverbial phraseological antonyms.

Қ.С.ҚАЛЫБАЕВА

ТҮРКІ ФРАЗЕОЛОГИЗМДЕРІНІҢ ГРАММАТИКАЛЫҚ ҚҰРЫЛЫМЫ

*В статье рассматривается грамматическая структура фразеологизмов близкородственных тюркских языков, автор старается раскрыть причину некоторых структурных изменений во фразеологизмах не типичных для тюркских языков кипчакской группы*

*Bu makalede, Türk dilindeki deyimlerin gramer yapısı değerlendirilmiş ve Türk diline ait olmayan bazı yapısal değişikliklerin sebebi anlatılmaya çalışılmıştır.*

Түркі тілдерінің қыпшақ тобындағы тілдердің фразеологизмдерін зерттеу барысында біз қайсыбір түркі тілдерінде жалпы түркілік сөзжасамда кездеспейтін құрылымдар пайда болып отырғандығын анықтадық. Әсіресе, бұл қазіргі Ресей аумағында өмір сүріп жатқан татар, башқұрт, қарайым тілдерінде байқалады. Жалпы, қыпшақ тобына енетін қыпшақ-бұлғар және біршама қыпшақ-половец тобындағы тілдердің сөзжасамызда орыс тілінің әсеріне ұшырағандығын зерттеушілер де жоққа шығармайды. Бұл жайында батыс қыпшақ тобындағы тілдерді зерттеген К.Мусаевтің еңбектерінде кездестіреміз [1]. Әдетте, зерттеу еңбектерінде фразеологизмдердің грамматикалық құрылымын тек тірек сөз тұрғысынан (есімді, етістікті т.б.) қарастыру үрдісі алған. Ал, олардың құрылымындағы өзгерістердің сырын жақын туыстас тілдермен тарихи тұрғыдан салыстыра зерттеуге қатысты еңбектер жоқтың қасы. Оның үстіне, түркі тілдеріндегі күрделі сөздер мен фразеологизмдер проблемасының әлі де басы ашылмаған тұстары да жоқ емес. Айталық, С.Муратовтың еңбегінде *-лы, -лі* тұлғалы құрылымдардың күрделі сөз, не фразеологизмдердің қатарына қосылатыны жайлы түркологтардың бір пікірде емес екендігін айта келе түркі тілдерінің сөзжасам заңдылығы тұрғысынан қарағанда *-лы* аффиксі бар тіркесімдердің бәрі күрделі сөз бола бермейтіндігін айтады [2, 56]. Мысалы, қазақ тілінде де осы құрылымдағы фразеологизмдер көбі жай тіркес, яғни күрделі сын есім ретінде кездеседі. Мысалы, *сұлу мұртты, қызыл шырайлы, толық жүзді*, т.б. Ал, татар, башқұрт, ноғай, қарашай-балқар, құмық тілдерінде бұл құрылымдар фразеологиялану дәрежесіне көтерілген. Ойымыз дәлелді болу үшін төмендегі мысалдарға көз жүгіртуге болады.

Башқұрт тілінде  
*асық күңелле*  
*кара йөрәкле*  
*каты бәгерле*  
*әсе телле*  
*осло колаклы*  
*оло йөрәкле*

Қазақ тілінде  
*көңілі ашық*  
*жүрегі қара*  
*тас жүрек*  
*тілі ащы*  
.....  
*үлкен жүректі*

Татар тілінде <i>сизгер табигатле, кызу табигатле жиңел табигатле авыр табигатле йомшак табигатле</i>	ноғай тілінде: <i>калын елкели «бай, бақуат, тұрмысты» тар куллы «қолы тар» тар халыклы/ күңелле «көңілі тар» тар эчле «іші тар»</i>
Қарашай-балқар тілінде: <i>айыу акъыллы «ақылы онша емес» алтын къоллу «шебер» аман ауузлу «аузы жаман» арцу тилли «тілі майда» ачыкъ мангълыйлы «бақытты» ачык жүреккли «ақ көңіл» къара джюрекли «қатігез адам» бир тилли, бир сезлю «үздеге берік»</i>	Құмық тілінде <i>ачык генгюлю къара юреккли къаты юреккли аччы тилли къара юзлю болмакъ</i>

Аталған фразеологизмдердің барлығы да қазақ тілінде керісінше байланысып, жай тіркестерді құрайды. Мысалы: *көңілі ашық, жүрегі қара, жүрегі қатты, тілі ашыы т.б.*

Құмық тілінде де аталған фразеологизмдердің құрылымының өзгеруі оларды жай тіркестерге айналдырады екен: «Изменение структуры данных фразеологизмов приводит к образованию простых предложения с парадигматикой притяжательности числа: аччы тилли тили аччы; ач гезлю гези ач; таза юреккли юреги таза» [3, 110]. Башқұрт тілінің фразеологизмдерін зерттеген З.Г. Ураксин башқұрт тілінде де аталған құрылымдағы фразеологизмдердің құрамы ауысып келгенде, олар жай тіркеске айналып кететінін көрсетеді: «Второй компонент таких словосочетаний является производным прилагательным, образованным от существительных. По семантике эти фразеологизмы совпадают с субстантивными единицами модели «прилагательное существительное» по существу многие от них и образуются. Допуская изменение структуры, они могут быть преобразованы в простые предложения и принимать парадигмы притяжательности и числа. «Әсе телле теле әссе (у когол. язык злой, колючий) кәкере куллы «нечистый на руку» кулы кәкере (у кого л. рука не чиста)» [4, 59].

Демек, мұның өзі түркі тілдеріндегі күрделі сөз мәселесінде әлі де болса тереңдете зерттейтін тұстары бар екенін көрсетеді. Яғни, аталған *-лы* аффиксті компонентті тіркесімдер қыпшақ бұлғар тобындағы тілдерде лексикалану сатысына көтеріліп, образды фразеологизмдерге айналған. Ал, басқа түркі тілдерінде ол құрылымдар күрделі сөз дәрежесінде қалған.

-сыз, -сіз жұрнақтары арқылы жасалған фразеологизмдер де қыпшақ тобында біркелкі емес. Бұл тәсіл негізінен татар, башқұрт және ноғай тілдерінің басын біріктіреді.

Татар тілінде: *сөйкәмсез сөяк «сыйсыз адам»*  
*сөмсез сыер «мәдениетсіз адам»*  
*жиелсез тегермән «мылжың»*  
*төпсез мичкә «бездонная бочка»*  
*төпсез тамак «тамақсау»*

Башқұрт тілінде: *қомсоз кеше «қолы тар, нес»*

Ноғай тілінде: *елкесиз болув «арық, жүдеу, кедей»*  
*кансыз аьдем «қатігез адам»*  
*тайпасыз бала «тәрбиесіз» т.б.*

Туынды сын есім зат есіммен тіркесіп фразеологизмге айналуы қазірге тек татар тілінің материалында ғана кездесті. Мысалы: алғашқы компоненті *лы/лі жұрнақты* туынды сын есім болатын фразеологизмдер *тат: күзле бүкән, аяклы каза, сөйкәмле сөяк «ұнамды адам», тамгалы агач «танымал адам» т.б* Түркі тілінің қыпшақ тобында басқа тілдерде бұл үлгідегі фразеологизмдер көп емес. Жалаиридің «Жамиғат-тауарих» атты шежіресінің тілін сөз еткен Р.Ф.Сыздықова зерттеу еңбектерінде *-лы* тұлғалы мынадай тіркестерді келтірген: *зақыллы зағифа - ақылды әйел, есті зағифа - есті әйел* [5, 27]. Демек, бұл тәсіл түркі тілдерінде о баста жай тіркес түрінде қалыптасқанымен, кейіннен лексикаланып образды тіркестерге айналса керек. Қыпшақ тобындағы тілдердің грамматикалық құрылымындағы айырмашылықтың бірі бұл топтағы татар, башқұрт, қарашай балқар, құмық тілдеріндегі теңеу тәсілдерінің жасалуындағы шылау сөздерге (қаз: *сияқты, секілді*; ққалп: *мисли, секилли*, тат: *кебек*; башқ: *кеуек*, ноғ: *секилли*, қбалқ: *кибик*, құм: *иймик*) байланысты болып отыр. Мысалы, башқұрт тілінде *Һолок кеуек «сүліктей»*, тат: *ике тамчы су кебек*; қбалқ: *жарлы юйню киштиги кибик*; құм: *ярлы уьйню мишиги ймик «жүдеу», кедей адам жсайлы*.

Қыпшақ тобы тілдерінің ішінде тек татар, қарашай-балқар тілінде, *чы/чі* тұлғалы құрылым кездеседі: Мысалы, татар тілінде: *тәрелке ялаучы «подлиза»; төтен санаучы «өсекші» т.б.* Қарашай-балқар тілінде: *аузуу бла семиз кесичю «ауызбен іс тындыратын адам» т.б.*

Демек, қыпшақ тобы тілдерінде сындық ұғымдағы фразеологизмдер жасауда айырмашылықтар қалыптасқан. Түркі тілдерінің қыпшақ тобындағы тілдердің зат есім мен етістік тіркесіп келетін түрі етістікті фразеологизмдерде де өзгерістер жоқ емес. Себебі, жалпы түркі тілдерінде тәуелдене келіп септелетін байланыстың түрі татар, башқұрт тілдерінде жоғала бастағандығы байқалады. *Мысалы: Башқ: ауыз бешеу Қаз: аузы кую; кан кайнау; қаз: қаны қайнау; тат: күңел сурелу қаз «көңілі қалу»; тат: тел чиишелеу; қаз: тілі шыгу т.б.* Мысалы, башқұрт тілінде: *асыуга*

*тейеу «ашуға тию», елкәге тейеу «ығырға тию»; Тат: көшкә салыну «күшіне сену»;*

Табыс септігі арқылы тура меңгеріле байланысқан фразеологизмдер:

Башқұрт тілінде:

*Ақылды юйыу*

*Баишты ашау*

*Исте йыйыу*

Қазақ тілінде:

*Ақылын жоғалту*

*Басын жоғалту*

*Есін жию*

Зат есім жатыс септігінде келіп етістікпен тіркескен байланыстар:

Башқұрт тілінде:

*Баишта булыу*

*Күззә тотоу*

Қазақ тілінде:

*Есінде болу*

*Көзінде ұстау*

Яғни бұдан шығатын қорытынды қыпшақ тобындағы тілдерде толықтауыштық қатынастағы меңгеріле байланысу арқылы жасалған фразеологизмдердің құрамында алшақтықтар қалыптасқан. Бұл алшақтық тілдің заңды тарихи дамуының нәтижесі. Біздіңше, башқұрт, татар тіліндегі осы үлгідегі фразеологизмдер кейіннен орыс тілінің әсерінен қалыптасқан үлгі болса керек деген ой түйеміз. Мұндай құрылымдардың көне түркі және орта ғасырлық жазба ескерткіштер тілінде кездеспеуі бұл өзгерістердің түркі фразеологизмдерінің қалыптасуындағы кейінгі дәуірлердің ізі болуы мүмкін деген ойға жетелейді. Қорыта келгенде, қыпшақ тобы тілдерінде түркілік сөзжасамда кездеспейтін құрылымдар пайда болып отырғандығы анық. Бұл мәселе келешекте өз алдына арнайы зерттеуді қажет етеді.

#### ӘДЕБИЕТТЕР

1. Мусаев К.М. Лексика тюркских языков в сравнительном освещении. - М.: Наука, 1975. – 357 с.
2. С.Ф.Муратов Устойчивые словосочетания в тюркских языках, М.:Наука, 1961. -130 с.
3. Абдуллаева А.З. Основы фразеологии кумыкского языка в сравнительный освещении. - М., 2001. –152 с.
4. Ураксин З.Г. Проблемы этимологии тюркских языков / Сборник статей. – Алма-Ата, 1990. - С.395
5. Сыздықова Р.К. Қадырғали Жалайридің «Жами ат тауарих» атты шығармасының тіліндегі тұрақты сөз тіркестері // Ескі жазба ескерткіштері туралы зерттеулер. - Алматы: Ғылым, 1983. – 202 б.

#### REZUME

K.S. KALYBAEVA (Almaty)  
GRAMMATICAL STRUCTURE OF TURKIC PHRASEOLOGIES

Comparing peculiarities of forming of partly common phraseologies (partly equivalent) structural, semantic development and forming peculiarities of the Kypchak group languages defines development of Turkic languages and ways of separation;

Діліпатқожа АЙТБАЕВ

## ӨЗБЕК ТІЛІНДЕГІ САЛАЛАС ҚҰРМАЛАС СӨЙЛЕМДЕР ЖАЙЛЫ

*В статье говорится о сложносочиненных предложениях узбекского и казахского языка, об их видах и особенностях форм образования.*

*Bu makalede, Türk dilindeki deyimlerin gramer yapısı değerlendirilmiş ve Türk diline ait olmayan bazı yapısal değişikliklerin sebebi anlatılmaya çalışılmıştır.*

Мағыналық жағынан бір-біріне байланысты екі немесе одан да көп жай сөйлемдерден құралып, күрделі ойды білдіретін сөйлемді құрмалас сөйлем деп атайтындығы қазақ тілінің құрмалас сөйлем синтаксисіне арналған ғылыми еңбектерде айтылған [1]. Ал өзбек тілінде құрмалас сөйлемге төмендегіше анықтама береді: екі немесе одан артық компоненттерден – жай сөйлемдердің интонациялық және ойдың толық аяқталғандығын білдіретін сөйлемдерді құрмалас сөйлем деп атайды [2]. Өзбек тілінде құрмалас сөйлем термині «құшма гап» деп аталады [2, 5].

Қазақ тілінде құрмалас сөйлем: сабақтас құрмалас сөйлем, салалас құрмалас сөйлем және аралас құрмалас сөйлем болып үшке бөлінетін болса, өзбек тілінде олай емес. Термин ретінде аталуларында біраз өзгешеліктер көрінеді. Сабақтас құрмалас сөйлемді «эргашган құшма гап» деп атаса, салалас құрмалас сөйлемді «боғланган құшма гап» деп атайды. Өзбек тіліндегі құрмалас сөйлемдердің қазақ тіліндегі құрмалас сөйлемдерден бір өзгешелігі – қазақ тіліндегі аралас құрмалас сөйлемді «Күрделі типтегі құрмалас» сөйлемнің құрамына қосады.

Өзбек тілінде құрмалас сөйлемдер: салалас («боғланган құшма гап») құрмалас сөйлем, сабақтас («эргашган құшма гап») және күрделі типтегі құрмалас сөйлем («мураккаб тицдаги құшма гап») деп үшке бөлінеді.

Өзбек тіліндегі салалас және сабақтас құрмалас сөйлемдердің қазақ тіліндегі осы екі құрмаластардың байланысу жолдары мен формалық құрылымы жағынан бір-бірінен онша айырмашылықтары жоқ сияқты көрінеді, бірақ үшінші құрмалас сөйлеміміз, яғни аралас құрмалас сөйлем өзбек тілінде күрделі типтегі құрмалас сөйлемнің құрамына еніп кетеді.

Қазақ тілінде кемінде үш не одан көп жай сөйлемдердің әрі салаласа, әрі сабақтаса байланысуын аралас құрмалас сөйлем десек, өзбек тілінде кемінде үш немесе одан да көп сөйлемдердің (көп компонентті салалас сөйлем, көп бағыныңқылы сабақтас сөйлем және әрі салаласып, әрі сабақтасып байланысқан құрмалас сөйлем) байланысуын күрделі типтегі құрмалас сөйлем деп атайды.

Демек, күрделі типтегі құрмалас сөйлемдер көп компонентті салалас құрмалас, көп бағыныңқылы сабақтас құрмалас және аралас құрмалас сөйлемдерден жасалды.

Өзбек тилиндегі «боғланган құшма гап» (салалас құрмалас сөйлем) құрамындағы жай сөйлемдер *біріктіру жалғаулықтары арқылы; қарсы мәнді жалғаулықтары арқылы; талғау мәнді жалғаулықтары және теріске шығару мәнді жалғаулықтары* арқылы байланысып келеді.

*Біріктіру жалғаулықтары арқылы байланысатын құрмалас сөйлемдер.*

Бұл қызметте қолданылатын элементтер *ва, Ұам* (және, әрі) жалғаулықтары, сол сияқты *-да, -у (-ю)* жүктемелері (демеулік *да*) саналады. Мұнымен қоса басқа да грамматикалық көрсеткіш пен интонацияның да рөлі бар. Мысалы: *Тожибой қизил алвон билан ёпилган стол ёнига чиқди ва унинг овози залда гулдиреди (П.Турсун.) – (Төжібай қызыл матамен жабылған столдың жанына шықты және оның даусы залда дүрілдеді); Мудир жадал қадам ташлаган Ұолда тўхтовсиз гаширар ва унинг сўзлари Ұаммани қизиктирар эди (П.Турсун.) – (Бастық мықты қадам тастағандай тоқтаусыз сөйлейді және оның сөздері барлығын қызықтыратын еді); Акаскин қиз билан рус тилида гаплашар Ұам Комила унинг фикрларини жуда тез англар ва амалга оширишга тиришар эди (Ойбек) – (Акаскин қызбен орыс тилинде сөйлеседі әрі Камила оның пікірін тез аңғарып және оны амалға асыруға тырысатын еді).*

Жоғарыда келтірілген мысалдарымыздағы *ва* және *Ұам* деген жалғаулықтар жай сөйлемдерді байланыстырып салалас құрмалас сөйлем жасап тұр.

*Қарсы мәнді жалғаулықтары арқылы байланысқан құрмалас сөйлем.* Өзбек тилинде салалас құрмалас сөйлемдер өзара *аммо, лекин, бирок, а, Ұолбуки* сияқты жалғаулықтар және осы жалғаулықтармен қызметтес болған *-у (-ю), -да* жүктемелерімен (демеулік *да*) де байланысуы мүмкін.

Мысалы: *Нима воқеа бўлганини ҳеч ким аниқ билмас эди, аммо бепоён саҳронинг қоқ ўротасидаги бу ерга аллақандай миш-миш гашлар эшитилган эди (А.Мухтор) – Не оқиға болғандығын ешкім анық білмес еді, бірақ кең сахараның қақа ортасында бұл жерге әлдеқандай мыш-мыш сөздер естілген еді. Немесе: Ўзимнинг ўғлимсан-у, аммо сенга ҳеч тушунолмай қолдим (С.Бабаевский). – Өзімнің баламсың ғой, бірақ саған еш түсіне алмай қалдым. Немесе: Газетани бүгун битирмоқчи эдик, бирок материал оздай кўринди (Ойбек) – Газетті бүгін бітірмекші едік, бірақ материал аздай көрінді.*

Жоғарыдағы талданған мысалдардағы *аммо, бирок* жалғаулықтары қарсы мәнді аңғартатын жалғаулық болып саналады.

*Талғау мәнді жалғаулықтар арқылы байланысқан құрмалас сөйлем.* Талғау мәнді жалғаулықтары арқылы байланысатын құрмалас сөйлемдерде бірінен соң бірі пайда болатын немесе бірімен бірі алмасынып

келетін бірден артық құбылыс немесе оқиға бейнеленеді. Егер баяндауыштары етістік арқылы берілсе, олар шақ бойынша да дерлік бір болады.

Өзбек тілінде талғау мәнді жалғаулықтар: *(гоҳ) гоҳ-гоҳ, (баъзан) баъзан-баъзан, ё (ё-ё), дам-дам, хоҳ (хоҳ-хоҳ), бир-бир* сияқты жалғаулықтар құрмалас сөйлемдегі компоненттерді талғап, ажыратып көрсету үшін қолданылады. Жоғарыда көрсетілген жалғаулықтар қазақ тіліндегі *кейде, кей-кейде, бірде, бір-бірде, я, бірге-бірге, мейлің, құй, бір-бір* деген жалғаулықтарға тура келеді. Мысалы: *Ё мен бораман, ё сиз келарсиз (Құшиқдан) – Я мен барамын, я сен келерсің. Бу вазифани хоҳ ўзингиз бажаринг, хоҳ бировга тошширинг – Бұл жұмысты мейлің өзіңіз орындаңыз, мейлің өзгеге тапсырыңыз.*

Өзбек тіліндегі талғау мәнді жалғаулықтар қазақ тіліндегі талғау және кезектес салаластардың жалғаулықтарына тура келеді.

Өзбек тіліндегі салалас құрмалас сөйлемнің кейінгі түрі *теріске шығару мәнді жалғаулықтары арқылы байланысқан салалас құрмалас* сөйлем. Бұл салалас жоғарыдағы талғау мәнді жалғаулықтарына ұқсап жалғаулықтары сөз басында қайталанып келеді. Бұл құрмалас тек қана «*на*» жалғаулығы арқылы байланысады. *На* жалғаулығы қазақ тіліндегі болымсыздық етістік жасайтын *-ма* қосымшасына ұқсайды. Мысалы: *Унинг қулоғига на бұлбул овози кирар, на кўзига уйқу келарди* (П.Турсун.) – *Оның құлағына бұлбұлдың даусы да кірмейді, көзіне ұйқы да келмейді.* Немесе: *На кўча бор, на мустақам ўй-жой кўринади. – Көше де жоқ, мықты бір ұй-жай да көрінбейді.*

Қорыға айтқанымызда, өзбек тілі мен қазақ тіліндегі салалас құрмалас сөйлемдердің түрлері мен жасалу жолдарында жоғарыдағыдай өзгешеліктерді байқауға болады.

#### ӘДЕБИЕТТЕР

1. М.Балақаев, Т.Қордабаев. Қазіргі қазақ тілі. Алматы. Мектеп. 1982; Қазақ тілінің грамматикасы. II. Синтаксис. «Ғылым» баспасы. Алматы. 1967; М.Балақаев, Т.Сайрамбаев. Қазіргі қазақ тілі. Сөз тіркесі мен жай сөйлем синтаксисі. Өңделіп және толықтырылып, 4-басылуы. Қазақстан Республикасы білім және ғылым министрлігі жоғары оқу орындары филология факультетінің студенттеріне арналған оқулық ретінде ұсынған. Алматы. «Санат». 2009; М.Б.Балақаев. Қазақ әдеби тілі. «Дайк-Пресс». Алматы. 2007; Ш.К.Бектұров. Қазақ тілі. Лексика. Фонетика. Морфология. Синтаксис. Қазақстан Республикасының Білім және ғылым министрлігі ұсынған. Алматы. «Атамұра». 2006.
2. М.Асқарова. Ғазирги замон ўзбек тилида қўшма гаплар. ЎзССР Фанлар академияси. Тошкент: 1960.



Д.Айтбаев. Ўзбек тилидаги салалас қўрмалас сўйлемдер...

3. Ғ.Абдурахманов. Ўзбек тили грамматикаси. Тошкент: Ўқитувчи. 1996.
4. Махмудов Н., Нурмонов А. Ўзбек тилининг назарий грамматикаси. Тошкент: Ўқитувчи. 1995:
5. Нурмонов А. Гап ҳақида ситактик назариялар. Тошкент. 1993;
6. Сайфуллаева Р. Ҳозирги ўзбек тилида қўшма гапларнинг шакл-функционал талқини. Тошкент. Фан. 1994:

REZUME

D.AITBAEV (Andizhan)  
COMPOUND SENTENCES IN THE UZBEK LANGUAGE

The article analyses the compound sentences in the Uzbek and Kazakh languages, types and structural peculiarities.

Ш. НИШАНОВА

ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ ТЕОРИИ СЛОВООБРАЗОВАНИЯ  
УЗБЕКСКОГО ЯЗЫКА

*Ўзбек тилини, асосан турки тилдеринин сөзжасамын зерттеу ертеден жалгасын келе жатыр. Мақалада өзбек тилиндегі сөзжасам теориясы дамуының негізгі кезеңдеріне талдау жасалған.*

*Bu makalede, Özbek dili ile Türk dillerinin kelime yapımı tarihinden söz edilmekte ve Özbek dilindeki kelime yapım teorisinin gelişmiş zamanları incelenmektedir.*

Изучение словообразования узбекского, шире – тюркских языков имеет давние традиции. Еще в труде знаменитого тюрколога М. Кашгари (XI в.) имеются важные теоретические сведения по словообразованию тюркских языков. Имеется ряд сведений также в трудах М.Замахшари и Абу Хайяма. В специальном труде Алишера Навои «Муҳокаматул-луғатайн» («Спор в двух языках», XV в.) особо отмечается роль аффиксации при пополнении словарного состава узбекского языка, приводится ряд примеров из разных сфер материальной и духовной культуры жизни общества того времени.

Во второй половине XIX в. и первой четверти XX в. появились ценные труды И.А. Бодуэна де Куртене, Н.В. Крушевского, Ф. де Соссюра, М.М. Покровского и других, которые в определённой мере определили ход развития теоретического языкознания. Позже в трудах акад. Л. В. Щербы, В.В. Виноградова, Ш. Балли, Е. Куриловича процессы словообразования имели своё систематизированное изложение.

Выделение словообразования в особую дисциплину связано с именем акад. В.В. Виноградова. В его знаменитой статье «Словообразование в его отношении к грамматике и лексикологии» отмечается: «Содержание и задачи словообразования как лингвистической дисциплины, изучающей законы образования слов и законы пополнения словарного состава языка новыми словами – как на базе основного словарного фонда, так и на базе всех других элементов лексики гораздо шире и разностороннее. Некоторыми своими сторонами и частями глубоко уходит в область лексикологии» [1].

В этой основополагающей статье для теории словообразования намечены основные различия словообразования от морфологии и лексикологии, определены способы словообразования как в диахронном, так и в синхронном отношениях.

Позже появились исследования Е.А.Земской, Е.С. Кубряковой, В.В. Лопатина, И.С. Улуканова, И.О. Блиновой, А.Н. Тихонова и др., благодаря которым теория словообразования поднялась на новый уровень.

С 50-годов XX века начинается интенсивное исследование словообразования тюркских языков. В этой области языкознания сыграли

### Ш. Нипанова. Основные этапы развития теории словообразования...

важную роль труды таких ученых, как акад. А.Н. Кононова, Н.А. Баскакова, Э.В. Севортыяна, А.Г. Гулямова, А.А. Юлдашева, Ф.А. Ганиева, Б.О. Орузбаевой, С. Кудейбергенова, П.А. Азимова. Предметом изучения этих исследователей явились особенности образования новых слов в узбекском, каракалпакском, азербайджанском, башкирском, татарском и в туркменском языках.

Благодаря трудам, выполненных на материалах разных языков мира, в первую очередь, славянских и романо-германских языков, теория словообразования постепенно имела такие этапы развития, как *морфологический, структурно-семантический, трансформационно-порождающий, ономастический и функционально-семантический*, которые имеют свои ясно очерченные контуры, теоретические основы, метода и приёмы исследования соответствующего объекта [2].

В узбекском языкознании в развитии теории словообразования стали определяющими труды проф. А.Г. Гулямова. В его докторской диссертации «Проблемы исторического словообразования узбекского языка», I. Аффиксация, часть первая, словообразующие аффиксы имен (Ташкент, 1955, автореф. докт. дисс.) рассмотрены, наряду с аффиксацией, такие способы словообразования, как словосложение, лексический способ (субстантивация, адъективация, адвербиализация, прономинализация), семантический способ, фонетический способ, роль ударения как средство дифференциации [3].

В академических грамматиках узбекского языка, опубликованных в 1957 и 1975 годах, словообразование выделено в особую дисциплину (раздел написан проф. А.Г. Гулямовым).

Так, в грамматике 1975 года словообразование занимает своё достойное место в ряду таких дисциплин, как фонология, морфемика, лексикология и грамматика; был определен объект, основные единицы и понятия данной отрасли языкознания (производное слово, способы словообразования, диахрония и синхрония в словообразовании, мотивированность в словообразовании и т.д.).

Если рассмотреть историю развития теории словообразования узбекского языка в русле развития теории словообразования мирового, в частности, европейского языкознания, то 40-50 годы XX века можно охарактеризовать как первый этап в развитии теоретических основ словообразования.

В этот период словообразовательные процессы интерпретировались на основе таких морфологических понятий, как корень слова, аффикс, основа (негиз), морфологическое строение слова и т.п. Образование новых слов, способы образования слов, их разновидности рассматривались в соответствующих разделах самостоятельных частей речи. В виду этого, данный этап в развитии теории словообразования можно назвать морфологическим этапом.

В результате интенсивных обсуждений проблем уровневой стратификации языка, проблем строения слова, соотношения диахронии и синхронии в словообразовании было установлено, что из недр понятия *морфологическая структура (строение) слова* берут свое начало такие основополагающие понятия, как *словообразовательная структура (строение) слов* и *морфемная структура (строение) слова*. Так, словообразование и морфемика постепенно получили статус самостоятельного раздела языкознания.

На основе уровневой стратификации языка были определены и основные единицы этих уровней: фонологии – фонема, морфемики – морфема, лексикологии – лексема, морфологии – словоформа, синтаксиса – модели словосочетаний и предложений.

Так, в частности, Е.С. Кубрякова утверждает: «Главным понятием теории словообразования является, несомненно, понятие производного слова, с опорой на которое мы описываем словообразовательную систему конкретного языка и определяем ее границы» [4]. По ее мнению, все единицы словообразовательной системы – как мельчайшие (основа и аффикс), так и крупнейшие единицы (словообразовательный ряд, словообразовательное гнездо, способы словообразования и т.д.) – получают содержательную интерпретацию через исходное понятие производного. Вместе с тем исследователь отмечает: «Существуют, однако, веские основания рассматривать производное не только как центральную единицу словообразовательного яруса, но и – более широко – как особую единицу системы языка в целом. Ключом к такому пониманию производного является его рассмотрение в ономаσιологическом аспекте с точки зрения того, как возникают, формируются и функционируют в рамках производного слова новые наименования, новые обозначения, новые номинативные знаки» [4].

В конце 50-х и в начале 60-х годов XX века в узбекском языкознании бурно обсуждались как теоретические, так и практические вопросы словообразования (труды А.Г. Гулямова, С. Усманова, Ф. Абдуллаева, А.П. Хаджиева и др.). Итоги этих обсуждений в значительной мере обобщены в Академической грамматике узбекского языка 1975 года (раздел «Словообразование» написан проф. А.Г. Гулямовым, раздел «Словообразование частей речи» написан Ш.У. Рахматуллаевым, М. Садыковой, А.П. Хаджиевым и С. Фузаиловым).

В трудах этих ученых нашли своё различие такие понятия, как морфемная, словообразовательная и формообразовательная структура слова, основные, базовые понятия этих структур; сохранились также разные толкования таких понятий, как способы словообразования, их синхронная роль в словообразовании и т.д.

Наряду с этим, углублялся интерес к *содержательной, семантической стороне словообразовательных процессов и отношений*. Ввиду этого, 60-80-е

### Ш. Нишанова. Основные этапы развития теории словообразования...

годы XX века правомерно назвать *структурно-семантическим этапом* в развитии теории словообразования узбекского языка.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Виноградов В.В. Словообразование в его отношении к грамматике и лексикологии. // Избранные труды. Исследования по русской грамматике. – М.: Наука, 1975. – С.166-220.
2. Кубрякова Е.С. Языкознание // Большой энциклопедический словарь. – М., 2000. – С. 468-469.
3. Гулямов А.Г. Проблемы исторического словообразования узбекского языка. – Автореф. докт. дисс. – Ташкент, 1955. – С.10.
4. Кубрякова Е.С. Производное как особая единица системы языка // Теория языка. Англистика. Кельтология. – М.: Наука, 1976. – С. 76.; Она же. Типы языковых значений. Семантика производного слова. – М., 1981; Она же. Словообразование // Большой энциклопедический словарь. Языкознание. – М., 2000. – С. 467-469.

#### REZUME

SH. NISHANOVA (Andizhan)

#### MAIN PERIODS OF WORD BUILDING THEORY IN THE UZBEK LANGUAGE

Word building in the Uzbek language, especially in Turkic language has been studied since the earliest time. The article deals with the main periods of word building theory in the Uzbek language.

Жәмила ОТАРБЕКОВА

ТҮРКІ ТІЛДЕРІНДЕГІ СӨЗЖАСАМ ҚОСЫМШАЛАРЫНЫҢ  
КӨПМАҒЫНАЛЫЛЫҚ ЖӘНЕ КӨПҚЫЗМЕТТІК СИПАТЫНЫҢ  
ТАРИХИ-ТІЛДІК НЕГІЗДЕРІ ЖАЙЫНДА

*Статья посвящена анализу некоторых общетюркских аффиксов, имеющих в современном казахском языке, в их семантическом и структурном развитии. Функционирование некоторых суффиксов одновременно в двух или трех группах свидетельствует не только о полифункциональности, но и о многозначности данных суффиксов. В основе полифункциональности и многозначности суффиксов лежит явление синкретизма, в свою очередь который повлиял на омонимию аффиксов. Развитие полифункциональности оказывает влияние и на семантику суффикса, изменяя его принадлежность к тому или иному классу формантов (к формообразующим, словообразовательным, словоизменительным). Таким образом, исследование семантической эволюции аффиксов позволяет определить словообразовательное и словоизменительное значение тех или иных аффиксов.*

*Yazar, birçok Türk dillerini ayrıntılı olarak incelemeye çalışmış ve Türk dillerindeki kelime yapım eklerinin çok anlamlı niteliği üzerinde durmuştur.*

Қазақ тіл білімінде грамматиканың морфология саласында, жеке сөз таптарының жасалуы ретінде қарастырылып келген сөзжасамның дербес сала ретінде танылып, зерттеле бастағанына біраз жыл өтсе де, өзінің зерттеуін күтіп тұрған мәселелер жоқ емес. Сөзжасамның өзіне тән зерттеу нысаны, тіл дамуында алатын орны, тілдің өзге салаларымен байланысы, ұқсастықтары мен айырмашылықтары, тілдік бірліктері секілді тіл білімінің жеке саласы ретінде тануға негіз болатын басты белгілерін былай қойғанда, сөзжасам тәсілдері, туынды сөз семантикасы, сөзжасамдық дериватология мәселелері жан-жақты ашылып, ғылыми тұрғыда шешімін тапты деу қиын.

Түркітануда XIX ғасырға дейінгі кезеңде сөзжасам қосымшалары туралы түсініктің негізі қалана бастаса, XIX ғасыр басынан Қазан төңкерісіне дейінгі кезең сөзжасам тәсілдері туралы алғашқы зерттеулердің жарық көруімен сипатталады. Ал XX ғасырдың I жартысында көптеген ғылыми грамматикалар жарық көріп, сөзжасам морфологияның бір элементі ретінде қарастырылса, II жартысында сөзжасам бірліктері арнайы зерттеу нысанына айналып, әрі тарихи тұрғыда қолға алына бастады.

XX ғасырдың 50-жылдарынан беріде қазақ тіл білімінде де, жалпы түркітануда да сөз таптарына байланысты сөз тудырушы қосымшаларды зерттеген еңбектер жарық көріп, сөзжасамның кейбір жекелеген мәселелері морфологияның аясында қарастырыла бастады. Алпысыншы жылдардан бастап сөзжасамның аспектілері жекелеген диссертациялардың зерттеу нысанына айналып, бұл саланың жеке бөлініп шығуына себеп болды. Сөйтіп, сөзжасамның кейбір мәселелері жеке-жеке қарастырылып, монография ретінде жарық көре бастады. Дегенмен, сөзжасам жүйесіне қатысты

зерттеулердің әр түрлілігіне қарамастан, оған қатысты мәселелер толық шешілді деуге болмайды.

Сөзжасам теориясына қатысты аталған мәселелердің көпшілігі сөзжасам қосымшаларына, яғни сөзжасамның синтетикалық тәсіліне барып тірелетінін байқаймыз. Оның себебі, басқа түркі тілдерінде болсын, қазақ тілінде болсын, сөз тудырушы қосымшалардың типі мен сипаты, лингвистикалық межесі мен мағыналары, қызметі айқындалмаған. Қосымшалардың семантикасын ашу сөз тудырушы негізге қатыссыз, сөздің сөз табына немесе қандай да бір лексикалық топқа жататындығына қарай топтастырылады. Сондықтан туынды сөздің денотативтік мағынасы сөзжасамдық мағына ретінде түсіндіреді.

Сондай-ақ, сөзжасамға қатысты зерттеулерде сөз таптарының грамматикалық топтарын жасайтын қосымшалар мен сөз тудыратын қосымшалардың бір қатарда қаралуы да ойландырарлық жағдай. Түркі тілдерінің кейбірінде бірқатар сөз тудырушы қосымшалардың грамматикалық қызметі көрсетіліп, қос қызметті немесе көп қызметті қосымшалар ретінде қарастырылып жүргені белгілі. Көп қызметті қосымшалардың семантикасы мен функциялық қолданыстарын жан-жақты зерттей отырып, олардың қандай мағына беретінін анықтаудың маңызы зор. Тіліміздегі қосымшалардың көпмағыналылық, көпқызметтік, содан туындайтын валенттілік мәселелерін тіл тарихына, яғни қосымшалардың шығу және даму эволюциясына бойламай ашу мүмкін емес.

Көп қызметті қосымша дегеніміз – бір қосымшаның кемінде екі түрлі қызметте – сөз тудырушы әрі форма тудырушы қызметте жұмсалуды. Ал көп мағыналы қосымша – қосымшаның бір қызмет аясында көп мағына білдіруі. Қазіргі тілімізде әрі сөзжасамның, әрі морфологияның зерттеу нысаны болып жүрген, ара жігі ажыратыла қоймаған бірқатар қос қызметті қосымшалар бар. Бұл қосымшалардың көне түркі, ортағасырлық ескерткіштердегі семантикасы мен қызметі қандай?

**-лы, -лі аффиксі.** Бұл аффикстің бірден-бір мағынасы - қатыстықты, тәндік ұғымды білдіру; даулатлы тахт - дәулеті бар тақ, балшықлы су - балшығы бар су, ерлі, хатунлы теб - ері, қатыны бар деп, қара еулі ерді - қара үйлі еді, ала йунтлы болғай - ала жылқылы болғай, т.б. Көне түркі тілдерінің сөздігінде *-лы* формасы мүлде берілмеген (Л., 1969). М.Қашқари сөздігінде де бұл форма жоқ. Демек, *-лы*-ның орнына көбінесе *-лығ* формасы қолданылған. Көне түркі жазба ескерткіштерінің тілін зерттеген Ғ.Айдаров бір зат пен екінші заттың қатысын, байланысын білдіру үшін түркі жазба ескерткіштерінде де (теңрілі, беклі), көне ұйғыр жазба ескерткіштерінде де (йарлы, йеклі, беклі, хатунлы) *-лы, -лі* аффикстерінің қолданылғанын көрсеткен [1, 79,146]. Б.А.Серебренников пен Н.З.Гаджиеваның көрсетуі бойынша, *-лы*-ның көне формасы *-лығ, -лиғ* болған, *г-қ* алмасуы болған, одан: *-лығ, -лық, -лы* (сарығ - сары секілді) [2, 115].

Қазіргі түркі тілдерінің барлығында *-лы* қатыстық сын есімдер

жасайды: өзбек: күчлі, түркмен: ақыллы, татар: айлы, құмық: түзлу, түрік: атлы, т.б. "Жами"ат-тауарихта" -лық және -лы аффикстері мағыналық, қолданыстық жағынан сараланып бітпеген болса, қазіргі түркі тілдерінде бұл аффикстер сараланған деуге болады. Э.В.Севортян бұл аффикстің мекенді, кәсіпті білдіретін сөздерге қосылып, зат есім тудыратынына қарамастан, түркі тілдерінде сын есім тудыру қабілеті мол екенін атап көрсеткен [3, 377]. Оның негізгі семантикасы барлықты, тәндікті (бір нәрсенің бар екенін) білдіру.

**-сыз,-сіз аффиксі.** Көне түркі жазба ескерткіштер тілінің барлығынан дерлік кездестіруге болатын, заттық ұғымдағы сөздерден болымсыздық мән тудыратын өнімді қосымша. Көпшілік ғалымдардың көрсетуінше, -лы аффиксінің мағынасына қарама-қарсы бір ғана мағына - болымсыздық мағынасын береді. Ортағасырлық ескерткіштер тіліндегі қолданысының қазіргі тіліміздегі қолданысынан айырмашылығы байқалмайды. Мәселен: ғайатсыз ләшкәр, кеңәсіз барыб, сансыз халқ, сусыз от көб, ерсіз болса, кітабсыз халқ. Бұл мысалдардағы "кітабсыз халқ" - "жабайы мәдениетті", яғни құран, інжіл, тәурат сияқты кітаптары жоқ дегенді білдіреді [4, 93]. Ортағасырлық ескерткіштер тіліндегі *-сыз* аффиксімен келген сөздердің дені араб тілінен енген, көпшілігі абстракт зат атауларынан жасалған. Дегенмен, болымсыздық мағына беретін бұл сөздерді лексика-семантикалық тұрғыда бірнеше топқа жіктеуге болады:

1. Заттағы қасиеттің мүлде жоқтығы: ерсіз, сусыз, күнасыз, йолсыз, кеңәсіз, кітабсыз, даулатсыз, т.б.

2. Сан-мөлшер, шаманың көптігі: сансыз, ғайатсыз, хисабсыз, ниһайатсыз, т.б. Қабыса байланысқан етістікті сөз тіркестерін құраған *-сыз* аффиксті туынды сөздер сөйлемде сын-қимыл пысықтауыш қызметін атқарған: ерсіз тул ерді, күнәсіз өлтүрді, йолсыз, тадбирсіз болса, кеңәсіз барыб.

Есімді тіркестердің қызметі екі түрлі:

1. Сан-мөлшер, шаманы білдіріп, мөлшер пысықтауыш болған: хисабсыз маруард, сансыз беклер, ғайатсыз ләшкер, ниһайатсыз ханлар.

2. Заттың сынын білдіріп, анықтауыш болған: кітабсыз қаум, сусыз от, ерсіз тул, истасыз урап.

*-сыз* жұрнағының шығу тарихын ғалымдар чуваш тіліндегі сылу (сыру) мағынасын беретін "сыр" етістігімен байланыстырады [5, 126]. Ал екінші бір ғалымдар оны құранды (*-сы-з*) аффикс деп қараған [6, 10]. М.Томановтың көрсетуінше, *-сыз* өзінің шығу тегі жағынан *-сар* аффиксімен ұялас. Көне түркі ескерткіштерінде кездесетін *-сыра* (қаған сыра - қансыра - қансыз қалу) қосымшасы осы ұядан тараған [7, 183-184]. М.Томанов бұл жерде М.Қашқари еңбегіне сүйенеді. М.Қашқари *-сы* аффиксі туралы былай деп жазған "Егер *-са* қосымшасындағы *a* әрпін *ы* әрпімен алмастырса, оның мағынасы өзгереді (бұл жерде *-са* - шартты рай формасы туралы айтып отыр). Яғни қосымша қосылған түбірдің өзгеріске



түсетіні байқалады. Мысалы: сүчік сусыды – шарап су сияқты болды, үзүм ачықсыды - жүзім ащы болып кетті. Бұны бір нәрсенің екінші бір сапаға айналуы туралы қолдануға болады" [8, 103]. М.Қашқари көрсеткен мән қазақ тіліндегі *-сы* аффиксінің алғашқы мағынасы болса, *-з* аффиксі - болымсыздықты білдіретін қосымша.

-дағ, -дек, -тек аффикстері шежіре тілінде сілтеу есімдіктері мен зат есімдерге қосылып, заттың сынын, сипатын түбір білдіретін мәнмен байланыстыра көрсету қызметін атқарған: йапрақ дек, ач арслан тек, инжу дек, йер хучағі дек, ошбунуң дағ, мунуң дек.

Ортағасырлық ескерткіштер тіліндегі *-дағ, -дек, -тек* қазірде *-дай, -дей, -тей* тұлғаларында қолданылады. Соңғы *к, қ, ғ* дыбыстарының *-й*-ге ауысуы түркі тілдеріне тән құбылыс. Бұған қазіргі түркі тілдерінің кейбіреулерінде бастапқы формасының сақталғандығы дәлел: хакас: ондағ (такой), мындағ (эдакий), тува: қандағ (какой), ұйғыр: андағ (такой).

Зат есімдерден жасалған *-дағ, -дек, -тек* аффиксті туынды сөздер де, есімдіктерден жасалған осындай туынды сөздер де есімді анықтауыштық қатынастағы сөз тіркестерінің бағыныңқы сыңарын құраған: йер хучағы дек ақ орда, мунуң дек оғлан, ошбунуң дағ қаум, мунуң дек тафсилда.

Ал етістікті тіркестердің құрамында оның бағыныңқы сыңарын құрап, сөйлемнің пысықтауышы қызметін атқарады: йапрақ дек тітірер ерді, ач арслан тек жаулан қылур, инжу дек сачылды, мунуң дек керек.

Туынды сөздер қай сөз табынан жасалып, қандай қызмет атқарғанына қарамастан, туынды сөз мағынасы түбір білдіретін мағынадан алшақтап кетпеген. Әрі *-дағ, -дек, -тек*-тің бөлек жазылып, тектес, секілді деген мағына беруі бұларды сөз тудырушы қосымша ретінде қарау керек пе деген ой тудырады. Екінші жағынан, мұндай қосымшалар арқылы жасалған сөздер сөздік құрамға еніп, сөздіктің реестріне кіре алмайды. Сондықтан да болар, И.Маманов мұндай форманттарды функциялық формалар деп атаған [9. 27-28].

Көптеген түркологтардың пікірінше, *-дай, -дей*-дің ең көне, байырғы формасы, шығу төркіні *-тег* (род, происхождение) сөзі. Мысалы: Хулас қыл, ла"л тег таш дын маңа бер - азат қыл, лағылдай тастан маған бер (XIII.79). Профессор Қ.Жұбанов бұл қосымшаның "тег" және "тегін" (род, происхождение менен царский сын, малыш, дитя) сөздерінен шыққандығын дәлелдей келіп, қазақ тіліндегі *-дай/-дей, -тай/-тей* (салыстыру қосымшасы қазіргі ұйғыр, өзбек тілдеріндегі *-тек (-дек, -дағ)*, орхон жазбаларындағы *тег* (тәңрі тек - тәңірдей) тұлғалары "тег" түбірінен тараған дейді [10, 65].

"Орхон-Енисей ескерткіштерінде "теңрі тег", "бөрі тег", "қой тег" деген сөздер кездеседі. Бұлар бөріге ұқсас, қойға ұқсас, тәңірге ұқсас деген мағынада емес, бөрі тектес, қой тектес, тәңірі тектес деген мағынада жұмсалса керек. Сонда "тегтің" алғашқы мағынасы "род", "происхождение" болса, кейін келе сияқты, ұқсас (подобно) деген мағынаға ауысуы мүмкін" [11, 105].

А.М.Щербактың пайымдауынша, бұл бастапқыда аффикс-послелог болып, кейіннен жұрнаққа айналса [12, 28], кейбір ғалымдар мұны септік жалғауы ретінде қарастырады (П.М.Мелиоранский, Э.Тенишев, В.Котвич).

-дай аффиксін те, де етістігінен тараушылар да бар (Ж.Дени, Г.Рамстедт, Н.К.Дмитриев, А.Н.Кононов). Ақшалай, тириклай (тірілей), бутунлай сөздеріндегі қосымшаларды -ла-й (ин) тұлғасына талдап, мұндағы -ла - етістік тудырушы қосымша деген профессор А.Н.Кононовтың дәлелінің негізсіз екенін С.М.Исаев көрсеткен болатын [13, 121].

Н.К.Дмитриев -дай,-дей қосымшасының тию, жанасу мәніндегі дег, тег етістігінен шыққандығын айтса [14, 115], А.Н.Кононов "дейін, шейін мағынасындағы тег, дег септеулігі (послелог) көсемше тұлғалы (теги, деги, тегин, дегин) "тию, жету, жанасу" мәніндегі тег, дег етістігіне саяды", дей келіп, шылау мен қосымшаның шығу төркінін екі басқа деп көрсетеді [15, 285]. Тарихи дамуы, тұлғалық-семантикалық сипаты жағынан тег және шег әрі есім, әрі етістік мәніндегі жеке сөзден қалыптасып, дамығаны анықталып отыр. Бұған аталған аффикстің әрі есім, әрі етістік (айтғу дек, барғу дек) болып, тұйық етістік тұлғасына тіркесу фактілері, сондай-ақ, ескерткіштегідей, бірде есіммен, бірде етістікпен тіркесуі негіз болса керек.

**-ча,-че,-чә.** Аффикс ортағасырлық ескерткіштер тілінде етістіктерге де, есім сөздерге де жалғанған: йеткүнче, йетмегүнче, түркіче, дәстүрінче, барча, сонуча, нече. Мағыналық жағынан қолданыстары әр түрлі:

1. Етістіктің есімше тұлғасына жалғанып, мезгілді білдіретін сөздер жасаған: Уа Жебе нойан, уа Сүбүдай бахадурны султан Мухаммед Хоразм шаһ (ның) артыдын қудыра йіберді, та Хорасан уа Иракқа йеткүнче.

2. Зат есімдерге жалғанып, салыстыру, ұқсату мәнін берген: Түркіче күн хисабын дан йетміш екі йыл умр кечурді. Уа базисыны монғол дәстүрінче нигах қылыб ерді.

3. Есімдіктерге жалғанып, мөлшер, өлшемді білдірген: Исм жинс лафз моғол йер сонуча кечтілер. Бір нече мадад дын соң хамила болды. Барча мамлакатларны алыб, насрат қылычын чапыб,... өзіне қул қылдурды.

Аффикстің шығу тегін ғалымдардың көпшілігі шақ (уақыт, мезгіл, кез, кезең) сөзімен байланыстырады (Қ.Жұбанов, О.Бетлинг, Н.К.Дмитриев, С.М.Исаев, Б.Сағындықұлы). Б.Сағындықұлының бұл аффиксті "шаңқай тұс" фразеологизміндегі "шаң" формасымен салыстыруы көңілге қонымды. "Өйткені, - дейді ол, - бұл мезгіл күннің ең биікке көтерілген тұсы. Көне "шаң" сөзі мен күн сөзі - тең... Сөйлеу тілінде тұс киіз - тұс киіз деп айта береді. Яғни -тұс-тұс сингармониялық варианттар: -қ (немесе -ақ) жұрнағы көтерілу мағынасын береді: -ай молшылықты білдіреді. Соның негізінде "шаң тұс" фразеологизмінің таза этимологиялық мазмұны: "күн шақырайған тұс" немесе "күн биікке көтерілген тұс" болып аударылады. Шан тұлғасының "күн" мағынасын бергендігін бүкіл дүние жүзі тілдерінің фактілері қуаттайды" [16, 116].

Аталған қосымшаларға қатысты этимологиялық зерттеулер бұл аффикстердің синкретті тұлғалар екендігін көрсетеді. Қазіргі тіліміздегі омонимия

## Ж.Отарбекова. Түркі тілдеріндегі сөзжасам қосымшаларының...

мен көпмағыналылық құбылысы өз бастауын синкретті түбірлерден алады. Алғашқы түбірлер секілді қосымшалар да эволюциялық дамуды басынан өткізіп, синкретті қосымшалардың пайда болуына негіз болғандығын дәлелдейтін тіл деректері бар. Көпмағыналылық тарихи синкретті тұлғалардан пайда болған десек, омонимдер сол тарихи көпмағыналы тұлғалардың қазіргі тіл деңгейіндегі тарауы деуге болатын секілді. Сонымен қатар қосымшалардың мағынасын олардың сөз құрамындағы қызметінен бөліп қарауға болмайды. Қарастырылып отырған қосымшалардың қандай қызметте (сөз тудыру, форма тудыру) жұмсалғаны олардың қолданысына, яғни қандай сөз табына жалғанып қолданылғанына да байланысты екендігін байқаймыз.

### ӘДЕБИЕТТЕР

1. Айдаров Ф. Көне түркі жазба ескерткіштерінің тілі. А., 1986.
2. Серебренников Б.А., Гаджиева Н.З. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. М., 1986.
3. Севортян Э.В. Аффиксы именного словообразования в азербайджанском языке. Опыт сравнительного исследования. А., 1999.
4. Сыздықова Р: Қойгелдиев М. Қадырғали би Қосымұлы және оның жылнамалар жинағы. А., 1989.
5. Гарипов Т.М. Башкирское именное словообразование. Уфа, 1959.
6. Баскаков Н.А. К вопросу о происхождении условной формы на *-ca, -ce* в тюркских языках. Академику В.А. Гордлевскому к его 75 –летию. М.-Л., 1953.
7. Томанов М. Қазақ тілінің тарихи грамматикасы. А., 1988.
8. М.Қашқари. Түбі бір түркі тілі. (аударма). А., 1993.
9. Маманов Ы. Қазіргі қазақ тілі. А., 1973.
10. Жұбанов Қ. Исследование по казахскому языку. А., 1966.
11. Тұрғанбаева Б. *-дай, -дей* қосымшаларының шығу тарихынан. Кітап: Қазақ филологиясы. 2-кітап. А., 1975.
12. Щербак А.М. Очерки по сравнительной морфологии тюркских языков. Л., 1987.
13. Исаев С.М. Из истории развития послелогов *дейін, шейін* и аффиксов *-ша, -ше, дай-дей* в казахском языке // Вопросы казахского языка и литературы. А., 1970. Вып. VII.
14. Дмитриев Н.К. Грамматика башкирского языка. М.-Л., 1948.
15. Кононов А.Н. Грамматика современного узбекского литературного языка. М.-Л., 1960.
16. Сағындықов Б. Қазақ тілі лексикасы дамуының этимологиялық негіздері. А., 1994.

### REZUME

ZH. OTARBEKOVA (Almaty)

#### HISTORICAL – POLYSEMANTIC AND POLYFUNCTIONAL WORD BUILDING SUFFIXES IN THE TURKIC LANGUAGES

This article analyzes some of the general Turkic affixes with the modern Kazakh language, in their semantic and structural development. Functioning of some suffixes in two or three groups of evidence not only of polyfunctionality, but also the ambiguity of data suffixes. The basis of polyfunctional and suffixes, the phenomenon of multivalency of syncretism, which in turn affected the homonymy affixes. Development of polyfunctional has an impact on the semantics of the suffix, changing its affiliation to a particular class of formants (a form-building, word-formation, inflection). Thus, the study of the semantic evolution of affixes to determine the value of derivational and inflectional affixes of various.

Туяра ИЛЛАРИОНОВА

ВАРИАТИВНОСТЬ ТИПИЧЕСКИХ МЕСТ В ЯКУТСКОМ  
ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ

(на примере разновременных записей олонхо «Могучий Эр Соготох» В.О.  
Каратаева)

*Мақалада автор якуттардың «Эр Соготох» батырлық эпосының әр кезеңде жазып алынған нұсқаларын салыстыра отырып, ғылыми талдау жасайды.*

*Yazar, Yakutların "Er Sogotoh" kahramanlık destanının çeşitli dönemlerde derlenen nüshalarını karşılaştırarak, ilmi araştırma yapmıştır.*

В героическом эпосе якутов, как и в эпических произведениях других тюрко-монгольских народов, важную роль играют устойчивые элементы – фразеологизмы, формулы (односложные и развернутые) и тирады. Они часто используются в типических местах – повторяющихся частях эпоса.

Термин «формула», введенный в мировую фольклористику М. Пэрри и его учеником А.Б. Лордом [1], обозначает группу слов, встречающихся в одних и тех же метрических условиях для выражения того или иного смысла. Определение М. Пэрри и А.Б. Лорда более применимо к тем эпическим произведениям, стих которых построен строго по метрическим правилам. Теория формульности была использована в исследованиях древнеиндийского и арабского эпосов, где формулы, состоящие из двух или более слов, всегда занимали постоянное место в стихе (в начале, середине или конце) и, приняв определенную грамматико-синтаксическую категорию, «служили для выражения какой-нибудь мысли» [2].

В славянском эпосоведении Ю.И. Смирнов под формулой понимает «группа слов», ограниченная одним стихом или даже полустихом [3]. Б.Н.Путилов выявил, что большинство эпических формул (ЭФ) структурно соответствуют дактило-хореическому строению былинного стиха и метрически основаны либо на дактиле, либо на сочетании дактиля с хореем [4]. В русской эпической поэзии традиционные формулы хотя и подчиняются метрическим законам стихосложения, но занимают более или менее свободное место, чем в древнеиндийских и арабских эпических традициях.

В якутском олонхо из эпических формул часто складываются развернутые тирады. В них используются формульные словосочетания. Например: *алтан сэргэ* – «золотая коновязь», *алаһа дьуэ* – «родной дом», *аал уот* – «священный огонь», *орто дойду* – «Средний мир». Они не занимают устойчивого места в тираде и могут относиться к различным грамматико-

синтаксическим категориям, при этом служат опорными словами в эпической формуле. Вокруг формульного словосочетания переплетаются остальные вспомогательные слова.

В.В. Илларионов тираду приравнивает к эпической формуле [5], хотя на самом деле тирада, как правило, строится на опорных словах и эпических формулах, т.е. тирады состоят из формул, а не наоборот. Таким образом, тирада в якутском эпосе входит составной частью в типическое место, либо сама является этим «общим местом».

Якутская эпическая поэзия имеет свои традиции, выработанные на протяжении всей истории народа – создателя и хранителя богатой эпики. Во-первых, в олонхо широко используются аллитерация и рифмовка начальных и конечных строк, которые являются почти единственными стихобразующими средствами. Во-вторых, большое значение в олонхо имеет синтаксический параллелизм как моделирующее изобразительное средство, облегчающее якутским сказителям выбор соответствующего слова в стихе. Эти два важных момента имеют решающее значение при построении эпических формул.

Термин «типические места» впервые был введен в научный оборот А.Ф. Гильфердингом [6], собирателем и издателем северорусской былинной традиции. Наряду с этим термином фольклористы используют и другие определения: Е.М. Мелетинский – «общие места» [7], Ю.И. Смирнов – «сходные описания» [8].

Важность функций типических мест в олонхо была отмечена Г.У. Эргисом и И.В. Пуховым [9]. В статье, посвященной якутскому эпосу, они отметили, что в олонхо большое место занимает композиционный повтор, являющийся опорным пунктом, вокруг которого строится новый сюжет, создается новая ситуация. Сюда же исследователи отнесли и композиционный параллелизм ситуаций, сюжетных линий и целых частей, а также «общие места» и постоянные эпитеты. Все эти поэтико-стилевые средства выполняют чисто композиционные функции они служат для закрепления текста в памяти олонхосута.

На наш взгляд, типические места имеют важное значение и в развитии мотивов. С их помощью якутские сказители в ходе исполнения создают перед слушателями живые эпические картины (например, описание страны героя, портретные характеристики персонажей, рассказ о героических деяниях богатырей и т.д.), каждая из которых представляет отдельный мотив.

По мнению Е.Н. Кузьминой, типическое место - это устойчивое поэтическое описание, общее для разных сюжетов, а эпическая формула - составная часть этого описания. Эпическая формула может быть оформлена в

виде устойчивого словосочетания или целого законченного предложения, но обязательно должна обладать образным смыслом. «Общие места» образуют строгую повествовательную схему и имеют набор ключевых слов и поэтических формул, по которым их можно опознать в тексте [10].

Анализ текстов олонхо показывает, что общие для различных героических сказаний типические места отличаются друг от друга. Даже при повторном исполнении одного и того же олонхо сказители варьировали эпические формулы и типические места, сокращали их или, наоборот, дополняли, несколько изменяли структуру. Эта особенность исполнения олонхо хорошо прослеживается при сопоставлении типических мест трех одновременных записей олонхо «Могучий Эр Соготох» В.О. Каратаева [11,12]. Вариативность типических мест подтверждается и при сравнении примеров из этих записей с текстами олонхо других сказителей.

В данном разделе сравнительный анализ основан на классификации типических мест, введенной в научный оборот Е.Н. Кузьминой, которая считает, что типические места эпоса можно распределить на пять основных крупных разделов: I. Эпический мир. II. Эпические персонажи. III. Волшебные предметы. IV. Композиционные вставки. V. Обращение к слушателям, ремарки сказителя. В свою очередь эти разделы подразделяются на подгруппы, отражающие основные сюжетные мотивы [13].

Первый раздел «Указателя типических мест...» Е.Н.Кузьминой [14] «**Эпический мир**» состоит из восьми групп: 1) время первотворения. 2) земля богатырей и их противников. 3) владения богатыря (богатырки) и его (ее) скот. 4) дворец, юрта, двор, коновязь. 5) народ (подданные, данники); 6) созыв народа. 7) пленение, угон народа и скота; 8) разорение земли и владений богатыря (богатырки).

Во втором разделе «**Эпические персонажи**» выделяются четыре блока: А. Человек. Б. Богатырский конь. В. Медиаторы. Г. Антропоморфные персонажи.

В третий раздел «**Волшебные предметы**» входят следующие подгруппы: 1) книга судьбы, 2) письменное послание, 3) стрела, 4) перстень, 6) золотое яйцо, 7) платок, 8) драгоценность и т.д.

Четвертый раздел посвящен **композиционным вставкам** и подразделяется на группы: 1) Запев. 2) Формула-связка. 3) Вставка между эпизодами. 4) Концовка.

Пятый раздел «**Ремарки сказителя**» состоит из трех групп: 1) Обращение к слушателям перед началом исполнения. 2) Ремарки сказителя по ходу исполнения. 3) Обращение к слушателям в конце исполнения.

## Т.Илларионова. Вариативность типических мест в якутском...

Вариативность типических мест и этических формул в олонхо В.О.Каратаева нами прослежена на примерах из групп, которые относятся к следующим индексам «Указателя типических мест...»:

I.1. Время первотворения.

II.A.11a. Психологическое состояние (гнев)

II.B.46. Богатырский бег (коня).

I.1. **Время первотворения**

В олонхо «Могучий Эр Соготох» В.О.Каратаева [15, 16] имеется целый набор постоянных тирад об этическом времени, с описания которого начинается исполнение этого сказания (Переводы цитируемых мест из записей 1975 и 1986 гг. осуществлены нами):

Запись 1975 г.:	Запись 1982 г.:	Запись 1986 г.:
1ЭФ. 9. Былыргы <i>дылым кизнэ</i> 10. Былдьабыктаах <i>мындаатын</i> 11. Быдан ынараа өттүгэр,	1ЭФ. 1. Былыргы дылым 2. Быстар мындаатын 3. Быдан ынараа өттүгэр,	1ЭФ. 5. Былыргы дылым кизнэ 6. Былдьабыктаах быдан <i>дьэллик мындаатын,</i> 7. Быдан ынараа өттүгэр
11. За дальней далью 10. скандальной вершины 9. тех древних моих лет,	3. За дальней далью 2. крайней вершины 1. древних моих лет,	7. За дальней далью 6. скандальной, давно ушедшей вершины 5. тех древних моих лет,
2ЭФ. 12. Урукку дылым кизнэ 13. Охсубуулаах уоратын 14. Отой нөнүө өттүгэр,	2ЭФ. 4. Урукку дылым 5. Охсубуулаах уорбатын 6. Отой аннараа өттүгэр,	2ЭФ. 8. Урукку дылым кизнэ 9. Охсубуулаах удаң <i>дьэллик уорбатын</i> 10. Отой нөнүө өттүгэр,
14. совершенно по ту сторону 13. лона бранных 12. тех давних моих лет,	6. совершенно за краем 5. хребта бранных 4. давних моих лет,	10. совершенно по ту сторону 9. за лоном совсем ушедших 8. тех прошлых моих лет,
3ЭФ. 15. Ааспыт дылым <i>арбатыгар,</i> 15. позади канувших моих лет,	3ЭФ. 7. Ааспыт дылым 8. Анысханнаах айдааннаах <i>күнүн</i> 9. Адьас анараа табатыгар, 9. совершенно за краем 8. буйных суетных дней 7. канувших моих лет,	3ЭФ. 11. Ааспыт дылым кизнэ 12. Анысханнаах агара <i>дьэллик арбатын</i> 13. Адьас анараа өттүгэр, 13. совершенно за гранью 12. хребта буйных, вольно бродящих 11. тех канувших моих лет,

Запись 1975 г.:	Запись 1982 г.:	Запись 1986 г.:
4ЭФ. 16. Куошут дьбылым хорһотугар,	4ЭФ. 10. Куошут дьбылым  11. Кудулһаннаах кудан өлүү уорһатын 12. Куоһаралаах хонноһор...	4ЭФ. 14. Куошут дьбылым гиэнэ  15. Кудалһаннаах кудан өлүү уорһатын 16. Куоһаралаах хонноһор,
4ЭФ. 16. в укрытии убежавших моих лет,...	4ЭФ. 12. в глубоком дне  11. гибельного, прожорливого лона 10. убежавших моих лет	4ЭФ. 16. в глубоком дне  15. гибельного, прожорливого лона 14. тех убежавших моих лет,
Отсутствует	Отсутствует	5ЭФ. 17. Эрдэтээни дьбылым 18. Этиһингтээх энэлгэннээх энээригэр  18. на бранчливом причитающем крае 17. ранних моих лет
стк. 9-16	стк. 1-12	стк. 5-18

Как видим, в записях 1975 г. и 1982 г., эпическое время описано сказителем в четырех эпических формулах, в записи 1986 г. им добавлена еще одна, пятая формула – стк. 17-18.

Первая эпическая формула в записи 1975г. – стк. 9-11; 1982г. – стк. 1-3; 1986г. – стк. 5-7. Вариативность наблюдается уже в первых двух строках: в записи 1982 г. в первой строке отсутствует формообразующая частица *киэнэ*, которая образует притяжательную форму имен («тех» древних моих лет ) и, указывает на соотнесенность с определенным событием. В записи 1982 г. во второй строке вместо прилагательного *былдыһыктаах* ‘скандальной’ сказитель употребил прилагательное *быстар* ‘крайней’. В записи 1986 г. сказитель добавил словосочетание *быдан дьэллик* ‘давно ушедшей’ где слово *быдан* ‘давно’ использовано в качестве усилительной частицы.

Вторая формула в записи 1975г. – стк. 12-14; 1982 г. – стк. 4-6; 1986 г. – стк. 8-10. В записи 1982 г. в первой строке тоже отсутствует частица *киэнэ*. Во второй строке в записи 1986 г. сказитель добавил словосочетание *удан дьэллик* ‘совсем ушедших’ здесь слово *удан* ‘совсем’ также играет роль



усилительной частицы. В третьей строке в записи 1982 г. вместо *нөнүө* 'по ту сторону' сказитель употребил синоним *аннараа* 'за краем'.

Третья эпическая формула 1975г. (стк. 15) дается одной строкой,; в записи 1982 г. она развернута в трех строках( стк. 7-9); 1986 г. занимает три строки (стк. 11-13), при этом смысл текста не меняется. Ср.: слову *арҕаһыгар* 'позади' в стк.15 записи 1975 г. соответствует близкое по смыслу выражение в записи 1982 г.: *анысханныах айдааннаах күнүн / адьас анараа таһаатыгар...* – «далеко за краем буйных суетных дней» (стк.8-9) и 1986 г.: *анысханныах атара дьэллик арҕаһын / адьас анараа өттүгэр* «совершенно за гранью / хребта буйных, вольно бродящих» (стк. 12-13). В записи 1986 г. в первой строке третьей эпической формулы добавлена частица *киэнэ*. В записи 1982 г. во второй строке той же эпической формулы сказитель употребил словосочетание *айдааннаах күнүн* 'суетных дней', в записи 1986 г. использовано словосочетание *атара дьэллик арҕаһын* 'вольно бродячих'. В третьей строке третьей эпической формулы записи 1986 г. вместо слова *таһаатыгар* 'за краем' (1982 г.) находим слово *өттүгэр* 'за гранью'.

Четвертая формула в записи 1975г. – стк. 16; 1982 г. – стк. 10-12; 1986 г. – стк. 14-16. В записи 1975 г. формула дается одной строкой, а в записях 1982 и 1986 гг. она развернута в три строки, но смысл текста тот же. Четвертую формулу сказитель передает в двух записях (1982 и 1986 гг.) без всяких изменений. Только в 14 строке записи 1986 г. присутствует частица *гиэнэ* (вар.: *киэнэ*).

В записи 1986 г. В.О.Каратаев добавил в это типическое место еще одну формулу (стк. 17-18), которую можно найти и у вилкойского сказителя А.С.Васильева в одноименном олонхо «Могучий Эр Соготох» [17]:

17. Эргэтээҕи дьылым  
18. Этиһиилээх эңээригэр

18. На брачливом крас  
17. Давних моих лет

При их сравнении также наблюдаем вариации: А.С.Васильев употребил вместо прилагательного *эрдэтээни* 'ранних' прилагательное *эргэтээҕи* 'давних'. Во второй строке В.О.Каратаев дополнил устойчивое словосочетание определением *эһэлэһиэх* 'причитающем'.

Кроме вышеприведенного типического места, повествующего о давности происходящих событий, в трех записях олонхо от В.О.Каратаева, встречаем и другое типическое место, подчеркивающее древность первотворения [18, 19]:

Запись 1975 г.:	Запись 1982 г.:	Запись 1986г.:
1ЭФ.	1ЭФ.	1ЭФ.
1. <i>Киби аймађым</i>	13. <i>Киби аймађым</i>	24. <i>Киби аймађым</i>
2. <i>Кэлсэтэн билсэ илигинэ,</i>	14. <i>Кэлсэтэн билсэ илигинэ,</i>	25. <i>Кэлсэтэн билсэ илигинэ,</i>
1. Когда человеческие племена,	13. Когда человеческие племена,	24. когда человеческие племена,
2. В разговоры вступаая, - не спознались еще,	14. В разговоры вступаая, - не спознались еще,	25. в разговоры вступаая, - не спознались еще
2ЭФ.	2ЭФ.	2ЭФ.
3. <i>Саха аймађым</i>	15. <i>Саха аймађым</i>	26. <i>Саха аймађым</i>
4. <i>Саңарсан дъааһыйа</i>	16. <i>Саңарсан дъааһыйа</i>	27. <i>Саңарсан дъааһыйа</i>
3. Когда племена якутов	15. Когда племена якутов,	26. Когда племена якутов
4. Словами обмениваясь, - не знались еще,	16. Словами обмениваясь, - не знались еще,	27. Словами обмениваясь, - не знались еще,
3ЭФ.	3ЭФ.	3ЭФ.
5. <i>Урааңхай аймађым</i>	17. <i>Урааңхай сахам,</i>	28. <i>Урааңхай сахам,</i>
6. <i>Уһаты улдуңахтаах,</i>	18. <i>Ураһа сонноођум,</i>	29. <i>Ураһа сонноођум,</i>
7. <i>Убаһа сонноох</i>	19. <i>Уу ньамаан тыллаађым,</i>	30. <i>Уу ньамаан тыллаађым</i>
8. <i>Утарыга көрсөн кэлсэтэ илигинэ</i>	20. <i>Уһаты улдуңахтаађым,</i>	31. <i>Утарыга көрсөн кэлсэтэ иликтэринэ</i>
5. Когда племена ураангхай мон	17. Когда ураангхай саха мои,	28. Когда ураангхай саха мои,
6. С продольными ступнями,	18. В шубах, словно ураса, -	29. В шубах словно ураса,
7. В шубах из жеребьячей [шкуры]	19. Многоречивые	30. Многоречивые
8. Друг с другом встретившись, не разговорились еще	20. С продольными ступнями	31. Друг с другом встретившись, не разговорились еще
Отсутствует	21. друг с другом встретившись, не разговорились еще	
	22. о том о сем не толковали еще,	
	4ЭФ.	4ЭФ.
	23. <i>Ичээн этгээђим,</i>	20. <i>Ичээн этгээђим</i>
	24. <i>Куодалаах уңуохтаахтарым,</i>	21. <i>Бигтэнэн билэ илигинэ,</i>

Т.Илларионова. Вариативность типических мест в якутском...

Запись 1975 г.:	Запись 1982 г.:	Запись 1986г.:
	25. <i>Ойуун аймахтарым</i>	22. <i>Ойуун аймаҕым</i>
	26. <i>Одуулаан көрө</i>	23. <i>Одуулаан көрө илигинэ</i>
	<i>иликтэринэ</i>	
	23. когда провидец мой,	20. Когда провидец мой
	24. с меченой костью	21. [будущего] не предзнаменовал еще,
	25. сородичи-шаманы мои	22. Сородич-шаман мой
	26. [будущего] не	23. [будущего] не
	прозревали еще      прозревал еще,	
Стк. 1-8	стк. 13-26	стк.20-31

В записи 1975 г. тирада об эпическом времени состоит из трех формул, а в записи 1982 г. и 1986 гг. – из четырех формул.

При каждом исполнении этого типического места сказитель менял порядок эпических формул. Кроме того, в записях 1982 и 1986 гг. добавлена еще одна - четвертая - формула.

Первую и вторую формулы В.О. Каратаев во всех трех записях передает без каких-либо изменений, и они имеют одинаковое грамматическое оформление.

В третьей развернутой формуле (1975 г. – стк. 5-8; 1982 г. – стк. 17-23; 1986 г. – стк.28-31) в разных записях изменен порядок стихов, грамматических форм слов, количество строк.

В первой строке третьей эпической формулы в записях 1982 и 1986 гг. вместо слова *аймаҕым* ‘племена’(запись 1975г.) сказитель употребил слово *сахам* ‘моих якутов’. Вторая строка *ураһа соннооһум* ‘в шубах, словно ураса’ (по объяснению В.О.Каратаева: якутская шуба (доха), имела широкие полы, что придавало ей вид урасы, т.е. усеченного конуса [15]) в записях 1982 и 1986 гг. одинаковая. В записи 1975 г. строка об одежде стоит на третьем месте, в ней сказитель заменил *ураһа* на *убаһа* ‘жеребьячье [шкура]’. В этой же записи слово *сонноох* - ‘в шубах’ не имеет притяжательной формы. Фразеологизм *уу ньамаан тыллааһым* ‘многоговорчивые’ в записи 1975 г. отсутствует, тогда как в записях 1982 и 1986 гг. сказитель его использует в третьей строке как формульное выражение. Фразеологизм *уһаты уллуһахтаах* ‘со ступнями продольными’ в записи 1975 г. следует второй строкой. Последняя строка третьей эпической формулы сходна в записях 1975 и 1986 гг. (кроме вариативных грамматических форм в слове *илигинэ-иликтэринэ* ед. и мн.ч.), в записи 1982 г. представлена в двух строках, и вместо слова *кэһсэгэ* ‘разговорились’ сказитель употребил словосочетание *ол бу дии* ‘о том о сем не толковали еще’.

Четвертая эпическая формула в записи 1975 г. отсутствует. В записях 1982 и 1986 гг. первая строка этой формулы дается без каких-либо изменений. Во второй строке в записи 1986 г. вместо фразеологизма *куодалаах унуохтаахарым* ‘с меченой костью’ (1982 г.) олонхосут употребил словосочетание *биттэнэн билэ илигинэ* ‘[будущего] не предзнаменовал еще’. В записи 1982г. слово *аймах* ‘сородич’ использовано во множественном числе - *аймахтарым*, а в записи 1986 г. - в единственном – *аймах*.

В записи олонхо 1986 г. В.О.Каратаев дополнил данное типическое место следующей развернутой формулой [20]:

- |   |                                      |
|---|--------------------------------------|
| 1. <i>Ус саха үөдүйэ илигинэ,</i>       | 1. Три якута еще не возникли,        |
| 2. <i>Түөрт саха төрүттэнэ илигинэ,</i> | 2. Четыре якута еще не произошли,    |
| 3. <i>Бизэ саха биллэ илигинэ,</i>      | 3. Пять якутов еще не были известны, |
| 4. <i>Алта саха айылла илигинэ,</i>     | 4. Шесть якутов еще не сотворены,    |
| 5. <i>Уон улуус олохтоно илигинэ</i>    | 5. Десять улусов еще не основались   |

Стк. 1-5

Это типическое место состоит из пяти строк, вариативно описывающих эпическое время. Сквозной повтор, связывающий строки словом *илигинэ* (отрицательная частица ‘не’) подчеркивает неосуществленность, незаконченность событий. Внутри строк повторяющееся слово *саха* образует редифную рифму.

В этой формуле опорными в каждой строке являются слова: *саха* ‘якут’, *илигинэ* ‘не’. А числа в начале строки (*ус* ‘три’, *түөрт* ‘четыре’, *бизэ* ‘пять’, *алта* ‘шесть’, *уон* ‘десять’), и глагольные формы (*үөдүйэ* ‘не возникли’, *төрүттэнэ* ‘не произошли’, *биллэ* ‘не известны’, *айылла* ‘не сотворены’, *олохтоно* ‘не основались’) создают вариации.

Такую же формулу в кратком виде встречаем в олонхо И.Г. Тимофеева-Тешлоухова «Строптивый Кулун Куллустуур» [21]:

- |                                     |  |
|-------------------------------------|--|
| 3. <i>Түөрт саха төрүү илигинэ,</i> | 3. Когда четыре якута еще не родились, |
| 4. <i>Ус саха үөскүү илигинэ,</i>   | 4. Три якута еще не явились на свет,   |
| 5. <i>Икки саха иитиллэ илигинэ</i> | 5. Два якута еще не были вскормлены    |

Стк.3-5

Разница в этих примерах в том, что в «Могучем Эр Соготохе» числительные идут по возрастанию, а в «Строптивном Кулун Куллустууре» - по убыванию.

Итак, для описания времени первотворения сказитель использует устойчивые типические места, которые, соответственно своему художественному дару он обогащает вариативности поэтическими строками,

Т.Илларионова. Вариативность типических мест в якутском...

чтобы настроить слушателей на возвышенный лад для лучшего восприятия удивительного эпического мира.

**П.А.11.а. Гнев богатыря**

Описание гнева богатыря в олонхо В.О.Каратаева представлено двумя вариантами. Первый вариант [22, 23]:

Запись 1975 г.:

1ЭФ.

2111. *үс сиринэн булгу хашыт*

2112. *хатан укулаат сырайдаммыта,*

2112. Лицо его стало подобно

перезакаленному булату

2111. треснувшему в трех местах,

2ЭФ.

2113 *түрүлүөкэлээх уот харахтаммыта,*

2113. взор его пламенем запылал,

3ЭФ.

2114. *бэскитин төрдүтгэн сизэрэ уота*

2115. *сприлли убайан түһэн барбыта,*

2114. из корней его волос искры

2115. стали с треском сыпаться,

4ЭФ.

2116. *быччыцын иңиирэ*

2117. *дьорохой балык курдук*

2118. *түлэңни оонньообута...*

2116. мышцы его,

2117. словно рыбы щурята,

2118. стали вспучиваться.....

отсутствует

Запись 1982 г.:

1ЭФ.

2886. *Кини обургу*

2887. *Үс сиринэн булгу хашыт*

2888. *Хатан укулаат сырайдаммыта,*

2886. У него, молодца,

2888. Лицо его стало подобно

перезакаленному булату

2887. треснувшему в трех местах,

2ЭФ.

2889 *түрүлүөкэлээх уот дьааны*

*харахтаммыт.*

2889. взор тревожным пламенем

запылал,

3 ЭФ. отсутствует

4ЭФ.

2890. *Быччыцын иңиирэ*

2891. *Дьорохой балык курдук*

2892. *Сүүрэкэли оонньообута,*

2890. мышцы его,

2891. словно рыбы-щурята,

2892. забегали-заиграли,

5ЭФ.

2893. *Сутуруктуу тутта-тутта,*

2894. *Бһыктан кэбистэһин аайы,*

2895. *Тарбаһын төбөтүтгэн*

2896. *Хара хааннар*

*сындылыспытгара.*

2893. зычно он закричал,

2894. так сжал кулаки,

2895. что из кончиков пальцев

2896. темная кровь тягуче закапала.

стк. 2886-2896

стк. 2111-2118

В записях 1975 и 1982 г. описание гнева богатыря одинаково в основных моментах и состоит из четырех эпических формул.

Первая формула в записи 1975 г. состоит из двух строк, в записи 1982 года добавляется еще одна строка *кини обургу* ‘у него, молодца’, в результате чего содержание формулы не изменяется, но уточняется. В обеих записях формула одинакова.

Во второй формуле в записи 1982 года добавлено слово *дьяаны* - ‘тревожный’.

Четвертая формула в записях 1975 и 1982 г. состоит из трех строк. Первые две строки в обеих записях схожи. В третьей строке в записи 1982 г. вместо *. түллэцнии* ‘вспучиваться’ сказитель употребил слово *сүүржэлли* ‘забегали’.

В записях 1975 и 1982гг. добавлена четвертая формула, которую мы отметили в записи 1975г. – 3ЭФ, а в записи 1982 г. – 5ЭФ. В обеих формулах видна вариативность. В записи 1975 г. в третьей формуле говорится: *бэскитин төрдүттэн сизрэ уота сирилин убайан түһэн барбыта* ‘из корней его волос искры стали с треском сыпаться’, в записи же 1982г. в пятой эпической формуле указано: *тарбаһын төбөтүттэн хаара хааннар сындьылыспыттара* ‘что из кончиков пальцев темная кровь тягуче закапала’..

Второй вариант этого типического места выглядит следующим образом [24, 25]:

Запись 1982 г.

1ЭФ.

4214. *Иңирийн тыаһа*

4215. *Иистэнэр массыына тыаһын курдук*

4216. *Лингирийн кыынһан,*

4214. Его сухожилия,

4215. Подобно швейной машинке,

4216. Стали стучать-трещать,

2ЭФ.

4217. *Быгчыцын иңиирэ*

4218. *Дьороххой балык курдук*

4219 *Сүүрэлли ооньоон...*

4217 Мышцы его,

4218 Подобно шурятам,

4219 стали снова-играть -

стк. 4214-4219

Запись 1986 г.

2ЭФ.

5048. *Иңирийн тыаһа, быгчыцын иңиирэ*

5049. *Дьороххой балык курдук*

5050. *Түллэцнии ооньоого,*

5048. Его сухожилия, мышцы его,

5049. Подобно шурятам,

5050. Игряя, вспучились,

1ЭФ.

5051. *Иңирийн тыаһа*

5052. *иистэнэр массыына тыаһын курдук*

5053 *Лингирийн хонор буолла.*

5051 Его сухожилия,

5052 Подобно швейной машинке,

5053 Стали ночью трещать

стк. 5048-5053

В обеих записях это типическое место состоит из двух формул. Сказитель при исполнении этого данного типического места переставил формулы местами: в первой формуле в записи 1982 г. – стк. 4214-4216, в записи 1986 г. – стк. 5051-5053. Первые две строки в обеих записях одинаковы. Третьи строки различаются: вместо словосочетания *лиһигирии кыһынньан* ‘стали стучать-трещать’ (1982г.) сказитель употребил словосочетание *хонор буолла* ‘стали ночью трещать’ (1986г.).

Вторая эпическая формула состоит из трех строк: 1982 – стк. 4217-4219, в записи 1986г. – стк. 5048-5050. К первой строке в записи 1986 г. добавлено словосочетание *иһиирин тыһа* ‘его сухожилие’. Вторая строка в обеих записях одинакова. В третьей строке в записи 1986 г. вместо *сүүрэкэлии* ‘забегали’ (1982 г.) сказитель употребил *туллэһини* ‘вспучились’.

**П.Б.4.а. Богатырский бег коня**

В трех одновременных записях олонхо В.О.Каратаева типическое место, содержащее характеристику бега коня, встречается в двух вариантах. Первый вариант [26,27]:

В записи 1975 г.	В записи 1982 г.	В записи 1986 г.
1ЭФ.	1ЭФ.	1ЭФ.
<i>1667. Көһүтэ тэбэн</i>	<i>933. Көһүтэ тэһитэ –</i>	<i>1173. Көһүтэ тэптэрбитэ,</i>
<i>кээспит сирдэрэ</i>		
<i>1668. Көдүйэ күөл саһа</i>	<i>934 Күөл онно буолан</i>	<i>1174. Күөл онно буолан</i>
<i>буолан чөнөрөспүттэр</i>	<i>чөнөрүстүлэр,</i>	<i>чөнөрөспүттэрэ,</i>
1667. Места выбоин от	933. Выбоины от копыт	1173. Выбоины от копыт
копыт коня,	коня	коня
1668. став ямами, равными	934. В ложа круглых озер	1174. в ложа круглых озер
озеркам, округлились,	превращались,	превращались,
2ЭФ. отсутствует	2ЭФ. отсутствует	2ЭФ.
		<i>1175. Хайыта тэптэрбитэ</i>
		<i>1176. Хайа аһага буолан</i>
		<i>аналласпыттара,</i>
		1175. вздрезки разбитые
		места,
		1176. став ущельями гор,
		перекликались,

В записи 1975 г. ЗЭФ. 1669. Турута тэбэн кээспит мөчөхтөрө	В записи 1982 г. ЗЭФ. 935. Сыгынах мастары сыыйа тэшитэ –	В записи 1986 г. ЗЭФ. 1177. Сыыйыта тэптэрбитэ сыгынах мастары 1178. сырһан эһэ буолан сынньылыһа оонньообуттара,
1670. сырһан эһэ курдук сыналыһа хаалбыттара,  1671. сур бөрө курдук сырсан тамаласпыттара,	936. Сырһан эһэ буолан сырсыбыттара,	
1669. Комки, выбитые копытами, 1670. остались вопить, подобно свирепым медведям, 1671. стали рассыпаться- разбегаться, подобно серым волкам,	935. Вывороченные коряги, 936. Свирепыми медведями оборотьясь, разбегались,	1177. раскинутые напрочь вывороченные коряги 1178. свирепыми медведями оборотьясь, жалобно стенали,
4ЭФ. отсутствует	4ЭФ. 937 Эмэх мастары эмтэритэ тэшитэ –  938 Эбээн эмээхситтэрэ буолан 939 Энэлиһэ хаалбыттара.	4ЭФ. 1179 Эмтэритэ тэптэрбиттэрэ эмэх мастара 1180 Эбээн эмээхсинэ буолан энэлиһэ хаалбыттара.
5ЭФ. 1672. ойута тэбэн кээспит... [мөчөхтөрө] 1673. бойбурун көгөхлүт ыт оҕотун курдук буоланнар 1674. хоту соһуруу бойборуспуттара	937. деревья, в труху рассыпавшись, 938. тунгусскими старухами оборотьясь, 939. причитая, позади оставались	1181. Гнилушки, в прах разбитые, 1182. Тунгусскими старухами оборотьясь, 1183. Причитая, позади оставались
1672. [Комки], напрочь отбитые копытами, 1673. став подобными вставшим на ноги щенкам, 1674. разбежались на север и юг стк. 1667-1674	933-939	1173-1183

В записях 1975г. и 1982г. описание богатырского бега коня состоит из трех эпических формул. В записи 1986 г. добавлена одна формула. В записи 1975 г. в первой строке первой эпической формулы имеется



словосочетание *кээспит сирдэрэ* 'места выбоин'; которое уточняет, в каком месте появилась выбоина от копыт коня. В глагольной форме *тэспитэ* 'распинавший' (1982 г.) сказитель передает преждепрошедшее повествовательное время с помощью аффикса причастия *-спит*. В записи 1975 г. глагол *тэбэн* 'распинав' дается в прошедшем результативном времени с помощью аффикса деепричастия *-эн*. В записи 1986 г. этот глагол дается, как и в первой записи, в преждепрошедшем повествовательном времени во множественном числе с помощью аффикса причастия *-бит*. Во втором стихе в записи 1975 г. слово *көлүйэ* 'маленькое озеро' сочетается со служебным словом *саҕа* 'равный, подобный кому-чему-либо', образуя устойчивое сравнение. Глагол *чөңөрүс* 'превратиться' в трех записях дается в разных временах. В записи 1975 г. глагол стоит в форме преждепрошедшего повествовательного времени с аффиксом причастия *-бит*, в записи 1982 г. глагол *чөңөрүстүлэр* 'превращались' дается в прошедшем результативном времени, которое образуется сочетанием деепричастной формы на *-ан*, в записи 1986 г. - в преждепрошедшем повествовательном времени во множественном числе.

В третьей эпической формуле в первом стихе записи 1975 г. имеется слово *мөчөхтөрө* 'комки'. В записях же 1982 и 1986гг. сказитель использует словосочетание *сыгынах мастары* 'вывороченные коряги'. Как и в предыдущей формуле, во втором примере употребляются глаголы разного времени. Во второй строке во всех трех записях варьируются словосочетания *сыналыа хаалбыттара* 'причитая, позади остались', *сыннылыа оонньообуттара* 'стремительно разгулялись', глагол *сырсыбыттара* 'разбежались'. В записи 1975 г. в этой строке сказитель добавил служебное слово *курдук*, 'подобно'. Здесь же В.О. Каратаевым использована дополнительная строка (стк. 1671), которая переводится 'подобно серым волкам, разбежались' (перевод уточнен нами).

Четвертая формула в записях 1982 и 1986гг. состоит из трех стихов. Как и в предыдущих формулах, здесь глаголы даются в разном времени. В записи 1986г. в первой строке сказитель поменял строй стиха. Вторая и третья строки в обоих записях в целом одинаковы (*тэспитэ-тэспиттэрэ*).

В записи 1975г. при описании бега богатырского коня используется еще одна – пятая – эпическая формула, в которой появляется новое сравнение: комки земли от ударов копыт коня уподоблены разбегающимся щенкам.

В записи 1986г. сказителем также добавлена эпическая формула (вторая), в которой говорится, что от удара копыт коня образовалось ущелье в горе.

Второй вариант [28,29]:

Запись 1982 г.

1ф.

1860. Тэхтир сиртэн,

1861. Тэбинэн көппүтэ,

1860. От бугристой земли

1861. Оттолкнувшись, [конь]взвился

вверх,

Запись 1986 г.

1ф.

1920. Ат сылгыта

1921. Тэхирэн тэбинэн көппүтэ,

1922. Очуртан оҕустаран ойбута...

1920. Его конь

1921. Отталкиваясь от бугристой

[земли], взвился вверх,

1922. На ухабистых [местах] спотыкаясь,

поскакал...

2ф.

1862. Очур сиртэн

1863. Ойуолатан киирэн барбыта.

1862.Отталкиваясь от ухабистой земли

1863. вскачь пустился;

стк. 1860-1863

стк. 1920-1922

Это типическое место в записи 1982 г. состоит из двух эпических формул, а в записи 1986г. сказитель две формулы соединил в одну.

Как показал анализ описаний эпического времени, гнева богатыря и богатырского бега коня, формулы и типические места в эпосе вариативны. Вариативность создается за счет введения новых слов, сокращения или расширения поэтических словосочетаний, которые возникают при каждом исполнении олонхо вследствие импровизации. Сказитель, обладавший прекрасной памятью, мог бы исполнять типические места без изменений. Но мастерство импровизатора позволяло ему при каждом исполнении олонхо несколько изменять устойчивые формулы для поддержания красочности и яркости исполняемого им эпоса, но в рамках эпической традиции.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Лорд А.Б. Сказитель. – М.: Наука, 1994. – С. 64.
2. Илларионов В.В. Искусство якутских олонхосютов. – Якутск: Кн. изд-во, 1982. – С. 127.
3. Смирнов Ю.И. Сходные описания в славянских эпических текстах и их значение // Славянский и балканский фольклор. – М., 1971. – С. 124.

## Т.Илларионова. Вариативность типических мест в якутском...

4. Путилов Б.Н. Искусство былинного певца: из текстологических наблюдений над былинами // Принципы текстологического изучения фольклора. – М.; Л.: Наука, 1966. – С. 233.
5. Илларионов В.В. Искусство якутских олонхосутов. – Якутск: Кн. изд-во, 1982. – С. 72.
6. Онежские былины, записанные Александром Федоровичем Гильфердингом летом 1871 года: с двумя портретами онежских рапсодов и напевами былин. - СПб.: Тип. Император.Акад.наук, 1873. – С. 8.
7. Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса: (Ранние формы и архаические памятники). – М., 1963. – 462 с.
8. Смирнов Ю.И. Сходные описания в славянских эпических текстах и их значение // Славянский и балканский фольклор. – М., 1971. – С. 124.
9. Строптивый Кулун Кулустуур: Якутское олонхо. (Эпос народов СССР). – М.: Наука, 1985. – С. 575.
10. Кузьмина Е.Н. Систематизация типических мест эпоса сибирских народов // Гуманитарные науки в Сибири. – 2001. - №3. - С.43.
11. Модун Эр Соҕотох / Исполнитель В.О. Каратаев; Зап. 1975 и 1986 гг.; Зап. В.П. Еремеева, В.В. Илларионова; Расшифровка В.В. Илларионова (1975 г.); Зап. М.Л. Дидых, Ю.И. Шейкина; Расшифровка В.В. Илларионова (1986 г.) // Архив ЯНЦ СО РАН Ф.5, оп.7, д. 153.
12. Могучий Эр Соҕотох. Якутский героический эпос. – Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1996. – 440с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока т.10).
13. Кузьмина Е.Н. Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов). – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2005. – С.12.
14. Кузьмина Е.Н. Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов). – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2005. – С.13.
15. Модун Эр Соҕотох / Исполнитель В.О. Каратаев; Зап. 1975 и 1986 гг.; Зап. В.П. Еремеева, В.В. Илларионова; Расшифровка В.В. Илларионова (1975 г.); Зап. М.Л. Дидых, Ю.И. Шейкина; Расшифровка В.В. Илларионова (1986 г.) // Архив ЯНЦ СО РАН Ф.5, оп.7, д. 153. – зап. 1975 г. – л. 1-2; зап. 1986 г. – л. 1.
16. Могучий Эр Соҕотох. Якутский героический эпос. – Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1996. – С. 76. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока т.10).
17. Илларионов В.В. Жизнь и творчество олонхосута А.С. Васильева / Якут. гос. ун-т им. М.К. Амосова. – Якутск: ДНиСПО МО РС(Я), 2000. – С. 61.
18. Модун Эр Соҕотох / Исполнитель В.О. Каратаев; Зап. 1975 и 1986 гг.; Зап. В.П. Еремеева, В.В. Илларионова; Расшифровка В.В. Илларионова (1975 г.); Зап. М.Л. Дидых, Ю.И. Шейкина; Расшифровка В.В. Илларионова (1986 г.) // Архив ЯНЦ СО РАН Ф.5, оп.7, д. 153. - зап. 1975 г. – л. 1; зап. 1986 г. – л. 2.
19. Могучий Эр Соҕотох. Якутский героический эпос. – Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1996. – С.76. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока т.10).

20. Модун Эр Соҕотох / Исполнитель В.О. Каратаев; Зап. 1975 и 1986 гг.; Зап. В.П. Еремеева, В.В. Илларионова; Расшифровка В.В. Илларионова (1975 г.); Зап. М.Л. Дидых, Ю.И. Шейкина; Расшифровка В.В. Илларионова (1986 г.) // Архив ЯНЦ СО РАН Ф.5, оп.7, д. 153. – зап. 1975 г. – л. 1-2; зап. 1986 г. – л. 1.
21. Строптивый Кулун Кулдустуур: Якутское олонхо. (Эпос народов СССР). – М.: Наука, 1985. – С. 5.
22. Модун Эр Соҕотох / Исполнитель В.О. Каратаев; Зап. 1975 и 1986 гг.; Зап. В.П. Еремеева, В.В. Илларионова; Расшифровка В.В. Илларионова (1975 г.); Зап. М.Л. Дидых, Ю.И. Шейкина; Расшифровка В.В. Илларионова (1986 г.) // Архив ЯНЦ СО РАН Ф.5, оп.7, д. 153. – зап. 1975 г. – л. 45;
23. Могучий Эр Соготох. Якутский героический эпос. – Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1996. – С.216. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока т.10).
24. Могучий Эр Соготох. Якутский героический эпос. – Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1996. – 274. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока т.10).
25. Модун Эр Соҕотох / Исполнитель В.О. Каратаев; Зап. 1975 и 1986 гг.; Зап. В.П. Еремеева, В.В. Илларионова; Расшифровка В.В. Илларионова (1975 г.); Зап. М.Л. Дидых, Ю.И. Шейкина; Расшифровка В.В. Илларионова (1986 г.) // Архив ЯНЦ СО РАН Ф.5, оп.7, д. 153. – Зап. 1986 г. – 109.
26. Модун Эр Соҕотох / Исполнитель В.О. Каратаев; Зап. 1975 и 1986 гг.; Зап. В.П. Еремеева, В.В. Илларионова; Расшифровка В.В. Илларионова (1975 г.); Зап. М.Л. Дидых, Ю.И. Шейкина; Расшифровка В.В. Илларионова (1986 г.) // Архив ЯНЦ СО РАН Ф.5, оп.7, д. 153. – зап. 1975 г. – л. 39; зап. 1986 г. – л. 30.
27. Могучий Эр Соготох. Якутский героический эпос. – Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1996. – 120с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока т.10).
28. Могучий Эр Соготох. Якутский героический эпос. – Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1996. – 164с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока т.10).
29. Модун Эр Соҕотох / Исполнитель В.О. Каратаев; Зап. 1975 и 1986 гг.; Зап. В.П. Еремеева, В.В. Илларионова; Расшифровка В.В. Илларионова (1975 г.); Зап. М.Л. Дидых, Ю.И. Шейкина; Расшифровка В.В. Илларионова (1986 г.) // Архив ЯНЦ СО РАН Ф.5, оп.7, д. 153. – зап. 1986 - С.52.

#### REZUME

T.ILLARIONOVA (Saha)  
DIFFERENT VARIANTS OF YAKUT HERO EPOSES  
(on the different time olonho notes of “Great Er Sogotokh” by V.O.Karatayev)

The article deals with the different variants of olonho notes of “Great Er Sogotokh” by V.O.Karatayev.

Болат ҚОРҒАНБЕКОВ

## ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ ХИКМЕТТЕРІ ЖӘНЕ ҚАЗАҚ ФОЛЬКЛОРЫНДАҒЫ ЖОҚТАУ ЖАНРЫ

*Статья посвящена исследованию  
содержательных и образных взаимосвязей между  
хикметами Хожа Ахмеда Ясауи и жанра оплакивания в  
казахском фольклоре.*

*Bu makalede, Ahmet Yesevi hikmetlerinin  
Kazak folklorundaki ağıt janryyla olan ilişkisi  
incelenmiştir.*

Қожа Ахмет Ясауидің қазақ мәдениетіндегі орны өлшеусіз. Ұлттық дүниетанымымыздың қалыптасуында Ясауидің хал-хикмет ілімі жетекші рөл атқарған болса, оның «Диуани хикмет» жинағы осы ілімді таратудағы ең басты құрал болды. Сондықтан да ол халық арасында кие-қасиеті күшті, қымбат рухани қазына ретінде қастерленіп келді. «Диуани хикмет» қазақтар арасында жазбаша да, ауызша да тарады. Әйтсе де, соңғысы басымырақ болды. Әрбір отбасындағы жаңдардың хикметтерді белгілі дәрежеде жатқа білуі Қожа Ахмет Ясауидің халық жүрегінің төрінен орын алуына жол ашты. Жатқа айтылу нәтижесінде Ясауи хикметтері фольклорлық шығармаларға зор ықпал етті. Соның жарқын мысалын қазақ жоқтауларынан көруге болады.

Жоқтау – көнеден келе жатқан фольклорлық жанр. Оған Білге қаған, Күлтегін ескерткіштері және Махмұт Қашқари сөздігіндегі Алып Ер Тоғаны (Афрасиаб) жоқтау куә бола алады. А.Байтұрсынұлының 1926 жылы Мәскеуде бастырған «23 жоқтау» жинағында қамтылған шығармалар өзінің дүниеге келген дәуірі жөнінен бес жүз жылдай уақытты қамтиды. Бұл – аталмыш туындылардың халықтың рухани қажеттілігін әрдайым қанағаттандырып келгендігінің және ислам құндылықтарымен біте қайнасып кеткендігінің дәлелі. Академик Ә.Марғұлан: «Жоқтау – Орхон жазуларының түбегейлі аялғысы [1], – дейді. Түркі халықтарының өмірінде маңызды рөл атқарған жоқтаулардың Ясауи шығармашылығына тигізген ықпалы да жоқ емес.

Қазақ мәдениеті мен өнеріне күшті әсер еткен Ясауи хикметтерінің жоқтау сияқты көне фольклорлық жанрлардың соны мазмұн табуына септігі тигені анық. Сол себепті сопылық жолға тән таным мен түсінік қазақ жоқтауларынан да байқалады. Кеңестік дәуірде жоқтау өлеңдерін ислам қағидаларына қайшылық ретінде, яғни тағдырға қарсылық ретінде көрсетуге тырысушылық ғылыми әдебиеттерден кең орын алды. Бұл жөнсіз қисын еді. Өйткені жоқтаулардан тағдырға қарсылық емес, керісінше, тағдырға мойынсұну, өлімнің хақ екенін мойындау мазмұны басты орын алған. Жоқтаудың ең басты мақсатының бірі – дүниеден өткен қайраткердің жақсы істерін мақтау, дәріштеу, көшке үлгі ету. Бұл – лайықсыз адамды дәріштеп, шындықты бұрмалау емес. Жоқтау кез келген адамға айтылмаған, елге еңбегі сіңген, халық сүйген адамдарға арналған. Оны белгілі ақындар шығарған.

Халық шығармашылығының білгірлері А.Байтұрсынұлы [2], Х.Досмұхамедұлы [3] сияқты ғалымдар осылай дейді. Елге үлгі тұтуға лайықты жандарды дәріштеу ислам қағидаларына ешқашан қайшы келмейді, қайта бұл – дінді дұрыс түсінуден шыққан ізгі іс. Құранның «Зұха» (93) сүресінің 11 аятында «Раббыңның берген нығметін жарияла, білдір», - делінеді. Діни көзқарас бойынша, халыққа тура жол көрсетуші тұлғалар да адамзат баласына Жаратушы тарапынан берілген ең үлкен сый. «Әзірет Сұлтан» мемлекеттік қорық-мұражайындағы тудың лаухасында жазылған: «Мұхаммад, Әли – Алланың берген нығметі!» [4] – деген жазу осыны білдіреді. Сондықтан пайғамбарды мақтау, дәріштеу, оның ісін үлгі етіп, тарату, оған салауат айту – Құран аяттарынан туындайтын шын мұсылманның міндеті. Қожа Ахмет Ясауи де бірнеше хикметін Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбарды мадақтауға арнаған. Айталық, Стамбул басылымындағы «Диуани хикметтің» 20, 21, 23, 51 хикметтері тек қана пайғамбарды мақтап-дәріштеуге арналған. Пайғамбар жолымен жүргендер ғана халықтың сүйіктісіне айнала алады. Сол себепті халық жырларында, жоқтауларда дәріштелетін тұлғалар Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбар мен оның жолын қушылардың ізбасары ретінде көрсетіледі. Бұдабай ақын шығарған Әйсеке болысты жоқтауда:

Қайратың болды, көкежан,  
 Үрістем менен Дастандай.  
 Сақилығың бар еді  
 Баязит пен Бостандай.  
 Үммәтке белді байладың  
 Құданың шері арыстандай.  
 Әділдігің бар еді  
 Әзіреті Омар, Оспандай.  
 Үлгіменнен сөз айттың  
 Төпсірден шыққан дастандай [5], –

деп жырланады, елге пайдалы қызмет еткен жан пайғамбар, сахаба, әулиелер ісін жалғастырушы ретінде көрсетіледі. Жоқтаулардағы мұндай жандарды дәріштеу – пайғамбарды (с.ғ.с.) мақтаудан, оның ісін үлгі етуден бастау алатын дәстүр.

«Диуани хикметтегі» мақтаулар мен қазақ фольклорындағы жоқтаулардың арасында осындай туыстық бар. Ал қазақ фольклорындағы мақтаулар хикметтермен тек тақырыптық тұрғыда ғана емес, образдық жағынан да байланысады. Мақтау, мадақ мазмұндағы хикметтерді Ясауи шәкірттері де жалғастырды. Олар Қожа Ахмет Ясауидің пайғамбарды мақтаған ізімен өз ұстаздарын дәріштеді. Бұған Сүлеймен Бақырғани шығарған деп айтылып жүрген хикметті мысал етуге болады.

Бсқақ баба ұрығы  
Ибраһим пайхы құлыны,  
Мапайықтар ұлығы –  
Шайхы Ахмет Иассауи [6], –

деп басталатын бұл хикметтің ізгілікті дәріштеуді, оны көшке үлгі етуді дәстүрге айналдырудағы маңызы зор болды.

Қазақ ауыз әдебиеті мен фольклорындағы мақтаулардың жоқтаумен тамырластығы айқын. Фольклортанушы Е.Тұрсынов мадақ өлеңдерін жоқтаулардан да бұрын туған деп көрсетіп, ол екеуінің шығу негізі бір екенін айтқан. Ол өлген адамды еске алуға арналған көне ырымдық әрекеттерде аруақтың көңілін көтеру мақсаты барлығына назар аудара келіп, «Осыған қарағанда, аруақтарға арнап айтылған өлеңдер жоқтау түрінде емес, мадақтау түрінде айтылған болса керек» [7], – дейді. Мақтауларда да жоқтаулардағыдай дәріптелуші тұлғаның халыққа, елге сіңірген еңбегі басты орында жырланады.

Жоқтауларда өмірдің өткіншілігі, рухтың өлмейтіндігі, әулиелердің шарапаты сияқты хикметтерде бар сопылық танымға тән түсінік түрлері өте көп кездеседі. Сопылық жолдағы жүрек тазалығы да айтылады. Мысалы, Бсмайылды жоқтаудағы:

Кешегі менің бекзатым  
Бесінде мектеп оқыған,  
Алтыда ақыл тоқыған,  
Жетісіне келгенде,  
Жетпіс жерден діл сұрап,  
Құдықтай көзін шұқыған [4, 60], –

деген жолдардан жүрек тазалығымен айналысқан Ясауи жолының өкілін танимыз (фольклорлық шығармалардағы «діл» сөзі «жүрек» ұғымын береді). Жоқтауларда Қожа Ахмет Ясауидің: «Иер устида улмас бурун тирик улдим» [8], «Улмас бурун жан бермакни дардин тарттым» [8, 148], «Ғашиқларни суннати дур тирик улмак» [8, 172], – дегеніндей, «өлмей тұрып өлу» деп айтылатын сопылық жолға тән қасиет те айқын жырланады. Осы жоқтаудағы:

Бұрынғы өткен пайғамбар –  
Бәрі өлімге болды тән,  
Бір кісіге жарасар  
Өлімге де қылған сән [5, 63], –

деген жолдар осының дәлелі. Бұл жерде өлімнің не екенін тірі кезінде біліп, оны қуанышпен, салтанатпен қарсы алған адамның бейнесі бар. Жоқтаулардағы сабырға шақыру, өлімге иман тілеу де сопылық жолдағы дәстүрлерден туындайды.

Кеңестік идеология исламға жат етіш көрсетуге тырысқан жоқтауларда, керісінше, ислам құндылықтарының ең маңызды тұстары, сопылық ілімге тән барлық шарттар мен ұстанымдар үлгі етіледі. Мысалы, Шоқанға арналған жоқтауда Ясауи айтатын «топырақ болу», яғни елдің табанында жататын топырақ сипатты кішіпейілдік пен нәжіс төксе де, гүл өсіріп беретін топыраққа тән жомарттық қасиеті былай дәріштеледі:

Адалдан жиған теңгені,  
Ақ көңіл, ашық пенде еді.  
Мен ақ сүйек екем деп,  
Елге айтып көрмеді [5,51].

Ғарішке болысу, жетім-жесірді жебеу – Ясауи хикметтерінде көп айтылатын өнегенің бірі. Жетім, пақырларға болысу Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбардың сүйікті ісі екеніне Қожа Ахмет Ясауи айрықша назар аударады. Ол пайғамбардың бұл ісін «Ғариб, фақир, иетимларни башин сылаб», «Ғариб, фақир, иетимларни Расул сурди» [8,129], «Иетим, фақир, ғарибға саһауатлығ Мухаммад» [8,174], «Мухаммад айтдилар: һар ким иетимдур, Билицлар: ол мени хас умматимдур» [8,209], – деп дәріштейді. Өзі де: «Ғақил ирсаң ғарибларни қуңлин аула» [8,129], «Ғариб, фақир, иетимларни қылғыл шадман» [8,131], «Иеимни курсаңиз ағиртмаңизлар, Ғарибни курсаңиз дағ етмаңизлар» [8,209], – дейді. Аталмыш жоқтауда бұл идеяны:

Немересі ер Шыңғыс  
Билікті істі қалапты.  
Қызыр Ілияс жар болып,  
Сұлтан болды талапты.  
Ғарішке Шыңғыс болысқан,  
Билік айтып толысқан [5,51-52], –

деп береді. Бұл – халыққа пана болумен қатар дәріштелетін жақсылық. Әйскені жоқтаудағы:

Айналайын, көкежан,  
Қараның болдың ханындай.  
Қарайғанды ықтаттың  
Қамысқа түскен жалындай.  
Орта жүздің көркі едің,  
Қоңыраулы бұйра нарындай.  
Ағайында жинадың  
Алшыс үйлі арғынды-ай!  
Орынды болдың орасан  
Мыңжылқының тауындай!  
Көшке пайдаң көп тиді  
Көктемдегі жауындай [5,67-68], –



деген жолдардан осыны танымыз.

Жоқтаудың соңы әрдайым дұғамен, қайтыс болған адамға иман тілеумен аяқталып отырады. «Өлі риза болмай, тірі жарымайды» деген мақал мазмұнынан аңғарылатын екі дүниенің тұтастығы туралы хал іліміне тән көзқарас – жоқтаулардың негізгі өзегі. Осы дүниетаным белгісі әулиелер шарапаты, аруақтың қолдауы жайындағы жыр жолдарында барынша ашыла түседі. Ысмайыл Арыстанбекұлына арналған жоқтаудағы:

Жеңіл де болсын сұрағың,  
Әулие, пірлер медег қыш,  
Бейіште болсын тұрағың [5,59], –

деген сөздер өткенге деген құрметтің, тарихты қадірлеудің, белгісіндей көрінеді. Бұл шығармаларда әр тыныста Алланы еске алудың, дүние ісінің өзін Жаратушы ризашылығы, халықтың игілігі үшін атқарудың, сөйленген сөз бен атқарылған әрбір әрекетті құлшылыққа айналдырып жіберудің үлгісі де бар. Мұндағы елшілік мазмұн оны батырлық жырлармен туыстастырады. М.Әуезов қаһармандық жырлардың көбін жоқтаулардан шыққан деп дәлелдейді [9]. Жоқтауды ұлт зиялыларының көп зерттеуі, жариялауы да тегін емес. Мұнда Ясауи іліміне тән құндылықтар мол.

Қожа Ахмет Ясауидің өзі де көне жоқтаулардағы көркемдік дәстүрлерді пайдаланғандығын аңғауға болады. Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбарды мақтаған 51 хикметіндегі: «Бабасини атасы ирди һашим, Ешитқанда ақадур кузда иашим» [8,207], төрт шардиярдың бірі – Омарға арнаған 53 хикметіндегі: «Мискин Ахмад, қылғыл иад, қылғыл ғажизинни бунияд, Шаяд рухы қылғай шад, ғадалатлиғ Ғумар дур» [8,211], – деген жолдардан және Әзіреті Әлиге арналған 55 хикметіндегі: «Рахмет қылғай Бир уа Бар, һар не қылса ерки бар, Қожа Ахмадга мадаткар шер худа Ғали дур» [8,213], – деген жолдардан қазақ жоқтауларында бар дәстүр ізін байқаймыз. Бұл жолдардың алғашқысынан дүниеден өткен адамға қатысты өз қайғысын білдіруді, кейінгі екеуінен жоқтау соңының жұбатуға ұластырып, өз-өзіне басу айту мен дұға-тілек бағыштауды аңғарамыз. Бұның бәрі – қазақ жоқтауларына тән сипаттар. Мұндай мәндегі жыр жолдары тұрақты клищеге айналған [10].

Ясауи хикметтерінде тікелей жоқтаумен байланысты туған образдар да бар. Мысалы, Қазан басылымындағы 67 хикметінде «Күні-түні тынбай бір сәт жоқтау айтты» [11], – деп, өзінің халықтық жоқтау айту дәстүрін тағдырға қарсылық деп есептемегенін, оған пошына қарамағанын аңғартады. Ол:

Аналары дал болып қалды қайран,  
Гүл жүздері запырандай сарғайған,  
Уай, құлыным, ботам, деумен ах ұрған,  
Жаға жыртып, шаптарын жұлды, көргін [11,129], –

деп те жырлайды. Бұл сурет көне замандағы жоқтау айту кезіндегі іс-әрекетті көзге елестетеді. «Боздағым» жинағын құрастырушы Т.Арынов осы жинаққа жазған «Өлгендер туралы өлмес мұралар» атты алғы сөзінде бұл туралы: «Сонау көне замандарда, бергі көне түркі кезінің өзінде (V-VIII ғ.) түркі тайпалары өлген адамға қатты қайғырып, «өлген адамның тумалары шапшын жұлып, бетін тырнап, құлағын кесіп, өздерін қорлайтын» әдет болған. Оның мәнісі: «Өлген жақсы адамның артында қалып, онсыз сүрген өмірде не мән бар?» – деп қараудан шыққан» [5,12], – дейді. Қожа Ахмет Ясауидің осы іс-әрекеттерді салқынқандылықпен бейнелеуі оның бұған қалыпты жағдай ретінде қарағанын және көне дәстүрлерді құрметтегенін білдіреді. Жоқтаушы адамның жоқтау айту әрекетін бейнелейтін мұндай жолдар тұрақтылыққа ие болып, формулаға да айналған. Тұрмыс-салт жырларын зерттеген Б.Уахатов осындай формулалық жолдар туралы айта келіп: «Мысалы, жоқтауда бұрынғы дәстүр бойынша айтылып келе жатқан жаттамалы жолдардың да, бір-біріне мотиві, ұйқасы, сөз байлығы, бейнелі, образды суреттері ортақ формулалардың да көптеген көріністері бар. Айталық:

Қара бір шапым жайың,  
Жайың да жылайың!  
Кінәлі бармақ, жез тырнақ,  
Күнінде қанға бояйың.  
Албыраған ақша бет,  
Сүйегіне таяйың, –

деген сияқты жесір қалған әйелдің шапшын жайып жоқтау айтуы, өз денесінен қан шығарып, бетін жыртуы көне замандардан сақталып келе жатқан поэтикалық өрнектер» [10,133-134], – дейді. Мұндай формулалық жолдардың Қожа Ахмет Ясауиге дейінгі жоқтауларда да болғандығы күмәнсіз. Демек хикметтегі жоқтау кезіндегі халді елестететін бейнелер мен тұрақты тіркестер – сол көркемдік дәстүрді үлгі етудің көрінісі.

Осы айтылған мәселелердің бәрі Ясауи хикметтерінің қазақ жоқтауларымен мазмұндық және образдық тұрғыдағы тығыз байланыстылығын танытады. Бұл ақиқат жоқтауларға қатысты кеңестік идеология қалыптастырған көзқарастың қазіргі кезде ескіргендігін ескертіп, оны ғылыми негізде қайта қараудың қажеттігін күн тәртібіне қойып отыр.

#### ӘДЕБИЕТТЕР

1. Марғұлан Ә. Ежелгі жыр, аңыздар. Алматы: Жазушы, 1985.
2. Байтұрсынов А. Ақ жол: Өлеңдер мен тәржімелер, публ. мақалалар және әдеби зерттеу (құраст. Р.Нұрғалиев). Алматы: Жалын, 1991, 428 б.
3. Досмұхамедұлы Х. Аламан (құрастырушылыр, алғы сөзін және түсініктемелерін жазағандар – Ғ.Әнесов, А.Мектепов, Ш.Керімов). Алматы: Ана тілі, 18 б.

## **Б.Қорғанбеков. Қожа Ахмет Ясауи хикметтері және қазақ...**

4. Қожа Ахмет Ясауи кесенесі. (құрастырушылар Ө.Қ.Муминов, М.Б.Қожа, С.Моллақанағатұлы, М.Ж.Садықбеков, Ж.М.Нұрбеков). Алматы: «Эффект» ЖШС, 2010, 142 б.
5. Боздағым (қазақтың жоқтау жырлары). Құраст. Т.Арынов. Алматы: Жазушы, 1990, 69 б.
6. Иассауи Қожа Ахмет. Хикметтер. (Аударған және түсініктерін жазған Ө.Жәмішұлы). Алматы: Өнер, 1995, 144 б.
7. Тұрсынов Е. Тарихи жыр, өлеңдердің тегі мен дамуы // Қазақ тарихи жырларының мәселелері (жауапты ред. Р.Бердібаев). Алматы: Ғылым, 1979, 44 б.
8. Иасауи Қожа Ахмет. Диуани хикмет (Даналық кітабы). Жинақты баспаға әзірлеп, қазақшаға аударғандар: М.Жармұхамедұлы, С.Дәуітұлы, М.Шафиғи. Алматы: «Мұраттас» ғылыми-зерттеу және баспа орталығы, 1993, 170 б.
9. Өуезов М. Жиырма томдық шығармалар жинағы. Мақалалар, зерттеулер. 17 т. Алматы: Жазушы, 1985, 171 б.
10. Уахатов Б. Қазақтың тұрмыс-салт жырларының типологиясы. Алматы: Ғылым, 1983, 134 б.
11. Иассауи Қожа Ахмет. Хикметтер (жалпы ред.басқарған және алғы сөзді жазған М.Қ.Әбусейітова: қазақшалаған Ө.М.Ибатов, З.Жандарбек, А.Ш.Нұрманова; түсініктемесі З.Жандарбектікі). Алматы: Дайк-Пресс, 2000, 83 б.

### **REZUME**

**B.KORGANBEKOV (Shimkent)**

#### **HOJA AHMED YASAWI HIKMETS AND GENRE OF MOURNING IN KAZAKH FOLKLORE**

The article deals with the informative and vivid connections of Hoja Ahmed Yasawi hikmets and genre of mourning in Kazakh folklore.

Б.С. ӘБЖЕТ  
Б.Ж. ҚҰЛЖАЕВА

### «БӘЙТЕРЕК – ӨМІР АҒАШЫ» МИФОЛОГИЯЛЫҚ ТҮСІНГІ

*В статье говорится о священности монумента Байтерек в г.Астане в понятии народа.*

*Bu makalede, Astana şehrinde inşa edilen Bayterek Anıtı'nın halk anlayışındaki önemi ve kutsallığından söz edilmiştir.*

Тәуелсіз Қазақстанның бас қаласы – Астанада бой көтерген алып Бәйтерек қазақы ұғымның көрінісі, дәстүрлі ұғым жиынтығының символикасына айналды деуге болады. Бәйтерек кешенінің қазақ үшін маңыздылығын академик С.Қасқабасов былайша тебіреніп жеткізеді: «Астана Бәйтерегі – мифологияда суреттелетін Космостың моделі, ол бүкіл әлемді символдап тұр: аспанға бой түзеп, жер шарын көтеріп, ежелгі мифологияны негізге ала отырып, бүгінгі Қазақстанды әлемге көрсетіп тұр. Астана – Бәйтерегі қара орман қалың қазақтың бейнесі, оның жарқын болашаққа, ізгілікті әлемге ұмтылысы. Астана Бәйтерегі – қазақ елінің тірегі мен қорғаны, ал оның кепілі – Елбасы. Міне, ата-бабамыздың ежелгі мифологиясынан бізге жеткен Бәйтерек – баянды тірекке, жылуы мол панаға айналған. Бүкіл космостың, байтақ Қазақстанның символы – Бәйтерегіміз мызғымасын» [1, 100].

Бәйтерек тек өзінің көркем, көз тартар сұлулығымен ғана емес, ұлттық нақышымен де маңызы аса зор. Ел мақтанышы деген атаққа лайықты жан-жақты маңызды мәнге ие ғимарат ретінде әлемде қазақы нышанымен де дараланып тұрады.

Мысалы, Париж десек, көз алдымызға Эйфель мұнарасы елестейді. Москваны Кремльсіз елестету мүмкін емес. Египетте перғауын кезеңінен қалған ескерткіш пирамидалар сол елдің мақтанышына айналған. Сәтімен шыққан осындай ғимараттар кейде бір елдің болмысы мен тарихын өзге елдерге танытып тұрады. Уақыт өте келе бұл ғимараттар сол елдің баға жетпес ескерткішіне айналып кетеді. Бұл ғимараттар сол елдердің атағын шығару арқылы өзге елдердің туристерін өзіне қарай тартып тұрады.

Біздің елімізде де Астана десе алдымен Бәйтерек көз алдына елестейді. Осы бәйтерек туралы қазақ халқының ұғымында және ертегілері мен мифтерінде жиі ұшырасатын болғандықтан және қазақ халқының ең киелі де қасиетті наным-сенімдері қатарынан орын алып келеді. Ғимараттың жалпы ұзындығы 105 метр болуы оның жүздеген жылдар бойы жайқалып өсетін киелі ағаштың ғұмырынан хабар берсе, Елбасымыздың қолының ізі қойылған, Самұрықтың жұмыртқасы ретінде салынған саяхатшылар тамашалайтын орынның биіктігі 97 метр. Бұл 1997 жылы Астана қаласының елорда болғандығын білдіретін белгі ретінде таңдалған санды білдіреді.

Жалпы қазақта тоғыз саны да, жеті саны да қасиетті сандар қатарынан орын алады. Бәйтерек ғимараты осылайша өзінің көптеген қасиеттерімен дараланып тұрады

Қазақ халқы ежелден-ақ жапанда жалғыз өсіп тұрған ағашты киелі санаған. Ондай ағашты «әулие ағаш» деп қастерлеп, ырым етіп басына түнеген. Одан тілек тілеп, саясында отырып дұға оқыған, белгі ретінде шүберек байлап кету әлі күнге дейін халық сенімінен берік орын алғандығын көреміз. Басқа халықтарда адам қайтыс болған соң қабірінің басына гүл апаратын болса, қазақтар қайтыс болған адамның қабірінің басына ағаш отырғызатын болған. Оның мағынасы адам жаны жұмаққа барады, жұмақты жайқалған ағаш ретінде елестететін болған. Оның үстіне біреуге тілек тілеп, бата берсе де «Үрім-бұтағың жайқалып өссін, бәйтерегің құламасын» деуінің сыры да қазақта бәйтерек ұғымы берік орныққандығын көрсетеді. Мұндай ырымдар ислам дінін қабылдамастан бұрын, шамандық нанымды ұстанған кезден бастап халықтың салтына сіңген болуы керек. Ертеде ел басқарған абыздар қолына аса таяқ ұстап жүреді екен. Онысы құдайдың жердегі көлеңкесі, ерекше қасиеті бар, халықтың болашағын болжап, дұрыс жолға бағыттайтын әулие деген ұғымға саяды.

Шамандық наным бойынша өсіп тұрған алып ағаш адамзат баласының жарылқаушысы, үш қабаттан тұратын дүниені жалғастырушы дәнекер ретінде бейнеленген. Адам баласына жан бітіруші, қысылғанда демеуші рухтардың мекені деген де ұғым берік орын алған. Мысалы, «Қозы Көрпеш – Баян сұлу» жырында Шоқтеректің түбінде қайтыс болған Қозыны Баян келіп үш күнге тірілтіп алатыны бар. Бұл да шамандық ұғымды меңзейді. Ол турасында қазақтың көрнекті ғалымы, профессор Ә.Қоңыратбаев «Қозы Көрпеш – Баян сұлу» жырының түркі халықтарындағы нұсқаларын салыстырып зерттеген еңбегінде мынадай дерек келтіреді: «Қазақтың ертедегі нанымның бірі анимизм (табиғатты жандандыру) десек, мұның көрінісі тек Қозы мен Баян бейітіне шыққан қос шынар (терек), олардың ортасына біткен ақ тікен, өткелсіз орман, тау, дария стихиясы түрінде ғана кездеседі» [2, 112].

Жырда Қодар Қозыны Шоқтеректің түбінде өлтіреді. Жырдың кейбір нұсқаларында өліп жатқан Қозыны Баянның тілегін берген Қыдыр оны үш күнге тірілтеді. Осылайша екі ғашық бір-бірімен қайта табысады. Жырдың осы финалдық тұсында Шоқтеректің бейнеленуі тегін емес. Ағаштың басына қарай, яғни көкке кеткен жаны ғашығының тілегінен соң қайта денесіне қонады. Оған ата-баба әруағы көмекке келеді. Шамандық түсінік бойынша әлем үш қабаттан тұрады. Жоғарғы әлемде құдайлар, таза рухтар, адамды жебеуші киелі қорғаушы әруақтар, самұрық құс өмір сүреді деп түсінген. Қиыншылыққа, бақытсыздыққа тап болған кезде, адамға осы жебеуші рухтар мен періштелер көмекке келеді деген түсінік болған. Белгілі фольклортанушы ғалым, профессор Ш.Ыбыраев көне мифтік жебеушілердің қаһармандық эпостардағы көрінісі туралы былай деп жазады: «Батырлық ертегідегі

қаһармандық тенденция кейіпкердің құбыжықтармен, жауыз күштермен соғысуын рулық қақтығыстармен алмастыруға бет бұрған. Генеологиялық шарт бойынша қаһармандық балалық шақты, ғажайып үйленуді кеңірек баяндау себепті сюжет қайта түлеген. Бірақ қайта түлеу негізінен ескі арнамен, жекелеген мотивтерді алмастыру жолымен жүріп отырған деп жорамалдауымызға болады. Себебі, кейіпкердің өмір жолы түрліше көмкерілгенімен, жалпы нобайы сақталады.

Ертегі мен көне эпоста мәдени қаһарманның байырғы қызметі қалдық (реликт) түрінде ұшырасады. Ол жүретін үш әлем «қазақ фольклорында көбінесе жер үсті мен жер асты), осы әлемді байланыстырушы алып бәйтерек (ғылымдағы атауы «әлемдік» немесе «космостық ағаш»), ғажайып затты қолға түсіру, Асан қайғының Жерұйықты іздеуі, Қорқыттың тұңғыш қобыз жасауы, Толағайдың тауды арқалап әкелуі, т.б. бәрі де осыған меңзейді»[3, 228-229].

Демек қазақтың батырлық жырларында үш әлемді байланыстырып тұратын алып бәйтеректің өзгерген түрі көмескі болса да ұшырайтындығын көреміз. Ал әлемнің жаратылысы туралы айтылатын көне мифтерде бәйтерек ағашы анағұрлым жақсы сақталған. Шамандық нанымға құрылған байырғы түркі халықтарының мифінде әлемнің неден жаратылғандығы, оны жаратушы тәңірі жасағанның аспан мен жерді жаратқан кезде олар бір-біріне құлап кетпеу үшін ортасына бәйтерек орнатқандығы айтылады. Бәйтерек аспан әлемі мен жер бетін және жер асты дүниесін бірімен-бірі байланыстырып тұрады. Бәйтеректің басында Самұрық құс өмір сүреді екен. Сол секілді қазақ халқында сақталған бірнеше мифтер бар. Соның бірі былайша басталады: «Сонау-сонау соңы меңіреу заманда, арғы-арғы, аңғырт тұйық алаңда: ерте-ерте, ертеден де ерте, астан-кестен аунаған лай теңіз ішінде, жұмыртқадай жұмыр малта тас жүзіп келе жатты. Жалғыз Жаратушы жасаған бұл тасқа ынта-мейіріммен таңырқай қарапты. Қолына алып байқаса, оң беті оттай қызыл, астар беті судай мөлдір, таңғажайып тамаша тас екен. Жасаған өзінің шебер қолымен бұл тамаша тасты қоспасынан қақ жарыпты. «Қарш» етіп айырылған жұмыртқадай жұмыр тастың қақ жартысы отқа, қақ жартысы суға айналыпты да, от пен су қайта қосылып қайнап, одан көтерілген будан – көк аспан, қайнап, тандыр болған қабыршағынан қара жер жаралыпты. Ең алғашында жер де, көк те тым кішкене – әуе айнадай, жер тебінгідей ғана болған екен. Жер мен көк бірте-бірте өсіп үлкейе беріпті. Өскен сайын көк аспан кеңейіп, көтеріле беріпті де, қара жер қатайып қалыңдап, салмағы ауырлап, төмендей беріпті. Мұны көрген жасаған қара жерді киелі көк өгізге көтертіпті. Алайда қара жер өгіздің үстіне орнықпай, ауып қала беріпті. Жасаған оны орнықтыру үшін жалпақ жердің әр өңіріне ұлылы-кіші тауларды тұрғызып, салмағын теңгеріп, ауып-талмайтын етіп, тиянақтырған екен.

Жер мен көк жаралғаннан кейін де қара түнек айыға қоймаған... Жасаған... екі асыл перзенті – Күн (ұл) мен Ай (ару) сынды екі жарықты

туғызыпты... Алайда алғаш айыққан аспан әлі де аласа еді, қара жер тыр жалаңаш тақыр қалпында қаңырап жатқан-ды... Жасаған көк еңсесін көтеріп, қаңыраған жерге тірлік көркін енгізу үшін, ең алдымен, жер бетіне жалғыз ағаш – киелі теректі жаратыпты. Бұл ағаш әуелеп өсіп, көк күмбезінің түңлігін көтеріпті» [4, 86-87].

Демек адам жаралмас бұрын Жасаған жер бетінде алдымен ағашты жаратады. Ол ағаш жайқалып төбесі көкке барып тіреліп, аспанмен жалғасып тұрады, әрі аспан жерге құлағасын деп тіреуіш қызметін қоса атқарады. Ол ағаштың адам өміріне тікелей қатысы деп есептеген. Жаралған әлемді де, адам өмірін де осы бәйтерекпен байланысты қарастыратын болған. Тек қана қазақтар емес, сонымен қатар түркі халықтарының ұғымында адам өмірі осы бәйтеректің жапырағына байланысты деп сенген. Жапырағы үзілген жағдайда біреудің өмірі қоса үзілді деген. Түркі халықтарының көне мифтік түсінігінде адам тағдыры жаратушының жасаған алып бәйтерегінде жазылған деген де ұғым болғандығын байқаймыз. Адам баласы шыр етіп дүниеге келгенде алып бәйтеректің жапырағына оның тағдыры жазылып қойылады екен. Адам қайтыс болғанда әлгі жасыл жапырақ сарғайып, сабағынан үзіліп түсетін көрінеді. Қазақтың антропологиялық мифінде мынадай ұғым болғандығы келтіріледі: «Жапырағына жан орналасқан осынау киелі терек туралы миф түркі халықтарына кең тараған. Қазақта басқаша бір нұсқасы тағы бар. Онда: «Жер мен көктің кіндігінде жападан жалғыз өскен киелі бәйтерек бар. Бұл теректің басы аспанмен, түп тамыры жер астымен жалғасқан. Ол – көзге көрінбейтін киелі ағаш. Бұл бәйтерекке жайқалып өскен әрбір жапырақ жер жүзінде жасаған әрбір адамның өмір тіршілігінің нышаны, жер жүзінде тіршілік етіп отырған әрбір адам киелі теректің жапырағы жарылғанда өмірге келеді; жапырағы мезгілсіз сарғайса, қайғы-қасіретке тап болады, жапырағы солса, қартаяды, жапырағы үзіліп, жерге түссе, қазаға ұшырайды», - дейді» [5, 83].

Жалпы ағашты кие тұту ертеден бар дүние. Адам өмірін ағашқа ұқсату, ағаштан пана іздеу қазақтың ақындары мен жырауларының шығармаларында да ұшырасып отырады. Неше түрлі адам бойын балқытатын әуен шығаратын асбаптың өзі ағаштан жасалатын болғандықтан ақындарымыз қолындағы қобыз бен домбырасын ерекше қастерлеген. Оны атақты ақын Қашағанның Есқали сопыға айтқан сөздерінен де байқаймыз. Бірде ақын жолаушылап келе жатып бір ауылға түскенде үй иесі сараңдығымен атағы шыққан Есқали дейтін сопы болып шығады. Қонақтың келгенін жақтырмаған үй иесі онымен дұрыстап амандаспайды. Ақынның домбырасын қызықтаған баласын шегін тартып көргенде Есқали сопы «Шайтанның қу ағашын неге ұстайсың?», - деп баласына зекиді. Сопының сараңдығы мен надандығына шамданған ақын сопыға оның ақымақтығы мен пасықтығын бетіне басып жер қылады. Осы өлеңінде ақын ағаштың қасиеттерін сипаттап толғай жөнеледі:

Қолымдағы қу ағаш,  
 Сайрап отыр бұл ағаш.  
 Асылы емен, қарағай,  
 Шыққан жері су ағаш.  
 Аруақты ерлердің  
 Қолындағы ту ағаш.  
 Жаның сая табатын,  
 Орман болған бұл ағаш.  
 Қорыққанда жалғызға  
 Қорған болған бұл ағаш.  
 Бұтақтары бүгіліп,  
 Көктен төмен үңіліп,  
 Қарның ашып келгенде,  
 Жүрегінді жалғауға,  
 Нәсіп болған бұл ағаш.  
 Пайғамбарлар туғанда,  
 Бесік болған бұл ағаш.  
 Ибраһим Қағба салғанда,  
 Есік болған бұл ағаш.  
 Мұнаралы әр жерде,  
 Мешіт болған бұл ағаш.  
 Шеберлердің қолында,  
 Кәсіп болған бұл ағаш.  
 Өзінді халық сұпы дейді,  
 Боқтағаның қай ағаш? [6, 95-96].

Ақын ерекше қасиеттерін көрсетіп өткен ағаштың сипаттарына қарап, халық ұғымындағы ағашқа деген ерекше құрметін аңғарғандай боламыз. Ақын сол халық ұғымындағы киелі құндылықтарды өлеңге қосып, жаңғыртып айтып беріп отырғандығын көреміз.

Ерте дәуірде бақсылар қолындағы қобызы мен домбырасын аруақтар дүниесімен жалғастырушы тылсым күш ретінде қарастыратын болған. Ол тек қазақ халқында емес, дүниежүзінің көптеген халықтарында болған. О дүниедегі аруақтарды шақыру жолында бақсылық сарынды айтқан кезінде қолына ұстап отырған аспабының әуеніне елтіп отыратын болған екен. Ол жайында профессор Е.Тұрсынов былай дейді: «Аталған халықтардың барлығы да ертегі айтқанда, сөзін созып, ырғақтатып айтатын, музыка аспабымен сүйемелдейтін. Күй тартып, ертегі айту үшін арнаулы кісіні шақырып, осы еңбегі үшін олжаға түскен аңның белгілі бөлшегін беретін. Осындай кісілері жоқ болған күнде аңшылардың өздері бірінен соң бірі ән салып, күй тартып, ертегілерді айтысатын. Мысалы бурят аңшылары орман иесі Ханғай ертегі айтып, күй тартып бермеген аңшыларды олжасыз қалдырады деп сенген. Нанайлар ертекшілерді өте құрметтеген. Мордвалар



орман құдайы Виряваны ертегілерді тыңдауға өте құмар деп есептеген. Д.Зелиннің мақаласында осы ырымдардың Азия, Африка, Америка, славянның көптеген халықтарында болғандығы айтылады.

Осыған қарап, орта ғасырдағы монғолдардың, қыпшақтардың, қазақтардың соғыс, шабуыл алдында күй тартып, өлең-жыр айтатын әдеттері осы нанымдармен байланысты екенін аңғаруға болады.

Мнонгілер тайпасының айтуы бойынша, жын, иелер сырнайда тартқан күйлерді өте ұнатады. Сондықтан ырым рәсімдерді бастар бұрын сырнай тартып, даңғыра қағатын, сөйтіп жын, иелерді оятып, ырым рәсім өткізілетін жерге жинайтын. Ежелгі хорезмдіктер «от отауларында» от иесіне табыну ырымдарын жасағанда, күйшілер күй тартып, әншілер ән салып, ертекішілер ертегі айтатын.

Осы ырымдардың негізінде жын, иелер, ән-күйді, ертегілерді құмарта тыңдап, риза болғандықтарын білдіріп, аңшыларға аң жібереді, егіннің бітік өсуіне мүмкіндік жасайды, аурудың бетін қайтарады. Адамдардың өзге де өтініштерін орындайды деген наным жатыр. Бұл наным бара-бара өрби келе, ән-күй, әңгімешілік, ақындық, бақсылық құдіретін адам баласына жындар, иелер, аруақтар дарытады деген нанымға ұласты.

Ертеден эпикалық шығармаларда қаһарманға алдағы оқиғалардан хабар білдіру үшін пірлерді ойлап тапқан. Пірлер көзге көрінбей келіп немесе түске еніп, батырды қауіп-қатерден сақтандырады. Қиыншылық жерде көмектеседі. Мұны табиғат күшінің сыры белгісіз кезінде қиялдан туған бейнелер деп ұғу керек. «Көрұғлы» эпосының жинаққа жіберілген нұсқаларындағы жағымды қаһармандарға көмек көрсетуші Қызыр, Ілияс, қырық шілтендерді осылай ұққан жөн. Ғиратқа тіл бітіп, Ғауазға көмек көрсетуі, Ғауаз жаралы болып жатқанда Ғираттың Көрұғлыға барып хабарлауы да белгісіз күш иесін табуды қиялдаудан туған жағдай. Осы сияқты «Ер Төстікте» де батырға қара алып құстың жер астынан жер бетіне шығуына көмектесуін де айтамыз.

Мысалы, қазақтар домбыра үйренем деген кісі үш жолдың торабында тұрған молаға түнеп шығуы керек деп сенген. Яғни домбырашылық, ақындық өнер ол дүниемен, аруақтар дүниесімен байланыстырылған [7, 324-235].

Қазақ бақсылары да ауру адамды емдегенде қолына қобызын алып сарната отырып, аруақтары мен жындарын шақыратын болған. Оның барлығы Қорқыт ата қалдырған қобыздың киелілігі деп білген. Қобыз арқылы бақсы о дүниеге аттанады немесе аспан әлемінде ұшып жүрген жындарды өзіне жұмыс істететін болған. Бір аңызда Қойлыбай бақсы бәйгеге өзінің қобызын қосқандығы айтылады. Оны аттар кері оралатын тұсқа белгіленген сексеуіл ағашына байлатады. Өзі жындарын шақырып, бақсылық сарынға салғанда қобыз байлаулы тұрған ағашымен қоса жұлып алып, шауып келе жатқан аттардан озып келеді. Бұл аңызда да бақсылық нанымның ағаш культімен тікелей байланысы бар екендігі көрінеді. Қолындағы қобыз мен ол қобызды далада өсіп тұрған жалғыз сексеуіл ағашына апарып байлатуы,

сол арқылы өзге әлемдегі жындарды көмекке шақырып, өзінің кереметін көрсетуі – мұның барлығы сол ағаштың қасиетімен тікелей байланысты дүниелер.

Қазақтың қобызшылары мен күйшілері «Күй атасы - Қорқыт» деп сыйынуында да осындай тылсым күшке сену нанымы жатқандығы байқалады. Сондықтан да қазақ халқы ел ішінен шыққан өнерпаздарды ерекше құрметтеген. Жыраулар мен ақындарды түсінде аян берген, сол ерекше қасиеттің арқасында ол ақын болған деп есептеген. Мысалы, Базар жырау мен Ықылас күйшінің дарын иесіне айналу себебі түсінде бір шал, қария кісі келіп «Балам көген аласың ба, өлең аласың ба» деуі немесе «Маңдайыңа берейін бе, жоқ таңдайыңа берейін бе?» деп сұрауы ақын болатындығын алдын ала аруақтар белгілеген деген сенімнен туған.

Мұндай ырымдар қазақтар арасында XIX ғасырдың аяғы мен XX ғасырдың басына дейін де жақсы сақталған. XIX ғасырда өмір сүрген атақты ақындардың көпшілігінде ақындық дарынның ғайыптан келіп қонғандығы туралы аңыздар ұшырасып отырады. Бұл нанымдардың түбі шаманизмге барып тірелетіні анық. Жоғарыда айтып өткеніміздей бақсылар үш қабат әлемді шарлау үшін, экстаздық кейіпке ену үшін қолындағы әуенді аспабына, немесе асай-мүсейіне сүйенетін болған. Соның арқасында ол үш әлемді шарлайды деп түсінген. Сол қолындағы ағаштан жасалған аспаб арқылы әлемдік ағаш бәйтерекке шығады, аруақтар елі мен перілер мекеніне сапар шегеді деп түсінген. Уақыт өте келе бұл түсінік көнергенімен бақсылар қобыз тарту арқылы ауру адамның бойына еніп алған өлілер мекенінен келген жындар мен ауруларды қуады деп түсінген. Бақсылар қобызбен күй тартып, өлеңмен жындарын шақыру арқылы аурудың бойындағы кесірлерді емдейтін болған. Жырдың шығуының өзі өмірден өткен аруақты батырлар мен хандардың жандары жай тауып жату үшін оларға арналған жоқтаулардан шыққан. Кейін келе бұл дәстүр жыршылыққа ұласады. Жас ұрпақты елін, жерін қорғау жолында сол батыр аталары сияқты батыр болуға баулитын болған. Оны айтушы жыраулар мен жыршылар ел ішінде зор беделге ие болады. Жыраулар кезеңі өтіп, тарих сахнасына ақындар шыққан дәуірде де ақындар ерекше қасиет иесі, өлі аруақтардың қолдауы арқасында осындай дәрежеге жеткен жандар деген ұғым қалыптасып отырған. Сондықтан да ел ішін аралап өлеңмен елге өсиет айтушы ақындар қолындағы домбырасын киелі деп санаған. Бұл ұғымдардың барлығы кезінде бәйтерек ұғымына барып тірелетіндігін көрсетеді. Ағашты ерекше киелі санау дәстүрі кейін ақын-жыраулар дәстүрінде берік орын алып қалғандығын көреміз.

Бұрын шамандық нанымды ұстанғандықтан әлемнің жаратылысы, жердің пайда болуы, жер бетіндегі тіршілік иелерінің шығу кезеңдері туралы өзіндік көзқарастары болған. Сондай шамандық түсінік негізінде дүниеге келген ұғымдардың бірі – Бәйтерек. Шамандық ұғымда әлемнің жаратылысы үш қабаттан тұрады деп ойлаған. Көк аспанда құдай мен оның періштелері, адам баласын жебеуші қайырымды рухтар мекен етеді деп түсінген. Одан

кейінгі орында жер бетінде тіршілік ететін жан-жануарлар мен өсімдіктер, адамдар жатады. Яғни осы әлем суреттеледі. Үшінші қабат жер асты қабаты. Онда негізінен өлілер әлемі орын тепкен деп түсінген. Жер астында адамды о дүниеге алып кететін зұлым күштер мен неше түрлі ауру тарататын құбыжықтар мекен еткен деп ұғынған. Сонымен қатар жер астында жылан патшалығы өмір сүреді деген де ұғым қалыптасқан. Ол әсіресе «Ер Төстік» ертегісінде жақсы сақталған [8].

Осы үш әлемді бір-бірімен жалғап тұрған бәйтерек ағашы өсіп тұр және ол ешуақытта құрамайды, жапырағы жайқалып мәңгілік тұрады деп ойлаған. Осы бәйтерек ағашын мекендейтін көбіне жан-жануарлар болып келеді. Бәйтеректің төбесіне Алып қарақұс немесе Самұрық ұя салатын болса, ортаңғы қабаты яғни, жер бетіндегі бөлігінде тазы иттер мекен етеді. Олар бәйтеректі басқа жамандық ойлайтын жандардан ылғи да қорғаштап тұрады екен. Бәйтеректің астыңғы бөлігі жер астында орналасқан. Бәйтеректің тамыры жайлаған бөлігін жыландар патшалығы мекен етеді, жыландар мекені деген ұғым болған. Әлемнің жаратылысы туралы шамандық ұғымдар, бәйтерек туралы дүниеге келген мифтер уақыт өте келе қолданыстан шыға бастаған. Кейін ислам дінін қабылдаған соң бұл ұғым өзінен жоғалған. Алайда бәйтерек туралы ұғым қазақтың ертегілерінде сақталып отырғандығын көреміз. Әрине, таза күйінде емес, өзгеріске ұшыраған кейпінде сақталып қалған. Ертегілерден бөлек қазақтың ақындары мен жырауларында да ағашқа деген киелілік берік орын алғандығын көреміз. Бұрынғы осындай нанымдар ғасырлар бойы халық жадынан біржола жойылмағандығын, халықтың салтында, ырымдарында сақталып келгендігін байқаймыз. Қазақ халқы ежелден-ақ жайқалып өскен ағашты қасиетті санап, оған құрметпен қараған халық. Табиғатты аялауды біз ата-бабаларымыздан үйренуіміз керек.

Астана қаласында тұрғызылған Бәйтерек монументі бір жағы қазақ халқының ежелден табиғатты, қоршаған ортаны ластамай, ғасырлар бойы сол қалпы сақтағандығын, оның ағашын да кеспей мәпелеп ұстағандығының символы іспеттес. Қазақ халқының болмысын айшықтайтын Бәйтерек монументі қазақ халқының табиғаты таза, арманы асқақ халық екендігін де бейнелеп тұрады.

#### ӘДЕБИЕТТЕР

1. Қасқабасов С. Алтын жылға. Зерттеулер мен мақалалары. – Алматы: «Жібек жолы» БҰ, 2010. – 576 б.
2. Қоңыратбаев Ө.Қ. Көптомдық шығармалар жинағы.-Алматы: «МерСал» баспа үйі: 2004-554 бб.
3. Ыбыраев Ш. Эпос әлемі – Алматы: Ғылым, 1993.-296 бб.
4. Қазақтың мифологиялық әңгімелері. Зерттеулер жинағы. Алматы, 1978. 29-34бб.
5. Тойшанұлы А. Түрік-моңғол мифологиясы: Монография. – Алматы: «Баспалар үйі», 2009.-192 бб.

6. Ақберен. ХҮІІІ-ХХ ғасырлардағы қазақ ақын-жырауларының жырлары. Құрастырған, баспаға әзірлеген, алғы сөзін жазған ф.ғ.к. Қ.Сыдықов. Жазушы баспасы, Алматы – 1972. 95-96 бб.
7. Қазақ фольклорының типологиясы. Түркістан: «Тұран» баспасы, 2009.–376 б.
8. Қазақ ертегілері. – Алматы. Жазушы. Т.2: Батырлық, тапқырлық жайлы ертегілер: - 2000 – 272 б.б.

**REZUME**

**B.S. ABZHET, B.ZH. KULZHAEVA (Turkistan)  
MYTHOLOGICAL MEANING “BAITEREK- TREE OF LIFE”**

**The article deals with the mythological meaning of the monument “Baiterek” as the tree of life.**

Нариман СЕЙТЯГЪЕВ

«СЕМЬ ПЛАНЕТ» СЕЙИДА МУХАММЕДА РИЗЫ И «ИСТОРИЯ  
КРЫМСКИХ ХАНОВ» ХУРРЕМИ ЧЕЛЕБИ АКАЯ:  
ПРОБЛЕМА ПЕРЕВОДА И УПРОЩЕНИЯ ТЕКСТА В КРЫМСКОЙ  
ПРИДВОРНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XVIII в.

*Автор мақаласында қырымтатар әдеби шығармалар тарихында маңызды орын алатын Сайид Мухаммед Ризаның «Жеті планета» және Хурреми Челеби Акайдың «Қырым хандарының тарихы» еңбектеріне текстологиялық талдау жасаған.*

*Tebliğde, Seyyid Muhammed Rıza tarafından yazılan Yedi seyüâre'ye bağlanılı olarak Hurremi Çelebi'nin tarihî esesinin karakteri incelenmektedir. Araştırmalar, Hurremi'nin; vezinli, kafiyeli uzun nesir cümleleri ayrı cümlelere bölme; haddinden fazla Farsî terkiplerle yüklü olan meûn parçalarını kısaltma veya sadeleşürme; Farsî terkipleri tamamıyla veya kısmen Türkî terkiplerle deęişürme; yabancı kelimeler yerine Türkçe kelimeleri kullanma; az kullanılan yabancı kelimeleri sık kullanılanlarla deęişürme; ilk metindeki manzum alıntılar, genel olarak Türkçe ile yazılan ve cümleden Hurremi'ye ait olan parçalarla deęişürme; ilk metindeki nesir alıntılarını kaldırarak yerlerine yenilerini koyma; mensur metni manzum şekilde anlatma gibi usulleri kullandığını gösterdiler.*

«Семь планет в известиях о царях татарских» или просто «Семь планет» Сейида Мухаммеда Ризы занимают важное место в истории крымскотатарской словесности. На это указывает, в частности, статья Музафарова (1987) в «Литературном энциклопедическом словаре» [1]. В.Д. Смирнов [2] назвал сочинение Мухаммеда Ризы «источником первой категории» по истории Крымского ханства. Несмотря на очевидную значимость «Семи планет» для изучения литературы крымских татар и истории Крыма и соседних с ним государств и народов в период XIII – первой половины XVIII вв., мы до сих пор не располагаем его научным переводом и изданием. Актуальность нашего изыскания определяется тем, что оно является одним из шагов в указанном направлении.

На прекрасный высокий стиль Мухаммеда Ризы, затрудняющий понимание текста, в свое время указывали знатоки османского языка и словесности М. Казембек [3, III, IV] и В.Д. Смирнов [4, XI]. Судя по всему, именно эта особенность «Семи планет» стала причиной появления «перевода» этого произведения, выполненного крымским ученым Хурреми Челеби Акаем по приказу хана Арслан Гирая в период его первого правления (1747–1756). На это указывает отрывок из «Истории» другого крымского историка середины XVIII в. – Саид Гирая: منکلی کرای خان مرحومک / رضا افندی / اشتراکا / تألیف ایلدکلری / فارسی تاریخی / ارسلان کرای خان / منلای مزبورہ / ترجمہ اینتردوب / 4, 100]. Перевод: «Мы слышали, что Арслан Гирей хан повелел поручить вышеупомянутому

*мулле [т.е. Хурреми] перевести персидскую [т.е. написанную на «фарси»] историю, составленную покойным Менгли Гирай ханом при участии Ризы эфенди, в награду за что дал ему [т.е. Хурреми] Бахчисарайский кадылык».*

«Перевод» Хурреми был осуществлен еще при жизни автора «Семи планет», который умер 8 сентября 1756 г. [5], а отставка заказчика Хурреми, Арслан Гирая, последовала в конце февраля – начале марта 1756 г. Примечательно, что инициатором отставки Арслан Гирая стал никто иной, как Мухаммед Риза, который в указанное время обучал некоторых высокопоставленных служителей султанского гарема в Стамбуле [6, 175]. Не исключено, что камнем преткновения в конфликте крымского хана и придворного турецкого султана стал именно «перевод» «Семи планет».

Исследователи, современники и сам автор по-разному характеризовали труд Хурреми. Саид Гирай, как было показано выше, назвал его переводом «Семи планет», написанных на «фарси», т.е. «высшем турецком» [7, 38; 8, 39; 2, XV] считал его в основе своей «сокращенным изложением» «Семи планет». Современный исследователь И.В. Зайцев [9, 121] называет его «своего рода краткой редакцией» труда Мухаммеда Ризы, «имеющей продолжение». Сам Хурреми говорит о нем как о сборнике, извлеченном из «Семи планет»: “İşbu mecmua *Seb’-i Seyyâr* nam tarihinden intihab olunmağın...” [10, 73a].

Очевидно, что «История» Хурреми не может быть названа переводом «Семи планет», поскольку в данном случае мы имеем дело не с переводом с одного языка на другой, а с упрощением стиля письменно-литературного турецкого языка XVIII в. Хурреми, задавшись целью адаптации произведения Мухаммеда Ризы ко вкусам крымского двора, используя ряд приемов, значительно упростил трудный для понимания «высокий» стиль языка «Семи планет».

Прежде чем перейти к характеристике этих приемов, необходимо вслед за В.Д. Смирновым подчеркнуть, что сочинение Хурреми Челеби является адаптированным переложением «Семи планет» лишь в основе. В Санкт-Петербургской рукописи оно занимает 105 из 125 листов [10, 1a – 105b]. На лл. 105b – 122b содержится в меньшей степени упрощенное и сокращенное переложение части «Опоры известий» крымского историка Абдульгаффара Кырыми без ссылок на автора. На лл. 122b – 124a Хурреми излагает историю правления ханов Селим Гирая II и Арслан Гирая. Таким образом, оригинальная часть («зейль») сочинения Хурреми Челеби Акая оказывается значительно короче, чем мы предполагали ранее [11, 17]. Завершается она касыдой, восхваляющей Арслан Гирая, и молитвой в стихах (дуа-наме) в адрес калги Селим Гирая, которого автор называет «причиной» (“bâdî”) написания своего сборника. Наконец, на последнем листе приводится зашифрованная дата окончания сочинения, обозначенная на полях как 1170, т.е. 1756/7 г. [10, 124a – 125b].

Учитывая ограниченность объема доклада, для иллюстрации приемов, использованных Хурреми для упрощения стиля языка и сокращения текста «Семи планет», нами использованы только два достаточно характерных отрывка «Краткой истории», из начала и конца переложения. Для наглядности соответствующие тексты Хурреми и Мухаммеда Ризы помещены в таблицу:

«Семь планет» Мухаммеда Ризы	«История крымских ханов» Хурреми
<p>A) Alınca dahi rû-gerdân-ı bezm-i vücud olıcak püser-i bed-kîş ve zîşt-peykeri <b>Kara Han yüz yetmiş sene</b> mikdarı ahkâm-ı bâtıle-i mecûsiyye icrasında say-ı nâ-meşkûrî hengâmında <b>bi-emr-i</b> Malikü'l-<b>يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ</b> 'Allâm hadîka-i bihişt-i berîninden âb-ı kevser-i tevhîd ile nümâyân olan bir serv-i semen-bûy-ı behbûd sâye-endâz-ı âlem-i vücud oldukda se şebân revz-i leben-i mürzi'yye lebb-i cünbân rağbet olmayub <b>valide</b>-i iffet-karîni âyine-i dûr-bîn hâb-ı sıdk-rehîninde kurretü'l-âynın: “<b>Ey</b> mâder-i müşfika-am <b>madamki</b> kâse-i billûreyn-i cenânın şerbet-i anbereyn-i sıdk u iman ve hokka-i mücevher-i dehânın ikrâr-ı vahdâniyyet-i Yezdân ile lebrîz olmaya büstân-ı leben-efşânın idhâl-i kâm ikbâl itmek emr-i muhâldir” didüğün müşâhede idicek çâşni-i şehd-i <b>hidayet</b> olmağın ol şîr-i mîşe-i iman şîr-i şirin-i <b>helal</b> ile yek-sâle oldukda peder-i bed-bûdı <b>kavm-ı Moğol'un resm-i</b> ma'hûdı <b>üzere tayin-i ism-i</b> mevlûd için sıdk-ı der-i şeh-vâr olan <b>halvet-gâha duhul</b>ünde beyit:</p> <p style="text-align: center;">ه بحسن رخس هر که کردی نک شدی خورد در چشم   مهرومه</p> <p>müeddâsınca <b>temaşa</b>-yı rû-yı pür-nûr-ı veled-i mes'ûd ile mübtehic ü mesrur olub itmâm-ı ceşn ü sûr mücibü's-sürûrdan sonra kur'a-endâz-ı tesmiye-i veled-i âlî-cenâb oldukda beyt:</p> <p style="text-align: center;">یکی ساله طفل اندر آمد سخن که باید نهادن او غوز نام من</p> <p>mazmunıyla kendi <b>namı</b> tayin hususunda tahrîk-i lebb cevâb idicek beyt:</p>	<p>A) Yüz elli yıl hükûmetinden <b>تخرج الميت من الحي</b> mefhumunca <b>Kara Han</b> / nam veledi <b>yüz yetmiş sene</b> ferman sürdi. İşbu Kara Han ve zîr-i hükûmetinde / olan taife-i Moğol dahi ol mertebe kâfirler idiki oğullarından biri itikad-i batillerinden / zerre kadar tahallûf iderse ol saat katl iderlerdi. <b>Bi-emr-i</b> Hudâ <b>يخرج الحي من الميت</b> / fehvasınca nur-ı iman cebhesinde lemeân ve şevket-i İslam cebîninde fûrûzân olup / Oğuz Han dünyaya geldi.</p> <p><i>Ravzatü's-safâ</i> ve sair muteber tarihlerde yaz[ıl]dığı üzere / ol veled-i pak <b>validesini</b> içmeyüp bir gece validesinin rüyasında eyder ki: “<b>Ey</b> / benim şefkatlü validem, <b>madamki</b> için ve dışın nur-ı iman ile münevver ve meşâmm-ı canın / bû-yı tevhid ile muattar olmayınca senin südüni ağzıma almazım” deyü validesine din / din-i İslam <b>hidayet</b> idüp <b>helal</b> sūd içerek bir yaşına geldikde pederi Kara Han / <b>Moğol kavminin resmi üzere ism-i</b> veledi <b>tayin için halvet-gâha duhul</b> idüp / ol mâh-sîmâya <b>temaşa</b> idicek tıfl-i şirin zeban kendüsi  </p> <p style="text-align: center;"><i>Ki bir yaşında kıldım nutuk / Gerek adım komak Oğuz /</i></p> <p>deyü   bir yaşında iken / <b>namım</b> Oğuz Han olsun dimekle ol tıfl-i acîbe Oğuz Han deyü ad itdiler. [10, 66]</p>

«Семь планет» Мухаммеда Ризы	«История крымских ханов» Хурреми
<p>چو مردم شنیدند گفتار او تعجب نمودند در کار او</p> <p>demdemesiyle engüşt-i ber-dehân isti'câb ve dem-beste-i hayret ü istigrâb oldılar [3, 14-15].</p> <p>Б) Hengâm-ı hareket-i cünûnünde zuhur iden evzâ'-ı 'acîbe ve efsane-i garîbe vü meşhûresindendir ki ulema-yı Kırım'dan mezbûr divanenin divan-ı mezâlim-unvanında icra-yı ahkâm-ı şer'-ı mübîne tayin olunan efendi geşt-zâr-ı ta'dîde seyl-i eşk-i fukara ile irvâ' ü tahsil itdiği taâm-ı bî-meze ve haram eklinde teşrîk itmeğin kadî-i hâliyü'd-dehen ve sâf-dil âdâb-ı meclis-i 'avâm-ı bî-insâfdan nev'ân gafil olmağla me'kele-i müzeffer ü revgan-âlûdun pâre-i nân ile tanzîf ve ilka-yı kâse-i hoş-âb idicek mîr-i mutazarraf: "Efdal-i niam-ı Rabb-i Kadîr olan nân-ı azîz ile kaşığı tathîr itmek nimet-i celîleyi tahkirdir" didikde kadî-i kazâ-resîde bilâ-teemmül: "Nev'-ı insan eşref-i mahlukat olub</p> <p>ابرو بادومه و خورشید و فلک درکارند تاتو نانی بکف آری و بغفلت نخوری</p> <p>mâ vaz' lehu'nda istimal ile gaflet (amma yine) besmele-i şerîf ile tenâvül ve ber-vech-i elif tazim ü hürmet eyledik" deyü cevap-ı âlim-âne ile ilzâm kaydında olıcak mîr-i mecnun kadî-i mahzunun rîş-i beyaz u dirâzından ahz idüb müzd-i dendâna bedel nukud-ı muşt u sîlî ile tenâvül itdiği taam belki şîr-i mâder-i sepîd-fâmı muhtelit-i hûn-ı la'l-gûn enf ü dehândan revan oluncaya dek darb itdikedensoñra: "Canım gözüm efendi, ben seni ziyade severim" diyerek dîde vü rûyın takbîl idüb: "İşte itmek pâresiyle kaşığı tathîr ba'de ekl itmek buña müşâbihdir" deyü kesr-i zencîr-i irz u namus eylediği... [3, 276–277].</p>	<p>Б) 2) Mezbûrun hareket-i cünûnünde zuhur iden efsane-i meşhûresindendir ki ulema-yı / Kırım'dan mezbûr divanenin kadısı olan efendi bir gün sofrasında / bulunub hoş-âb geldikde kaşığın etmek pâresiyle pakleyüb kâseye vaz / idicek mezbûr mîr mutazarraf itmek ile: "Kaşığı tathîr itmek Hakk Teâlâ'nın nimetin tahkir itmek / değildir?" didikde kadî-i mezbûr her الذى خلق لكم ما هو الذى خلق لكم ما هو الذى خلق لكم فى الارض جميعا mefhumı üzere cümle nimetleri insan için / halk eylemiştir. Egerçi beşeriyet hasbiyle etmek pâresin mâ vaz' lehu'ndan gayride gafletten istimal / itdik ise de yine besmele ile tazim iderek böyle tenâvül ideriz", deyü etmek pâresini yeyü b  / âlim-âne cevap kaydında iken mîr-i mecnun kadî-i mezkûrun sakalından tutub ağzı / ve burnı kan doluncaya dek muşt u silleden sonra: "Canım gözüm efendi ben seni / ziyade severim", diyerek gözünden öpüb: "İşde etmek pâresiyle kaşığı tathîr / idüb ba'de ekl itmek buna benzer", didiği meşhurdur [10, 105a–105b].</p>



В отрывке (А), повествующем о рождении и получении имени Огузханом, 198 словам текста Мухаммеда Ризы соответствуют 176 слов текста Хурреми. В отрывке (Б) эти цифры составляют соответственно 217 и 153. Из этих лексических единиц, как показано выделением в таблице, полными или частичными соответствиями в отрывке (А) являются 25 слов и в отрывке (Б) – 51 слово. В тексте отрывка (А) во фразах или отрывках фраз повторяются: *Kara Han, yüz yetmiş sene, halvet-gâha duhul* и две части коранической цитаты. В тексте отрывка (Б) таких повторов значительно больше – 28: *meşhûresindedir ki ulema-yı Kırım'dan mezbûr divanenin, kaşığı tathîr itmek, mâ vaz' lehu, canım gözüüm efendi, ben seni ziyade severim, işte itmek pâresiyle kaşığı tathîr* [У Хурреми: *tathîr idüb*] *ba'de ekl itmek buña*).

В приведенных примерах можно наблюдать следующие приемы упрощения стиля и изменения текста:

1. Разделение периода на отдельные предложения. В отрывке (А) вместо одного периода Мухаммеда Ризы у Хурреми четыре, а в отрывке (Б) – три предложения (причем, в этом примере период Мухаммеда Ризы приведен не полностью).

2. Упрощение за счет полного или частичного сокращения частей текста, перегруженных персидскими изафетными конструкциями, или замена их на синтаксические конструкции, свойственные собственно турецкому языку: *يُخْرَجُ الْحَيِّ مِنَ الْمَيْتِ وَ يُخْرَجُ الْمَيْتَ مِنَ الْحَيِّ hadika-i bihişt-i berîminden âb-ı kevser-i tevhîd ile nümâyân olan bir serv-i semen-bûy-ı behbûd – يخرج الحي من الميت fehvasınca nur-ı iman cebhesinde lemeân ve şevket-i İslam cebhinde fûrûzân olup Oğuz Han; madamki kâse-i billûreyn-i cenânın şerbet-i anbereyn-i sıdk u iman ve hokka-i mücevher-i dehânın ikrâr-ı vahdâniyyet-i Yezdân ile lebrîz olmaya büstân-ı leben-eşânın idhâl-i kâm ikbâl itmek emri-i muhâldir – madamki için ve dışın nur-ı iman ile münevver ve meşâmm-ı canım bû-yı tevhîd ile muattar olmayınca senin südüni ağzıma almazım; temaşa-yı rû-yı pür-nûr-ı veled-i mes'ûd – mâh-sîmâya temaşa; kur'a-endâz-ı tesmiye-i veled-i âli-cenâb oldukda – ad itdiler; püser-i bed-kîş ve zîşt-peykeri Kara Han – Kara Han nam veledî; peder-i bed-bûdı – pederî; divan-ı mezâlim-unvanında icra-yı ahkâm-ı şer'-ı mübîne tayin olunan – kadısı olan, geşt-zâr-ı ta'dîde seyl-i eşk-i fukara ile irvâ' ü tahsil itdiği taâm-ı bî-meze ve haram ekinde teşrîk itmeğîn – sofrasında bulunub, me'kele-i müzeffer ü revgan-âlûdm pâre-i nân ile tanzîf ve ilka-yı kâse-i hoş-âb idicek – kaşığım etmek pâresiyle pakleyüb kâseye vaz idicek, nimet-i nâ-mütenâhiyyeyi sahib-i nefis-i nâtika için müheyyâ itmişdir – cümle nimetleri insan için halk eylemişdir, riş-i beyaz u dirâzından ahz idüb müzd-i dendâna bedel nukud-ı muşt u sîlî ile tenâvül itdiği taam belki şîr-i mâder-i sepîd-fâmu muhtelit-i hûn-ı la'l-gûn enf ü dehândan revan oluncaya dek darb itdikdensoñra – sakalından tutub ağzı ve burnu kan doluncaya dek muşt u silleden sonra; nev'-ı insan eşref-i mahlukat olub – insandan mükerrem mahluk yokdur; ilka-yı kâse-i hoş-âb idicek – kâseye vaz idicek; nân-ı azîz ile kaşığı tathîr itmek – kaşığı tathîr itmek; nimet-i celîleyi –*

*nimetin; kadî-i kazâ-resîde – kadî-i mezbûr; besmele-i şerîf – besmele; rîş-i beyaz u dirâzından – sakalından.*

3. Полная или частичная замена персидского изафета на турецкий, в том числе и с заменой лексем на более употребительные: *mâder-i müşfika-am – benim şefkatlü validem; şîr-i şîrin-i helal – helal süd; tayîn-i ism-i mevlûd için – ism-i veledî tayîn için; nimet-i nâ-mütenâhiyyeyi – cümle nimetleri; muktezâ-yı beşerîyyet – beşerîyyet hasbiyle; pâre-i nânı – etmek pâresini; gayr-i mâ vaz' lehu'nda – mâ vaz' lehu'ndan gayride; cevab-ı âlim-âne – âlim-âne cevab.*

4. Упрощение за счет перевода иноязычных лексем на турецкий язык или замены их на близкие по смыслу тюркские лексемы: *şîr – süd; yek-sâle oldukda – bir yaşma geldikde; teşrik itmeğin – bulunub; ber-vech-i elif – böyle; nân – etmek; rîş – sakal; hûn – kan; enf – burun; dehân – ağz.*

5. Упрощение за счет замены иноязычных лексем на более употребительные иноязычные лексемы: *püser – veled; hâb – rüya; mâder – valide; müşfika – şefkatlü; ilka – vaz; müheyûâ itmiş – halk eylemiş; muktezâ – hasb.*

6. Исключение поэтических вставок. В отрывке (А) Хурреми не включил в свой текст первый и третий бейты на фарси из текста Мухаммеда Ризы, в отрывке (Б) – единственный в тексте бейт на фарси.

7. Перевод поэтических вставок. Хурреми перевел второй бейт на фарси в отрывке (А) на тюрки.

8. Введение цитат, отсутствующих в первоначальном тексте. В отрывке (Б) введена цитата: هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا; و لقد كرمنا بنى آدم.

Как видно из приведенных примеров, в большинстве случаев используется не какой-либо один прием в отдельности, а их комплекс. Названные приемы не исчерпывают всех путей сокращения текста и упрощения стиля его языка, использованных Хурреми. В дополнение к перечисленным можно назвать:

9. Исключение цитат из первоначального текста. Таких примеров в тексте очень много, например, сокращение цитат на арабском языке, в том числе и из Корана в рассказе о Хаджи Гирае [3, 70, 71; 10, 266, 27a].

10. Пересказ прозаического текста поэтическим (парафраз – в средневековом понимании термина). Примером могут служить 16 бейтов, местами перемежающихся прозаическим текстом в рассказе о пророке Мухаммеде [10, 5a–5б]. Иногда стихами передаются менее значительные отрывки текста. Например, эпизод с ответом Неджмеддина Кубра Мухаммедшаху Хорезми по поводу воздаяния за гибель шейха Медждуддина Багдадского: “Şehîd-i mazlûmuñ çekîde-i zemîn-i İnan olan dem-i nâ-hakki mukabilinde seniñ ve benim gibi bî-hadd u ‘add hûn-ı müslimîn-ı rîzân ve nice büldân u memâlik vîrân olsa gerekdir” – “Necmüddin hazretleri şeyh-i / şehid-i saîd Mecdüddin kanı mukabilinde: Olacaktır nicele kanı rîzân / Hârezm ve Buhârî İrân vîrân” [3, 47; 10, 196].

11. Замена поэтических вставок (как на фарси и арабском языках, так и на тюрки) у Мухаммеда Ризы другими (преимущественно на тюрки, в том числе и принадлежащих перу самого Хурреми). Например, в рассказе о приглашении монгольского Кабиль-хана правителем Хатая Алтан-ханом проведена следующая замена: چو التان خر دمنند و هشیار بود \* فروخزرد چشم و تحمل نمود – *Bugünkü zevkine ey Hurremî ne söz var kadehin / Yarınki gün baş ağrısıdır, belayı kadeh* [3, 29; 10, 12a]. Такая замена не всегда является эквивалентной или переводом, т.е. не обязательно, что собственный стих или стихотворная цитата Хурреми должны занимать место исключенного поэтического отрывка Мухаммеда Ризы. Так, в рассказе о войне Кабиль-хана с Алтан-ханом Хурреми, исключив украшающие текст поэтические отрывки на фарси, вводит в текст три бейта на тюрки, не имеющие указания на авторство: *Hele berbâd muvâfik eser inşâ-Allah / İrkını Âd rakîbîñ keser inşâ-Allah / Felekiñ aksine devri bize mi dâim? / Bir gün agyâra da ol bir eser inşâ-Allah / Gözlerim kanını dökdüñse lebbiñden sorulur / Yanıña kalmaz o ketmez heder inşâ-Allah* [3, 29–30; 10, 12b]. Подобные замены имеют место также в рассказе о Чингиз-хане [10, 156, 166] и других местах текста.

Следует отметить, что Хурреми далеко не всегда исключает или заменяет поэтические цитаты Мухаммеда Ризы. Так, в рассказе о Неджмеддине Кубра он сохраняет бейт на фарси [3, 49; 10, 206]. В рассказе о захвате монголами Бухары – поэтические вставки на тюрки, например, бейт: “*Sizden ne güne cerm ü günâh eyledi zuhûr / Kim olñuz benim gibi bir derde mübtelâ*” [3, 49]. Правда в исследованной рукописи сочинения Хурреми (20a) он несколько изменен: *zuhûr – sudûr; benim gibi bir derde – bu deñli beliyûta*. В рассказе о Хаджи Гирае Хурреми (266–27a) исключил из текста Мухаммеда Ризы [3, 69–73] три мисры на фарси, по одному бейту на арабском языке и фарси и два бейта на тюрки, одновременно сохранив по одному бейту на арабском и фарси. Вместо исключенных он ввел в текст два бейта и одну мисру на тюрки [10, 266]. Таких примеров в тексте много.

12. Введение отдельных эпизодов, отсутствующих у Мухаммеда Ризы. Сюда могут быть отнесены небольшой отрывок о Гази Гирае и урумской девушке, завершающийся стихом на среднем диалекте крымскотатарского языка, родившимся у хана в результате их мимолетной встречи [“*Mavi yavluk bağlağan alnığa ol al kabağcı / Kök bulutdan çıkdı sandım yañi aynıñ bir ucı*”]; рассказ об Ахмед-бее, сыне Тайгата из племени Салгир [10, 46a–46b, 1046–105a] и др.

Таким образом, наше исследование показывает, что в процессе переработки первоначального текста Хурреми использовал такие приемы, как разделение периода на отдельные предложения; сокращение или замена частей текста, перегруженных персидскими изафетными конструкциями; полная или частичная замена персидского изафета на турецкий; замена иноязычных лексем турецкими или более употребительными иноязычными; исключение и перевод поэтических вставок первоначального текста; замена

поэтических вставок первоначального текста на другие (преимущественно на турецком языке, в том числе и принадлежащих перу самого Хурреми); исключение цитат первоначального текста и введение цитат, в нем отсутствующих; пересказ прозаического текста поэтическим. Перечисленные приемы позволяют характеризовать соответствующую часть сочинения Хурреми как адаптированную переработку (обработку) – отчасти сокращенный и стилистически значительно упрощенный, т.е. в значительной мере избавленный риторической усложненности пересказ соответствующей части произведения Мухаммеда Ризы.

Для более точной характеристики труда Хурреми Челеби Акая и приемов, использованных им, требуется продолжение сравнительного изучения его произведения и «Семи планет» Сейида Мухаммеда Ризы, а также «Опоры известий» Абдульгаффара Кырыми. Кроме этого, важным представляется сравнение лексико-семантических и стилистических особенностей текстов «Краткой истории» и поэтических произведений Хурреми.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Музафаров Р. «Крымскотатарская литература», Литературный энциклопедический словарь, Москва: Советская Энциклопедия: 171. 1987.
2. Смирнов В.Д. Крымское ханство под верховенством Османской порты до начала XVIII в., Санкт-Петербург. 1887.
3. Сейид Мухаммед Риза. Асебъ о-ссейяр или семь планет, содержащий историю крымских ханов от Менгли-Гирей хана I-го до Менгли-Гирей хана II-го, т.е. с 871/1466 до 1150/1737 г., подг. Мирза Казембек, Казань. 1832.
4. Sa'îd Giray b. Sa'âdet Giray Han. Ta'rîh-i Sa'îd Giray Han, Staatsbibliothek zu Berlin, Preussischer Kulturbesitz, Türkische handschriften, Hs. or. oct. 923, Teil 3.
5. Süreyya M. Sicill-i Osmani, haz. N. Akbayar, eski yazidan aktaran: S.A. Kahraman, İstanbul, V. 1996.
6. Halim Giray Sultan. Gülbün-i Hânân yahut Kırım târihi, haz. M.S. Çögenli, R. Toparlı, Erzurum. 1990.
7. Кононов А.Н. История изучения тюркских языков в России. Дооктябрьский период, Ленинград: «Наука» Ленинградское отд. 1982.
8. Сейтягьяев Н.С. «Происхождение Сейида Мухаммеда Ризы (К вопросу о месте его «Семи планет» среди произведений крымской исторической прозы XVIII века)», Культура народов Причерноморья, 44: 35-41. 2003.
9. Зайцев И.В. Крымская историографическая традиция XV–XIX вв.: пути развития: рукописи, тексты и источники, Москва: Восточная литература. 2009.
10. Краткая история Крымского ханства неизвестного автора, Рукопись РО РНБ, ф. 933, № 208.
11. Сейтягьяев Н.С. Крымская историческая проза XV – XVIII вв., Симферополь: КРП «Издательство «Крымучпедгиз». 2009.

REZUME

N. SEITYAGYAEV (Kiev)  
“SEVEN PLANETS” BY SEID MUKHAMMED AND “HISTORY OF CRIMEAN  
KHANS” BY HURREMY CHELEBY AKAY:  
TRANSLATION AND SIMPLIFICATION PROBLEMS OF TEXTS IN CRIMEAN  
COURTIER LITERATURE OF 18 CENTURY

The report deals with analysis of the character of Khurremi Chelebi's historical chronicle in its attitude to «Seven Planets», which was written by Seyyid Mohammed Riza. Our investigations show that Khurremi used in his work such receptions as: dividing the periods into separate sentences; reduction or replacement of parts of the texts containing a large number of Persian izafat constructions; in part or total substituting of Persian izafats by Turkish equivalents; substituting of loanwords by widely-used loanwords or Turkish lexemes; exception and translation of poetic insertions of primary text; substituting of poetic insertions of primary text by others (mainly in Turkish language, including poetic insertions written by Khurremi); exclusion of quotations of the original text and introduction of new quotations; retelling of a prose texts in poetic form.

Г. БАБАЯРОВ  
А. КУБАТИН

К ВОПРОСУ ВЗАИМОСВЯЗЕЙ МЕЖДУ КУШАНАМИ И ДРЕВНИМИ  
ТЮРКАМИ

(на основе нумизматического материала)

*Мақалада автор Батыс-түрік қағанаты мен кушандар арасындағы қарым-қатынас мәселелерін нумизматикалық материалдар негізінде қарастырған.*

*Yazar, Batı Türk Kağanlığı ile Kuşanların arasındaki ilişkileri, değerli kaynaklara göre incelemiştir.*

Происхождение этноса, основавшего Кушанское государство, является одним из дискуссионных вопросов исторической науки. Большинство исследователей, идентифицируя юечжей с тохарами, считают последних ираноязычным этносом, и как следствие таковыми и Кушан. В действительности, тохары не являлись ираноязычным этносом, а их язык принадлежал к особой группе индоевропейской семьи<sup>1</sup>.

Сегодня, несмотря на превалирование в науке точки зрения об ираноязычности Юечжи, также имеется ряд ученых, придерживающихся мнения об их тюркском происхождении. Если ранее исследователи на основании юечжийской ономастики и титулатуры говорили о принадлежности их к тюркам [1, 39], то в последние годы китаевед А. Ходжаев в своих работах на основании сведений китайских источников приводит убедительные доводы по этому поводу [2, 3-14]. Однако, вопрос об этнической принадлежности Юэчжей до сих пор не решен окончательно и требует отдельного исследования. При этом следует отметить, что в письменных источниках того времени нет сведений об их языке.



Определенную ясность в некоторые аспекты и этнической истории иногда позволяют внести данные нумизматики, в особенности в вопрос об этнической принадлежности Кушан. В частности, сравнив монеты Западно-Тюркского каганата (568-742), чеканенные в Чачском оазисе и монеты



---

<sup>1</sup> В то же время С.Г. Кляшторный, который относит тохар к этой языковой группе, когда пишет о юечжи–тохарах, отмечает о том, что на территории где проживали юечжи (Монголия, Восточный Туркестан) были широко распространены и ираноязычные племена. При этом исследователь отмечает неоднородность юечжийского племенного союза, из-за чего может возникнуть представление об ираноязычности их значительной части. Вместе с тем, С.Г. Кляшторный приводит и мнение В.В. Иванова, который допускает факт о том, что на запад откочевали именно ираноязычные юечжи (Кляшторный, Султанов 2004: 62–65).


Кушанского царства (I в. до н.э. – III в. н.э.)<sup>2</sup>.

Изучая разносторонние аспекты монет Западно-Тюркского каганата, выявляется такой интересный факт, что монеты Каганата имеют параллели с монетами Кушан. Эти параллели на монетах проявляются в следующих аспектах: 1) *иконография*, 2) *тамговые знаки*, 3) *титулатура*. Так, в иконографическом аспекте нами на монетах Каганата выявлены следующие сюжеты, которые имеют сходство с сюжетами на монетах Кушан:

**I. Сюжет сидящего на троне правителя.** Данный сюжет имеется на двух типах монет Каганата: 1) анэпиграфный тип, на аверсе изображен сидящий на троне правитель, на реверсе тамга в форме , идентичная тамгам на монетах Западно-Тюркского каганата, относящихся к первому этапу его становления (Таб. I, 2.2); 2) один из типов монет известного правителя Западно-Тюркского каганата Тун ябгу-кагана (618-630), на аверсе которых изображен правитель, сидящий скрестив ноги на зооморфном троне и на реверсе заняло место тамга в форме  с согдийской легендой вокруг нее *βγυ twi cpyw x'γ'n* – «Божественный Тун джабгу-каган» [Таб. I, 2.1]. На данном типе монет правитель изображен сидящим со скрещенными ногами на своеобразном зооморфном троне в виде хищника из семейства кошачьих. На одних вариантах монет изображен барс, на других лев [3, 61]. На Кушанских монетах изображение сидящего на троне правителя на монетах встречается на медных монетах царя Хувишки, его подражаниях и др. [см. Таб. I, 1.1, 1.2, 1.3] [4].

**II. Сюжет с изображением всадника.** Среди них выделяются два следующих типа: 1) изображение сидящего на коне всадника идущего вправо на аверсе. Тамга в форме  и легенда в две строки под ней на реверсе [см. Таб. I, 2.4], 2) изображение повторяет предыдущий тип. На реверсе тамга в форме  и согдийская легенда вокруг нее, читаемая нами *py cpyw x'γ'n* – «Деньга джабгу-кагана» [см. Таб. I, 2.5].

Этот сюжет известен и для монет Кушан, начиная с монет первых правителей Кушанского царства. Такой сюжет с изображением всадника характерен для некоторых монет Кушанов – Санаба = «Герая» и т.н. Сотер Мегаса [5, 132-135].

Кроме сюжетных параллелей, особое место также занимает сходство между тамгами на монетах Кушан и Западно-Тюркского каганата. Так нижняя часть тамги на Кушанских монетах имеет круглую ()

<sup>2</sup> Хронология Кушанского государства до сих пор остается одной из нерешенных и актуальных проблем исторической науки, поэтому в разных исследованиях даются различные даты. Некоторые исследователи считают, что основа данного государства было заложена юечжйскими племенами после завоевания Греко-Бактрии, т.е. II в. до н.э. А многие считают, что Кушанское государство появилось после объединения под властью Куджулы Кадфиза (30-78 гг. н.э.) других владений юэчжи, существовавших в Бактрии.

лирообразную или дугообразную (𐰪, 𐰫) и ромбообразную (𐰬, 𐰭) формы, при этом подобные формы тамг (𐰮, 𐰯, 𐰰) характерны для монет Западно-Тюркского каганата [6, 34-35]. Уместно отметить, что некоторые исследователи отмечают схожесть тамги тюркского рода Ашидэ с тамгами Кушан, Эфталитов и тюркских династий долины Кабула VII–IX вв. и это нашло свое отражение в трудах ряда ученых [7, II/256-258; 8, 349, Lev. VII A; 9, 86]). Ю.А. Зуев считает, что тамги рода Ашидэ и Кушанов имеют общее происхождение, но не упоминает о связи тамги рода Ашина с Кушанской. По нашему мнению, нижняя часть тамги некоторых Кушанов имеет сходство с тамгой рода Ашина. Мы считаем, что Кушанская тамга на монетах Канишки I (𐰪) и Хувишки (𐰫) состоит из двух составных частей, если верхняя является схожей с тамгой рода Ашидэ, то нижняя с тамгой рода Ашина. Именно дугообразная (𐰪, 𐰫) и ромбообразная (𐰬, 𐰭) формы нижней части тамги, занявших место на монетах Кушан, имеют сходство с тамгами (𐰮, 𐰯, 𐰰) на монетах Западно-Тюркского каганата. Однако, этот вопрос требует своего окончательного решения. Но при этом это сходство может указывать на этнические связи между кушанами и тюрками.

Из параллелей в области титулатуры особо обращает на себя внимание то, что официальным титулом верховного правителя как Кушан, так и Западно-Тюркского каганата на ранних этапах их истории был *ябгу*, который встречается на монетах обоих государств [5. 135, 140; 10, 97-105]. Кроме того, особый интерес представляет для исследователей и кушанская ономастика. В частности, имена правителей Кушан, таких как Токто, Куджула и Герай также имеют свои параллели в тюркской ономастике. Прежде чем, остановиться на этом вопросе, следует отметить, что большинство исследователей как титул первых кушанских правителей *ябгу*<sup>3</sup>, так и их имена считают иранскими. Так, первую часть имени Куджула Кара Кадфиза связывают со словом *Kujula*, который якобы происходит от древнеиранского *kūček* или *kūçelû* – «малый» и встречается в форме *Kuzulaa* или *Kusulaka* у саков. Вторая часть имени слово Кара исследователи связывают с древнеиранским *ka'ra* «господин», «сила, мощь», «войско» и которое интерпретирует через слово *kālā*, встречающееся в надписи из Нии

<sup>3</sup> Некоторые исследователи считают, что титул *yabgu* производится от кушано-сакского слова *yavviga* со значением «предводитель», «глава» [Смирнова 1961: 65] или парфянского *ymg* – «руководитель» [Фрай 2002: 275, прим. 85]. А другие же связывают его происхождения с тюркской средой и считают его производным от глагола *yap*– «строить, закрывать» или «делать» [ДТС: 235; Clauson 1972: 873] при помощи суффикса причастия абсолютного будущего времени с модальным значением долженствования и возможности –*yu* (-*gü*, -*qu*, -*kü*) или же сходным суффиксом отглагольных существительных [Donuk 1988: 62; ДТС: 654]. Надо отметить, что некоторые исследователи связывают этимологию титула с др. тюрк. словом *davgu* (*damgu*), что означает «печать» или «хранитель печати» [Clauson 1960/1961: 115].



в Восточном Туркестане, но значение, которого не установлено. Третья же часть его имени Kadphis интерпретируются как древнеиранское *kad-pise/paisa* – «великий предводитель». Хотя этимология второго слова Кадфиз приемлема, но это нельзя сказать относительно слов Кара и Кудзула. Во-первых, кажется не логичным употребление двух противоположенных по смыслу слов «малый» и «великий» в одном имени. Во-вторых, не смотря на то, что некоторые исследователи попытались интерпретировать имя Кудзула на тюркской основе как *küçlü* или *külçur* [1. 39, 419], более заманчивым представляется связать его с именем Каджули/Качули, которое было широко представлено в тюрко-монгольской ономастике. А слово Кара на наш взгляд более логично считать древнетюркским эпитетом *qara*, который, как известно, широко употреблялся в системе титулов ряда тюркских государств и имел значение «великий». Следует отметить, что во многих исследованиях по кушанской ономастике не уделяется внимания имени династийного предка кушан Герая и второй части имени Вимы Такто/Токто, которые можно этимологизировать на тюркской основе как *keräy* (*girey, giray, giräy, kiräy, kiräy*) – «брита (для бритья головы)» и *Toqta /Toxta* – «(при)останавливаться», широко представленных в ономастике тюркских народов [11, 674-676, 695-696]. Второе имя обычно у тюрков являлось именем – пожеланием. В частности, по Г.Ф. Саттарову, имена с компонентом *тухта* даются, во-первых, когда прежде родившийся в семье мальчик умер, с целью предотвратить смерть новорожденного, или же, во-вторых, когда, напротив, в семье много детей, с пожеланием приостановить рождение последующих детей. А. фон Лекок отмечавший, что имена *toxta, toxtamiš* давали новорожденным в семьях, где дети не выживали, полагал, однако, что этот глагол передавал пожелание «оставаться (в живых)» [11, 695-696]. Интересен тот факт, что имя Токта/Тохта широко также употреблялось в качестве личного имени правителей у различных тюркских народов и которое известно у дунайских болгар в форме *Токтоc* [12, 316].

Наличие определенных этнических связей между Кушанами и древними тюрками может указывать и их антропологический облик, нашедший отражение в искусстве. В определении антропологического облика кушан особое место занимают их изображения в искусстве, которые в основном нашли свое отражение в скульптуре и живописи. Так, некоторые исследователи, обратив внимание на то, что кушаны, в основном представители царствующего рода, изображены с явными монголоидными признаками [13, Fig. 142, Cat. 3, 56, Fig. 44, 2, 7; 14, 242-244] (см. Таб. II), в отличие от ираноязычных этносов. Сравнивая изображения кушан и тюрков-Ашина, которые нашли свое отражение в археологических находках (монеты, скульптуры, настенная живопись и т.п.), можно наблюдать близость представителей этих двух этносов друг с другом в антропологическом отношении. В частности, у них наряду с монголоидными признаками (узкий миндалевидный разрез глаз) встречаются и европеоидные признаки:

продлиноватое лицо, носы с высокой переносицей (Халчаян, Ань-цзя, монеты Чача), которые, возможно, свидетельствуют об их смешанности в расовом отношении (см. Таб. II). Скульптуры из Халчаяна, которые относят исследователя к представителям «Рода гераева», изображают представителей правящей верхушки Кушан. При этом у них превалируют монголоидные признаки. Это, возможно, свидетельствует о наличии тюркских элементов у кушан, или, по крайней мере, это проявляется у их правящей верхушки.

Кроме этих фактов, обращает на себя внимание и сходство в письменности. Большинство исследователей связывают с кушанами «неизвестное письмо», которое имеет некоторое сходство с древнетюркским руническим письмом. Не является ли это сходство свидетельством об этнической близости между кушанами и древними тюрками? Однако, в этот вопрос может внести ясность только расшифровка и удачное прочтение надписей на «не известном письме», принадлежность которого до сих пор остается одной из дискуссионных проблем науки. Но при этом, обращает на себя внимание, что форма знаков упомянутого письма, если не учитывать дополнительные элементы, во многом схожа со знаками древнетюркского рунического письма. Как известно, «неизвестное письмо» начало употребляться в кушанских надписях начиная с эпохи первых кушанских правителей, а по мнению некоторых исследователей начиная с Вимы Токто. На сегодня большинство надписей, выполненных этим письмом происходят из Бактрии, а также имеются единичные находки из Мерва и Семиречья (Курган Исык)<sup>4</sup>. Использование «неизвестного письма» наряду с двумя другими языками и письменностью в стеле из Дешт-и Навура, указывают на то, что кушаны уделяли ему особое внимание, которое по мнению некоторых исследователей, якобы свидетельствует об их близости в языковом отношении с сакским языком, т.е. язык этих надписей один из древних восточноиранских диалектов<sup>5</sup>. Но, почему же, если язык надписей выполненных этим письмом один из древнеиранских диалектов, мы не имеем на сегодня, ни одной удачно прочтенной надписи.

Итак, чем же можно объяснить сходство не только между монетами Кушан и Западно-Тюркским каганатом, но и сходство между кушанами и древними тюрками по другим аспектам, с какими историческими и этническими процессами это было связано?

<sup>4</sup> В последнее время среди исследователей получила поддержку точка зрения Я. Харматты, согласно которой «неизвестное письмо» связано своим происхождением с кхарошти и язык кушан, возможно, является одним из сакских диалектов (Harmatta 1994: 419-421). Вместе с тем, следует отметить, что многие из интерпретаций различных надписей (*напр.* пехлевийский, др. тюрк. и т.п.), предложенных Я. Харматтой не убедительны (см. Harmatta 1982: 167-180; Harmatta, Litvinsky 1996: 367-401). На сегодня имеется попытки прочесть надписи и на тюркской основе, которые также во многом спорны.

<sup>5</sup> Подробнее см. Tezcan 2002: 789-814

Как известно, основатели Кушанской империи юечжийские племена прибыли в Среднеазиатское Междуречье из южных отрогов Алтая и северной части Восточного Туркестана в последние столетия первого тысячелетия до н.э. Данная территория в свою очередь являлась также и прародиной древних тюрков [15, 405]. Вместе с тем, на соседних к этой территории проживали и индоевропейские (тохарские, иранские?) племена и народности. В особенности это ярко наблюдается в оазисах Восточного Туркестана. С древнейших времен данная территория являлась местом симбиоза различных, в том числе тюркских, тохароязычных и иранских народностей. Данный симбиоз нашел свое яркое проявление в их культуре, мифологии, мировоззрении, титулатуре, идеологии, традициях государственности и др. [9].

Следует обратить внимание и на такой факт, что в письменных источниках на различных языках кушаны названы тюрками или они использованы в качестве синонимов друг-друга. Например, в произведении Калханы «Раджатарангини» на индийском языке (XII в.) упоминаются имена таких кушанских правителей как Нушка, Yuška, Kaniška и говорится, что они происходят от Tuguška = тюрк [16; 17, 789-814]. Интересно, что подобное сведение встречается и у Беруни, который в своих произведениях «Индия» и «Минерология», доисламских правителей Кабула называет Тюркшахами и приводит имя одного из их правителей в форме Каник [18, 359-360; 19, 27]). По мнению ряда исследователей, это имя связано с именем правителя Кушанского государства Канишкой [20, 71]. Армянские источники VII–VIII вв. в качестве синонимов употребляют этнонимы *к'ушан* – *т'етал* (*эфталит*) – *тюрк* [21, 57-62]. В арабо-персидских источниках также имеется традиция связывать кушан с тюрками. В частности, в «Истории Бухарь» Наршахи встречается термин *кашкашан/каш-кушан*, [22, 42], употребляемого по отношению особой группы знатного населения Бухары, иноземного происхождения, который можно отождествить с кушанами, а также тюрками.

Хотя, некоторые исследователи, упомянутые выше сведения, считают анахронизмом и не воспринимают их серьезно, но, однако почему же, этот анахронизм повторяется в различных в языковом и хронологическом отношении источниках. Именно тот факт, что в источниках, написанных в разное время и на различных языках, в различных вариациях повторяется тождество кушан и тюрк, позволяет говорить о наличии каких-то этногенетических связях между ними.

Кроме того в отношении Средней Азии надо учитывать, что роль Кушан здесь была велика и поэтому в ряде областей в качестве доказательства легитимности своей власти возводили свою родословную к Кушанам. Так, по этому поводу Р. Фрай пишет: «Слава Кушан была столь громкой, а законность власти их династии в Восточном Иране и в Северо-Западной Индии казалась столь неоспоримой, что их наследники – эфталиты

и цари Кабула из династии Шахи – вплоть до арабского завоевания возводили свои родословные к кушанам» [23, 279]. В свою очередь, Л.Ю. Тугушева также делает предположение, что во время Тюркского каганата авторитет Кушанских правителей не был еще потерян и правители Западной части Каганата считали себя их приемниками [24, 155]. Как было упомянуто выше, в некоторых письменных источниках, в частности у Беруни, имеется указание на родственные связи тюркских Тегиншахов Кабула с кушанами. Однако, пакистанский исследователь А. Дани пишет, что в данном случае Беруни ошибся, правители Кабула происходили не из тюрков, а из Кушан [20, 71]. Так, по его утверждению, династия «Тюркшахов» в действительности была из Кушан [20, 72], что видно из надписи правителей Забулистана, относящейся к 862 году, в которой они называют себя *Kojanaputra* («потомки Кушанов»)⁶.

В других же источниках имеются явные свидетельства о происхождении династии Кабульских Тегиншахов из правящего рода Тюркского каганата – Ашина [25, 449-453]. Итак, как можно объяснить то, что Тегиншахи связывали себя с Кушанами? На наш взгляд, это объясняется следующим: 1) как мы упоминали выше, славная память о власти Кушан в этом регионе требовала от пришедших на их место династий связывать свое происхождение с Кушанами, что являлось одним из условий легитимности их власти; 2) возможно из-за того, что Кушаны также были тюркской династией, Тегиншахи показывали себя в качестве их потомков; 3) как было отмечено выше наличие в индийской письменной традиции термина *Турушка*, который употреблялся по отношению как кушан [26, 10, 34], так и тюрков [27, 112; 28, 59, 219; 29, 25]. Возможно, что под этим термином, как отметил в свое время Й. Маркварг, скрывается этноним *тюрк* или *тюрук*, так как слово Турушка содержит древнеиндийский суффикс *-ушка* или *-ишка*. Исходя из того, что имя одного Кушанских царей *Канишки*, содержащее этот суффикс Беруни приводит в форме *Каник*, слово *Турушка* он считает возможным восстановить как праkritскую форму \*Turukha=Türk, т.е. *тюрк* [30, 239-240]. Как известно, в некоторых письменных памятниках VIII – IX вв на индийских языках из Восточного Туркестана, тюрки также упоминается под этим термином. Как отмечают некоторые исследователи именем *Турушка* индийцы называли вместе с кушанами и тюрками, также и Себук Тегина, отца Махмуда Газневи, основателя одного из мусульманских тюркских государств [8, 341]. Обращает особо на себя внимание также такой факт, что слово Турушка в тибетских источниках, относящихся к IX веку употребляется в основном по отношению к Карлукам, живших на северо-западе Тибета, также к некоторым другим тюркским племенам [31, 191-193]; 4) Каганат как и Кушанская держава, включал в себя южные регионы Средней Азии и

⁶ Противоположное мнение см. Давыдов 2001: 16

Северную Индию и господствовал в ряде областей, где было сильно влияние индийской (буддийской) культуры. Не исключено, что под влиянием индийской культуры они отразили в своих монетах мотивы, характерные для нее и возможно поэтому имеются сходства между иконографией на монетах Кушан и Каганата [32, 22-26]. Вместе с этим, здесь уместно отметить, что и в Чаче, являющемся одним из главных регионов чекана собственных монет Западно-Тюркского каганата, имеется ряд древнетюркских монет этого периода, на которых прослеживается индийское влияние.

Итак, можно привести следующие факты, свидетельствующие о наличии определенных этнических связей между этносом основателей Кушанского государства и древними тюрками: 1) *письменные данные источников* (индийск., армян., араб.-перс.), 2) *название* (этноним; *Турушка* – «тюрк», *Košanoputra* – «потомки кушанов»), 3) *антропологический тип* (монголоидные или смешанные признаки), 4) *титулатура* (ябгу, кара и др.), 5) *ономастика* (Куджула, Токто, Герай), 6) *тамговые знаки* (𐰽, 𐰾, 𐰿 - 𐰺, 𐰻, 𐰼), 7) *монетные особенности* (сюжеты, символы), 8) *прародина* (или Юго-Западный Алтай – Турфанский оазис), 9) *письменность?* (руноподобная с преобладанием геометрических форм), 10) *сходство в пантеоне* – *женское божество* (Омо – Умай). Однако, несмотря на это, следует сказать, что упомянутые факты не дают основания делать окончательные выводы и вопрос о наличии связей между кушанами и древними тюрками должен стать темой особого исследования, которое нужно будет вести в русле перечисленных выше пунктов.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Togan A.Z. Umumi Türk tarihine giriş. 1. cilt. En eski devirlerden 16. asra kadar, 3. baskı. İstanbul, 1981.
2. Ходжаев А. О трансформации «юечжи» из топонима в этноним // *O'zbekiston tarixi*. № 3. 2005.
3. Ргвеладзе Э. История и нумизматика Чача (вторая половина III - середина VIII в. н.э.). Т., 2006.
4. <http://www.zeno.ru> – Pre-Islamic Central Asia – Kushans # 41660; #43679; #61794.
5. Ргвеладзе Э.В. Древние и раннесредневековые монеты историко-культурных областей Узбекистана. Том 1, Т., 2002.
6. Бабаяров Г. Древнетюркские монеты Чачского оазиса (VI – VIII вв). Т., 2007.
7. Göbl R. Dokumente zur Geschichte der Iranischen Hunnen in Baktrien und Indien. Band I, Wiesbaden, 1967.
8. Esin E. Kün-Ay (Ay Yıldız Motifinin proto-Türk Devrinden Karahanlılara Kadar İkonografisi) // VII. TTK Bildirileri. Cilt I. Ankara, 1972.
9. Зуев Ю.А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. Алматы, 2002.
10. Бабаяров, Кубатин, 2005.
11. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика. Изд-е втор. доп. М., 2001.
12. Moravcsik G. Byzantinoturcica. II, Berlin, 1958.
13. Sarianidi V.I. Bactrian Gold. Aurora Art Publishers. Leningrad, 1985.
14. Абдуллаев К. Живопись крепости Тавка. К связи этнической ситуации Северного Тохаристана (по данным настенных росписей) // *Цивилизации и культуры Центральной*

- Азии в единстве и многообразии. Материалы международной конференции Самарканд 7-8 сентябрь 2009 г. Самарканд – Ташкент, 2010.
15. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка. Москва, 2006.
  16. Stein A. Kalhanas Rajatarangini. A chronicle of the Kings of Kashmir. Vol. 2. Westminster, 1990.
  17. Tezcan M. Kuşanların Menşei // TÜRKLER, Cilt I. Ankara, 2002.
  18. Беруни, Абу Райхан. Избранные произведения, II. Перевод А.Б. Халидова и Ю.Н. Завадовского, отв. Редактор В.И. Беляев. Т., 1963.
  19. Беруни, Абу Райхан. Собрание сведений для познания драгоценностей (Минералогия). Перевод А.М. Беленицкого. Т., 1963.
  20. Dani A. Peshawar: Historic city of the frontier. Lahor, 1995.
  21. Тер-Мкртчян Л. Х. Армянские источники о Средней Азии V – VII вв. М., 1979.
  22. Наршахи Мухаммад. История Бухары. Перевел с персидского Н. Лыкошин. Т., 1897.
  23. Фрай Р. Наследие Ирана. Издание второе, исправленное и дополненное. М., 2002.
  24. Tuguşeva L.Yu. Türkler ve Toharlar arasındaki münasebetler // TÜRKLER, 2. cilt. Ankara.
  25. Кляшторный С.Г. Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. М., 2006
  26. Вайнберг Б.И. Монеты древнего Хорезма. М., 1977.
  27. Markwart J. Wehrot und Arang. Untersuchungen zur mythischen und geschichtlichen Landeskunde von Ostiran. Leiden, 1938.
  28. Thakur U. The Hunas in India. Varanasi, 1967.
  29. Konukçu E. Hindistan'daki Türkler // Hindistan Türk Tarihi Araştırmaları - The Journal of Indo-Turcica. Sayı I. Ankara, 2001
  30. Marquart J. Erānšahr, nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i. Berlin, 1901.
  31. Hoffmann H. Die Qarluq in der tibetischen Literatur // *Oriens*, Vol. 3, No. 2. (Oct. 31, 1950).
  32. Babayarov G. The influence of the Ancient Indian traditions in the early Turkic coins of Chach / Tashkent region (VI–VIII AD) // International Seminar and Exhibition. Cities, Roads and Caravan Sarais An Emblem of Linkages Through the Age (India, West and Central Asia), 8<sup>th</sup> – 12<sup>th</sup> January, 2008.
  33. Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Государства и народы евразийских степей. Древность и средневековье. 2-е изд., исправл. и доп. СПб. 2004.
  34. Смирнова О.И. Заметки о среднеазиатской титулатуре // ЭВ, вып 14. М.–Л., 1961.
  35. Древнетюркский словарь. Л., 1969.
  36. Clauson G. An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish, Oxford, 1972.
  37. Donuk A. Eski türk devletlerinde idari-askeri unvan ve terimler. İstanbul, 1988.
  38. Clauson G. Turk, Mongol, Tungus//Asia Major, vol. VIII. London, 1960/1961.
  39. Harmatta J. Languages in the Kushan Empire // HCCA, Vol. II. The development of sedentary and nomadic civilizations: 700 B. C. to A. D. 250. UNESCO publishing. Paris, 1994.
  40. Harmatta J. La Medaille de Jeb Şahanşah//Studia Iranica, Tome II, Leiden, 1982, pp. 167-180.
  41. Harmatta J., Litvinsky B.A. Tokharistan and Gandhara under Western Turk rule (650-750).
  42. Давыдов А.Д. Топонимика Афганистана как исторический источник // Восток, № 2. М., 2001.
  43. Смирнова О.И. Очерки из истории Согда, М., 1970.
  44. Part I. History of the regions // HCCA, vol. 3. Paris, 1996.

REZUME

G.BABAYAROV, A. KUBATIN (Tashkent)

ABOUT INTERCONNECTIONS BETWEEN KUSHANS AND ANCIENT TURKS

(on the basis of numismatic materials)

The article deals with the interconnections between West Turkic khaganate and Kushans on the basis of numismatic materials.

Монеты Кушанской империи



1.1



1.2



1.3



1.4

Монеты Западно-Тюркского каганата



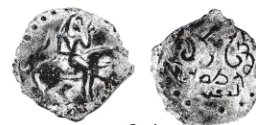
2.1



2.2



2.3



2.4



2.5

Таблица I.

Кушаны



I. 1



I. 2



I. 3



I. 4



I. 5



I. 6



I. 7



I. 8

Древние тюрки



II. 1



II. 2



II. 3



II. 4



II. 5



II. 6



II. 7



II. 8

Таблица II. Изображение кушан и древних тюрков в искусстве



М.М. БАХТЫБАЕВ

В.А. КАЛЛАУРДЫҢ ӘУЛИЕАТА УЕЗІНІҢ ТАРИХИ-  
ТОПОГРАФИЯСЫН ЗЕРТТЕУГЕ ҚОСҚАН ҮЛЕСІ

*В данной статье рассматривается вклад В.А. Каллаура в изучение древних памятников и историко-топографических исследований Аулиеатинского уезда.*

*Bu makalede, V.A.Kallaur'ın Auliye-Ata Vilayeti'nin tarihi topoğrafyasını araştırmaya çalışmalarıyla sağladığı katkı ve önemi ayrıntılı olarak değerlendirilmiştir.*

Археология әуесқойлары Түркістан үйірмесі мүшелері Оңтүстік Қазақстанда жүргізген зерттеулерінің бағыттарының бірі ашқан ескерткіштерді (қалалар мен елді мекендерді) ортағасырлық жазба деректерінде аталған қалалармен баламалау болып табылды. Соның ішінде, Әулиеата уезінің тарихи топографиясын зерттеуге В.А.Каллаурдың сүбелі үлес қосқаны да белгілі. Ол 1894 жылы жарық көрген Н.Ф.Петровскийдің «Древние арабские дорожники по Средне-Азиатским местностям, входящим в настоящее время в состав русских владений» атты еңбегімен танысып [1], ортағасырлық жазба деректерінде аталатын, Әулиеата уезінде орналасқан «көне орындарды» іздестіріп зерттеуді мақсат етті [2, 3].

В.А.Каллаурдан бұрын Әулиеата уезінің тарихи топографиясына қатысты материалдарды В.В. Бартольд «О христианстве в Туркестане в домонгольский период» атты еңбегінде жариялап, онда Ибн Хордадбех пен Кудама ибн Джа'фардың еңбектерінен Тараздың шығысында орналасқан қалалардың атаулары жайлы деректерді және «Отчет о поездке в Среднюю Азию с научной целью 1893-1894 гг.» атты еңбегінде - Ибн Хордадбех, Кудама ибн Джа'фар мен әл Макдиси және т.б. ортағасырлық авторлардың еңбектеріндегі көне керуен жолдары бойында орналасқан қалалар жайлы аудармаларын келтірді.

В.В.Бартольд 1893 жылы Шымкент пен Әулиеата аралығында, Сайрам мекенінің жанында орналасқан Илан-бозғанды, Ақсу өзені бойында орналасқан Кабал (Қобал) бұлақты, Арыс өзенінің сол жағында орналасқан Түлкібас төбелерін және Мыңбұлақ пен Бурный (Б.Момышұлы) ауылынан 3 км солтүстік-батыста, Теріс өзені бойындағы үш шағын қалашықты сипаттап жазды. Ибн Хордадбех, Кудама ибн Джа'фар және әл Макдиси еңбектерінде кездесетін, Исфиджаб пен Тараз аралығында орналасқан Шараб, Будахкет, Тамтадж, Абардадж, Джувикат тұрақтарының ара қашықтықтарын салыстыра қарастырып, Қобал бұлақтың Ибн Хордадбехтің Шарабына, ал Түлкібас - Тамтаджға сәйкес келетіндігін алға тартты [3, 26-29].

В.А.Каллаур Әулиеата уезінде атқарған ізденіс жұмыстары барысында ескі керуен жолдарды және олардың бойында орналасқан қалаларды зерттеді. Сонымен қатар, ол жергілікті тұрғындардан ескі жолдар жайлы жинап

алынған мәліметтерді саралай отырып, оларды Н.Ф.Петровский мен В.В.Бартольдтің еңбектерінде келтірілген ортағасырлық авторлардың деректерімен салыстырды.

В.А.Каллаур көне Мерке мен Аспара қалаларының орындары анықталғанын атап, олар өздері аттас өзендердің бойында, қазіргі Мерке мен Шалдовар ауылдары маңында орналасқандығын жазды. Ал, көне Құлан қаласын (қытайша - Цзю-лань, В.Томашек бойынша - Куляб) - Тарты (Луговой) пошта станциясымен баламалады [2, 1].

В.А.Каллаур Ибн Хордадбех пен Кудама ибн Джа'фардың еңбектерінде Тараздан Шығыс Түркістанға барар көне жолдың бойында Төменгі Нушджан, Касрибас, Кулшуб, Джулшуб және Құлан орналасқандығы туралы сипаттамасын және осы өңірде орналасқан ескерткіштер жайлы жинақтаған мәліметтерін сараптай отырып, келесі тұжырымға келді:

- Төменгі Нушджан (Төменгі Барысхан). Тараздан (Таластан) Төменгі Нушджанға 3 фарсах, ол 20 верстке тең келеді. Әулиеатадан Мерке мен Ақыртасқа барар қазіргі керуен жолдың шығыс жағында (жол Әулиеатадан 9 верст жерден пошта жолынан оңға бұрылып, Жетітөбеден 11 верст жерден өткен), Ұшбұлақ пошта станциясының қарама-қарсы жерде, ортаңғы бұлақтың жоғарғы ағысында Үлкен қара төрткүл құландысы орналасқан. Оның жанында екі шағын төрткүл мен обалар орналасқан. Жоғарыда аталған Үлкен қара төрткүлді, Талас өзенінен ара қашықтығына қарай Төменгі Барысхан қаласы деп санауға болатынын атап өтті.

- Қасрабас (Касрибас). Төменгі Нушджаннан Қасрабасқа дейін 2 фарсах (14 верстке жуық). Ақыртас құландылары Төменгі Нушджаннан жоғарыда аталған ара қашықтықта орналасқан, сол себептен оны Қасрабас деп болжамдауға болады. Ақыртас Ақшолақ станциясына қарама-қарсы, Александровск жотасы мен пошта жолының 8 верст аралығында орналасқан.

- Кулшуб (Көлшөп). Қасрабастан Кулшубқа дейін 4 фарсах (26 верстке жуық). Ақыртастан басталатын жол Соңқайты (Сұмқайты) өзені арқылы Құмарық (Подгорное) станциясына барар жол Ақыртөбе станциясының жанында пошта жолын қиып өтіп, оның солтүстігінен әрі қарай бағытталған. Ақыртастан Ақыртөбе станциясына дейін 18 верст. Ал, осы жерден Сұмқайты төрткүліне дейін ара қашықтық 10 верст келеді. Бұл төрткүлдің аумағы 300 қадамнан асады [2, 4-5].

В.А.Каллаур Сұмқайты төрткүлін Кулшубпен (Кеулшөппен) баламалады. Оның себебін, ол осы жерде кеулшөп атты шөптің көптеп өсетіндігін алға тартып, «Кулшуб» «Кеулшөп» атауымен байланысты деп пайымдады [2, 6].

- Джулшуб (Жолшөп). Кулшубтен Джулшубке дейін 4 фарсах (26 верст). Сұмқайты төрткүлінен Құмарыққа дейін 20 верст. Бұл жазба деректерінде көрсетілгеннен аз болып отыр. Алайда, Кудамада Джулшуб қаласы аталмайды. Онда Кулшубтен Құланға дейін - 4 фарсах, әл Идриси бойынша олардың арақашықтығы - 12 миль (20 верстке жуық). Осыған

қарағанда керуендердің басым көпшілігі Джулшубке соқпай, 30 верст келетін тіке жолмен Құланға қарай өткен.

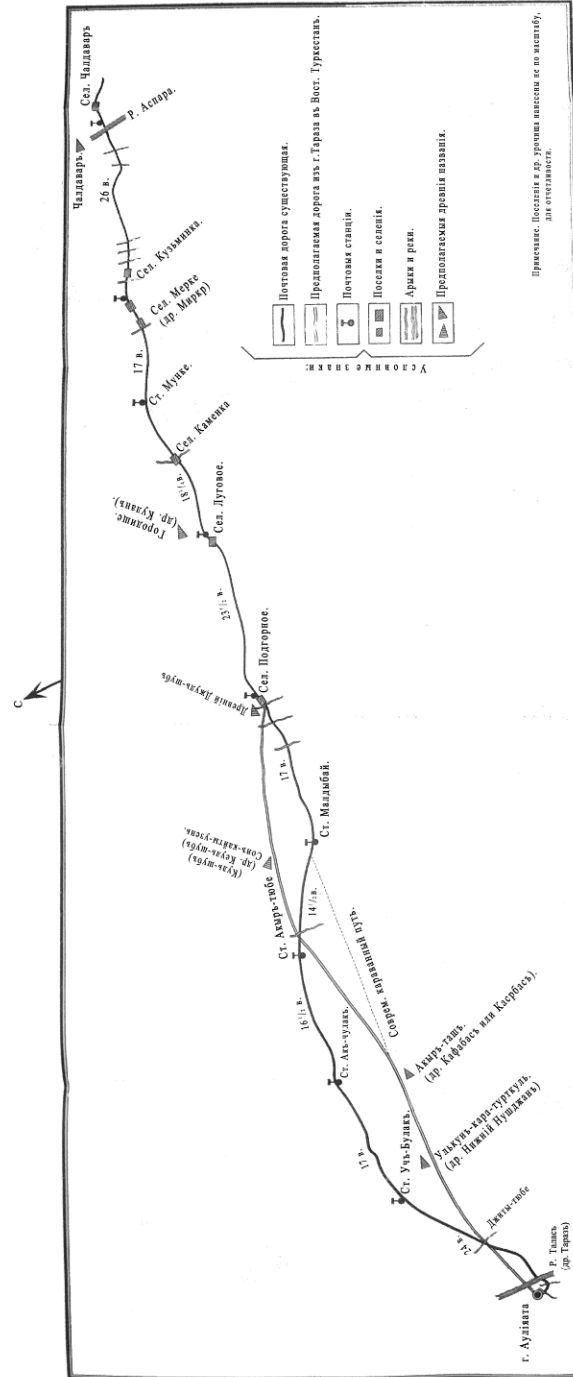
Ибн Хурдадбех бойынша, Джулшуб Құмарық бойында орналасқан. Мүмкін Сұмқайтыдағы көне Құлшуб орналасқан жерде емес, керуендер өзеннің жоғары немесе төменгі ағысында тоқтаған болар, сол себептен Құлшуб пен Джулшуб арақашықтығында айырмашылық шықты деп пайымдайды.

- Құлан. Джулшубтен Құланға дейін 4 фарсах (26 верст). Құмарықтан (Подгорное) Луговойға (Тарты) дейін, пошта жолымен 23 верст, ал, станциядан Тарты жанындағы Құлан қалашық құландысына дейін 3 верст, барлығы 26 верст шығады [2, 6].

В.А.Каллаур Н.Ф.Петровскийдің «Древние арабские дорожники...» атты еңбегінде, Құлама бойынша Тараздан Қулябқа (Құлан) дейінгі арақашықтық 14 фарсах (90 верстке жуық) деп келтірген. Бұл мен көрсеткен: «Сұмқайтыға барар жол мен Тасақырдан Тарты жанындағы Құлан деп баламаланған қалашыққа дейінгі арақашықтыққа тең келеді», - дейді. Жоғарыда аталған еңбекте Аспара Құлан секілді жерде орналасқан, Тартыны Құланмен, ал Аспараны Шалдавармен баламалағанымызды және олардың шөбі көп жазық жерде орналасқанын ескерсек, Құлшуб те сол секілді жазық жерде орналасқан, оған Сұмқайты деп аталатын жер тура келеді. В.А. Каллаур Тараздан Шығыс Түркістанға, Талас өзенімен баратын жол болуы мүмкін емес деп пайымдай келе, Қасрабас (Қасрабат) арабтың «касп» (кешк) және түркінің «бас» сөздерінен құралып – «бас кешкі» деген мағынаны білдірмес пе екен деп топшылайды. Егер, бұл дұрыс пікір болса, Қасрабас Ақыртас құландыларына сәйкес келер еді деп болжамдайды [2, 7-9].

В.А.Каллаур ортағасырлық жазба деректерінде кездесетін Төменгі Нушджанды Үлкен қара төрткүлмен, Қасрибасты Ақыртаспен, Құлшубті Сұмқайтымен, В.В.Бартольдтің пікірін қолдап көне Құланды Тартымен (Луговой) баламалап, Әулиеата мен Шалдовар аралығындағы керуен жолдың картасын дайындады (1-сурет).

Үйірме мүшелері ашып, ғылыми айналымға енгізген көптеген археологиялық ескерткіштер Кеңес дәуірі кезеңінде жаңа методология негізінде кеңінен қайта зерттеліп, осы өңірдің қала мәдениетінің қалыптасуы мен дамуы жайлы жаңа деректермен толықтырылды. Ескерткіштердің инструментальды өлшемдері алынып, толық сипаттамалары жазылды. В.А.Каллаурдан кейін ортағасырлық қалаларды баламалау мәселесін А.Н.Бернштам, Г.И.Пацевич, К.М.Байпақов, М.Елеуов және т.б. талдаған болатын.



1-сурет. Әулиеата қаласы мен Шалдавар ауылы аралығындағы жолдың жобасы (В.А.Қалпаур бойынша)

Құлан қалашығы жайлы алғашқы болып 1894 ж. В.В.Бартольд хабарлап, экспедиция мүшесі суретші С.М.Дудиннің сипаттамасын келтіреді: «... нельзя не заметить длинного (около полуверсты) невысокого вала, пересекающего несколько наискось дорогу и заканчивающегося у большого двухъярусного холма...». В.В.Бартольд ортағасырлық Құлан қаласын Луговоймен баламалаған [3, 40-48].

Кеңес дәуірінде атқарылған зерттеулер барысында Құлан қалашығы әр түрлі кезеңге жататын ескерткіштер кешені екендігі анықталды. Қалашықты 1936 ж. КСРО ҒА-ның Материалдық мәдениет тарихы институты мен КСРО ҒА-ның Қазақ филиалының біріккен экспедициясы (А.Н.Бернштам) алғашқы археологиялық қазба жұмыстарын жүргізіп, Құлан аймағында алғашқы қоныс б.з. І ғ. пайда болғандығын анықтады. 1963-1965 жж. ЖАЭ-ның Луговой тобы, 1987 ж. Қазақ КСР ТЭАИ ТМЕЖ экспедициясы (К.М.Байпақов) және 2000 жылдан бері ОҚКАЭ-сы (К.М.Байпақов) қайта зерттеді. Зерттеулер нәтижесінде Құлан қалашығы VI ғ. - XIII ғ. басымен мерзімделді [4, 283-289].

К.М.Байпақов Құлан қаласы Ибн Хордадбех, Кудам, әл Мақдиси, Якут еңбектерінде, Таң әулетінің тарихнамасында және қытайлық Сюань-Цзян жолсерігінде кездесетінің алға тартып, ортағасырлық Құлан қаласын Луговой (Құлан) қалашығымен баламаланғаны күмән келтірмейді деп пайымдайды [5, 114-115].

Ақыртас кешенін 1936-1938 жж. КСРО ҒА-ның ММТИ мен КСРО ҒА-ның Қазақ филиалының біріккен экспедициясы (А.Н.Бернштам), 1940, 1945-1946 жж. Г.И.Пацевич қайта зерттеді. Г.И.Пацевич Ақыртасты IX ғ. дейінгі уақытпен мерзімдеп, оны ортағасырлық Қасрибаспен баламалайды [6, с.80-85]. В.А.Каллаурдың баламалауын К.М.Байпақов та қолдап, Ақыртас Жетісуды IX-X ғғ. билеген қарлұқтардың бітпей қалған орда болған деп тұжырымдаған [7, 30-31; 5, 96]. Сонымен қатар, М.Елеуов Ақыртастың Төменгі Барысханнан шығып Шу өңіріне бет алған Түрік керуен жолы бойындағы бірінші елді мекен екенін және оның орналасқан жерінің Кудам ибн Джа'фардың суреттегенін ескере отырып, Ақыртасты Қасрабаспен баламалаған пікірге қосылды [8, 175-176].

Кулшуб туралы Кудам ибн Джа'фар былай деп жазған: «Қасрибастан Кулшубқа дейін 4 фарсах, ол да Қасрибас сияқты, онан он жақта тау бар, тауда жеміс, жоңышқа және тау көкөністері көп» деп сипаттаған [9, 77]. Оны В.А.Каллаур Сұмқайты төрткүлімен баламалаған.

Кулшубті К.М.Байпақов алғашқысында Ақыртөбе төрткүлімен баламалаған болатын [7, 31]. Ал кейіннен Өрнек қаласында жүргізілген археологиялық зерттеулердің нәтижелеріне байланысты К.М.Байпақов Кулшубті Өрнекпен баламалайды [5, 114]. М.Елеуов Өрнек қаласының Ақыртастан 3 км шығыста тұрғанын және орналасқан жердің ортағасырлық деректерде көрсетілгендей екенін басшылыққа алып Кулшубті Өрнекпен баламалауды қолдады [8, 176]. Өрнек қаласы Сұлутөр шатқалында, Алтынсу өзені бойында, Өрнек ауылының маңында орналасқан.

В.А.Каллаур ашып сипаттамасын берген Сұмқайты төрткүлін 2009 ж. ТАЭ-сы (М.Елеуов) қайта ашып, географиялық координаттарын анықтап, оның толық сипаттамасын беріп, суретке түсірді.

Джулшуб қаласын К.М.Байпақов Малдыбай төрткүлімен баламалаған [7, 31]. Ал, М.Елеуов Малдыбай төрткүлі Өрнектен 15 км солтүстік-шығыста орналасқанын, яғни керуен жолынан солтүстікте екенін ескере отырып, К.М.Байпақовтың пікірімен келісе алмайтындығын атап, Джулшубті Кулшубтан шығыстағы Жырлысу не Талдысу шатқалдарына кіре берістен іздеген дұрыс болар деп пайымдайды [8, 176].

В.А.Каллаур Тараздан кейін бірінші елді мекен Төменгі Нушджан (Төменгі Барысхан) қаласын Ұшбұлақ пошта станциясының жанындағы Үлкен қара төрткүлмен баламалаған болатын, ал кейінгі зерттеушілер Төменгі Барысханды Талас станциясының жанындағы Төрткүлтөбемен баламалады.

В.А.Каллаур Әулиеата уезінің тарихи топографиясы мәселесіне жеті жыл өткен соң қайта оралды. Ол Тараздың батыс жағындағы Испиджабтан Шығыс Түркістанға баратын көне керуен жолдың бойынан араб қолжазбаларында аталған көне қалаларды іздестіруді жалғастырып, ортағасырлық жазба деректерді сараптай отырып, келесі мәліметтерге назар аударады:

Ибн Хордадбех пен Кудаманың қолжазбаларында: «Тазхадж в Реквабе 4 фарсах; на этом холме, из которого вытекает тысяче ключей (мин булак), река, которую они образуют, течет на восток и потому называется Иркут т.е. обратно текущая вода. Потом едут в Марки, одна станция на Иркут 6 фрсахов» деп жазылған. Келтірілген деректе ескі жол Тазхадждан Меркеге барған, осы мәліметке сүйене отырып, В.А.Каллаур Испиджабтан Таразға барар ескі керуен жолы - Теріс өзені (көне Иркут (Баркуаб) өзені) жазығында екіге бөлінген: бірі - Күйік асуы арқылы және Тараздың оңтүстік жағынан өтіп, әрі қарай Меркеге барған, ал, екіншісі - Нанджар (Нанжер) жолымен, Күркіреу өзені бойында орналасқан Ақтөбе құландысы жанынан және Грозное (Аманбаево) ауылы арқылы өтіп, Талас өзенінің тау аралық жазығында орналасқан көне қалаларға барған. Осы жерде Қызыладыр тауының Жолқұлат шатқалы арқылы өткен Таразға барар жол бөлінген дейді [10, 48-49].

Ибн Хордадбех бойынша Абарджадж (Н.Ф.Петровский бойынша Тазхадж) елді мекенінде төбе бар, оның айналасында мың бұлақ ағып жатыр. Олар шығысқа, яғни теріске ағып жатқан өзенді құрайды. Ол жерден өзеннің жағасына дейін 6 фарсах. В.А.Каллаур араб деректерінде Мыңбұлақ Теріс өзенінің батысында орналасқан, сол себептен профессор В.В.Бартольд Мыңбұлақ атауын Шақпақ бұлақтарымен [11, 26] жаңылыс баламалады деп жазды. Ибн Хордадбех бойынша Испиджабтан Таразға дейінгі аралық 26 фарсах құрайды. Егер, Н.Ф.Петровский бойынша 1 фарсахты -  $6\frac{1}{4}$  верст деп алсақ, 26 фарсах  $162\frac{1}{2}$  верст болады. Бұл Шымкент пен Әулиеата

араларының арақашықтығына тең. Себебі, осы қалалар арасындағы қазіргі пошта жолы  $-164\frac{1}{2}$  верст болады. Шымкент пен Әулиеата арасында, Әулиеата уезі жағында бір де бір «ескі орындардың» құландылары байқалмайды.

В.А.Каллаур Күйік шатқалынан 4-5 верст шығыста, пахса мен қыш құландылары барын және ол жер «Әбдурахман» деп айтылатынын жазып, өзінің пайымдауынша бұл құландылар «көне орын» еместігін атап өтті. Ол Шақпақ (Высокое) ауылынан Күркіреу өзенінің бойындағы Грозное (Аманбаево) ауылы мен Әулиеата қаласы арқылы Талас өзенінің тау аралық жазығына барар керуен жолын аралап, 1897 жылдың 9 қыркүйегінде Шымкент уезінде орналасқан Бурное (Б. Момышұлы) ауылынан Теріс өзенінің сол жағымен, ал Теріс өзеніне Шақпақ өзені құяр жерінен жоғары өзеннің оң жағына өтіп, әрі қарай Құлантаудағы «Құлан ауыз» шатқалы арқылы Түлкібас ауылына барар жолмен өтіп шықты.

Сапар барысында, В.А.Каллаур Құланауыз шатқалына 8 верст жетпей, Жеті төбенің оң жағында «Қырк-кюз» (Қырық күмбез) төрткүлін ашып, оның сипаттамасын берді. В.А.Каллаур бұл секілді төрткүлді көрмегенін жазып, төрткүл жобасында төртбұрышты, оның қамалы топырақтан үйілген жал емес, бірқатар бойы төбе тәрізді үймелерден жасалғанын атап өтті. Төрткүлдің солтүстік пен оңтүстік жағында, әрқайсысында 22 төбе бар. Оның ұзындығы 330 қадам, шығыс пен батыс жағында әрқайсысында 11 төбе бар. Олардың ұзындығы 20 қадам, ал айналдыра ұзындығы 1060 қадам, биіктігі  $2\frac{1}{2}$  аршын болып келеді. В.А.Каллаур сонымен қатар, Қырық күмбез төрткүлінен 500 қадам батыста екі төбенің орналасқанын, олардың аумағы 40 қадам, биіктігі  $3\frac{1}{2}$  аршын болып келген деп сипаттамасын берді [10, 51].

В.А.Каллаур Құланауыз шатқалына жетпей Құланауыз төрткүлі орналасқанын жазып, сипаттамасын берді. Бекіністің сыртқы жалының айналдыра ұзындығы 515 қадам. Оның орта бөлігінде цитаделі орналасқан. Ішкі жалдың ұзындығы 200 қадам. Ол төрткүлдің қабатында және бір бекініс орналасқанын, оның айналдыра ұзындығы 200 қадам болып келген деп жазады.

Кеңес дәуірінде Шақпақата (Кременевка) ауылынан 5 км солтүстік-батыста орналасқан Қырық күмбез (Қырық кюз) қалашығын 1940 ж. ЖАБ (Г.И.Пацевич) қайта зерттеп, оны сипаттап жазды. Қалашық жобасында тіктөртбұрышты, солтүстіктен оңтүстікке қарай ұзындығы 144 м, батыстан шығысқа қарай 220 м. Қалашық айналдыра жалмен қоршалған. Оның солтүстік және оңтүстік жағының әр қайсысында 17-і мұнара, ал батыс және шығыс жағында әр қайсысында 11 мұнара бар. Мұнаралар аумағы 10-11 м, биіктігі 1-1,5 м. Ал, олардың аралығындағы жалдың биіктігі 0,4-0,6 м. Қалашықтың батысында қақпаға қарама-қарсы тұста 300 және 500 м жерде қос төбе бар [12, 136-137].

Г.И.Пацевич зерттеу барысында ескерткіштің үстінде және оның айналасында бірде-бір ыдыс сынықтары табылмағандығын алға тартып, бұл

қандай ескерткіш болуы мүмкін деген ой айтып, сонымен қатар оны мерзімдеуден бас тартты.

Қырық күмбез қалашығы АКК реестрге №3916 нөмірімен енген [13, 278], ал ҚР ТМЕЖ ЖО жинаққа белгісіз себептермен енбеген. Оның негізгі себебін, біз қалашықтың мүлдем бұзылып кеткендігінде немесе ескерілмегендігінде деп санаймыз. Себебі, 1940 жылдардың өзінде-ақ қалашықтың сақталу жағдайының мүшкіл болғанын, шаруашылық жұмыстары кезінде қатты бұзылғандығын Г.И.Пацевич жазып кеткен.

В.А. Каллаур ашып, сипаттап жазған Құланауыз төрткүлін 1940 жылы Г.И.Пацевич қайта ашып, жобасын түсіріп, сипаттамасын берді. Төрткүл жобасында төртбұрышты, көлемі 105x115 м. Айналдыра жалмен қоршалған, оның ені 5-6 м, биіктігі 1 м. Оның ішкі орталық бөлігінде цитадель орналасқан, оның көлемі 46x58 м, биіктігі 3 м [12, 135-136]. В.А.Каллаур мен Г.И.Пацевичтің ескерткішке берген сипаттамалары және орналасу жері туралы деректерді бір-бірімен салыстыра келіп, Құланауыз төрткүлін бірінші болып В.А.Каллаур ашқандығын, ал Г.И.Пацевич екінші мәрте қайта ашқан деп есептейміз.

В.А.Каллаур Құланауыз төрткүлінің жанында орналасқан бекіністі 1897 жылы ашып, ал 1940 жылы Г.И.Пацевич Құланауыз төрткүлінің жанында үш бекініс ашып, олардың жобаларын түсірді [12, 65, рис. 27, 2-4]. Осыдан келіп, Құланауыз төрткүлінің қабатында орналасқан үш ескерткіштің қайсысын В.А.Каллаур ашқан деген сұрақ туады. В.А.Каллаур өз сипаттамасында бекіністің айналдыра ұзындығы 200 қадам болып келген деп жазған. Ескерткіштің нақты өлшемдері мен сипаттамасы да толық берілмегендіктен, бұл мәселе ашық түрінде қалып отыр. Сонымен бірге, Құланауыз төрткүлі және оның жанында орналасқан бекіністер 1940-шы жылдардан бері зерттелген болса да, олар жайлы мәліметтер АКК атты реестрге және ҚР ТМЕЖ ЖО атты энциклопедиялық жинаққа белгісіз себептермен енбеген.

В.А.Каллаур ортағасырлық еңбектерде Испиджабтан Таразға барар көне жол мен оның бойында орналасқан қалалар туралы мәліметтерді саралап және оларды Әулиеата уезіндегі ескі жолдар бойында орналасқан қалашықтармен салыстыра отырып, Бурное (Б.Момышұлы) ауылынан Түлкібас ауылына барар жолдың Шақпаққа барар жолға қарағанда қысқа екендігін алға тартып, Құланауызға барар жолмен көне керуен жолы өткен болуы мүмкін деп жорамалдады. В.А.Каллаур егер олай болса, Тамиадж (В.В.Бартольд бойынша Тамтадж) В.В.Бартольдтің пайымдауынша - Түлкібасқа сәйкес келеді, ал мен ашқан Құланауыз төрткүлі - Тазхаджқа (В.В.Бартольд бойынша Абарджадж) сәйкес келеді деп пайымдайды [10, 52].

М.У.Тұрадилов В.А.Каллаурдың Құланауыз төрткүлін Тазхаджқа (В.В.Бартольд бойынша Абарджадж) баламалағаны В.В.Бартольдтің Абарджаджты Шақпақ бұлағымен баламалаған пікіріне қайшы келеді деп пайымдайды [14, 271]. Алайда, В.А.Каллаур араб деректерінде Мыңбұлақ Теріс өзенінің батысында орналасқандығын алға тартып, профессор



В.В.Бартольд Мыңбұлақты Шақпақ бұлақпен қателесіп баламалағандығын атап өткен. Сонымен қатар, В.А.Каллаурдың Абарджаджды Құланауыз төрткүлімен баламалауын Г.И.Пацевич сынға алып, ортағасырлық Абарджаджды Шақпақата ауылының жанында орналасқан қалашықпен баламалады. М.У.Тұрадилов Г.И.Пацевичтің бұл пікірі күмәнді деп, өз пікірін білдірді: «Однако подобное отождествление вызывает сомнение уже в силу того факта, что здесь отсутствует дорога до станции, идущая по берегам реки Терс (Баркуаб), указанная в арабских дорожниках» [14, 278-179]. Сонымен қатар, белгілі зерттеуші К.М.Байпақов Шақпақ (Кремневка) қалашығын ортағасырлық деректерде кездесетін Барджаджбен (Абарджаджбен) баламалап, оның топографиясына сүйене отырып, Барджаджді керуен сарай болуы мүмкін деген пікір айтты [15, 32]. Бірақ кейінгі зерттеулерінде К.М.Байпақов Абарджадж қаласын Момышұлы ауылының жанындағы қалашықпен баламалайды [16, 256].

К.М.Байпақов Құланауыз төрткүлін типологиясына қарай үшінші класс тиіне жатқызып, ал Г.И.Пацевич оны ортағасырлық Тамтаджбен баламалады [15, 32]. Г.И.Пацевичтің бұл пікірі В.В.Бартольд пен В.А.Каллардың пікірлеріне қайшы келеді, себебі, олар Тамтаджды (Тамиаджды) Түлкібаспен баламалаған болатын. М.У.Тұрадилов Құдама ибн Джа'фардың «Китаб ал харадж» атты еңбегінде: «...Тамтадж шөлде [орналасқан], онда үлкен өзен және қамыс [бар]» - деген сипаттамасындағы «қамысы бар үлкен өзенді» Г.И.Пацевич Теріс өзенімен баламалағандығын жазады. Ол Құдама ибн Джа'фар мен ибн Хордадбехтің еңбектерінде Теріс өзені Баркуаб өзені деп аталғандығын жазып, ибн Хордадбехтің еңбегін саралай келе «қамысы бар үлкен өзен» мен Баркуаб өзені бір өзен деп санауға болмайды деп тұжырымдай келе, Г.И.Пацевичтің Құланауыз төрткүлін Тамтаджбен баламалауы шыңдыққа жанаспайтындығын атап өтеді [14, 276-277].

В.А.Каллаур Иркут (Теріс) өзені бойында орналасқан «көне бекет» В.В.Бартольд сипаттап жазған Бурный (М.Момышұлы) ауылынан 3 верст жерде орналасқан үш шағын қалашықта немесе олардан жақын жерде орналасуы мүмкін деді. Алайда, көне бекет өзеннің оң жағында орналасқан. Себебі, Ибн Хордадбех бойынша өзеннің арғы бетіне өтіп, Меркеге қарай жол жүрген және Ибн Хордадбехтың мәліметіне қарай, осы жерден жол екіге бөлінеді деп жазады. Сонымен қатар, В.А.Каллаур көне Шауғар (Н.Ф.Петровский бойынша Есавагер) Күйік станциясының маңайында немесе В.В.Бартольд сипаттап жазған Әбдурахман құландыларында немесе олардан солтүстікте орналасқан Әулие бастау төрткүлінде орналасуы мүмкін деген пікір айтып, бұл жазба деректерінде Есавагер Иркут (Теріс) өзенінен 3 фарсах (19 верст) ара қашықта орналасқан дегеніне тура келеді деп жазады.

М.У.Тұрадилов В.А.Каллаурдың Әбдурахман құландыларын көріп шыққан соң олар көне құрылысқа жатпайды деген пікірін алға тартып, ол

Шауғарды Әулиебастаумен баламалауды жөн көрді деп тұжырымдайды [14, 272].

Ортағасырлық жазба деректерде Шауғардан кейін Джувикент орналасқандығы жазылған. Көне Джункет (В.В.Бартольд бойынша Джувикат) В.А.Каллаурдың пікірінше Боқтөбеге (Бектөбе) сәйкес келеді. Бектөбе Аса өзенінің оң жағында, өзеннен 1 верст, Головочевка (Айша бибі) ауылынан бірнеше верст төмен жерде орналасқан. В.А.Каллаур Бектөбе - үлкен төбе, Аса өзеніне қарай созылып жатқан топырақтан үйілген жалы бар деп, сипаттап жазады [10, 53].

В.А.Каллаур ашқан Бектөбе ескерткіші жайлы мәліметтерді АКК реестрде және ҚР ТМЕЖ ЖО жинағында кездестіреміз. Онда Бектөбе атымен екі қалашық туралы мәлімет берілген, біріншісі - Бектөбе ауылының батыс шетінде [13, 267-268, №3832; 4, 138, №171], ал екіншісі - Қаракөмер ауылынан 2,5 км оңтүстік-шығыста орналасқан [13, 262, №3772; 4, 141, №180] және екі ескерткішті де 1938 жылы А.Н.Бернштам ашып, зерттеген деп жазылған. Бектөбе қалашықтарының орналасу жерлері жөніндегі деректерді В.А.Каллаурдың Боқтөбе (Бектөбе) қалашығының орналасу жері жайлы сипаттамасымен салыстыра отырып, В.А.Каллаур атап өткен Боқтөбе (Бектөбе) қалашығы Бектөбе ауылының батыс шетінде орналасқан - Бектөбе ескерткіші, - деп санаймыз. Себебі, Бектөбе ауылының маңындағы ескерткіш В.А.Каллаурдың сипаттамасына тура келеді, қалашық ауылдың батысында, Аса өзенінің оң жағында орналасқаны және В.А.Каллаур қалашықтың жалдары өзенге қарай созылып жатқаны, Бектөбе қалашығының сызылған жобасына тура келеді, онда жал мен ор өзенге қарай созылып жатқандығын көреміз. Бектөбенің сипаттамасын саралай отырып, қаланы алғашқы болып В.А.Каллаур ашқан, ал 1938 жылы А.Н.Бернштам екінші рет қайта ашқан деп есептейміз.

К.М.Байпақов Джувикат туралы былай жазады: «Раскопки в Таласской долине проливают свет на существование здесь на протяжении VI-XII вв. города Джувиката. Он стоял от Тараза на два фарсаха (14-16 км) к западу. Местонахождение Джувиката установлено точно: это городище Бектөбе...» - деп, ол В.А.Каллаурдың баламалауын қолдады [5, 90].

В.А.Каллаур Высокое (Шақпақбаба) және Грозное (Аманбаево) ауылынан өтетін жол жергілікті тұрғындар арасында Нанджар (Нанжер) атауымен белгілі, Высокое мен Грозное ауылдар аралығындағы жолдың 17-ші верстында Нанжер төрткүлі орналасқанын атап өтті. Сонымен қатар, В.А.Каллаур Грозный ауылынан Әулиеатаға барар жолының шығар жерінде Джилитөбе атты бірнеше үлкен обалардың, онан 1 верст жерде Қаратөбе обасы, онан әрі Маймақ бұлағында төрткүлі орналасқанын және онан әрі Қызыл адыр тауындағы Кіші қақпа шатқалынан 7 верст жерде Чон Қаратөрткүл, оның жанында Майтөбе бекінісі орналасқанын жазды [10, 54].

В.А.Каллаур Нанжер төрткүлінің орналасу жері жайлы алғашқы болып хабарлаған. Қазіргі кезде Нанжер деп аталатын жерде орналасқан.

Ескерткішті ХҚТУ ТАЭ-сы (М.Елеуов) зерттеулерінде кездестіреміз [17, 92-96]. Онда Нанжер төрткүлдері Қайрат ауылынан 2,3 км оңтүстік-шығыста, бұлақ көздері шығатын жерде, Ақсубұлақ жылғасының сол жағасында, қазіргі зират маңында орналасқандығы жазылған. Нанжер ескерткіштерін 1939 жылы ЖАБ (Г.И.Пацевич) ашқан, оның жобасы мен суреттемесі Жамбыл облысының тарихи-мәдени ескерткіштерінің Жинағында [18, 62-63, №107] және ҚР ТМЕЖ ЖО жинақта көрсетілген [4, с. 156. №214.].

Профессор М.Елеуов: «Жинақта қатар жатқан екі елді мекен бөліп көрсетілмеген, оларды бір ескерткіш ретінде суреттеп жазып, жобасын берген. Біз Нанжер төрткүлдерінің тарихи-топографиялық құрылымын ескере отырып, оларды бір-біріне жақын орналасқан екі ескерткіш ретінде қарастырып, Нанжер 1 және Нанжер 2 төрткүлдері деп көрсеттік», - деп жазады [17, с92.].

В.А.Каллаур атап өткен жол Высокое (Шақпақбаба) ауылы мен Күркіреу өзенінің бойында орналасқан Грозное ауылы арасындағы ескі жол (Нанжер жолы) Бурное (Б.Момышұлы) ауылынан оңтүстікте өткен және В.А.Каллаур Нанжер төрткүлі Высокое (Шақпақбаба) ауылынан шыққан жолдың 17-ші верстында орналасқандығын жазған, яғни 18-19 км. Бұл Бурное (Б.Момышұлы) ауылының тұсына сәйкес келеді. Сонымен қатар, жер атаулары өзгермейтіндігін ескерсек, В.А.Каллаур атап өткен Нанджар (Нанжер) төрткүлі 1939 жылы Г.И.Пацевич қайта ашқан ескерткіш болуы мүмкін.

В.А.Каллаур сонымен бірге, атқарған зерттеулерді саралай отырып, Әулиеата уезінің батыс бөлігінің картасын сызып, онда ортағасырлық жазба деректерінде көрсетілген ескі керуен жолы мен қалаларды және белгілі көне ескерткіштердің құландыларын белгіледі [10, 55].

Қорыта келгенде, В.А.Каллаур ортағасырлық жазба деректеріне сүйене отырып, Әулиеата уезінен өткен көне керуен жолы Тамтадждан Меркеге барғандығын алға тартып, Испиджабтан Таразға барар жол - Теріс өзені жазығында екіге бөлінгенін жазып, оның бірі - Түлкібастан Құланауыз шатқалы арқылы Құланауыз төрткүліне, онан әрі Теріс өзені бойымен өтіп, Бурный (М.Момышұлы) ауылынан 3 верст жерде орналасқан «көне бекет» арқылы, онан әрі Күйік асуынан өтіп, Әулие бастау мен Бектөбе қалашықтары арқылы Тараздың оңтүстігінен өтіп, онан әрі Үлкен қара төрткүл, Ақыртас, Сұмқайты, Тарты арқылы Меркеге барған. Ал, екінші тармағы - Нанжер жолымен Высокое (Шақпақбаба) мен Грозное (Аманбаево) ауылдары аралығындағы жол, Күркіреу өзені бойында орналасқан Ақтөбе құландысы жанынан өтіп, Талас өзенінің тау аралық жазығында орналасқан көне қалаларға барған. Осы жолдан Талас өзенінің жоғарғы ағысына соқпай, Таразға барар жол бөлінген, ол Қызыладыр тауының Жолқұлат шатқалы арқылы өткен.

В.А.Каллаур жазба деректерге сүйене отырып, ұсынған көне керуен жолының маршрутын кейінірек Г.И.Пацевич те қолдады. Алайда ол маршрут

бойына Шақпақ қаласын қосып, оны ортағасырлық Абарджаджбен баламалады. Сонымен қатар, көне керуен жолы өткен маршрут туралы тағы бір пікір бар. Оны белгілі ғалым К.М.Байпақов ұсынған. Ол Г.И.Пацевичтің Шарабтан Терістегі көне бекетке дейінгі аралықтағы қалалар жайлы ұсынған баламалауын қолдады. Бірақ, Терістен Таразға дейінгі маршрут бойынша өзге пікір айтты.

К.М.Байпақов жазба деректерде көрсетілген керуен жолы Бурный (М.Момышұлы) ауылынан Күйік асуы арқылы емес, Аса өзені бойымен өтіп Джувикатқа барған деп пайымдайды [7, 29-30]. Ал, М.Елеуов Испиджаб-Тараз аралығындағы керуен жол туралы: «Зерттеушілер аттары осы жазба деректе аталған қалалардың баламалануы туралы әртүрлі пікірде, дегенмен, олар Түрік жолының Испиджаб-Тараз аралығында Төрткүлтөбе, Азаттық, Құланауыз төрткүлі, Шақпақ, Бурнооктябрь, Бектөбе қалалары арқылы Таразға өткеніне шек келтірмейді. Қаратауда ХХ ғ. 90-жылдарында, 2002-2004 жж. және 2006 ж. жүргізілген археологиялық зерттеу жұмыстарының нәтижесінде Түрік жолының Испиджаб-Тараз аралығындағы Күйік, Маймақ бағыттары, Хан өткелі тармағы, оңтүстік-шығыстан солтүстік-батысқа қарай Қаратау арқылы өткен Көсегенің көкжонына қатысты жаңа деректерге қол жетті» деп тұжырымдайды [19, 4]. М.Елеуов бойынша Күйік бағыты Қобалбұлақ, Машат өткеліндегі елді мекен, Төрткүлтөбе, Азаттық қалалары, Қызыл бел, Құлан асулары, Құланауыз, Адыраспан төрткүлдері, Бурнооктябрь қаласы, Күйік асуы, Бектөбе қаласы арқылы Таразға өткен. Осы бағыттың бір тармағы Қобалбұлақ, Қарабұлақтағы елді мекендер, Мақталы, Керейт қалалары арқылы өтіп Балықты өзеніне жеткенде, Төрткүлтөбе қаласы арқылы өткен негізгі бағытқа қосылған. Осы жолдың ортағасырлық Азаттық қаласынан шығысқа қарай жүрген Маймақ бағыты Шақпақбаба қаласы мен төрткүлі, Күлтөбе, Нанжер төрткүлдері, Мыңбұлақ, Ұзынбұлақ, Көкбұлақ төрткүлдері, Ақтөбе қаласы, Қасқыртөбе елді мекені, Маймақ шатқалы арқылы, Қаратау, Күзембайтөбе, Жуантөбе елді мекендері арқылы өтіп Таразға жеткен.

В.А.Каллаур жүргізген зерттеулер барысында керуен жол туралы ұсынылған тұжырымдарды кейінгі зерттеушілер қолдай отырып, жинақталған жаңа деректер негізінде Испиджаб-Тараз аралығындағы Түрік жолының бірнеше тармақтары болғандығын дәлелдеді.

#### ӘДЕБИЕТТЕР

1. Петровский Н.Ф. Древние арабские дорожники по Средне-Азиатским местностям, входящим в настоящее время в состав русских владений. Пособие для разыскания древних путей и местностей. –Ташкент, 1894. - 60 с.
2. Каллаур В.А. Древние местности Аулиятинского уезда на старом караванном пути из Тараза (Таласа) в Восточный Туркестан // ПТКЛИА (1896-1897), II. – Ташкент, 1897.

## **М.М. Бахтыбаев. В.А. Каллаурдың Аулиеата уезінің тарихи...**

3. Бартольд В.В. Отчет о командировке в Среднюю Азию с научной целью. 1893-1894. // Сочинения в 9-ти томах. - Т. IV. Работы по археологии, нумизматике, эпиграфике и этнографии. - Москва, 1966.
4. Свод памятников истории и культуры Республики Казахстан. Жамбылская область. - Алматы: РГП "НИПИ ПМК", 2002. - Т. 2.
5. Байпаков К.М. Средневековые города Казахстана на Великом Шелковом пути. - Алматы: Ғылым, 1998.
6. Пацевич Г.И. Ахыр-Таш // Вестник АН КазССР. - № 4. - Алма-Ата, 1949.
7. Байпаков К.М. Средневековая городская культура Южного Казахстана и Семиречья. (VI - нач. XIII вв.). - Алма-Ата: Наука, 1986.
8. Елеуов М. Шу мен Талас өңірлерінің ортағасырлық қалалары (VI-XIII ғ. басы). - Алматы: Қазақ университеті, 1998.
9. Волин С. Сведения арабских источников IX-XVI вв. о долине реки Талас и смежных районах // Труды института истории, археологии и этнографии АН Каз ССР. - Т. 8. - Алма-Ата, 1960.
10. Каллаур В.А. Древние местности Аулиеатинского уезда на древнем караванном пути на запад от Аулиеата к границе Чимкентского уезда // ПТКЛА (1903-1904), IX. - Ташкент, 1904.
11. Бартольд В.В. От Чимкента до Аулие-ата // Сочинения в 9-ти томах. - Т. IV. - Москва: изд. Наука гл.ред. Восточной литературы, 1966.
12. Агеева Е.И., Пацевич Г.И. Из истории оседлых поселений и городов Южного Казахстана // Труды ИИАЭ. - Т. 5. - Археология. - Отдельный оттиск. - Алма-Ата: Изд. Академии наук КазССР, 1958.
13. Археологическая карта Казахстана. - Реестр. - Алма-Ата: Изд. Академии наук Казахской ССР, 1960.
14. Турадилов М.У. Историческая топография Аулиеатинского уезда в трудах В.А. Каллаура // Известия НАН РК. - Серия общественных наук. - № 1. - 2005. - с.271-279.
15. Байпаков К.М. Типология средневековых городищ Южного Казахстана и Семиречья (VI - начало XIII в.) // Известия Академии наук Казахской ССР. - Серия общественных наук. - № 3. - 1981.
16. Байпаков К.М. Қазақстанның ежелгі қалалары. - Алматы: «Аруна ltd.», 2005.
17. Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігінің 2006-2008 жылдарға арналған іргелі зерттеулер ғылыми бағыты бойынша орындалған Қаратаудың археологиялық ескерткіштері ғылыми жобаның 2006 жылғы (аралық) есебі (қолжазба). - Түркістан, 2006. - 155 - б. // А.Ясауи атындағы ХҚТУ АҒЗО архиві. - Инв. № 10.
18. Алипчиев И.С., Байбосынов К. Свод памятников истории и культуры Джамбульской области. - Джамбул, 1982.
19. Елеуов М. Қаратаудың ортағасырлық керуен жолдары. - Түркістан: Қ.А.Ясауи атындағы ХҚТУ-нің Тұран баспаханасы, 2007.

### **REZUME**

**M.M. BAKHTYBAYEV (Turkistan)**

### **V.A.KALLAUR'S CONTRIBUTION TO THE HISTORICAL TOPOGRAPHICAL RESEARCH OF AULIEATA**

In this article V.A. Kallaur's contribution to study of ancient monuments and historical topographical researches of Aulieata district is considered.

Жеменей ИСЛАМ

ЖАЗБА ДЕРЕКТЕР ЖӘНЕ АУДАРМА МӘСЕЛЕСІ

*Статья рассматривает возможности расширения мировоззрения казахской истории и культуры путем перевода исторических казахско-тюркских оригинальных записей из арабского, персидского и древнетюркского языков непосредственно на казахский язык.*

*Yazar, Kazak Türklerinin tarihi hakkında Arap, Fars ve eski Türk dillerinde yazılan kaynakların Kazakça'ya çevirilmesi, Kazak tarihi ve kültürü bakımından çok yararlı olacağını öne sürmüştür.*

Қазақтың тіліне, әдебиетіне, мәдениетіне қатысты түркілік дәуірінің көптеген жазба деректері араб, парсы, түркі тілдерінде мұра болып қалған. Оған айғақ ретінде араб тіліндегі жазба деректердің саны 600 мыңға жуық, парсы тіліндегілер 200 мыңға таяу болса, түркі тіліндегілердің жалпы саны 70-80 мыңға жетіп жығылады. Бұлардың ішінде қазақ халқының саяси тарихы, тұрмыстық жағдайы мен өмір сүру салты, сондай-ақ қазақтың құрамына енген жалайыр, дулат, қаңлы, қоңырат, найман, арғын, керейт, қыпшақ тағы басқа тайпалар туралы мәлімет бар. Сонымен қатар қазақ даласында орналасқан мәшһүр қалалар, мәселен, Исфижаб, Баласағұн, Сығанақ, Йәсі, Сайрам, Сарай, Сарайшық, Түркістан, Сайрам, Шымкент, Меркі, Жаркент, Тараз жайындағы мағұлматтар жеткілікті.

Кеңес дәуірінде қазақ тарихы мен мәдениетіне байланысты, отарлау саясатының кесірінен қазақ ғалымдарына өз тарихын түпнұсқалық деректерден оқып зерттеулеріне, мамандар даярлауларына мүмкіндік берілмеді. Өйткені 1949 жылғы орталық комитетінің құпия жарлығы бойынша қазақ ғалымдарының шығыс елдерімен мәдени-әдеби байланыстар жасауына тыйым салынған-ды. Содан барып қазақтың өткен тарихымен қоса кеңес дәуіріндегі қазақ халқын жашай қыру пыңдығы да, Алаштың ірі қайраткерлерін қуғын-сүргінге ұшыратып, қырып-жойған деректермен қатар ғалымдардың шығармаларына да тыйым салынды, деректер жабулы қазан күйінде қала берді. Кеңес дәуіріндегі соншама саяси-психологиялық қысымға қарамастан, қазақ ғалымдары мен қаламгерлері өткен тарихымыздың мәдени-рухани мұраларын түрлі тәсілдер арқылы іздестіріп, өз шығармаларына арқау етті. Бұл жайында М.Әуезовтің «Абай жолы», І.Есенберлиннің «Көпшенділер», Ә.Кекілбайдың «Үркер», М.Мағауиннің «Бес ғасыр жырлайды» топтамасы, Тұрмағамбет Ізтілеуұлының Әбілқасым Фирдаусидің «Шаһнаме» атты жыр дастанының желісінде жырлаған «Рүстем-Дастаны» айқын мысал бола алады.

Алайда, өкінішке орай, қазақтың түркілік дәуіріне қатысты деректерді парсы, араб немесе түркі тілінен тікелей пайдалана алмай, орыс тілін дөнекер тіл ретінде пайдалануға мәжбүр болдық. Сонымен қатар өзіміз деректердің

түп нұқасына қол жеткізе алмағандықтан, көбінесе орыс шығыстанушы ғалымдарының талдауы мен пайымдауларына тәуелді болдық. Бұның бәрі Мәскеудің отарлау саясатының жоспарының негізінде қазақты өзінің төл тарихынан, мәдениетінен қол үздіріп, ұлттық тұрғыдан психологиялық күйзеліске ұшыратуды көздеген саясаты шеңберінде іске асып отырды. Әрине, олар сорақы пиғылдарының мақсатына белгілі бір деңгейде қол жеткізе алды. Мәселен қазақтар арасынан ұлттық болмысынан ажыраған ақын, оқымыстылар кездеседі. Ең жаман тұсы орыс тілді қазақтардың бір бөлігі көп жайтта ана тілін білмегенімен қатар өзінің затынан да безген жандар болып жүргендері жүрекке ауыр тиеді. Бірнеше ғасырға созылған орыстың отарлау саясаты қазақтарды өз тарихи құндылықтарына бей-жай қарайтын жағдайға жеткізді.

Қазіргі кезде тәуелсіздіктің арқасында көптеген кемшіліктерге қарамастан ұлттық-мемлекеттік мүддемізге қатысты әжештәуір жетістіктерге қол жеткіздік. Оған дәлел Елбасы Нұрсұлтан Әбішұлы Назарбаевтың қолдап, қуаттап отырған мемлекеттік «Мәдени мұра» бағдарламасын айта аламыз. Осы бағдарлама аясында бірталай археологиялық шаралар археолог ғалымдар тарапынан іске асты. Атырау өңіріндегі археологиялық жаңа ізденістерінің арқасында Атырау облыстық тарихи-мәдени мұраны қорғау, қалпына келтіру және пайдалану жөніндегі мемлекеттік инспекция басқармасының атқарған шаралары нәтижесіне қарағанда Қызыл қоға ауданы бойынша 67 археологиялық ескерткіштер бар. Олардың үшеуі мемлекеттік жөндеуде, қалғаны алдын-ала есепке алу тізімінде тұр.

«2006 жылы Қарабау селосынан солтүстік-шығысқа қарай екі шақырым жердегі жерде, Жолайшағыл Құм төбелі қабірінде археологиялық қазба жұмыстары жүргізілген. Оның нәтижесінде б.з.д. II ғасырдағы Сармат ханшайымының қабірі табылды. Одан Самрұқ құс бейнеленген алтын алқа, алтын сырғалар, алтын әшекей, асыл тастан жасалынған моншақтар, құмыра ыдыстары шықты. Сонымен қатар, Ақтөбе және Қарабау мекендеріне археологиялық барлау жұмыстары жүргізілуде» (Ерсайын Өмір, Алтын орда, 13-19 қыркүйек 2007 ж.). Бұл мәліметтерге қарағанда «Мәдени мұра» бағдарламасы археолог ғалымдардың жұмысына қозғау күші екенін көрсетеді. Біздің ұсынып отырған мақаламыз қазақтың түркілік дәуіріне қатысты жазба деректердің жинақталып, елбасының нақты ұсынысына сай, барлығын қазақ тіліне аудару мәселесіне байланысты болып отыр.

Аударма мәселесіне келгенде – тәуелсіздіктің самал желі есе бастаған, сонау 1986 жылынан біраз бұрын ғалымдарымыз кеш те болса Қожа Ахмет Йасауи, Жүсіп Баласағұн, Махмұд Қашғари сынды түркі халықтарына ортақ тұлғалардың түркі тілінде жазылған шығармаларының түшнұсқасын негізге ала отырып қазақ тіліне тәржімалап ғылыми айналымға енгізді. Сондай еңбектердің қатарында: Жүсіп Баласағұнның «Құтты білік» Махмұд Қашғаридың «Түрік сөздігі» – екеуін де аударып, алғы сөзін жазған ғалым, ақын Асқар Құрманшұлы Егеубай. Қожа Ахмет Йасауидың «Хикмет

жинағы» (жинақты баспаға әзірлеген, алғы сөзі мен түсініктерді жазып, сөздікті және қазақша жолма-жол аудармасын жасағандар – Мұхамед-Рахым Жармұхаммедұлы, Мақсұт Шафиғи, Сәрсенбі Дәуітұлы, қазақша көркем тілге тәржімалаған Есенбай Дүйсенбай).

Қазақ мәдениетіне қатысты араб тіліндегі қолжазба деректерді қазақ тіліне аударып, ғылыми айналымға енгізіп жүрген шығыстанушы ғалым Әбсаттар Дербісәлі. Ол қазақ топырағында дүниеге келіп ислам әлеміне елеулі еңбек еткен көптеген түркі ғалымдары мен қаламгерлерінің өмірбаяны мен шығармашылығы жайын «Қазақ даласының жұлдыздары» атты кітабында және «Қазақтың дана перзенттері» атты көлемді мақалаларында оқырмандарға таныстырды. Сондай-ақ Мырза Хайдар Дулаттың «Жаһаннаме» поэмасын да түркі тілінен аударып, сөздігін жасап, кіріспесін жазып, ғылыми басылымын дайындап, баспадан жарыққа шығарды.

Қазақтың тарихына, әдебиеті мен мәдениетіне қатысты ендігі жерде тікелей түшнұсқалық деректермен ғылыми-зерттеу жұмыстарды жүргізу қажет. Өйткені Ресей мен Өзбекстан сынды елдердің шығыстану саласы қаншама дамыған болса да олардың зерттеулері өздерінің ұлттық және мемлекеттік мүдделерінен аспайды. Сол үшін біздер жазба деректердің қазақ тіліне аударылуын жүйелі түрде қолға алуымыз керек. Оның бізге берері көп екендігін аудармадағы науқандық шаралардың нәтижелері көрсетіп келеді. Мәселен Жамбыл облысының бұрынғы әкімі Серік Үмбетовтың ұсынысы әрі қолдауымен М.Х.Дулати атындағы Тараз Мемлекеттік университетінің «Дулаттану» ғылыми-зерттеу орталығында Тараз қаласына қатысты жазба деректерді көбінесе түшнұсқадан қарастырып, «Көне Тараз» және «Тараз-парсы ақындарының жыр шумақтарында» атты кітаптарға енгіздік. Бұл еңбектер облыс әкімдігінің және Иран ислам республикасы елшілігінің мәдени орталығының қаржыландыруы арқасында, Тараз қаласының 2000 жылдық мерейтойының қарсаңында жарық көрді.

Сонда байқағанымыз, сол кезге дейін бірде-бір шетелдік ғалым Тараз қаласын парсының жазбаларынан қарастыра қоймапты. Қарастырған еңбектерде Тараз қаласы көптеген парсы ақындарының жыр шумақтарына арқау болыпты. Атап айтқанда: парсы тілді Рудаки (XI), Фердауси (941-1011), Әсәди Туси (XII), Фәррохи Систани (X-1038), Фәхреддин Горгани (т.ж. белгісіз-1074), Мәшуд Сәд (1048-1101), Сузәни Самарқанди (XII), Хағани Ширвани (1126-1199), Хақим Санай (XI-XII), Дәғиғи Туси (XI), Әнвәри (XII) сынды ақындары Тараз қаласының аруларын, шеберханаларын, арғымақтарын, әсем базарларын, киімдерін, ерлерін өз бәйіттеріне өзек еткен. Иран ақындарының Таразға көңіл бөлгендігі аталған қала Орталық Азияның орта ғасырларда дамыған сауда, өнер орталық шаһары болғандығын айқындайды. Ол дегеніміз Қазақ жерінде отырықшы мәдениеттің де өркендегенін көрсетеді. Демек тікелей түшнұсқалық жазбаларынан мәдениетімізге қатысты көптеген деректер кездестіре аламыз.



Қазақ тілінің тарихын зерттеуге де түпнұсқалық деректермен жұмыс істеу айтарлықтай қазақтың орта ғасырларда қолданыста болған сөздерін біршама анықтап бере алады. Ана тіліміздің тарихына мән берер болсақ тікелей аударманың қажеттілігіне назар аударатын уақыт жетті. Мәселен – Мырза Хайдар Дулаттың «Тарих-и Рашиди» еңбегін түпнұсқадан қазақ тіліне тәржімалағанда Мырза Хайдар халқымыздың наным-сеніміне, салт-дәстүріне, күнделікті тіршілігіне қатысты жүзден аса қазіргі кезге дейін сол күйінде, сол мағынасында пайдаланып келе жатқан қазақ сөздерін қолданғанын көрдік. Сондықтан жекелеген қазақ сөздері тарихи-әдеби жазба деректерінде қолданылып жатса, оның әрбір сөзінің қаншама материалдық һәм мәдени-рухани жүктемесі бар екенін ұғыну қиын емес. «Тарих-и Рашиди» еңбегінде төмендегі қазақ сөздерін сол күйінде кездестірдік. Олар: Көк ешкі, жарлық (иәрлық), құспы, қымыз, қымыз той, елші, қымыз кесесі, мансап, тұман ту, қосын ту, моғол ұлысы, қалмақ, қоналқы, ауын, қазақы рәсім (қазақы салт), қымыз дәрмен (қымыз ем), таңба, жар (сай), олжа, сабақ, орамал, дастарқан, кіпкене, көкірек, кіршік, төгілген, төре, тоғыз тарам (өткел), жүлде, қарауыл, қорық, қазық қағу, (қазба жұмысы), кез (өлшем), тоқпақ (тоқмақ), жеті құдық (иети құдық), дорба, ағаш (соқа), қошқар, мұхит, Қара Тұран Қытай (өзен), көл, қашыр, талқан, жоңқар қол (сол жақ қанаты), пақыр (кәмине), нәмәрт, қиын, мөлшер-будал (бөлшектеңіп белгіленген аймақ, жер бөлігі мағынасын білдіреді), әскер, ат басы, сан (дене мүшесі), қараңғытау (тағ), қаратал, қошын, аймақ, қодас, азық, жарак, қара құлақ, (адам есімі), қатар, орда бегі, Жәке (күрмет түрінде қысқартып атағаны), Жарас (есім), Мөңке бек, Тоқтақұл, Ұзын сақал, Тәңірберді, түлкі атар, қол, батыл, қызыл, Тыныш хан, ауқат, мәслихат, томаға, Сүтемген (есім), аталық (аталық салты бойынша), сынап, жезде, аула, Көк кесене, сардар, Мамық (есім), Сансыз (есім), шөл, қорық, жеңгелік (әменгерлік-иәнгелик), ұрық, ба кештерхана ұшып сұңқар болды, Алматы, Ақтас (Ақташ), қазына т.б.

Тарихи жазба деректерді аудару, біріншіден, қазақ тілінің тарихын, тұрмыс-тіршілігін, мәдениетін дәйікті түрде зерттеуге мүмкіндік береді. Екіншіден, деректердегі мазмұнды ұлттық мүддеге орай қарастыруға, зерделеуге жол ашады. Үшіншіден, қазақ тілінің сөздік қорын байыта түседі. Төртіншіден, қазақ тілінің әлем тілдер арасында бәсекеге қабілетті тіл болуына көмектеседі. Бесіншіден, қазақ тілінің терминологиялық қазынасының молаюына үлес қосады. Алтыншыдан, халқымыздың ұлттық тіл, әдебиет пен фольклорының түркілермен қатар моңғол, араб, парсы халықтарымен ортақ тұстарын анықтауға көп мүмкіндік береді. Жетіншіден, ғалымдарымыз көбінесе орыс тіліндегі зерттеулерді пайдаланып келгені үшін тарихи тұлғалардың аты-жөні, жер-су аттарын орыс тілінің транскрипциясы бойынша жазып та айтып та келдік. Бұл бір сөздің этимологиясын анықтауда қиындық тудырады. Әрі Ахмет Байтұрсынұлының төте жазуы негізінде жасалған қазіргі кирилл жазуы әрбір дыбысты бір таңбамен көрсете алады. Соған қарамастан біз орыстың дыбыстандыру заңына бағынып келдік.

Тікелей аударма есімдерді қазақ әліпшесімен дыбыстандыруға мүмкіндік береді.

Ұлықбектің «Ұлыс әрбә'е» (Төрт ұлыс), Ата Мәлек Әлаеддин-Бәһәддин Мұхаммед ибн Шәмседдин Мұхаммед Жовейнидің «Тарих-е Жаһангошай» (Әлемді жаулап алушының тарихы), Шарафеддин Әли Иәзидің «Зафарнаме» (Жеңіс хат немесе жеңіс кітабы), һәмәд-әл-лаһ Мостуфидің «Тарих-е Гозиде» (Таңдаулы тарих), «Тарих-е Вәқәие» (Оқиғалар тарихы), Рашидеддин Фәзлोलланың «Жәми-ат-Тауарих» (Жалпы тарих), «Жам-е Гитинәмай» (Әлем көрінетін кесе), Фәзледдин Рузбеган Исфәһанидің «Меһманхане Бұхара» атты еңбектерін әлем зерттеуші ғалымдары ана тілдеріне аударып күні бүгінге дейін орта ғасырлардың өте құнды деректері ретінде пайдаланып келеді. Қазақ ғалымдары солардың аудармаларын пайдаланғанын олжа санап келе жатқандығы жасырын емес. Шыңтуайтына келгенде тәуелсіздігіміздің жиырма жылда дайындалған кадрлармен ғылыми аударма саласына жаңа серпін беруге мол мүмкіндік бар.

Осы орайда Қазақ хандығының саяси тарихына қатысты оқиғалар Мұхаммед Шейбанимен (1451-1510) тіке-тіресі Мұхаммед Салиһтың «Шейбанинаме» атты поэмалық дастанында баяндалады. Соңдай-ақ «Меһманхане Бұхара» кітабында автор Қазақ хандарының Мұхаммед Шейбани арасында болған соғыстарды бейнелей отырып, Қазақ халқының көпшенді өмірін өлең жолдарымен суреттейді. Әрине, кітаптың бас кейіпкері Мұхаммед Шейбани болғандықтан оқиғалардың пынайылығы ой елегінен өтуге тиіс екендігі тарихшы ғалымдардың үлесіне тиесілі болып табылады. Аталған кітапта қазақтың өмір салтын төмендегі өлең жолдарымен сипаттаған:

Жылжымалы үйлері тайпасының қазақтың,  
Мәһпүр болып келеді барлық мынау әлемге.  
Ұлысы мен кіпісінің қазақтың,  
Шарықтайдай үйлері биіктерде.  
Мекен еткен жеріне қарай қалсаң қазақтың,  
Жүзіп бара жатқандай көрінеді көктерде.

Жазба деректердегі осындай мәліметтер сан саланың зерттеліп, зерделенуіне тамыздық бола алатыны анық. Мәселен, бұл шумаққа ой жүгіртсек қазақ хандығы құрылмастан бұрын Қазақ халқының қазақ атауымен қалыптасып, өмір салтының қалыптасуын байқауға болады. Бұның өзі зерттеушіні қазақ сөзінің этимологиясына біршама жақындата түседі.

Түйіндеп айтқанда, мемлекеттік және мемлекеттік емес ұйымдар жастарды түрлі спорттық, мәдени шаралар деген сылтаумен концерттік ән кештеріне, ойын-сауықтарға қатыстырып жатады. Сөйтіп жалған жұлдыздардың қатарын көбейтіп жатады. Бірақ та ұлттық мәдени-ғылыми шаралар жеткіліксіз түрде жасалмайды. Соның салдарынан жастардың кітап

## Ж.Ислам. Жазба деректер және аударма мәселесі.

оқуға деген ықылас-ынтасы кемшін түсіп жатады. Содан жастардың басым бөлігі ғалым болуға, тарихы мен әдебиетін тануға құлықсыз.

Ендігі жерде жастардың тарихи санасын ояту үшін, білім мен ғылымға құштарлығын арттыру үшін, қазақтың тарихына, жеріне байланысты соңғы зергтеу жұмыстарды саралап, оқулықтарға әрі оқулық құрал қатарында мектептер мен жоғарғы оқу орындарында кеңінен қолданысқа енгізу керек.

Ал, қазақ тарихына қатысты еңбектерді қазақ тіліне аудару қазақ тарихының түркілік дәуірін, моңғолдармен қарым-қатынасын тереңдете түсуімізге септігін тигізеді. Әрі қазақтың шығыстану ғылымының дербес шаңырақ құруына негіз қалай алады.

### ӘДЕБИЕТТЕР

1. Сұлтанов Т.И. Алтын Орда. Ауд. Р.Шаймарданов. Алматы, «Мектеп», 2004, -176 б.
2. Жеменей И. Мұхаммед Хайдар Дулат - тарихшы-қаламгер, «Зерде», 2007, -360б.
3. Фәзледдин Рузбеган Исфাহани. Меһманхане Бұхара. Ташкент, Ө. Бируни атындағы шығыстану институтының қолжазба қоры, № 1414.
4. Мұхаммед Малиһ. Шейбанинаме. С.Петербургъ, 1904, 225б.

### REZUME

#### ZH.ISLAM (Almaty)

#### LITERARY MONUMENTS AND TRANSLATION PROBLEMS

The goal of this article is in extending the world outlook of Kazakh history and culture by translating historical Kazakh-Turkic original records from Arabic, Persian and ancient Turkic languages directly to Kazakh language.

Ясыйн ҚҰМАРҰЛЫ

### КӨШЕЛІЛЕР ЖӘНЕ БАЙЫРҒЫ ҚЫТАЙДЫҢ ОРТА ЖАЗЫҚ ТОТЕМ МӘДЕНИЕТІ

*В статье говорится о том, что тотем Улу (дракон) в Среднюю равнину древнего Китая пришел от кочевников севера. Разносторонне раскрываются его языковые, исторические и археологические основы.*

*Bu makalede, büyük ejderha sembolünün Çin bozkırına kuzeydeki göçmenlerden geldiğinden bahsedilmiş ve bu sembolün tarihi, efsanevi, arkeolojik ve dil özellikleri detaylı olarak incelenmiştir.*

Көпшелілердің тотем мәдениетінің байырғы Қытайдың орта жазыққа әсері мол. Оның тарихы тым арғы замандағы тас дәуірлерінен бастау алатындығы байқалады. Біз осылардың ішіндегі ең типтік болған, оның үстіне мыңдаған жылдардан бері Қытайдың орта жазығында ең негізгі орында тұрған ұлу (айдаһар) тотемі туралы баяндаймыз.

Қытайдың орта жазығына терістік көпшелілерінің жыланға, бөріге, бұғыға, жылқыға, т.б. жануарларды тотем ету наным-сенімі әр дәуірлерде әсер еткені байқалады. Ұлу (айдаһар) тотеміндегі ұлу символының өзінен де әр дәуірде әр мүшесінің әр түрлі жануарға еліктелгендігін (ұлу мен крифонның, ұлу мен жылқының, ұлу мен бөрінің байланысын аңғартатынын) байқауға болады.

Әр түрлі мақұлықтың әр мүшесіне еліктеліп символданған құрама мақұлықты (айдаһар) тотем ету Қытайдың орта жазығында ғана өмір сүрмеген, ол Евразия даласында түрліше форма, түрліше мазмұнда таралған. Бұларда көріністік жақтан азын-аулақ парықтар болғанымен, мазмұндық жақтан үлкен ортақтықтың барлығын байқауға болады.

Евразия даласындағы батысы Қара теңізден шығысы Жапон теңізіне дейінгі кең-байтақ далада кең таралған байырғы көпшелілердің батыс ғалымдары көбінде грифон атаған құс тұмсық (кейде бөрі немесе барыс тұмсық), бұғы мүйіз (кейде таутеке, құлжа мүйіз), жылқы тұяқ (кейде барыс немесе бөрі тұяқ) мақұлықтың бейнесі салынған алтын әшекей әрі нанымдық маңызы, әрі эстетикалық талғамы жағынан терістік әсемөнерінде айрықша маңызды орында тұрады. Көпшелілердің осы алтын әшекейі Қытайдың терістігіндегі далалық өңірлерде Жауласқан бектіктер заманында (戦国: б.з.б. 475ж - б.з.б. 221ж) пайда болып, Хан патшалығы дәуірінде (б.з.б. 206ж - б.з. 220ж) етек алды. Бұл үлгідегі әшекейлердің бір бөлімі Қытайдың орта жазық ұсталарының қолынан шығып, Хан дәуірінің жоғары жік ақсүйектері әуес бұйымға айналды [1, 34-44].

Ұлу дегенде адамдардың көз алдына кәдімгі теңіз ұлуы келуі мүмкін. Алайда бұл тақырыбымызда айтпақшы ұлуымыз кәдімгі теңіз ұлуы емес, қайта байырғы замандағы тұтас Шығыс және Терістік Азия халықтарының ең

негізгі рухани тотемі – айдаһар. «Айдаһар» атауы түркі тілдеріне кейін араб-парсы тілдерінен қабылданды. Он екі мүшелдегі «айдаһарды» қазақ ұлу атайтыны да осыдан. Төменде біріншіден, түркі тілді халықтар ислам дінін қабылдаудан бұрынғы, яғни «айдаһар» сөзі «ұлу» сөзінің орнын баспай тұрғандағы жағдай сөз болатындықтан; екіншіден, ұлу тотемінің түркі тілді халықтардың мәдениетіндегі ізі тіл мәдениеті жағынан да қазбаланатындықтан, мақалада айдаһарды – «ұлу», қазіргі өзіміз айтып жүрген теңіз ұлуын – «кәдімгі теңіз ұлуы» деп алуды жөн көрдім.

Қиыр шығыстағы ұлу тотемінің археологиялық дерегі осыдан 8 мың жылдың (б.з.б.6000) алдына барады. «Қытай мәдени мұралар газетінің» 1997 жылғы 8-маусым күнгі нөмірінде: «Лияуниңдегі 8 мың жылдың алдындағы көне тас дәуірінің байырғы жұртынан ұлу тотемі байқалды» деген хабар жарияланды (Лияуниң - Қытайдың шығыс терістігіндегі өлкенің аты. Ол бертіңгі заманға дейін далалық өңір болған). Лияу-ниң өлкесінің Ху-лу-дау (葫芦岛) қаласы Та-шан (塔山) ауылындағы Яң-жия-уа (杨家洼) байырғы жұртынан сол кездегі адамдар қызғылт түсті жер бетіне сары топырақпен сызып жасаған екі ұлудың басын көкке соза самғап ұшқан бейнесі табылған [2]. Осы сияқты Евразия даласының шығыс бөлігіндегі дала көпшелілерінің он мың жылдық өмір өрнектері өрнектелген. Ішкі моңғұлдағы әйгілі Шұғай тауының жаргас суреттерінде де адамдардың ең алғашқы ұлуға бейім құрама, қияли мақұлықтарды жаргас беттеріне салғандығы байқалған [3]. Шығыс-терістік Қытайдағы Лияу-ниңнің Хуң-шан (қызыл тау) мәдениетінен қастасынан ойылған осыдан бес мың жыл бұрынғы ұлу мүсіні табылған.

Археологиялық тұрғыдан қарағанда, ұлу тотемі Азияның шығыс терістігіндегі ұлан-байтақ далалық өңірлерде пайда болып, осыдан 7-8 мың жыл ілгері шығысқа қарай кеңейіп Хуң-шан мәдениетіне (Хуң-шан — Қызылтау мағынасында, Бұл б.з.б.3500 жылдың алдында, Ішкі моңғұлдың шығысы, Лияу-ниңнің батысы, Хы-бейдің солтүстігі, Жи-линнің батысына таралған мәдениет), оңтүстікке қарай кеңейіп, Яң-шау мәдениетіне (б.з.б.5000ж – б.з.б.3000 ж, Сарыөзеннің орта өңірлеріне таралған) әсер еткен. Бес мың жылдың алдына жеткенде, Қытайдың терістігіндегі көпшелілердің негізгі табыну нышанына айналған. Одан да кейін біртіндеп, көпшелілердің көсемінің образына айналған [4, 333].

Қытай жеріндегі ұлу тотемінің келу қайнары туралы деректер қытай тарихына қатысты байырғы аңыз-ертегілерден байқалады. Қытайдағы жазба деректер мен аңыз ертегілердегі «ұлуды» тотем етудің арғы сілемін Хуанди тайпасына дейін апаруға болады. Хуанди тайпасы Шуанюан (轩辕) деп те аталады. «Тау-теңіз шежіресінде» (山海经·海内西经): «Шуанюан елі, ... Адам басты, жылан денелі» деп жазылады. Хуандиды білдіретін Шуанюанның

қытайша жазылуы 轩辕 болып, оның екі әріші де арбаны білдіретін 车 қосымшасымен қосылып жасалған. Бұның алдыңғысы 轩 – биік деген мағынаны, соңғысы 辕 – арба дәртесі. Демек бұдан жеке-жеке мағыналарда «биік арба дәртесі» деген мағына шығады. Бұл бір жағынан «биік арба» дегенді білдіреді. Сақтар арбаны тапқырлаған, арбамен көшіп жүретін халық. Қытай тарихи аңыздарында баяндалуына, Сарыөзен мәдениетінің бетін ашушы, қытай ұлтын қалыптастыруға дәнекер болған байырғы басты тайпалардың бірі - Хуанди да Қытайдың орта жазығына айдаһар жегілген арбаға отырып, алдынан бөрі жол бастап, артынан аруақ қолдап, қорғап келеді [5]. Қытай этнография қоғамының жорасы Лин-хы мырза ұлу тотемі туралы: «Қытайда кемелді ұлуға тасаттық беру әдеті болмаған. Ғұндар жылына үш рет ұлуға тасаттық беріп отырған... Қытайлар жаңбыр тілегенде ғана ұлуға тасаттық беретін болған», - деп жазады [4, 113]. Ішінара ғалымдар терістік көшпелілерінің ұлу тотемінің тарихы 25 мың жылға барады деп межелеген [4, 383]. Әрине, мамандардың бұл көзқарасын ақырғы қорытынды қарауға болмайды. Десе де Америка үндістерінде ұлу тотемінің болғандығына қарағанда, Қытайдың терістігіндегі ұлу тотемінің тарихының кем дегенде 10 мың жылдан ары баратындығын білеміз. Өйткені антропологиялық және мәдениеттік жақтағы зерттеулердің нәтижесі, Америка үндістерінің арғы тегі Терістік Азиядан келген деген тұжырымды жақтайды. Бұндағы ерекше бір жағдай осыдан үш мың жылдың арғы жағындағы орталық Америка құрылығында дәурен сүрген үндістердің «Өлмек» мәдениетіндегі ұлу тотемінің бейнелеу өнері жағындағы Қытайдың терістігіндегі ұлу тотеміне жақындығы [6].

Ұлу тотемінің терістік көшпелілеріне байланысты болуының бір дәлелі оның жылқымен баламалануы. Шығыстан табылған ең алғашқы ұлу мүсіндері мен ұлу суреттері негізінен басы жылқыға ұқсайды. Ғалымдардың ішінде ұлудың арғы тегі жылқы деп қарайтындар да аз емес [7, 21]. Жоғарыда біз ауызға алған Қытай мәдениет аталарының бірі Хуандидің де терістіктен ат жегілген арбамен келуі «айдаһар жеккен арбаға отырып келу» болып тілсімдендірілуі де осының айғағы.

Ұлу тотемі терістік көшпелілерінің жасампаздығы дегенде, тек Қытай жазбаларындағы Сарыөзеннің терістігіндегі алтай тілдес көшпелілер ғана көзделмеген, қайта тарихтан ілгері Сарыөзен алабына қоныс тепкен терістік көшпелілерінің ұрпақтарын да өз ішіне алады. Енді бір жағынан, кей зерттеулерде Қытайдағы ең әуелі егін шаруашылығы қалыптасқан өңірдің Чаңжияң өзені алабы екендігін, Сарыөзен алабының ертеде далалық жайылымдық өңір болғандығын көрсетеді.

Археологиялық деректерге қарағанда Қытайдағы Чаңжияң өзенінің оңтүстігіне ұлу тотемі кейінірек таралған тәрізді. Осыдан жеті мың жыл

бұрынғы Чаң-жияң (Қытайдығы ең үлкен өзен) алабының Чиян-яң Гау-мияу (黔阳高庙), Чаң-ша да-таң (长沙大塘) байырғы жұрттарынан ұлу тотемінің белгілері байқалмаған. Ғалымдар осыдан төрт мың бұрынғы Чаң-жияңнің төменгі ағарындағы Лияң-жу (良渚) мәдениетінде ұлу тотемінің көрінісі бар деп қарайды [4, 109]. Бұл осы мезгілде терістік көпшелілерінің ұрпақтарының шығыс теңіз жағалауын бойлап жылжып осы өңірлерге дейін жеткендігінен дерек берсе керек. Шығыс Азиядағы Жапония, Тайланд, Вьетнам, Филиппин, Индонезия, Сингапур сияқты елдердің барлығында да белгілі шамада ұлу тотемі сақталған. Алайда, бұлардың барлығынан ұлу тотемінің тым арыдан басталатын тарихи, археологиялық дерегі жолықпайды. Міне бұлардың бәрі ұлу тотемінің осы өңірлерге Қытайдың терістігінен барғандығын ұғындырады.

Сегіз мың жылдық дерекке ие Терістік Азия ұлуы кем дегенде осыдан үш-мың жылдар аралығында Евразия көпшелілері арқылы батыс дүниесіне таралады. Ресейдің Орал таулы өңіріндегі байырғы моладан осыдан бес мың жыл бұрынғы қола ұлу табылған. Қазақстанның Ақмола өңірінің оңтүстігіндегі Қарағаш деген жерінен Ғұндардың немесе Сақтардың алтындалған ұлуы табылған [8]. Алтай Қатон қарағайынан табылған ағаш оймалардағы жануар бейнелері батыста крифон аталғанымен Қиыр Шығыста «ұлу» делінеді. Түркіменстан жеріндегі осыдан үш мың жыл арыдағы Марғұш елінің жұртынан, байырғы қала тұрғынының бойтұмары табылған. Осы бойтұмарға киелі бұқа мен ұлудың алысқан бейнесі түсірілген [9]. Б.з.936-жылы салынған бір Парсы қабырға суретінде Қиыр Шығыс ұлуы мен парсы батырының алысқан көрінісі бейнеленген [4, 109]. Батыс дүниесінде ұлу туралы қиял-ғажайыптар да жиі ұшырайды. Байырғы Қиыр Шығыста бір таңғажайып асыл – «алтын қой жүні» бар болып, оны кім қолға түсірсе сол түгемес – бітпес ырғын байлыққа батады-мыс. Алайда бұл асылдың жанында мәңгі ұйықтамайтын бір ұлу қорғап жатады. Осылай, батырлардың теңізден өтіп, ұлуды жеңіп, алтын қой жүнін қалай қолға түсіргендігі әңгімеге арқау болады [4, 112]. Дәл осы сияқты бір Грек ертегісінде: Перілердің бақшасында бір түп алтын алма ағашы болып, оны да бір ұлу күзетіп тұрады [4, 112]. Бұндай ұлумен алысқан қиял-ғажайып ертегілері араб, парсы және Орта Азия халықтарында да көп кездеседі. Араб, парсы аймақтарын қамтыған батыс қиял-ғажайыптарында ұлу жауыздықтың символы ретінде суреттеледі. Кейбір ғалымдар бұны Азияның терістігіндегі ұлу тотемді көпшелілердің батысқа жасаған қанды жорықтарынан болған деп қарайды [4, 112]. Сонымен батыстықтардың санасында «ұлу» жауыздықтың символы ретінде орнады да, орта ғасырда Европа және Орта Шығыс халықтарының әдебиеті арқылы орта азиялық түркі тілдес халықтарға қайта оралды.

Ұлу тотемінің Азияның шығыс терістігіндегі далалық өңірлерде тым ертеде пайда болып, шарттарапқа таралғандығын жоғарыдағы фактілерден

көруге болады. Кейінгі түркі тілдес халықтардың этникалық негіздерін құрауға қатысқан көптеген ұлыс-тайшалар және ұлттар кезінде осы ұлу тотемі пайда болып, таралған өңірлерде болғандығы белгілі. Ендеше бұлардың ішінде де ұлу тотемділері болары сөзсіз.

Қытайда аруақ арқылы әдеп уағыздалады, бұны терістіктің ғулары (胡 – ғулар ғұндардың арғы атасы немесе тағы бір аталуы) мен оңтүстіктің ғуеттері (越) ұлу шақыру (тасаттық беру) дейді, – делінген [10]. «Тарихи жазбалардың» - Ғұндар тарауында: «Ғұндар ұлуға табынады, ұлуға арнап жылына үш рет тасаттық береді. Ұлуға арнап тасаттық беретін орын Ұлу балық делінеді» - делінген [11]. Ғұндардың ру басыларының жиналыс өткізетін жері де, ғұн көсемдерінің ордалары да «ұлу ордасы» (龙庭) аталған [12, 650]. Ғұндардың туына ұлу суреті салынған. Қазақтың этникалық тегінің бірі саналатын Нүкістерді (月氏) де бірсыпыра ғалымдар ерте замандағы «ұлу елі» деп таниды. Ал, нүкістерді сақтар деп біледі [13]. Наштелер – ұлу елі дегендік – сақтар ұлу елі дегендік.

Терістіктегі жер аттары мен ұлыс және ұлыс көсемдеріне ұлу атының байланыстырылуы Қытай деректерінде көп ұшырайды.

Қазіргі қазақ ұлтын құраған этникалық негіздердің Сақтар, Ғұндар, Үйсіндер, Қаңлылар т.б. екендігі белгілі. Ендеше бұдан ұлу тотемі өрбіген өңірде жасаған, көшіп-қонған, ұлуға табынған ғұндар сияқты ұлыстардан құралған қазақ ұлтының дәстүрлі мәдениетінде ұлу тотемінің іздері байқала ма деген сұраудың тууы табиғи.

Ұлу тотемінің қазақ мәдениетіндегі іздерінің бірі – қазіргі қазақтың ою-өрнегі. Ұлу тотемі сияқты ұлудың адамдар санасындағы бейнесі де мыңдаған жылдық кезеңдерді бастан өткеріп, өзгеріп кемелдене түскен. Ол осы мынадай барыстарды басып өткендігі байқалады:

1. Таралу бағыты: Терістік Азиядан әуелі шығысқа, одан оңтүстікке, соңынан батысқа бағытталған.

2. Ұлу өрнегінің салынуы: Ең әуелі жаргас суреті, онан соң қыпшыдыстарға, қастасы бұйымдарына және қола құралдар мен басқа заттарға өткен.

3. Бейнелеу өнері жағында: ұлу бейнесі әуелі иірім сызықтардан жасалған қияли жануарлармен – бұғымен, жылқымен, доңызбен, жыланмен, құстың қанатымен т.б. біріктіріліп жасалса, одан әсірелеуге, әпкейлеуге, әсемдік бейнелеуге көпті. Соңында екі бағытқа: бірі, қазіргі ұлу өрнегіне, енді бірі, абстракт түрдегі қазіргі қазақ, қырғыз ою-өрнегіне айналды.

4. Танымдық жақтан: жаргас беттеріне, қышы, қас тасы және қола құралдарына салынған түрлі сызбалар мен өрнектерге көз жібергенде, ата-бабалармыздың жаратылысты жай танудан оның сырына үңілуге, ғажайып, тылсым, күдіретті сыртқы күштің барлығын сезінуге, оған табынуға, оны



өзіне тотем тұтуға өткендігін, сондай-ақ оны өз сезім-түйсігі, ой-қиялы бойынша бейнелегендігін байқаймыз.

Адамзаттың бізге белгілі ең байырғы суреткерлігі жартас беттерінде қалған. Олар жаратылыс дүниесіндегі нышандарды өз әліне сай жартас беттеріне сызып отырған. Бұл жер шарының адам жасаған барлық аумақтарынан кездеседі. Алайда осыларға салыстырмалы түрде Азияның қиыр шығысы немесе тұтас Тынық мұхит жағалауларындағы өңірлердің жартас суреттерінде жолығатын иірім сызықтардан құралған бейнелерге басқа тұрғыдан қарауға тура келетін тәрізді. Иірім сызықтар жаңа тас дәуірінен қола дәуіріне дейінгі қыш ыдыстарда да көп жолығады. Тіпті қыш ыдыстардағы бұл өрнек Европа, Азия, Африка, Америка құрылығына жашпай таралған әрі оларда өзара ұқсастық байқалады. Егер біз осы қыш ыдыстардың сыртына салынған иірім өрнектерді әсемдік үшін немесе бостықты толтыру үшін салынған десек, онда тұтас Тынық мұхит жағалауларындағы өңірлердің жартас суреттерінде жолығатын иірім сызықтарды қалай түсіндірер едік. Әрине иен даланың жартас беттеріндегі бұл иірім сызықтардың бостық толтыру да, әсемдік те рөлі жоқтығы белгілі. Демек Терістік Азияны өз ішіне алған байырғы Тынық мұхит жағалауларындағы халықтар жаратылыс дүниесіндегі өзі байыбына бара алмаған тылсым да жойқын күштердің осындай иірім сызықтармен байланысты болу мүмкіндігін тым ерте байқаған тәрізді. Аспандағы тұрақты жұлдыздар жүйесінен құс жолы жүйесіне дейін, жердегі теңіз дауылы, алып құйындар, судағы шұңет иірімдер, тіпті адамдардың басындағы орайынан саусағының ұшындағы орай сызықтарға дейін барлығы да осындай еді. Әсіресе алып құйындар мен теңіз дауылдары шыр көбелек айналған мақұлыққа ұқсауы, адамдар санасында денесі құйынша ұйытқыған бір түрлі тотемдік мақұлық – “ұлуды ” пайда қылған. Ол көбінде теңіз бойларында туылатындықтан ұлу көп халықтың санасында суда жасайды деп қалыптасқан. Осымен иірім алғашқы ұлудың символы саналған. Тынық мұхит жағалауындағы халықтар өздері көзімен көріп, басынан кешкен осы бір құдіретті күштің иесін жартас беттеріне иірім сызықтармен бейнелеп, оған табынған. Осындай иірім сызықты өрнектер күндер өте келе жартас беттерінде ғана емес адамдардың күнделікті мінәжат құралдары мен тұрмыс бұйымдарына дейін салынатын болған. Ол кілең иірім сызықтар емес ендігі жерде иірім, мүйіз, толқын сызықтармен екі көзі, кей мүшелері бар жануар кейшіндегі тотемдік мақұлық түрінде кескінделген. Яғни тылсым жаратылыстық күш жануар түсін ала бастаған. Міне осындай ұлу бейнелері Азияның терістігіндегі далалық өңірлерде осыдан 7-8 мың жылдар ілгері пайда болған.

Ұлу тотемінің өзгеруіне сай ұлуға және ұлудың бейнесіне қаратылған таным мен ұлудың дене бітімін өрнектеу жағында бұрылыстар болған. Ұлудың бейнесі үлкен жағынан нағыз жануар түсін алған ұлу келбеті және жануарлық түсін жойған кілең абстрактілік ою-өрнек болып екі бағытқа бет

алды. Бұның алдыңғысына қытай ұлтын қамтыған Қиыр Шығыс халықтары, соңғысына терістіктегі түркі тілді көпшелілердің ұрпағы – қазақ, қырғыздар мұрагерлік етті. Қазіргі қазақ-қырғыз ою-өрнегінде дәл осындай төркін басты орынды еншілейді. Арғы заманғы Қиыр Шығыс ұлу өрнегінде, дене тұлғасымен сызылған ұлу бейнесі де бар болғанымен, бұйраланған ою сызықтармен сызылған ұлудың бет өрнегі басты орында болған. Бұл бәлкім ұлудың нағыз бейнесінің қандай екендігін шамалау және оны кескіндеудің қиындығынан болар. Ұлу өрнегінің қазақ-қырғыз ою-өрнегіне айналған түрінде ұлудың дене тұлғасымен сызылған бейнесі де, ұлудың бет өрнегі түріндегі көрінісі де жолығады. Осылардың ішіндегі қазіргі қазақ-қырғыз ою-өрнегіне ең жақыны – Қытайдың Чанжияң өзенінің орта-төменгі ағарындағы Хуан өлкесінің Ницшияң ауданынан (湖南宁乡) табылған күй аспабы даңғараның бетіне салынған ұлудың бет өрнегі болып отыр [14]. Қытайдың оңтүстігіне бейім осы өңірге бұндай қола құрал және ою-өрнек үлгілері терістіктегі Сарыөзен алабынан барғаны ғылымға белгілі жай. Егер осы бет суретіндегі екі көздің нобайын алып тастасақ қалған бөлегін қазақ ою-өрнегі емес деп ешкім де айта алмас еді. Біз бұдан осы мезгілге жеткенде қазіргі қазақ ою-өрнегінің ұлу өрнегінен абстрактіленген түрінің қалыптасып болғандығын білеміз. Бұл арада ескерер жай осындай ұлу өрнегінің де, ұлу тотемінің де бастау алған жері – солтүстіктегі Сарыөзеннің терістігі. Ұлу тотемі де, ұлу өрнегі де Қытайдың шығыс терістігіндегі теңіз бойын жағалап оңтүстікке кейін өткен. Қазақ ою-өрнегінің қалыптасу барысы «Алыстағы ата мұра» атты еңбегімде біршама толық баяндалады [14].

Ұлу тотемінің қазақ мәдениетіндегі іздерінің енді бірі— тірі тілде жатыр. Бұның тілдік деректерін де мынадай екі бағытта қарастыруға болады:

Қиыр шығыс халықтары ұлу суда жасайды деп түсінеді. Бұл өз кезінде теңіз құйыны және теңіз дауылы сияқты барлығын жалмап жұтатын жойқын күш иелеріне қаратылса керек. Теңіз құйыны және теңіз дауылы алыстан қарағанда түп жағы жіңішке, жоғарғы жағы жуан кәдімгі теңіз ұлуына ұқсайды. Бұл тотемдік ұлу мен кәдімгі теңіз ұлуының атының ұқсас болуының себебі болса керек. Аңыздарда ұлу келгенде боран соқтыра, нөсер жаудыра келеді. Бұған қарағанда қазақ тіліндегі «дауыл» сөзі «дәу ұду» деген сөз болуы әбден мүмкін. Дәу – үлкен деген мағынада.

Ұлу тотемінің қазақ тіліндегі іздерінің ең бірегейі – «ұлы» деген сөз. «Ұлу» мен «ұлының» байланысы туралы түсіндірулерінде әр түрлі болса да, ғалым И.Исқақов ертеде-ақ осы жорамалын ортаға қойған. Ғалым еңбегінде: «Бұдан жүздеген мың жыл бұрын Сібір жерлерінде алып кесірткелер болған, олар аспанда ұшып, суда жүзіп, жерде аяқтарымен жүріп тіршілік еткен. ...Алып кесірткелер ертеде қырылып біткен, адамзат бергін пайда болған. ...Бұлардың кейбіреулерінің сүйектері қазір де музейлерде бар... Ежелгі сібір халықтары осындай өлімтіктерге кездесуі мүмкін. «Ұлу» сөзі ұлы, яғни үлкен мағынасында десек, дәу кесірткені айдаһар деп те, темсақ деп те айтуға

болады. Оның қанаттары мен ескектері құс деп, балық деп ұйғаруға себеп болады. «Қорыққанға қос керінеді». Осындай өлімтікті көрген ертедегі адамдар оның үлкендігіне, сырт тұлғасына қарай «ұлы» деп ат тағып, «кұрыққа сырық жалғап» фантазиялық хайуанға айналдырып жіберуі оңай [15]. Ғалым осы баянында үш нәрсені дұрыс айтқан: оның біріншісі, «ұлу» тотемінің Сібір жерінен өрбігендігі; екіншісі, «ұлу» мен балықтың байланыстылығы; үшіншісі, түркі тілдеріндегі «ұлы» деген сөздің «ұлу» дегеннен келгені.

Ұлу тотемінің Азия құрылығының терістігінде пайда болғандығын жоғарыда түрлі дәлелдермен баяндадық. Ал ұлу мен балықтың байланысы туралы жоғарыдағы баяндаудан тыс тағы мынадай дәлелдерді көрсетуге болады:

«Балық» түркі тілдерінде екі түрлі мағына береді: Оның бірі – кәдімгі су жануары – балық; енді бірі – көне түркі тіліндегі қала мағынасын берген – балық. Осы арада ескерілмей жүрген бір нәрсе – су жануары балық пен қала дегендегі балықтың байланысы. Көне түркілерде «балық» — қала, қағанның негізгі ордасы, қыстауы [16]. Арғы заманғы Шығыс Терістік Азия халықтарында ел басылары, ел басы тұрған орта, ел басына байланысты нәрселер «ұлу» атымен байланыстырылды. Ғұндардың жиналып ұлуға арнап тасаттық беретін орын “Ұлу балық” аталды [4, 333]. Ғұндардың ру басылары жиналыс өткізетін жері де, ғұн көсемдерінің ордалары да «ұлу ордасы» аталды. Он екі мүшелдегі қазақ «ұлу» деп атайтын жылды ұйғұрлар және кей түркі тілді халықтар «балық» дейді. Міне бұлардың барлығы «ұлу» мен «балық» бір нәрсе екендігін айғақтайды. Оның үстіне Қиыр Шығыс жерінде ұлу да балық сияқты суда жасайтын мақұлық деп қаралған. Кумандіктердің ұлуды «кербалық» немесе «ұлу-аржан» атауы да осыдан.

Байырғы Шығыс Терістік Азия халықтарында «ұлу» алғашында тылсым тотем болғанымен кейінгі замандарда шексіз биліктің символына айнала бастаған. Қиыр Шығыста ұлудың осындай екі түрлі символы бәз-баяғысыңша сақталып қалған да, батысқа қарай жылжып Орта Азия өңіріне жеткенде араб – парсы, үнді- европа мәдениеттерінің әсерінде түсін жойған. Десе де тіл мәдениетінен бұның да көптеген деректерін тауып алуға болады. Бұнда сүйенетініміз және де «ұлу» мен «ұлының» байланысы. Қытайдың орта жазық жеріндегі халықтар өз тотемдерін «ұлу» деп атағаннан кейін, күндер өте келе өз көсемдерін де «ұлу» атады. Терістіктегі далалықтарда ел көсемі тұрған орын «ұлу ордасы» аталды. Бұдан Ғұн қағандарының да «ұлу» аталғандығын білеміз. «Орда» сөзі бұрынғы түркі тілдерінде екі түрлі мағынада жұмсалған: бірі – билік орталығы тұрған орта; енді бірі – жыланның ордасы. Бұның өзі біріншіден, ел басы мен ұлудың теңестірілгенін (Ұлу жыланның ерекше үлкен түрі деп те қаралған); екіншіден, «орда» сөзі мен «ұлу» сөзінің байланыстылығынан дерек береді. «Этимологиялық сөздікте» «орда» сөзінің этимологиялық негізі талдана келіп, түркі тілдеріндегі «л» мен «з»-ның алмасу заңдылығы барлығын ескеріп «орда»

сөзін отыру мағынасындағы «олдұр», «олұх» сөздерінен келген деп шешеді [17]. Меніңше, бұл жоғарыда айтқанымыздай, «ұлу», «ұлығ» сөздерінен келген.

Ғұндарда жылына үш рет, көне жыл есебі бойынша әр жылы бесінші қаңтар, бесінші мамыр, бесінші қыркүйек күндері жиналыс өткізіп ұлуға, көк тәңіріне және аруаққа тасаттық беру әдеті болған. Тасаттық жиналысы болатын жер «ұлу балық» атанған. Ендеше сол тасаттық күнінің «ұлу күні» болары даусыз. Бұдан біз қазақта айтылатын «ұлыстың ұлы күні» деген күннің дәл осы күні болып, оның бұрынғы айтылуы «ұлыстың ұлу күні» болса керек деген қорытындыға келеміз. «Кодекс Куманикусте» де «улу күннің ауырлағыл» (мереке күнді сыйла) деген мәтін жолығады.

Қиыр Шығыс аңыздарында ұлу етін жеген адам қартаймайды, өлмейді деп баяндалады. Қытайлар көл-көсір, аса сыйлы дастарқанды «ұлу еті» деп те атайды [12, 641]. Ал, киелі таулар «ұлу тау» делінеді. Бұлардан біз қазақтағы айтылатын «Ұлы тауға шықтың ба, ұлар етін жедің бе» дегеннің арғы төркінінің «Ұлу тауға шықтың ба, ұлу етін жедің бе» деген сөз екендігін білеміз. Оның үстіне, Ұлар – ұшар құстың ең бір тобанаығы, оны тауда өскен қазақтың он жастағы баласы да ұстай алады, қазақ жүрген тауларда ұлар да көп, оның қазаққа еш таңсықтығы болмаса керек.

Ұлу жоғарыда айтылғандай, қиыр шығыстық халықтарда тотемдік мақұлық болудан тыс ел көсемдері мен орданың символына айналған. Дәл осындай жағдай түркі тілді халықтарда да қалыптасқан. Мәнжу және қытайларда бұрынғы заманда патша – ұлу, патшаның ұлы – ұлудың ұлы, патшаның киімі – ұлудың киімі, патшаның төсегі – ұлудың төсегі делінген т.б. Данышпан, кемеңгер, ерекше қадірлі, аяулы адамдардың атына да «ұлу» жұмсалған. Қасиетті жер аттарына «ұлу тау», «ұлу өзен» т.б. аттарын қойған.

Түркі тілділерде «ұлу» байырғы замандарда ел көсемдерінің атына телінгендігін жоғарыда көрдік. Бұдан басқа және жоғары мәнсап, мәртебе иелерін де «ұлұқ» немесе «ұлық» атады. Демек «ұлу» аты бастапқыда көсемдерге қаратылса, кейін біртіндеп басқа да жоғары мансап-мәртебе иелері «ұлу» аталатын болды. Мәнжу, қытай сияқты халықтар данышпан, кемеңгер, ерекше қадірлі, аяулы адамдардың атына «ұлу» сөзін қосса, түркі тілділерде ұлы көсем, ұлы перзент, ұлы ақын сияқты атаулар болды. Осы тәрізді мәнжу, қытайларда «ұлу тау», «ұлу өзен» дегендер бар болса, түркі тілділерде «ұлы тау», «ұлы дала» сияқтылар кездеседі («ұлы» сөзі «Кодекс Куманикуста» ұлуға бейім «улу» түрінде жолығады). Бұдан алтайлықтар мен телеуіттердің «ұлуды» «ұлы» деуінің мән-маңызын тіпті де жете танитын боламыз. Байырғы Шумерлердің тілінде де «уду» қасиетті деген мағына берсе; баба түркі тілінде «удук» қасиетті дегенді білдірген [18]. «Ұлу» қазіргі қазақ тілінде жыл қайыруда «ұлу» аталудан тыс көбінде «айдаһар» делінеді; моңғұл тілінде «лу»; қазіргі қытай тілінде «лон», байырғы қытай тілінде «лион»; қытай тілінің қазіргі Гуанжу диалектісінде «олиу» түрінде жолығады.

Соңында айтарымыз, терістік көпшелілерінен қытайдың орта жазығына ұлу тотемі ғана енген жоқ, сонымен бірге тасаттық, тілеулерде ойналатын (бақсылық) ұлу биі де келді. Ол кейінгі кездерде орта жазық би өнерінің құрамдас бөлігіне айналды [19].

Терістік көпшелілерінің әдебиеті қытайдың орта жазық әдебиетіне ғана емес, сонымен бірге қоғамдық наным-сенім, идея-көзқарастарына дейін тереңнен әсер етті. Бұны жоғарыда баяндалған Таң-соң дәуірінде терістік әдебиетінің әсерінде қалыптасқан жырды (词) баяндағанда да аңғарған болатынбыз. Қытайдың әдебиеттанушы маманы Уаңчиң (王青) көпшелілер әдебиетінің орта жазықтың наным-сеніміне жасаған әсер-ықпалы туралы: «Батыс өңір мәдениетінің енуімен, орта жазыққа қыруар тың елестер (表象) ағылып кірді, бұлар қытайлықтардың ой жүйесіндегі елес желісін барынша байытты», «Батыс өңір мәдениетінің енуі, елестер аралығында байланыс орнату қағидасын өзгертіп, түрлі елестер ара тіпті де оңай, тіпті де еркін байланыс орнайтын етті. Сонымен тың елестер майданға келді. Міне бұл батыс өңір мәдениетінің орта жазықтың елестік қабілетіне әсер жасаған ең басты формасы, оның қытай әдебиетінің әрқайсы жақтарына жасаған әсері аса зор болды», «Ол қытайлықтардың дүниенің және барлық тіршілік ғаламының өмір сүруі туралы танымын өзгертті. Әлемдегі барлық заттың иесі мен киесі болады көзқарасы мен қытайлықтардың жаратылыстың заңы – бастысы қозғалыстың өзгеріс заңы көзқарасын өзгертті және дамытты. Орта жазықтықтарды материясыз бірлік, тұрақты өлшемі, қозғаушы күші, нысанасы болмаған қозғалыс (өзгеріс) өмір сүреді, мүлде еркін түрдегі қозғалыс және өзгеріс болады дегенге сендірді», – деп жазады [20].

#### ӘДЕБИЕТТЕР

1. «欧亚草原有角神兽牌饰研究», 西域研究, 2009 年第3 期, 34-44页.
2. «Қытай мәдени мұралар газеті», 1997жыл, 8-маусым күнгі нөмірінде.
3. Сүн Уыичан: Қытай мәдениетінің тарихи сораптары (қытайша), 1999ж. Шаңхай. 86.
4. 林河: «中国巫滩史», 花城出版社, 2001年, 333页.
5. «韩非子·十过». Бұл Хуаңди тайпасы қытайдың орта жазығына батыс терістіктен келген сақтар болса керек дегенді тіпті де растай түседі. Оның елі жылан денелі дегендік олардың айдаһар тотемділігін білдіреді.
6. Шүй хүй: Олмектің байқалуы, Иуннан халық баспасы, 2001ж. 346, 566, 666.
7. 郭物: «国之大事 古代 · · · · », 四川人民出版社, 2004年, 216.
8. Otto J.Maechen-Helfen, The World of the Huns, University of California Press, Berkeley, 1973, p.304 (Цитата алынған материал: Жу шуеюан, Қытайдың терістігіндегі ұлттардың төркіні (қытайша). Жуңхуа кітап мекемесі, 2002ж. Бейжиң, 269б).
9. Азаттық армия газеті, 1985ж. 5-тамыз, 3б. «Советтер одағында үш мың жылдың алдындағы байырғы елдің жұрты табылды» атты мақала.

10. «淮南要略篇高注» (Ситат Жоңшан университеті ғылыми журналы 1961ж. №2, 65-беттен алынды).
11. Тарихи жазбалар. 110-тарау, Ғұндар баяны.
12. Қытай тілінің алып сөздігі, 1982ж. Тайбей. 38-том, 6506.П.
13. 徐文堪: «吐火罗人的起源» (Тохарлардың тегі), 昆仑出版社, 2005年, 北京, 3216.
14. Құмарұлы Я. «Алыстағы ата мұра», Ұлттар баспасы, 2003-жыл, Бейжиң.
15. Исақов М.. Қазақтың байырғы календары, 1960ж. Алматы, 74б.
16. Н.Базылхан: Көне түрік этнографиясының бітік тастардағы деректуралық негіздері, SHYGYYS №1, 2004, 139-148б.
17. «Қазақ тілінің қысқаша етимологиялық сөздігі», 1966 ж. Алматыда басылған нұсқасына сай «Ұлттар баспасы» 1987ж.
18. Асан Бахти: «Шүмерлер, скифтер, қазақтар», көшпелілер баспасы, Алматы, 2003-жыл, 21б.
- 19.王青: «西域地区的龙崇拜以及对中途文化的影响», «西域研究», 2004年, 第2期.
- 20.王青: «西域文化影响下的中古小说», 中国社会科学出版社, 2006年, 第94~96页.

#### REZUME

Y. KUMARULY (Urimzhi)

#### NOMADS AND TOTEM CULTURE OF MIDDLE VALLEY OF ANCIENT CHINA

The article deals with the language, historical and archeological bases of totem Ulu (dragon) which comes to the middle valley of ancient China from nomads of the North.

Аширбек МУМИНОВ

### МУСУЛЬМАНСКАЯ ОБЩИНА И ‘УЛАМА’ В ТУРКЕСТАНЕ

*Мемлекет пен діни қауымдастық арасында тұрақты қарым-қатынасты орнатуда діни беделді адамдар маңызды рөл атқара алады. Осы орайда мақалада Ташкентке кеңес өкіметі кезінде ислам фундаментализмі идеясын тарату мақсатымен араб провинциясынан келген Шами-дамудулла туралы, оның ізбасарларының атқарған жұмыстары жайлы сөз болады.*

*Devlet ve din toplumu arasındaki ilişkilerde din bilgileri büyük önem taşımaktadır. Bu makalede, Sovyetler Birliği döneminde İslami açılışlığı yaymak üzere Taşkent şehrine gelen Arap kökenli Şami-Damulla ve talebelelerinin çalışmalarından söz edilmektedir.*

В создании стабильных взаимоотношений между государством и религиозной общиной (равно как и в дестабилизации этих взаимоотношений) ключевую роль могут сыграть религиозные авторитеты. Давно замечено, что учения ислама на разных этапах его истории разрабатывались многими поколениями ‘улама’ – религиозно образованными людьми, сохраняющими статус частных лиц и являющимися одновременно представителями гражданского общества. В средневековых мусульманских обществах государственная власть, как известно, не обладала прерогативой в разработке собственно религиозных вопросов, в противовес этим частным лицам. Со временем власти приспособились к особым условиям регулирования ситуации в области непростых и запутанных вопросов религии через среду ‘улама’. Очень часто обсуждение вопросов религиозной веры могло превратиться в противостояние в обществе, в источник социальной нестабильности. Для преодоления социальных эксцессов в ранний период широко распространенным методом стало озвучивание через того или иного видного богослова прогосударственных позиций в публичных местах: в соборной мечети, квартальных мечетях или на базарах. Часто такая позиция давала обратный эффект: общество отворачивалось от такого богослова, который терял общественный авторитет. Однако конформизм в среде богословов возрождался вновь и вновь.

Как показывают исторические исследования, с самого начала проникновения ислама в Туркестан в первой половине VIII века проведение той или иной религиозного мероприятия со стороны ‘улама’ имело двойной контекст – собственно религиозный и социальный. Во втором случае любое масштабное религиозное мероприятие могло опосредованно выражать кровные интересы (прежде всего перед властями) тех или иных слоев населения. Для них

ислам стал как бы формой отстаивания своих социальных, экономических интересов, выражения социального протеста. В этом качестве 'улама', по сути, играли роль общественных деятелей.

Другими эффективными методами властей стали их попытки создать нечто вроде иерархии, или, скажем, адресного финансирования системы конфессионального образования. Даже в годы установления власти «неверных» (кара-китай, монголы; 1137-1370 гг.) деятельность государства в этом направлении не прекращалась, сохранялся механизм мирного решения конфликтных вопросов. Диалог, учет взаимных интересов, терпимость на протяжении долгого периода средневековой истории служили гарантом общественной стабильности.

С появлением Российской империи, сложилась принципиально новая для Туркестана ситуация, а установившиеся веками традиции начали нарушаться. Это проявилось в политике, получившей название «игнорирование ислама»<sup>1</sup>, проводившейся царскими генерал-губернаторами и, по инерции, ранней советской властью. Однако такая «неопределенность и нерешительность» в отношении ислама со стороны ортодоксально-православной, затем атеистической России не означало отсутствия репрессивной политики. Достаточно напомнить о принимавшихся тогда властями мер против системы конфессионального исламского образования путем национализации вакфов, по прекращению государственного финансирования религиозных учреждений; преследование суфиев и суфизма в период после Андижанского восстания (1898 г.). В результате проведения непродуманной политики Царской Россией в отношении религиозных авторитетов был упущен исторический шанс сотрудничества и диалога государства с местными 'улама'. Все вышеназванные действия властей на территории Туркестана, вопреки логике сложившихся традиций, привели к сложению в среде 'улама' атмосферы недоверия и даже перехода части их в скрытую или открытую оппозицию<sup>2</sup>.

Большинство исследователей находят религиозную политику Советского государства репрессивной и в целом оценка корректна [1].

<sup>1</sup> Можно говорить об игнорировании социального значения ислама, некорректном понимании его роли в жизни местных народов и поэтому отказе от прямого вмешательства. При Советской власти начались массовые репрессии, что явилось уничтожением «конкурирующей идеологии», т.е. религии. Именно поэтому удар был нанесен по экономическим основам религии (вакфы).

<sup>2</sup> Позиция 'улама' по отношению к колонизаторам в принципе была неодинакова: Babajanov B.M. Russian Colonial Power in Central Asia as Seen by Local Muslim Intellectuals // Looking at the Colonizer. Cross-Cultural Perceptions in Central Asia and the Caucasus, Bengal, and Related Areas / B. Eschment, H. Harder (eds.). Berlin: Ergon Verlag, 2004, pp. 75-90.



Постоянное давление на религию и ее носителей ('улама' и верующих) было главной составляющей константой в тотальной антирелигиозной политике почти за весь период существования советской власти<sup>3</sup>. Опубликованные на сегодняшний день значительные исследования по исламу в Средней Азии за советский период (см., примечание «4»), за редким исключением, основаны на очень ограниченном материале хранящихся в официальных архивах. Кроме того, исследователи чаще всего не имели исламоведческой подготовки, или опыта исследований особенностей истории религии в Туркестане. Возможно поэтому, названные исследователи рассматривают скорее политический контекст названных проблем, что едва ли может быть признано корректным.

По крайней мере, новые исследования и вновь обнаруживаемые материалы показывают, что проблемы религиозной (в том числе и репрессивной) политики в советский период гораздо более разнообразны и глубже. Например, следовало бы выделить такой аспект проблем, как мероприятия, направленные на разрушение «национального», «местного», «народного» ислама изнутри. Что касается раннего периода ислама в регионе, особую актуальность в наше время приобретают малоизученные проблемы – зарождение и эволюция идей исламского социализма и джадидизма [2]. Первая теория пригодилась для преодоления внутреннего сопротивления гражданского общества после уничтожения в 1920 г. полунезависимых государственных образований-протекторатов на территориях Бухарского ханства/эмирата и Хивинского ханства. Идеи «подозрительных» в своих истоках для царских властей джадидистов тоже сыграли свою положительную роль, сначала в ослаблении, затем в полной ликвидации сети мусульманского конфессионального образования. Особенно показательна в этом плане деятельность Мунаввар-кари 'Абдуррашидханова (убит в 1931 г.) и Главного вакуфного управления (1923-1926) при Народном комиссариате просвещения (Наркомпрос). Следует заметить, что обе теории в качестве «побочных продуктов» породили такие идеи, как «полезный»,

---

<sup>3</sup> Исключение составляет период горбачевских перемен, когда гораздо уместнее говорить об обратном давлении 'улама' на государственный органы (соответствующие документы, уль тиматумы и информацию мы в настоящее время изучаем совместно с Б. Бабаджановым). Такую трансформацию позиций из вынужденно-подчиненной в нетерпимую можно рассматривать как результат реакции богословов на прежнюю репрессивную политику, а в международном контексте – как часть общих политических процессов в исламском мире.

«прогрессивный ислам» (*таракки-парвар*), внедрение светских дисциплин в систему конфессионального образования и др.

Однако, это темы отдельных исследований. В рамках же данной статьи мы хотели бы остановиться на вопросе появления и распространения идей исламского фундаментализма в регионе в советский период. И оно связано с именем и деятельностью крупного ученого, богослова-эмигранта из арабских провинций Османской империи Шами-дамулла.

Его полное имя – Са‘ид ибн Мухаммад ибн ‘Абд ал-Вахид ибн ‘Али ал-‘Асали ат-Тараблуси ап-Шама ад-Димашки (родился около 1867-1870 гг. в ливанском городе Тараблусе, умер в 1932 г. в Хорезме). Этот богослов-путешественник известен своей долгой (около 15-20 лет) пуританской деятельностью в Восточном Туркестане. Речь идет о попытке переориентировать «местный ислам» по традиционалистским канонам, то есть с опорой на хадисы [3]. Шами-дамулла прибыл в Ташкент из Пекина 13 февраля 1919 г. Видимо, своему переезду в столицу Западного Туркестана он был обязан своим хорошим отношениям с русским консулом в Кашгаре.

Публично победив в очном диспуте ведущего местного богослова Шах-Максуд-кари, Шами-дамулла в 1919 г. становится ведущим богословом, религиозным авторитетом Ташкента<sup>4</sup>. Теперь он мог переехать из второстепенной мечети в квартале (махалле) Узбек, где первоначально он обосновался, в медресе «Дастурханчи», что находилось в центральном квартале Дегрез (на старогородской площади Хадра). Шами-дамулла критиковал учения ханафитского мазхаба и суфизма, различные проявления народного ислама (обычай, связанные с посещением святых мест, похоронных обрядов, проведения свадеб, церемоний и т.д.). Эта его позиция по отношению к местному исламу долгое время импонировала советским властям и была с большой пользой использована для борьбы против религии и местных религиозных деятелей. Шами-дамулла мыслил фундаменталистски – он полностью отвергал наследие средневековых ‘улама’, призывал к выработке новых решений возвращаться к истокам

<sup>4</sup> Темой спора между ними были хадисы. Согласно сохранившимся рассказам, Шах-Максуд-кари (по требованию Шами-дамулла) не смог процитировать ни одного хадиса по классическим канонам, т.е. не привел полностью цепи передатчиков (*иснад*) и текста хадиса из разряда «достоверных» (*сахих*). После этого Шами-дамулла публично осмеял его, сбив своим посохом с его головы чалму - символ учености. Начиная с этого дня, все ученые люди, шедшие на занятия Шами-дамулла, предварительно дома оставляли свои чалмы и приходили туда в тубетейках (устная информация ‘Абд ал-Джаббара ‘Азимова, 1933 г.р., г. Ташкент, 2003 г.).

ислама – Корану и достоверным *хадисам* Пророка. Сам он по любым вопросам современности выносил свои *фетвы*. Главным орудием Шами-дамулла в борьбе против местного ислама стала тема хадисов.

Для наглядности приведем цитату из его сочинения:

«... Достаточно нам будет привести из них его возвышенные слова, обращенные к чистым супругам и матерям правоверных, да будет доволен ими Аллах, где он<sup>5</sup> сказал: «Вспомните же то, что читается в ваших домах из *айатов* Аллаха – мудрого знаменья», то есть из Корана и *Сунны* Пророка, а также его слова из *хадиса*, да благословит его Аллах и приветствует: «Ниспослана Книга, а вместе с ней – подобная ей», то есть Коран и *хадис*. То, о чем не упомянуто в Коране, приведено в *хадисе*» [4, 13]. «И отсюда его (т.е. Пророка) слова, да благословит его Аллах и приветствует: «О Боже! Смилуйся над моими преемниками!» Было сказано: «Кто же твои преемники, о Посланник Аллаха?» Он ответил: «Те, которые последуют за мной, будут рассказывать мои *хадисы* и сообщать их новым людям». Или, как он сказал, да благословит его Аллах и приветствует, а также призвал в этом *хадисе* благословение на *мухаддисов*, сделал их своими преемниками (хулафа'), амирами и заместителями (нувваб) в сообщении знаний о шари'ате и сохранении его от отклонений, изменений и замены, и оказал им больший почет, чем халифам, *амирам* и наместникам» [4, 14].

Итак, мы видим бескомпромиссный эмфазис на *хадисах*, как основе регулирования всех сторон жизни общины. Именно эта позиция и вывела Шами-дамулла в разряд лидеров так называемых «Ахл ал-хадис» (Местное звучание: Ахл-и хадис).

*Ахл ал-хадис*. Авторитет Шами-дамулла в Ташкенте, традиционно второстепенном религиозном центре, однако которому в скором времени надлежало сыграть роль религиозной столицы в рамках всей Средней Азии, был ошеломляюще высоким. Влияние Шами-дамулла на будущие события были основаны на том, что он смог воспитать сильных учеников. Среди них были Джамал-ходжа-ишан (убит в 1937 г.), Саййид Абу Наср Мубашшир ат-Тарази (1896-1977), Мулла Йунус Хакимджанов (1893-1974), 'Абд ал-Кадир Мурадов (1893-1976), Зияутдин Бабаханов (1908-1982, заместитель, затем муфти Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана – САДУМ в 1957-

<sup>5</sup> т.е. Пророк.

1982 г.)<sup>6</sup>, Ибрахим-кари [Шайхим-кари] Исхаков, Шах-Икрам Шах-Исламов, Мулла 'Абд ас-Самад (убит в 1937 г. в возрасте 26 лет) и Зайн ад-дин-кари (ум. в 1983 г.).

После ареста и высылки из Ташкента Шами-дамулла в 1932 г. основанная им община *Ахл ал-хадис* продолжила свою деятельность. Она выделялась своими фундаменталистскими идеями, игнорированием факта существования мазхабов. Эта община опосредованно влияла на выработку стратегии САДУМ,<sup>7</sup> в особенности, на проведение в жизнь следующих направлений: 1) борьба против местных обычаев и ритуалов, объявленных «неисламскими» [5]; 2) пропаганда идей *Ахл ал-хадис* путем издания Корана (в оригинале и переводе) и сборников *хадисов*, проведения юбилеев, организации публичных выступлений и т.д.; 3) ослабление традиционно сильных позиций ханафитского мазхаба, в частности, через дезориентацию специалистов, обучающихся в системе фактически вновь переориентированного им конфессионального образования.

Кроме Ахл ал-хадис, сформировалась близкая им группа Ахл ал-Кур'ан, стоящая, впрочем, на близких первым позициях и даже выделившихся из них.

*Ахл ал-Кур'ан*. Основателем этого направления считается Мулла Сабирча-дамулла. Сабирча-дамулла в 1930-1940-е годы получал образование в Ташкенте у таких богословов, как Хасан-хазрат<sup>8</sup>, Мулла 'Абд ас-Самад, Вадуд-хазрат. Сабирча-дамулла отошел от Ахл ал-хадис на основе своих крайне аскетических взглядов (его аскетизм, среди прочих, включал в себя отвержение «советского образа жизни» и неприятие официального духовенства). Кроме этого, он начал сомневаться в достоверности большей части хадисов. Члены

<sup>6</sup> О нем см. подробно: Бабаджанов Б. Бабахановы // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Составитель и ответственный редактор С.М. Прозоров. Выпуск 4. Москва, 2003, сс. 12-14; Бабаджанов Б., Олкотт М. САДУМ // Там же, сс. 69-72.

<sup>7</sup> Этот факт, между прочим, не замечен многими западными исследователями, которые обращались к истории «советского ислама». См., например: Ro'i Y. Islam in the Soviet Union: From the Second World War to Gorbachev. United Kingdom: C. Hurst and Co. Ltd., 2000.

<sup>8</sup> Татарский богослов Хасан-хазрат Ахмадйарович Пономарев ал-Кизилджари (умер в 1937 г. в тюремной больнице в Ташкенте) родился в Сибири в городе Петропавловске (Кизил-Джар) и был в 1933 г. сослан в Ташкент. Хасан-хазрат был последователем Шихаб ад-дина Марджани (1818-1889), и как свой учитель, негативно относился к научному наследию средневековых ханафитских 'улама' Средней Азии. Он позволял себе оскорбительные выпады в отношении Абу Ханифы (ум. в 767 г.), говорил, что в Коране и хадисах ничего не сказано о Ходже Баха' ад-дине Накшбанде (ум. в 1389 г.). Он снискал себе авторитет своими знаниями в толковании Корана. Он сблизился с членами группы Ахл ал-хадис, стал сподвижником Джамал-ходжа-нишан. Мулла 'Абд ас-Самад состоял в особо близких отношениях с ним.

основанной им группы стали опираться на Коран (больше на узбекский перевод Корана), так как в большинстве своем они слабо владели арабским языком. Их понимание Корана, исламская практика, умозрительные выводы из него, без опоры на другие источники, тексты, шокировали остальных мусульман необычностью, странностью, даже «дикостью». Ахл ал-Кур’ан совершенно не признавали учений других мазхабов.

Акрамиты. Дальнейшее логическое развитие этой тенденции можно видеть в учении акрамитов, появившихся в Ферганской долине в 1998 г. (см. Таблицу № 1). Они стали утверждать, что современный «неблагоприятный» период для мусульман соответствует мекканскому периоду истории ислама. Поэтому для жизни верующих действительны только те положения, которые выведены из *айатов* Корана домединского периода (610-622) [6].

Разлад в среде среднеазиатских богословов. После ликвидации конфессионального образования в 1920-х годах появляется сеть нелегального религиозного образования (худжра)<sup>9</sup>, получившей широкое распространение в Ферганской долине. В них сохранились традиции старой конфессиональной школы. Они обеспечивали относительно высокий уровень подготовки знатоков религиозных наук (‘улама’) по сравнению с учебными заведениями САДУМ. Форма и содержание обучения в системе худжра оставались традиционными и носили консервативный характер [7].

Опосредственно идеи Шами-дамулла шли и оказывали влияние на мышление части богословов в Ферганской долине. Один из учеников Шами-дамулла – Шах-Рахим-кари Шах-Камалов (ум. в 1963 г. в возрасте 68 лет), который со временем вернулся в Коканд. Там же действовал другой богослов, близкий к школам Ахл ал-хадис и Ахл ал-Кур’ан – Йунус-кари. С другой стороны, в результате многолетней деятельности САДУМ откровенно традиционалистские, фундаменталистские методы мышления оказала определенное влияние на реисламизацию новых поколений населения и богословов в советский период.

---

<sup>9</sup> Худжра – лексически означает «келья», «учебный класс». Эта сеть была продолжением традиционной формы религиозного образования (мактаб, медресе, кари-хана). Она начала формироваться при царской власти, проводившей политику игнорирования местных институтов образования и берет свое начало в частных школах преподавания религиозных наук. В советский период она смогла выжить только на территории бывшего Туркестанского генерал-губернаторства, в основном в Ферганской долине, благодаря своей приспособленности к русской форме правления и контроля.

Со временем в среде деятелей *худжра* Ферганы от консерваторов начала выделяться группа молодых, стремящихся к большей самостоятельности и самовыражению. Эти талантливые и активные молодые богословы начали превращаться в лидеров обособленных религиозных групп, которые затем перерастают в значительные по масштабам движения.

Для эволюции собственных позиций потребовалась критика конформистских позиций консерваторов. И как бы по цепной реакции в этой критике стали использоваться уже наработанные богословские клише и религиозно-идеологические позиции фундаменталистских идей Ахл ал-хадис и Ахл ал-Кур'ан. Новое фундаменталистское движение на «ферганской почве» получило название «ваххабитское»<sup>10</sup>.

Фундаменталистские идеи оказались очень удобны для проявления недовольства группы богословов против официального духовенства, проявления социального протеста широкими массами гражданского населения<sup>11</sup>. С вступлением в этот спор одного из ведущих ханафитов-консерваторов Мулла Хиндустани (1892-1989) и его молодых оппонентов во главе с Рахматаллах 'Аллама ибн Расулджан (погиб в 1981 г.) позиции сторон стали выделяться резче и параллельно дискуссии сторон обретали все более нетерпимый характер [8]. С тех пор споры сторон в Ферганской долине постепенно становились все более жестче, чем это было в ташкентских группах. Противоречие между «локальным» и «арабским», «религиозным» и «светским», «старым» и «новым», «конформизмом» и «оппозиционностью» достигли своего апогея.

Прямым следствием развития событий в таком русле стало создание благоприятной почвы для распространения идей исламистских партий из разных частей мусульманского мира, в первую очередь, из арабских стран. С началом проникновения элементов учений политического ислама завершается классический период в новой истории ислама в центральноазиатском регионе (в так называемом постсоветском пространстве).

---

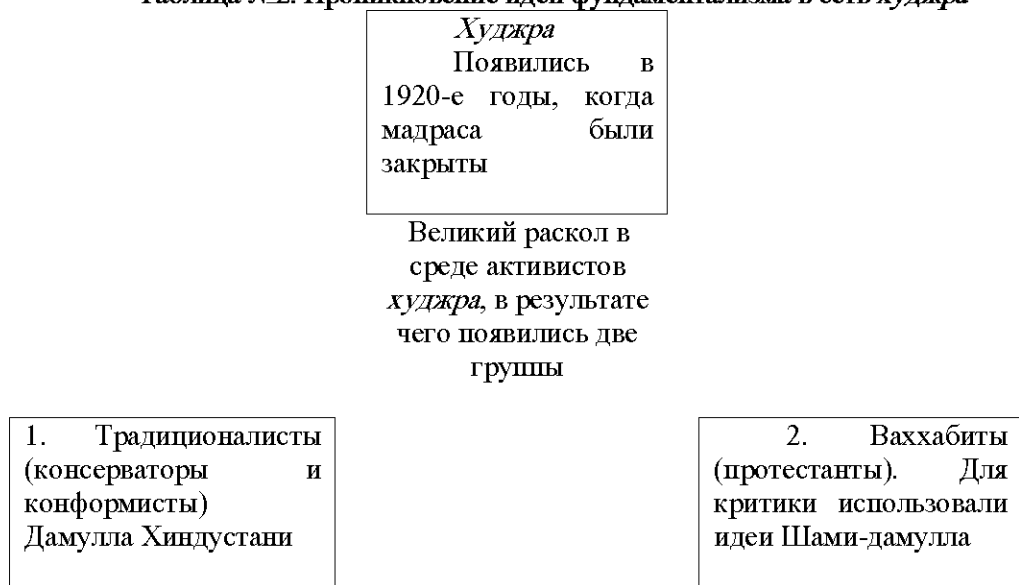
<sup>10</sup> В Ферганской долине всех тех, кто изучал и изучает хадисы, называют «ваххабитами» (устная информация Хахимджан-кари Васиева, г. Маргелан, 2003 г.).

<sup>11</sup> Этот протест выражался как «ваххабитами», так и просто их оппонентами (и последними гораздо чаще и даже более жестче).

**Таблица № 1. Развитие исламского фундаментализма**

Шами-дамулла (1867–1932)	Ахл ал-хадис (1920-е годы – по современный период)	Ахл ал-Кур'ан (1930-е годы – по современный период)	Акрамиты (1998 г. – по современный период)
Иджтихад			
Хадисы	Хадисы		
Кур'ан	Кур'ан	Кур'ан	Мекканские айаты Кур'ана

**Таблица №2. Проникновение идей фундаментализма в сеть *худжра***



ЛИТЕРАТУРА

1. Keller Sh. To Moscow, not Mecca: the Soviet campaign against Islam in Central Asia, 1917-1941. Westport, Conn.: Praeger, 2001; Bennigsen A. and Broxup M. The Islamic Threat to the Soviet State. New York: St. Martin's Press, 1983; Bennigsen A. and Wimbush S.E. Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union. Berkeley: University of California Press, 1985.
2. Babadjanov B.M. From Colonization to Bolshevization: Some Political and Legislative Aspects of Molding a "Soviet Islam" in Central Asia // Central Asian Law: An Historical Overview. A Festschrift for The Ninetieth Birthday of Herbert Franke / Edited by Wallace Johnson, Irina F. Popova. Topeka, Kansas: Society for Asian Legal History, 2004, pp. 153-171.
3. An Islamic Biographical Dictionary of the Eastern Kazakh Steppe. 1770-1912. Qurban-'Ali Khalidi. Edited by Allen J. Frank and Mirkasyim A. Usmanov. Leiden, Boston: Brill, 2005, p. 70; Мулла Муса ибн Мулла 'Иса-хваджа Сайрами. Та'рих-и хамиди. Пекин: Миллатлар нашрийати, 1986, сс. 669-702.
4. Са'ид ибн Мухаммад ибн 'Абд ал-Вахид ибн 'Али ал-'Асали ат-Тараблуси аш-Шами ад-Димашки. ал-Джумал ал-муфида фи шарх ал-джаухара ал-фарида (Полезное изложение в комментировании к «Единственному сокровищу»). Перевод с арабского языка Асал Аббасовой // Disputes on Muslim Authority in Central Asia (20<sup>th</sup> Century): Critical Editions and Source Studies. Edited by Bakhtiyar M. Babajanov, Ashirbek K. Muminov, Anke von Kügelgen. Almaty: Daik-Press, 2007, с. 13.
5. Бабаджанова Б. О фетвах САДУМ против «неисламских обычаев» // Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри / Под редакцией А. Малашенко и М.Б. Олкотт. Москва, 2001, сс. 170-184.
6. Ислам. Энциклопедия. Ташкент, 2004, сс. 22-23.
7. Бабаджанов Б.М., Муминов А.К., Олкотт М.Б. Мухаммаджан Хиндустани (1892-1989) и религиозная среда его эпохи (предварительные размышления о формировании «советского ислама» в Средней Азии) // Восток, № 5 (2004), сс. 43-59.
8. Babadjanov B., Kamilov M. Muhammadjan Hindustani (1892-1989) and the Beginning of the "Great Schism" among the Muslims of Uzbekistan // Islam in Politics in Russia and Central Asia (Early Eighteenth to Late Twentieth Centuries) / Edited by Stephane A. Dudoignon and Komatsu Hisao. London, New York, Bahrain: Kegan Paul, 2001, pp. 195-219.



REZUME

A. MUMINOV (Almaty)  
MUSLIM COMMUNITY AND 'ULAMA'

Religious leaders can play a key role in building stable relations between the state and the religious community. Historical research demonstrates that from the very beginning of Islam's establishment in Central Asia in the first half of the 8<sup>th</sup> century, any Islamic program undertaken by the Ulemah had a dual, religious/social context. In the social sphere, this program could indirectly express the inherent interests of any groups (primarily before the authorities). Islam became a means for safeguarding their socioeconomic interests and an expression of social protest. The Ulemah could play the role of public leaders in this situation.

Fundamentalist ideas turned out to be very convenient for the expression of discontent against the official clergy by groups of dissident ecclesiastics, and for the expression of broader social protests by public groups.

Necdet TOSUN

ORTA ASYA VE DOĞU TÜRKİSTAN'DA YAZILMIŞ TÜRKÇE  
MENÂKİBNÂMELER

*Менакыбнаме жанры тилдик ерекшелігі жағынан әдебиетшілер, сопылық сарыны жағынан дінтанушылардың, саяси-әлеуметтік тақырыптары бойынша тарихшылардың қызығушылығын тудырған аса бағалы дереккөз болып табылады. Мақалада Орта Азия түрікшесімен жазылған менакыбнамелердің бірқатары таныстырылады.*

*Жанр менакыбнаме является источником, который вызвал интерес у литераторов в языковых особенностях, у религиоведов с суфийской стороны, у историков с социально-политической стороны.*

*В статье ведется речь о нескольких менакыбнаме написанных на тюркском языке Средней Азии.*

Menâkıbnâmeler dil özellikleri ile edebiyatçıların, dînî-tasavvufî muhtevâsıyla ilâhiyatçıların ve tasavvuf araştırmacılarının, sosyal ve siyasal konuları ile tarihçilerin istifâde ettiği mühim kaynaklardır. İslâmî Türk Edebiyatı sahasında telif ve tercüme çok sayıda menâkıbnâme bulunmaktadır. Menâkıbnâmelerden bazıları bir tek sûfinin hayatı ve menkıbelerini, bazıları ise birçok sûfinin menkıbelerini ele almaktadır. Bu menâkıbnâmelerin tam bir kataloğu henüz hazırlanmış değildir. Orta Asya ve Doğu Türkistan'da kaleme alınan ve henüz birçoğu el yazması halinde bulunan Türkçe menâkıbnâmeler ise ilim dünyasında daha az tanınmaktadır. Bu tebliğde Orta Asya Türkçesi ile yazılmış el yazması veya matbû menâkıbnâmelerden bazıları tanıtılacaktır.

1. Anonim, *Hakîm Ata Risâlesi (Menâkıb-ı Hakîm Ata; Tezkire-i Hakîm Ata)*

Ahmed Yesevî'nin mürîdi Süleyman Hakîm Ata hakkındaki menkıbeler, Çağatay Türkçesi'yle ancak müellifi bilinmeyen bir eserde toplanmıştır. Ne zaman yazıldığı bilinmeyen ve muhtelif yazma nüshaları olan eser, *Hakîm Ata Kitabı* adıyla Kazan'da 1846 ve 1901 yıllarında basılmış, ayrıca K.G. Zaleman tarafından "Legenda Pro Hakim-Ata: Hakîm Ata Risâlesi" adıyla 1898'de bir dergi içinde Arap harfleriyle metin ve Rusça tahlil şeklinde yayımlanmıştır [1, 105-150]. Eser, Önal Kaya tarafından *Tezkire-i Hakîm Ata: Bir Yesevî Dervişinin Menkabevî Hayatı*, Münevver Tekcan tarafından da *Hakîm Ata Kitabı* adıyla neşredilmiştir [2; 3]. *Hakîm Ata Risâlesi*'ndeki üç menkıbe Devin DeWeese tarafından bir makale ile analiz edilmiştir [4, 120-135].

Eserde Hakîm Ata'nın çocukluğu, mânevî eğitimi, irşâd için başka bölgeye gidişi, o bölgedeki faaliyetleri ile hanımı ve çocukları hakkındaki bazı rivâyetler bulunmaktadır. Eserdeki ilk menkıbeye göre, Hoca Ahmed Yesevî ellerinde Kur'an olan bazı çocukların dinî eğitim almak için bir hocaya gittiklerini görmüştü. Çocuklar Kur'anlarını boyunlarına asmış ve aşağı sarkıtmış iken içlerinden bir çocuk saygısından dolayı Kur'an'ı başının üzerinde taşımaktaydı. Bu duruma sevinen Ahmed Yesevî o çocuğa: "Oğlum! Git hocandan izin al, bundan sonra sana Kur'an'ı ben öğreteyim" dedi. Çocuk izin alıp geldi. Dînî ve mânevî ilimleri Yesevî'den öğrendi. Bu çocuğun adı Süleyman'dı.

Bir gün Hızır (a.s) Ahmed Yesevî'ye misâfir oldu. Yesevî talebelerine kıra gidip odun getirmelerini, odunlarla yemek pişireceklerini söyledi. Talebeler odun toplamaya gittiler. Ancak gelirken yolda yağmur yağmaya başladı. Talebelerin ellerindeki odunlar ıslandı. Süleyman ise odunları paltosuna sardığı için onun odunları ıslanmadı. Diğer talebelerin odunları tutuşmadı, sadece Süleyman'ın kuru odunları tutuştu. Hızır (a.s) ona ince düşünceli ve hikmetli bir iş yaptığı için Hakîm lakabını verdi. Bundan sonra o talebe Hakîm Süleyman ya da Hakîm Ata diye anılır oldu.

## 2. Anonim, *Tezkire-i Sultân Ebû Sa'îd Koçkar Ata*

Ebû Sa'îd Koçkar Ata'nın menkıbelerini ihtivâ eden ve müellifi bilinmeyen bu Türkçe yazma eserin St. Petersburg'da iki yazma nüshası vardır. Eserin C 561 numaradaki yazması 49 varak olup sağlamdır. XVIII veya XIX. asırda istinsah edilmiştir. B 740 numarada kayıtlı olan nüshası ise baştan ve sondan eksik olup 36 varaktır [5, 78-79]. Eserin bir nüshası da Paris'te, Institut de France Kütüphanesi'ndedir (nr. Ms 3355/5). G. Raquette eserden kısaca bahsetmiştir [6, II, 8-9].

*Tezkire-i Buğrâ Hânî* isimli eserin 39. bâbında anlatılan Abdurrahmân Halebî'nin menkıbeleri ile *Tezkire-i Sultân Ebû Sa'îd Koçkar Ata* isimli bu eserdeki menkıbeler birbirine oldukça benzemektedir. *Tezkire-i Sultân Ebû Sa'îd Koçkar Ata*'daki rivâyetlere göre, hurma yetiştirip satan Ebû Sa'îd isminde bir şahıs vardır. Bir ara yaşadığı şehirde kıtlık olur, hurma fiyatları yükselir, Ebû Sa'îd de bunu fırsat bilip hurmaları yüksek fiyattan satar. Ancak bu hareketi sebebiyle gazab-ı ilâhîye uğrar ve hurma bahçeleri yanar. Akli başından giden Ebû Sa'îd ailesini terk edip başka şehirlerde dolaşmaya başlar. Harîr veya Herat şehrine gelir. Bir üzüm bağı satın alır, üzümden şarap yapıp satmaya ve arkadaşlarıyla içmeye başlar. Bir gün yine üzüm bağına giderken hâtiften bir ses duyar. "Sen Abdurrahman'sın (Rahmân'ın kulusun), Abdüşşeytân (Şeytan'ın kulu) değilsin. Daha ne kadar bu günah

işlerle meşgul olacaksınız” diyen bu sestən etkilenir. Tevbe edip geri dönmek isteyince gâibden tekrar ses duyar: “Arkadaşların senin getireceğin şarabı bekliyor, her zamanki yaptığını yap!” Bağa gidip küpleri doldurur, alıp arkadaşlarına getirir. Arkadaşları içerler, o içmek istemez. Yine gâibden içmesi yönünde ses işitir ve içer. Fakat içtiği şarap değil baldan daha tatlı bir şerbettir. Arkadaşlarına durumu anlatır. Hepsi tevbe ederler ve onu kendilerine rehber ve şeyh olarak seçerler. O önce kabul etmek istemez ama hâtiften gelen sesler ve gördüğü rüyalar üzerine kabul eder.

Bir gün yine bir ses duyar: “Ey Abdurrahman! Sen ve dostların kemâle ermek istiyorsanız, Ebu'l-Ulâ mağarasına gidin” şeklindeki hitap üzerine arkadaşlarıyla birlikte bu mağaraya gider. Orada ibâdet ve riyâzat ile münzevî olarak bir süre kalırlar. Sonra tekrar Herat'a dönerler. Herat'ta müridlerini yetiştirmeye bir süre daha devam eden Ebû Sa'îd hacca gidip geldikten sonra Doğu Türkistan'ın Hoten şehrine gider, orada tekke kurup halkı irşada başlar. Mânevî terbiyecisi Üveys el-Karani'dir. Bir rivâyete göre, Cennet'ten iki koç (koçkar) gelir, Ebû Sa'îd bunları kurban eder, etleri yendikten sonra duâ eder, koçların dirilip uçarak gittiğine inanılır. Bu sebeple Ebû Sa'îd'e Koçkar Ata lakabı verilir. O devirde Hoten'de idareci olan Polad Han ile de görüşen Ebû Sa'îd Koçkar Ata bir süre sonra vefat eder.

### 3. Anonim, *Tezkire-i Hazret-i Seyyid Âfâk Hocam*

Nakşbendî şeyhi ve Kâşgar idârecisi Hidâyetullah Âfâk Hoca (ö. 1105/1693) ile babası Hoca Yûsuf'un (ö. 1062/1652) hayatını anlatan bir eserdir. Yazarı bilinmeyen ve Uygur Türkçesi ile yazılan bu eserin Hakîm Cân isminde bir müstensih tarafından 1337 (1919) senesinde istinsâh edilmiş bir nüshası İsveç'teki Lund Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (nr. Jarring, Prov. 369, vr. 1a-63b). *Âfâk Hoca Menâkıbtı* adını taşıyan daha geniş bir nüshası da Taşkent'tedir (Biruni Şarkiyat Enstitüsü Ktp., nr. 3426, 87 varak).

Eserdeki bilgilere göre, Mahdûm-i A'zam lakaplı Nakşbendî şeyhi Ahmed Kâsânî Semerkand yakınlarındaki Dehbîd köyünde vefat edince yerine en büyük oğlu Hoca Kelân lakaplı Muhammed Emîn şeyh oldu. Kâsânî'nin oğulları ve müridleri çoğunlukla ona bağlandılar. Ancak Kâsânî'nin Hoca İshâk isimli oğlu ona bağlanmadı ve ayrı tekke kurdu. Hoca İshâk'ın tekkesine fazla kimse uğramıyordu. Bu duruma kızan Hoca İshâk, ağabeyi Hoca Kelân'ı ziyafet vermek bahânesiyle davet etti, zehirli yemek yedirip ölümüne sebep oldu. Hoca Kelân evine dönünce çocuklarını toplayıp nasihat etti ve burada durmayıp başka bölgeye göç etmelerini

tavsiye etti. Sonra oğullarından Hoca Yûsuf'a hilâfet verdi ve kısa süre sonra vefat etti. Hoca Yûsuf'un ismi Muhammed Yûsuf olup eserde daha ziyâde lakabı olan Mezâr Pâdişâhım diye anılır.

Hoca Yûsuf hacca gitti. Hac dönüşü Doğu Türkistan ve Çin diyarına doğru yola çıktı. Sûcûr ve Sâlâ şehirlerine uğradı, halktan hürmet gördü. Sâlâ'da bir tekke kurdu. Sohbetlerinde genellikle Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin *Mesnevî*'sinden okuyordu. Altı ay orada kaldıktan sonra tekkeye bir mürîdini halife tayin ederek Kâşgar'a doğru yola çıktı. Yârkend yakınlarındaki Kûmûl şehrinde evlendi. Bu evlilikten üç oğulları ve iki kızları dünyaya geldi. Oğulları Hidâyetullah (yani Âfâk Hoca), İnâyetullah ve Velâyetullah, kızları Şâh Begüm ve Mâh Begüm idi.

Hoca Yûsuf rüyasında Hz. Peygamber'i gördü ve Moğolistan tarafında halkı İslâmiyet'e davet etme görevini aldı. Turfan'a gitti, halktan birçoğu Müslüman oldu, bazıları tasavvuf yoluna girip mürîd oldular. Hoca Yûsuf Turfan'da tekke ve mescid kurdu. Hanımı vefat edince Hoca Yûsuf Yârkend'e gitti. Hoca Yusuf bir süre sonra vefat etti. Oğlu Hidâyetullah Yârkent idârecisi Yulbars'tan büyük ilgi gördü. Hidâyetullah, Dehbîd, Sâlâ ve Maçur'a gitti. Bir yıl kaldığı Sâlâ'da halkın çoğu kendisine mürîd oldu. Sohbetlerinde sürekli *Mesnevî* okurdu. Bir yıl sonunda yerine bir halife tayin edip Kâşgar'a gitti. Orada Hânım Pâdişâh isminde bir bayanla evlendi.

Bir ara Kâşgar idârecisi Buba Hân'a kırılan Hidâyetullah Sûcûr şehrine gitti. Oranın halkı da İle şehrinin idârecisi Suktur'a mektup yazıp Hidâyetullah'a yardım etmesini istediler. Suktur İle'de 12.000 asker toplayıp Hidâyetullah'ın emrine gönderdi. Hidâyetullah bu askerlerle birlikte Kâşgar'ı ele geçirdi. Buba Hân kaçıp gitti, âilesi esir düştü. Sonra Hidâyetullah Hoca Yârkend'e gidip oradaki kötü adamları da ortadan kaldırdı ve Kâşgar'a döndü. Kâşgar'da hem idârecilik yaptı hem de şeyhliğe devam etti. *Mesnevî*'nin bir beytini üç gün açıklayıp şerh ederdi.

Eserin (Lund Üniversitesi'ndeki nüshanın) sonunda Hidâyetullah Âfâk Hoca'nın vefat tarihi yanlışlıkla 1005 yazılmış ise de, doğrusu 1105 (1693) olacaktır. Eserin Taşkent nüshasında ise bunlara ek olarak Âfâk Hoca'nın vefâtından sonra çocuklarının faaliyetleri, Hindistan'a gidişler, tekrar Kâşgar'a dönüşleri vs. anlatılır.

4. Anonim, *Tezkire-i Mevlânâ Arşüddîn Velî (Tezkire-i Şeyh Celâleddin Ketekî)*

Orta Asya Türkçesi'yle ve mensûr olarak kaleme alınmış olan *Tezkire-i Mevlânâ Arşüddîn Velî* isimli eserin müellifi bilinmemektedir. Eserin konusu, Buhara'dan Doğu Türkistan'a gelip Ketek bölgesine yerleşen Mevlânâ Celâleddin Ketekî ile oğlu ve halifesi Mevlânâ Arşüddin Velî'nin hayatı ve menkıbeleridir. Bu sebeple *Tezkire-i Mevlânâ Arşüddin Velî*'nin bazı nüshalarında eserin ismi *Tezkire-i Şeyh Celâleddin Ketekî* olarak kayıtlıdır.

Eserdeki bilgilere göre, Hâfızuddin Kebîr Buhârî'nin oğlu (veya neslinden) olan Şeyh Cemâleddin, Moğol istilâsından sonra babasının müridlerinden Şeyh Şihâbeddin ile birlikte Buhara'dan ayrılıp Doğu Türkistan'a gider. Kırkbir şehirden (ya da köyden) oluşan ve Zîver Şâh tarafından yönetilen Ketek (Ketik) bölgesine yerleşir. Ketek'in, Turfan ile Hoten arasında bir yer olduğu söylenir. Oradaki halkı İslâm'a (veya Ehl-i Sünnet yoluna) davet eder. Onbeş kişi hâricinde diğerleri kabul etmezler. Şeyh Cemâleddin'in bedduâsı neticesinde o bölgeye gökten kum yağar. Sonra tefekküre dalan Şeyh Cemâleddin, mânâ âleminde Hz. Peygamber'i görür. Hz. Peygamber ona: "Sende Hak Teâlâ'nın Celâl sıfatı var, senin adın Cemâleddin değil, bundan sonra Celâleddin olsun, der. Ve ilâve eder: Erdevîl'e (Aksu) gidin. Orada bir oğlun olacak. Adını Arşüddin koy. Tuğluk Timur Han sizin sâyenizde Müslüman olacak" der.

Bu müşâhededen sonra Cemâleddin değil, Celâleddin diye anılmaya başlanan Şeyh Celâleddin Ketekî'nin bir oğlu olur. Tuğluk Timur Han ile de dostluk kurar ve onu İslâm'a davet eder. Tuğluk Timur Han akrabalarının tepkisinden çekindiği için biraz süre ister ve tahta oturduktan sonra Müslümanlığı kabul ve ilan edeceğini söyler. Aradan zaman geçer, Tuğluk Timur tahta geçer, ancak Şeyh Celâleddin Ketekî çok yaşlanmıştır. Ölüm döşeğindeyken oğlu Arşüddin'e, Tuğluk Timur'a gidip İslâm'ı tebliğ etmesini söyler. Arşüddin Velî de gidip ona Müslüman olmasını tavsiye eder. Tuğluk Timur Han yanındakilerle birlikte Müslüman olur.

Mevlânâ Arşüddîn Velî'nin ismi bazı kaynaklarda Erşiddîn veya Erşedüddin olarak da geçer. Erşiddin, Arşüddin kelimesinin Uygur lehçesindeki bir telaffuzudur. Arşüddîn Velî, 756 (1355) senesinde Tuğluk Timur Han'ın (748-764/1348-1362) müslüman olmasına vesile olan kişidir. Kabri Doğu Türkistan'da Kuça şehrinde. Babası Celâleddin Ketekî'nin kabri de Aksu'nun Ayköl mevkiindedir [7, 15, 48-49, 312].

*Tezkire-i Mevlânâ 'Arşüddîn Velî* isimli bu eserin ne zaman yazıldığı bilinmemekle birlikte en eski tarihli nüshalarından biri 1241 (1825) tarihini taşır. Muhtelif yazma nüshaları olan eserin [2, 88-91], biri uzun, biri de kısa

iki versiyonu bulunmaktadır. Her iki versiyonu da Masami Hamada tarafından Japonya'da Arap harfleriyle yayınlanmıştır [8].

##### 5. Mollâ Muhammed Niyâzî, *Dâstân-ı Mansûr*

XIX. yüzyılda Doğu Türkistan'da yaşamış olan Mollâ Muhammed Niyâzî'nin hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. *Dâstân-ı Mansûr* isimli manzûm eserinin başında isminin Mollâ Muhammed Niyâzî olduğunu, Kâşgar yakınlarındaki Yengisâr bölgesinin Konasak köyünde yaşadığını ve bu eseri hicrî 1273 (1855) tarihinde kaleme aldığını kaydetmiştir [9, 135, 142].

*Dâstân-ı Mansûr*, meşhûr sufi Hüseyin b. Mansûr Hallâc'ın (ö. 309/921) hayat hikâyelerini ele almaktadır. Orta Asya Türkçesiyle nazmen kaleme alınmış bir eserdir. Müellif bu eserin mensûr bir hikâye olduğunu, kendisinin bunu Türkçe'ye nazım hâlinde tercüme ettiğini ifade etmiştir [9, 144]. Eser, Yesevî hikmetleri tarzında dörtlükler hâlinde kaleme alınmıştır. Molla Muhammed Niyâzî'nin *Dâstân-ı Mansûr* isimli bu eseri, kendisinden bir asır önce yaşamış olan Türkmen şâiri Nûr Muhammed Andelîb'in *Nesîmî* isimli eseriyle konu yönünden büyük benzerlikler arz etmektedir.

Eserde anlatılan hikâyelerden birinde, Ene'l-Hak diyen Hallâc'ın idam edilip yakıldığı, küllerinin Şeyh Zünnûn tarafından nehre atıldığı, o küllerin köpük olarak su üzerinde dolaştığı, padişahın cârîye ve kızlarından oluşan kırk kişilik bir grubun bu köpüklü sudan içerek hâmile kaldığı ve bu kırk kızdan dünyaya gelen çocukların sonraları Kırgız diye adlandırıldığı, bu sebeple Kırgızlar'a hakâretin velîleri kızdıracağı anlatılır [9, 170-179].

Yine bir hikâyeye göre, hâmile kalan kızlardan biri dokuz ay sonra bir çocuk dünyaya getirmişti. Padişah bu durumun duyulmasını istemediği için bebeği bir sandığa koydurdu. Sandık nehre salındı ve akıntıyla sürüklenip gitti. Bağdat'ta bir balıkçı o sandığı nehirde bulup evine götürdü. Hanımının o günlerde yeni bir oğlu dünyaya gelmişti. Sandıktan çıkan bebek ile bir oğulları daha olmuş oldu. Kendi oğullarına Emîr, sandıktan çıkana da Nesîm (ya da Nesîmî) adını verdiler. Emîr ve Nesîm yedi yaşına gelince medreseye gitmeye başladılar. Bir gün hocaları medresedeki kırk öğrenciyi sınamak için onlara birer tavuk ve bıçak verip: Bu tavukları kimsenin görmediği bir yerde kesip getirin, dedi. Hepsisi kesip getirdiler, Nesîm ise tavuğu kesmeden getirdi ve: Allah'ın görmediği yer yok, bu sebeple tavuğu kesemedim, dedi [9, 180-188].

Bu rivâyetlerden anlaşılacağı gibi, eserde anlatılanlar, Hallâc'ın gerçek hayat hikâyesi ile örtüşmeyen bir kısım kurgulardır. *Dâstân-ı*

*Mansûr*, Memtimin Hudâverdi tarafından Doğu Türkistan'ın Ürümqi şehrinde yayımlanan *Bulak* dergisinde 1980'de Uygur harflerine uyarlanarak neşredilmiştir [9, 135-218].

6. Anonim, *Tezkire-i Heft Muhammedân Pâdişâh (Tezkire-i Çihilten)*

Bu menâkıb kitabı meçhul yazarının çoğunlukla hayâlî kurgularından olur. Eser, güvenilir hadis kaynaklarında bulunmayan bir rivâyetle başlar. Hikâyeye göre, Hz. Peygamber'in kızı Fâtıma hasta olur. Hz. Peygamber el açıp duâ eder. Cebrâîl gelir ve: Allah Teâlâ sana selam ediyor, hiçbir bıçak kendi sapını kesmez, dördüncü kat semâda kırk velî kişi (çihil ten) vardır, onlardan bazıları gelip duâ etsin, sen de âmin de! der. Hz. Peygamber Cebrâîl'i o velîlere haberci olarak gönderir. O kırk kişiden yedi tanesi yeryüzüne inip Medîne'ye gelirler. Fâtıma'ya duâ ederler, duâları kabul edilir, Fâtıma iyileşir, belâlar ortadan kalkar. Bunun üzerine o yedi kişi dördüncü semâdaki yerlerine dönmek isterler. Ancak Hz. Peygamber onlara: Allah Teâlâ sizin yerinize başka yedi kişiyi yerleştirdi, siz yeryüzünde kalıp hasta ve dertlilere duâ edeceksiniz, der. Onlar da yeryüzünde kalırlar.

Hz. Ali'nin halifeliği zamanında bu yedi kişi gelip başka bir şehirde yerleşmek için ondan izin isterler. Ali de onlara Hz. Peygamber'in mezarına gidip ondan izin istemelerini tavsiye eder. Bu yedi kişi Ravza-i Mutahhara'da duâ ederler. Hz. Peygamber mânen onlara görünür ve bir asâ vererek: Bu asâ nerede yeşerirse oraya yerleşin, der. Asâyı alıp yola çıkarlar. Yeryüzünde dolaşırlar, hastalara ve dertlilere duâ ederler, şifâ verirler. Doğu Türkistan'daki Yârkend şehrine geldiklerinde asâ yeşerir. Onlar da bu şehirde ikâmete karar verirler. Ancak o bölge halkı o dönemde henüz Müslüman olmadıkları için bunlara "Heft Muhammedân" yani yedi Müslüman adını verirler. Halk onlara fazla yakınlık göstermez. Bu yedi Müslüman vefat edince Yârkend'de defnedilirler. Zamanla halk onları unuttur. Derken Buhara'dan Şâh Tâlib Sermest isminde meczûb bir sûfî kırk müridiyle Yârkend'e gelir ve hacdan sonra Medîne'de Hz. Peygamber'in mânen kendisine görüldüğünü ve bu yedi müslümanın hikâyesini anlattığını söyler. Onların toprak altında kalmış ve belirsizleşmiş olan mezarlarına mezar taşı diker, türbe hâline getirir, yanına bir tekke kurar. Halktan bazıları da sohbet dinlemeye gelir, derviş olur.

Yazarı bilinmeyen bu mensûr eser *Tezkire-i Çihil Ten* ya da *Tezkire-i Heft Muhammedân* olarak bilinmekte olup yazma bir nüshası İsveç'in Lund Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (nr. Jarring, Prov. 13, vr. 1a-10a).



Öte yandan, aynı eserin manzum bir versiyonu da vardır. Muhammed Sıddık Zelîlî'nin 1734'te yazdığı bu manzûm eser *Tezkire-i Çilten* (*Tezkire-i Çihilten*) ismini taşımakta olup aynı müellifin diğer manzum eserleriyle birlikte İmin Tursun tarafından *Zelfî Dîvânı* adıyla Beijing'de (Pekin) yayımlanmıştır [10].

#### Sonuç:

Orta Asya Türkçesi ile yazılmış olan menâkıbnâmelerden bazıları tarihte yaşamış ve velî olarak kabul edilmiş bir kısım şahısların gerçeğe oldukça yakın hayat hikâyeleri iken, diğer bazı menâkıbnâmeler yazarının hayal gücü ile şekillenip kurgulanmış eserlerdir. Bunlardan gerçek ve gerçeğe yakın menâkıbnâmeler Orta Asya'nın tarih, kültür ve dînî-tasavvufî hayatı hakkında araştırma yapanlar için oldukça önemli kaynaklardır. Padişahı ve onun faaliyetlerini merkeze alan resmî tarih kitaplarında hiçbir zaman bulunamayacak bazı bilgiler, sarayın değil halkın gerçek tarihine, köy ve kasabalardaki hayat tarzına, örf ve âdetlere ışık tutacak mühim anekdotlar bu tür menâkıbnâmelerde bulunabilmektedir.

Yazarın hayal gücünü kattığı kurgulanmış menâkıbnâmelere gelince, bunlar tarih kaynağı olarak rahatça kullanılamasa bile, asırlarca önce sinema ve tiyatronun bulunmadığı dönemlerde halkın heyecan duyarak okuduğu, dinlediği eserler ve hikâyeler olarak algılanmalıdır. Öte yandan bu eserlerin dil özellikleri Orta Asya ve Doğu Türkistan'ın geniş bir sahasında konuşulan Türkçe'nin lehçeleri hakkında fikir vereceği için Türk dili üzerine linguistik çalışma yapanlara önemli malzemeler sunmaktadır. Bu tebliğde ele alınan menâkıbnâmelerin bazıları bu şekilde yazarı tarafından hayal gücü ile zenginleştirilmiştir. Menâkıbnâmelere konu olan şahıs tarihte gerçekten yaşamış olabilir, ancak hayatı hakkında yeterli tarihî bilgi bulunmayan bu şahıslar hakkında halk muhayyilesi ile efsânevî hikâyeler üretilmiş ve bu rivâyetler zamanla kaleme alınıp bu tür yarı gerçek yarı hayâlî tezkireler meydana gelmiş olmalıdır.

Burada tanıtılan eserlerden henüz yayınlanmamış olanların ilmî usullerle neşirlerinin yapılması Orta Asya Türkçesi üzerine araştırma yapanlar ile Orta Asya tasavvuf kültürüne ilgi duyanlar için önemli bir hizmet olacaktır.

#### BİBLİYOGRAFYA

1. Zaleman, Karl G. "Legenda Pro Hakim-Ata: Hakîm Ata Risâlesi". Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg (İzvestiya İmperatorskoy Akademii Nauk) IX (2): 105-150. 1898.

2. Tekcan, Münevver. *Hakim Ata Kitabı*. İstanbul: Beşir Kitabevi. 2007.
3. Kaya, Önal. *Tezkire-i Hakîm Ata: Bir Yesevî Dervişinin Menkabevî Hayatı*. Ankara: Köksav Yayınları. 2007.
4. DeWeese, Devin. "Three Tales from the Central Asian Book of Hakîm Ata". *Tales of God's Friends: Islamic Hagiography in Translation* (ed. John Renard). Berkeley: University of California Pres. 2009.
5. Muginov, A. M. *Opisanie Uygurskih Rukopisey İnstitutu Narodov Azii*. Moskova. 1962.
6. Raquette, G. (1940). "Collection of Manuscripts from Eastern Turkestan. An Account of the Contents", Carl Gustaf Mannerheim, Across Asia from West to East in 1906-1908, Helsinki 1940 içinde.
7. Sayrâmî, Mollâ Mûsâ. *Târîh-i Emniyye*. Kazan. 1905.
8. Hamada, Masami (2007). *Hagiographies du Turkestan Oriental. Textes çağatay édités, traduits en japonais et annotés avec une introduction analytique et historique*. Kyoto: Graduate Schools of Letters - Kyoto University.
9. Hudâverdi, Memtimin (1980). "Mollâ Mehemmet Niyâzî: Dâstân-ı Mansûr". *Bulak: Uygur Klassik Edebiyatı Mecmuası*, sy. 2: 135-218.
10. Zelifî, Muhammed Sıddîk (1985). *Zelifî Dîvânı* (nşr. İmin Tursun). Beijing: Milletler Neşriyatı.

#### REZUME

N.TOSUN (Stambul)

#### MENAKIBNAME GENRE IN THE MIDDLE ASIA AND EAST TURKISTAN

Hagiographies are sources which are benefitted mostly by researchers of Sufism, literature and history. There are many hagiographies authered or translated into Turkish in the field of Turkish Islamic literature. Some hagiographies illuminate a single Sufi and the others deal with a group of Sufis. A detailed catalogue of such hagiographies were not prepared yet. In particular, those hagiographies which were produced in Central Asia and Eastern Turkistan are not well known in the field of academic studies. This paper will endeavour to introduce some of the important hagiographies of Central Asia and Eastern Turkistan.

МАЗМУНЫ, СОДЕРЖАНИЕ, İÇERİK, CONTENTS

ТІЛ ТАРИХЫ ЖӘНЕ ҚҰРЫЛЫМЫ		
<i>Самситова Л.</i> (Уфа)	Концепт «гостеприимство» в языковой картине мира (на материале башкирского и казахского языков)	3-8
<i>Samsitova L.</i> (Ufa)	Тіл әлеміндегі «қонақжайлылық» концепті (қазақ және башқұрт тілдері материалдары бойынша)	
	Dil Dünyasındaki “Misafirperverlik” Kavramı The concept of “hospitality” in language picture of the world (on the materials of Bashkir and Kazakh languages)	
<i>Шарипова С.</i> (Баку)	Единый язык и единое литературное пространство как предпосылки для политической интеграции	9-13
<i>Şarifova S.</i> (Baku)	Саяси қарым-қатынастың алғышарты ретіндегі ортақ тіл және ортақ әдебиет кеңістігі	
	Ortak Dil Ve Edebiyat Siyasi İlişkilerin Önşartları Common language and common literary space as preconditions of political integration	
<i>Кудайбергенов М.С.</i> <i>Хожанов Ш.Б.</i> (Нукус)	Вопросы фразеологической антонимии в каракалпакском языке	14-17
<i>Kudaybergenov M.S.</i> <i>Kojanov S.B.</i> (Nukus)	Қарақалпақ тіліндегі фразеологиялық антонимдер мәселелері	
	Karakalpak Dilindeki Frazeolojik Zıt Anlamlı Sözlerin Meseleleri Phraseological antonyms in the Karakalpak language	
<i>Қалыбаева Қ.С.</i> (Алматы)	Түркі фразеологизмдерінің грамматикалық құрылымы	18-21
<i>Kalibayeva K.S.</i> (Almaty)	Грамматическая структура тюркского фразеологизма Türkçe Deyimlerin Gramer Yapısı Grammatical structure of Turkic phraseologies	

<i>Айтбаев Д.</i> (Андижан)	Өзбек тилиндеги салалас құрмалас сөйлемдер жайлы О сложносочиненных предложениях узбекского языка	22-25
<i>Aytbayev D.</i> (Andijan)	Özbek Dilindeki Birleşik Cümleler Compound sentences in the Uzbek language	
<i>Нишанова Ш.</i> (Андижан)	Основные этапы развития теории словообразования узбекского языка Өзбек тилиндеги сөзжасам теориясы дамуының негізгі кезеңдері	26-29
<i>Nışanova Ş.</i> (Andijan)	Özbek Dilindeki Kelime Yapım Teorisinin Gelişmesi Main periods of word building theory in the Uzbek language	
<i>Отарбекова Ж.</i> (Алматы)	Түркі тілдеріндегі сөзжасам қосымшаларының көпмағыналылық және көпқызметтік сипатының тарихи-тілдік негіздері жайында	30-35
<i>Otarbekova J.</i> (Almati)	Об историко-языковых основах многозначности и полифункциональности словообразователь-ных суффиксов в тюркских языках Türk Dillerindeki Kelime Yapım Eklerinin Çok Anımlı Niteliğinin Tarihi ve Gereğçeleri Historical – polysemantic and polyfunctional word building suffixes in the Turkic languages	

---



---

### ӘДЕБИЕТ ЖӘНЕ ФОЛЬКЛОР

---



---

<i>Илларионова Т.</i> (Саха)	Вариативность типических мест в якутском героическом эпосе (на примере разновременных записей олонхо «Могучий Эр Соготок» В.О. Каратаева)	36-52
<i>Illariyonova T.</i> (Saha)	Özellikleri Different variants of Yakut hero eposes (on the different time olonho notes of “Great Er Sogotokh” by V.O.Karatayev)	

<i>Қорғанбеков Б.</i> (Шымкент)	Қожа Ахмет Ясауи хикметтері және қазақ фольклорындағы жоқтау жанры Жанр оплакивания в казахском фольклоре и хикметы Хожа Ахмеда Ясави	53-59
<i>Korganbekov B.</i> (Çimkent)	Ahmet Yesevi Hikmetleri ve Kazak Folklorundaki Ağıt Janrı Hoja Ahmed Yasawi hikmets and genre of mourning in Kazakh folklore	
<i>Әбжет Б.С.</i> <i>Құлжаева Б.Ж.</i> (Түркістан) <i>Abjet B.S.,</i> <i>Kuljajeva B.J.</i> (Türkistan)	«Бәйтерек – өмір ағашы» мифологиялық түсінігі Мифологическое понятие «Байтерек – дерево жизни» “Bayterek, Ömür Ağacı” Mifolojik Anlayışı Mythological meaning “Baiterek- Tree of Life”	60-68
<i>Сейтягъев Н.</i> (Киев)	«Семь планет» Сейида Мухаммеда Ризы и «История крымских ханов» Хурреми Челеби Акая: проблема перевода и упрощения текста в крымской придворной литературе XVIII в. Сейид Мұхаммед Ризаның «Жеті планетасы» және Хурреми Челеби Акайдың «Қырым хандарының тарихы»: XVIII ғ. Қырым сарай әдебиетіндегі мәтінді аудару және жеңілдету мәселелері	69-77
<i>Seytiyagayev N.</i> (Kiev)	Seyd Muhammed Riza'nın “Yedi Kainatı” ve Hurremi Çelebi Akay'ın “Kırım Kahanları Tarihi”: XVIII Yüzyıl Kırım Edebiyatındaki Tercüme Problemleri “Seven Planets” by Seid Mukhammed and “History of Crimean Khans” by Hurremy Cheleby Akay: Translation and simplification problems of texts in Crimean courtier literature of 18 century	

---



---

## ТАРИХ ЖӘНЕ ЭТНОГРАФИЯ

---



---

- |   |  |       |
|---|--|-------|
| <i>Бабаяров Г.<br/>Кубатин А.<br/>(Ташкент)</i> | К вопросу взаимосвязей между кушанами и древними тюрками (на основе нумизматического материала)<br>Көне түріктер мен кушандардың қарым-қатынас мәселелері (нумизматикалық материалдар негізінде) | 78-88 |
| <i>Babayarov G.,<br/>Kubatin A. (Tashkent)</i>  | Eski Türkler ve Kuşanlar Arasındaki İlişkiler<br>About interconnections between Kushans and ancient Turks (on the basis of numismatic materials)   |       |

- |  |  |        |
|--|--|--------|
| <i>Бахтыбаев М.М.<br/>(Түркістан)</i>  | В.А. Каллаурдың Әулиеата уезінің тарихи-топографиясын зерттеуге қосқан үлесі<br>Вклад В.А.Каллаура в историко-географическое исследование Аулиеатинского уезда.                  | 89-101 |
| <i>Baktıbayev M.M.<br/>(Türkistan)</i> | V.A.Kallaur'ın Auliye-Ata Vilayetinin Tarihi<br>Topografyasını Araştırma Çalışmalarına Katkısı<br>V.A.Kallaur's contribution to the historical topographical research of Auliata |        |

---



---

## ЭТНОМӘДЕНИЕТ ЖӘНЕ ҰЛТТЫҚ ТАНЫМ

---



---

- |                                 |   |         |
|---------------------------------|---|---------|
| <i>Ислам Ж. (Алматы)</i>        | Жазба деректер және аударма мәселесі<br>Вопросы перевода и письменные источники   | 102-107 |
| <i>İslam J. (Almatı)</i>        | Yazılı Kaynaklar ve Tercüme Meselesi<br>Literary monuments and translation problems                                       |         |
| <i>Құмарұлы Я.<br/>(Үрімжі)</i> | Көпшелілер және байырғы Қытайдың орта жазық тотем мәдениеті<br>Кочевники и культура тотема Средней равнины древнего Китая | 108-118 |
| <i>Kumarılı Y. (Ürümçi)</i>     | Göçmenler ve Eski Çin Bozkırındaki Sembol Kültürü<br>Nomads and totem culture of middle valley of ancient China           |         |

---

---

ФИЛОСОФИЯ ЖӘНЕ ДІН

---

---

<i>Муминов А.</i> (Алматы)	Мусульманская община и ‘улама’ в Туркестане Мұсылмандық қауымы және Түркістандағы ‘улама’	119-127
<i>Muminov A.</i> (Almatı)	Türkistandaki “Ulama” ve Müslüman Toplumı Muslim community and ‘ulama’	
<i>Tosun N.</i> (İstanbul)	Orta Asya ve Doğu Türkistan’da yazılmış türkçe menâkibnâmeler Орта Азия және Шығыс Түркістанда жазылған түрікше менакибнамелер	128-135
<i>Tosun N.</i> (Стамбул)	Жанр менакибнаме в Средней Азии и в Восточном Туркестане Menakibname genre in the Middle Asia and East Turkistan	

---

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

Е-mail: [turkologi@mail.ru](mailto:turkologi@mail.ru)

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

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

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

Техникалық редактор Ж.Танауова

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