

ISSN 1727-060X

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



# TÜRKOLOGIJA

TÜRKOLOJİ

ТЮРКОЛОГИЯ

TURKOLOGY

TÜRKOLOJİ TÜRKOLOJİJA TÜRKOLOJİ

№ 5-6 (43-44), 2009

*қыркүйек-қазан/eylül-ekim*  
*қараша-желтоқсан/kasım-aralık*

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 İSSN Merkezi'ne Mayıs 2003'te kaydedilmiştir.  
Kayıt No: ISSN 1727-060

Түркістан 2009



## 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 Сарсенұлы*  
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.Накип (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. Бутанаев 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.  
Кызласов И. (Мәскеу); ф.ғ.д., проф. Қайдар Ә. (Алматы);  
т.ғ.д., проф. Мадуан С. (Түркістан); ф.ғ.д., проф. Махмеддин  
Н. (Алжир); ф.ғ.д., проф. Миннегулов Х. (Қазан); ф.ғ.д.,  
проф. Мұсаев К. (Мәскеу); ф.ғ.д., проф. Мырзахметов М.  
(Тараз); ф.ғ.д., проф. Нуреддин М. (Бейрут); ф.ғ.д., проф.  
Орус-оол С. (Қызыл); ф.ғ.д., проф. Сарыбаев Ш. (Алматы);  
ф.ғ.д., проф. 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. Хребитсек 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 / Editorial Board

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

*Prof. Dr. Lesbek Taşimoglu Taşimov*  
Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası  
Kazak-Türk Üniversitesi Rektörü

#### **Baş Editör / Editor-in-Chief**

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

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

*Prof. Dr. Kenjetay Dosay Turсынбайұлы*  
Türkoloji ilmi-araştırma institüsü Başkanı

*Horata O. (Yayın Kurulu Üyesi); Prof. Dr. Ahmatallyev A.  
(Bişkek); Prof. Dr. Bahadirova S. (Nökis); Berdibay R.  
(Türkiстан); Prof. Dr. Şibraev (Kökşetau); Prof. Dr. Butanayev  
B. (Abakan); Prof. Dr. Vasilyev D. (Moskova); Prof. Dr. Veliyev  
K. (Bakü); Prof. Dr. Egorov N. (Çeboksarı); Prof. Dr. Ergöbek K.  
(Türkiстан); Prof. Dr. İllariyonov V. (Yakutsk); Prof. Dr. Zakyev  
M. (Kazan); Prof. Dr. Kızlasov İ. (Moskova); Prof. Dr. Kaydar A.  
(Almatı); Prof. Dr. Maduan S. (Türkiстан); Prof. Dr. Mahieddin  
N. (Aljir); Prof. Dr. Minnegulov H. (Kazan); Prof. Dr.  
Mirzahmetov M. (Taraz); Prof. Dr. Musayev K. (Moskova);  
Prof. Dr. Nureddin M. (Beirut); Prof. Dr. Orus-ool S. (Kızıl);  
Prof. Dr. Sarıbaev Ş. (Almatı); Prof. Dr. Tural S. (Ankara);  
Prof. Dr. Tuhliiev B. (Tashkent); Prof. Dr. Tıbıkova A. (Gorno-  
Altaysk); Prof. Dr. Ulakov M. (Nalçik); Çeremisina M.  
(Novosibirsk); Prof. Dr. Hrebitsek L. (Praga); Prof. Dr. Yuvalı A.  
(Kayseri); Prof. Dr. Şayhulov A. (Ufa); Prof. Dr. Şerbak A.  
(Sankt-Peterburg); Dr. Abjet B. (Genel editör); Tanaouva J.  
(Genel sekreter).*

И.Я. СЕЛЮТИНА

ТИПОЛОГИЧЕСКАЯ СПЕЦИФИКА  
ЮЖНОСИБИРСКОГО ТЮРКСКОГО КОНСОНАНТИЗМА\*

*Мақалада Оңтүстік Сібір түркі халықтары тіліндегі дауыссыз дыбыстардың типологиялық ерекшеліктері талданады.*

*Makalede Güney Sibirya Türk halkları dilindeki ünsüz seslerin tipolojik ayrıntıları incelenmektedir.*

Сопоставительный анализ систем согласных фонем тюркских языков Южной Сибири базируется на результатах инструментальных исследований, выполненных в Лаборатории экспериментально-фонетических исследований Сектора языков народов Сибири Института филологии (ЛЭФИ ИФЛ) СО РАН по единой методике, разработанной основателем Лаборатории В.М. Наделяевым.

Исследования сибирских фонетистов направлены на разработку типологии вокальных и консонантных систем в языках народов Сибири и выявление интегрирующих и дифференцирующих параметров артикуляционно-акустических баз этносов.

С другой стороны, исследования вписываются в разрабатываемую коллективом Сектора языков народов Сибири ИФЛ и Кафедры языков и фольклора народов Сибири гумфака НГУ проблему языковых пересечений на территории Сибири и сопредельных регионов. Поскольку фонетика в силу своей относительной автономности в системе языка является относительно консервативной его составляющей, то результаты, полученные по языкам, находящимся в зоне пересечения ряда культур – тюркских и нетюркских – являются ценным историко-лингвистическим источником для реконструкции разновременных и разнохарактерных ареальных контактов.

Для сравнения были использованы описания фонологических систем следующих южносибирских тюркских языков, диалектов и говоров: алтайского [Чумакаева 1978], кумандинского [Селютина 1983], тубинского [Сарбашева 2004], чалканского [Кирсанова 2003] языков, хакасского языка (сагайский и качинский диалекты) [Чанков 1957], нижне-тёйского говора сагайского диалекта хакасского языка [Субракова 2006], шорского языка [Уртегешев 2002], языка барабинских татар [Рыжикова 2005], тувинского

---

\*Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (грант № 08-04-00409а).

языка [Сегленей 1979], сут-хольского говора центрального диалекта тувинского языка [Кечил-оол 2006].

Сопоставительно-типологический анализ систем согласных фонем и их субстантной базы в контактных южносибирских тюркских языках, диалектах и говорах позволил выявить интегрирующие и специфические признаки как в инвентарях, так и в системах фонем.

**Инвентари согласных фонем.** В рассматриваемых языковых системах выделяется от 16 до 19 согласных фонем; лишь в шорском языке констатируется 35 единиц. Ниже перечислены реестры согласных фонем в южносибирских тюркских языках:

*алтайский язык.* 17 согласных фонем: 10 шумных – [p], [p:], [t], [t:], [s],

[□ ·], [♠□ :], [k], [k:], [♠], 7 малошумных – [m], [l], [r], [n], [j], [∠], [N];

*язык кумандинцев.* 17 согласных фонем: 9 шумных – [p], [p:], [t], [t:], [s],

[□ ·], [♠□ :], [k], [k:], 8 малошумных – [m], [l], [r], [n], [j], [∠], [∧], [N];

*язык туба-кижи.* 18 согласных фонем: 11 шумных – [p], [p:], [t], [t:], [s],

[□ ·], [□□], [□□□], [♠□ :], [k], [k:], 7 малошумных – [m], [l], [r], [n], [j], [∧], [N];

*язык чалканцев.* 18 согласных фонем: 12 шумных – [p], [t], [s], [Σ], [□], [q],

[B], [d], [z], [Z], [j], [⊗], 6 малошумных – [m], [n], [l], [r], [ʌ], [N];

*сагайский и качинский диалекты хакасского языка.* 16 согласных фонем: 5 сонантов – м, н, η, л, р, 11 шумных согласных – п, т, д, к, г, ч, ξ, е, й, х, ζ;

*нижне-тёйский говор сагайского диалекта хакасского языка.* 17 единиц консонантной системы: 10 шумных – [p], [p:], [t], [t:], [s], [s:], [3 □], [τ□□ ×:], [Ξ], [Ξ:], 7 малошумных – [m], [r], [l], [n], [j], [C<], [v];

*шорский язык (мрасский диалект).* 35 согласных фонем: 19 шумных – [p<sup>с</sup>], [p:], [p<sup>с</sup>], [t<sup>с</sup>], [t:], [t<sup>с</sup>], [s<sup>с</sup>], [s:], [s<sup>с</sup>], [Σ<sup>с</sup>], [Σ:], [Σ<sup>с</sup>], [□□Σ<sup>с</sup>], [□□Σ<sup>с</sup>], [k<sup>с</sup>], [k:], [k<sup>с</sup>], [θ:], 16 малошумных – [m<sup>с</sup>], [m:], [m<sup>с</sup>], [λ<sup>с</sup>], [λ:], [λ<sup>с</sup>], [r<sup>с</sup>], [n:], [n<sup>с</sup>], [j], [j:], [∠:], [β], [N:], [N<sup>с</sup>], [ω];

*язык барабинских татар.* 19 фонем: 12 шумных – [p], [p'], [t], [t'], [s], [s'], [□], [□'], [t□□], [q], [q'], [o], 7 малошумных – [m], [w], [l], [r], [n], [j], [U];

*сут-хольский говор центрального диалекта тувинского языка.* 16 фонем: 9 шумных – [p<sup>с</sup>], [p], [t<sup>с</sup>], [t], [s], [□], [t□], [k], [x], 7 малошумных – [m], [l], [r], [n], [j], [∧<sub>L</sub>], [N].

Все сопоставляемые языки различаются по составу шумных фонем. Прежде всего, эти различия касаются количества фонем, интерпретируемых в алтайском, кумандинском, чалканском, тувинском, нижне-тёйском как долгие, в тувинском как сильнонапряженные, в шорском как эйективно-инъективные, в барабинско-татарском – как фарингализованные. Наиболее развернутой и симметричной является подсистема шумных согласных шорского языка, организованная по трихотомическому принципу. Все



остальные системы – бинарные.

Наиболее уравновешенными представляются подсистемы шумных в языке чалканцев и в ниже-тёйском говоре хакасского языка. В звуковой системе чалканского языка функционируют шесть пар шумных согласных, состоящих в оппозиции по краткости-долготе: [p] – [B], [t] – [d], [s] – [z], [Σ] – [Z], [□] – [j], [q] – [⊗], хотя, на наш взгляд, вызывает сомнение трактовка фонемы [□] как долгой, а фонемы [j] – как краткой. В ниже-тёйском говоре система формируется пятью парами фонем, также противопоставленных по количеству, но состав единиц отличается от чалканского: [p] – [p:], [t] – [t:], [s] – [s:], [τ□□ ×:] – [З □], [Ξ] – [Ξ:].

Далее следует язык барабинских татар, в котором пять нефарингализованных фонем коррелируют с пятью фарингализованными: [p] – [ʔp], [t] – [ʔt], [s] – [ʔs], [□] – [ʔ□], [q] – [ʔq]; непарными являются только фонемы [ʔt□□] и [o].

Что касается подсистем шумного консонантизма алтайского, кумандинского, тубинского языков, то в них долгие корреляты кратких фонем констатируются лишь для смычных фонем: [p] – [p:], [t] – [t:], [k] – [k:]. Кроме того, в алтайском выделена пара коррелятов [♣] – [♣□:]; краткие фонемы [s] и [□ ˘] остаются непарными по основному системообразующему признаку. В кумандинском и тубинском непарными по признаку длительности являются те же краткие [s] и [□ ˘], а также долгая аффриката [♣□:]; при этом в языке туба-кижи кроме слабопалатализованной фонемы [□ ˘] функционируют умеренно- и сильнопалатализованная краткие единицы [□∪] и [□∪∪].

Наименее симметрична подсистема шумных консонантов сун-хольского говора тувинского языка: в нем зафиксированы лишь две пары смычных фонем: [p] – [p̣], [t] – [ṭ]; остальные пять слабых согласных единиц, в том числе и смычная гуттуральная [k], не противопоставлены соответствующим сильным фонемам.

Как видно из обзора инвентарей шумных согласных в южносибирских тюркских языках, максимум несовпадений приходится на класс шипящих согласных – щелевых и смычно-щелевых.

Большее единообразие констатируется для состава малошумных согласных фонем. По инвентарю малошумных единиц ниже-тёйский говор сагайского диалекта хакасского языка совпадает с языком туба-кижи и с сун-хольским говором тувинского, то есть с тюркскими языками, входящими (полностью или по ряду признаков) в уйгуро-уряньхайскую группу.

Языки этой же группы – хакасский и тувинский, а также язык барабинских татар объединяет отсутствие малошумной среднеязычной фонемы [ʌ],

функционирующей в алтайском, кумандинском, чалканском и шорском языках; в языке туба-кижи согласный / зафиксирован в качестве аллофона фонемы [j].

На фоне других южносибирских тюркских языков, в том числе и уйгуро-урянской, ниже-тёйский консонантизм отличается бедностью класса среднеязычных согласных – он представлен лишь малошумной фонемой [j]. Функционирующий в соседних тюркских языках среднеязычный смычный звук ♣ (на фонемном или аллофонном уровне) в ниже-тёйском говоре отсутствует; фонемы [т□□ ×] и [з □], определяемые в контактных языках как среднеязычные или передне-среднеязычные, реализуются у ниже-тёйцев как переднеязычные.

Спецификой хакасских, в том числе и ниже-тёйских, гуттуральных согласных является реализация шумных фонем [Ξ] и [Ξ:] в смычных аллофонах к, Г – в мягкорядных словоформах, в щелевых Ξ, С – в твердорядных, а также проявления малошумной фонемы [С<] в слабосмычных Г< (реже – в узкощелевом Ꞇ<) в мягкорядных словах и в щелевых С< – в твердорядных. Таким образом, мягкорядные реализации заднеязычно-язычковых фонем отличаются от твердорядных не только локализацией, но и способом артикуляции.

В ниже-тёйском говоре не функционируют отмечаемые в контактных тюркских языках щелевой заднеязычный х и смычные язычковые q и α – класс ниже-тёйских гуттуральных фонем представлен меньшим количеством вариантов по сравнению с родственными языками.

Таким образом, хакасский язык, не имеющий среднеязычных согласных и включающий в аллофонную систему меньшее число гуттуральных единиц, характеризуется более передним консонантизмом, что определяет его специфику в южносибирском ареале и сближает с западными тюркскими языками.

С другой стороны, хакасский, кумандинский, тубинский, шорский и тувинский консонантизм объединяет наличие типично саяно-североалтайской малошумной фонемы [С<], не функционирующей в алтайском, чалканском и барабинско-татарском языках.

В отличие от других языков, в барабинско-татарском выделяется типично кыпчакско-тюркская губно-губная фонема [w]; в языке туба-кижи и в тувинском согласный w отмечается в статусе аллофона.

При наличии определенных сходств в составе фонем в языках Южной Сибири, обнаруживаются значительные расхождения в аллоэмических системах и в субстантных базах.

Системы согласных фонем. Во всех сопоставляемых языковых

образованиях консонантные системы подразделяются на два класса: класс шумных и класс малошумных согласных. К малошумным (термин В.М. Наделяева) относятся согласные фонемы, традиционно квалифицируемые как сонорные, но, в отличие от них, не всегда реализующиеся в звучных оттенках и имеющие в определенных позиционно-комбинаторных условиях полувзвонкие, частично взвонкие и глухие аллофоны.

Шумность и малошумность являются акустическими эффектами различной степени напряженности артикулирующих органов: шумные фонемы продуцируются при сильной или слабой напряженности (в тувинском, шорском, барабинско-татарском языках) или только при слабой (в хакасском, алтайском, кумандинском, тубинском, чалканском языках), в то время как малошумные произносятся, как правило, при сверхслабой напряженности речевого аппарата.

В рассматриваемых языках функционируют 3 типа систем согласных фонем. Алтайский, кумандинский, чалканский, тубинский и нижне-тёйский консонантизм структурируется оппозицией единиц по квантитативным параметрам: шумные согласные противопоставлены как краткие и долгие, малошумные квалифицированы как долготнонеопределенные.

Шумным согласным алтайского языка, кроме переднеязычных шумных щелевых [s] и [ʃ], свойственна оппозиция по длительности: соотношение показателей относительной длительности кратких и долгих согласных в интервокальной позиции составляет в среднем 100:167. Малошумные согласные реализуются как в кратких, так и в долгих оттенках.

В языке кумандинцев количественные характеристики шумных попарно гоморганных фонем при их реализациях в тождественных позиционно-комбинаторных условиях – в интервокальной -V[C]V- и медиально-постсонантной -VC<sub>3</sub>[C]V- позициях – объединяются в две долготно-фонематические зоны: зону краткости, в пределах 26,5–110,6% средней длительности звука (СДЗ), и зону долготы, в пределах 111,2–183,6% СДЗ. Такая стабильная инвариантная распределенность долготных характеристик по двум достаточно четко выдержанным зонам позволила квалифицировать эти зоны как конститутивно-дифференциальный признак (КДП) рассматриваемых фонем и определить фонемы как краткие [p], [t], [k] и долгие [p:], [t:], [k:]. Квантитативные характеристики оттенков шумных фонем [s] и [ʃ], а также малошумных [m], [n], [l], [r], [j], [ʎ], [N], [ʎ], отличающихся большой вариативностью, позволили определить эти фонемы как долготнонеопределенные.

Как количественные данные, так и артикуляторные параметры реализаций шумных согласных фонем языка чалканцев свидетельствуют, что в основе

различения фонем [p], [t], [s], [Σ], [□], [q], с одной стороны, и фонем [B], [d], [z], [Z], [j], [⊗], с другой, лежит признак долготы-краткости, сопровождающийся признаками силы артикуляторного напряжения и глухости-звонкости.

Характеристика согласных по количеству является системообразующей и для тувинского консонантизма. Шумные согласные представлены краткими [p], [t], [k], долгими [p:], [t:], [▲□:], [k:] и долготнонеопределенными [s], [□·], [□◡], [□◡◡] фонемами; малошумные согласные [m], [l], [r], [n], [j], [↑], [N] – долготнонеопределенные.

Основным фонематическим признаком, структурирующим тувинский (в том числе и сур-хольский) консонантизм, является степень напряженности единиц системы: фонемы противопоставлены как сильные / слабые / сверхслабые. Класс шумных сильных фонем включает в сур-хольском говоре 2 фонемы: [p<sup>c</sup>] и [t<sup>c</sup>]; шумных слабых – 7 фонем: [p], [t], [s], [□], [▲□], [k], [x]; малошумных сверхслабых – 7 единиц: [m], [r], [l], [n], [j], [↑], [N].

Иной тип систем согласных, организованных противопоставлением по наличию-отсутствию глоттализации, констатируется в шорском и барабинско-татарском языках.

В шорском языке (мрасский диалект) система шумных согласных структурируется тройной оппозицией по типу работы гортани и языка: инъективно-эйективные / статичные / эйективно-инъективные. Инъективно-эйективные согласные [p<sup>c</sup>], [t<sup>c</sup>], [s<sup>c</sup>], [Σ<sup>c</sup>], [t□Σ<sup>c</sup>], [k<sup>c</sup>] продуцируются при опускающейся гортани и продвигающемся вперед теле языка; статичные [p·], [t·], [s·], [Σ·], [□□Σ·], [k·], [θ·] – при нейтральном положении гортани и языка; эйективно-инъективные [p<sup>·c</sup>], [t<sup>·c</sup>], [s<sup>·c</sup>], [Σ<sup>·c</sup>], [□□X<sup>·c</sup>], [k<sup>·c</sup>] – при поднимающейся гортани и оттягивающемся назад корне языка. Тип работы гортани и языка – основной КДП в системе консонантизма.

Характер организации системы согласных в языке барабинских татар близок к тому, что и в шорском языке: консонантизм определяется оппозицией по фарингализованности / нефарингализованности настроек. Степень артикуляторной напряженности является КДП, обусловленным наличием / отсутствием фарингализации. Все согласные делятся на фарингализованные напряженные – [p], [t], [s], [°□], [t°□], [q], нефарингализованные ненапряженные – [p], [t], [s], [□], [q], [o] и нефарингализованные слабонапряженные – [m], [w], [l], [r], [n], [j], [U].

До последнего времени принято было считать, что в южносибирских тюркских языках нет консонантных систем, для которых основным КДП является наличие-отсутствие работы голосовых связок. В сибирском регионе такие системы были зарегистрированы только в северных тюркских языках –

якутском и долганском. При этом в долганском языке при общей тенденции к противопоставлению шумных согласных по признакам глухости-звонкости намечается стремление к оппозиции по длительности [Бельтюкова 2004]. Системы, базирующиеся на противопоставлении единиц по глухости-звонкости, функционируют также в урало-поволжских тюркских языках, в частности, в казанско-татарском.

Результаты инструментального исследования ниже-тёйского консонантизма также позволили зафиксировать стремительно развивающийся процесс перехода системы в качественно иное состояние: подчиняясь законам внутреннего развития, а также испытывая сильное влияние русского языка, квантитативно ориентированная система согласных рестраивается на оппозицию по звонкости-глухости.

Впервые предпринятое изучение фонетики языка калмаков [Уртегешев, Бабыкова 2005] – языка малочисленной тюркоязычной народности, проживающей в Кемеровской области, показало, что основным конститутивно-дифференциальным признаком, структурирующим подсистему шумных согласных, является признак работы голосовых связок – выделены три пары фонем – губных и переднеязычных, противопоставленных по глухости / звонкости: [π] – [β], [τ] – [δ], [□э] – [Зэ]. Класс шумных всегда глухих фонем представлен семью единицами: [π], [τ], [□э], [τ□σ], [▲□□э], [κ], [о], класс шумных всегда звонких – четырьмя единицами: [β], [↓], [δ], [Зэ].

О незавершенности процесса формирования системы, основанной на оппозиции по признаку голоса, свидетельствует тот факт, что переднеязычная щелевая фонема [σ] и гуттуральная фонема [κ], по преимуществу глухие, в определенном фонетическом контексте реализуются в звонких аллофонах; звонкая по большинству своих реализаций фонема [Г] имеет среди своих позиционно-комбинаторных оттенков и глухой аллофон. Подобное варьирование – свободное или позиционно-комбинаторно обусловленное – свойственно всем южно-сибирским тюркским языкам, поскольку для них звонкость-глухость не является релевантным признаком. Специфический для южно-сибирского региона принцип построения системы находит объяснение при обращении к истории калмаков и их языка, подвергшихся существенному влиянию со стороны поволжских татар-переселенцев.

При ведущей роли глухости / звонкости как системообразующего признака, на периферии системы сохранились реликты оппозиции единиц по степени напряженности: две гуттуральные глухие фонемы противопоставлены как умереннонапряженная [κ] и сильнонапряженная [κ̄].

На первый взгляд предлагаемая концепция системы представляется несколько эклектичной. Тем не менее, она имеет право на существование как отражающая реальное состояние объекта исследования, являющегося результатом взаимодействия двух систем – древнетюркской, основанной на противопоставлении согласных по степени напряженности и сохранившейся в южносибирских тюркских языках (например, в тувинском), и казанско-татарской, структурируемой по звонкости-глухости. Для калмакского языка оппозиция согласных по работе голосовых связок относится к числу инноваций, поддерживаемых также сильным влиянием русского языка – особенно если учесть крайнюю ограниченность контингента говорящих на нем.

Подводя итог сказанному выше, можно отметить следующее. Системно-структурная организация алтайского, кумандинского, чалканского, тувинского, хакасского консонантизма по количественным признакам, свидетельствующая о наличии угро-самодийского субстрата, позволяет отнести их к саяно-алтайской ветви циркумбайкальского языкового союза [Наделяев 1986], а наличие фонемы [C<] выделяет внутри названной группы языки саяно-североалтайского ареала (кроме алтайского языка).

Вместе с тем, состав малошумных фонем и отсутствие в системе фонемы [ʌ] сближает хакасский язык с тюркскими языками (тувинский, тофский), входящими в уйгуро-урянхайскую группу байкало-саянской ветви союза. Бедность локальных классов среднеязычных и гуттуральных согласных обуславливает более передний характер консонантизма, определяя специфику хакасского языка в южносибирском регионе и сближая, наряду с процессами “перелома” гласных и фонологизации позиционной длительности [Кыштымова 2001], с западными тюркскими языками.

Типологическая специфика южносибирского тюркского консонантизма сформировалась в результате разновременных и разнохарактерных взаимодействий этносов и их языков.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Бельтюкова Н.П. Консонантизм долганского языка (экспериментальное исследование). Томск, 2004.
- Кечил-оол С.В. Типологическая специфика консонантизма сут-хольского говора в системе говоров и диалектов тувинского языка. Новосибирск, 2006.
- Кирсанова Н.А. Консонантизм в языке чалканцев (по экспериментальным данным). Новосибирск, 2003.
- Кыштымова Г.В. Состав и системы гласных фонем сагайского и качинского диалектов хакасского языка. Экспериментально-фонетическое исследование. Новосибирск, 2001.
- Наделяев В.М. Циркумбайкальский языковой союз // Исследования по фонетике языков и диалектов Сибири. Новосибирск, 1986. С. 3–4.

## Селютина И.Я. Типологическая специфика южносибирского...

Рыжикова Т.Р. Консонантизм языка барабинских татар: сопоставительно-типологический аспект. Новосибирск, 2005.

Сарбашева С.Б. Фонологическая система туба-диалекта алтайского языка (в сопоставительном аспекте). Новосибирск, 2004.

Сегленмей С.Ф. Тувинские переднерядные в твердорядных словоформах (по данным рентгенограмм и дентопалатограмм) // Фонетика сибирских языков. Новосибирск, 1979. С. 35–44.

Селютина И.Я. Кумандинский консонантизм (экспериментально-фонетическое исследование). Новосибирск, 1983.

Субракова В.В. Система согласных сагайского диалекта хакасского языка: сопоставительный аспект. Новосибирск, 2006.

Уртегешев Н.С. Шумный консонантизм шорского языка (на материале мрасского диалекта). Новосибирск, 2002.

Уртегешев Н.С., Бабыкова С.А. Консонантизм в языке калмаков // Гуманитарные науки в Сибири. Новосибирск. 2005. № 4. С. 88–90.

Чанков Д.И. Согласные хакасского языка. Абакан, 1957.

Чумакаева М.Ч. Согласные алтайского языка (на основе экспериментально-фонетических исследований). Горно-Алтайск, 1978.

### REZUME

#### **Selutina I. Ya. (Novosibirsk) TYPOLOGICAL PECULIARITIES OF THE SOUTH-SIBERIAN CONSONANTS**

**The articles deals with the typological peculiarities of the South-Siberian consonants.**

Мохсун НАГИСОЙЛУ

**«ШУХЕДА-НАМЕ» НИШАТИ - ЦЕННЫЙ ИСТОЧНИК  
ПО ИСТОРИЧЕСКОЙ ЛЕКСИКОЛОГИИ ТЮРКСКИХ ЯЗЫКОВ**

*Мақалада XVI ғасырдағы Нишатидің «Шухеда-наме» («Азаттанушылар туралы кітап») еңбегі түркі тілдерінің тарихи лексикологиясы бойынша құнды дереккөз екені айтылып, лексикалық бірлікте талдау жасалады.*

*Мақаледә XVI үйзүила аит Нишатинин “Şuheda-name” eseri leksikolojik açıdan incelenmektedir.*

В изучении исторической лексикологии тюркских языков, в частности азербайджанского языка важное значение имеет исследование средневековых рукописей, среди которых особое место занимают прозаические сочинения, переведенные с арабского и персидского языков. Одним из таких ценных средневековых переводных произведений является «Шухеда-наме» («Книга о мучениках») Мухаммеда Катиба Нишати. Единственная рукопись-автограф переводчика хранится в Институте рукописей им. М.Физули Национальной Академии наук Азербайджана (шифр М-259; 338 л., 19х27 см). Перевод выполнен в 945/1539 г. в Ширазе по указанию Сефевидского шаха Тахмаспа I с книги «Роузат аш-шухада» («Сад мучеников») Хусейна Ваиза Кашифи (ум. в. 910(1504-1505), написанной на персидском языке. Перевод, как и персидский оригинал, состоит из десяти глав и в основном, повествует о событиях, связанных с трагической гибели имама Хусейна в Кербела.

«Шухеда-наме» является богатейшим материалом как для изучения истории развития азербайджанско-тюркского языка в целом, так и для исследования исторической лексикологии тюркских языков в частности. Превосходство этого ценного письменного памятника над другими азербайджанскими рукописными сочинениями средневековья заключается в том, что он был предназначен для широких народных масс и написан на живом общенародном языке. В переводе чувствуется органическое соединение разговорной речи с письменным литературным азербайджанско-тюркском языком XVI века.

Талантливый переводчик Нишати как выдающийся художник слова умело использовал богатством словарного состава азербайджанско-тюркского языка, его разнообразными возможностями. Достаточно сказать, что персидский глагол *زَدَن* *zadan* («бить», «ударить») Нишати передал его четырьмя тюркскими эквивалентами: *urmak*, *çalmak*, *degdirmək*, *yetürmək*, а арабское причастие *موكل* *movakkel* в значении «смотритель», «надзиратель» тремя: *karavul*, *keşikçi* и *saxlayıcı*.

Богатая и разнообразная лексика «Шухеда-наме» изобилует тюркскими словами, среди которых привлекает особое внимание архаизмы тюркского



происхождения по сравнению с современным азербайджанским языком. Их можно делить на следующие семантические группы:

1. Военная лексика: ایغاغ *ayğay* «лазутчик», بکلریکی *beglerbegi* «главнокомандующий», چالیش *çalış* «рукопашная схватка», چری *çeri* «войско», «армия», عجرچی *ğacarçı* «военный связист», قول *kol* «центр армии», «фланг фронта», تاولغه *tavilya* «военный шлем», تپ *tip* «центр армии», تواغچی *tevağçı* «военный инспектор», «военный начальник», توقچی *tukçı* «знаменосец», اوغراش *uyraş* «битва», اولجا *ulca* «военнопленный» и др.

Среди этих слов *ayğay*, *tevağçı*, *ğacarçı* и *ulca* не встречаются в других азербайджанских литературных памятниках, но зарегистрированы в древнетюркских словарях и источниках по истории тюркских языков, остальные же наблюдаются в языке «Китаби-Деде Коркут» и азербайджанских классиков.

2. Название животных и птиц: کيیک *keyik* «олень», «горный козел», کولوک *kölük* «вьючное животное», کولان *kulan* «дикий конь», کوتل *kutel* «лошадь ведомая под узды», قارچغای *karçağay* «сокол» и др.

Среди этих слов только *kutel* зафиксированный в древнетюркских словарях не обнаружено в других письменных памятниках азербайджанского языка.

3. Профессиональная терминология: قانجوغه *kancığa* «торока», «ремни у седла», قازوغ *kazuy* «кол», «столб», اییر *iyer* «седло», صداق *sadak* «футляр для лука», اوکک *ükek* «кеджаве» (сиденье с навесом на спине или по бокам верблюда или лошади) и др. Кроме *ükek* все остальные слова наблюдаются и в других азербайджанских литературных памятниках. Слово *ükek* зафиксировано в Диване Махмуда Кашгари.

4. Слова, означающие религиозные понятия: çeleb «бог», damu «ад», истау «рай» и др. Все эти слова довольно часто встречаются в азербайджанских литературных памятниках средневековья.

Архаическую лексику «Шухеда-наме» можно также рассматривать в составе следующих групп с точки зрения употребляемости и не употребляемости в современном литературном азербайджанском языке, а также в его диалектах и говорах:

а) архаические слова, полностью выпавшие из литературного языка и современного употребления. Отметим несколько из них:

الذک *öleñ*- «луг», «степь», «пастбище»:

Yusef dedi: Hanı **öleñde** diveni otlayubdur? Dedi: Al-i-Yakub **öleñinde**. (Юсиф спросил: твой верблюд пасся в каком пастбище? Тот ответил: в пастбище Якуба.)

Данное слово не обнаружено в других азербайджанских литературных памятниках. Азербайджанский ученый Г. Зариназаде отмечал употребление

его в исторических сочинениях, написанных на персидском языке во времена правления Сефевидов. «*Oleñ*» зафиксирован в древнетюркских словарях.

تابين *tabin* – «слуга»:

*İmamın tabınları tamam geca ac – susuz Tañrının zikrine ve Mustafanın salavatuna keçürdilər.*

(Слуги имама ни евши и ни пивши всю ночь провели в молитвах богу и благословении Мустафы.)

Слово «*tabin*» тоже не обнаружено нами в других литературных памятниках азербайджанского языка, оно зафиксировано в словаре Радлова.

В «Шухеда-наме» употреблены также слова «*tabınbası*» («главный слуга») и «*tabın etmək*» («принят в слуги».)

جوجوک *cucuk* – «сладкий»:

*Degil söz kim, cucuk sözün yamin könlüm kılır şadan.*

(Изреки слово, ибо твои сладкие слова превращают в радость горесть моего сердца.)

Данное слово зафиксировано в Диване-Казы Бурханаддина в фонетическом варианте سوجی *suci*.

چولغا *çulğa* – «замотать», «запутать»:

*Şahzadeni bir saru kundaya culyayub gəturdi.*

(Замотав Шахзаде в желтые пеленки она привела его.)

Данное слово встречается в «Китаби-Деди Коркут».

قىرغىل *kırıl* – «человек средних лет»:

*Amir Hamza kırıl idi. Şeybenin yenimi oldu ki, ol dexi kırıl idi*

(Амир Хамза был человеком средних лет, его противник Шайба тоже был в возрасте средних лет).

Слово *kırıl* зафиксировано в Диване Махмуда Кашгари.

قیتول *kaytul* – «лагерь»:

*Bəs İmam Hüseymin xidmetinden disxaru çıxub öz kaytuline kayutdı.*

(Он вышел из шатра Имам Хусайна и вернулся в свой лагерь).

Данного слова мы не обнаружили в письменных памятниках азербайджанского языка, оно зафиксировано в словаре Будагова.

گيدر *gider* – «убирать», «уничтожить», «удалять»:

*Dopunun etagini yüzünden gider.*

(Убери подол одежды с лица.)

*Men dexi bu xeyali başumdan giderdüm.*

(Я тоже эту мысль выбросил из головы.)

Данное слово встречается в «Китаби-Деде Коркут».

В эту же группу можно отнести также слова اوغراشمق *uyraşmak* («сржаться»), دون/تون *dun/tun* («ночь», «прошлая ночь»), سين *sin* («могила»),

قوتاو *kuthu* («счастливый»), ايلتمک *iletmek* («тащить», «нести») и другие, которые довольно часто встречаются во многих литературных памятниках азербайджанского языка.

б) архаические слова, вышедшие из литературного азербайджанского языка, но сохранившиеся в диалектах и говорах азербайджанского языка.

تک دور *tək dur* – «молчать»:

*Yezid bu sözden yezebe varub dedi: Ey Yehuda, tek dur.*

(Обозлившись на это слово, Йезид сказал: Эй Йахуда, замолчи!)

Данное сочетание зафиксировано в ленкоранском и астаринском говорах азербайджанских диалектах в форма «*tek din*» (замолчи, не разговаривай, типе). Сочетание зафиксировано в Диване Махмуда Кашгари.

دونكور ليک ايله *doğurluk elemek* – «сватать», «просить руки девушки»:

*Abdullah dedi: Menden saru dexi vekil ol ve döğürlük ele!*

(Абдуллах сказал: Будь и моим доверенным лицом (адвокатом) и посватайся для меня.)

В районе Болниси Грузии употребляется слово *дунгур* в значении «сват». Слово *doğur* зафиксировано в словаре Радлова.

قازوغ *kazuy* – «кол», «столб»:

*Çadırın degil koparsun, kazuyı berkitmesün.*

(Скажи ему пусть не снимает палатки и не укрепит кола.)

Слово *kazuy* зафиксировано в древнетюркских словарях и употребляется в форме *газых* в гахском и огузском говорах азербайджанского языка.

کنکاش *geñeş* – «советоваться»:

*Kerezci ol, ta seninlen oturub müsfiqlər kimi geñeselim*

(Будь беспристрастным, чтобы могли с тобой посидеть и сердечно посоветоваться.)

Данное слово употребляется во многих диалектах и говорах азербайджанского языка в формах: «геишмаг», «ганашмак», «ганишмак». Глагол «ганашмак» встречается в «Китаби Деде-Коркут».

В «Шухеда-наме» употреблено также слово *کنکاش* *geñeş* – «совет», которое зафиксировано в древнетюркских словарях и употребляется в ширванском говоре азербайджанского языка в форме «ганашик».

یغلا *yıgla* – «плакать»:

*Yakub çok müddetdür kim, onun ferayında yıgılar.*

(Якуб уже долгое время плачет от разлуки с ним.)

Глагол «*yıglamak*» зафиксирован в древнетюркских словарях и употребляется в шекинском диалекте, а также закательском и гахском говорах азербайджанского языка.

یغ *yeg/yiğ* – «рукав»:

*Bu yırtmış yığ ilen tanıgil.*

(Узнай меня с этим рваным рукавом.)

В эту группу архаизмов «Шухеда-наме» также можно отнести слова *یازی* *yazı* («равнина», «степь»), *صایرو* *sayru* («больной»), *بای* *bay* («богатый»), *اسمارله مق* *ismarlamak* («поручать»), *اولاشمق* *ulaşmak* – («соединяться»),

چزمک *çözmek* («развязать»), آریدمق *arıdmak* («чистить»), («очищать») и другие.

в) архаизмы, отличающиеся от современных своим фонетическим составом.

В «Шухеда-наме» наблюдаются десятки слов, которые в современном азербайджанском языке претерпели определенные фонетические изменения.

В лексике «Шухеда-наме» представляется большой интерес также лексические параллелизмы. Независимо от персидского оригинала, переводчик параллельно употребляет различные по происхождению, но единые по значению слов в составе одного предложения или бейта (основную, большую часть текста рукописи составляет проза, сопровождающаяся стихотворными отрывками).

Лексические параллелизмы «Шухеда-наме» состоят из тюркских, персидских и арабских синонимов, которые можно делить на три группы:

**I. Параллельное употребление азербайджанских и общетюркских слов:** *say-esen* («здоровый»), *duş-uşku* («сон»), *gece-diin* («ночь»), *geyesi-don* («одежда») *çokluk-kalabalik* («большинство»), *bitün-varı-kamı* («все», «все», «вес»), *aylamaç-yığlamaç* («плакать»), *istemek-dilemek* («просить»), *varmaç-getmek* («идти», «ходить»), *sınmış-ıfanmış* («разбитый»), *çapalak-tapança* («пощечина») и др.

**II. Параллельное употребление азербайджанских и персидских слов:** *tor-dam* («ловушка»), *bitik-name* («письмо»), *us-huş* («сознание», «ум», «разум»), *çeri-sepah* («войско»), *ün-avaz* («голос»), *koxu-buy* («запах») и др.

**III. Параллельное употребление азербайджанских и арабских слов:** *ıldırım-saeka* («молния»), *ölke-memleket* («страна»), *yardım-meded* («помощь»), *ulus-kismet* («доля», «часть»), *korxu-tehdid* («угроза»), *don-lebas* («одежда»), *toz-yobar* («пыль»), *başılamak-afv kalmak* («прощать») и др.

Данный стилистический прием характерен для языка «Китаби Деде-Коркут», произведений Насими и других азербайджанских средневековых литературных памятников.

В целом, азербайджанский прозаический переводный памятник «Шухеда-наме» является ценным источником по исторической лексикологии тюркских языков.

#### REZUME

Nagisoğlu M. (Baku)

#### “SHUKHEDA -NAME ” BY NISHATI – A VALUABLE SOURCE IN HISTORICAL LEXICOLOGY OF TURKIC LANGUAGES

The article deals with “Shukheda -Name ” by Nishati as a Valuable Source in Historical Lexicology of Turkic Languages of the 16<sup>th</sup> century.

А. И. АЛЬНИЯЗОВ

## ЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ТОЖДЕСТВ И РАЗЛИЧИЙ И ПЕРСПЕКТИВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ТЮРКСКИХ ЯЗЫКОВ

*Мақалада тіл біліміндегі синтаксистік бірліктердің мазмұндық мағынасындағы ұқсастықтар мен айырмашылықтардың тұжырымдамасы және түркі тілдерін зерттеудің болашағы жайында айтылады.*

*Makalede dil bilgisindeki benzerlikler ile özelliklerin manası ve türk dili araştırmalarının geleceği ayrıntı olarak değerlendirilir.*

Вопрос о структуре синтаксических отношений а аспекте проблемы тождеств и различий до настоящего времени специально, в осознаваемых формах не рассматривался. В XX веке он нем возникал, очевидно, в связи с установкой Ф. де Соссюра о примате в синтагматике различий — вопреки его же доктрине: «Весь механизм языка зиждется исключительно на тождествах и различиях» ... сосуществующих в «нераздельном и неразлучном» единстве». Невнимание к рассматриваемому аспекту породило в науке целый ряд неадекватных представлений, «болезненно» отражающихся на ее состоянии и перспективах развития.

Принцип устройства всех языков, в том числе и тюркских, в самой глубине один и тот же. Поэтому предметом современных лингвистических исследований должен стать не какой-то отдельный конкретный язык, а человеческий язык вообще, единый в своей сущности, хотя и представленный бесчисленным множеством вариаций. Для обобщенного исследования как родственных, так и неродственных языков необходимо раскрыть инвариантную суть всех этих языков, сопоставляя их как системы. А это станет возможным только тогда, когда мы сумеем рассмотреть огромный и разнообразный материал этих языков через призму единого основания. И такой единой и постоянной точкой отсчета при оценке самых разнообразных лингвистических явлений, на наш взгляд, должна стать концепция тождеств и различий.

Проблема тождеств и различий в языке не является новой. Истоки ее восходит к древним лингвофилософским и собственно лингвистическим представлениям, которые были связаны с обнаружением в самых разнообразных речевых проявлениях тех или иных общих и специфических особенностей. Эту проблему эксплицировал (видимо, впервые) древнеримский ученый М.-Т. Варрон, утверждавший, что сходство и несходство — это закон, «управляющий речью». Широта принципа организации синтаксической системы на основе противопоставления тождеств и различий обуславливает, на наш взгляд, результативные попытки

интерпретировать на языковом материале и идею великого мыслителя средневековья Абу Али Ибн Сины о том, что утверждение и отрицание тоже есть не что иное, как форма представления отношений тождества и различия. Ибн Сина писал: «...разум отвлекает от ... единичных (вещей)» простые универсалии... рассматривая то, что для них является общим (т.е. тождественным — А.А.) и то, что отличает их друг от друга. Благодаря этому в душе возникают основные понятия... душа устанавливает между этими простыми универсалиями отношения отрицания и утверждения». Однако эта идея Ибн-Сины не привлекла внимание лингвистов. Видимо, история науки пока не обратила внимания в лингвистическом аспекте на это гениальное прозрение. И на девственную до настоящего времени идею Ибн-Сины о том, что важнейшие результаты анализа, связанные с установлением тождественного и разного в познаваемых объектах, наша душа представляет в утверждениях и отрицаниях. Данные такого же рода содержатся в работах В.фон Гумбольдта: «...слово... превращается в объект всегда с примесью собственного значения и таким образом приносит новое своеобразие. Но в этом своеобразии так же, как и речевых звуках, в пределах одного языка наблюдается всепроникающая тождественность»; «И как раз в соединении простейших понятий (т.е. тождеств и различий — А.А.), пронизывающий весь язык до основания, и проявляется вся глубина гения языка». Данная проблема наиболее ярко и определенно выражена и в вышеуказанной знаменитой декларации Ф.де Соссюра.

Такое единство понимания конкретного устройства и общих особенностей языка (языков) учеными разных народов, веков и поколений трудно признать случайным и трудно не воспользоваться этим при лингвистическом исследовании тюркских языков.

В утверждении и отрицании скрыты сходство и различия. Следовательно, эти самые сходства и различия существуют во всех языках, скрытые в «одеждах» утверждения и отрицания, известных нам по простому предложению монологической речи. Ср.: *Сиз студентсиз – Сиз студент емессиз*. Правда во многих языках, в том числе и в тюркских, сходное, утверждение часто не выражается специальным словом. Но во всякой знаковой системе отсутствие знака тоже есть знак.

Во всех диалогических формах нашего общения выступают отношения тождества и различий, т.е. противопоставление «согласие/несогласие» (семантика тождества или нетождества мнений, поступков и т.д.) Ср.: *-Мен бараман. –Мен де бараман/-Мен бараман. –Бирақ мен қаламан*. Здесь знаки «де» и «бирақ» своего рода языковые эквиваленты математических знаков равенства и неравенства.

Все соединительные отношения связаны прежде всего со значением некоторой тождественности. В языкознании это нашло отражение в понятии «однородность», в логике — в понятии «координация». Соединительные отношения противопоставляются всем несоединительным в монологической

речи, в том числе и в тексте. Ср.: *Оқытыушы келди Һәм сабақ басланды. Һауа булып болды, бирақ жауын жауған жоқ.* Здесь при помощи «Һәм» мы актуализируем в семантической структуре частей компоненты тождественного, а при помощи «бирақ» — компоненты противоположно разные. Градационные отношения являются носителями специальных акцентов на то, что в некотором тождественном налицо элементы разного или же наоборот.

Рассматриваемые отношения можно легко обнаружить между составляющими морфологическую категорию (например, единственное число/множественное число и т.п.), между словами, составляющими ту или иную тематическую группу и т.п. Сравните также любую иерархически выдержанную классификацию любого языкового материала. Все они последовательно опираются на тождества и различия, где тождества выступают как компоненты интегрирующего порядка, а различия — дифференцирующего.

Для говорящего важно устанавливать в своей речи не только тождественное и разное в мире. Мы всегда (хотим мы этого или нет) показываем (имплицитно или эксплицитно), положительны они или отрицательны, или же вообще безразличны (нейтральны) для нас. Поэтому семантика тождеств и различий в языке (и речи) всегда подается в «одеждах» аксиологических значений. Ср. примеры, где вторая часть сама по себе нейтральна, однако понимается нами — то как положительная, то как отрицательная — только бы быть по оценочному значению одинаковой с первой частью: *Жаз бойы Һауа ашық болып, зурғат те соған жараса болды./ Жаз бойы Һауа булып болып, зурғат те соған жараса болды.*

Вышеизложенное позволяет сделать вывод о том, что отношения тождеств и различий являются субинвариантными отношениями языка. Они — основание (может быть «дно», может быть «центр») языковой системы, потому что «они детерминированы (диахронически) и постоянно детерминируются (синхронически) структурой и результатами начальных этапов познавательной деятельности мышления, связанной с сопоставлением познаваемых объектов и выделением в них тождественных и нетождественных (общих и специфических) сторон».

При современном состоянии вопроса наиболее актуальна необходимость а) выявления в языке специальных показателей отношений тождества, с одной стороны, и отношений различия (нетождества) — с другой; б) установления семантических сходств и различий в кругу единиц того и другого типа; в) определения позиций использования таких единиц в речи в синтагматическом и иерархическом (словосочетание, предложение, сложное предложение, текст — монологический и диалогический) аспектах; г) выведения на базе вышеуказанных пунктов парадигматики (и системы) данных единиц (возможно, только в кругу однотипных единиц или же в общем плане).

Не менее актуальна необходимость выявления рассматриваемых отношений, выражаемых лишь соположением лексико-семантических единиц в речи (т.е. «бессоюзно»), а также сочетанием тех и других средств. Важно также понять структуру синтаксических отношений как «нераздельное и неразлучное» сочетание отношений тождеств и различий.

Таким образом, проблема тождеств и различий представляет собой надежную базу, способную быть нитью Ариадны в еще не постигнутых глубинах и запутанных лабиринтах языковой онтологии.

#### ЛИТЕРАТУРЫ

1. Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию (переводы с французского под ред. А.А. Холодовича). — М.: Прогресс. — 1977. — С.141.
2. Варрон М.-Т. О латинском языке//В кн.: Античные теории языка и стиля. — М.-Л.: ОГИЗ. — 1936. — С.98.
3. Ибн-Сина. Книга о душе. Избранные философские произведения. — М.: Наука. — 1980. С.470.
4. Холодов Н.Н. Синтаксические инварианты ядерного (субинвариантного) бинорма языка//Актуальные проблемы филологии в вузе и школе. — Тверь: 1991. — С.93-96.
5. Гумбольдт В. О различии строения человеческих языков и о его влиянии на духовное развитие человеческого рода // Хрестоматия по истории языкознания XIX-XX вв. (Сост. В.А.Звегинцев). — М.: Учпедгиз, 1956. — С.81, 85.
6. Холодов Н.Н. Проблема отношений аналогичности и неаналогичности в синтаксисе// Вопросы языкознания, 1985, №5.

#### REZUME

**Alniyazov A. I. (Nukus)**

#### **LINGUISTIC CONCEPTION OF IDENTITY AND DIFFERENCES AND PERSPECTIVES OF THE RESEARCH OF TURKIC LANGUAGES**

**The article deals with the linguistic conception of identity and differences and perspectives of the research of Turkic languages.**



С.Қ. ИМАНБЕРДИЕВА

«ДИУАНИ ХИКМЕТ» ЕСКЕРТКІШІНДЕГІ АНТРОПОНИМДЕР

*В данной статье рассматриваются антропонимы исторического тюркского письменного памятника Золотой Орды К.А.Иасауи «Дивани хикмет».*

*Makalede H.A.Yesevi'nin «Divan-ı Hikmet» eserindeki kişi adları incelenir.*

Н.А. Николинаның пікірі бойынша, антропонимдер мен топонимдер тек мазмұндық-деректік емес, сонымен қатар мәтіндік ақпарат береді, ал ол өз кезегінде мәтіннің идеялық-эстетикалық мазмұнын жасырын мағына арқылы ашуға септігін тигізеді. Жалқы есім кейіпкердің әлеуметтік деңгейін, оның ұлтын көрсетіп, нақты тарихи-мәдени белгі қызметін атқарады [1].

В.А.Кухаренко атап көрсеткеніндей, жалқы есімдер кең кешенді нақты ассоциативті мағынаны қоздыратын белгі [2]. Осы тұрғыдан алғанда, тарихи, философиялық, мифологиялық, мәдени және басқа да құбылыстар туралы тіл иелерінің білімдеріне негізделген тілден тыс ассоциацияларын келтірген қызығушылық тудырады.

Жалқы есімдер халықтың этникалық және әлеуметтік тарихымен тығыз байланысты бай экстралингвистикалық ақпарат береді. Бұл тұрғыдан алғанда, А.В.Суперанская жалқы есімдердің ақпараттарының үш түрін атайды: айтылымдық (ең көп тарағаны, онимнің объектпен байланысын білдіреді және сөйлеушінің объектке қатынасын анықтайды, ең міндетті шарт – объектпен танысу), энциклопедиялық (адам еш уақытта көрмей-ақ объект туралы ала алатын ақпарат үлесі), тілдік (сөздің тілдік қабатын талдау: атау құрамын және түрін зерттеу). Жалқы есімдер үлкен энциклопедиялық ақпараты оны символ ретінде пайдалануға жеткілікті коннотацияның қалыптасуына әкеледі. Себебі атаудың энциклопедиялық ақпараты тұтастай экстралингвистикалық болып келеді [3]. Поэзиядағы жалқы есім суреттелген оқиғалардың өзінше бір кеңістік-мезгілдік бағыт-бағдары болып табылады. Ассоциативті лакуналар мәтінді түсіндіруде кілт қызметін атқарады. Біртұтас эстетикалық кеңістікте қатынасқа түсіп, ассоциативті лакуналар поэзияға ұлттық реңк береді.

Поэзияның образдық жүйесі кез келген халыққа тән және терең символдық мәнге ие нақты белгілерден құралады. Тап ассоциативті лакуналар көшпенді халықтың тарихы мен мәдениеті туралы ауқымды экстралингвистикалық ақпаратқа ие.

Көркем болмысты субъект, яғни басты кейіпкер /кейіпкер/ баяндаушы тарапынан бейнелеуді көрсететін субъективтік баяндама мәтін стилистикасын құруда өзекті мәселелердің бірі және жалпы алғанда адамның

қоршаған ортаға деген антропобағыттағы көзқарасын білдіреді. Антропоцентризм тілде ғалымдардың түсінігі бойынша адам санасының, психологиясының өзгеруін, яғни тілдік жүйедегі жалпы адам факторын білдіреді. Антропобағыт пәндеріне ғалымдар психология, мәдениеттану, лингвомәдениеттану, әлеуметтану, философия т.б. жатқызады. Соңғы кездері лингвистикалық ғылымның антропоцентризмге қатты көңіл бөліп жатқанын атап айту керек: «Лингвистикада антропоцентризм идеологиясының элементтері XXғ. 70-80 жж. қалыптаса бастаған [4]. «Антропоцентризм ұғымы тілді жүйе ретінде бір жағынан болмыспен, екінші жағынан адам санасы мен эмоционалды сезім аясы ұғымдық жүйемен байланыстыратын әлемнің тілдік бейнесімен тығыз байланысты. Адам әлемнің тілдік бейнесінің үзгі және тірек концепті ретінде барлық тілдік әмбебаптың негізі болып табылады [4]. Тілде адам болмысының көрінісін есепке ала отырып, бұл ұғымды мәтін кеңістігінде қарастыру жөн.

Сонымен, әлемнің тілдік бейнесінде антропоцентри әдеби кейіпкер саналатын шартты түрде мәтіннің тілдік бейнесі туралы сөз қозғауға болады. Басты кейіпкердің /автордың/ санасы арқылы оқырманға мәтіндік болмыс беріледі. Шығарма құрылымында көрініс беретін басты кейіпкердің тілдік санасы негізінен әдебиеттануда қабылданған шығарма психологиясымен астасып жатады.

Көркем шығарма кеңістігіндегі антропоним құбылысы тілдің субъективтенуі мен антропоцентризм тұрғысынан қызығушылық тудыруы мүмкін. Кейіпкерду суреттеу, атау тек автор тұрғысынан емес, басты кейіпкер тарапынан да орын алуы мүмкін. Әсіресе, бұл, біздің ойымызша, басты кейіпкер санасында қалыптасқан екінші санаттағы кейіпкерлер мен басты кейіпкер арасындағы қатынасты бағалаудан туындауы мүмкін. Ал бұл үдеріс басты кейіпкердің ойлау үдерісіндегі ассоциативті байланысын, білімділік және мәдени деңгейінен көрініс береді.

Кісі есімдері әр кез зерттеушілердің қызығушылығын тудырған. Оның бірнеше себептері бар: 1) адамзат қоршаған ортаны тану барысында тылсым күштерге сенуден кейбір елдерде кісі есімдеріне қатысты табу қалыптасқан; 2) адамзаттың өзін-өзі тануы, соның нәтижесінде өзіне қандай да бір ерекшеліктерді телуге байланысты; 3) әр елдің мәдени құндылықтарына байланысты ат беру ерекшеліктері (мысалы, қазақ халқында Ұлбала, Төреқыз т.б.); 4) тек қазақ халқына ғана тән кісі есімін қысқарту (мәселен, Мәке, Әбеке, Төке т.б.); 5) әр халықтың ат тағу ресми формуласының өзгермелі болуы; 6) антропонимдік жүйе бір семантикалық ерекшеліктеріне қарай әйел және еркек есімдері болып бөлінеді; 7) қоғамдағы жеке тұлғаны ажырату, яғни идентификациялау қызметінің болуы; 8) антропонимдік жүйеде кірме атаулардың енуі; 9) антропонимдік жүйедегі ресми және бейресми есімдердің ара-қатысы; 10) антропонимдердің белгілі бір жағдайда ерекше семантикалық реңкке ие болу қасиеті, т.б.

Ресей ономастарынан Суперанская А.В., Подольская, т.б. атауға болады. Орыс ғалымдары орыс тіліндегі және орыс тіліне аударылған шығармалардағы антропонимдерді жан-жақты зерттеген. Оларды лексика-семантикалық топтарға бөліп, құрылымдық ерекшеліктерін қарастырған. Мысалы, В.И.Супрун антропонимдердің вокативті қолданысында қарастырып, антропонимдердің вокативті тұрпат таңдаудағы этномәдени-тарихи дәстүрдің экстралингвистикалық фактор ретінде қызмет атқаратынын анықтаған [5].

С.М.Толстая халық калентадыр терминологиясында кездесетін антропонимдердің орын алуына шіркеу практикасы мен діни идеологияның ықпалы тигенін сөз етеді [6].

А.Б.Лиджиев қала мен ауылдағы жасөспірімдер арасындағы лақап аттың лексика-семантикалық классификациясы негізінде айырмашылықтарын анықтаған [7].

М.Э.Рут антропонимдердің құрылымдық типтерін қарастыру арқылы онимнің семантикасын айқындаған [8].

Қазақ тіл білімінде ономастика саласы кенже десек те, антропонимдердің қыр-сырларын анықтаған көптеген ғалымдарды атауымызға болады. Оның үстіне антропонимдер ономастикалық кеңістіктің өзегін құрайды, сол себептен де олар өзектен тыс жатқан онимдерге қарағанда мейлінше зерттелген. Қазақ антропонимдерін профессор Т.Жанұзақ жан-жақты зерттеп, олардың лексика-семантикалық классификациясын, құрылымдық типтерін анықтаған, сонымен бірге ат беру бойынша өз концепциясын ұсынған. Профессор О.Сұлтаньяев кісі есімдерінің топоним қалыптасуындағы ролін анықтаған.

Дегенмен қазақ тіл білімінде шығармаларда кездесетін антропонимдердің зерттелуі бойынша саусақпен санарлық еңбектерді атауға болады. Біздің зерттеу нысанымызға алып отырған «Диуани хикмет» шығармасындағы антропонимдер бірнеше мақалаларда қарастырылғанымен арнайы кешенді зерттеу нысанына айналмаған.

Тіл білімінде антропонимдерді лексика-семантикалық таптастырудың бірнеше типтері қалыптасқан. Мысалы, В.А.Никонов кісі аттарын үш топқа бөлген [9]:

- а) анықтамалы есімдер (дескриптивтер);
- ә) тілек есімдер (дезидеративтер);
- б) арнау есімдер (меморативтер).

Мұндағы әр топ бірнеше топшалардан тұруы мүмкін.

Қазақ антропонимдерін зерттеп жүрген профессор Т.Жанұзақ В.А.Никонов классификациясы негізінде есімдердің төртінші тобын – мәдени-тарихи немесе әлеуметтік, негізінен діни наным-сенімдерге, тотем, табу және қазақ халқының мәдени дәстүрлеріне байланысты есімдерді бөлу арқылы қазақ кісі аттарының толық лексика-семантикалық таптастырылуын жасады [10].

А.В.Суперанскаяның классификациясы кез келген халық тілінде адам, оның денесі, туыстық қатынас, табиғат құбылыстары, материалды мәдениетті білдіретін лексемалар бар деген В.Г.Богораз-Тан тұжырымына сүйенеді [11].

Орта ғасырда өмір сүрген ғұлама ақын, сол дәуірдің философы Қожа Ахмет Иасауи «Дәптер сәни» («Диуани хикмет») деп атаған шығармасында кісі есімдерін мейлінше пайдаланған. Мәселен: Баязит, Һаман, Шайық Шәблі, Хасен Басри т.б. Бұл антропонимдердің көбі мұсылман қауымға сол кездің өзінде кеңінен таралған ислам дінін уағыздаған шайық есімдері болса, екіншісі – шығарма кейіпкерлерінің есімі, үшінші топ – халиф, пайғамбарлар, олардың жақындарының ныспылары. Шығармада қолданылған антропонимдерден Қожа Ахмет Иасауи есімі ерекше орын алады, себебі тарихи ескерткіш дидактикалық мәнде, автор атынан жазылған, яғни басты кейіпкер – Қожа Ахмет Иасауидің өзі. Сондықтан да шығармадағы антропонимдерге статистикалық зерттеу жүргізгенімізде келесі нәтижені алдық:

Сонымен, біз қарастырған материал негізінде антропонимдерді келесі лексика-семантикалық топтарға бөліп қарастырғанды жөн көрдік:

а) шығарманың басты кейіпкері /автор/: *Ахмет, Қожа Ахмет, Құл Қожа Ахмет, Міскін Ахмет, Шайыр Ахмет, Әзіреті Сұлтан,*

ә) тарихи тұлғалар: *Баязит;*

б) Құран-кәрімнен алынған антропонимдер: *Айыб, Мұса, Сүлеймен* т.б.;

в) әдеби кейіпкерлер: *Зылиха, Ләйлі, Мәжнүн, Фархад, Шырын;*

г) дін жолын ұстанған шайықтар: *Зүннүн Мысри, Шәблі, Шайық Мансұр, Хасен Басри* т.б.

ғ) пайғамбарлар есімдері: *Зәкария, Айыб, Мұхаммед* т.б.;

Біз осы мақала ішінде кейбір кеңінен тарала қоймаған, қазақ қауымына кеңінен танымал емес антропонимдерге түсініктеме бергенді жөн көрдік: *Зүннүн Мысри* [толық аты: Әбу-л-Файз Саубан бин Ибраһим Зүннүн Мысри (796-859)] – сопылық ілімнің негізін қалаушылардың бірі. Мансұр әл-Халаждың ұстазы, пірі. Ахмимде (Жоғарғы Мысыр) нубиялық отбасында дүниеге келген [11].

*Биләл* – эфиоптық тайпадан шыққан тұңғыш мұсылмандардың бірі. Ол – Мұхаммед (ғ.с.) пайғамбар ислам дінін уағыздаған кезде жаңа дінді алғаш қабылдағандардың бірі. Мұсылман халықтары Биләлді дін жолындағы тақуа және алғаш азан айтушы – муазин ретінде таниды.

*Зәкария* – пайғамбар, құранда аты аталады. Діни аңыздар бойынша, жасы тоқсанға таяса да, өз кіндігінен перзент көрмейді. Алладан бала тілеп жалбарынады. Жәбірейіл періште ұлды болатынын жеткізеді. Көп ұзамай Алла Тағала оған ақылды да алғыр бір баланы – Жақияны береді.

*Мансұр / Мансұр әл-Халаж* – 858ж. Иранның Фарс өлкесінде дүниеге келген. Аңызға қарағанда оның арғы тегі Мұхаммед пайғамбардың сахабаларына барып тіреледі. Жастайынан Құран сүрелеріне үңілген,

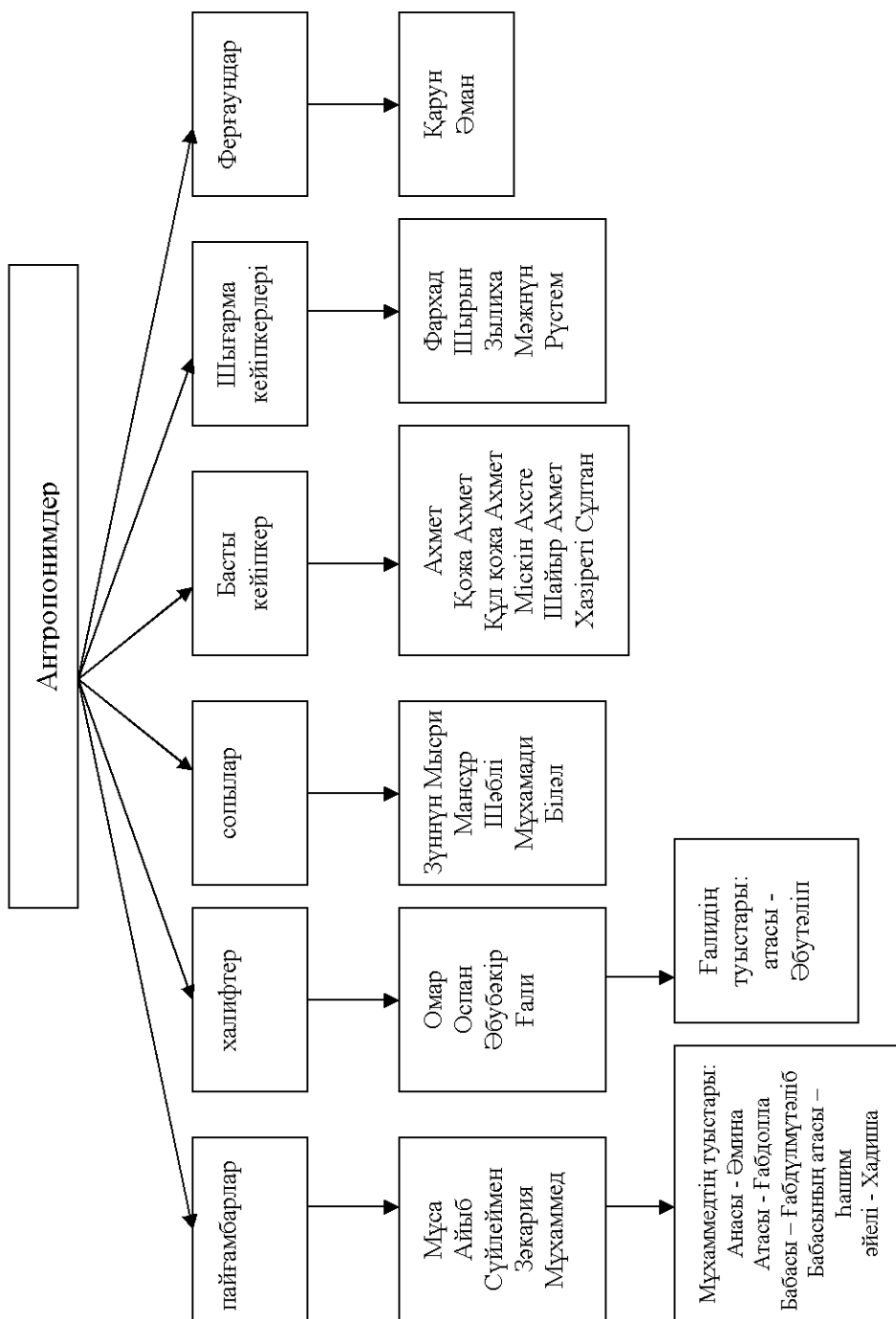
оқымысты сопы болған. Жиырма жасында Басраға, сонан соң Бағдадқа келіп оқиды. Әйгілі сопылармен бірге жүреді, әрі Бағдадта 20 жылдай тариқат жолын ұстайды. *әл-Халаж* – сопының лақап аты, арабша «мақта тазалаушы» деген мағынада. Оның «Китаб ат-тауамин» атты туындысы, өлеңдер жинағы сақталған және шәкірттері арқылы сопылық ұғымға байланысты біраз сөздері жеткен.

*Хашим* (*һашим*) – хазірет Мұхаммедтің (с.ә.с) арғы атасы. Арабтың құрайыш руынан тараған Пайғамбар әулетінің бәрі де Хашимді өздерінің бабасы деп санайды.

«Диуани хикмет» шығармасындағы антропонимдерді кесте түрінде төмендегідей толығырақ көрсетуге болады (1-кесте).

Біз кестеде көрсетілген антропонимдерден басқа шығармада халифтердің, пайғамбардың псевдонимі, сонымен қоса қазақ тіліне аударылған варианттарында дублеттерді байқаймыз. Шығарманың бір жерінде Ғали/Әли деп берілсе, екінші жерінде халифтің псевдонимі қоса берілген. Әлиді Шер деп те атаған парсы тілінен аудармасы «арыстан» дегенді білдіреді. Пайғамбар Мұхаммедтің есімі көп жерде Мұстапа деген псевдониммен алмастырылып берілген. Шығармада көрсетілгеніндей Ахмет Иасауидің ұстазы саналған Арыстан Бапты Хазірет Таба деп берген. Сонымен қоса, біздің ойымызша, Қ.А.Иасауи шәкірттері қосқан жерінде автордың есімін Әзіреті Сұлтан деп беріледі. Мұнда, біріншіден, ұстазға деген құрмет болса, екіншіден, автордың шығу тегіне меңзейтін сияқты. Себебі Қ.А.Иасауи VIII ғ. өмір сүрген, алғаш ислам дінін қазіргі Қазақстан территориясына алып келушілердің бірі, Әзірет әлінің әулетінен шыққан Ысқақ Баптың он үшінші ұрпағы. Ысқақ Баптың қабірі қазіргі Созақ ауданындағы Жартытөбе ауылында (Ескі Баба Ата қалашығы). Біз анықтама берген Зүннүн Мысри есімінің де ерекшелігі – автор аллонимді қолданған, яғни сопылық ілімінің негізін қалаушылардың бірі Зүннүн Мысри деп толық емес атын алған. Шығармада деприоприатив те орын алған, яғни трансонимдену нәтижесі: мұнда топонимге жұрнақ жалғану арқылы антропонимнің қалыптасуы. Мысалы, Мысри, Иасауи т.б.

Қ.А.Иасауидің «Диуани хикмет» шығармасы қай жағынан алып қарасақ та, антропонимдер, теонимдер, топонимдер, яғни ономастикалық зерттеулер үшін маңызы зор ескерткіш болып табылады. Сонымен қоса, Қ.А.Иасауидің «Мират ул-Кулуб», «Пақырнама» деген шығармалары белгілі. Орта ғасырда өмір сүрген шайықтың шығармалары әлі де зерттеуді талап ететін құндылығымен ғалымдардың қызығушылығын арттыра түседі.



**ӘДЕБИЕТТЕР**

1. Николина Н.А. Философский анализ текста. –М., 2008. с.107.
2. Кухаренко В.А. Интерпретация текста. –М., 1988. с.106.
3. Суперанская А.В. Общая теория имени собственного. –М., 1972. с. 261.
4. Геляева А.И. Человек в языковой картине мира. –Нальчик: Кабардино-Балкарский гос. Ун-т, 2002. –С.18.
5. Супрун В.И. Антропонимы в вокативном употреблении // Известия Уральского гос-го ун-та, 2001. №20.
6. Толстая С.М. Антропонимы в народной календарной терминологии // Известия Уральского гос-го ун-та, 2001. №20.
7. Лиджиев А.Б. Прозвищная антропонимия подростковой среды города и села (на примере Калмыкии) // Имя. Социум. Культура: материалы II Байкальской международной ономастической конференции (4-6 сентября 2008г.) –Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2008. -300с.
8. Рут М.Э. Антропонимы: размышления о семантике // Известия Уральского гос-го ун-та, 2001. №20.
9. Никонов В.А. Имя и общество. М.: Наука, 1974.
10. Жанузаков Т. Очерк казахской ономастики. Алматы, 19827
11. Суперанская А.В. К проблеме типологии антропонимических основ // Ономастика. Типология. Стратиграфия. М., 1988.

**REZUME**

**Imanberdieva S.K. (Almaty)**

**ANTROPONIMS IN THE LITERARY TEXTS OF “DIUANI HIKMET”**

**The article deals with the antroponyms in the literary texts of the Golden Horde “Diuani Hikmet” by H. A. Yassawi.**

Л.С. ЕФИМОВА

АЛҒЫС САХА (ЯКУТОВ): АРХАИЧЕСКАЯ ЛЕКСИКА  
(на основе кластера «Дух-хозяин огня»)

*Мақалада сахалардағы алғыс жанрының көне лексикасына кластерлік талдау жасалған.*

*Makalede Saha Türklerindeki 'alkış' gelenyinin eski söz yapısına tahlil yapılmıştır.*

На современном этапе развития науки стало возможным проведение анализа культурных явлений, изучение истории развития культуры с позиций лингвистики. Лингвистическими методами заметно расширяется и обогащается понимание сущности самой культуры.

Лингвокультуроведение – «междисциплинарная наука, которая выясняет, как в слове аккумулируются культурные смыслы и как слово способствует функционированию культуры» [Хроленко 2008, с. 29]. Эта наука представлена в России школами этнолингвистики, лингвофольклористики и лингвокультурологии. Известны ленинградская (Н.И. Толстой), воронежская (Е.Б. Артеменко), курская (А.Т. Хроленко), петрозаводская школы этнолингвистики (З.К. Тарланов). Имеется богатый опыт изучения языка русского устного народного творчества (А.А. Потебня, Ф.И. Буслаев, А.П. Евгеньева, Н.И., С.М. Толстые, Е.Б. Артеменко, А.Т. Хроленко, З.К. Тарланов и др.). Расширяется практика изучения языка фольклора других народов. Например, исследованы язык эпоса нартов [М.А., З.Ю. Кумаховы], язык эвенского фольклора [В.Д. Лебедев], язык духовной культуры эвенов [А.А. Петров], язык якутского героического эпоса – олонхо [Л.Л. Габышева, П.А. Слепцов, Н.И. Филиппова, Е.Н. Избекова], язык бурятского фольклора [Б.Д. Цыренов], поэтика шаманских песнопений бурят [Л.С. Дампилова] и др.

Понятие «язык фольклора», по мнению И.А. Оссовецкого, весьма неоднородно и многогранно; оно включает в себе далекие друг от друга факты, «... все жанры фольклора объединяются тем, что они представляют собой образно-художественный аспект общенародного языка в его устном бытовании. Это дает возможность говорить об общих закономерностях развития языка фольклора» [Язык фольклора 2005, с. 144]. Исследованием взаимосвязи явлений языка фольклора с духовной, традиционной культурой народа занимается лингвофольклористика, составляющая органическую часть этнолингвистики. С помощью языковых данных исследователи устанавливают относительную хронологию элементов культуры. По их мнению, «конкретный язык как индивидуальное историческое явление принадлежит индивидуальной культурной системе, а потому изучаться он



должен во всей полноте своих жизненных проявлений, отношений и связей» [Хроленко, с. 15].

Исследование якутского языка на академическом уровне началось еще во второй половине XIX века, было связано с именем О.Н. Бетлингга [Бетлингк 1990]. Э.К. Пекарский составил фундаментальный словарь якутского языка [Пек., 1958-1959]. Проблема изучения исторической лексики и грамматики якутского языка впервые была поднята В.В. Радловым, работа которого заинтересовала многих исследователей [Радлов 1908]. Л.Н. Харитонов положил начало исследованию якутского языка в широком сопоставительном плане с языками родственных народов [Харитонов 1947]. Гипотеза сохранения пласта языка хуннов в якутском языке смело была выдвинута Г.В. Ксенофоновым [Ураангхай сахалар 1992]. Е.И. Убрятова подчеркивала своеобразие языка народа как исторический источник «по своей основной общественной функции – быть средством общения, мышления, формой накопления и сохранения опыта во всех областях деятельности народа, язык тем самым сопутствует народу на всем протяжении его исторического развития» [Убрятова 1985, с. 43]. Н.К. Антонов выявил унаследование общественно-политических терминов якутами с терминологии ранних государственных образований тюркоязычных народов степей Центральной Азии и выявил взаимосвязь якутских терминов с хуннскими, приводя в пример 75 якутско – венгерских лексических параллелей [Антонов, с. 128]. Г.В. Попов выяснил древнетюркские истоки происхождения у большинства корневых и неразложимых основ [Попов Г.В., 1986].

Проблемы и задачи лингвофольклористики на материале якутского фольклора впервые были поставлены академиком П.А. Слещовым. Ему принадлежит научное определение ее сущности как самостоятельной науки. Он предлагает под нее понимать «ту часть филологии, которая изучает лингвистическими методами язык фольклора, прежде всего, в функциональном и историко-генетическом планах с неизменным учетом специфики фольклорных произведений и в неразрывной связи с поэтикой фольклорного слова» [Слещов 191, с. 95]. Петр Алексеевич подчеркивает необходимость изучения лексики олонхо [Слещов 1989], выявляет семантико-стилистические особенности русизмов в языке якутского фольклора [Слещов 1990, с. 31-42]. Архаизмы в лексике фольклора он связывает с образной семантикой в языковом сознании носителей фольклорной традиции, предполагает, что «они в основном образовались путем замены семантически «затемненных слов» древних вариантов образными «эквивалентами» [Слещов 1989, с. 9].

Предметами исследования в языке якутского фольклора предстали структура и семантика собственных имен персонажей героического эпоса якутов – олонхо [Филишова 2000]. Изучена цветовая символика языка олонхо и объектом научного интереса впервые стало слово в контексте

мифопоэтической картины мира на материале языка и культуры у якутов [Габышева 1986, 2003]. Исследованы структура и семантика числительных в олонхо [Избекова 2000]. Предметом исследования стали лексико-стилистические особенности языка хороводных песен якутов, рассмотрены их язык, стиль и поэтика [Ефимова 2004] и др.

В современных исследованиях по лингвофольклористике наиболее продуктивной считается методика кластерного анализа. Термин *кластер* кроме применения в терминологии технических наук активно употребляется в лингвистике и в психологии. Под *кластером* в лингвофольклористике предлагается понимать сегмент некоего информационного поля, «совокупность слов различной частеречной принадлежности, семантически и/или функционально связанных между собой, которые служат для репрезентации того или иного фрагмента картины мира» [Хроленко 2008, с. 161-163]. Кластерный принцип описания предполагает описание всех входящих в кластер слов с одновременным установлением связей каждой лексемы с другими словами, представляющими один фрагмент картины мира. За теми словами, которые входят в один кластер, стоят культурные концепты. На примере кластерного анализа можно выявить особенности этнического художественного мышления, мировидения, проследить процесс образования лексем и выявить этимологию слов. Актуальным на сегодня представляется исследование архаической лексики культово-обрядовой поэзии якутов с помощью кластерного анализа.

В языке алгыса саха (якутов) предлагаем выделить кластер «Дух-хозяин огня». Дух огня выступает основным символом в традиционной ~ фольклорной ~ мифопоэтической и языковой картине мира древних. Он считается самой близкой к человеку и очень грозной, почитательной силой у многих тюрко-, монголо-язычных народов Сибири. По данному кластеру в текстах алгыса якутов было обнаружено 218 лексем, составляющих 106 эпитетных конструкций. Из них по материалам словаря Э.К. Пекарского имеют тюркскую архаическую основу 43,6 % лексем. Монгольские параллели наблюдаются у 10,1 % слов, тюрко-монгольские истоки имеют 8,26 % слов. Также 2,3 % слов имеют тюрко-монгольско-маньчжурские и 2,75 % только монгольско-маньчжурские параллели. Значит, из 218 лексем кластера 146 (66,97 %) составляют архаический пласт язык фольклора. Рассмотрим некоторые из них.

Собственное имя Духа огня представляет собой сложное образование слов *Аан Уххан энэ* в значении 'Аан Уххан дедушка'. В якутском языке *аан* имеет широкое семантическое поле, как 'начало, первый, начальный; передовой, важный, первенец; предопределение, участь, судьба; вход, проход, отверстие, ворота, дверь; преддверие, придел' имеет специфическую особенность. Лексема образует сложные слова, усиливая их основные понятия [Пек., ст. 101-102]. Е.С. Сидоров приводит к якут. *аан* интересное лексическое схождение как санскр. *an* 'дыхание' [Сидоров 1997, с. 127].

Исходя из данного схождения, составное слово *аан дойду*, образованное из двух компонентов *аан* и *дойду*, имеющее лексикализацию, можно трактовать как 'обширное место, где можно «дышать»', т.е. где обеспечивается существование всего живого. По-видимому, составное слово *аан дойду* в языке фольклора употреблялось в значении 'макрокосм, вселенная, белый свет'. Если к *аан дойду* прибавляется лексема *ийэ* со значением 'матка, самка, родная мать, матушка, одна из ведущих свах; неводная мотня' [Пек., с. 906-908], тогда основное понятие составного слова *аан ийэ дойду* изменяется и при лексикализации получается совсем другое понятие 'часть вселенной – срединная земля'. Приводятся близкие к такому пониманию варианты, например, как *аан дойду // аан ийэ дойду* 'аан маңнайгы дойду, төрөөбүт дойду', *аан ийэ дойду* 'айыбы сирэ эбэтэр орто дойду (абааһы сириттэн арааран)' [Дапсы 2005, с. 27-28]. Далее, прибавив к предыдущему *аан дойду*, еще лексему *үрүт* в значении 'верхний; верхняя часть, верхняя сторона, поверхность; верх, вершина, крыша, кровля' [Пек., ст. 3182-3183], получается активно употребляемое в языке якутского фольклора сложное составное слово *аан ийэ дойду үрдэ* с более конкретной лексикализацией 'на поверхности срединной земли'. Лексема *аан* входит в состав имени духа огня *Аан Уххан*. *Аан уххан* переводится Э.К. Пекарским как 'на первых порах, первое всего, прежде всего'. Значение якут. *уххан* приводится как 'свежесть, недавность; близость прошлого (во времени)' [Пек., ст. 3101]. Допустим, что *аан* в данном случае употреблено в значении 'дыхание', тогда *Аан Уххан* можно было бы интерпретировать буквально как 'дыхание близкое'. В языке фольклора слова, иногда даже целые фразы, собственные имена не употребляются в прямом смысле. Обычно в них вкладывают сакральный подтекст, не очень понятный современному носителю языка. Древние якуты, по-видимому, под именем *Аан Уххан* воспринимали духа огня как *тыыны (олоһу) салһааччы, уһатааччы* 'зачинатель (или продолжатель) жизни', что соответствует практической значимости духа огня. Якут. *аан* в значении 'дыхание' можно причислить к семантическим архаизмам языка культово-обрядовой поэзии якутов.

В текстах алгысов Духа-хозяина огня иногда называют *Хатан тэмизрийэ*. В якутском языке *хатан* имеет несколько значений, такие как 'твердый, крепкий, прочный, твердой закалки, каленый; хрупкий, ломкий; звонкий'. Лексема имеет параллели как монг. *хатан* 'твердый', маньчж. *хатань* 'твердый, крепкий как сталь' [Пек., ст. 3399]. По фонетической схеме СГСГС якут. *хатан*, монг. *хатан* и маньчж. *хатань* имеют идентичную структуру. У них также не наблюдаются семантические сдвиги. Так, основное значение якут. *хатан* 'твердый, крепкий, прочный, твердой закалки' совпадает со значением монг. *хатан*, означающего 'твердый'. Маньчж. *хатань* 'твердый, крепкий как сталь' сохранило очень близкое к якут. *хатан* и монг. *хатан* значение. Якут. *хатан* считается монголизмом [Васильев 2007, с. 34]. Приводятся к нему несколько лексических схождения

как ст. монг. *хатазу* ‘твердый, крепкий’, санскр. *kathin* ‘твердый, крепкий’, кор. *катан* ‘ковкий чугун’, по семантике весьма близкие к якут. *хатан* [Сидоров 1997, с. 51; с. 129, с. 22]. Лексема имеет монголо-маньчжурские параллели, старо-монгольские, санскритские и корейские схождения. По-видимому, она имеет очень древние истоки происхождения и в языке фольклора якутов функционирует с давних времен. Вторая лексема *тэмиэрийэ*, возможно, образована от якутского глагола *тэмиэрий-* ‘взлетать’ [Пек., т. 2632] + *-э* > *тэмиэрийэ* ‘взлетающий’. Тогда *хатан* следует понимать как ‘твердый, крепкий, прочный’. Семантика *хатан* больше усиливается прибавлением слова *тэмиэрийэ* ‘взлетающий вверх’, выражающего основную сакральную функцию Духа огня. Он, по представлениям древних, является посредником между людьми, верхним и нижним мирами. Предки якутов всегда верили, что Дух-хозяин огня, взлетая выше, доносит их просьбы до культов поклонения. Исходя из таких соображений, нам представляется, что *хатан тэмиэрийэ* в значении ‘твердый, крепкий, прочный и взлетающий вверх’ является эпитетом, а не собственным именем Духа огня. В кластере «дух-хозяин огня» лексема *хатан* выступает вместе с другими словами, образуя другие варианты эпитетных конструкций. Например, встречается эпитет *хатан дьолуо*. Его переводят как ‘закаленное счастье’ [Пек., ст. 839]. Перевод не раскрывает семантику и природу самого могущественного и грозного духа у якутов – Духа огня. Лексема *дьолуо*, *дьулуо* ‘счастье, удача, ловкость, смелость; ловкий, крепкий’ считается образованной от якут. *дьол* ‘счастье’, заимствованного от монг. *дьол* [Попов 2003, с. 174]. Якут. *дьол* ‘благо, благополучие, блаженство, счастье, фортуна, удача (ср. *соргу*, *ыра*, *туску*, *талан*, *өрөгөй*; противоп. *сор*); добыча; сокровище’ кроме параллелей монг. *дьол*, бур. *зол* имеет тюркскую основу *јол*, *јул*, *чол*, *дьол*, *дьул* в значении ‘дорога, судьба, путь, улица, строка, ряд, пробор волос’, чув. *сіол* ‘дорога’ [Пек., ст. 838, ст. 2342]. В древнетюркском языке употреблялась лексема *јол* ‘дорога; дорога, нахождение в пути; путь, способ существования’ [ДТС, с. 270]. В современных тюркских языках сохранилось слово *дьол* в значении ‘путь, дорога; строка, линия, полоса; способ; правила, распорядок; обычай’ [ОРС, с. 56]. В языке олонхо воспевается *уруйдаах добун туйгун дьулуо мабан халлаан*, которое трудно переводится на русский язык ‘отменно благодатное счастливое (?) славное (?) победное (?) божественное (?) беспокойное белое или отменно благодатное, гладкое и чистое белое небо’ [Слепцов 1989, с. 13]. Возможно, якут. *дьолуо*, *дьулуо* в языке фольклора сохранило древнюю семантику от тюрк. *јол*, *јул*, *чол*, *дьол*, *дьул* > *дьол* (*дьул*)+(-*уо*) > *дьолуо*, *дьулуо* ‘путь, дорога’. Тогда *хатан дьолуо* можно воспринимать как ‘твердая, крепкая дорога’. Но семантике данного эпитета больше подходит значение ‘прочная дорога’, что соответствует мифологическим представлениям древних о духе-хозяине огня. Они его воспринимали как проводника их желаний, чаяний и просьб культурам поклонения, считали «дорогой» между

ними и силами верхнего, нижнего миров. Якут. *дьолуо, дьулуо* в значении 'путь, дорога' можно считать семантическим архаизмом. Слово осталось и употреблялось лишь в эпитетных конструкциях языка кульново-обрядовой поэзии. В поэзии шаманских камланий встречается эпитет *хатан суодуяа*. Якут. *суодуяа* [от *суодуй-* + (-а)] не имеет точных объяснений в словаре Э.К. Пекарского. Глагол *суодуй-* образован от *суо*. Якут. *суо* 'почтенный, солидный' употребляется только в языке фольклора в качестве постоянного эпитета, например, *суо хаан оһох* 'жаркий важный камелек' [Пек., ст. 2338]. Исходя из таких соображений, процесс образования *суодуяа* видится нам от *суо* в значении 'почтенный, солидный' > *суо* + (-дуй) > *суодуй* + (-а) > *суодуяа*. Тогда *хатан суодуяа* следует воспринимать как 'почтенная, солидная твердость и крепость'. Е.С. Сидоров приводит интересную параллель к якут. *суо* 'почтенный, солидный' санскр. *si* в значении 'высшая степень качества' [Сидоров 1997, с. 134]. Тогда якут. *суодуяа* следует понять как 'высшая степень почтенной, солидной твердости и крепости'. В языке якутских алгысов употребляется эпитет *хатан суоһуяа*. Лексема *суоһуяа* образовано, по-видимому, не от *суос*<sup>1</sup>, а от *суос*<sup>2</sup>, выражающего природу духа огня в сознании древних якутов как строгость, грозность и неприступность. *Хатан суоһуяа* предлагается воспринимать как 'твердая строгость, грозность и неприступность'. Значит, якут. *хатан* имеет монгольско-маньчжурскую параллель и следовало бы отнести его к лексическим архаизмам.

В текстах алгысов встречается эпитет *бэдэр бэргэһэ*, которого можно перевести как 'рысья шапка'. Якут. *бэдэр* 'рысь, животное' в словаре Э.К. Пекарского дается в сравнении с монг. и маньчж. *бэдэри* 'пестрины, пятна у зверей' [Пек., ст. 419]. Другая лексема данной эпитетной конструкции якут. *бэргэһэ* 'шапка' имеет не только тюркскую основу *бөрүк, бөрк* 'покрывало, крышка', возможно, образованное от др.тюрк. *börk* 'шапка' [ДТС, с. 118]. Также приводится якут. *бэргэһэ* параллель из монгольского языка в том же значении [Пек., ст. 434]. Эпитет *бэдэр бэргэһэ* в языке алгыса, наверно, употребляется не в прямом смысле 'рысья шапка', а в более архаичном отношении, помогая раскрыть образ духа огня. Тогда *бэдэр бэргэһэ* следует воспринимать как 'покрывало пестрое с пятнами как у зверей'. Данным эпитетом поэтически выражается образное восприятие духа огня, в основу которого лежат анимистические представления предков якутов. В современном якутском литературном языке у якут. *бэдэр* в значении 'рысь' произошел семантический сдвиг. Возможно, семантика 'пестрины, пятна у зверей' сохранилась только в языке алгыса. Якут. *бэдэр*, имеющее монгольско-маньчжурские параллели как монг. и маньчж. *бэдэри* 'пестрины,

<sup>1</sup> [ср. тюрк. *сус* 'луч солнечный'] пыл, горячность, жар, жара, высокая температура воздуха от нагревания солнца [Пек., ст. 2351]

<sup>2</sup> [ср. тюрк. *јауш* 'враждебный, сварливый'] строгость, гневность, страх, неприступность [Пек., ст. 2351-2352]

пятна у зверей' и *бэргэлэ* с тюркской основой *бөрүк*, *бөрк* 'покрывало, крышка', сохранившее монгольскую параллель и древнюю семантику, можно считать семантическими архаизмами.

В рассматриваемом кластере можно найти лексемы с тюрко-монгольско-маньчжурскими параллелями. Например, в алгысах активно включаются варианты эпитета: *түөнүл бөһө*, *түөнэ моһол*, *түүнүк бөһө*. Одним из составляющих этих вариантов является лексема *бөһө* в широком значении 'крепкий, твердый, сильный, мощный, могучий; непоколебимый, непреклонный; неборимый, сильный, силач; крепость, твердость, сила; рысь; росомаха', имеющее тюркскую основу *бэк*, вместе с тем монгольско-маньчжурские параллели *бэки* [Пек., ст. 514-515]. Э.К. Пекарским якут. *түөнүл=түөнэ* не было дано объяснений, лишь приведены близкие по значению составные слова: *түөнэ маһан түөрэх* 'светлая ворожба', *түөнэл ойуун* эпитет духа леса [Пек. ст. 2902]. Но, исходя из приведенной им тюркской основы *түн* со значением 'опрокидываться, перевертываться', можно вывести семантику якут. *түөнүл = түөнэ* 'перевертывающийся, превращающийся'. Возможно, от тюрк. *түн* 'опрокидываться, перевертываться' + аффикс (-э) было образовано якут. *түөнэ*, далее как вариант *түөнэ* с прибавлением аффикса (-л) было образовано *түөнэ+(-л) > түөнүл*. В современном якутском языке данные варианты самостоятельно не функционируют, их можно считать лексическими архаизмами, которые сохранились лишь в составе эпитетных конструкций алгыса саха. Выводя семантику *түөнэ = түөнүл* как 'перевертывающийся, превращающийся', можно понять эпитеты духа огня. Например, эпитет *түөнүл бөһө* следует воспринимать как 'перевертывающаяся, превращающаяся сила' или 'силач, имеющий крепкую, твердую, сильную, могучую подступь'. *Түөнэ моһол* следует понимать как 'перевертывающийся, превращающийся великан', где якут. *моһол* 'большой, великий; солидный, тучный, корпусный; монгол', имеющее такие параллели как осм. *моһол*, монг. «*моһол*», у афганских монголов *моһол* [Пек., ст. 1576]. Тюрко-монгольско-маньчжурскую параллель имеет якут. *хара*, входящее в состав эпитета духа огня *хара буруо*. Лексему *qara* в тюркских и монгольских языках исследователи считают номинацией отрицательных эмоций и различных негативных явлений как 'клевета', 'хула', 'грязь', 'дурной', 'злосчастный', 'мрачный', 'безотрадный', 'траур', 'злодеяние', 'мучительный', 'тягостный', 'порочный', 'преступный', 'скверный', 'коварный', 'зависть', 'сплетня' и т.д. Но они находят и другие метафорические значения *qara* как 'великий', 'главный', 'могучий', 'сильный', 'грозный' и 'страшный' [Габышева 2003, с. 17; с. 21]. Якут. *хара* 'черный, темный, смуглый; темношерстистый (о звере); черновое письмо, черновик; черный предмет, чернота; неясно выступающий на вид предмет, неказистый на вид, черный, простой, обыкновенный' имеет тюркскую основу *кара* 'черный, черный предмет, дурной, злой, гадкий, низкий, несчастный, простой, не принадлежащий к высшим классам, простолюдин, народ, чернь,

скот, нечистота<sup>3</sup>. Тюрк. *кара*, по-видимому, основано от слияния др.тюрк. *qara*<sup>3</sup> и от *qara*<sup>4</sup>. Лексема *хара* в якутском языке сохранила более широкое поле значений, чем ее параллели как бур. *kara, хара* ‘черный, темный’, монг. «*хара*», маньчж. *кара* ‘чисто черный и лоснящийся цвет, вороной (лошадь)’ [Пек., ст. 3329]. Якут. *хара* в составе эпитета *хара буруо*, возможно, употреблялось в качестве усиливающего характеристику метафорического значения ‘сильный; грозный; страшный’. Лексема *буруо* [ср. алт. *пур* ‘пепель’] в якутском языке имеет также несколько значений ‘дым; пар, дым, чад; дым, жилия юрта’ [Пек., ст. 3332]. Якут. *буруо* в эпитете *хара буруо* выполняет функцию основного носителя семантики. Вот потому эпитет не следует перевести на русский язык как ‘черный дым’. Исходя из метафоричности языка культово-обрядовой поэзии якутов, следует его воспринимать как ‘страшный пепел’, что соответствует главной предназначенности огня, если использовать его как в другом контексте. Огонь давал людям не только свет, тепло, но имел страшные последствия, особенно при исключительных случаях, например, как молния, пожар и разрушения. Якут. *буруо* со значением ‘пепел’ можем отнести также к лексическим архаизмам.

В алгысах встречается эпитет *чуоһур сото*, в котором лексема *чуоһур* имеет тюрко-монгольско-маньчжурскую параллель. В якут. *чуоһур* сохранилась основная семантика тюрк. *чокур, чоккыр, сокыр, соккыр* ‘пестрый, пегий’. Лексема имеет параллели бур. *сокур, сохор, уохор* ‘пестрый, чубарый’, монг. «*чокур*», «*чокур*» ‘пестрый, пелесый’, маньчж. *чохоро* ‘пестрый, чубарый’ [Пек. ст. 3688]. Второе слово эпитета *сото* ‘голень, берцо, лытка; нижняя половина задней ноги животного, голень; большая берцовая (голенная) кость (= *сото унуоһа*)’ образовано от тюрк. *јода, јоддо* ‘нижняя часть ноги’, *јода, јодо* ‘верхняя часть ноги’ [Пек., ст. 2293]. Эпитет *чуоһур сото* букв. ‘пестрая голень’, по-видимому, употреблялся для образной характеристики, описания духа-хозяина огня в метафорическом значении. Такая сложная эпитетация, сформированная из архаизмов, употреблялась для более детальной, тщательной характеристики духа огня. По-видимому, она носила не только изобразительную функцию в языке культово-обрядовой поэзии якутов, но сохраняла ее сакральный код.

Довольно часто в эпитетике алгыса встречается целое выражение *уөл мас үтэлээх, аһаах мас аһылыктаах, кураанах мас курумнаах* ‘с поддержкой со здоровых дров, с топкой из гнилых дров, с сажой из сухих дров’. Удивляет тот факт, что из семи слов выражения основное слово – якут. *мас* в значении ‘дрова’ имеет параллель с тунг. *мо* [Пек., ст. 1431]. Лексемы *аһаах, аһылык,*

<sup>3</sup> ‘черный, темный; лишенный света, погруженный во мрак; злосчастный, злополучный; плохой, скверный; обыкновенный; грязь; чернила, тушь’ [ДТС, с. 423]

<sup>4</sup> ‘масса, толпа; простой люд, чернь; подданные правителя; народные массы, народ’ [ДТС, с. 423]

*кураанах*, *курум* являются словами тюркского происхождения. Якут. *аһаах* в значении ‘сырой, влажный, гнилой’ имеет тюркскую основу *сасы* ‘быть гнилым’ [Пек., ст. 172]. Лексема *аһылык*, образованная от глагола *аһаа-* в значении ‘есть, кушать, вкушать, съедать, поедать, признавать годным в пищу, пить, кормиться, питаться чем’, имеет также основу тюрк. *аша*, *аса* [Пек., ст. 178, 168]. Якут. *кураанах* образовано от *куур-* [ср. тюрк. *куру*] ‘сохнуть, высухать’ [Пек., ст. 1242, 1240]. Якутское слово *курум* имеет два значения, из них в данном выражении подходит *курум* в значении ‘сажа, копоть’, имеющее параллель из киргизского *курум* ‘сажа, копоть’ [Пек., ст. 1253]. В якутском языке данное значение давно утеряно. Слова *уөл*, *үтэ* являются словами, имеющими тюрко-монгольские параллели. Якут. *уөл*, употребленное в значении ‘здоровое’, сопоставляется с тюрк. *өл*, *өөл*, *үүл* ‘мокрый, сырой, влажный’ и монг. *үл* ‘пища, жизненные припасы’ [Пек., ст. 3138], *үтэ* ‘пищевая поддержка в дороге, дорожный запас’ дается с такими параллелями как тюрк. *үдэ* ‘отдых’ (днем в дороге), монг. *үде* ‘полдень’, *үделе-* ‘полдничать’ [Пек., ст. 3192]. Данное выражение выступает постоянным эпитетом духа огня в алгысах.

Тюрко-монгольские народы с древних времен поклонялись огню. Дух огня предстал перед ними в образе женщины. Монголы величали ее *Матерью Ут* ‘царицей огня’. Приведем эпитет духа огня у монголов, который в семантическом плане очень близок к якутскому выражению *уөл мас үтэлээх*, *аһаах мас аһылыктаах*, *кураанах мас курумнаах* ‘с поддержкой со здоровых дров, с топкой из гнилых дров, с сажой из сухих дров’, выступающему в качестве постоянного эпитета. Например, монголы воспевали царицу огня ‘сотворенная из дерева ильма, растущего на вершинах гор Хангай хана и Бурхату хана’ [Банзаров 1846, с. 37]. Выражение якутов *уөл мас үтэлээх*, *аһаах мас аһылыктаах*, *кураанах мас курумнаах* ‘с поддержкой со здоровых дров, с топкой из гнилых дров, с сажой из сухих дров’ как в изобразительном, так и в семантическом плане выступает очень близким аналогом эпитета *Мать Ут* ‘царицы огня’. Образ духа огня раскрывается у монголов с помощью эпитета, связанного с деревом ильма, а у якутов – с дровами. Следующим примером можно привести близкую семантику некоторых эпитетов. Так, у якутов эпитет *хатан тэмизрийэ* можно интерпретировать как ‘твердый, крепкий, прочный и взлетающий вверх’. Монголы, обращаясь к царице огня, говорили: «...*мать Ут*, всегда *взирающая вверх*...» [Банзаров с. 37; Ястр., с. 197]. В обоих примерах дух-хозяин огня воспевается как взлетающий или взирающий вверх к божествам – культам поклонения. Хакасские шаманы обращались к нему «*Отыс тиллиг От инее*, *Отыс тистиг От инее*» ‘тридцатизычная мать – огонь, сороказубая дева – мать’. Он представлялся им как женщина, ее воспевали «*Синнең улуг хан чох*, *Синнең улуг тиг чох*» ‘старше тебя нет хана на свете, могущественнее тебя нет бега на свете’ [Бутанаев 2006, с. 223-226]. В поэзии алгышей тувинских шаманов духа огня призывают «*Ты – огонь*, *Ты – творец*, *Ты –*



*божество добро, Вид твой величавый, когда ты горшишь золотом»* [Кенин-Допсан 2007, с. 79]. Поэзия шаманских камланий тюрко-язычных народов (хакасов, тувинцев) лишена образной, сложной эпитетации Духа огня как у якутов и монголов.

Древние якуты под именем *Аан Уххан* представляли Духа огня как *тыыны (олоһу) салһааччы, уһатааччы* 'зачинатель (или продолжатель) жизни', что соответствует его практической значимости и предназначённости. Нам представляется, что *хатан тэмизрийэ* в значении 'твёрдый, крепкий, прочный и взлетающий вверх' является эпитетом, а не собственным именем Духа огня. Эпитетация алгысов в структурном плане сложная, сформирована она из архаизмов, употреблялась для более детальной, тщательной характеристики одного из самых грозных и уважаемых культов поклонения древних. По-видимому, она носила не только изобразительную функцию, но и сохраняла сакральный код культово-обрядовой поэзии якутов.

Кластер «Дух-хозяин огня» состоит из архаизмов, имеющих тюркские основы, также тюрко-монгольские, тюрко-монголо-маньчжурские и монголо-маньчжурские параллели.

Таким образом, на основе кластерного анализа архаической лексики алгыса саха (якутов) можно констатировать, что эпитетация Духа огня у якутов в изобразительном и семантическом плане восходит к обрядовой поэзии тюрко- и монголо-язычных народов.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Антонов Н.К. Материалы по исторической лексике якутского языка. Якутск: Якутское кн. изд-во, 1971. 175 с.
2. Банзаров Д. Черная вера или шаманство у монголов. Казань, 1846. 68 с.
3. Бетлингк О.Н. О языке якутов. / пер. с нем. Рассадин В.И. Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1990. 646 с.
4. Бутанаев В.Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан; изд-во Хакасского университета им. Н.Ф. Катанова, 2006. 254 с.
5. Васильев Ю.И. Якутско-монгольские лексические параллели; словарь. Якутск: Компания «Дани Алмас», 2007. 40 с.
6. Габышева Л.Л. Семантические особенности слова в фольклорном тексте (на материале якутского эпоса – олонхо). Автореф. дисс... к.филол.н. М., 1986. 19 с.
7. Габышева Л.Л. Слово в контексте мифопоэтической картины мира (на материале языка и культуры якутов). Автореф. дисс... д.филол.н. М., 2003. 44 с.
8. Дапсы – Алексеев М.П. Саха тылын үйэлээх үгэһин тылдьыта (Вековые традиции языка саха). На якутском языке. Дьокуускай; Бичик, 2005. 272 с.
9. Древнетюркский словарь. Л.: изд-во «Наука». Ленинградское отделение, 1969. 676 с.
10. Ефимова Л.С. Лексико-стилистические особенности языка хороводных песен якутов. Автореф... к.филол.н. Якутск, 2004. 21 с.
11. Избекова Е.И. Числительные в олонхо: структура и семантика. Автореф. дисс... к.филол.н. Якутск, 2000. 20 с.
12. Кенин-Лопсан М.Б. Алгышы тувинских шаманов. Якутск: Бичик, 2007. 206 с.

13. Ксенофонов Г.В. Ураангхай сахалар. Очерки по древней истории якутов. В 2 томах. Якутск: нац. изд-во Республики Саха (Якутия), 1992. 416 с.
14. Ойротско-русский словарь. Горно-Алтайск: изд-во «Ак Чечек», 2005. 316 с.
15. Пекарский Э.К. Словарь якутского языка. В 3 томах. Л.: АН СССР, 1958-1959. 3858 ст.
16. Попов Г.В. Слова неизвестного происхождения (сравнительно-историческое исследование). Якутск: книжное изд-во, 1986. 148 с.
17. Попов Г.В. Этимологический словарь якутского языка. Новосибирск: Наука, 2003. 180 с.
18. Радлов – Radloff W. Die jakutisch Sprache in ihrem verhalthisse zu den Tusprachen. St. P., 1908.
19. Сидоров Е.С. Якутские лексические схождения. Якутск: изд-во Якутского госуниверситета, 1997
20. Слепцов П.А. Язык олонхо: лексика, семантика // Якутский язык: лексикология, лексикография. Сборник научных трудов. Якутск: ЯНЦ СО АН СССР, 1989. С. 5-23.
21. Слепцов П.А. Якутский литературный язык: формирование и развитие общенациональных форм. Новосибирск: Наука, 1990. 277 с.
22. Слепцов П.А. Лингвофольклористика: проблемы и задачи (на материале якутского фольклора) // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. Сборник научных трудов. Якутск: ЯИЯЛИ СО РАН, 1991. С. 95-102.
23. Убрятова Е.И. Историческая грамматика якутского языка. Якутск: изд-во Якутского университета, 1985. 60 с.
24. Филиппова Н.И. Собственные имена персонажей в якутском эпосе олонхо: структура и семантика. Автореф. дисс... к.филол.н. Якутск, 2000. 22 с.
25. Харитонов Л.Г. Современный якутский язык. Ч. 1. Фонетика и морфология. Якутск: гос. изд-во ЯАССР, 1947. 312 с.
26. Хроленко А.Т. Основы лингвокультурологии. Учебное пособие. М.: Флинт: Наука, 2008. 184 с.
27. Язык фольклора. Хрестоматия. М.: Флинта: Наука, 2005. 224 с.

#### REZUME

**Efimova L.C. (Saha)**

#### **ALGYS SAHA (YAKUTS): ARCHAIC LEXICON (on a basis klaster «Spirit-owner of fire»)**

**The author in article does klaster the analysis archaic to lexicon “Algys Saha” (Yakuts).**

А.М. ГАРИФУЛЛИНА

## ОБРАЗНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ ТУРЕЦКИХ ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИХ ЕДИНИЦ, ВЫРАЖАЮЩИХ ЭМОЦИЮ УДИВЛЕНИЯ

Мақалада түрік тіліндегі таң қалу көңіл-күйіне қатысты фразеологиялық бірліктердің түрлі топтарын, образдық яғни көңіл-күй сезімдері мен дене мүшелерінің қимыл-қозғалыстарына қарай талдап, жан-жақты анықтайды. Оның семантикалық типтерін нақтылайды.

*Bu makalede Türk dilindeki hayran kalma ile ilgili cümlelerin grupları, duyguları ve vücut organlarının hareketlerini göre analize edilmiştir. Onların semantik türleri açıklanmıştır.*

Фразеологическое значение представляет собой сложное семантическое образование, структура которого представлена в виде двух значений: денотативно-сигнификативного и коннотативного. Коннотативное значение включает в себя оценочный, экспрессивный, эмоциональный и функционально-стилистический компоненты. Обратимся к первой составляющей.

Для ФЕ в большинстве случаев характерно наличие более или менее живой внутренней формы. Различные точки зрения на природу образности, её когнитивный статус и роль в понимании идиом, высказываемые в некоторых работах [Р.Гиббса, Дж.Лакоффа и др.], можно свести к двум концепциям: «концептуально-метафорической гипотезе» и «гипотезе интерференции».

Всем известно, что сфера эмоций недоступна прямому наблюдению. Языковая фиксация симптоматических реакций и физических состояний, ассоциируемых с той или иной эмоцией, является основой, на которой в наивной картине мира формируются представления о сущностных характеристиках этой эмоции. Перейдём к анализу образной составляющей ФЕ удивления. Наиболее адекватным для нашей цели представляется способ описания образной составляющей на основе семантических моделей.

Анализ ФЕ подгруппы удивления в турецком языке позволил выявить следующие семантические модели:

1. Нетипичная гримаса, свидетельствующая о состоянии человека в момент удивления, которое внешне выражено широким раскрытием глаз, прикусывание губы и пальца (*Ağız açık kaldı* - он раскрыл рот (от удивления), *Gözleri faltaşı gibi açılmak* - широко раскрыть глаза, вытаращить (вылупить) глаза (от удивления, изумления)).

2. Физиологические ощущения в организме, а именно остановка в работе органов, в частности языка и тела, обозначающая состояние удивления, которое ощущается лицом как онемение (*Dili tutulmak* - язык отнялся (напр., от страха, удивления),

*Çakılıp kalmak*- стоять неподвижно, как вкопанный).

3. Температурные изменения в организме, обозначающие состояние удивления, ощущаемое лицом как холод (*Buz gibi donup kalmak*- оцепенеть, остоленеть, застыть (как лёд), замереть (от удивления)).

4. Так называемый обман чувств, демонстрирующий состояние удивления от увиденного (*Gözlerine inanamamak*- не верить свои глазам).

5. Утрата обычного места нахождения тела человека, обозначающая состояние удивления, переживаемое субъектом (не выявлено в ТЯ).

6. Внезапное движение рук и ног или их онемение, отражающее состояние удивления (*El ayak çekilmek*- букв, руки, ноги вытянулись; опустеть, замереть от удивления, *Çakılıp kalmak*- стоять неподвижно, как вкопанный).

7. Потеря или сбой в работе рассудка, ума человека (*Beşininden virulmişe dönnek*- букв, походить на человека с поражённым мозгом; быть ошарашенным (потрясённым) чем-то, *Aklı başından fırladı*- букв, ум вылетел из головы; он обалдел, он ошарашен).

8. Фиксация взгляда на объекте удивления (*Göz kamaştırmak*- слепить глаза; удивлять, поражать, очаровывать, пленять, *Gözlerini alamamak*- не в силах оторвать глаз от кого-чего, *Bakakalmak*- уставиться, застыть (в удивлении, изумлении)).

9. Вербальная реакция человека в состоянии удивления, недоумения в виде вопроса или предположения (*Hangi şehennemin dibinden geldin?*- откуда ты свалился?, *откуда тебя чёрт принёс?*, *Hangi rüzgar attı?*- каким ветром занесло?).

10. Задержка дыхания в состоянии удивления, изумления (*Boğuntuya getirmek*- букв, привести кого-то в удушье; ошеломить кого-то, пристыдив или не дав возможности сказать слово; облапошить при продаже/купле).

11. Ощущение негативного влияния со стороны природных сил, молнии, грозы (*Gök başına yıkılmak*- как гром среди ясного неба, как снег на голову).

Как видно из приведённых семантических моделей, некоторые модели не наблюдаются во фразеологии турецкого языка. Так 5-ая модель в ТЯ не представлена вообще. В целом образы, лежащие в основе ФЕ подгруппы удивления являются общими для турецкого, русского и английского языков, что объясняется характерными для состояния удивления физиологическими и поведенческими реакциями человека, зачастую неконтролируемыми им.

Данная подгруппа содержит ФЕ с каузативным элементом, которые направлены на другого человека с целью вызвать у него состояние удивления или изумления. Так в ТЯ выявлены только две единицы *Ağzı açık bırakmak*- букв, оставить рот раскрытым; удивить, вызвать удивление, *Dalginlığa getirmek*- а) привести в замешательство, заставить врасплох, тогда как в АЯ выявлено огромное количество ФЕ.

Как мы уже заметили, в турецком языке выявлен значительный пласт ФЕ с формами проявления поведенческой реакции. Эти ФЕ показывают, как человек ведёт себя в той или иной ситуации в состоянии удивления, на какие действия он способен в эти мгновения и способен ли вообще. В последнем случае ФЕ выражают состояние человека. Некоторые ФЕ проводят аналогию с ситуацией, похожей на состояние удивления. Они включают в свою семантику обозначение состояния удивления, не содержа при этом компонент внешнего выражения. Так в ТЯ *Gök başına yıkılmak*- как гром среди ясного неба, как снег на голову, *Baştan imtihan*- неожиданный, как гром среди ясного неба, *Hayran kalmak*- удивиться, *Hayrete düşmek*- удивиться.

Таким образом, подгруппа удивления отличается яркой экспрессивностью. Образы, содержащиеся в ФЕ, в основном отражают физиологические изменения в организме и поведенческие реакции человека в состоянии удивления. В целом в данной подгруппе преобладают ФЕ, включающие в свою семантику компонент, указывающий на паралингвистические средства коммуникации. Это обусловлено самой спецификой состояния удивления, при котором человек в большинстве случаев не способен остаться в обычном внешне сдержанном состоянии. Переживание, сопровождающее эмоцию удивления, носит позитивный характер. Но удивление может переживаться и как негативная эмоция. Данные, полученные из анализа турецких ФЕ также подтверждает этот факт, что является ценным дополнением к языковой картине мира.

В ФЕ с живой внутренней формой образная составляющая является элементом плана содержания. Образная составляющая помогает выявить семантические различия между близкими по значению ФЕ в рамках одной подгруппы.

#### ЛИТЕРАТУРА

Гарифуллина А.М. Турецко-русский словарь фразеологических единиц, выражающих эмоции и чувства человека. 2005. - 101 с.

Гарифуллина А.М. Англо-русский словарь фразеологических единиц, выражающих эмоции и чувства человека. 2005. - 69 с.

Добровольский Д.О. Образная составляющая в семантике идиом // Вопросы языкознания. 1996, № 1.-е. 71-93.

Добровольский Д.О. О возможности моделирования внутренней формы фразеологизмов // Лексикографическая разработка фразеологизмов для словарей различных типов и для Машинного фонда русского языка. М., 1988. Апресян В.Ю., Апресян Ю.Д. Метафора в семантическом представлении эмоций//ВЯ. 1993. №3.

Телня В.Н. Семантика идиом в функционально-параметрическом отображении // Фразеология в Машинном фонде русского языка. М., 1990.

**REZUME**

**GARIFULLINA A.M (Kazan)**

**FIGURATIVE COMPOSITION OF TURKISH PHRASEOLOGICAL UNITS  
EXPRESSING THE ASTONISHMENT EMOTIONS**

**The article deals with the figurative composition of Turkish phraseological units expressing the astonishment emotions and determines the semantic types as well.**

Мәриям АСАНОВА

ТҮРКІ ХАЛЫҚТАРЫНА ОРТАҚ МАҚАЛ-МӘТЕЛДЕРДІ ЗЕРТТЕУДІҢ  
КЕЙБІР МӘСЕЛЕЛЕРІ

*В данной статье рассмотрены некоторые аспекты исследования психологических и языковых особенностей общетюркских пословиц и поговорок*

*Bu makalede Türk halkları atasözleri psikolojik ve dil özellikleri yönünden incelenmesinin bazı yöntemleri ele alınmıştır*

Мақал-мәтел – халықтың ғасырлар бойы жинақталған ойының философиялық түйіні. Әрбір мақалдың этимологиясында талай-талай өмірлік тәжірибе жатыр. Міне, осындай аса бай рухани қазынаны бүгінде көптеген ғалымдар жинақтап, зерттеуде. Кейбір ғалымдар мақал-мәтелдерді тілдік жағынан зерттесе, кейбіреулері мағыналық жағынан, тағы басқалары психологиялық тұрғыдан зерттейді.

Мақалдарды психологиялық тұрғыдан зерттеу біздің кемшін тұстарымыздың бірі болып саналады. ММ-ді психологиялық тұрғыда қарастырып, зерттесек біріншіден, негізгі тақырыптың қоғам мәдениетімен сәйкестігін көрсетер едік. Екіншіден, кез келген әдебиетке қарағанда ауыз әдебиеті зерттеушілері де, психолог және педагогтар да мақал-мәтелдердің психологиялық тұрғыдан адам өмірінде өте маңызды рөл атқаратындығын сөзсіз айтар еді.

Адамның дамуы (балалық, жасөспірімдік, кәрілік), қарым-қатынас, тәлім-тәрбие негіздері, символдық сөздерді түсіну, түс көру, қоғам, адамгершілік, қорқу, жақсылық, жамандық сияқты ұғымдар жалпы түркі елдері мақал-мәтелдерінің психологиялық негіздері болып саналады.

Жалпы әлемдік филологияда, түркітануда мақал-мәтелдер, қанатты сөздер, афоризмдер, фразеологизмдер бір-бірімен сабақтас, өзіндік айырмашылықтарымен қатар, ортақ ерекшеліктерге де ие тілдік тұлғалар ретінде де қарастырылып келеді. Соңғы уақыттарда мақал-мәтелдерді (бұдан әрі қарай ММ) жинақтау, сұрыптау (мағыналық топтары жағынан), лексикалық, синтаксистік ерекшеліктерін анықтау мәселелері жөнінде бірқатар жұмыстар атқарылуда. Ол іс-шараларды атқару барысында кандидаттық, докторлық диссертациялар орындалып, ММ жинақтары, түсініктеме сөздіктері жариялана бастады. Бұл мәселеге байланысты аздықөпті жұмыстардың орындалғанына қарамастан, ММ-дердің қалыптасу, даму тарихын, олардың басқа да тілдік мәселелерін қамтыған еңбектердің қажеттігі де байқалады.

Осының айғағы ретінде тіл білімінде болсын, педагогикалық-психологиялық тұрғыда болсын ММ-ді зерттеу әлі де болса жеткіліксіз. Себебі, мақал – әр елдің психологиялық көрсеткіші, сондықтан

психологиялық тұрғыдан зерттелуі де тиіс. Сонда ғана түркі елінің рухани дүниесі болып саналған мақалдар тағы да тереңірек түсініліп, өз орнында қолданылуына септігін тигізеді.

Қай халықтың болмасын мақал-мәтелдері авторы белгісіз болып, халықтың бірнеше ғасырлар бойы жинақтаған өмір тәжірибесінен туған, кейінгі ұрпаққа сабақ болу үшін айтылған сөздер. Мақал-мәтелдің негізгі иесі болған халық даналары, өмірдегі әртүрлі әлеуметтік жағдайларда өте терең ойланып, бұл сөздерді шығарған. Мақалдар қысқа және жеңіл сөздермен өмір шындығын ашып берері дәлелденген. Қайсыбір шығармаларда өте ұзақ сипатталуы немесе бірнеше параққа жазылуы мүмкін жағдайларды бір ғана мақалмен жеткізудің өзі сыйымдылық.

Ауыз әдебиеті негізінен халықтың өмірін сипаттайды. Мақалдар да сол ғылым саласының өнімі болғандықтан, сол халықтың жағдайын, ой-санасын, философиялық көзқарастарын көрсетеді. Сонымен қатар, әлеуметтік шындықты, адамның ішкі дүниесін, сын және нәтижесін көрсетуде айрықша орын алады.

Мақал-мәтелдерді халықтың білім сапасының көрсеткіші деп те айтуға болады. «Әр халықтың білімі, қабілеті, ой-санасы мақал-мәтелдерінен көрінеді».

Мақал-мәтелдердің мағыналық қасиеттерін тереңінен зерттей отырып, оларды төмендегідей бірнеше топқа бөліп қарастыруға болады:

1. Әлеуметтік жағдайлардың пайда болуын көрсететін мақалдар.
2. Әлеуметтік жағдайларды көрсете отырып, содан сабақ алуға жетелейтін мақалдар.
3. Табиғат құбылыстарын сипаттайтын мақалдар.
4. Әр түрлі сынға шыдау немесе ой-тұжырымға сүйене отырып, насихат беретін мақалдар.
5. Шындықты көрсете отырып, философиялық тұрғыдан жол көрсететін мақалдар.
6. Әдет-ғұрыптарды сипаттайтын мақалдар.
7. Халықтың наным-сенімдеріне байланысты айтылған мақалдар.

Сонымен қатар, мақал-мәтелдердің құрылымдық ерекшеліктеріне тоқталар болсақ, көңіл бөлер тұстары өте көп:

1. Мақалдар – қалыптасқан сөз тіркестері немесе сөйлемдер болып табылады. Әр мақал белгілі бір қалып ішінде тұрақты бір формада болады. Мақалдың ішіндегі сөздер алынып тасталғанымен, орнына сол мағынада болса да басқа сөздердің қолданылмайтындығы, сонымен бірге сөйлемнің құрылымы да өзгермейтіндігі аңғарылады. Өзгертілген жағдайда ол мақал болмайды.

2. Мақалдар қысқа және мағыналы. Аз сөзбен көп нәрсе айтуға болады. Мыс., **Бір тағанды мақал-мәтелдер:** *Алма ағашынан алысқа құламайды (қазақша); Пеләктин хәмәс жирақ чүшмәйду (үйғырша); Саяқ жүрген таяқ жер (қазақша); Ұстаздан шәкірт озар.... т.б.*



3. Өлең сөз түрінде қалыптасқан ММ-дер кездеседі: *Тау тауға қосылмайды, адам адамға қосылар* (қазақша); *Балалы үй – базар, баласыз үй – мазар* (қазақша).

4. Құрамдық ерекшелігі айқын байқалатын ММ. *Алмақтың да салмағы бар* (қазақша), *Алтын тағың болғанша, алақандай жерің болсын* (қазақша).

Екі құрамдық бөлшектен тұратын бір тағанды ММ-дер

*Сезікті секіреді*

*Тіл тиексіз*

Үш құрамдық бөлшектен тұратын бір тағанды ММ-дер

*Көп тілеуі — көл*

*Естімеген елде көп*

Төрт құрамдық бөлшектен тұратын бір тағанды ММ-дер

*Көп бар жер көңілді*

*Жан сақтағанша, ар сақта.*

5. Қос тағанды қазақ мақал-мәтелдері

Қазақша: *Судың жолын құм бөгер,*

*Елдің жолын сұм бөгер.*

Редифті ұйқаспен өрілген мақалдар қазақ тілінде де молынан кездеседі.

Қазақша: *Ел жерге қарап өседі,*

*Құс көкке қарап өседі.*

*Қайта шапқан жсау жсаман,*

*Қайта қозған дау жсаман.*

ММ-дер бойынан образдылық, бейнелілік қасиеттерді анық көруге болады. Бұл қасиеттерді, әсіресе, қос тағандылық құрылыс күшейте түседі. Олардың бойынан қайталау құбылысы жиі байқалады. Міне, осындай мысалдарға қарап отырып, кейінгі орта ғасырларда бір таған түрінде қолданылған мақалдың қазіргі уақытта қос тағанды құрылым түрінде жұмсалғандығын көреміз. Мыс., *Көсеу ұзын болса, қол күймес»; Қош қылыч қынқа сыемас «Қос қылыш қынға сыймас»; Іңен іңресе боту бозлар «Інген ыңранса, бота боздар».*

6. ММ-де қолданылатын сөз шеберлігі

Мақалдар шеберлікпен айтылғандықтан адамды өзіне тартады. Қаншама жүз жылдан бері пайда болуына қарамастан өз әсерін және құнын жоғалтпаған бұл сөздер түрлі тәсілдермен жасалады.

Мақал-мәтелдерде қолданылған тәсілдерді бірнеше түрге бөліп көрсетуге болады: жай сөйлеммен жасалған мақалдар, өлең жолдарымен ұйқастырып жазылған мақалдар, жандыны жансыз нәрселерге ұқсату арқылы жасалған мақалдар, бір-біріне ұқсас сөздерді ұйқастыру арқылы жасалған мақалдар, бір-біріне қарама-қайшы болған сөздерді қолданумен жасалған мақалдар, жартылай айтылатын мақалдар т.б.

7. Екі түрлі мағына беретін мақалдар

Кейбір мақалдар жұп мағыналы болып келеді. Бұл ерекшелік ескі, көне мақалдарда да қазіргі қолданыстағы мақалдарда да кездеседі.

Мысалы, «Диқан еккенін жейді,  
Жылқы тепкенін жейді».

Жоғарыда мысалда көрсетілгендей көне түркі және орта ғасырлық жазба ескерткіштер тіліндегі ММ қазіргі қазақ тілінде де қолданыста бар. Бірақ олардың бірқатары өзінің алғашқы мағыналық ерекшеліктерін сақтай отырып қолданылса, бірқатарының лексикалық, морфологиялық, жалпы синтаксистік, стилдік өзгерістер арқылы қолданылатындығы байқалады. Мұның өзі қазіргі қазақ тілінің өзіндік даму тарихының бар екендігін көрсетеді.

#### ӘДЕБИЕТТЕР

1. Йүгінеки Ахмед. Ақиқат сыйы (Түпнұсқаның фотокөшірмесі, транскрипциясы, прозалық және поэтикалық аудармасы). Баспаға дайындағандар: Ө. Құрышжанов, Б. Сағындықов. –Алматы, Ғылым, - 150 б.
3. Сайрамбаев Т. Сөз тіркесі мен жай сөйлем синтаксисі. –Алматы: Рауан, -175 б.
4. Құрышжанұлы Ө. Ескі түркі жазба ескерткіштері. –Алматы: Қазақ мемлекеттік педагогика институты, 2001, -470 б.
5. Қайдар Ө. Халық даналығы (қазақ мақал-мәтелдерінің түсіндірме сөздігі). –Алматы: Тоғанай Т, 2004, -559 б.
6. Ергөбек Қ. Қазақ мақал-мәтелдері. –Түркістан: Халықаралық қазақ-түрік университеті баспаханасы, 2004, -411 б.
7. Махмуд Кошғарий. Турк сузлар девони (Девони Луғотит турк) Уч томлик. I Т., 1960, Ташкент.

#### REZUME

Asanova M. (Turkistan)

#### SOME INVESTIGATION PROBLEMS OF PROVERBS RELATED TO TURKIC PEOPLE

In this article is considered the some problem of psychological and linguistic structure of the related proverbs in Turkic people.

И.И.БУТАНАЕВА

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА ХАКАСОВ КАК ЧАСТЬ  
ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ ТЮРКСКОГО МИРА

*Мақалада автор хакастардың ең көп тараған фольклор жанры - әнмен орындалатын батырлар жырғына тоқталады және хакастардағы халық медицинасы, уақыт өлшемдері, музыкалық аспаптар туралы мәлімет береді.*

*Yazar hakasların en yaygın folklor janrı sazla söylenen kahramanlık destanlarının üzerinde durur. Hakasların halk tıpi, zaman ölçüsü, müzik aletleri hakkında geniş bilgi verir.*

Богатство духовного мира хакасов представлено бесценными сокровищами памятников фольклора, дошедших до нас из глубины веков. В народных произведениях отразились и ранние этапы исторического развития, и этнокультурные связи с соседями, и эстетические идеалы, и образность языка. Наиболее распространенным и почитаемым жанром фольклора являются богатырские сказания, которые имеют сказочный стиль и, вместе с тем, сохраняют архаичность языка. Их исполняли под аккомпанемент музыкальных инструментов в течение длинных зимних ночей. Некоторые сказания были настолько большими, что затягивались на несколько дней. Если сказитель спутает слова или не закончит исполнение, то существовало поверье, что век его укоротится. После завершения сказания делали небольшое пиршество "нымах тойы". Сказители пользовались большим уважением и часто приглашались в гости в разные концы Хакасии. По народным обычаям сказителей с удовольствием брали в тайгу на охоту. Они ночами должны были исполнять героические сказания. «Горные хозяева» якобы любили слушать музыку и сказки. За полученное удовольствие они дарили свой «скот», т.е. зверей. После охоты происходил равный раздел добычи между всеми членами артели. По народным представлениям, повествование о сказочных героях и волшебные звуки музыкальных инструментов притягивают к себе даже души умерших людей. В связи с этим на поминки обязательно приглашались сказители, которые в течение ночи рассказывали богатырские поэмы. Исполнялись они горловым пением, что придавало ощущение необычности. Искусство горлового пения характерно только для тюрков Саяно-Алтая [Бутанаев, Бутанаева. 2008, с. 22.].

Согласно народным представлениям, умение петь горлом дает «хай ээзи» - дух-хозяин хая. Хакасские мифы утверждают, что «хай ээзи» пришел в Хонгорай из Тувы. Он сначала поселился среди сагайцев в междуречье Большой и Малой Еси (Ис харчызы). Надо отметить, что перекрестки рек и дорог - любимое место духов-покровителей музыки. Первый встречный, отдохавший от жары в тени кургана, так испугался вида «хай ээзи», похожего на громадного быка, сидящего на громадной лошади, что от

отвращения невольно произнес «татай» (магическое заклинание от нечисти). «Хай ээзи», обидевшись, сказал: «Ты произнес заклинание «татай», и поэтому народное счастье пройдет мимо сагайцев. Но здесь я оставлю только маленькую толику искусства горлового пения (ойын-хайыл) и счастье для скота (мал худы). Остальной талант пения я унесу в междуречье Июсов. Затем он ушел на север Хонгорая и поселился в междуречье Июсов, где до настоящего времени рождались лучшие хайджи. Из сагайской части Хонгорая он двинулся в верховья рек Мрассу и Томь, передав искусство горлового пения шорцам. Исходя из представлений хонгорцев, первоначально искусство горлового пения зародилось в Туве, а затем распространилось в долине Абакана и Июсов. Из Хонгорая мастерство хая проникло в Шорию и на Алтай. Косвенным подтверждением наших предположений служат алтайские мифы, повествующие о происхождении музыки из страны Конгырай – Сагай, т.е. из сагайской части Хонгорая и появлении в Горной Шории духа-хозяина хая из Хыргыс-Хоорая, т.е. Кыргызского Хонгорая [Бутанаев. 1998. С. 281.].

Для того, чтобы научиться горловому пению и приобщиться к тайнам игры на музыкальных инструментах, любители музыки отправлялись безлунной ночью на перекресток трех дорог, где, якобы, любили собираться духи - покровители музыки и песен. Сидя на этом месте и держа в руках чатхан или хомыс, необходимо в течение трех ночей подряд петь и играть. Если человек не научится в течение трех ночей, то надо было продолжить старания до девяти ночей. При соблюдении необходимых условий, должен явиться «хай ээзи», который вручал храбрецу дар игры на музыкальных инструментах и передавал искусство горлового пения. Научив мастерству, он, якобы, напутствовал ученика: «Пусть для тебя хомыс станет и одеждой, и насущной пищей, и верховым конем!». Хайджи клялся ему, что длинные сказания не укоротит, а короткие альптыг-нымахи не удлинит. Согласно мнению исследователей, в этом древнем поверье присутствуют инициационные мотивы.

Вечерами молодежь собиралась у кого-нибудь дома и часто до утра проводила соревнования на сообразительность. Есть очень остроумные загадки. Например: «В огне не горит, в воде не тонет» (имя человека), «вершина дырявая, нутро червивое» (юрта), «на черном шелке рассыпаны белые бусы» (небо и звезды) и т.д. Не отгадавшие загадки участники вечеринок в качестве штрафа за свой счет угощали собравшихся.

Танцевальное искусство хакасов, как и других народов Сибири, восходит к древним охотничьим и скотоводческим культам. В основном, танцы (пеелбек) состояли из подражания повадкам животных и зверей.

Традиционные мелодии песен (ыр, сарын) не имеют большого разнообразия, особенно у населения долины Абакана, где господствовали унылые однообразные мотивы. В июсских степях на севере Хонгорая песни

более мелодичны и приятны на слух. Особенно интересно слушать древние плачи (сыыт) и песни об известных князьях (Оджен-бег, Ханза-бег и др.).

Стихосложение хакасских песен имеет тот же закон и форму, что и у других тюркоязычных народов Саяно-Алтая. Конечная рифма не обязательна, но, как правило, необходима начальная аллитерация и параллелизм построения фраз.

В фольклорном репертуаре хакасов насчитывались многочисленные и разнообразные песенные жанры: исторические, трудовые, патриотические, обрядовые, бытовые, любовные, застольные и др. Хакасская песенная поэзия складывалась веками и имеет тысячелетнюю историю.

В традиционном обществе номадов Хонгорая, каждый уважающий себя человек должен в течение жизни сочинить одну небольшую оду о своей судьбе. Это было не очень трудно сделать, т.к. существовали устоявшиеся шаблоны [Бутанаев, Бутанаева. 2008. С. 184-185.].

У хакасов встречаются самые различные музыкальные инструменты – ударные, духовые, струнные, смычковые, шумовые. Их насчитывается около 15 видов. Наиболее древним, вероятно, надо считать бубен, который был взят на вооружение шаманами. Смычковые инструменты (ыых), как и у всех азиатских народов, держались вертикально на колене. Делались они из одного куска дерева (кедра) с длинным грифом, резонансовый ящик затягивался кожей. Навершие грифа иногда украшалось в виде головы лошади.

Самый распространенный музыкальный инструмент, принадлежащий исключительно хакасам, является чатхан. Это длинный полый ящик с концами, загнутыми в виде бараньих рогов. На верхней стороне натянуты 7 или 9 струн из проволоки или бараньих кишок. Согласно легендам, в древние времена волшебная музыка находилась в руках семи слепых великанов – «сыгыров». Он был выкраден одним смышленным мальчиком и таким образом попал к хакасскому народу [Бутанаев, Бутанаева. 2008. С. 17.].

Хакасами была выработана своя система измерения времени и пространства, возникшая еще во времена Кыргызского государства. До принятия христианства они пользовались своим лунным календарем (по-хакасски «мўче»). Каждый год носил имя определенного животного (начинался с года мыши и заканчивался годом свиньи), находился в последовательном порядке и, согласно народным представлениям, имел свои признаки и особенности. Китайские летописи династии Тан сообщали: «С помощью двенадцати животных считают годы, например, если год находится под циклическим знаком «цзы», то называют годом мыши; если под знаком «суй», то называют годом собаки» [Кюннер. 1961. С. 58.]

Из пяти «мўче», носивших цветовые различия от пяти стихий, составлялся век – «пүкүл», в котором насчитывалось 60 лет. Хакасская система счета времени фиксировала суточный период, месяцы и лунные годы.

Хакасский месяц насчитывал 30 дней. Он делился на две фазы: «ай наазы» – новая луна и «ай иргызы» – старая луна. На 14-й день наступало «белое полнолуние» (ах толы). 15-й день носил название «красное полнолуние» (хызыл толы) и был последним днем новой луны. По представлению хакасов, в день "красного полнолуния" у месяца обрезалось горло, и он, обгаренный кровью, медленно начинал умирать. Счет старой луны вели в обратном направлении. На второй день старой луны спутник земли исчезал из поля зрения. Время рождения нового месяца называлось «ай аразы» - букв. междулуние. В момент рождения месяца, по хакасским поверьям, небо внезапно озарялось. Озарение неба мог увидеть только счастливый человек, который мог произнести заветное желание.

У хакасов существовала своя древняя система обозначения счета знаками, напоминающими римские цифры. Специальные цифровые знаки существовали для единицы, пятерки, десятки, пятидесяти, ста, пятисот и тысячи. В зависимости от их комбинации обозначали нужный счет. Цифровые знаки вырезались на деревянных бирках. Ими пользовались при уплате податей, при счете голов скота, возов сена и т.д. [Бутанаев. 2004. с.268.].

В течение многих веков складывался народный опыт лечения людей. Хакасы знали целебные свойства таежных горячих источников, которые и сейчас пользуются широкой популярностью на Саяно-Алтае. Их действие на организм человека считается универсальным. Лечебные травы составляют основу народной медицины. Зубные боли лечили отваром горькой полыни, парами от семян белены, ромашкой. От желудочно-кишечных заболеваний применяли отвар шиповника, черной смородины. От простуды - отвары вересковых растений и т.д. Сильными лекарствами считаются мускусная железа кабарги, медвежья желчь, мумиё (горная смола), маральи панты, прополис, каменная соль. При молочнице у детей делали прижигание: у мальчиков на макушке и между лопатками, у девочек на груди.

Почти все внутренние болезни и различные душевные расстройства хакасы приписывали действиям злых духов. Например, если больной страдал психическим расстройством, то его болезнь якобы происходила от горных духов (таг ээзи). Для исцеления необходимо было поставить у дверей юрты священного коня – "ызыха" бурой масти (любимой масти этих духов) и сделать жертвоприношение. При моральной подавленности членов семьи умершего необходимо было изгнать из юрты оставшуюся черную часть души покойника – "харан", которая якобы тревожила живых.

Любое внезапное заболевание, выраженное в общем недомогании, по хакасски называется "урунчах". При "урунчахе" считалось, что человек наступил на "дорогу" нечистого духа или непочтительно отнесся к оберегам домашнего очага - "тёсям".

Лечение любых болезней начинали с обряда окуривания под названием «алас». В качестве дезинфицирующего средства применяли богородскую траву (по-хакасски «ирбен») или можжевельник (по-хакасски «арчын») дымом которых очищали помещение от нечисти. Ароматические травы кладутся на железный совочек с девятью горящими угольками. Больного начинали окуривать с ног, затем кадили над головой и заканчивали окуриванием постели и жилища. Во время ваннных процедур хакасы также запаривали в горячей воде три горсти богородской травы или можжевельника для очищения тела от злых духов.

Обряд окуривания младенцев назывался «ызырых». Он применялся в профилактических целях от испуга. При окуривании «ызырых» на совочек клали девять горящих угольков, девять зернышек ячменя, девять щепоток соли (для девочек указанные атрибуты клались в семикратном размере) и богородскую траву. Обряд «ызырых» над младенцем совершали на каждый девятый день новолуния. Возникновение данного обряда уходит в древнетюркские времена. По данным словаря М. Кашгарского, созданного в XI в., выражение «ысык-ысык» употребляли при лечении детей, чтобы уберечь их от болезни или сглаза. Буквальный смысл этого слова значит: «пусть будет укушен злой дух» и происходит от глагола «ызыр» - кусать [ ДТС. С. 220.].

Богородская трава «ирбен» в Хонгорае считалась первым лечебным средством. По народным обычаям лекарственные растения выкапывали утром, встав лицом на восход солнца. Для лечения необходимо было выкопать нечетное количество корней - три, пять или семь. После выкапывания травы надо отблагодарить землю. Вместо выкопанного корня клали белую шерстинку или серебряную монету и благодарили природу: «Мы тебя почитаем! Дай нам исцеление! Дай нам здоровье». Знахари (по-хакасски «отчыл» - букв. травники) заготавливали траву с июля и до первых заморозков. При лечении мужчина должен был употреблять траву мужской особи, а женщина - женской. Пили лекарства только вечером, когда на небе появлялись звезды. Считалось, что в это время лекарство действует сильнее. Лечение начинали при новолунии. Во время лечения остерегались называть имя болезни, иначе думали, что она может, усилиться.

Заболевание оспой хакасы связывают с появлением невидимых духов - "гостей" из другого мира, где травы не вянут и реки не замерзают, где находятся пестрые горы и пасется пестрый скот. Народ Оспы похож на людей солнечного мира, но светлый и белоглазый (т.е. глаза без радужной оболочки).

Согласно хакасским мифам, сын царицы Хара-Сарыг в результате печальных странствий попал в страну Оспы. По описанию, эта земля располагалась где-то за Восточными Саянами. Сын царицы Хара-Сарыг и его конь были невидимы для людей Оспы. Там, где стал пастись его конь, стали умирать пестрые лошади этой страны. Там, где появлялся он сам, люди Оспы заболели. Когда он, увидев ханскую дочь, поцеловал ее, то девушка от

прикосновения умерла. Великая их шаманка Палагыр-хам узнала, что из солнечного мира пришел гость «т!р!г үзүт» (т.е. живой дух) и он является источником заболевания. В результате камлания сын царицы Хара-Сарыг был "вбит в ее медный бубен" и выдворен шаманкой обратно на свою родину Хонгорай. Вместе с ним была отправлена и ханская дочь, которую он умертвил своим невинным поцелуем. С тех пор люди Оспы стали "гостить" в нашем мире. Если бы сын царицы Хара-Сарыг не посетил землю Оспы, эта болезнь не нашла бы сюда дорогу [Бутанаев, Монгуш. 2005. С. 116-117.].

Во время болезни оспой хакасы устраивали домашний праздник. На стол ставили угощение, как будто бы принимая почетных гостей. "Большие гости" должны хорошо повеселиться и уйти. К коновязи привязывали оседланных лошадей для их мнимого разезда. Если болезнь обострялась, то в доме устраивали особое пляски. Женщины раздевались и танцевали голыми перед больным, чтобы невидимые "гости" застеснялись и собрались в обратную дорогу. При сильном недомогании человека воровали у соседей скот (как правило, овцу, вместо которой затем возвращали свою), тайно забивали и горячим мясом кормили больного. Такая жертва называлась "өтер". Происходил обмен души больного человека, которую похитила оспа, на душу жертвы "өтер". Подобный обряд, под названием "үөтер", бытовал также у якутов, что свидетельствует о древних этнокультурных связях хакасов с якутами. Вполне возможно, что в демонологии хакасов сохранилась память о стране "Пегих коней", хорошо известной по восточном письменном источникам. Она, вероятно, находилась на северо-востоке от Хакасско-Минусинского края, и ее население резко отличалось от хакасов.

Хакасский фольклор является одним из важных источников изучения историко-культурного наследия коренных обитателей долины Среднего Енисея. Народная литература отразила различные стороны жизни скотоводов, сохранила память о Кыргызском государстве, об этнополитическом образовании Хонгорай, о судьбоносных событиях в жизни этноса. Неоспорима ценность фольклорных источников для решения сложных проблем этногенеза и этнической истории народа, который не имел устойчивой письменной традиции, и основная форма передачи информации последующим поколениям была устной, где хранилищем этого духовного наследия выступает народная литература. Поэтому неудивительно, что в отношении сказительского мастерства выработаны строгие каноны, которые предписываются соблюдать мастеру-сказителю, иначе неминуемо наказание от духов предков. С одной стороны, такие жесткие требования связаны с заботой о сохранении и передаче значимого культурного багажа потомкам, с другой - с тем, что сказительское искусство носит сакральный характер, оно четко регламентировано, и вольности здесь неуместны.

В позднее средневековье устное народное творчество развивалось под сильным влиянием монгольской культуры. Монгольские термины вошли во многие сферы жизнедеятельности хонгорского этноса. Однако наибольшее



проникновение таковых наблюдается в области социального устройства общества, приобрели монгольское звучание титулы, слова, обозначающие социальный статус – чайзаны, тайджи, сумекчин, харачы чон и т.д. Основные сюжеты легенд и преданий монгольского и хонгорайского времен – война, угон населения, жизнь в плену и возвращение на Родину, что полностью соответствует исторической действительности тех суровых времен. Хакасский фольклор представляет нам общенациональных героев, к которым в первую очередь относятся Оджен-бег и Ханза-бег. Нам удалось выяснить их исторические прототипы. Так в фольклорном герое Оджен-беге ясно проступили черты исторической личности неординарного выдающегося правителя Хонгорая князя Еренака Ишеева, погибшего в битве с монголами в 1687 году [Бутанаев, Бутанаева. 2001. С. 89 – 93. ]

Имя Амур-Саны связано с последним правителем Джунгарии, в вассальной зависимости от которой находился Хонгорай. Многие народы Саяно-Алтая (тувинцы, алтайцы, западные буряты) также считают его своим национальным героем, ибо тоже входили в состав Джунгарского государства. У хакасов Амур-Сана слился с образом Тадар-хана (Хакасского хана), такое явление вполне закономерно для фольклорного творчества, когда происходит контаминация образов. Анализируя фольклорные данные, можно проследить общие судьбы тюрков Саяно-Алтая. В устном творчестве хакасов обнаруживается общий пласт народной литературы тюрко-монгольских народов. Встречается совпадение отдельных сюжетов, реже герои имеют и одинаковые имена.

В фольклоре раскрывается традиционная материальная и духовная культура хакасского народа. Население проживало в полукочевых аалах. Однако ставка правителя именуется городом, хотя уличных кварталов и других признаков городской жизни в фольклоре не упоминается. Очевидно, для его создателей традиции города не являлись родной стихией, но с чужими городами они были знакомы. Легендарные герои узнают своих сородичей, оказавшихся в Монголии в результате угона, по хакасскому платью, которое действительно встречается только у хакасов. Хакасский национальный костюм представляет из себя оригинальный комплекс совершенно отличный от одежды ближайших соседей тувинцев и алтайцев, не говоря об одежде других тюрко-монгольских народов. В героическом эпосе отражен весь комплекс хакасского национального костюма. Отсюда следует, что традиционная одежда хакасов складывается очень давно. С большей степенью достоверности можно утверждать, что она формируется локально в пределах этнической общности, бытовавшей на разных этапах истории Хакасско-Минусинского края, культурно-генетическими преемниками которых являются хакасы.

В героических сказаниях раскрывается социально-классовая структура средневекового общества. Правящий класс Хонгорая представляют ханы, беги, чайзаны и тайджи. Трудовой народ - арга чон, албаты чон, халых чон и

т.д. Необходимо подчеркнуть, что среди обилия терминов, обозначающих, народные массы значится «кистем чон» - кыштымский народ. Таким образом, институт кыштымства, существовавший у предков хакасов начиная с кыргызского периода и позже, отражен в хакасском фольклоре. К тому же заметим, что значение «кистем чон» отличается по смыслу от других таких как «албаты чон» - поданный народ, «халых чон» - народные массы и т. д. В кочевых государствах Центральной Азии использовали труд рабов (хул), которыми становились военнопленные. Ими выполнялись самые тяжелые работы. Существовали изощренные формы наказания: у беглецов разрезали стопы, у врагов-противников вырезали хрящи лопаток и т. д.

В устном творчестве отражена и обрядовая сторона народной жизни. Многие обычаи узнаваемы и дожили до этнографической современности. Например, поклонение невесты Солнцу и Луне на свадьбе, обряды при рождении ребенка, наречение именем младенца и другие. В то же время в фольклоре присутствует героическое сватовство и отсутствует умыкание девушки, характерное для хакасов в более позднее время. Также форма захоронения богатырей - воздушное погребение на вершинах гор, на помостах и деревьях не согласуются с этнографическими и археологическими материалами. На данном этапе исследовательских разысканий достоверно интерпретировать эти явления не удастся. В связи с этим важно отметить, что ценность фольклорных источников в том и состоит, что в нем сохраняются реликты, возможно мало понятные, но позволяющие реконструировать культурные элементы более ранних этапов исторического бытия этноса. К самым архаическим сюжетам хакасского фольклора можно отнести мифическое рождение первопредков некоторых хакасских родов в пещерах гор (например, о происхождении рода хобый). Совершенно очевидно, что если первопредок рода не имел ни отца ни матери, а сам зародился в недрах данной земли, то это означает лишь то, что его представители являются самыми древними насельниками данной территории и формирование их происходило именно здесь. В таком случае многие хакасские роды действительно относятся к древнему автохтонному населению региона.

Таким образом, фольклор и есть сама жизнь этноса, ибо фольклорный фонд нельзя приобрести или одолжить у других народов. Здесь мы не имеем в виду отдельные моменты заимствований, которые всегда имели место в устном творчестве разных народов, а именно багаж, созданный фольклорной культурой этноса бережно передающийся своим потомкам. Понимание природы фольклорного творчества важно в том плане, что оно исключает поверхностные трактовки истории и проблемы происхождения этноса, приводящие к ошибочным выводам.

#### ЛИТЕРАТУРЫ

Бутанаев В.Я. Этническая культура хакасов. Абакан, 1998.

---

**Бутанаева И.И. Духовная культура хакасов как часть...**

---

- Бутанаев В.Я., Бутанаева И.И. Хакасский исторический фольклор. Абакан, 2001.  
Бутанаев В.Я. Степные законы Хонгорая. Абакан, 2004.  
Бутанаев В.Я., Монгуш Ч.В. Архаические обычаи и обряды саянских тюрков. Абакан, 2005.  
Бутанаев В.Я., Бутанаева И.И. Мир хонгорского (хакасского) фольклора. Абакан, 2008.  
Древнетюркский словарь. Л. 1968. (ДТС)  
Кюннер Н.В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961.

**REZUME**

**Butanaeva I.I. (Hakasiya)**

**SPIRITUAL CULTURE OF HAKAS AS A PART OF HISTORICAL- CULTURAL  
HERITAGE OF TURKIC WORLD**

**The article deals with the folklore genre of Hakas people and their medicine, time and musical instruments as well.**

Arkan METIN  
Elmira ADILBEKOVA

TÜRK SÖZLÜ KÜLTÜR GELENEĞİNDE AYRINTILAR  
“BEŞ SİLAH”

*Мақалада түркі ауыз әдебиеті оның ішінде батырлар жырындағы қаһарманның «бес қару» асыну мотивінде кездесетін тарихи іздердің ұқсастықтары жөнінде айтылған.*

*В этой статье рассматриваются сходства исторических следов в мотиве «владение пятью видами оружия» батыров героических эпосов тюркской народной литературы.*

Kazak anlatmaları arasında olduğu gibi başka Türk topluluklarının ve bazı diğer milletlerin sözlü anlatmalarında dikkatimizi çeken bir husus; kahramanın sefere çıkarken genellikle “beş silahı”[1.19] kuşanmasıdır. Bu denememizde kahramanların kuşandıkları silahların türlerinden ziyade bu silahların neden “beş” tane olduğu üzerinde duracağız ve kendimize göre yorumlamaya çalışacağız.

Anlatmalarda kahramanın herhangi bir sebeple sefere çıkarken kendisine bir at seçip atını sefere hazırladıktan sonra (karanlıkta, güneş ışığı değmeden tutarak, özenle yemine suyuna dikkat ederek) savaş silahlarını kuşandığını (genellikle 5 adet), silahlar ve savaş taktikleri hakkında bir akrabasından, ailesinin bir yakınından çeşitli tavsiyeler aldıktan sonra sefere çıktığını görmekteyiz. Kazak Köroğlu anlatmalarında dayı veya seyis olarak gördüğümüz Babalı, Alpamis (Kazak eş metni) Kultay, Koblandı Batır destanında seyis Estemis ve Er Targın’da Sıpira Jırav bu rolü üstlenmişlerdir. Aslında bu yönüyle kahraman, şamanlığa, erginlenmeye hazırlanan aday gibidir [2.55-63].

Köroğlu’nun Esenjolov Ergali tarafından derlenen Kazak eş metninde kahramanın beş silah kuşanması şöyle karşımıza çıkmaktadır:

“Köroğlu’nu mezarda yakalayıp eve getiren dayısı bir gün ava çıkar. Dağ başında 41 adamı görür ve onlardan korkup geri döner. Köroğlu’nu onların üstüne gönderir. Köroğlu da ;

“Bozoğlan dayım,  
Şu silahlar hakkında her şeyi anlat”

der ve bunun üzerine dayısı da şöyle der :

“Şu yay miras kalmıştır,  
Rüstem ile Dastan’dan.  
İbrahim ile Halil’dan,  
Kalmıştı mızrağı.

.....  
Atan eski yiğit Davut,  
Sana bırakmıştır,

Zırh ile kılıcı.  
.....  
Beş silahı kuşanıp,  
Zırhı da aldı giyinip,  
Gitmeye kararlı idi  
Sayısız düşman olsa da  
Sıkıştırıp kuşatayım deyip.” (616-635) [3]

Aynı şekilde Kazak Kubıkul destanında da;  
“İzin verdi yola çıkmasına,  
Çokça verdi silahı da.  
Sağlam bir zırh giydirdi,  
Yayını da bağlatıp.  
Yiğit silahı “beş silah”  
Beşiyle de onu donattı.  
Beş silahını kuşanır,  
Sağlam zırhını da giyer.  
“Ya Allah!” deyip atına biner,”(1356-1364)[3]

Kazak anlatmalarından sonra Kırgızların ünlü destanı Manas'ta da beş silah, âdeti belirtilmemekle birlikte, şöyle kullanılmaktadır:

“.....  
Mızraklarını doğrultup,  
İki üzengi birbirine dolanıp,  
Mızraklardan sağ kurtulunca,  
Albarıs kılıçlarını çekip,  
İleri-geri çekişip,  
Yenemeyip birbirlerini,  
Halsiz düşüp kalmışlar,  
Aybaltalarını bellerinden çekip,  
Başlara sallayıp,  
Bu şekilde de yenişemeyince,  
Savurup gürzlerini almışlar,  
Var güçleriyle dövüşüp,  
Yayları ellerine almışlar,  
Kartal tüylü boz okları,  
Gerip yuvasına koymuşlar,  
Birbirinden uzaklaşıp,  
Birbiriyle atışmışlar..”

Kazak destanlarında yiğitlerin savaşa hazırlanırken daima beş silah kuşanmaları bazı bilim adamlarının da ilgisini çekmiş ve bunların kendilerine

mahsus, birbirlerinin yerine geçemeyecek fonksiyonlarının olmasından dolayı her zaman sayılarının “beş” olduğunu ve bunların; 1. Yay 2) Kılıç 3) Mızrak 4) Aybalta 5) Gürzden oluştuğunu öne sürmüşler, fonksiyonlarını da şu şekilde açıklamışlardır: Atmak (Ok), Kesmek (Kılıç), (Sokmak) Mızrak, Savurmak (Aybalta), İndirmek (Gürz) [4.39-45].

Bu silahların kullanılma sırasının da rakiplerin birbirleriyle pozisyonlarına bağlı olduğunu, rakipler birbirlerinden uzakta iseler ilk önce ok ve yayların kullanıldığını, daha sonra diğerlerinin sırasıyla kullanıldığını belirtmiş olsalar da biz yukarıda verdiğimiz örneklerde bunlara rastlayamadık. Silahlar genellikle beş tanedir; ama bunların kullanılış sırası her zaman aynı değildir ve bazen bunların türleri de değişmektedir. Biraz sonra özetini vereceğiz “Beş Silahlı Prens” adlı Budist hikâyede de, yani; bir başka kültürde de beş silahın kullanılmış olması ve silah çeşitlerinin farklı oluşu destanlarda her zaman beş silahın kullanılmasının başka bir sebebi olabileceği düşüncesini aklımıza getirdi. Şimdi isterseniz bilinen çocuk öykülerinin ilk örneklerinden biri olarak kabul edilen Budist hikâyemizi kısaca özetleyelim:

“Dünyaca tanınmış bir hocadan silah eğitimi alan prens başarısının simgesi olan beş silahı aldıktan sonra babasının memleketine doğru yola çıkar. Yol üzerinde bir orman vardır ve bu ormana girmemesi için orman sınırında bulunan halk tarafından uyarılır. Çünkü ormanda çok büyük bir dev vardır. Prens kendisine çok güvenmektedir ve söylenenleri kulak arkası yaparak ormana korkusuzca girer ve beklenen de çok gecikmeden olur. Prens karşısına yapışkan tüylü koskoca bir dev çıkar. Prens önce zehre bulanmış okunu çıkarıp deve atar. Oklar devin tüylerine yapışıp kalır. Daha sonra kılıçla saldırır. Sonra da mızrakla ve sopayla hücum eder. Ama deve hiçbir şey olmadığını görünce önce elleriyle, daha sonra ayaklarıyla ve en sonunda da başıyla saldırır. Dev hiçbir şey olmamış gibi yerinde durmaktadır; ama Prens de hiçbir şey yapamamasına ve devin elinde çaresiz kalmasına rağmen hiç korku yoktur. Buna şaşırان dev, onu yemeden önce içindeki şüphesini gidermek için “neden kendisinden korkmadığını” sorar. O zaman Prens şöyle cevap verir: “Neden korkacağım? Yaşam da ölüm mutlak bir şeydir. Dahası karnımda silah olarak bir şimşek var. Beni yesen de o silahı hazmedemezsin. İçini dilimlere, parçalara ayıracak ve öldürecek seni. O zaman ikimiz de yok olacağız. Bu yüzden korkmuyorum” der. Bunu üzerine dev onu bırakır. Bu prens aslında geleceğin Buda’sıdır. Buda daha sonra ona öğretiyi sunar ve hükmü altına alır. Benliğinden vazgeçirip ormanda başışları kabul eden bir ruha dönüştürür”

Joseph Campbell, prensin içindeki şimşekin “Bilgi Silahı”[5.102] olduğunu ve bu hikâyenin “sadece deneysel, bedensel karakterine güvenen ya da bundan gururlanan kişinin her zaman hazırlıksız oluşunu gösterdiğini iddia etmektedir”[5.105].

Yukarıda verdiğimiz örneklerin hemen hepsinde “beş silah” söz konusudur; ama silahın çeşitleri hemen hepsinde farklıdır. Öyleyse önemli olan silahların çeşidi değil, silahın sayısıdır ve hatta diyebiliriz ki, sadece beş sayıdır. Beş sayısının sembolik anlamının ardındaki gerçek üzerinde düşünürken “Ne

dışsal dünyanın nesnelere, ne de insanî eylemler, kelimenin tam anlamıyla özerk, kendine ait herhangi bir değere sahip değildirler, nesnelere ya da eylemler onları aşan bir gerçekliğe şu veya bu şekilde katılmak suretiyle değer kazanmakta ve böylece gerçek olmaktadır”[6.18] ifadesini göz ardı etmememiz gerektiği kanaatindeyiz. Beş sayısına tarih boyunca yüklenen sembolik anlamları burada sıralamak niyetinde değilim; bunlardan sadece bizim konumuzla ilgili olabilecekler üzerinde duracağım:

“Çin kültüründe beş kozmolojik sayı yani dört yön ve merkez evrensel bir tasnifin ve benzeştirmenin (mikrokosmos ile makrokosmos arasında) kusursuz bir örneğini oluşturur. Dünyanın düzenlenmesi ve insanî kurumların oluşturulması kozmogoniyle eş değerdir. Hükümdar kötülük güçlerini dört ufka sürüp bir merkeze yerleştğinde ve toplumun örgütlenmesi tamamlandığında dünya yaratılmış olur” [6.23].

Buna benzer bir örneğe Buda'nın doğumu olarak anlatılan efsanelerin birinde de rastlıyoruz: “...Doğduğu yerde mucize eseri oluşan büyük nilüfer çiçeği üzerinde otururken, iki Naga kralı bir kez daha onu yıkayıp temizlerler. Sonra o kalkar, dört yöne ayrı ayrı yedi adım atarak” hastalık ve ölümü yeneceğini” korkusuz bir aslan gibi kükreyerek açıklar”[7.15].

Çin kültürü ve Budist kültürden örnekler verdikten sonra bizim için asıl önemli olan Türk kültüründe de buna benzer bir durumla karşılaşılıyor mu diye düşündüğümüzde; Türklerin ilk yazılı şaheseri olarak kabul edilen “Orhun Abideleri” aklımıza gelir ve orada pek çok örnek karşımıza çıkar:

“Doğuda Şantung ovasına kadar ordu sevk ettim, denize ulaşmama az kaldı. Güneyde Dokuz Ersine kadar ordu sevk ettim, Tibete ulaşmama az kaldı. Batıda inci nehrini geçerek Demir Kapıya kadar ordu sevk ettim. Bunca yere kadar yürüttüm. Ötüken ormanından daha iyisi yokmuş. İl tutacak yer Ötüken ormanı imiş.”(Kül Tigin Abidesi –Güney Yüzü) “Doğuda gün doğusuna, güneyde gün ortasına, batıda gün batısına, kuzeyde gece ortasına kadar, onun içindeki millet hep bana tâbidir. Bunca milleti hep düzene soktum. O şimdi kötü değildir. Türk Kağanı Ötüken ormanında otursa ilde sıkıntı yoktur” (Kül Tigin Abidesi –Güney Yüzü) “Dört taraf hep düşman imiş. Ordu sevk ederek dört taraftaki milleti hep almış, hep tâbi kılmış” (Bilge Kağan-Doğu Yüzü) [8.3-5,33].

Bu üç örneği iyi bir şekilde analiz etmek için arkaik toplum kültüründe “..bizleri çevreleyen dünyanın, insanın mevcudiyet ve etkisinin hissedildiği dünyanın, tırmanılan dağların, meskun ve işlenmiş bölgelerin, üzerinde yolculuk yapılan nehirlerin, kentlerin tapınakların\_ bütün bunların ister bir plan, ister biçim ya da isterse salt ve yalın daha yüksek bir kozmik düzeyde var olan bir ikiz olarak kavransın birer dünya dışı arketipi” olduğunu ve o dönem insanların..“sürekli olarak örnek modelleri tekrarlamasının ve taklit etmesinin sebebinin yaptıkları eylemlerin tanrılar tarafından yaratılmış (vahiy edilmiş) veya doğa üstü varlıklar ya da mitsel kahramanlar tarafından düzenlenmiş olduğuna, dolayısıyla bunların insanüstü ve “aşkın” bir kökene sahip olduklarını”[6.7-19] düşünmelerini, unutmamak gerekir.

Hem Çin hükümdarlarının dört yöne kötülükleri kovarak merkeze yerleşmesi hem, Budist hikâyedeki Buda'nın merkezden hareket ederek dört yöne 7'şer adım atarak ölüm ve hastalığı yeneceğini haykırması ve hem de Orhun Abidelerinde belirtildiği gibi Kağan'ın dört tarafa sefer düzenleyip Ötüken'e yerleşerek ilini, töresini düzenlemesi bir nevi kozmogoninin tekerürüdür; yani Tanrılar tarafından yapılan eylemin insanlar tarafından taklit edilmesidir. Ötüken için Sencer Divitçioğlu şöyle demektedir: “Türk il yaygın karesinin köşegenlerinin kesiştiği yerde bulunan Ötüken ormanlı dağı beşinci sayal noktayı oluşturur. Bu nokta; Türk budunun adı sanı yitirilmesin, budunu daim budun olsun diye Tengri'nin kağanları tepesinden tutup kaldırdığı ve Türk toplumunun üstüne oturttuğu yerdir....Burada bun(kaos) defedilir, burada acunsal kurulur. İşte bundan dolayıdır ki Ötüken acun uzamlıdır; yani Türklerin axis mundisidir”[9.125].

Beş'in dört yön ve merkez olarak algılanmasına, Aztek hacında, Kızıl Amerika Kızılderililerinde, -4 ana yönün ortasında olduğu kabul edilen bu fikir daha sonra daha sonra pek çok Avrupa ve Asya kaynaklı ortasıyla birlikte haç kavramı olarak ortaya çıkmıştır-Mayalar'da da rastlanmaktadır [10.127]. Ayrıca; Aztekler tapınaklarının tepesini beşinci sayal nokta kabul ederlerdi[9.106].

Beş'i başka bir açıdan da inceleyelim:

Pisagorcular, evrendeki sayıları iki kategoriye bölecek kadar ileri gitmiş ve tek sayıları sağ tarafta ve eril, çift sayıları ise sol tarafta ve dişil olarak kabul etmişlerdi. Eril 3 ve dişil 2'nin bölünmez bileşimi olarak 5, saf matematiksel nedenlerle, erkek ve kadının birliğini ifade eden uygun bir sayıdır denilmektedir[10.118-119]. Bu da bir nevi sembolik olarak yaratılışın, kozmogoninin temsilidir. Bir inceleme eserinde de “Bir yin (yönü), bir yang (yönü), Tao işte budur. Yang ve yin'in birbirinin yerini alması sonucunda evrenin kesintisiz dönüşümü sağlanmaktadır. ..Tao ise; gök ile yerin kökeni, on bir varlığın anasıdır ve kozmogoninin başlangıcını temsil eder [6.26-28]. Ayrıca burada söylenenleri doğrular nitelikteki şu fikri de; “Çin de olduğu gibi Hindistan'da da beş kozmolojik unsur vardır ve kozmos ve bütün yaratıklar bu bileşimlerin yaratımlarıdır”[10.126] burada hemen buna ilave edelim.

Sonuç olarak beşin, hem kozmolojik sayı olarak, hem de kozmolojik unsur olarak incelenmesi sonucunda kozmogoninin başlangıcını sembolik olarak temsil ettiğini söylemek mümkündür. Bir başka şekilde söyleyecek olursak; beş sayısının sembolik olarak; yeryüzünün yaratılışının, kaostan kozmosa geçişin tekrar edilmesini, sözlü anlatımlarda bizlere hatırlatan pek çok simgeden, motiften (kahramanın olağanüstü doğumu, çabuk büyümesi, olağanüstü gücü vb.) sadece birisi olduğunu söyleyebiliriz.

#### KAYNAKLAR

1. Fikret Türkmen. Fikret Türkmen Armağanı. Kanyılmaz Mat., İzmir, 2005.
2. Kazak Köroğlu Anlatmaları, TDK “Türk Dünyası Destanlarının Tespiti, Türkiye Türkçesine Aktarılması ve Yayınlanması Projesi”, Yayına Hazırlayan: Dr. Metin Arıkan (Yayın Aşamasında)



### **Metin A., Adilbekova E. Türk sözlü kültür geleneğinde...**

- 3 Kazak Destanları (Kubıkul-Dotan Batır-Kulamergen Joyamergen-Karabek Batır) TDK “Türk Dünyası Destanlarının Tespiti, Türkiye Türkçesine Aktarılması ve Yayınlanması Projesi”, Yayına Hazırlayan: Dr. Metin Arıkan (Yayın Aşamasında)
4. K. Ahmetjanov; “Er Karuvı-Bes Karuv”, Ata Saltını Ayala (Yayına Haz: Navrızbay Akbayev), Ana Tili Mat., Almatı., 1998.
5. Joseph Campbell; Kahramanın Sonsuz Yolculuğu, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2000.
6. Mircae Eliade; Ebedi Dönüş Mitosu (Çev: Ümit Altuğ), İmge Kitabevi, İstanbul, 1994.
7. Korhan Kaya; Buddhistlerin Kutsal Kitapları, İmge Kitabevi, Ankara 1999.
8. Muharrem Ergin; Orhun Abideleri, Boğaziçi Yayınları, 21. Baskı İstanbul, 1996.
9. Sencer Divitçioğlu; Orta-Asya Türk İmparatorluğu VI-VIII. Yüzyıllar, İmge Kitabevi, Ankara 2005.
10. Annemarie Schimmel; Sayıların Gizemi, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 1998.

#### **REZUME**

**Metin A., Adilbekova E. (Turkistan)**

#### **PECULIARITIES IN THE TURKISH VERBAL CULTURE “BES KARU”**

**This article considers with the Kazakh eposes among which the heroic eposes “five runs” takes place with peculiarity.**

М.М.ОРМАН

ТҮС ЖОРУ ҒҮРПЫНЫҢ ҚАЗАҚТЫҢ ҚАҒАРМАНДЫҚ ЭПОСЫ  
СЮЖЕТІНДЕГІ ҚЫЗМЕТТІК ОРНЫ

*В этой статье рассматривается функциональное значение истолкования сна в казахском героическом эпосе.*

*Makalede kazak destanlardaki rüyayorumu geleneginin önemi değerlendirilir.*

Батырдың тууы туралы хабар көбінесе оның ата-анасының түс көруі, сол түсте пірлерінің аян беруі арқылы жүзеге асады.

Бұл айтылған «түс көру», «түс жору» жырдың экспозициясында кездесіп, кейіпкердің ғажайып жаратылысы мотивінің құрамынан көрінеді. Кейіпкердің әулие-әнбиелердің әсерінен дүниеге келуі түріндегі ғажайып туу мотивінің құрамында көмекші қызмет атқарып тұр. Яғни, әулие-әнбиелерге жалбарынып, әбден зарығып, шаршап-шалдыққан ата-ананың енді тілегі қабыл болмас па екен дегенде, олардың түсіне көк есекке мінген, ақ сәлделі шал кіріп, аян беріп кетеді. Бұл ғажайып туу мотивінің ішіндегі жеке оқиғалар қатарының басын біріктіреді.

Қырғыздың атақты жыры «Манаста» түс көру мен түсті жору әдеті үлкен мәселе болып айтылады. «Жақып бай қалмақ, ноғай, түрік руының басшыларын, жақындарын тойдан кейін түс жоруға алып қалады. Ақ ордаға кіргізіп, бас-басына бір-бір ақ қалпақ кигізді. Билер мен шешендер, һәм көсемдер бастарын төмен салып, өңірін жапқан ақ сақалдарын тарап, Жақыптың көрген түсін жайбарақат тыңдап, еркін отырысты» [1. 25]. Бұл жөнінде белгілі фольклортанушы Р.Бердібаев былай дейді: «Жалпы түске сену – түркі-монғол фольклорындағы өте көне ұғым көрінісі. Оның арғы түбірі бір есептен ескі анимистік түсініктерге де алып баратынын көреміз. Жақсы түс көрсе сүйсініп, жағымсыз түс көрсе шошынып, құдайы берушілік күні кешеге дейін орын теуіп келген әдет» [2. 169]

Енді бірде батырдың туылуы оның өзінің ата-анасының түс көруі арқылы алдын ала ескертіледі. Яғни, ата-ананың ешбір әулиені араламай-ақ, көрген түсінің жорылуына байланысты болашақ батыр дүниеге келеді. Мысалы «Қарабек батыр» жырының бір нұсқасында жасы алпыстан асқанша бала сүймеген Кәдірхан ендігі күні не боларын болжай алмай, өзі өлсе, елінің аңдыған қалмақтың езгісінде қаларын, мал-дүниесінің иесіз талан-таражға түсерін айтып, әйеліне мұңын шағып жылағанда, әйелі жас уақытысында көрген түсін есіне алып, түсінде көк есек мінген, басында ақ сәлдесі бар бір пірадар «менің ерсең соңыма, орта жолдан асқансын, бір қаршыға, бір тұйғын қондырармын қолыңа» деп бата беріп ғайып болғандығын, оның мәнісін:

Артынан келді бір адам

Сол адамға айттым,

Әлгі көрген түсімді.  
Сонда айтты ол адам:  
- Сүй деп кетсе пірадар  
Орта жастан асқансын,  
Бір ұрғашы, бір еркек,  
Көресің, бала, деп еді,  
О да кетті жорып-ай.  
Анық-ақ еді сол түсім,  
Кетпесе жеңіп сорым-ай, -

деп тағы бір адамның екі балалы болатынын айтқандығын әңгімелейді[3,167]. Осы секілді жағдай «Алшамыс батырдың» бір нұсқасында кездеседі. Онда мыңғырған малы бар, бірақ бір балаға зар болған Байбөрі дүниесіне ие болып қалар мұрагерінің жоқтығына қапаланып жүргенде, түсінде аспандағы ай мен күннің қолына келіп түскендігін көреді. Түсін бір қарияға жорытқанда, айдай сұлу бір қыз және қайраты тасыған батыр ұлды болатындығын айтады. Қарияның сөзі шын келіп, бәйбішесі жүкті бопты делінеді [4. 55].

Түс көру, жору әдетін осылайша жырлардың алғашқы сюжетіндегі кейіпкердің ғажайып жаратылысы мотивінен кездестірсек, тағы бірде батырдың елін шауып, малын айдап кеткен жаудың түс көруіне куә боламыз. Яғни, өзі жоқта халқын зар жылатып кеткен жаудан кегін қайтармақ болып, зәріне мініп қарсы аттанған Алшамыс батырдың сұсты, қаһарлы бейнесі жаудың түсіне кіріп, дегбірін қашырады. Осылайша Тайшық ханның жайсыз түс көруі бір қатердің келе жатқандығын сездіреді. Ол қатты қорқып, одан сақтанудың жолын іздестіре бастайды.

Бүгін жатып түс көрдім,  
Түсімде жаман іс көрдім...  
Құрсаулы қара нар келіп,  
Қарсы қарап шабынды.  
Көзімнің жасы егілді,  
Қабырғам менің сөгілді.  
Басымдағы тәж, дәулет  
Жерге барып төгілді.  
Бір арыстан өзіме  
Шабатұғын көрінді...  
Ауызына қарадым –  
Сұлуды таңдап сүйгендей,  
Келбетіне қарадым –  
Қамқапты таңдап кигендей,  
Қабағы қалың сол бала,  
Тіпті шұнақ қу бала  
Шұбар ат мініп келеді,  
Сол Шұбардың дүбірі

Құлағыма келеді...  
 Алдынан шығып сол ердің,  
 Жылқысын берсем, ала ма?!  
 Жылқысының кегіне  
 Қызымды берсем бола ма?!  
 Ер баласы ер еді  
 Кегін алмай қояр ма?! [5. 184]

Жиналған халқының «Түс түлкінің – боғы, қорықпаңыз, ештеңе етпейді» дегені де Тайшық ханды жұбатпайды. Түсіне зор мән беріп, имандай сенген ол түсін өзі жақсылыққа жорымайды. Сөйтіп, тез арада халқын жинап, қуып келе жатқан жаудың алдын алудың амалын қарастыра бастайды. Бәлкім, ол түс көрмей, ешқандай әрекет жасамай, бей-қам жатса, мүмкін батыр еш кедергісіз, оңай жауын жеңіп еліне қайтар ма еді? Сонымен жыр ешбір дамусыз қалар ма еді? Бұл жерден түстің жорылуының сюжет ішілік шиеленіс тудырған зор мүмкіндігін көреміз. «Алпамыс батыр» жырының сюжеттік құрылымында әлем халықтарының фольклорлық туындыларында жиі ұшырасатын сарындардың бірі – түс көру мотиві жырдың бірнеше жерінен көрініс тауып, маңызды мәнге ие болады.

Мысалы, Алпамыс жеті жыл қалмақ ханының тұтқынында болып, оның зынданнан шығуына ханның қызы Қаракөзайым көмектеседі. Алпамыс қыздың жасаған жақсылығына ризашылығын білдіреді және қыздың оған деген махаббатына сүйіспеншілікпен жауап беріп, тіпті ел-жұртын есіне алмай қызық ғұмыр кешіп жатады. Осылайша отыз екі күн өтіп, отыз үшінші күн жеткен түнде:

Алпамыс батыр түс көрді  
 Түсінде жаман іс көрді,  
 Төсегінің үстінде  
 Бір күшіген құс көрді.  
 Түсі суық құс екен,  
 Бір түнде соны үш көрді.  
 Ақырында Алпамыс  
 Өзі барып ұшырды.  
 Айбатымен қорқытып,  
 Қайтадан жерге түсірді.  
 Кәлләсін кесіп денеден,  
 Өкпе-бауырын пісірді.  
 Бір сойқанның болғанын,  
 Ауылын жаудың алғанын  
 Ақылымен байқап түсінді.  
 Ойланды бала қайтпаққа [6. 146-147].

Бұл арадан біз түс көру мен оны жору әдетінің жырдың екінші сюжеті мен үшінші сюжетінің («құлдықтан қалыңдықты, туған – туысты, баласын азат ету») аралығындағы орнын көреміз. Осы орайда шығарманың дәл осы

жеріндегі түстің қызметіне Ш.Ыбраевтың «мотив-сөз» ретінде жасаған тұжырымы еріксіз еске оралады: «Мотив сөздің эпос сюжетінде қолданылу аясы кең. Ол тек байланыс қызметін ғана атқармайды, сонымен бірге оқиға байланысындағы қысылтаяң өзгеріс /перипетия/, оқиғаның шарықтау шегіне дейінгі іс-әрекеттің дамуында /развитие действия/ да қолданылады... Бұл іс-әрекеттің даму барысындағы қысыл-таяң өзгеріс» [7. 257].

Қалай болған күнде де, халық арасындағы түске байланысты ескіден келе жатқан көне түсініктің және түсті жору әдетінің эпикалық жырлардағы тұрақты мотивтердің біріне айналып, жырдың көркем жинақталуына зор үлес қосқандығын мойындаймыз.

Түс көру мотиві басқа да «Қобыланды батыр», «Ер Сайын», «Ер Тарғын» т.б. эпостарына да тән болып келеді. Орынбасар Оңғарбайұлының нұсқасындағы «Орақ-Мамай» жырында да түс көруге зор мән беріледі. Мамайдың әйелі жаман түс көріп, жайсыз оянады: Әйелі Қарашаш түнде жатып түс көріп, ертеңіне Қараүлек енесіне жорытып отырған сөзі екен дейді.

Ей, көтер бір, ене, басыңды-ай,  
Түнде бір бүтін түс көрдім,  
Түсімде жаман іс көрдім.  
Кешегі кеткен жалғыздың  
Астындағы Бозмойнақ  
Ер-жүгенсіз бос көрдім.  
Қолындағы ақ алмас  
Үзіліңкі көрінді-ай.  
Екі көзін қарасам,  
Жұмылыңқы көрінді-ай.  
Жауырыным толы қарашаш  
Жайылыңқы көрінді-ай.  
Бедерленген бес бармақ,  
Білектен-ай шыққан қос бармақ  
Қара қанға малыныңқы көрінді [8. 433].

Қалмақтармен жалғыз өзі жеті күн алысып жүріп, ақыры жеңіліс тауып, зор қайғыға душар болған Мамайдың мүшкіл халі әйелінің түсіне кіріп, белгі беріледі. Түс арқылы хабар берілмей, батыр зынданда қамалып жата берсе, жыр оқиғасы жылжымай, тоқтап қалған болар еді. Ал Қараүлек енесі ол түсті Мамай ұйықтап қалып, астында мінген атын бір қалмақтың ұрлап алғандығын, қолындағы қаруы балдағынан үзіліп, Мамайдың ұрысуға мүлдем шамасы келмей, қалмақтың зынданына түскендігін айтып дәл жорып береді.

Содан соң ноғайлының көп батырына барып болған жайды хабарлайтын жақын жерде батыр болмай, Қараүлек мән-жайды асық ойнап жүрген Қарасай мен Қазига айтады, Мамайды қалмақтың қолынан құтқару тапсырылады. Қарасай жау қолынан атасын құтқаруға аттанып кетеді. Осылайша бала Қарасайдың үйінен шығып, жауға аттануына жол ашылады.

«Қарасай, Қази» жырында «Мамайдың бәйбішесі Ақтерме сұлу ноғайлының қызы еді, Алау батырдың қарындасы еді. Ол түсінде Орақтың беліне оралған екі айдаһар жылан көреді. Сонда Ақтерме: «Орақ жақсыны алмады, жаманды алатын болды-ау», - деп қимайды. Сосын Ысмайыл Тобаяқты шақырып: «Мына Орақты шапсам, қылышым өтпейді, сабасам, таяғым өтпейді, айтсам, тілімді алмайды, көзіме күйік қылмай, онан да өлтір!» - дейді» [9. 4] деген эпизод бар.

Мұнда түстің жорылуы арқылы батырдың (Орақ) өлімі орын алып отыр. Жыр басталысымен батырдың өліміне куә болған тыңдарман оқиға желісінің батырдың ұрпағының ерліктерімен өрілетіндігін түсінеді. Яғни, жырдан батырдың ғажайып туу мотивінің орнына батырдың батырлығын дәлелдеудің амалын көреміз. Батырдың баласы да ержүрек батыр, оны Орақтың ұлы деп ханның (Әділхан) өзі елеп, әкесіне лайықты болған табақты ұлына тартады. Бұлайша түс жорудың сюжеттік өрілімге зор ықпалын көргендей боламыз. Қаһармандық жырдың екі бірдей негізгі батыр кейіпкерлері Қарасай да, Қази да жетім. Жетімдік олардың өмір жолында кедергісін тигізбей қоймайды. Яғни, жауға шабуға Қарасайды лайық көрген ханның тілегін естіген бала анасына «Мінейін десем, атым жоқ, Ат сұрайтын жақын жоқ», «Жетімдік ойды көзімді, кім тыңдайды сөзімді» [9, 6] деп зарын айтады. Осының салдарынан қарындасын бір тайға сексендегі шалға сатпақ болу оқиғасы өрбиді. Мұнда басқа кейбір жырлардағыдай басты кейіпкер малы мыңғырған байдың баласы болып суреттелмейді. Ол осылайша жауға Әділ ханмен бірге аттана алмауының салдарынан жаудың тұтқынына түскен Әділ ханды құтқаруға себепші болғанын көреміз.

Қорыта айтқанда, осы бір ғұрыптың жырдың байланысын құрап (завязка) ары қарай дамуына әсер еткенін аңғарамыз. Ал «Қарабек батыр» жырындағы оқиғалар байланысы, шиеленісі үшін осы түс көру мен оны жору ғұрпының маңызы ерекше болып келеді. Жырдың экспозициясында Қарабек пен оның бауыры Ханбибінің дүниеге келері анасының түсінде сонау жас күнінде-ақ аян берілгені айтылады. Ары қарай ата-анасы тілеп алған баласын көз тіккен жаудан сақтау мақсатында елдің көзінен тасада ұстамақ болып, алыс шаһардағы бір молданың қолына береді. Сонда оқып жүрген Қарабек бірде жайсыз түс көреді. Оны молдаға баян еткенде, молда еліне жаудың шапқалы тұрғанының белгісі деп жорып, баланың жұртына қайтуына рұқсат береді. Яғни, негізгі кейіпкердің іс-әрекетке көшуіне жол ашылады. Еліне келіп, көрген түсін анасына айтқанда: «Қаптаған қызыл жел көрсен, дабысы жетіп қалмаққа, қарындасыңды алмаққа, қызыл желдей қаптаған, қыл жалаулы қалмақтан ауыр әскер қол шығып, жақын жерде жүрген-ді» деп жорып береді. Ал болашақ батырдың өзі жоқта әкесінің оны сақтау үшін, жау келер жаққа қызын апарып қондырғанын біліп тұрып, қол қусырып қарап отырмасы белгілі, намысы қозып, қарындасының артынан кетеді. Содан ары қарай қарындасын алмаққа бекінген жаудың алдын орауға аттанады. Жауды жалғыз жеңіп, тұтқынға алып, бірақ қарындасының өтінішімен қайта

босатқаннан кейін тағы да жайсыз түс көріп, анасы Зәуренейге жорытады. Анасы болса туған қызы, батырға қарындас Ханбибіден сақтануын ескертеді. Бірақ бауырына мейірімді, аңғал батыр қарындасының арам пиғылмен айтқан бар сөзіне сеніп, көрген түсін «түс – түлкінің боғы» дегеніне тағы да нанады.

«Фольклорное творчество обладает исключительной способностью к открытию в бытовом материале внутренней конфликтности, которая приобретает структурный характер. Простейший пример: существует вера в сновидения, предсказывающие что-то; существует представления об исполняющихся снах и о том, что бывает с людьми, которые не верят снам. Этот комплекс представлений получил в эпическом творчестве свою формульную реализацию с определенным набором конфликтных оппозиций: герой нарушает предсказание, данное ему в сновидении; он смело идет наперекор тайным силам и побеждает; в других случаях предсказание исполняется, и герой оказывается побежденным; различные типы оппозиций и различные развязки отражают движение народной мысли, сдвиги в понимании народом героизма, возможностей борющейся личности и т.д.» [10, 9].

Батыр өзінің көрген түсін ескермей, қарындасының құрығына түседі. Қарындасы оны өлтірмекке бел буып, қол тұзақ ойынын ойнауды ұсынады. Батыр онда да қарындасының ойластырған айласынан күдіктенбейді, бірақ ойынды жаман ырымға балап, көрген түсін алға тартып, көңісі келмейді. Ханбибі ағасының айтқан түсін елеместен, өтірік жақсылыққа жорып береді. Сол арқылы Қарабекті «қақпанға» түсіреді.

Мен түнде, қарындасым, болдым дықты,  
Айтайын дықты болып көргенімді,  
Қолымнан келді дағы біреу тұтты  
Байлады жіберместен алып жіпті,  
Жұлқынып үземін деп үзе алмадым  
Білмедім жіп екенін неткен мықты.  
Қоймады оныменен және дағы,  
Итеріп алып барып, отқа жықты,  
Бетімді жалын шарпып күйер болдым,  
Қарлығып көкірегім түтін жұтты.  
Сонан соң не болғанын біле алмадым,  
Қорқытып қабырғамды жаман сықты.  
Қараңғы көрінбестей тұман басты,  
Тұманда өзім қалып, атым шықты,  
Қарабек көрген түсін айтты болып,  
Мұңайып, кеуіліне қайғы толып.  
Ханбибі қуанады көрген түске,  
Өтірік жақсылыққа жатыр жорып.  
- Азамат не көрмейді ұйықтап жатқан,  
Қареке, бір жігітсің пірлер баққан.

Жар болып пірің шығар қолдан тұтқан,  
Қалыпты бұрынғыдан түс жорытқан.  
Ағеке, өмір жасың ұзақ болар,  
Бұл түстен сенің ісің бекер қорыққан.  
Ішіңе шайтан шығар пышақ тыққан,  
Итеріп алып барып отқа жаққан,  
Осындай жын-шайтанды көріп қаққан,  
Ағеке, бабаң шығар тұмандатқан,  
Жүде, аға, қорқатұғын ешнәрсе жоқ,

Бәле жоқ саған келген дұшпан жақтан [3, 229-230]. Осылайша, яғни, түсті қасақана елемей, жалған жору арқылы Ханбибі айласын іске асырады.

Тағы бірде жорыққа аттанар алдындағы батырдың жақындарының бірінің, анасының немесе қарындасының батырдың жорығында қауіп-қатер күтіп тұрғаны түсінде аян беріледі. Олар батырды сақтандырады, бірақ батыр айтқанынан қайтпайды. Ол жырда төмендегіше өріледі:

Хан Әділдің анасы  
Байбикеш ханым түс көріп,  
Түсінде ғажап іс көріп,  
Орнынан тұра жылады.  
Уайым қайғы шегеді,  
Сол түсінен сескеніп,  
Көңілі жаман тарықты.  
Көрген түсін баяндап,  
Қызына айтып жорытты.  
Басыңды көтер Ілия  
Толды заман дүние-ай.  
Бүгін мен бір түс көрдім.  
Түсімде ғажап іс көрдім.  
Аспанменен тірескен,  
Бұлтпенен күрескен  
Асқар биік Алатау  
Алтын сарай үйімнің,  
Үстіне келіп құлап тұр.  
Бұл не болар қарағым.  
Арқадан боран қармауын  
Борасын боран жел соқса,  
Соққан желді тоқтатқан  
Тіреулі алтын сырығым.  
Ашасынан айырылып,  
Ортасынан морт етіп,  
Сынып тр алтын сырығым.  
Бұл не болар шырағым.  
Жібектен есіп бау таққан,



Байлап бағам асаудай,  
Жібере тартып оқ атқан,  
Ортасынан сынып тұр.  
Жібек баулы садағым,  
Қожынындай тұрмайды.  
Бұрынғыдай болмайды,  
Бұл не болар шырайым.  
Алтын айдар басында,  
Отыр едім қасында.  
Басымдағы жұлдызым,  
Ортасынан қиылды.  
Бұл не болар шырағым [11,46].

Содан анасы мен қарындасы Ілия Әділдің артынан іздеп шығады. Олар бел, қыр, су асып қуып жүріп ақыры Әділдің жасағы қонған көп шатырға кез болады.

Барма десем тіл алмай,  
Сапарын маған бере алмай,  
Ал қарағым Ілия,  
Алдына барып жыласаң.  
«Сапарың бер» деп сұрасаң,  
Сені көріп жүре алмас,  
Барғасын бауыры шыдамас [11,49-50].

Мұны естіп Ілия атынан түсіп, ағасына жылап барады. Анасының түс көріп, түсінен сескеніп, қызылбасқа жіберме дегенін айтады. Әділ болса, өзі үшін уайымдамауын, көпке бірдің еруі керек екенін, ажал келсе адамның үйінде жатып та өлетіндігін, құдай аман сақтаса, жаудан аман келетінін айтып жұбатады. «Егер келмесем, құдайдың басқа салғаны, оны да көрерміз», дейді. Анасы да жалынып сұрайды. Бірақ Әділ дегенінен қайтпай, бәрібір жауға кетеді. Басқаша болуы мүмкін де емес, батыр егер анасы мен қарындасының айтқанына еріп, түстен қорқып, кері қайтар болса, эпостың қаһарманы бола алмас еді.

Бұл туралы Б.Н.Путилов былай дейді: «Накануне важного события в жизни героя кто-то из его близких видит сон, предсказывающий ему беду; герой поступает вопреки предсказанию; в конечном счете он торжествует или гибнет. В конкретных сюжетах эта коллизия развертывается по-разному. Герой собирается в поход, на поединок, на охоту; его мать, сестра, жена рассказывает сон; женщина убеждена, что героя ожидает несчастье, которое можно предотвратить лишь ценой отказа его от намеченного дела. Герой, однако, не считается со сновидением и вере женщины в его вещую силу противопоставляет убеждение - «сон есть ложь». Так возникают оппозиции: «вещий сон предсказывает герою беду - герой не верит в предсказание» и

«женщина, боясь исполнения сна, просит героя остаться — герой вопреки ее просьбам уезжает». За всем этим открывается обширное поле значений» [12, 86].

Яғни, бұл қақтығыстың әр жырда әртүрлі көрінуіне байланысты батыр жорыққа аттанғанда немесе жекпе-жекке шығар алдын, кейде аңға жиналып жатқанда т.б. жағдайларда оның шешесі, әпкесі, әйелі көрген жайсыз түсін айтып береді; батырды кедергі күтіп тұрғанын олар сенімділікпен айтады, ол қатерден батырдың ойлаған ісінен бас тартқанда құтылатынын айтып жалынады. Бірақ батыр түстің мағынасына, оған әйелдердің сенуімен санаспай, «түс - түлкінің боғы» деген қағидамен қарсыласады.

Және көпшілікке танымал жырлар сюжетінің дамуы батырдың жорыққа шығуына жол ашатын хабар естуінен басталатынын білеміз. Ол жағдайда да түс көру мен оның жорылуы пайдаланылады. Бұл жөнінде Ш.Ыбраев былай дейді: «Сюжеттік байланыс негізінен бас қаһарманның болашақ тағдыры үшін шешуші мәні бар хабарды естуімен байланысты. Ондай хабар хат, сәлемдеме, монолог, диалог, түрінде болады да, қаһарманды іс-әрекетке бағыттайды. Хабардың алыну формасы да әртүрлі: біреуден есту, түс көру, бал ашу, дау үстінде батырға бұрын белгісіз шындықтың беті ашылуы, т.б.» [7, 256].

Сонымен: «Сам по себе эпос не заключает (или почти не заключает) собственно этнографических описаний. Они возникают в ходе повествования и получают ситуативно-функциональный характер. Они, как правило, непосредственно включены в сюжет, составляя более или менее существенный его элемент.

...описания, которые не двигают сюжета и которые оказываются за пределами данной сюжетной ситуации, в эпос не попадают. Обряд подвергается соответствующей обработке» [13.78], - деп Б.Н.Путилов айтқандай, қазақ халқының тұрмыс-салтынан кең орын алған түске деген сенім мен оны жору ғұрпы қаһармандық жырлардың сюжетінен мол орын алып, зор қызметтік рольде көрінгендігіне куә болдық.

#### ӘДЕБИЕТТЕР

1. Манас: (Елдік пен ерлік эпосы) /Қырғыз тілінен ауд.М.Шаханов, Р.Отарбаев. – Алматы: Жазушы, 1995.-264 б., 25-б.
2. Бердібай Р. «Манас» және қазақ эпикалық дәстүрі // Адамзаттың Манасы. Қазақтың зерттеуші ғалымдары Манас туралы. Алматы: Рауан, 1995. – 165-214-б.
3. Т.З: Батырлар жыры / Жауапты шығарушы Ж.Әбішев. – 1987. – 304 б., 167-б.
4. Алпамыс батыр. ӨӘИ. Папка 55
5. Батырлар жыры. 1-том. – Алматы: Жазушы, 2006. – 256 б., 184-б.
6. Бабалар сөзі: Жүз томдық. – Астана: «Фолиант», 2006. Т. 34: Батырлар жыры. – 384., 146-147-б.
7. Ыбыраев Ш. Эпос әлемі. Қазақтың батырлық жырларының поэтикасы. -Алматы: Ғылым, 1993.-296 б., 256-б.
8. Бабалар сөзі: Жүз томдық. – Астана: «Фолиант», 2006. Т. 35: батырлар жыры. – 392., 433

## Орман М.М. Түс жору ғұрпының қазақтың қаһармандық...

9. Батырлар жыры: 4-том, - Алматы: - Жазушы, 2007. 320 бет.
10. Путилов Б.Н. Проблемы типологии этнографических связей фольклора. Фольклор и этнография. Ленинград: Наука, 1977. – 3-14 с., 9 с.
11. Бабалар сөзі: Жүз томдық. – Астана: «Фолиант», 2008. Т.50: Батырлар жыры. –2008. -464 б.
12. Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. Часть II. Фольклор как творческий процесс. Мотив. СПб.: Наука, 1994.
13. Путилов Б.Н. Эпос и обряд. Фольклор и этнография. Ленинград: Наука, 1977. – 76-81 с. 78 с.

### REZUME

**Orman M.M. (Shymkent)**

### **FUNCTIONAL MEANING OF DREAM INTERPRETATION IN THE KAZAKH HEROIC EPOS**

**The article deals with the functional meaning of dream interpretation in the Kazakh heroic epos.**

Уржамал ӘЛМЕНБЕТОВА

### БАЙЫРҒЫ ЖАЗБА ЕСКЕРТКІШТЕРДЕГІ ДЕРЕКТІК НЫШАҢДАР

*Мақалада автор ежелгі жазба мұраларымыздың жанры туралы айтылып жүрген пікірталастарға шолу жаса отырып, ежелгі Түркі қазанатының руникалық жазбаларына жанрлық және мазмұндық тұрғыдан назар аударады.*

*Yazar eski Türk yazı abidelerinin жанrı etrafındaki tartışmaları inceleyerek, eski türk hanedanlığının çivi yazıları biçim ve anlam açısından değerlendirmiştir*

Ақиқат өмірдің суреті және оның негізгі арқауы - шындық. Әдебиет, тарих болсын, қай шығарманың алып қарасаңыз онда өмірлік фактілер мен құбылыстардың бәрі де бірдей талғаусыз алынбайды, белгілі бір мақсатқа қызмет ететін айғақ-деректер ғана кәдеге жарап жатады. Қай заманда болсын өмір құбылыстары мен оқиғаларды сол дәуірдің әлеуметтік көзқарасы тұрғысынан сараланады. Байырғы түрік жазба ескерткіштеріндегі жазулар – өмірде орын алған шынайы деректер мен құбылыстарды дәл, нақты сипаттайды. Қазіргі қазақ әдебиетін, тарихын бүгінгі талғам-талап өресіндегі деректерді пайдалана білу, қалыптасуы ХІХ ғасырдан бастау алады.

Қазақ халқының этникалық түп-тамыры мен азаматтық тарихы қай дәуірден басталып баяндалса, бұл халықтың тарихы мен әдебиеті, тілі сол кезден бастау алуға тиіс деген тұжырымдаманы ұстансақ, онда байырғы жазба мұраларды ең алдымен ертедегі әдебиеттің қайнар көзі ретінде қарастыруға әбден болады. Ал, қазақ топырағында туындаған ежелгі жазба мұрамыздың жанры туралы бүгінгі күнге дейін пікірталас толастамай отыр. Бұл ескерткіштер түркі халықтарының тарихын қысқаша баяндаған шежірелер болып табылатынында дау жоқ. Ертедегі жазба ескерткіштерді зерттеуші ғалым И.В.Стеблева: “Бұл дәуір жазбалары – тұтас күйінде поэзиялық туынды” деген пікір айтады. Профессор М.Жолдасбеков бұл туралы: “Орхон жазбаларын кейбір зерттеушілер тарихи деректер жиынтығына жатқызса, енді біреу оларды тарихи ерлік жыры деп тануда. Қалай десек те, өте ертеде жасалған бұл ескерткіштердің түркі халықтары тарихынан, мәдениеті мен әдебиетінен, санасынан, әдет-ғұрпынан, дәстүрінен құнды деректер беретін бағалы мұра екендігі даусыз” - дейді.

Орхон жазба ескерткіштерінде (VI–VIIIғғ.) Түркінің Тәңір тектес көсемі Еуразияның ұлы Даласын былайша барлайды: “Ілгері-күн шығысында (оңтүстікте), кейін-күн батысында, сол жақта – түн ортасында (солтүстікте), осының ішіндегі халықтың барлығы маған қарайды, халықты осыншама көбейттім. Егер қазір баяғы кексіз түрік қағаны Өтүкен қойнауында отырса, онда елде мұң жоқ. Ілгері Шантуқ жазығына дейін жауладым, теңізге сәл

жетпедім. Түстікте-тоғыз ерсенге дейін жауладым, Тибетке сәл жетпедім. Батыста Инжу (Сырдария) өзенін кеше Темірқақпаға дейін жауладым. Терістікте-Байырқы жеріне дейін жауладым, осыншама жерлерге дейін жорыттым”.

Бұл тарихи мәтінде дүниенің төрт тарабы, ел мен жер атаулары нақтылы көрсетілген. Сөз болып отырған кеңістіктегі Өтүкен қойнауы, яғни Хуанхе өзені мен Темір қақпа деп отырған Дербент қаласының арасы бес-алты мың шақырым. Бұның өзі деректік мәлімет беріп қана қоймай, мұндай алапты оймен шолу үшін кеңістік туралы таным-түсінік мейлінше өрелі болуына кеңінен жол ашады.

Осы орайда неміс ғалымы Альфред Вебердің ой-тұжырымы ден қойдырады. “Орталық Азиядан шыққан көшпелі халықтардың Қытай, Үндістан және Батыс елдеріне баса көктеп жетуі (ежелгі дүниенің осынау ұлы мәдениеттері көшпелілерден жылқыны пайдалануды үйренді), мұнан бұрын айтқанымыздай, жаңағы үш атырапқа да бірдей ықпал етті: ат үстіндегі көшпелі халықтар дүниенің кеңдігін таныды. Олар ежелгі дүниенің ұлы мәдениеті бар мемлекеттерін жаулап алды. Қиын-қыстау тіршілік пен қауіп-қатері мол жорықтар арқылы олар дүниенің жалғандығын түсінді; ал үстем нәсіл ретінде олар дүниеге ерлік пен трагикалық сананы орнықтырып, оны эпос түрінде паш етті” – деп жазды Альфред Вебер.

Ұлы Дала көшпелілері өзін қоршаған экожүйемен үйлесімді өмір салт құрып қана қойған жоқ, сонымен бірге олар орнықты әлеуметтік-саяси институттар да қалыптастыра алды. Мұның өзі өмір ағымында пыңдала келе ұлы дала төсінде, соның ішінде Қазақ даласында іргелі мемлекеттердің бой көтеруіне себепші болды. Бұл ретте, жаңаша жыл санауға дейін-ақ ірге бекітіп, қуатты мемлекетке айналып үлгерген Сақ, Ғұн, Үйсін, Қаңлы елдері, VI-VIII ғасырлардағы Түркі, Түргеш, Қарлық қағанаттары, VIII-XI ғасырлардағы Оғыз, Қыпшақ, Қарахан дәулеттері, XI-XIV ғасырлардағы Найман, Керей хандықтары мен Алтын Орда ұлысы, сондай-ақ осынау мемлекеттік құрылымдардың тікелей жалғасы болып табылатын Ақ Орда, Көк Орда, Моғолстан, Ноғай Ордасы және қазақ хандығы, түптеп келгенде, ұлы Дала төсіндегі мемлекеттік құрылымдардың үзілмей сабақтасқан 3 мың жылдық шежіресін зерделетеді. Деректік нышанның бір тармағы да осында жатыр.

Ұлы Дала тұрғындары өздерінің көшпелі мал шаруашылығын отырықшы егіншілікпен және қалалық кәсіпкерлікпен үйлесімді шендестіріп отырған. Қазақ даласындағы жоталы тау бөктерлері мен айдынды өзен-көл алқаптарында ақарлы-шоқарлы қалалар ерте кезден-ақ іргесін орнықтырып үлгерген. Бұл ретте, Шығушен, Битән, Сүйәб, Сайрам, Тараз, Отырар, Түркістан, Баласағұн, Мерке, Қойлық, Жент, Сарайшық, Сауран, Сығанақ, Алмалық, Аспара, Баршынкент сияқты ондаған қала өзінің төлтума болмысымен де, қою тарихымен де ден қойдырады.

Еуразияның ұлы Даласында көшпелі өмір салттың болмысымен үндес шаруашылық-мәдени типі өз кезегінде қайталанбас төлтума мәдениет әкелді. Көшпелілердің төлтума мәдениеті өмір шындығын өзіндік талғам-таныммен игерді, өмір құбылыстарын өзіндік тілмен жорыды, сол жолда өзіндік әдістер мен тәсілдерді, қалыптар (форма) мен түрлерді дүниеге әкелді, сөйтіп алапат-асқақ идеяларды адам өмірінің ең биік мұраттары ретінде ұсына білді. Тіршілік диалектикасын бейнелейтін даналық өрнектер (зверинный стиль), әлемнің шағын үлгісіне баланған киіз үйлер, Тәңірдің құрағы іспеттес қорғандар, бақидың фәниге өсиеті сияқты тасқашау (руникалық) эпостар, сайын даланы шежірелі тарихқа айналдырған жоралық сәулеттер мен балбал тастар, қарапайым тұрмыс-тіршілікті өнер деңгейіне көтерген қолданбалы-кәделік (утилитарно-прикладной) зат-бұйымдар, Тәңірдің тіліне баланатын музыка, міне, мұның қай-қайсысы да көшпелі өмірдің төл болмысы туындатқан қайталанбас рухани құндылықтары болып табылады. Осының бәрін біз байырғы жазба ескерткіштердегі деректерден алып, сол арқылы пайымдап ой түйеміз, зерделейміз.

Тарих сахнасында 3 мың жылдай өмір сүрген салт атты көшпелілер өркениеті жалпы адамзаттық өркениеттің құрамдас бөлігі болып табылады. Дәл сол сияқты, жалпы адамзат тарихын да ұлы Дала көшпелілерінен тыс танып-түсіну мүмкін емес және ондай тарих бүтін болмас еді.

Ежелгі Түркі қағанатының руникалық жазбаларына жанрлық және мазмұндық тұрғыдан назар аударса деректік мәні айқын аңғарылады. Оның әдебиет саласындағы элементтері: портрет, диалог, авторлық пайымдау, деректік нышандар да бар. Өткен замандарда болған тарихи жағдайларды баяндау барысында деректік нышандарының дүниеге келгенін ескерткіштерді оқи отырып саралауға болғандай.

Орхон өзенінің бойынан табылған ескерткіштердегі мынадай негіздерге жүгінуге болады. Біріншіден, шығармаларда ру, тайпалар атаулары тарихта бар, түркі халықтарына жатады. Оларға: қырғыздар, оғыздар, қарлұқтар, түргештер, төлістер, қаңғарлар /қаңлылар/, басмалдар т.б. жатады. Бұл рулардың тарихта аты сақталып, бүгінгі күнге жеткен. Екіншіден, осы көне жазбалардағы аты аталған батыр, қағандар тарихта болған, әрі өмір сүрген адамдар. Күлтегін, Тоныкөк, Йоллығ-тегін төңірегінде болған тарихи оқиғалар VIII ғасырдағы іргелі мемлекет Түрк Қағанатында болғаны аян. Үшіншіден, бұл деректік нышандары айқын, онда басты кейіпкерлер хандар мен бектер болғанымен, қарапайым халық тіршілігі ұмыт қалмай, олардың қиындықтары, жоқтығы, аянышты жағдайы ашық жазылғандығы айқын байқалады.

Орхон-Енисей ескерткіштерінде поэзияға тән сипаттар бар екенін жоққа шығаруға болмас. Бұл ескерткіштерден тұтас поэзия да байқауға болады. Байырғы дәуір келбетін тасқа түсірген автор Түркі қағандары мен батырларының ерлік жорықтарын баяндау барысында көптеген әдебиеттік жанрларды, талғам-талаптарды пайдаланған. Баяндау үлгісіндегі тарихи

әңгімеде автордың “мен” деп бірінші жақтан айтып отыруының өзінен көруге болады.

Ілгері – Шантұң жазыққа дейін жауладым,  
Теңізге сәл жетпедім.  
Түстікте – Тоғыз Ерсенге дейін жауладым,  
Тибетке сәл жетпедім.  
Батысты – Инжу өзенін кеше  
Темір қақпаға дейін жауладым,  
Терістікте–Байырқы жерін дейін жауладым,  
Осыншама жерге дейін жорыттым.

Бұл тасқашау жазуындағы негізгі Күлтегін мен Тоныкөк бұл жырларды айтып отырып жаздырған, яғни басты кейіпкерлер – айтушының өзі. Осы ескерткіштердегі жазба дерек Күлтегін, Тоныкөк сияқты батырлар атынан айтылғанымен, оны тасқа жазған екінші авторлар бар. Сол қағандар жайындағы шежірешілер – хат иелері. Мысалы:

Сол аялдама жерге  
Мәңгі тас қалаттым, жаздырдым,  
Бұған қарап мынаны біліңдер –  
Ол тас... тым  
Бұл жазуды жаздырғанның  
аты – Йоллығ-тегін.

Білге қағанның жарлық сөзін, шежіре – тарихын жазған оның өз туысы Йоллығ, яғни тарихшы шежіресі.

VIII ғасырда жазылған бұл ескерткіштер жазба деректердің нақты нышандары әдебиет нұсқалары болып есептеледі. Авторлар сол замандағы оқиғалар мен құбылыстарды баяндай келе, типтік фактілерді жинақтап бере білген.

Әкем қаған осынша...  
Қырық жеті рет аттанады,  
Жиырма айқас жасады.  
Тәңірі жарылқағандықтан  
Елдігін елсіретті,  
Қағандығын қағынсыратты.  
Жауын бейбіт етті.  
Тізеліні бүктірді,  
Бастыны еңкейтті.

Тарихи деректерді, оқиғаларды дәлме-дәл, ұсақ-түйек бөлшектеріне дейін тізіп, одан мәлімет беріп отырғанның өзі деректік нышандар деуге болады. Күлтегіннің ерлігін сипаттаған жолдарда оның жеті жасынан қырық жеті жасқа дейінгі, одан дүниеден өткенге дейінгі өмірі сатыланып, әр жастағы жетістіктері баяндалады. Автор тек жетістіктерді ғана емес, түркі

елінің басынан кешкен сәтсіздіктерді де, қиыншылыққа ұшыраған кезеңдерін де айқын көрсетеді:

“О, қасиетті Өтүкен қойнауының  
халқы, бостың –  
Біресе ілгері шаптың,  
Біресе кері шаптың  
Барған жерде не пайда таптың?  
Қаның судай құйылды,  
Сүйегің таудай үйілді,  
Бек ұлдарың құл болды,  
Пәк қыздарың күң болды”.

Күлтегінің басқа елге бағынышты болған түркі халқын біріктіріп, ел-жұрты үшін істеген ерлік істерін баян етеді. Түркі Қағанатының тұсында жазылған ескерткіште хан-Білге қаған, әскербасы-Күлтегін, ақылшы-Тоныкөктердің қызметтері туралы баяндалған тұстары - таза деректерге негізделген шежіре – тарих. Бұл жазуларда түркі халықтарының белгілі бір кезеңдегі оқиғалары суреттеледі. Осы оқиғаларды баян еткен автор фактілерді іріктеп, екшеп, сұрыптауда мақсатына жеткен деуге болады. Түркі тайпаларының белгілі бір бөлігін билеп отырған қағандардың ел басқаруын, көрші тайпалармен қарым-қатынасын, соғысы туралы көзбен көргенін, естігенін тізе бермей, әлеуметтік мәні бар, типтік құбылыстарды әңгіме етуге тырысқанын ескерткіштердегі жазба деректерден байқаймыз.

Ескерткіштерде жазба деректер түркі халықтарының басынан өткен оқиғаларды жәй ғана тізу мақсат етілмеген. Керісінше, автордың қабылдауындағы, түйсігіндегі, бейнелі суреттеуіндегі оқиға туралы әңгімелер жазылған. Л.Н.Гумилевтің “Түріктер сөз күшін реалды күшпен санағанға ұқсайды. Өзінің 200 жылға созылған тарихында түріктер мифологиялық белестен өтіп, образды ой түйіндеуден бірте-бірте тарихи реалды ойлауға ойыса бастағаны байқалады” – деген пікірі жәй айтылмаған. Күлтегін, Тоныкөк жазбаларынан сол заманда өмір сүрген ел билеушілердің дүниетанымын, қоғамдық, әлеуметтік көзқарастарын байқауға әбден болады. Бұл ескерткіштерге тән ортақ қасиеттер: түркі ұлыстарының өмір жолдары ұқсас, ел билеуде, жорықтарда, қолбасшылық еткенде бірдей тәсілдер қолданғанын байқаймыз. Күлтегін, Тоныкөктердің басынан кешкен оқиғалары бастан-аяқ баян етілмей, болған оқиға, құбылыстарға баға беру жағы басым. Тарихи, деректі оқиғаларды соншалық дәлме-дәл, ұсақ детальдарына дейін тізе баяндайды.

“Күлтегін” ескерткішінің авторы Йоллығ өз заманының қайраткері ғана емес, ірі идеологі десе артық болмас. Себебі, Йоллығ Түркі Қағанатының қалай құрылғанын, батыр ұлдарының өмірбаянын, ерлік жорықтарын ғана баян етіп қоймайды. Қытай мен Табғаш билеушілерін, олар ұстанған саясаттың құйтұрқы әрекеттерін сынап, түркі халқын бірлікке шақырады. Өз қоғамында өмір сүріп отырған бектерінің алауыздықтарын



ашына көрсетіп, келешегіне көз жүгіртуін сұраған тұстары түркі халқына деген қамқорлықтың айқын көрінісі екені даусыз.

“Түркі бектері, халқы, мұны тыңдаңыздар. Түркі халқын жинап, Ел еткендеріңді мұнда бастым, Барлық сөзімді айтар, Мәңгі тасқа бастым” деп автор өсиет етіп қалдырып отырғанын ескертеді. Автордың тарихи-саяси оқиғаларға баға беруі, оның себептерін жан-жақты ашуы, келешек жайлы терең толғануы - мәртебелі құбылыс.

“Күлтегін” ескерткішінің авторы VI ғасыр ортасынан Туман қаған билік құрып, Түркі ордасын құрған дәуірден бергі 200 жылдық тарихты сөз ете отырып, шындықты танудың, өткенді ой елегінен өткізудің жолдарын сілтейді. Тумын мен Естеміс қағанның ерліктерін екі-үш ауыз сөзге ғана сыйғызады. Автор 553 жыл мен 630 жылдар аралығында: “...ұлдары да қаған болды, Соңында ағасы інісіндей болмады, ұлдары әкесіндей болмады” дей келіп, табғаш халқының алдау, арбауына сеніп, түркі халқы елдігін жойғандығын өкіне баяндап, түркілердің жер-су үшін, халық болу үшін соғысқа аттанғанын сенімді баян етеді. Елтіріс қағанның халықты жинап, бірлікке шақырғанын, балалары Білге қаған мен Күлтегіннің белсенділігін де жан-жақты жинақтап көрсетеді. Автордың “Күлтегін” ескерткішінде өз заманының қоғамдық пікірінен шықпай, болып жатқан оқиға, құбылыстарға баға бергенде Түркі Қағанатының мүддесін көздейтіндігін ескерткіштің әр жолынан көруге болады.

Бұл ескерткіштердегі деректік нышандарын мына тұстарынан көреміз. Біріншіден, Түркі Қағандарының туған, өскен ортасы, жылдары нақты берілген. Екіншіден, жер-су аттарының нақты деректері бар. Мысалы: Орхон өзені, Өтүкен қойнауы, Алтай мен Жоңғар, Алатау сілемдері, Іле бойы, Хуанхэ өзені, Ордос жайлаулары. Үшіншіден, бұл ескерткіштердің нақты қаһарманы бар. Ол – халық. Түркі халқының белсенді әрекеті, қимылы негізгі объекті болып алынады. Төртіншіден, түркі ордасының тарихын баяндаған Йоллығ өз заманының белсенді қайраткері. Орхон-Енисей ескерткіштері - сол кездің тарихи проблемаларын көтере білген, өн бойында деректік нышандары бар тарихи шығарма.

Бұл деректік нышандары бар еңбектерді зерттелуі, өзіне тән ерекшеліктері, өмірді тану мен тақырыпты шешуі жан-жақты қарастыру деген ұғымды білдіреді. Байырғы жазба мұраларымыздағы деректік нышандарынан бастап жарық көрген барлық дерек нұсқалары, орыс басылымдарындағы қазақ тақырыбындағы деректердің нышандар үлгісі әңгіме болады. Байырғы жазба ескерткіштердегі деректік нышандардың төл қасиеттері болашақта молынан ашылып, тарих, әдебиет саларында үлкен зерттеулер мен қызығушылық туғызатын анық.

**ӘДЕБИЕТТЕР**

1. Гумилев. Л.Н. Древние тюрки. М., Мысль, 1967.
2. Қадырғали Жалайыр. Шежірелер жинағы. А., Қазақстан, 1997.
3. Уалиханов. Ш.Ш. Том 1. А: 1961.
4. Құрбанғали Халид. Тауарих хамса. Бес тарих. А., Қазақстан, 1992.
5. Йолығтегін. Күлтегін. Байырғы түркі тілінен аударған және алғысөзін жазған М.Жолдасбеков. 1986. 44, 41-беттер.
6. Карл Ясперс. Смысл и назначение истории. М., 1991.
7. Большаков О.Г. Город в конце VIII-начале XIII в. численность городов. Л., 1973.
8. Сартқожаұлы Қ. Байырғы түрік жазуының генезисі. Астана, 2007.

**REZUME**

**Almenbetova U. A. (Astana)  
FACTS ON ANCIENT LITERARY TEXTS**

**The author analyses the opinions on ancient literary texts' genre and facts as well.**

Қ.Д. АСАНОВ

КӨНЕ ТҮРКІ ДӘУІРІНДЕГІ СӨЗ ӨНЕРІ

*Автор в статье делает обзор в степной поэзии которая имеет 2000 летнюю историю.*

*Yazar iki bin yıllık geçmişiyle övündüğümüz halk türküsü üzerinde durur.*

Қазақ ауыз әдебиеті тарихын зерделер болсақ, сөз өнерінің тізгінін ұстаған би шешендер, ақын-жыраулар өзі өмір сүрген қоғамның саяси-әлеуметтік жағдайынан немесе халық мүддесінен тысқары болмаған. Қайта олар сол қоғамның барлық қайшылықтары мен мақсат-мұраттарын өздерінің рухани шығармашылығына арқау еткен.

Атадан балаға мирас болып, ғасырдан ғасырға ауысып фольклор үлгісінде қазіргі заманға жеткен халық шығармашылығының асыл жәдігерлері әр кезеңнің, әр қоғамның болмыс-бітімінен сыр шертіп, бүгінгі ұрпақты белгілі дәрежеде ақпаратпен қамтамасыз етті. Мәселен, «осыдан шамамен отыз ғасырдай бұрын Еділдің шығысындағы ұлы Тұран жерінде, мал баққан сынтама жұртында, киіз туырлықты көшпелі Порушоспаның отбасында дүниеге келген, адамзат тарихындағы тұңғыш пайғамбар, ақын Заратуштра былай дейді:

Біз тұлпарлары қанатты,  
Мәңгілік жарыққа,  
Күнге сиынамыз.  
Күн жарық шашқанда,  
Күн жылу шашқанда,  
Жүз мындағандар  
Құдыретті сезінеді,  
Содан соң Мазданың  
Сыйлаған жерінде  
Жарық-нұр салтанаты үшін  
Бақытын табады әркім  
Бақыт сыйлайды әркім» [1. 14].

Көне түркі тегін, тарихын, дәстүр-салтын зерттеуші ғалымдар осыдан отыз ғасырдай бұрын өмір сүрген Заратуштра ақынның осы мұралары арқылы, қажетті ақпарат, мәлімет алары сөзсіз. Сондай-ақ Зартуштра заманындағы бағзылық бабалардың діни-наным сенімдері тұрғысынан да біраз сырды аңғаруға болады.

Екі мың жылдық дала жырын зерделей отырып, халқымыздың тұрмыс-тіршілігін, наным-сенімін, қоғамдық болмыс-бітімі мен ой-өрісінің өресін тануға жетерлік мол ақпарат қоры бар екендігіне көз жеткіземіз.

«Сөз (тіл) қарым-қатынас құралы» ғана емес, ол сондай-ақ, насихат жыршысы да. Жоғарыда келтірілген Заратуштра ақынның жырынан біз тек

ақпарат қана емес, сол заманның идеологиялық, яғни, насихатшылдық бояуын да байқаймыз.

Біздің заманымызға дейінгі 760 жылдар шамасында өмір сүрген Қарлұқ Кегменер Үлгеұлынан қалған мұраға зер салып көрелік:

«Шығыстан келген қорқаулар тонауда туған жұртымды,  
Құтқарар шара таба алмай, жүрегім менің бұлқынды.  
Сүліктей сорып қандарын, өшірді талай түтінді,  
Ұмытқалы қашан, бауырым, тамаша менен күлкіні.  
Үстінде лыпа, қамбада түйір дәні жоқ,  
Сонда да қиын боп тұр-ау толтыру апан-құлқынды.  
Ерте ме, кеш пе, сенемін, бізге де бір таң атар,  
Көрер ме ем сонда тіріліп, «менменсінген піркінді» [1. 18].

Есте жоқ ескі дәуірден бүгінге жеткен осынау жыр-жәдігер қадым заманның қатыгез тарихынан сыр шертіп, бабалардың зор мұңынан хабардар етіп тұрған жоқ па?

VII-VIII ғасырларда тасқа таңбаланған бабалар аманаты сол дәуірдің тарихи тұрпатын ғана баяндап қоймайды, сондай-ақ бағзылық бабаларымыздың адами болмыс-бітімі, ақыл-ой кеменгерлігінен де мол мағлұмат береді. Орхон ескерткіштері деп аталатын «Күлтегін», «Тоныкөк» жазбалары бүгінгі ұрпаққа жетіп отырған рухани құндылықтарымыздың асыл жәдігерлері емес пе?!

«Жақсының аты, ғалымның хаты өлмейді», - демекші сөз өнерінің өшпейтін құдыретіне тағы да куә болып, рясыз бас иесің.

«Дала поэзиясы – қазақи дүниетануды түсінудің, халықтың өзін-өзі тануының қайнар бұлағы. Мұнда дүниенің қазақи ұлттық түсініктегі бейнесі, философиялық және поэтикалық астары қабыса, асқан көркемділікпен кестеленген. Халқымыздың кемел ойы, пәк гуманизмі, асыл мұраты, терең сезімі, ұлт болып ұйысу тарихы, өкініштері мен сүйініштері – бәрі – оның поэзиясында сайрап жатыр. Қазақ поэзиясы – қазақ халқының рухани эволюцияның шежіресі іспетті» [1. 7].

XII ғасыр өкілі әйгілі Қожа Ахмет Иасауи заманына зер салып көрелік:

«...Ей, мұсылман, тағат қылсаң, танбаған,  
Ғазиз жаның – аманаты Алланың.  
Харамдықпен, ұқ, жиған мал – жалғанын,  
Қарыш атты жылан қылар малыңды.

Дәуірішпін деп жұрт алдында дәрпілдеп,  
Жүз құбылып зар жүгірер әркімге.  
Құдай үшін құлдық ұрмай нарқың не,  
Шын дәуіріштің тау мен шөп қой мекені...» [1. 49-50].

Қожа Ахмет Иасауи заманы ежелгі қазақ даласында өзін Исламның кең қанат жаюымен қарастырылатыны да сол уақыттардан жеткен рухани

жәдігерлердің ақпараттық, насихатшылық сипатынан да түсінгеніміз ойымызды қуаттай түседі.

Кеңестік идеология, коммунистік көзқарас аз ұлттарды бұратана халық деп есептеп, олардың жазу-сызу өнері, ғылым-білім болмаған, жабайы көшпенділер деп қарауы тәуелсіздік таңы атқанға дейін жалғасты. Шовенистік пиғылдағы, кеудемсоқ еуропа зиялыларының кейбір «ғалымдарының» шығыс жұртына, оның ішінде орта Азия халықтарына менсінбеушілікпен қарау әдеті әлі де салқынын сездіруде. Заман түбегейлі өзгеріп, ақ дегенің адал, қызыл дегенің қаныпезер болып жатқан тұста, ұлт тарихын әділдік таразысына қайта тартып таразылайтын ақиқи заман туды. Ел Тәуелсіздігі түп-тамырымызда терең үңіліп, оны ақиқат тұрғысынан тануға мүмкіндік беріп отыр. Тегіміздің текті болғанын енді танып, біліп жатырмыз. Білім мен ғылымның адамзат үшін қандай қажет екендігін бабаларымыз ертеден-ақ айтып, насихаттағанын көнеден жеткен рухани жәдігерлеріміз арқылы біліп, байыптай бастадық.

Ахмет Жүйнеки - XII ғасырдың аяғы мен XIII ғасырдың басында өмір сүрген ақын. Өз заманының білімпаз оқымыстысы болғандықтан, ақынды «Әдиб Ахмет» (әдиб – оқымысты, жазушы) деп атаған. Толық аты-жөні - Әдиб Ахмет ибн Махмут Жүйнеки. Жасынан зағиптық мехнатын тартқан. Туып өскен елі – Түркістан қаласының маңындағы Жүйнек деген жер.

Ақынның «Ақиқат сыйы» атты кітабы – тәлім-тәрбие адамгершілік, білім, имандылық туралы ақыл-кеңестер беретін дидактикалық үлгідегі шығарма. Небәрі 466 жол өлеңнен тұрады. Жиырма шақты тақырыпқа бөлінген. Аруз өлең өлшемімен, түркі тілінде жазылған» [1. 51].

«Бақыт жолы білім арқылы білінеді», «Білімсіз надан – құны жоқ бақыр», «Білімді мен білімсіз қашан тең болып еді», «Білімсіз тірісенде көрде жатқан өлік сияқты» [1. 52].

Міне бұратана, білімсіз, ғылымға ықыласы жоқ деген халықтың өкілі XII ғасырда осылай ой толғап, халықты білім мен ғылымға шақырады, насихаттайды.

Екі мың жылдық тарихы бар дала поэзиясының бетін парақтаған сайын, мұндай ақпарат, мағлұматтарға барынша қаныға түсесіз. Бағзы дәуір адамдарының ой-санасы, адами болмыс-бітімі, әлеуметтік жағдайы, көзқарас-пайымдарының барлығы сөз өнері арқылы бедерленіп, рухани жәдігер ретінде бүгінгі күнге жетіп отыр.

XXI ғасырдағы озық ойлы адамзат өркениеті, ғылыми-технологиялық процестің барынша жетілген тұсында осыдан жүз мыңдаған ғасырлар бұрын жер қойнауында қалған затты немесе сүйекті зерттеп, ғылыми байлам жасап, жаңалық ашып жатады. Тіпті сол кездегі жер беті климатын, жан-жануар, тіршілік әлемі туралы нақты зерттеулері жүргізіліп, ғылыми тұжырым жасалынады.

Белгілі әдебиеттанушы ғалым Ә.Қоңыратбаев: «...Қазақ фольклорында мал бағу, бала асырау, қыз ұзату, жаназалау, бақсылық

нанымдары, діни әдет-ғұрыпқа байланысты туған салт өлеңдер көп. Орыстар «бытовые песни» десе, біз оларды «тұрмыс-салт өлеңдері» дейміз. Бұлардың көпшілігі анонимдік түрде туып, халық аузында сақталған. Кейбіреулерінде тотемизм, мифологиялық ойлау, бақсылық ұғымдар мен діни әдет-ғұрыптардың да ізі бар» [2. 32], - дей келе қазақтың бақташылық жырларының мәні мен мазмұндық ерекшелігіне жан-жақты тоқталады: Төрт түлік мал жайындағы жырлардың өзі тілек – бата түрінде айтылады.

Шаруаның бір түлік пірі – Шопан,  
Келтірмей қу, пір ата, қойға топан.  
Қойды аңдыған бәленің бәрін құртып,  
Бақырт тиіп, үні өшсін қасқыр апан.

Мал бағу қамынан туған бұл жырлардың енді бір жыр формасында айтылған.

Мен бір тілек тілейін,  
Ай мүйізді, шокпақтай,  
Шүйделері тоқпақтай,  
Тегене құйрық қошқарлы,  
Малды берсең қойды бер!  
Ұлды берсең бойлы бер,  
Ақылы ортақ ойлы бер.  
... Ашпақ қана сүті бар,  
Шағаладай құрты бар,  
Шопан ата баласы,  
Қойлар бассын үйінді,  
Қойлар басса үйінді,  
Қоймай бассын үйінді.

Халық жылқының етін, түйенің күшін, сиырдың сүтін дәріптеген... Әрбір түліктің бабы болған. Сиыр қалың нуға, қоры үзілген буға бітем десе, қой қара тасқа, жабағы жеген насқа бітем, жылқы бетегелі белге, найза ұстаған ерге, түйе ащы көп сорға, ел ішінде зорға бітемін деген. Бұл қандай малға қандай қоныс жайлы дегенді білдірмек» [2. 32-33].

Біз ауыз әдебиеті үлгілеріндегі тұрмыс-салт өлеңдеріне жататын төрт түлік малға қатысты бақташылық жырлардан бірді-екілі ғана мысал келтіріп отырмыз. Әңгіме төркінін осы мысал төңірегінен өрбітер болсақ тұрмыс-салт жырларының өзі байырғы ата-баба тұрмысынан, халықтың мал шаруашылығы жөніндегі таным-түйсігінен мол ақпарат беретіндігіне көз жеткіземіз. Алдымен «Келтірмей қу, пір ата, қойға топан», - деген сөйлемге назар аударалық. Бұл жердегі пір сөзі діни-наным сенімді білдіреді. Пірге сыйыну ислам дінінде сопылық (суфизм) ағымына жатады. «Менің пірім Сүйінбай сөз сөйлемен сыйынбай», - дейді Жамбыл ақын. Яғни, пірге сиынып, тілек тілеу сол уақыттың діни көзқарасын айғақтайтын ақпар. Екіншіден, төрт түліктің қандай адамдарға лайық екендігін білдіретін ойлары халықтың тұрмыс-тіршілігіне байланысты айтылған. Әр түліктің

---

**Асанов Қ.Д. Көне түркі дәуіріндегі сөз өнері.**

адамға әкелетін пайдасы береке-ырысы турасында меңзейді. Мұның астарында үлкен мән, малмен көзін ашқан халық үшін аса құнды ғибраттың жатқандығы шүбәсіз.

Ал ғасырлар керуенін көктей өтіп, бүгінгі күнге жетіп отырған рухани жәдігерлерге экспонат ретінде немесе өткеннің бедері ретінде, немқұрайды қарау саяздықтың белгісі болар еді.

**ӘДЕБИЕТТЕР**

1. Екі мың жылдық дала жыры. Алматы. Қазақ энциклопедиясы. 2000.
2. Қоңыратбаев Ө. Қазақ эпосы және түркология. Алматы. «Ғылым» баспасы. 1987.
3. Айтыс. I том. Алматы. Жазушы. 1988.
4. Айтыс. III том. Алматы. Жазушы. 1966.
5. Жармұхадемов М. Айтыстың даму жолдары. Ғылым баспасы. 1976.

**REZUME**

**Asanov K. D. (Karagandy)**

**THE ART OF WORD IN ANCIENT TURKIC CIVILIZATION**

**The author analyses the steppes poetry with two thousand years history.**

Д. Ф. МАДУРОВ

ВОСТОЧНЫЕ РУБЕЖИ СЕРЕБРЯНОЙ (ВОЛЖСКОЙ)  
БУЛГАРИИ X-XIII ВВ.

*Автор мақаласында Волга бойы Булғарларының орналасқан тарихи жерін белгілі тарихшылар әл-Идриси, Вильгельм де Рубрук, Ибн Хаукал, И.Г.Коновалова, В.Н.Татищевтердің еңбектерін негізге ала отырып анықтайды.*

*Yazar Ul-İdrisi, Vilhelm de Rubruk, İbn Haykal, İ.G.Konvalova, V.N.Tatişev gibi tarihçilerin eserlerini göz önünde bulundurarak İdil boyu bulgarların yaşadığı toprakları belirlemiştir.*

Лесостепную зону Южного Приуралья в золотоордынскую эпоху населяли два этноса: башкиры и венгры, чье присутствие в данном регионе подтверждено памятниками чияликской археологической культуры. О том, что башкиры и часть (угров-венгров) входило в государство Нухрат Болгар (Серебряная или, как ее позже стали называть, Волжская) Булгария можно понять из сведений Вильгельма де Рубрука: «То, что я сказал о земле паскатир, я знаю через братьев проповедников, которые ходили туда до прибытия татар, и с того времени жители ее были покорены соседними булгарами и сарацинами и многие из них стали сарацинами».

Угры (правенгры) перед конфронтацией с печенегами обитали в постгунское время «в лесостепной и степной части Западной Сибири (Курганская обл., юг Тюменской обл. России; Кустанайская, Северо-Казахстанская обл. Казахстана) в степях Урало-Поволжья к югу от кушнарниковской (археологическая культура) территории. Об этом свидетельствуют материалы раскопок Палимовского, Ромашкинского, а также, возможно, Немчанского некрополей и могильника «116 километр» в Оренбургской и Самарской областях» (Казаков, 2007, с.42) См. также (Казаков, 2002, с.53-59).

Ал-Идриси свидетельствует, что «Басджирты делятся на два племени, которые обитают близ границ гузов за булгарами» (Коновалова, 2006, с.122). Возможно, здесь могли иметься в виду башкиры и правенгры (Угры)

Ал-Идриси сообщает: «Восточный рукав реки Исил (берет начало) в области басджиртов, затем течет между баджанаками (печенегами) и булгарами, являясь границей между ними; он течет на запад, пока не пройдет позади булгар; затем снова отклоняется на восток, пока не минует русов, затем булгар, затем бургасов, затем хазар с тем, чтобы влиться в море ал-Хазар» (Коновалова, 2006, с.111). Для X века ситуация была несколько иной. По сведениям Ибн Хаукаля: «У реки Итиль - ответвление с восточной стороны. Выходит со стороны Хирхиза и течет между кимаками и гузами, и она – граница между кимаками и гузами. Затем уходит к западу позади



булгар...» (Калинина, 1976, с.16/236).

Таким образом, обозначена граница середины XII века между булгарами и печенегами (огузским народом) по реке Белой и выявлен факт оттеснения булгарами кимаков и печенегов на восток. Чияликская археологическая культура, сопоставляемая исследователями с Уральскими уграми (с.62), распространяется до впадения реки Исеть в реку Тобол (Казаков, 2007, с.168). В таком случае, если принять к сведению источники, утверждавшие о вхождении башкир и уральских угров в Серебряную Булгарию, мы находим крайнюю точку государства, обозначившуюся к середине XII века.

О том, что под этнонимом басджирты ал-Идриси понимаются Угры (правенгры), живущие за пределами Булгарских государств, свидетельствует следующее замечание: «Басджирты и баджанаки – турки, граничащие с Румом» (Коновалова, 2006, с.122).

Помочь в локализации границы Серебряной Булгарии могут сведения ал-Идриси о городах *Карукийя*, *Гурхан* и *Намджан*, так как именно от города *Карукийя* идет отсчет расстояния до границы земли булгар, а сам город локализуется только в связке с этими городами. В этой же связи поднимаются источники, касающиеся истории угров и буртасов.

По сведению Ал-Идриси: «от внешних басджиртов до города Намджан на восток восемь переходов. Город Намджан — небольшой процветающий городок. Им правит человек из тюрков. У них не прерывается (традиция) передачи власти от отца к сыну благодаря их благому образу действий и доброму отношению к простонародью и знати. Этот город лежит на берегу реки, называемой Сукан. К востоку от этого города находится гора Арджика, в которой есть медные рудники, где работают больше тысячи человек...» (Коновалова, 2006, с.123).

По мнению И.Г. Коноваловой: «Все эти данные свидетельствуют о том, что *Намджан* был торговым городом, находившимся на перекрестке международных путей. Вероятным местом его расположения был район современного города Орск на р. Урал (Оренбургская обл.), близ которого находятся крупные месторождения меди и самоцветов (яшмы) и который занимает выгодное географическое положение на пути в Каспийское море, так и в Среднюю Азию и на Среднюю Волгу» (Коновалова, 2006, с.250).

Но дело в том, что в текстах ал-Идриси фигурирует не яшма, а лазурит, важнейшим месторождением которого является Бадахшанское, находящееся у истоков Амударьи. Более того, на карте XVI века «*Carte de Tartarie (Magnaе Tartariae Tabula)*. Amsterdam. Chez I.Covens et C.Mortier» у впадения реки, вытекающей из гор Margha в реку Амударья (Artch), помещен город Nudm, через который проходил Великий шелковый путь (Егоров, 1985, карта 2). Здесь же река Амударья показана впадающей в Каспийское море у мыса Манкышлак, что соответствовало историческим реалиям, а значит от города Намджан

действительно можно было спуститься «в Хазарское море» и плыть «до города Исила» (Итиль).

О том, что городу *Гурхан* соответствует город Гургандж (Джурджан), можно судить сразу по нескольким критериям. «От города Намджан до города Гурхан восемь переходов», что соответствует реальному расстоянию между этими городами по карте (ок. 100 км). Только этот город может претендовать на роль большого, хорошо обустроенного, с возделанной округой, где «живет правитель пюрок Аскутийи (Скифии), в распоряжении которого многочисленные воины, снаряжение и оружие, множество крепостей, протяженные возделанные земли», и они «производят седла и оружие – такие великолепные и совершенные, какие не делают ни в одной стране пюрок» (Коновалова, 2006, с.123).

Гургандж переживает в это время период бурного расцвета и становится в конце X века столицей крупнейшего государства Хорезма. Город находился на расстоянии фарсаха от Амударьи, впадавшей в это время в Каспийское море и в 24 фарсахов от города Кята (Бартольд, 2002/1965, с.167).

«От города Гурхан до города Карукийя по реке Анхадара восемь дней, а по суше – шестнадцать переходов на запад. Карукийя – красивый город с постройками из дерева и шатрами из войлока. На него часто нападают болгары, до (земли) которых шестнадцать переходов, и они постоянно воюют друг с другом с незапамятных времен. От города Карукийя на север до внешних басджиртов десять переходов по труднопроходимым горам, плохим дорогам и узким тропам. Между Карукийя и внутренними басджиртами двенадцать переходов по неприступным горами бездорожью» (Коновалова, 2006, с.124).

Сопоставление показало, что некоторые измерения мили ал-Идриси соответствуют следующим данным: 2 перехода = 1 день = 25 миль, 75 миль = 3 дням. От города *Карукийя* 12 переходов в сторону внутренних башкир (ок. 150 км) и 10 в сторону внешних (ок. 125 км). От города *Карукийя* до земли болгар — 16 переходов (ок. 200 км), и столько же до города Гурхан (Гургандж) на восток. От Гурганджа до Карукийя можно добраться по Амударье.

Говоря в начале текста о том, что города *Карукийя*, *Гурхан* и *Намджан* относятся к стране внешних басджиртов, в дальнейшем повествовании ал-Идриси противоречит сам себе, утверждая, что от города Карукийя 10 переходов на север в сторону внешних басджиртов.

Из сведений ал-Идриси мы знаем, что от города Карукия 10 переходов на север до внешних басджиртов, так же мы знаем, что до Гурганджа на восток 16 переходов, в таком случае у нас остается одно направление, в котором следует искать болгар - это запад, и мы получаем границу болгар - 16 переходов или 200 км вдоль Каспийского моря от района полуострова Манкышлак, а это район устья реки Урал. В таком случае подтверждается сведение В.Н. Татищева о том, что в самый трагичный для них период, в 1229

году «...сторожевы Болгарскыи прибегоша бьени от Татар близ реки, ей же имя Яик» (Татищев, 1995, с.195).

Из русских источников видно, что форсировать реку Яик (Урал) монголам удалось в 1229 году. Абу-л-Фида с ссылкой на Ибн Са'ида по этому поводу замечает, что татары (монголы) в войне с ними (кипчаками) убедились в их храбрости и взяли их с собой при походе на Саксин (Бартольд, 1973, с.111).

В X веке кимаки (кипчаки – западные татары) граничили с севера с Хорезмом, в свою очередь их северо-восточные территории граничили по Иртышу с хакасами (хирхызы). Ал-Истахри так определял их местонахождение: «Если пройти страну кимаков, будут земли хазраджей, в северных районах» (Ал-Истахри, 1939, с.11).

По Махмуду Кашгари «Сансин – город близ Булгар. Это ас-Сувар» (Махмуд ал-Кашгари, 2005, с.409). Город Саксин, или ас-Сувар - столица государства «Нижняя Булгария». В 1232 году, по сведениям В.Н. Татищева, «татара пришед на Волгу в Нижние Болгары в великом множестве и воевали со оными, а к Великому граду не доходили» (Татищев, 1964, с.227).

В.Н. Татищев, в отличие от других российских историков, пользовался рукописями, сгоревшими при его жизни, а потому многие источники сегодня мы можем восстановить лишь благодаря его скрупулезной работе, и у нас нет причины не доверять этим источникам там, где он сам не делает оговорки типа «мнится».

По реке Уралу и Сакмару проходили столкновения с кыпчакоязычными западными татарами, управляемыми Джучи ханом. В легенде «Усергены» сказано: «Над долинами Яика и Сакмара были у усергенов сторожевые посты и крепости. В них-то и встретили он монголов. Произошло немало жестоких битв. С обеих сторон погибло множество народа. Правда, находившиеся в укрепленной обороне усергены, потеряли значительно меньше людей, чем их враги» (Башкирское народное творчество..., 1987, с.120), См. также (Антонов, Иванов, 1999).

Не случайно, река Урал является родиной казачества, так как именно этот регион являлся рубежом государства, на котором укреплялась и проживала болгарская армия. В тексте ал-Идриси звучат слова: «На него часто нападают болгары, до (земли) которых шестнадцать переходов, и они постоянно воюют друг с другом с незапамятных времен». В районе Кумертау есть топоним Аксарово, означающий в переводе с чувашского *ак сар* «белая армия». На картах XVI века в верховьях реки Самары указаны казаки (Kasake ou Sbakaisich), а на месте Оренбурга известен Kasjaze gorote (Казачий город). Казачество - явление довольно древнее и ареал их расселения совпадает с пограничными рубежами государств. Так, например, по сведению В.Н. Татищева, на Дон казаки были переселены из Мещерского края, являвшегося западным пограничным районом Волжской (Серебряной) Булгарии.

«...Начало сих казаков из двух мест: одни жили в Мещере по городкам, и главный их город был на Дону, называется Донской, где ныне монастырь Донской, но когда царь Иоанн I нагайских татар в Мещеру перевел, тогда оные казаки из Мещеры все на Дон переведены...» (Татищев, 1964, с.266-267).

На карте XVI века «Carte de Tartarie (Magnae Tartariae Tabula). Amsterdam. Chez I.Covens et C.Mortier» мы можем найти и горы Марга (Margha), и город Дендера (Darandd), и Дарку (Darku), упоминаемые ал-Идриси. Эти топонимы помогут нам локализовать место обитания народа Буртасов, чья северная группа входила в Серебряную (Волжскую Булгарию).

«Ибн Са'ид помещает город буртасов к востоку от города сариров; юго-восточную границу владений буртасов составляла Волга. Далее к востоку находился большой залив Каспийского моря (очевидно, Мертвый Кутлук); к востоку от залива было озеро Марга (или Мазга), занимавшее пространство в 8 дней в окружности; в него впадало много рек, вытекавших из гор Асгарун; к этим рекам принадлежала большая река Марга; другая река вытекала из озера и впадала в Волгу. В той же местности, на горе Кармания, находились крепости Дендера, откуда совершались нападения буртасов на гузов и на тюркские племена, жившие в окрестностях озера, и Дарку (или Дарму), откуда совершались нападения гузов на буртасов и других». «У Идриси название Марга прилагается только к горам или к вытекающей из них реке. Города Дендера и Дарку тоже упоминаются у Идриси, причем расстояние между ними определяется в 3 дня пути (первый находится к западу от истоков реки Марга. О значении этих городов для буртасов и гузов Идриси не упоминает; в качестве соседей гузов у него названы не буртасы, а башкиры (باشكمت), причем горы Марга составляли границу между владениями обоих народов» (Бартольд, 1973, с.110).

Горы Марга, по мнению В.В. Бартольда, сегодня носят название Мугоджарских гор, крупного озера сегодня возле них нет, но есть ряд водоёмов, которые в прежние времена могли быть соединены между собою. Итак, в сведениях Ибн Са'ида сохранились данные о юго-восточной, и видимо более древней доменной территории проживания буртасов.

Таким образом, слова В.Н. Татищева о том, что: «Границы их (болгар) распространялись по Волге от устья Оки вниз до хвалисов (Хорезма), или болгаров нижних, где, по сказанию древних, особые государи были. По Каме же ари, или вотяки, под властью их были, а к западу или Дону как далеко распространялись, неизвестно, однако ж черемиса и чуваша сущиеи их подданные были» выглядят вполне корректными.

У нас нет сведений, что между Нижней Булгарией и Серебряной Булгарией когда-либо шли боевые действия или хотя бы шла какая-то укрепленная линия, что может свидетельствовать о чисто географическом либо административном делении внутри одного государства, а потому район

дельты реки Урал (Яик) мы вправе рассматривать как самый крайний юго-восточный рубеж Серебряной Булгарии.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Ал-Истахри - Материалы по истории туркмен и Туркмении. - М.: Институт Востоковедения, 1939. Т. 1.
- Антонов И.В., Иванов В.А. Этнический состав населения Южного Урала в эпоху монгольского нашествия (по средневековым письменным источникам) с.202 // Вопросы археологии Урала и Поволжья. К 30-летию Средневожской археологической экспедиции. - Самара: «Самарский университет», 1999.
- Бартольд В.В. Работы по источниковедению. – М.: Наука, 1973. Т.VIII.
- Бартольд В.В. Работы по исторической географии. – М.: «Восточная литература», 2002. (перепечатка издания 1965 г.).
- Егоров В.Л. Историческая география Золотой Орды в XIII – XIV вв. – М.: Наука, 1985.
- Казаков Е.П. О локализации мадьяр в IX в. // Вопросы древней истории Волго-Камья. - Казань, 2002.
- Казаков Е.П. Волжские болгары, угры и финны в IX – XIV вв. проблемы взаимодействия. - Казань, Институт истории АН РТ, 2007.
- Калинина Т.М. Древняя Русь и страны Востока в X веке (Средневековые арабо-персидские источники о Руси), Диссертация канд. ист. науку АН СССР Институт истории. М.: 1976.
- Коновалова И.Г. Ал-Идриси о странах и народах Восточной Европы: текст, перевод, комментарий. – М.: «Восточная литература», 2006.
- Кумеков Б.Е. Локализация тюркоязычных племен на территории Казахстана на карте ал-Идриси (XII в.) // Проблемы современной тюркологии. - Алма-Ата, 1980.
- Махмуд ал-Кашгари. Диван Луга ат-Турк. Перевод, предисловие и комментарии З.-А. М. Ауэзовой. – Алматы, «Дайк-Пресс», 2005. – 1288 с. + 2 с. вкл.
- Тагишев В.Н. История государства Российского. - М.: «Ладомир», 1995. т.4.
- Татишев В.Н. История Российская. - М.-Л., Ленинградское отделение «Наука», 1964. Т.III.

#### REZUME

Madurov D.F.

#### THE EAST BOUNDARY OF SILVER (VOLZHSKI) BULGARIA IN 10-12 CENTURIES

**The article deals with the historical places of Bulgaria on Volga on the basis of works by al-Idrisi, Vilgelm de Rubruk, Ibn Haukal, I.G. Konovalova, V.N. Tatishev.**

Приложение: Фрагмент карты XVI века «Carte de Tartarie (Magnae Tartariae Tabula). Dressée sur les relations de plusieurs voyageurs de differents nations et surquelques observations qui ont été faites dans ce pais la par Guillaume del'ife de l'Academie Royale des Scihces. A Amsterdam. Chez I.Covens et C.Mortier. Avec Reivilege».



М.М. ХАТАМОВА

## ГОРОДСКАЯ КУЛЬТУРА ТЮРКСКОГО КАГАНАТА: ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

*Мақалада Түрік қазанаты тұсындағы қалалық мәдениеттің пайда болуының негізгі себептеріне, мемлекеттілік және урбанизация процесінің кейбір жақтарына талдау жасалады.*

*Yazar Türk hanedanlığı sırasında şehir kültürünün gelişmesinin asıl nedenlerini, devletçilik ve şehire göçetme sürecinin bazı yönlerini araştırmıştır.*

Впервые сведения о городах Тюркского каганата встречаются у китайских хронистов и путешественников, а позже и у мусульманских географов. Особенно ценны сведения о тюркских городах, имеющиеся в трудах таких авторов как Сюань Цзянь, Ибн ал-Факих, Беруни, Кашгари, которые на сегодня являются ценными источниками для их изучения. Если обратимся к научному изучению данного вопроса, то впервые проблема возникновения оседлости и городов в Монголии и сопредельных странах была поставлена Д.А. Клеменцом и вновь, уже в середине прошлого века, была возвращена на повестку дня известным советским археологом С.В. Киселевым [1]. Но при этом надо отметить, что первым из советских ученых, не смотря на идеологию того времени, кто серьезно с научной точки зрения подошел к вопросу о городах тюркских народов был Леонид Романович Кызласов [2], который всю свою жизнь посвятил изучению городской культуры Центральной Евразии, и даже одна из его последних книг была посвящена именно этой теме [3].

Надо отдельно отметить, что городская культура тюркских народов и государств широко исследовались турецкими учеными. В частности, крупный ученый Т. Байкара написал свою докторскую диссертацию по теме «*M. XI. Yüzyıldan evvel Türk şehri*» (Тюркский город до XI века), которой посвящен ряд его научных статей [4]. Искусствовед ученая Э. Эсин в своих многолетних исследованиях провела огромную работу по исследованию генезиса и эволюции хуннских, тюркских, уйгурских, огузских городов, по религиозно-космологическим корням архитектурных памятников [5]. Особенно, в работах «*Orduğ*» (Орду) и «*Balıq and Ordu*» (Балык и орду) она широко анализирует архитектурные традиции и генезис тюркских городов от хуннов до сельджукидов. Кроме того, издана специальная монография турецкого ученого Ф. Сумера «*Eski türklerde şehircilik*» (Градостроительство у древних тюрков), охватывающая период VI—XII веков [6]. На сегодня нам известно два специалиста, занимающихся этой проблемой, один из них бурятский нomaдолог и археолог С.В. Данилов [7], а другой Курай Озджан из г. Конья в Турции, исследующий историю

архитектуры [8]. В общем, таково историографическое положение данной проблемы.

Исходя из названия темы, можно с уверенностью сказать, что большинство исследователей выскажут одно мнение: какая речь может идти о городской культуре у тюрков, издревле занимавшихся скотоводством? В действительности, древние тюрки - один из немногих народов Центральной Евразии, чье градостроительство достоверно неизвестно. Дело в том, что традиционная «формула» китайских летописей, согласно которой тюрки *«живут в палатках и войлочных юртах, переходят с места на место, смотря по достатку в траве и воде»*, являлось одной из тех причин, не допускавших глубокого изучения данной проблемы. Кроме того, до сих пор не выявлено ни одного городища, которое возвели бы сами тюрки. Однако письменные источники упоминают наличие постоянных городов, поселений и крепостей тюрков, даже об основании каганами городов. Лингвистические данные подтверждают, что для обозначения города в древнетюркском языке употреблялись, кроме общеизвестного слова *«bal'iq»*, также слово *«kerman»*, использовавшееся тюрками Восточной Европы и *«tura»*, характерное для всех западносибирских тюркоязычных народов [9]. И наконец, в разных этнографических данных — в легендах и рассказах встречаются сведения о возникновении городов, дворцов героев эпоса и др. [10].

Тогда, в чем же состоит проблема? По нашему мнению, проблема связана со следующими главными двумя причинами: во-первых, большинство исследователей как правило под Тюркским каганатом подразумевают территорию Восточного каганата, включающую в себя в основном Монголию, Южную Сибирь, Северный Китай с преобладающим кочевым укладом жизни; во-вторых, исследователи связывают города с древними тюрками, т.е. с определенным этносом. Ниже считаем нужным, остановиться более подробно на этих причинах.

Тюрки, выйдя на политическую арену в 551 году, в кратком времени создали крупную империю, расширив свои границы до Черного моря на западе и Корейского залива на востоке, Уральского хребта, Енисея и Забайкалья на севере, Афганистана и Северной Индии на юге. Созданное ими государственное образование, условно называемое *«кочевая»* или *«степная»* империя, по мнению многих исследователей, было организовано по военно-иерархическому принципу, занимающее относительно большое пространство и эксплуатирующие соседние территории и государственные объединения [11]. Одним из характерных признаков таких империй является принцип административного деления империи по дуальному (на крылья) или триадному (на крылья и центр) принципу [12]. Соответственно, разделение каганата на Западную и Восточную части было связано не с кризисом центральной власти, а с древней традицией государственности тюрков и других народов Центральной



Евразии<sup>1</sup>. Однако разделение власти часто приводило к возникновению внутренних противоречий. Так правящим родом у тюрков был Ашина, правивший в обеих частях каганата, в Западной до 740 г., а в Восточной части даже после ее восстановления, последующего после его ликвидации в 630-х годах. Поэтому в китайских источниках отмечается, что Тюркский каганат разделился на две части в результате ссоры между верховными правителями. Конечно, в эпохи кочевых империй существовали периоды подъема и упадка, гражданских войн и сепаратистских движений, когда судьба государства была, казалось предрешенной. Однако пока существовало легитимное правление правящего рода, государство продолжало существовать. Поэтому изучение Тюркского каганата разделяя искусственно на части (Первый или Второй Тюркский каганат, Восточный и Западный каганат) не приводит ли искаженному восприятию, и неверной подаче в исследованиях исторических процессов того времени? Ведь, упоминание в древнетюркских памятниках от лица кагана, вновь восстановленного Восточного крыла «*Kişi oğl'inta üza acüm apam Bum'in qağan, İstâmi qağan olurmıs*», не является одним из свидетельств, что тюрки воспринимали свое государство как единое целое. Значит, исследователи под Тюркским каганатом должны понимать не только его восточное крыло, но и учитывать западное крыло – его постоянную составляющую и в освещении истории Тюркского каганата должны исходить из этого единства, что будет целесообразным.

Останавливаясь на второй проблеме, во-первых нужно отметить, что в советское время сформировалось понятие, что само собой оседлые земледельцы это ираноязычные народы, а кочевники-скотоводы — тюркоязычные и монголоязычные, превращенное в аксиому. Однако на основании письменных, археологических, лингвистических источников, можно сказать, что определенная часть тюркских народов (к сожалению, в этом месте ограничиваемся понятием «определенная часть», т.к. не можем дать точных сведений по поводу того, какая их часть жила оседло или кочуя, или в одно и то же время проживала как полуоседлым, так полукочевым образом. На наш взгляд это не представляется возможным) издавна вели оседлую жизнь и жили в городах, которые, как пишут некоторые исследователи, хотя и мало, составляя до арабов основной компонент городов и селений региона, наряду с городским населением, принадлежащем к другому этническому слою [13]. Хотя длительные дискуссии по поводу языка древнего населения региона продолжаются до сих пор, на сегодня

---

<sup>1</sup> Таким же образом государство хуннов состояло из Восточной и Западной частей, а в средние века государства Караханидов и Сельджукидов были разделены на Восточную и Западную части.

большинство исследователей предпочитают в этом вопросе компромиссный подход. Одним из таких подходов является взаимодействие, взаимовлияние и симбиоз оседлых и кочевых народов, и с этой целью, были организованы даже ряд международных научных конференций [14].

В действительности, в какой степени верно по отношению к городу использовать термины «*согдийский*», «*китайский*», «*тюркский*» город? В действительности, очень трудно определить принадлежность какого-либо города к какому-либо этническому слою. Так как, во-первых, всегда в строительстве городов участвовали представители различных этнических групп, но при этом, инициатор этого строительства мог принадлежать к другому этносу. Например, шаньюй хуннов Чжичжи с целью своей защиты на берегу реки Талас строит одноименный с рекой укрепленный город. Исследователи выдвигают мнение, что в строительстве города наряду с местным населением участвовали также мастера, прибывшие из Ферганы, Парфии и Рима [15]. В градостроительной деятельности других правителей можно наблюдать такое же положение, нашедшее отражение в городской архитектуре. Мы можем наблюдать в городах наряду с несколькими архитектурными стилями, идеологию времени и социальный заказ. Во-вторых, как правило в городах, в особенности в крупных городах, проживали представители различных этносов и занимающихся различными профессиями, и поэтому, трудно и во многих случаях неверно говорить о принадлежности к какому-либо этническому слою.

На основании вышеупомянутого мы приходим к мнению, что при изучении городской культуры Тюркского каганата надо охватывать его как восточное, так и западное крылья, а также надо уделять основное внимание не принадлежности города к какому-либо этносу, а государственному объединению, во время которого он возник. Так как, всегда появление городов в регионах было связано больше с государством, на чем мы подробнее остановимся ниже.

Как утверждают многие исследователи, возникновение города (ранние и др.) связывается с разными причинами, но самая главная из всех причин это образование мощного и централизованного государства. Города возникают тогда, когда какое-нибудь государственное объединение выступает в качестве экономически и политически мощного и централизованного государства [16]. И это четко прослеживаются во всех государствах Центральной Евразии, где города возникают и развиваются в основном с созданием мощного государства со стабильной политической властью [17]. Но, как известно в регионе в VI—VIII вв. кроме Тюркского каганата не было больше других крупных экономически и политически мощных государств, не так ли?! Если бы Тюркский каганат не являлся мощным централизованным и экономически развитым государством, то имелись бы предпосылки для возникновения в кратчайшее время в регионе многочисленных городов!?

Всемирно известно, что в период VI—VIII веков в регионе наблюдается формирование и развитие новых городов и поселений, которое хорошо прослеживается в археологическом материале. В частности, в Семиречье, на юге Алтая, в среднем течении Сырдарьи и других регионах возникли десятки новых городов, которые интенсивно развивались. Поэтому палеоурбанонологи согласны с тем, что с переходом к периоду раннего средневековья наблюдается новая волна урбанизации [18]. Однако все города в этот период, как утверждают большинство исследователей, строились со стороны согдицев, китайцев и др. [19], а тюрки издревле являясь в своем большинстве кочевниками, начали оседать и проживать в городах начиная только с эпохи Караханидов (IX—XII вв.). Именно Караханидское завоевание и движение Сельджуков положили начало процессу тюркизации, и одновременно *«происходили оседание кочевого населения с возникновением чисто тюркских городов на северо-востоке Средней Азии и появление тюркского элемента в старых иранских и таджикских городах»* [20]. Связи с этим, в свое время академик Н.Я. Марр поставил следующий очень справедливый вопрос: почему все исследователи считают, что тюрки всю свою культуру заимствовали от других?

В действительности, до сих пор никто не обращал внимания на прогрессивную роль Тюркского каганата и древних тюрков в урбанизационном процессе региона. Это можно связать с распространением принятого без критики и проверки постулата о том, что у древних тюрков не могли существовать собственные развитые настоящие города, который долгое время господствовал в науке. Однако, если, учитывать археологический материал, возникает вопрос, откуда появились эти многочисленные города и поселения?

Итак, остановимся на возникновении, развитии городов в Тюркском каганате и в общем, на основных особенностях того как происходили урбанизационные процессы. Если обратить внимание, древние тюрки до того как их государство вышло на историческую арену, были известны в качестве искусных металлургов. По мнению известного тюрколога С.Г. Кляшторного, тюркский род Ашина находился в составе государства Северная Лянь (401-439), и согласно мифическим сведениям, зафиксированным в китайских летописях, происхождение тюрков, связано с Восточным Туркестаном [21]. Исходя из этого, исследователь, первоначальную историю тюрков разделяет на два периода: *Ганьсу-Гаочан* (III в. н.э. - 460) и *Алтай* (460-551) [22]. Другой китайский ученый Ма Чаншоу выдвигает предположение, что племя Ашина получив поражение от сяньби, бежало Гаочан (Турфан) и спряталось в пещере горы Богда-ула [23], позже войдя в состав государства Северная Лянь, а затем, так как оно стало известным здесь как хорошие металлурги, жуаньжуани во время своего короткого господства в Гаочане (460 г.) переселили их на территорию Алтая, богатого железными месторождениями [21. 121].

По мнению Л.Р. Кызласова, представители рода Ашина обитали на южных склонах Алтая и по основной своей производственной специализации были отнюдь не кочевниками-скотоводами, а оседлыми рудокопами-шахтерами, плавильщиками железа, обитавшими оседло, прямо на рудных месторождениях Алтая [24]. В действительности, в китайских источниках неоднократно упоминается о том, что до формирования каганата племя тюрков — Ашина проживала в пещерах. Имеются факты, что эти пещеры и позже почитались как «*пещера рода*», «*пещера предков*», и ежегодно приходя в эти пещеры, тюркские каганы выполняли в них обряды жертвоприношения [25]. По мнению американского ученого Д. Синора, эти так называемые «*пещеры рода*» на самом деле были рудниками [26]. По нашему мнению, в пользу такого заключения свидетельствуют и сведения, приведенные в произведениях таких историков как Рашид ад-Дин, Мирза Улугбек, Хандамир, Абулгази [27]. Значит, эти сведения позволяют сделать заключение, что определенная часть тюрков и рода Ашина на Алтае и Турфане с самого начала проживала оседло (во всяком случае, металлурги не ведут кочевого образа жизни), на основании которого, можно предполагать о наличии у них оседлых поселений, а возможно, и городов. Однако, это требует более точных доказательств. К сожалению, период истории тюрков до образования каганата, когда они проживали в Турфане или на Алтае малоизучен и его изучение позволит найти решение вышесказанных и много других важных вопросов.

Но, почему на территории восточного крыла Каганата не определено ни одного городища? По этому поводу исследователи высказывают различные мнения. В частности, если археолог С.В. Киселев связывал это со слабой изученностью Центральной Азии в археологическом отношении [28], то С.А. Плетнева полагала, что обогащающие кочевников набеги и длительные походы, а также входящие в каганат среднеазиатские земледельцы были теми причинами, которые мешали развиваться в каганате процессам оседания и освоения земледелия кочевниками-тюрками" [29]. Другие исследователи считают, что хотя древнетюркских крепостей или городов пока не найдено, есть основания предполагать, что тюрки были знакомы со строительством оборонительных сооружений. Этому свидетельство поминальные памятники тюркских каганов, включавшие в себя валы и рвы, прямоугольную планировку, характерную для крепостей [30].

Однако одним из наиболее веских доводов в пользу наличия собственных городов у тюрков являются сведения нарративных источников. Несмотря на то, что в китайских источниках отмечается, что Тоньюкук посоветовал Бильге кагану не строить города, тюркские каганы уделяли большое внимание градостроительной политике и развитию собственного земледелия, в чем они были заинтересованы. Так, в «Синь тан шу» о Мукан кагане (553-572) говорится следующее: «*всегда живет у гор Дугинь (др. тюрк. Отюкен). Каган устроил двор и столицу близ гор*, также

были известны развалины дворца Бильге кагана (716-734) на реке Орхон. А при Кутлуг Эльтериш кагане (682-691) «*все бунтовщики рассеялись, оседали у гор Цзун-цайшань* (др. тюрк. *Сиуаі у'іs*) и построили городок Хэйшачэн» (др. тюрк. *Каракумбалык*) [31]. Кроме того, надо отметить следующее важное сведение, согласно которому Таспар каган (572-581) около 572 года приказал соорудить буддийский храм – пагоду [32]. Как известно, храмы и культовые здания не сооружаются в безлюдных пустых местах, не так ли?!

Имеется также сведения о том, что ещё один могущественный Капаган каган (691-716), потребовал от китайцев зерна и сельскохозяйственных орудий [33]. Некоторые исследователи, опираясь на эти сведения, считают, что возможно, этот каган планировал выращивать хлеб на Ордосе, но его планам не было суждено сбыться из-за противодействия Китая [34]. В действительности, древние тюрки обрабатывали землю, что подтверждается находками ручных мельниц и характерными терминами в надписях и других письменных источниках [35], но земледелие не получило у них широкого развития по причине главным образом из-за континентальное™ климата. Поэтому, более или менее успешное земледелие было возможным лишь в благоприятных условиях.

Сведения китайских хроник также подтверждаются данными древнетюркских эпитафий. В частности, в Орхонских стелах в месте, где речь идет об основании государства, встречается выражение «*жители городов* (др. тюрк. *bal'iqdaq'i*) *поднялись в горы, а жители гор спустились вниз*». Некоторые исследователи предполагают, что "балык" является одним из городов на границе Китая [6. 9]. В стеле Бильге кагана приводится название *Тогубалык*, который как становится ясным, располагался на побережье реки Тола, в землях *токкуз огузов*, или вблизи их земель и крепости (курган) *Амга (Магы)*.

Таким образом, все вышеупомянутые письменные факты указывают на то, что в восточной части каганата существовали оседлые поселения, крепости и города, как правильно полагали в свое время некоторые советские ученые [36]. Если обратить внимание, все вышеупомянутые выше правители были одним из сильных и талантливых, и поэтому неспроста поселения и города связываются с их именами.

По нашему мнению, эти сведения письменных источников сейчас можно подтвердить с помощью археологических материалов. В частности, монгольский ученый архитектор Д. Майдар отметил, что в VII—VIII вв. в низовьях Эзний-гол существовала крепость *Тунчэн* — древнейшая часть Хархот [37]. Также, в уйгурское время на территории Тувы использовались городища более раннего времени Бажын-Аллак, Шаганорские и др [38]. Но, самое главное казахскими учеными, членами экспедиции «Орхон» в Монголию (2007 г.), была выявлена настоящая столица Тюркского каганата. Дело в том, что город Ордубалык (Карабалгасун), считавшийся центром Уйгурского каганата, основанный в середине VIII века, существовал уже в

начале VII века [39]. Археологи выявили также город-ставку *Чиленбалык*, расположенный значительно севернее от Ордубалыка, в 20 км от культово-мемориального комплекса в честь Кюльтегина, на острове, образованном основным руслом и рукавом реки Орхон. Сохранность городища такая же, как Ордубалыка, и по структуре планировки идентичен ему, по размеру компактен. Исследователи считают, опираясь на сведения китайских источников, согласно которым город возведен по приказу Бильге кагана, и именно он принимал в нем в 731 году китайского министра, что он был столицей каганата [40].

Поэтому не удивительно, что монгольские археологи относят к периоду Тюркского и Уйгурского кагантов 14 городищ на территории Монголии [41]. При этом надо учесть то, что не было проведено достаточно археологических исследований на территории Монголии и северного Китая по изучению древних и раннесредневековых городищ, и в этой связи оказывается прав С.В. Киселев, указывавший это как одну из главных причин, по которой не было выявлено тюркских городов. В действительности, Орхонский бассейн и Оттокенская долина вызывала у всех государств данного региона особое, можно сказать, мистическое отношение к себе. Учитывая многочисленные сведения письменных источников, археологических исследований, возникает логичный вопрос: можно ли говорить о том, что традиции градостроительства имевшиеся до образования каганата (у хуннов и др.), и после него (у уйгуров, киданей, монголов) прервались в эпоху Тюркского каганата? Мы исходя из всех вышеприведенных фактов можем с большой уверенностью говорить о том, что в Орхонской долине имелся настоящий город-столица Тюркского каганата.

В целом, как отмечал Д. Майдар, в период господства Тюркского каганата на территории Монголии получают высокое развитие летние и зимние ставки каганов. Причем стационарные оседлые города и поселения этого периода находились на окраинах Тюркского каганата [42]. Однако не на окраинах каганата, как полагал этот ученый, а правильнее сказать на окраинах степей. Между тем, для данной территории более характерно, что оседлые поселения возникают на берегах рек или вблизи горных местностей, именно в таких благоприятных местах, граничащих со степями, которые со временем становились городами. При этом, совершенно прав Л.Н. Гумилев отмечавший, что города возникают только на берегах рек, потому что в голой степи и ныне люди не живут оседло [43]. В связи с этим, турецкая ученая Э. Эсин на основании китайских источников считает, что при Кимин кагане (Тули, Кижин; ум. 608-609) на берегах р. Хуанхэ с быстротой было создано множество городов, поселений и крепостей [44].

Следует отметить, что скотоводческое хозяйство в степных зонах региона в принципе и не нуждалось в стационарных поселениях. Полностью адаптированное к условиям резко континентального климата этих зон, оно

было приспособлено к круглогодичному кочеванию и не требовало длительных стационарных поселений [45]. Поэтому здесь поселения и города относительно редки, и которые как считают многие исследователи, были созданы только в период могущественных государственных образований [46]. При этом надо учитывать то, что могущество любого государства непосредственно связано с личностью талантливого и могущественного правителя. И не случайно, во время правления таких каганов как Муқан, Таспар, Шегуй, Тун-ябгу, Кутлуг, Капаган, Бильге и др., их государства возвысились и в экономическом, и политическом аспектах, и, следовательно, имели предпосылки к созданию поселений и городов.

Так, относительно возникновения и роли таких городов, французский монголовед Дж. Легран писал: *«в условиях созревающей имперской власти рождается необходимость создания пунктов, являющихся составными существенными частями этой самой власти, хотя бы на определенное время. Город нужен как вводный пункт, как портал, от которого власть хана/шаньюя распространяется в империю как через социальные сети, так и по иерархическим линиям. Эта функция города касается и политических, и экономических аспектов [47]. С этим схоже мнение американского антрополога А.М. Хазанова, считавшего, что для возникновения кочевого государства нужны по крайней мере города с ограниченной седентаризацией, причем такие города существовали за счет государства, а не государство за их счет [46. 367].*

К этому мы можем добавить, что некоторые города возникли для необходимости защиты от внешних врагов. Например, ицзюй (икюй) ские жуны, хунны, тюрки, уйгуры и др. именно по этой причине возвели в кратчайшее время несколько поселений и городов [48]. Таким образом, на основании всего вышеприведенного, можно заключить, что города и поселения в восточном крыле каганата не вовсе не существовали, а наоборот, они возникли и интенсивно развивались, о чем свидетельствуют многочисленные данные письменных и археологических источников. Однако будем надеяться, что дальнейшие изыскания и главным образом специальные археологические исследования помогут раскрыть более полную картину их прошлой жизни. Но, пока, мы считаем, что города восточной части каганата надо искать в основном на территории Орхонского бассейна, Южного Сибири и Алтая, в которых издревле существовало оседлое земледелие. Эта важная задача, которая стоит перед исследователями в будущем.

В западном крыле каганата города развивались на основе орошаемого земледелия, в оазисах процветало множество городов и поселений. Поэтому неудивительно, что свое время китайский пилигрим Сюань Цзянь, очевидцем этого, оставил об этих городах ценные сведения в своих записках [49. 42, 45]. Сегодня нет необходимости доказывать, что центром западного крыла каганата был город *Суяб*, который

отождествляется с городищем Ак-Бешим, пик развития которого приходится на период господства Тюркского каганата [3. 219-346]. В связи с этим, надо отметить, что в древнетибетском «Каталоге княжеств» среди соседей Тибета упоминаются «восемь северных земель», в качестве одной из столиц которой упомянуто название крепости *Шубалык*. Возможно, Суяб и Шубалык являлись одним и тем же городом. По словам византийского посла Земарха (568 г.), самый развитый в политическом и торговом отношении город Талас являлся одной из ставок тюркских каганов [50]. После Земарха, побывавший в городе Талас, расположенном 150 ли (70-75 км) от Мингбулака, Сюань Цзянь также оставил ценные сведения об этом городе [49. 45]. Вместе с тем, в Чачском оазисе существовали города Джабгукет, и рядом с ним Хатункет, возникновение которых исследователи связывают с тюркскими правителями [52].

В древнетюркских эпитафиях упоминается поход на *Бешибалык*, который в китайских хрониках известен под названием *Бэйтин* [6. 11]. Этот город, находящийся в Восточном Туркестане, имел и другое название «*Каган-ступа*», которое исследователи связывают с именем Тун ябгу-кагана, принявшего буддизм и создавшего здесь буддийский храм, и он являлся также столицей Шегуй кагана [53]. В общем, в западном крыле городская культура была развита намного выше, и поэтому не составляет трудностей для исследователей в сравнении с восточным. По этой причине мы на этих городах остановились кратко.

Итак, в данной статье мы уделили внимание, одной из главных причин возникновения городской культуры в Тюркском каганате, некоторым сторонам процесса урбанизации и государственности. Мы постарались проанализировать этот процесс на примере городов восточной части каганата и не остановились на проблеме городов его западной части, которая является отдельной темой. Принимая во внимание вышесказанные аргументы, приходится кардинально пересмотреть укоренившуюся в мировой историографии точку зрения, о том, что Тюркский каганат являлся «чистым» кочевым государством и создание городов является заслугой не кочевых тюрков, а согдийцев, китайцев и других оседлых народов Центральной Евразии.

#### ЛИТЕРАТУРЫ

1. Киселев С.В. Археологическая поездка в Монголию // КСИИМК, 21. М., 1947; Его же. Древняя история Южной Сибири. М.-Л.: Наука, 1951; Его же. Доклад о древних городах Монголии на заседании Отд. ист. наук АН СССР. 29 мая 1956 г. // ВАН СССР, 10. М., 1956; Его же. Древние города Монголии // СА, 2. М., 1957, с. 91-101; его же. Древние города Забайкалья // СА, 4. М., 1958; Его же и др. Древнемонгольские города. М., 1965.
2. Кызласов Л.Р. Тува в период тюркского каганата (V-VIII вв.) // Вестник МГУ, I. М., 1960; Его же. История Тувы в средние века. М.: Изд-во МГУ, 1969; Его же. История Южной Сибири в средние века. М.: Высшая школа, 1984; Его же. Городская цивилизация тюркоязычных народов Южной Сибири в эпоху средневековья // Взаимодействие кочевых



## Хатамова М.М. Городская культура Тюркского каганата:..

культур и древних цивилизаций. А.-А.: Наука, 1989, с. 400-406; Его же. Очерки по истории Сибири и Центральной Азии. Красноярск: ИКУ, 1992.

3. Кызласов Л.Р. Городская цивилизация Срединной и Северной Азии. М.: Вост. лит., 2006.

4. Baykara T. M. XI. Yüzyıldan evvel Türk şehri. Doktora these'i. İstanbul, 1971; Его же. Eski Türk iktisadi Hayatı ve Şehir // İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi, 6. İstanbul, 1975, s. 75-104; Его же. Türk şehircilik Tarihinden: Hatun Türk şehirleri // Türk Tarihi Kurumu Belleteni, XLIV (175). Ankara, 1980, s. 497-510; Его же. Gök Türk yazıtlarının Türk iskan (yerleşme) tarihindeki yen // Türk dili araştırmaları yılılığı. Belleten. Ankara, 1994, s. 17-29; Его же. Türk Tarihi ve Şehir: Türklerde Yerleşik Hayat // Yeni Türkiye. 45. İstanbul, 2002.

5. Esin E. Orduğ (Başlangıçtan Selçuklulara kadar Türk Hakan şehri) // Tarih araştırmaları dergisi. Ankara Üniversitesi Dil-Tarih-Coğrafya Fakültesi, 6 (10-11), Ankara, 1972, s. 135-215; Eë же. M. IX.-XII. Yüzyıl Uygur Köşklerinden Safranbolu Ev Mimarisine Gelişme // Mimarlık tarihi ve Restorasyon Enstitüsü Bülteni, 2 (5-6). İstanbul, 1976, s. 15. 18; Eë же. Türklerin iç Asya'dan Geterdiği Universalist Devlet Methumu ve Bunun Ordu (Hükümdar Şehri) Mimarisindeki Tezahürleri // The First International Congress on the Social and Economic History of Turkey. Ankara, 1980, s. 9-25; Eë же. Türk Dini Mimari Geleneği // Milli Eğitim ve Kültür, 1. Ankara, 1981, s. 59-66; Eë же. Balıq and ordu // Central Asiatic Journal, 27. Wiesbaden, 1983, p. 168-208.

6. Sümer F. Eski türklerde şehircilik. Ankara, 1994.

7. Данилов С.В. Города в кочевых обществах Центральной Евразии. Улан-Удэ, 2004; Его же. Древние и средневековые города в кочевых обществах Центральной Азии. Дисс. на уч. степ. док. ист. наук. Улан-Удэ, 2005; Его же. Строительные традиции кочевников Центральной Азии // Россия и АТР, 2. Владивосток, 2005.

8. Özcan K. Orta Asya Türk kent model (ler)i üzerine bir araştırma (VIII. Yüzyıldan XIII. Yüzyıla kadar) // Türk kültürü incelemeleri dergisi, İstanbul, 2005, s. 1-22; Его же. Orta Asya Türk kent modelleri üzerine bir tipoloji denemesi (VIII. Yüzyıldan XIII. Yüzyıla kadar) // Gazi Üniv. Müh. Mim. Fak. Der., 20 (2), 2005, s. 251-265; Его же. Anadolu'da Selçuklu dönemi yerleşme sistemi ve kent modelleri // İTÜ dergisi, 6 (1), 2007, s. 3-15; Его же. Notes on Turkish Towns in Central Asia (Pre-Islamic period)//Central Asiatic Journal, 52 (2). Wiesbaden, 2008, p. 186-196.

9. Древнетюркский словарь. Л.: Наука, 1969, с. 80, 587; Clauson G. Etymological dictionary of pre-Thirteenth century Turkish. Oxford, 1972, p. 335; Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика, т. 4. М.: Наука, 2001, с. 485, 487; Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык основа, т. 6. М.: Наука, 2006, с. 443-450.

10. Рашид-ад-дин. Жаме ат-таворих. Сборник летописей. В 3-х частях. Т. 1, ч.1. М.-Л., 1946, с. 80-81. См.: также: Кызласов Л.Р. Городская цивилизация Срединной и Северной Азии. М.: Вост. лит., 2006, с. 80-85.

11. Крадин Н.Н. Кочевые империи: генезис, расцвет, упадок // Восток, 3. М., 2001, с. 21-22; Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г. Степные империи Евразии. Изд. 2-я. СПб.: Филол. ф-т СПбГУ, 2005, с. 9.

12. Трепавлов В.В. Государственный строй Монгольской империи XIII в. М.: Наука, 1993, с. 95-96; Крадин Н.Н. Империя Хунну (структура общества и власти). Автореф. дис. докт. истор. наук. СПб, 1999; Его же. Кочевые империи: генезис, расцвет, упадок// Восток, 3. М., 2001, с. 21-32.

13. Frye R.N., Sayili A.M. The Turks in Khorasan and Transoxania at the time of the Arab conquest // The Moslem World XXXV. Hartford, 1945, p. 308-315. Reprinted in: Islamic Iran and Central Asia (7th - 12th centuries), London: Variorum Reprints, 1979, XIII; Frye R.N., Sayili A.M. The Turks in the Middle East before the Seljuqs JAOS. New-York; New-Haven, vol. 63, 1943, p 190-208; Якубовский А.Ю. История народов Узбекистана. Т. 1. Т., 1950, с. 9; Сенигова Т.Н. Средневековый Тарас. А.-А., 1972, с. 206-207; Аскарлов А. Тарихимизнинг уч муаммоси ва уларнинг ечими хдқида янгича мулохазалар // Узбекистонда ижтимоий фанлар, 5. Т.,

2000, с. 24-28; Шониёзов К. Узбек халкининг шаклланиш жараёни. Т., 2001, с. 150; Камалиддин Ш.К. О методах определения этнической принадлежности древних народов Средней Азии по данным письменных источников // Происхождение узбекского народа: научно-методологические подходы, этногенез и этническая история. Мат-ы респ. научно-теорет. семинара. Т., 2004, с. 46-50.

14. Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций. А.-А.: Наука, 1989; Взаимодействие кочевых и оседлых культур на Великом шелковом пути. ТД семинара ЮНЕСКО. А.: Гылым, 1991; Цивилизации Центральной Азии: земледельцы и скотоводы. Традиции и современность. Самарканд, 2002; Dialogue among civilizations: Interaction between nomadic and other cultures of Central Asia. Ulaanbaatar: 2002; Dialog between Cultures and Civilizations: Present State and Perspectives of Nomadism in a Globalizing World. Ulaanbaatar, 2004; Урбанизация и номадизм в Центральной Азии: история и проблемы. А., 2004.

15. Таскин В.С. Материалы по истории сюнну. Вып. 2. М., 1973, с. 126, 129, 131, 164.

16. Грач А.Д. Центральная Евразия - общее и особенное в сочетании социальных и географических факторов // Роль географического фактора в истории докапиталистических обществ (по этнографическим данным). Л.: 1984, с. 121; Ткачев В.Н. Каракорум в XIII веке // Mongolica. Памяти Б.Я.Владимирцова. М., 1986, с.219; Квирквелия О.Р., Радилпиловский В.В. Система аксиомпри исследовании процесса урбанизации и типология городов // Теоретические и методологические проблемы исследования в археологии. Т., 1988, с. 98; Хазанов А.М. Кочевники и внешний мир. А.: Дайк-Пресс, 2000, с. 367; Дробышев Ю.И. Природопользование и восприятие природы у хунну // Восток, 1. М., 2005, с. 53.

17. Маргулан А.Х. Из истории городов ..., с. 29; Егоров В.Л. Причины возникновения городов у монголов в XIII-XIV вв. // История СССР, 4. М., 1969, с. 39-49; Каримова Р.У. Архитектурный облик средневековых городов Восточного Туркестана // Shygys (Восток), 1. А., 2004, с. 298; Дробышев Ю.И. Природопользование..., с.53; Данилов СВ. Древние и средневековые города в кочевых обществах Центральной Азии. Дисс. на уч. степ. док. ист. наук. Улан-Удэ, 2005, с. 266-267; Легран Ж. Кочевые формы городов в степных кочевых империях // Урбанизация и номадизм в Центральной Азии: истории и проблемы. Мат-ы межд-й конф-и. А.: Дайк-Пресс, 2004, с. 331-336.

18. Бернштам А.Н. Труды Семиреченской археологической экспедиции «Поселение Чуйской долины». Ф., 1950; Маргулан А.Х. Из истории городов ..., 1950; Кожемяко П.Н. Раннесредневековые города и поселения Чуйской долины. Ф., 1959; Байпаков К.М. Средневековая городская культура Южного Казахстана и Семиречья. А.-А., 1986; Его же. Средневековые города Казахстана на Великом Шелковом пути. А., 1998; Беленицкий А.М., Бентович М.Б., Большаков О.Г. Средневековый город Средней Азии. Л., 1973; Буряков Ю.Ф. Генезис и этапы развития городской культуры Ташкентского оазиса. Т., 1982; Буряков Ю.Ф. Динамическая и статическая модель процесса урбанизации по материалам Ташкентского оазиса // Теоретические и методологические проблемы исследования в археологии. Т.: Наука, 1988. с. 128-129.

19. Кляшторный С.Г. Центральная Евразия в раннем средневековье // История Казахстана и Центральной Евразии. Учеб. пос. А., 2001, с. 92-93; Хазанов А.М. Кочевники и города в Евразийском степном регионе и соседних странах // Урбанизация и номадизм в Центральной Евразии: истории и проблемы. Мат-ы межд-й конф-и. А., 2004, с. 318-330; Его же. Кочевники и города в Центральной Евразии // Урбанизация и кочевники. Под ред. М. Абусеитова. А., 2005, с. 18-39; Haeshi T. The role of sedentary people in the nomadic states: from the Hiongnu empire to the Uigur qaghanate // Урбанизация и номадизм в Центральной Евразии: истории и проблемы. Мат-ы межд-й конф-и. А., 2004, р. 219-227.

20. Беленицкий А.М., Бентович М.Б., Большаков О.Г. Средневековый город Средней Азии. Л., 1973, с. 133-134.

21. Кляшторный С.Г. Хунны и тюрки // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. М.: Наука, 1992, с. 123-124.

22. Кляшторный С.Г. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории

## Хатамова М.М. Городская культура Тюркского каганата:..

Средней Азии. М.: Наука, 1964, с. 103-114.

23. Гора Богда-ула (Богда-шань) - расположено на северо-востоке от современного Урумчи.

24. Кызласов Л.Р. Первый Тюркский каганат и его значение для истории Восточной Европы // Татарская археология, 1. Казань, 1997, с. 26.

25. Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1. М.-Л., 1950, с. 230-231.

26. Sinor D. The establishment and dissolution of the Türk empire // The Cambridge History of Early Inner Asia. Ed. By D. Sinor. Cambridge, 1990, p. 296.

27. Абулгозий. Шажарайи турк. Т.: Чулпон, 1992, с. 28-29; Бичурин Н.Я. Собрание сведений ..., с. 223-227; Мирзо Улутбек. Турт улус тарихи. Т.: Чулпон, 1994, 57-61

28. Киселев С.В. Древние города Монголии // СА. 2. М., 1957, с. 93.

29. Плетнева С.А. Кочевники средневековья. М.: Наука, 1982, с. 69; Данилов С.В. Древние и средневековые города ..., с. 276-277.

30. Войтов В.Е. Культово-поминальные сооружения VI-VIII вв. на территории Монголии. Автореф. дис. канд. истор. наук. М., 1989, с. 21-23; Худяков Ю.С. Древние и средневековые фортификационные сооружения ..., с. 64; Данилов С.В. Древние и средневековые города в Южной Сибири и Центральной Азии ..., с. 243.

31. Бичурин Н.Я. Собрание сведений ..., с. 230; Кюннер Н.В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Евразии и Дальнего Востока. М., 1961, с. 327; Liu Mau-tsai. Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Turken. Buch [-11. Wiesbaden, 1958, p. 119, 153, 204; Дай-Цин-и-тун-чжи (монгольский перевод), кн. 3, с. 47; Мэн-гу-ю-му-цзу (перевод П.С. Попова), с. 382; Цит. по Пэрлэ Х. К истории древних городов и поселений в Монголии // СА, 3. М., 1957, с. 45.

32. Бичурин Н.Я. Собрание сведений ..., с. 233-234.

33. Бичурин Н.Я. Собрание сведений ..., с. 269; Киселев С.В. Древние города Монголии ..., с. 93; Дробышев Ю.И. История взаимодействия человека и природы в Центрально-азиатских кочевых обществах раннего средневековья. АКД. М., 2008, с. 17-18

34. Дробышев Ю.И. История взаимодействия человека ..., с. 17-18.

35. См.: Дмитриева Л.В. Из этимологии названий растений в тюркских, монгольских и тунгусо-маньчжурских языках // Исследования в области этимологии алтайских языков. Л., 1979; Жаримбетов А. Тюркские лексические элементы в русской номенклатуре растений: (Исследование и историко-этимологический словарь). Нукус, 1980; Исламова З.А. Названия продуктов питания в словаре Махмуда Кашгарского «Дивану лугат ит-турк» // Вопросы тюркского языкознания. А-А.: Наука, 1985, с. 88-92; Кызласов И.Л. Земледельческие представления древнеказахской общины // Советская тюркология, 1. Баку, 1987; Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков / Пратюркский язык основа, т. 6. М.: Наука, 2006, с. 436-437; Хатамова М.М. Махмуд Кошгарийнинг «Девону лугат ат-турк» асарига утрок ишлаб чикариш хужалигига дойр атамалар // Тафаккур сарчашмалари, 5. Т., 2006, 78-82-6.

36. Киселев С.В. Древние города Монголии ..., с. 93; Кызласов Л.Р. История Тувы ..., с. 46-47; Его же. Городская цивилизация тюркоязычных народов..., с. 400; Его же. Городская цивилизация Средней ..., с. 82; Кляшторный С.Г. Древние города Монголии // Древние города. Материалы к конф-и Пенджикент, 1977. с. 64-65.

37. Майдар Д. Архитектура и градостроительство ..., с. 125.

38. Худяков Ю.С. Древние и средневековые фортификационные сооружения ..., с. 64

39. Установлена столица Второго Тюркского каганата // Архив Казинформа, <http://www.inform.kz>

40. Самашев З. Организация казахско-монгольской экспедиции в столицу древнетюркских Каганатов // <http://www.madenimura.kz/ru/researches/DocLib>

41. Киселев С.В. Древние города Монголии ..., с. 65; Майдар Д. Архитектура и градостроительство в Монголии. Очерки по истории. М., 1971, с. 122, 227-228, прилож. 2.

42. Майдар Д., Пюрвеев Д. От кочевий до мобильной архитектуры. М.:

Стройиздат, 1980, с.

43. Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь. М.: Изд-во АСТ, 2002, с. 43.
  44. Esin E. Baliq and Ordu // *Central Asiatic Journal*, 27. Wiesbaden, 1983, p. 188.
  45. Данилов С.В. Древние и средневековые города..., с. 275–276.
  46. Хазанов А.М. Кочевники и внешний мир. А.: Дайк-Пресс, 2000, с. 387-391.
  47. Легран Ж. Кочевые формы городов..., с. 331-336.
  48. Хазанов А.М. Кочевники и внешний мир ..., с. 367.
  48. Бичурин Н.Я. Собрание сведений ..., т. 1, с. 40, 42-44, 77-78, 91, 266; т. 2, с. 184;
  - Таскин В.С. Материалы по истории сюнну. Вып. 1. МЛ, 1968, с. 37; Вып. 2. М., 1973, с. 126, 129. 131, 164; Кызласов Л.Р. История Южной Сибири ..., с. 5Q.
  49. Beal S. The life of Hiuan Tsiang. New Delhi, 1990, p. 42, 45.
  50. Маргулан А.Х. Из истории городов .... с. 30-31.
  51. Бабаяров Г.Б. Древнетюркские монеты Чачского оазиса VI—VIII вв. Т., 2007, с. 29.
- См. также: Хатамова М.М. Резиденции тюркских каганов в Чаче: Джабгукет и Хатункет // *O'zbekiston tarixi*, № 1. Т., 2009. (в печати).
52. Chavannes E. Documents sur les Gou-koue ..., p. 193; Beal S. The life of Hiuan Tsiang ..., p. 24; Esin E. Islamiyetten önceki Türk kültür târihi ve İslama Giriş, istanbul, 1978, p. 120, 230, n. 10.

**REZUME**

**Hatamova M.M. (Tashkent)**

**THE CITY CULTURE OF TURKIC KHAGANATE**

**The article deals with the main reasons of establishing the city culture, state and urban process as well.**

Галина КАЗЧИНОВА

## ИНЕСАЙСКИЕ ДРЕВНЕЙШИЕ ГОСУДАРСТВЕННЫЕ ОБРАЗОВАНИЯ

*Мақалада Сібірдегі қазіргі ел мен жер атауларының ежелгі замандағы мемлекеттік құрылымдармен байланысы туралы айтылады. «Табағын жазуындағы» мәліметтерге сүйеніп, түркі халықтары мемлекеттігінің тарихы бұдан 4706 жыл бұрын пайда болған деген пікірді ұсынады.*

*Makalede Sibiryа halklarıyla yer adlarının eski dönemlerdeki devletyapısıyla ilişkisi söz edilmektedir. "Tabağın yazısı"ndaki verilere dayanılarak Türk halklarının devletçilik tarihinin bundan 4706 sene önce başladığı hususunda görüş bildirmektedir.*

### Бурут эл – государство Бурут

Об эл – государствах великих на Енисее изустно в семье приходилось слышать не однажды. Но тут появилось косвенное подтверждение. Н.В.Екеев в своей статье «Алтай и алтайцы» на страницах коллективной монографии «Проблемы этнокультурных связей монгольских и тюркских народов», Улан-Удэ, 2004 г. С. 80. пишет: «По легендам, в центральном Алтае, до прихода туда предков нынешних алтайцев, жили буруты (бурут эл). С их именем связывают строительство оросительных каналов – субаков и развитие поливного земледелия. Буруты ушли из этих мест (один на юго-запад, а другие на восток) потому, что стали вырастать деревья, т.е. изменился климат». Вот об этом-то, Пүрүт ил (эль-государстве Бурут), о внезапно начавшемся засеянии деревьев, приходилось много раз слышать. Только трактовка о деревьях с Екеевским не совпадает. Хойбал Көбел (көп эль-множественный эль) – моя мать из рода Пүрүт, отход бурутов объясняла с приходом многосоставного племени Пис ағас – Пять дерев (деревьев). Племена Пять дерев считались очень древними: «Чирі пазы пүдерде полды, Толғадыш киліш, ағастар өтерде полды» – «[Это было, когда] земля сотворялась, когда деревья, в родовых схватках извиваясь, прорастали». В связи с Пис ағас аспомнилась история послевоенных лет прошлого столетия. В небольшом аале Аево нарождался новый шаман. Его с детства мучила жестокая падучая. По исполнению 18 лет один из сильнейших камов того времени Егор Кызласов из с. Сапогово Усть-Абаканского района в течение месяца вдали от людей в лесу, как говорили тогда, «вводил Митрея в камь», т.е. новый кам проходил индивидуальную шаманскую школу: нужно было научиться распознавать своих невидимых другому глазу тесей «в лицо» и управлять ими, иначе эти грозные помощники могут погубить кама. После прохождения школы наступал черед изготовления и освящения шаманского облачения. При подходе к изготовлению колотупки-орба Митрею сам Великий Свет Отец-Ада приснился, который напомнил о его древнейших родовых предках Пис ағас. Митрей в горах нашел указанные «оттуда» пять

деревьев и из срединного сделали ему колотушку-орба к бубну. Так всплыло название давно забытого племени Пис ағас.

Кроме устных, в Хакасии остались более вещественные доказательства о существовании государства Бурут эл. Тесем – священным древним предком сеока Пүрүт является легендарная Хозан хыс – Дева заяц. Некогда в Ширинском и Орджоникидзевском районах изобиловали каменные личины Хозан хыс – Девы-зайца, имеющей прямое отношение к династии Пүрүт. «По хакасским мифам – это окаменевшая дочь Бурутского хана, душа которого превратилась в зайца. Культовое место. В.Я.Буганаев «Топонимический словарь Хакасско-Минусинского края». Абакан. 1995. С. 172». «Вплоть до наших дней в Хакасии сохранились названия местностей и каменные личины Хозан хыс – Заяц-девы, Г.А.Тюндешев «Хунну предки хакасов», С.-П.,1997.С.20. ... таких, как местность Хозанах хыс (Зайчонок-девушка) по реке Белый Июс около Тоғыр аала (Белый Балахчин) Ширинского района, где находится средневековый могильник Хырғыс сеоктері. Культовое место Хозан Имчек тағ (Малиновая гора) по реке Белый Июс около аала Кобяков Орджоникидзевского района Хозан хыс Заяц-девушка) – каменное изваяние Хозан хыс, стоявшее по р. Черный Июс в устье реки Чаланджул Орджоникидзевского района.

О бурутах поясняет Н.Ф.Катанов: в Примечаниях ко 2-й главе книги Н.Н.Козьмина «Хакасы» С.41 приводится цитата ученого: «шюрют то же, что и бурут», «Предания присаянских племен о прежних делах и людях, с.280. Хакасский ученый и сам из рода Пүрүт, в знании значения вышеуказанного названия родословной сомневаться не приходится. К Пүрүт относили и Пурғун тоос пүүрлер – Девять пурғунов волков, в литературе – Бургуд (Бурут). У германских бургунов в генеалогических корнях вполне могут оказаться пургунтоосские предки (к примеру, Баден-Баден – город в Германии. Название совершенно тюркское бадын (падын) погружайся в какую-либо жидкость. А на Баден-Бадене – природные лечебные источники.) Г.Тюндешевым названа малая часть личин-көзбө, посвященных легендарной Хозан хыс, но даже такое наличие древних скульптур достаточно убедительно говорит в пользу легенды о Бурут эл, культовым центром, столицей которых, очевидно, и были эти места. В тех же северных Хакасии у реки Иргі үүс высится трехглавая гора Эрчі. Вершины ее носят названия: Ызыр, Пүрүт, Хырғыс., в ознаменование трех элей-государств. Обряды поклонений этим родовым горам проводились вплоть до наших дней.

«Почему, – подумалось, – сказанное со стороны о существовании Бурут эл-государства вдруг так остро зацепило за ум и сердце, почему так больно стало за своих кровных дедов и отцов, матерей-іче, мудрых столетних бабушек-ууча, тех, что испытали на себе пренебрежение потомков к их словам, рассказам, к их гордости за великое былое своего края, земли, народа. Но поздно, они ушли безмолвные, не сказав ни слова упрека за невнимание, за то, что не оценили по достоинству их старание посвятить

своих чад чему-то родному, сакральному. И гложет сегодня автора обида, а обида трактуется, как скрытый гнев, на кого и против кого? Почему, пока они были рядом, не изложилось все это на бумаге?. Сейчас из их рассказов уже многое не помнится, но память постоянно тревожится, заставляет работать свои внутренние субаки, канальчики-извилины...

#### Табагын – древнетюркский манускрипт

4706 лет назад кочевые племена земли Сыбыр от Урала до Байкала были объединены Улуғ – Великим верховным правителем Алтын Тибет ханом. А область Сыбыр этой обширнейшей страны управлялась династией Торкы (Төр+кі), что означает тронный народ. Она опиралась на касту книжников-тайчы. Только три знатных рода, среди них кызыльды, имели право занимать посты тайчы. Они вели административную работу: записи, учет, законов, указов правителей, сроки правления исторических лиц, следили за исполнением решения судов, порядком, сбором повинностей, другая часть занималась астрономическими наблюдениями. До наших дней сохранились природные астрономические «обсерватории» тех предков. Они, на основе своих наблюдений разработали календарь, параллельно устной вели письменные записи. И одним из предметных свидетельств ведения всей этой работы был Табагын, своеобразный манускрипт-календарь. Начальной датой хронологии Табагына в наших местах можно назвать 2697 год до н.э., т.е. с появлением династии Төркі (Түрк). Табагын передавался из поколения в поколение по наследству от тайчы к тайчы, сохранившись до наших дней. На гладкой поверхности полого двадцатисантиметрового шестигранника геометрическими знаками отмечалось время правления ханов, династий, смена правителей. На основной грани отметки производились каждые 144 года. Отчего же цифра 144? Человек, согласно воззрениям предков того времени, на жизненном пути проходит 12 возрастных ступеней-хурай по 12 лет. Цифра  $(12 \times 12)144$ , очевидно, появилась на материалистической основе – в году 12 месяцев. Наблюдение за небом и сетилами, доступными невооруженному человеческому глазу, позволило древним астрономам сделать выводы о существовании слоев неба. Солнце, Луна, Венера и т.д., как заметили они, перемещались своим путем, естественно было предположить, что каждое имеет свое «небо» или «слой неба». По ступеням-хурай: человек до 12 лет-пала хурай, в следующие 12 лет – олған хурай, затем – ир хурай, ада хурай, аға хурай, туған хурай, төл хурай, хазы хурай, тиген хурай, арығ хурай, хандығ хурай, сөөк хурай. На других гранях Табагына знаками отмечались дни, годы, месяцы и много другой информации. В определенное время всеми служителями-тайчы производилась сверка данных на имеющихся в наличии табагынов. Подобный древний манускрипт в наши дни имел хайджи С.П.Кадышев, житель села Ефремкино Матыраш Көк Соххы, Пеше Курбижеков и некоторые другие кызыльды. В 1983 г. При сверке, вышеназванные тайчы, начертали 30-й знак-ромбик и при этом вычислили:

30 x 144 = 4320 лет прошло со времени правления династии Ызыр во главе с Ада Ажо или 4706 лет – с правления Торкы, Обидно, что их молодые современники прошли мимо исторических изысканий этих потомственных тайчы, не изучили инструмент, его тексты. Дело в том, внешние значки обозначения, исполненные на футляре, сопровождалась текстами, написанными на шелковой ткани шириной в 15 см, длиной до 5-6 м, которая накручивались на палочку и вставлялась в полость Табагына.

По сказанию, Ада Ажо лет примерно в 14, был взят в заложники и пробыл в Тибете 17 лет, получил достойное образование. Статус заложника может означать только то, что Ызыр-хаасы были в зависимом положении у Торкы. После 360-летнего правления Торкы под натиском племени Ызыр ушли на запад, но осталось их не менее воинственное подразделение Сөрбі-Сірбі Читі Пүүр. Племя Торкы, ведущее свою родословную от волчицы, имело семь подразделений: Ах Пуур, Хара Пуур и т.д. На всем протяжении исторического пути племен Сөрбі-Сірбі с переменным успехом боролись за власть со своими именитыми сошлеменниками. Спустя несколько сот лет они побеждают грозных хунну, но это уже другая эпоха и другая историческая хроника.

(В основу рассказа о «Табагыне» введены изложения рукописи Г.Г.Аешина «Тус Тэргек»-«Колесо времени»)

#### Династия Төркі (Торкы – Түрк)

Самая ранняя известная в местных сказаниях династия Торкы существовала почти пять тысячелетий назад. Навершия с изваянием горного козла и более многочисленные, чем в соседних регионах наскальные рисунки горных козлов в Хакасии, являются косвенным подтверждением пребывания в этих местах потомков волчицы. (На стеле Кюль-тегина из рода Ашина – тамгой начертан горный козел.). Династия Торкы среди семи племен Читі Пүүр занимала особое место. Генеалогию вели от небесно-голубой волчицы. Очевидно, в те времена матриархат играл довольно большую роль. Значки-символы Табагына свидетельствовали о том, что их правление с 4706 по 4346 гг. Длилось в течение 360 лет. По одной из версий легенды их столица находилась на р. Нине, или в районе аала Сыр. Сыры не в такие уж далекие времена назывались Читі Пүүр (сеок Семи Волков) племени Сагай, а также аал в логу на изгибе р. Нини близ аала Хыргыс тоже назывался Читі пүүр, река Пүүр шилгірі по сию пору носит название волчьей. По устной традиции Көк пүүр – небесно-голубые волки, отождествлялись с названием Читі Пүүр. Данная местность, степь, подтаежные, таежные места вполне подходили для выращивания многочисленных ханских стад. Горные гряды Сахсаар, Саар, Тогмыс, Кек хая славятся разнотравьем и сравнительно небольшим снежным покровом. В зимнее время здесь удобно пасти копытных животных. Трава под снегом залегаєт неглубоко. В горах табуны находят убежище от холодных зимних ветров и от летнего зноя. Понятно, огромным ханским



стадам было где круглогодично пастись. Сахсаар, сах (жалящие), в иносказании аары и маасы-асы или саки, сагаи строили городища саар. Как-то в газетах промелькнуло, в том же районе недалеко от с. Сыр при археологических раскопках был найден золотой зонтик. Золотой зонтик в те древние времена мог быть только принадлежностью хана или кагана-императора. 83 сеока вошли в этот союз племен. Названия рек Улуг Сир, Кичиг Сир остались от пребывания Сөрби-Сірби (коротко Сөр-Сір) – в китайских документах – сяньби. Об их тактике ведения боя современные хакасы говорили: «Анны сөөліңізің сүрчең сибірек састығ Сөрби-Сірби Читі Пүүрлер»-«Зверя, преследующие, растянувшись цепочкой, кудряво-волосые Sörü-Sirü Семь волков», тамга этого племени хас (гусь) или древнейшая свастика. А о родах черных волков говорилось: «Хара хой тайығлығ, тигір түбі хазаннығ хазыр хара Читі Пүүрлер». В жертву черную овцу приносящие грозные Семь Черных волков». Они, как греки, в жертву приносили черную овцу. И если в бою приходилось отступать көктер в кризисные моменты боя мгновенно растворялись. Эта тактика особенно раздражала военачальников хытай. Они говорили, что это волчье племя не умеет воевать, а только рассыпаться как песок. А само племя, гордясь своей необычной тактикой, говорило: «Чағлығ ит چیң, ана читіргеен тигір көк Читі Пүүр» «Не позволяющие догнать себя врагу Семь Волков», их тамга – горный козел. Ах-хоор Читі Пүүрлер (светлоглазые или священноглазые) в седой древности были самыми многочисленными. «Айдаң-күннең чарысчан ах хайадаң сыххан ах харах Читі Пүүрлер» «Лунно-солнечные, появившиеся из белой скалы сероглазые или священноглазые Семь Волков). К сожалению, присказка не вся запомнилась, но в ней подчеркивалось, что это племя воинственно, но предпочитает мирную жизнь. Астрономы, священнослужители арығ алғысчы (чистые духом, телом благословители) более всего из их племени были, предпочитали науки (сағыс хойыдарға хынчаңнар). Их потомки часть Хазан Тадар («Хазан тадар – Ах Пүүр», – говаривали. В Хакасии к Ах Пүүр относятся Шульбаевы).

Чиновники и судьи Торкы от Алтын Тибет хана, управляя обширной страной, раскинувшейся от Байкала до Урала, составляли законы, указы, договоры, вели переписку, составляли документы. Торкы с Ах, Хара, Көк и т.д. племенами волков появившись со стороны ызык Түпүт или Түбүт (Тибета), г дев древности во множестве теснились независимые друг от друга княжества и часто воевали друг с другом, которые здесь, на среднем течении Енисея, развили свою особую культуру. Из всех видов изобразительного искусства более всего выделялась ландшафтная скульптура (не знаю, существует ли такая формулировка?). На священных местах степных просторов, из естественного камня ставились личины, среди них и трехглазые. Они отличались грубоватостью форм, крепостью сложения, схематичностью, что отвечало представлениям тех племен о генетических предках. «Мы – от горных, от тағ кізілері произошли», – говорят хакасы. У

предков-племен особенно развивались культ неба – Тенгри, Творцов-Чайаанов, прародительницы тюркских народов – Ымай (Умай, Омай, Гумай, Май) и культ предков.

До Торкы здесь властвовали многочисленные сеоки **Муң Аара** (Тысяча Пчел, где слово муң подчеркивает многочисленность) с подразделениями. В Хакасии гряда гор в Аскизском районе называется Аар пары. Аара занимали обширную территорию, тому свидетельство – в древности Саянские горы назывались Арскими. Здесь приведем цитату из книги И.Иргита «Саяно-Алтай – колыбель человечества», с. 35 «Почему тувинцы до сих пор называют Саянские горы **Ар-Даглар**? Слово **ар** в тувинском языке означает север. А самую высокую вершину Саян называют **Ар-Арт**, что означает «северный перевал». На Саянах даже есть селение **Арадан** (горы Ар). ...Индийская нация хиндусы появилась на свет после нашествия «ариев» с Севера – Л.С.Васильев. История религий Востока. М., ВШ. 1988. Под «севером» понимается здесь, конечно, Саяно-Алтай? **Ар-Даглары**? Что же тогда? Дальше только Арктика!». Тувинский писатель Игорь Иргит в своих предположениях идет еще дальше: мадыры это маады+аары...

А вот у племени моол есть примета: тронуть журавля-красавку, значит навести на себя неудачу. В этой примете явно прослеживается вражда этих племен. Но Торкы, видимо, кроме аара-пчел, маас-оводов, неплохо соуживались с племенами, потомками-поклонниками журавлей-турна: Сагай, Сарыг Кыпчак, Көбөк, Саак (Саки?) и др. Археологическая находка клюва журавля в могильнике датируется V-IV тысячелетиями до н.э. «В Черемушкином логу близ дер. Байкаловой на правой стороне Енисея найдена могила мужчины лет 30 палеомоноголоидного типа. В яме возле скелета находились... из костей оленя шило, две иголки... бусина из раковины и клюв журавля». (Л.Р.Кызласов «История Хакасии», с. 16). Во всей этой цитате поражает воображение совпадение деталей сегодняшней известной хакасской скороговорки (шаманского заклинания?): «Пір піс, ікі іңе, үс үчүрге... – Одно шило, две иглы и т.д...» и бусина из раковины, которая для хакасов до сих пор олицетворяет символ прародительницы мать-Ымай. Не пора ли изучить сакральный смысл семитысячелетней старушки-скороговорки?

#### **Династия Ызыр-хаасы (ызыр-в иносказании змея)**

Сказание «Алтын Тибет хан» сообщает, что ызырец Ада Ажо был заложником лет с 14. Он 17 лет провел в Тибете, получил достойное образование. Статус заложника может означать только одно, что Ызыр-хаасы в зависимом положении у Золотого Тибет хана. Ада Ажо, освободившись, на Енисей приводит Ызырцев. Династия Торков к тому времени ослабла, частью осталась, а большая часть ушла на запад. У тюрко-монгольских народов до Чингисхана не принято было уничтожать ханские династии. И когда одна из

династий-победительниц в VIII в. начала крушить каменные изваяния тюрков Билге кагана и Кюль-тегина, в народе говорили, в последующем это племя никогда не будет иметь своей государственности, потому, что их прокляли теси ханских династий.

Ада Ажо, столицу государства Ажин гала, простершегося от Уральских гор до Байкала (Махач кала, Кара кала, видимо, из той же серии) обосновал на Божьем озере – Тигір көл, в районе Божьего озера Новоселовского района Красноярского края на месте бывшего с. Шарышово. И даже в XVII веке «стойбища княжества Алгысары были на Сереже, Белом озере и Урюпе. Июсы и Божье озеро могли считаться центром их области». Н.Н.Козьмин «Хакасы». Воины Ада Ажо были одеты в панцири из колец, напоминающих змеиную шкуру. При скачке кольца издавали звуки: татр-татр-татр! Да и царевич Ада Ажо в детстве имел склонность плести плетки из змеиных шкур. Династия правила 1008 лет. Их курганы от других отличаются тем, что продолговаты, вытянуты с юга на север: по бокам с каждой стороны огораживаются четырьмя вертикальными стелами и одна стела ставится в головах, одна-в ногах, итого – 10 стел, олицетворяющих 10 пальцев.

Шарышово от шарыш – шарф. Ызырцы носили длинные шарфы, при случае их могли употреблять как боевое оружие. Женщины носили одежду со шлейфом. В Ширинском районе обнаружен древний наскальный рисунок женщины в одежде со шлейфом (фотографический снимок рисунка находится у Еремина). Сегодняшние женщины хаасы в отличие от сагай носят платья со шлейфом. Ызырцы во всем сохранили налаженную систему управления государством. Но вот на какой основе они рассорились с племенем Аара-пчел, ясности нет. Ызырцам невыгодно было с ними ссориться. Именно отдельные рода кызылцев были опытнейшими чиновниками-тайчы. Единственно, что можно предположить, Аара уже держали бразды правления над государством, но под прикрытием ослабевшей династии Торкы претендовали на трон.

#### Легенда о пчелах муң аара и змеях

О безрассудном для Аара-пчел столкновении с Ызыр и об уничтожении основного подразделения ааринов – Муң Аара (Тысяча Аара) легенда существует в нескольких вариантах. По одной из них: ааринец, как-то перейдя на лодке реку, обнаружил, что появилось множество змей, многих побил, но одну нечаянно перерубил пополам. Половинка змея, добравшись до своего хана змей, пожаловалась: «Лучше бы он убил меня, чем обречь на такие мучения». Хан змей страшно рассердился. На лодке одного предателя перевез свою змеиную армию на нужный берег. В ночи, змеи, словно боевые стрелы, пронзали берестяные юрты ааров. Так было покончено с племенем Муң аара. Остался один, тот который переправил врагов. Он, чтобы и его

среди других не погубили, свое жилище пометил тем, что вокруг юрты насыпал золу. И потому хмеи его не тронули. По сию пору, чтобы охранить жилище от змей, жители этих мест вокруг юрты насыпают золу.

Но еще оставались секи тиин аара, частыг аара и по выводам ученого Боргоякова (М.И.Боргояков «Источники и история изучения хакасского языка», Абакан, 1981, с. 102) были и ач-аара, согласно древнетюркской надписи на скале с Кара-Юса.

Я в своих выводах решаюсь идти еще дальше. Были еще и тат-аара и аара-маасы (аара-пчелы, маас-оводы). «Отец истории» Геродот (490-425 до н.э.), предположительно о наших краях, писал о борьбе гипербореев с аримаспами из-за золота. Аримаспы, возможно, это и есть аара-маасы (пчелы-оводы, кстати, в иносказании, если хаасов называли ызыр, то ааринов сах или сахчан, т.е. ужаливание, ужаль), гиперборей – гиперволки (бөрү-волк) Ученые обратили внимание на то, что на Алтае и Тыве превалируют наскальные рисунки оленей, а в Хакасии – горных козлов. Горный козел – герб-тамга небесноглубых волков. Тамга горного козла начертана на знаменитом памятнике Кюл тегина. Но мое мнение, борьба между аримаспами и гиперборейями шла не просто из-за золота, а за царскую казну. У кого ханская казна, тот и властвует. Аримаспов Геродот описывает одноглазыми, это, скорее всего, шаманы масками-личинами вводили в заблуждение запуганных иноземцев. Тысячелетия спустя, возможно, какое-то отношение к аара(сах) и саха имеет и великий полководец Аттила (вождь гуннов с 434 по 453 гг.), сотрясавший Европу. Пожелтевшие страницы манускриптов госпожи Истории сообщают о таком факте: в 452 г. Папа Римский Лев I перед Аттилой стоял на коленях, умоляя пощадить Рим («История древнего мира», 5 кл., с. 242). Первенцем Аттилы был сын Эллак. Легенда народа Саха (якутов) утверждает, что они произошли от некоего Эллея (Эллей). По закону сингармонизма тюркского языка начальному мягкому гласному «э» должны следовать мягкие гласные. Поэтому по – европейски звучащее имя Эллак могло быть Элле-к-Элле-м. У хакасов одно и то же имя в разных вариантах звучало: Полак-Пелек-Пелкей или название Китая: Хыдат, Хытат, Хытай, Отцом Эллака был Татаар (племена Тат и Аара известны). Причем, казалось бы, тут Аттила? Но у великого повелителя Аттилы было еще и домашнее имя – Танджо. (Томас Костейн «Аттила», с. 38). Иностранка жена вполне могла коверкать его второе имя, называя на свой лад – Тандж... Племена Саха, Сагай, Сак – Саки? «Персы называли их Саками, греки – скифами, иногда к ним прилагалось имя массагетов. Возможно, для того, чтобы подчеркнуть сходство и связь среднеазиатских племен с тогдашними жителями нынешних Болгарии и Румынии – гетами. Р.Подольный «Пути народов». Москва, 1975. С. 163», не есть ли родственны в историческом прошлом? (Удивительно, но мою бабушку по-хакасски называли – Масса или Массагей, ее дочь – Када, был такой исторически малозначащий хан, другую дочь – Кочо, поневоле вспомнишь ханство Кочо

средневековья, сына Тадар, были два царственных брата Тадар (ТатАар) и Моол, прадеда, ее свекра,-Пастуг-державный знаменосец и т.д.). Название племени Саак у сагайцев осталось в игре с бараньими астрагалами. Игровую костяшку хана-царя красили в красный цвет, называли «саяк» и непременно подчеркивали, что хара пурунда, т.е. в темной древности могущественным ханом был некий Саак. «Некогда сеок сагай было многочисленным, многих колено преклонил, в историческом ракурсе о своем племени любил говорить сагаец Иван-Оолах Андреевич Чанков.

Отцом Аттилы был потомок царской крови Мундзук, его отцом Ульдин, сын Торды, сына Беренда, сына Султана, сына Бульчий, сына Замбура, сына Раэля, сына Лаванга, великий герой Таркан, сын Кэйра, сына Небброта сына Чама, сына Астура – Владыки Всего, что Летает, кто носил на голове Корону Гор и разрывал на части тучи своими ужасными когтями, там, в своем королевстве, в синем небе над горами Алтая и занесенного снегами Тянь-Шаня» (Уильям Нэйпир «Аттила», с. 23). Аттила, в отличие от нас, генеалогию свою знал до 20 колен, к сожалению, в вышеуказанной книге перечислены не все.

У Геродота рядом с Аара упоминаются Маас. Известной многим тюрко-монгольским народам скороговорке (шаманском заклинании?) «Пілдім, пілдім» перечисляются названия сеоков-племен: «... Харак тізем, – Хамчы-Маас, Маас тізем – Хайма-Тиин». Итак, племена-сеоки Тиин-Аара и Тиин-Хайма или Тайма в одной связке. Очевидно, тиинцы были в родстве или в союзе с Аарами и Хайма (до сего дня бытовало хакасское имя Кайматин, Кай Колшаков). А Хамчы-Маас исторически в родственных, союзнических? Отношениях с Тиинцами. Итак, были Аара и Маас. И тут прямо-таки автора статьи осеняет, маасы (позднее не стали ли называться масса+гетами или они же по-гречески скифы, по-персидски-саки), а в более поздние от Геродота времена усеченно: Ас, Аз, Ач – известными по древнетюркским текстам VII-VIII вв. н.э. племенами. В Хакасии известна гора Мадыр-Ас, сегодня почему-то называемое Матрос (надо же до такой глупости исковеркать родное слово!), Торт Ас (ставшее Торт Тас), Хызыл Ас (Кызлас) И на что обращается внимание: в вышеуказанных текстах тюрк-волки-борей опять в недружественных отношениях с асами или маасами(?): один из степного народа Аз в 710 г. н.э. холодной зимой прямо-таки попытался погубить войско Кюль-тегина и, бедолага «Сусанин-аз», был заколот на месте за то, что завед их в глухие твежные дебри. Остается только позавидовать долгой исторической памяти азского героя.

#### Династия Пүрүт - волчье логово

Следующая вершина горы Эрчи фиксирует династию Пүрүт, история которой дала толчок появлению этой статьи. Табагын фиксирует, 3338 лет назад со стороны Байкала на Енисее появился сеок Пүрүт. Туф-знамя –

зеленый треугольник, онгон – ловчая птица Урал (без ударения в гласных). Козьмин «Хакасы», с. 7. Бурут – можно предположить происходит от Буру (Волк), ввиду этого значения какое этот зверь играет в родословии турков и их старинных преданиях и сказаниях (ут – одна из старых форм множественного числа). Георги Н.С. «Большая орда дружила с Бурутами да и почитается с ними за один народ», с. 44, с. 36 «поэтому в районе Уйбата, его притока Бири (Пүүр) мы находим временами стоянки князей и Алтырского и Алтысарского, Исарского улусов. Господствующей группой здесь были кыргызы – Алтысарского улуса. Есть данные предположить, что это были не собственно кыргызы, а сохранившаяся в современной к Бурут (Бюрют). Потапов, с. 176 «Русское название Татаров улуса татарское – Бюрт аймак», – 50 человек.

Кызыльских племен 3371 год назад было 70 сеоков, но они в содружестве с Пүрүт мирно соседствовали с бөрү. Но в какое-то время рядом с Пүрүт в устных исторических сказаниях появляется династия воиственных светлоглазых, светловолосых тюркских племенах Йети Сары – Семь желтых – Теле, Читі пүүр и т.д. Возможно, они с Пүрүт соседствовали как впоследствии Тюркский и Кыргызский каганаты. Да и точка соприкосновения у них существовала. Эти племена по виду были европеонды. Слово **сарыг** в речи тюрка означало **светлый**. Племена тюрков, так же как и у негроидов, были темнокожими, желтыми и светлыми. Родовые теси-куколки – Хозан хыс-Заяц-девы – священные вместилища душ предков у Пүрүт даже в наши дни означались светловолосыми и голубоглазыми, а сколько тысячелетий прошло?

Династия Пүрүт, как и ызырцы, сохранили все институты власти. Кроме Йети Сары, здесь же обитали остатки Торкы. Наскальные рисунки горных козлов – это их знаки и тамги. Многочисленные Сөрбі-Сірбі или они Сир-Сір Хуу пүүрлер (в китайских источниках – сяньби) здесь же обитали. Об особенностях вести бой племенем Сөрбі-Сірбі у хакасов осталась присказка: *Аңны сөблүңүзүң сүрчөң сибірек састың Сөрбі-Сірбі Читі пүүрлер*. «Зверя (читай: врага) преследуют, вытянувшись цепочкой кудряво-волосые Сөрбі-Сірбі Семь волков». Внешне они были европеиды, сероглазые, кудрявые – подразделение семисоставного племени Читі Пүүр.

Пүрүт контролировала пространства от Урала до Байкала со столицей Апин халаа в районе с. Аепка Новоселовского района, ушедшей под воду при создании Саяно-Шушенской ГЭС. Почетным пограничным у Пүрүт было племя Хазы Апина – современный обширный Казачинский район, расположенный при впадении реки Ангара носит имя этого сеока. Ангара от Аң хара, т.е. тьма зверя (тьма племен волков).

В борьбе аримаспов и гипербореев обладателями ханской казны, очевидно, стали Йети-Сары. С кем были Пүрүт? Неизвестно. Так, как правящая династия, она звучит еще лет двести, до прихода на Енисей Хырғыс. Легенда гласит: «Уйбатская степь по-хакасски называется Сарыг

казы, но ранее она называлась Сарыглар чазызы или т.е. степь племени желтых (рыжих) – Сарыг. И в степи Сарыг произошло огромное сражение. Погиб хан ханов. 83 племени под предводительством 22 вождей с 60-ю подразделениями участвовали в воздвижении пирамиды-гробницы Салбыкского кургана». Салбык, по-другому Салбийях, где сал-оборотная сторона жизни, пыйях – персты. К примеру, ахпыйях – священная кукла-перст,местилище души умершего. В кургане под усеченной пирамидой из бревен похоронен вождь племени Читі Сарыг. Вряд ли можно считать случайным совпадение вида усеченной пирамиды-памятника потомка небесногоголубой волчицы Кюль-тегина, оба они относятся к Ашина. На мой взгляд, усеченные пирамиды, в отличие от островерхих египетских, это исключительно тюркское явление. Юрты кочевников тоже строятся под вид усеченных пирамид. Пример, усеченные пирамиды Мексики, язык индейцев майя, строителей этих пирамид, совпадает с тюркским: кюн-солнце, анчы-охотник, чүк-ноша и т.д.

#### О династии Хырғыс

Название третьей главы горы Эрчи Хырғыс. И так, после династии Пүрүт на троне водарилась династия Хырғыс. Их столица Ачин галаа находилась в районе Ачинска. Знамя цвета көгілбей (синий) треугольник развевалось на древке ура (ура агас). Это было уже не кочевое объединение. В знак создания империи-каганатства хана Кыргыза на белом войлоке обрядово подняли для освящения Вечным Синим Небом-Тенгри. Каганат занимал пространства уже от Охотского моря до Урала.

В данное время у реки Июс, как молчаливое свидетельство величественного государственного прошлого, высится трехглавая гора Эрчи, у которой в названии трех ее глав Ызыр, Пүрүт, Хырғыс, запечатлена народная память о тех далеких древних временах, династиях, государствах. И в их рассказах прошлое выглядит близким вчерашним, т.к. восприятие времени древности у хакасов отличается от европейского..

Пример: рассказчик хакас почти о двухсотлетней давности акте христианского крещения повествует: «Мой прапрадед в телегу посадил троих детишек, жену и поехал на р. Аскиз крещение принять. Уже издали он увидел, народу видимо-невидимо. Обеспокоился, куда поставить телегу, покормить семью. Тут его окликнул Опин: «Изен, родственник, подъезжай сюда, только телегу сразу разверни, чтобы внутри круга мы могли развести костер. Крупа-чарба есть у тебя? Я сушеной баранины много взял, да чарба не было. У-у, так у тебя предостаточно оказывается, это хорошо».

#### REZUME

G.KASCHINOVA (Hakasiya)

#### INESAIKIE THE MOST ANCIENT STATE EDUCATION

In article, it is told about communication of ancient state formations with modern Seberian's toponymy, there is an opinion that statehood history turkish people was formed in 4706 years ago, learning against data on an "Tabagin jazgandagi".

С. А. ПИРИЕВА

АХЫСҚА ТҮРІКТЕРІНІҢ МӘДЕНИ ТАРИХЫ

*В статье рассматриваются история, культура и исторические корни тюрков Ахыска и современной Турции в сравнительном аспекте.*

*Yazar Ahıska türklerinin Anadolu Türkleryle aynı kökten geldiğini ve sürgüne uğradığı devletlerdeki türklerle aynı dil, din ve kültür sahip olduklarını ve bazı özellikleri kaleme almıştır.*

Ахысқа Түріктері көне заманнан бері өмір сүріп жатқан ескі халықтардан бірі Анадолу түріктерінен екендігін олардың тілін, мәдениетін, салт-дәстүрін, тарихын зерттеген атақты ғалымдарымыз проф. Фахреттин Кырзыоғлу, проф., др. Асиф Гаджылы., проф., др. Ягуп Махмудов., проф., др. Саяд Саядов және ғылыми зерттеуші Юнус Зейрек т.б. мырзалар өз ғылыми жұмастарында осы күнге дейін дәлелдеп келеді.

Ахысқа Түріктері заманның ең ауыр үкіміне душар болған халықтардан бірі. Бір ғасырда үш рет өз тұрған жерінен ешбір күнәсіз жаппай жер аударылған. Сондықтан да олардың жазба әдебиеті болмаған. Соған қарамай өз ұлттық дәстүрін, тілін, дінін бүгінгі күнге дейін қорғап келеді. Ол халық қай жерде, қай қалада, қай ұлттар арасында тұрса да, сол халықтың мәдениетіне, салт-дәстүріне, тіліне, сонымен қатар мемлекеттік рәміздеріне құрмет көрсетеді. Керек болса ең қиын жағдайларда сол мемлекеттің қауіпсіздігін қорғау үшін күресуге дайын [1. 44].

Көне заманнан бастап қазірге дейін қазақ халқы өзінің полиэтникалық характерге ие болғанымен басқа халықтар арасында ерекшеленеді. Бұл жерде көптеген халықтар, аз ұлттар, сонымен қатар этникалық топтар өмір сүріп жатыр. Олар тарихтың барлық кезеңдерінде әлеуметтік саяси оқиғалардың нәтижесінде бұл аймаққа көшіп келген немесе көшірілген, әрқашан тұрақты мекені сияқты Қазақстанды өздеріне Отан деп есептейді. Қазақстанды өздеріне Отан деп есептеген этностардың бірі де Ахысқа түріктері. Бұл этностың қазақ халқымен қатынасының тарихы және тамыры, сонымен қатар әр кезеңде тіл, дін бірлігіне, салт-дәстүрлерге ие болғанымен салыстырылады. Ол халық көне заманнан этникалық мәдениетке ерекше көңіл бөлген және осы күнде де сол мұраның өзіне қатыстылығын, тіл, фольклор, тұрмыс және басқа менталитеттерін қорғап сақтаған [2. 73].

Ахысқа түріктері тарих бойы шебер болған. Мысалға Пашалық дәуірінде жаңалықтар енгізген шеберлер өз өнерлерімен ауылдас мемлекеттер арасында да танылған. XIX ғасырдың басынан бастап Ахысқа аймағында зергерлік жұмыстары жеке дамыған, бұл жерде торапты алтын, күміс бұйымдар ұлы Кавказда жақсы жағынан танылған. Ахысқада



жасалынған алтын бұйымдар, келіндердің бас киімдері алтынмен безендірілген «катхалар», мойындарына таққан «маһмудиелер», «сырғалар», «алтын алқалар», «күміс белдіктер» таптырмайтын шебер жұмыстары сияқты осы күнде де өз құнын сақтайды.

Зергерлік және тігін өнерлері өткен ғасырдың басында-ақ кең жайылған және жоғары деңгейде дамыған. Осы нәзіктік пен жіңішкелік талап ететін жұмыспен жүздеген ахысқалықтар айналысқан. Фабрикада шығатын киімдер сол кездің өзінде-ақ еуропа киімдерінің жайылуына кедергі жасаған, халықтың шығу тегінен тұрғылықты салт-дәстүрлі мәдениет өрнектерінің шығуына себеп болған. Бұған қарамастан, ахысқалықтар ұлттық мәдени өмірін әртүрлі саладағындай, өз шеберлік салт-дәстүрін дамытқан, осы мұраға құрмет көрсетіп жатыр [3.18].

Қазіргі заманда, әрбір ахысқалықтың үйінде қолдан тоқылған әртүрлі әшекейлер және тігістердің сақталуы осыны дәлелдеп жатқанын айтуға болады. 1944 жылы олар жер аударылған кезде осы табылмайтын құнды заттарының бір де біреуін немесе еш бірін үлгі ретінде өздерімен бірге әкете алмаса да, Қазақстанда және Орта Азияда қоныстанғаннан кейін өздеріне қатысты осы әдет-ғұрпы, өнер өрнектерінің қайтадан қалыптастырылуына ие болған.

Ахысқа түріктерінің тұрмыс мәдениетінің түрлі салаларында жер аударылған кезеңде жоғалған, этностың күнделікті тұрмысынан шығарылғанын, бір сөзбен айтқанда жойылғанын бұл жерден анық көруге болады. Бірақ халықтың рухани байлықтарға деген осы құрметті руханият мұрасын оларға ешбір күш, ешбір халық ұмыттыра алмаған, өмірлік тамыр жайған.

Тұрмыстың негізгі бөліктерінің бірі тұрмыс үйлері болып саналады. Үй - халықтың материалдық мәдениетімен қатар рухани дүниесінің де жемісі. Ахысқада тұрғылықты үйлер климатқа сай болып соғылған. Кавказ үшін характерлі текпешекті, тәжіққас, коридорсыз үй типтері Ахысқа түріктерінде өте кеңінен жайылған формалар. Бұл жерде соғылған тақта үйлердің сырт дуалдары жартысына дейін жер астынан бастап соғылады екен. Мұндай үйлерді соққан кезде үйдің бұрыштарынан жерге тірек көміліп, тақталар осы тіректерге бекітіліп бұдан кейін дуалдар соғылады екен. Үйдің төбесі жабылмастан бұрын дуалдарда сән ретінде әртүрлі заттардың қойылуы үшін «тахча» сүре қойылып, шам қою үшін де жеке орындар дайындалады екен. Көптеген халықтардың үй типтері сияқты ағаштан соғылған үйдің ортасынан немесе бір жағынан «түстүлү» аталатын терезе қойылатын [3. 42]. Үйдің ортасында ошақ құрылатын. Бұқары үйдің дуалында немесе тура шаңырақта соғылады екен.

Әрбір этностың материалдық мәдениетінің құрамдарынан бірі - оның тағамдары болып саналады. Ахысқа түріктерінің тағамдары жалпытүрік тағамдарының бір бөлігі болуымен қатар өзіне қатыстылығын қорғап сақтаған. Тағамның негізін нан, ұннан жасалынған тағамдар және сүт, айран,

«пендир» ірімшік және жеуге жарамды көптеген өсімдіктерден дайындалған тамақтар құрайды. Ақысқалықтардың ұлттық тағамы соншама бай болған, олармен ауылдас отырған грузиндердің, армяндардың да тамақтарына өз әсерін тигізген. Осы халықтарға белгілі кептірілген ет, қуырдақ, кебап, «гөзлеме кебабы», «буғлама», «сарма», «долма», «савутма», «көфте» т.с.с. сол жердің климатына сай келетін басқа да тағамдардың ерекшеліктері бар. Әдетке сай ахысқалықтар спиртті ішімдіктерді қолданбайды. Сусын орнына көбінесе айран, бұлақ суы, шәй, кофе, шербет, жеміс суы қолданылады.

Ас үй бұйымдары негізінде «қазан», «ибрығ», «аш талики», «чай талики», «нәлбәки», «бичаг», «сүзәк», «кәрсән», «пешхун», «саж», «пахыр», «тава», «ләнғәр», «тас», «охлов», «әләк», «бардак» және басқа заттардан тұрады.

XX ғасырдың бастарында Ахысқаның Азғур, Вале деген ауылдарында тоқу цехтары тұрғылықты халық арасында жібек, атлас, бархыт маталарының жайылуына себеп болды. Бұл бір әдет-ғұрыптық киім формаларында жаңалықтар тудырған. Әйелдер ұзын, түзу, еңсіз киімдерге көшкен. «Катха», «мажар», «махмудия», «пипанур», «урубия», «күфә», жүзік, мойынбауы, белбауы, білезік сияқты әдет-ғұрыпқа сай бұйымдарын әлі күнге дейін қолданады.

Ахысқа түріктерінің ұлттық киімдері Түрік Кавказ киім мәдениетінің құрамына сай келеді. Ер адамдар, жағасы «гайтанмен» байланатын көйлек, шалбар, «архалық» шапан, «чуха», «япынжы», «күрк» киіп, күміс белбау байлап, бастарына қозы терісінен тігілген «папах», «долама» немесе «фәс» киеді. «Фәсті» көбінесе ақ, қызыл немесе жасыл түсті орамалмен орайды екен. Ерлер киімдерінің аталуы әсіресе былай деп атанған: «чуха», «архалық», «күрк», «гөмлек», «шалвар», «япынджы», «кондура», «йелек», «папаг», «фес» т.с.с.

Әйелдер әртүрлі оюлармен безендірілген «туман» дамбал, көк түсті ал жапқыш «пештамал» тағып, күміс белбау байлайды екен. Киімдердің түсінен қыздың жас, бойжеткен немесе келін екенін түсінуге болатын. «Ехрам», «урубия», «часлама», «лечек», «катха», «тафшал», «шал», «яйлыг», «гуршаг», «дон», «гафтан», «хәләт», «әтәк», «пештамал», «өртүк», «туман», «диздон», «жораб», «чарыг», «башмаг». Алтын бұйымдары «мөхүр үзүк», «қасты жүзік», «махмудия», «мажар», «пирпирә», «біләрзик», «боюнбағы», «мунжуг», «халта», «кәмәр», «күфә», «сач бағындан» тұрады екен. Ал бастарына «чембере» қойып, үстінен «тафшал» аталатын үлкен ақ орамал жабатын. Үстеріне қою (көбінесе жасыл) түсті, жағасы түймелі, белі бүрмелі «гафтан» көйлек киіп, белін «гуршах» аталатын ұзын шарфпен байлап алдына фартук, «диздон» аталатын тізеге дейін шалбар, аяқтарына теріден тігілген «чарых» башмақ, сонымен қатар олар өте қымбат алтын, күміс, бриллиант сияқты алқалар, алтын тиындармен безетілген «аракчын» тақия киеді. Күміс кемердің үстін алтынмен әшекейлеп оған қымбат тастармен безетіп белдеріне тағатын. Жасы келген әйелдер алтын

бұйымдарын тек қана тойға немесе мейрам күндері тақпаса басқа күндері тақпайтын. Жалпытүрік этникалық мәдениетінің әртүрлі кезеңдерінде болғандай әжейлер сән үшін алтын бұйымдарын ұзақ уақыт көзінің қарашығындай сақтап, кезі келгенде өз келіндеріне, қыздарына сыйға тартатын [2. 57].

Ахысқа түріктерінің ұлттық мейрамдары жалпытүрік мейрамдарымен бірдей. «Рамазан», «Гурбан» Ахысқа түріктерінің тұрмысында жеке маңыздылығы бар болған мейрамдар болып саналады. Олардың ең көп ұнатқан мейрамы Рамазан мейрамы. Ораза айы біткеннен кейін барлық Ислам дүниесіндегідей ахысқалықтарда да Рамазан мейрамы атап өтіледі. Осы үлкен ел мейрамында ер кісілер мешіттерге жиналып, ол жерде айт намазы болып, дұғалар оқиды. Намаздан соң әркім өз үйіне келіп жанұясын құттықтаған соң тағам дәм татып, дос, туысқандар бір-бірінің үйіне зиярат етеді. Әсіресе дүниеден көшкен адамдардың үйін зиярат етіп, өлген адамның рухына құран оқып шығады. Әдетке орай, Рамазан мейрам намазына дейін жанұяда қанша адам болса олардың әрбіріне айрықша және малына-мүлкіне пітір береді. Пітрді жалғыздарға, кедейлерге, мүгедектерге, қысқасы, жұмыс істеуге жарамсыздарға береді, оларды қуантып сауап алады.

Ахысқалықтар да барлық түрік халықтары сияқты «Құрбан мейрамын» тойлайды. Құрбан айтын әрбір отбасы өз жанұясымен, ауылдастарымен, туыстарымен тойлайды. Бұл мейрам күні де барлық ер кісілер азанымен тұрып, мешітке қарай бет алып ол жерде мейрам намазын оқып, тікелей мазаратқа барып қайтыс болған туыстарының, таныстарының, достарының рухына Құран оқып әркім өз үйіне қайтып құрбандық шалады. Құрбан еті піскенге дейін ешкім тамаққа қол созбайды. Шалынған құрбандықты үш бөлікке бөліп бір бөлігін тұрмысы нашарларға, бір бөлігін ауылдастарға үшінші бөлігін өз жанұясына бөледі. Егер бір-біріне ренжігендер болса әр екі мейрамда да міндетті түрде достасуы керек. Егер екі ренжіген адамның қайсысы бұрын қол созып кешірім сұраса ол өте үлкен сауапқа ие болады. Тағы айта кететін бір маңызды жағы осы екі мейрамның ортасында Ахысқа түріктерінің әдеті бойынша қыз ұзатып, келін түсіріп неке қимайды. Бұл кезде той жасау әдеттен тыс екен.

Қайтыс болғандардың үйін міндетті түрде зиярат етіп оның рухына дуалар оқылады. Сол үйде барлық адамдар жиналып көңіл айтуымен қайғылы адамдардың мұңына ортақ болып, оған жәрдем етеді. Бірақ сол үйде жеті күн қазан асылып, тамақ піспейді. Келген адамдарға және жанұя мүшелеріне ауылдастар, туыстар өз үйінде тамақ пісіріп әкеледі. Қайтыс болған адам үшін «үш», «жеті», «қырық» күн және «жыл» толуында дос таныстар жиналып құран оқып, дәм татады. Бұдан басқа да қайтыс болған адамның қырқына дейін әр бейсенбі күні құран оқылады. Қабір қазғандар «үшінші» күні оқылған құранға міндетті түрде қатысады.

Ахысқа түріктерінің өмірінде фольклорға, музыкаға ерекше орын берілген. Мысалы Ахысқадағы «Адыгүн» фольклорлық ансамблі ХІХ ғасырда ерекше өнерімен шетелдерде танылған. Олар жер аударылғаннан кейін Әзірбайжанда тұратын ахысқалықтар «Адыгүн» ансамблін қайтадан құрды. Бұл ансамбль көне ансамбль сияқты Москвада, Солтүстік Кипрда, Түркияда, Грузияда және Әзірбайжанда танылды.

Ахысқа түріктерінің әлеуметтік өмірін зерттеу өте үлкен қиындықтармен қатысты. Олар ұзақ жылдар бойы өз отандарынан алыста тұрса да ұлтын, мәдениетін, фольклорын қорғап сақтай білген. Сонымен қатар олар қай өлкеде тұрса, сол өлкенің халқының әдет-ғұрпын, салт-дәстүрін, мәдениетін, фольклорын, тілін жақсы үйреніп келеді. Республика егемендік алғаннан кейінгі жылдарда осы тұрғыда көп жұмыстар атқарылып жатыр.

Тұрмыс және мәдени өмір - халықтарды бір-бірінен ерекшелендіретін маңызды фактілерден бірі. Ахысқалықтардың тұрмыс және мәдени өмірі қанша қиындыққа ұшыраса да, мәдени өмір ешқашан тоқырамады, өз еркімен дами берді. Олардың тұрмыс-тіршілігі өзіне тән ерекшелікке ие.

Ахысқа түріктерінің тұрмыс-тіршілігі ішінде ең кеңінен тарағаны, өте көне салт дәстүрі - той жиындары. Той - екі жастың есейіп, егеменді өмір сүруін, отбасының және оған тиісті мал-мүлкін иелене алатынын дәлелдейтін жиын. Бұл жастардың есейгенін, нәсілдің әдет-ғұрпын, салт-дәстүрін, абыроймен жалғастыруға ие болғанын дәлелдейді.

Ахысқалықтардың той жиындары бірнеше бөлімдерден тұрады: мысалы, қыз «сарафламак» және «бәгәнмек» «ұнату», «шербет ішу», «келін көруге бару», «нишан ауыстыру», «киім апару», «кәсім кәсу», «есік басу», «башлығ» қалыңмал, «шахбәзәк», «хына яхты» хына жағу, «мәслихат», «давәт», «келін шығару және апару», «беташар», «көрімдік», «қайта оралу», «тәмәннаһ алу» сәлем беру т.с.с. Тойға қатысты әдет-ғұрыптардың бірі - келін өзі қайын ене болғанға дейін қайын анасы, қайын атасы және өзінен үлкен қайыны мен жасы келген туысқандарының жанында сөйлемейді.

Келін қонаққа келген кісілердің сәлеміне жауап ретінде оң қолын жүрегінің үстіне қойып, содан кейін маңдайын ұстайды, бұл әрекетті үш рет қайталайды. Сонан соң сол адамның қолын сүйіп маңдайына тигізеді. Бұл сәлемдесуді «тәмәннаһ» алу деп атайды. «Тәмәннаһ алу» жүрегімде, басымда орныңыз бар, бұйырып ішке кіріңіз деген мағынаны білдіреді. Ахысқалықтардың бұл әдеті көне мифик түсініктерімен байланысты. Бұл халықта тарих бойы болғандай қазір де жанұя құрған жастарда ел-жұрт куә болады. Осы жолмен формаласқан ген, құрылған отбасының негізін күшейтеді. Оларда неке бұзылу өте сирек кездеседі [3.65].

Ахысқалықтар әлі күнге дейін жоқтау төренінде пратүрік заманының іздерін қорғап сақтауда. Ащы көз жастарымен жүргізген осы төрен қайтыс болған туыстарына ешқашан қолы жетпейтін, сөнбейтін қайғылы

қасіреттерінен хабар береді. Ахысқа регионы - көне тарихқа, мәдениетке, жақсы табиғатқа, экономикалық потенциалға және өте бай тағамға ие болған бір аймақ. Ахысқа тағам және азық түлік мәдениеті сол этностың тарихи өткенін, тілін, этникалық мәдениетін өзінде жасататын басты факторлардан бірі болып саналады. Қатынаста болған халықтардың тағам мәдениетіне тигізген әсеріне бола Ахысқа тағамы жалпытүрік тағамдарымен бір қатарда тұрады. Тамақтану халықтың денсаулығын қамтамасыз ететін негізгі факторлардан бірі. Дұрыс тамақтану ахысқалықтардың жақсы дамуын, олардың өмірінің ұзартылуын, іш дүниесінің дамып жетілуін, сол этностың аймаққа үйренуін қамтамасыз етеді. Ахысқалықтардың ұлттық тағамы олардың ұлттық байлығы болып есептеледі. Ұлттық тағам - ахысқалықтардың этникалық мәдениетінің бір бөлігі. Олардың көне тағамдары этногенезінің, этникалық тарихын, миграция процестерін, этикеті, этностарарасы мәдениеттерінің қарсылықты әсерін үйрену үшін қымбатты қорлар.

Осы уақытқа дейін ахысқалықтардың тағам мәдениетінің тарихи көрінісі бірнеше бағытта зерттелген. Этникалық мәдениеті және этнолингвистік аспектке де осы осы көрініс зерттелгенде бірнеше басқа терминология бағыттары, этногенез, халықтың тұрмысы және с.с. мәселелері одан да кеңінен зерттелуі керек. Ахысқалықтардың тағамдарының және олардың атауларын терминологиялық тұрғыдан зерттелуі олардың тағам мәдениетінің көне және бай болуын, сол тағамдардың басқа халықтар арасында жайылу ареалын, шаруашылық нәтижесінде алынған тағам азық-түліктерінің сорт және түрлерін көрсетумен қатар, географиялық-диалектология, тарихи-этимологиялық, тарихи салыстырулар және лингвотипологиялық зерттеулер үшін қолайлы жолдар ашуда [4. 96-99].

Ахысқа далаларында, ормандарында жеуге жарамды өсімдіктерден басқа көптеген қозықұйрықтар өседі. Бұларды ахысқалықтар күнделікті тағам ретінде қолданады. Сол өсімдіктердің аты «қузу қулағы», «пенджәр», «джинджар», «джириам чола», «джеми», «адол», «гүлүл», «тита», «гөзүм», «аптарсы», «алачунта», «пампара», «казаяғы» сонымен қатар жеуге жарамды қозықұйрықтар: «мантар», «кама», «пирпиле», «кита», «папахли» т.б.

Сонымен қатар Ахысқа түріктерінің басқа түрік тілдес халықтардан ерекшелігі - ай аттарының аталуында. Мұндай аталулар ешбір халықтарда жоқ. Мәселен: «зәһмәри» қаңтар, «гүджүк» ақпан, «мард» наурыз, «аврыл» сәуір, «майыс» мамыр, «кирәз» маусым, «бичин» шілде, «орах» тамыз, «харман» қыркүйек, «шараб» қазан, «гоч айы» қараша, «гарагыш» желтоқсан. Бұл ай аттары климатқа және мезгілге сай аталғаны ғылыми тұрғыдан дәлелденген.

Жер аударылу нәтижесінде Ахысқа түріктері 17 мемлекеттің 300-ден артық аймағында өмір сүріп жатыр. Нәтижеде сонымен қатар осы халықтың тұрмыс және мәдениет өмірі белгілі бір кезең және дәуірлерден келіп жатқан қасиеттерін қорғап сақтаған. Мәдениет және тұрмыс өмірінде ортаның,

тұрғылықты халықтардың әсері болмаған. Сол үшін де тұрмыс-мәдениет өмірінің өзіне қатыстылықтарымен ортаға келген, бұл да түрік халықтары арасында сол этностың ұлттық байлықтарына өте үлкен құрмет, сый көрсетуімен байланысты деген шешімге келуге болады

#### ӘДЕБИЕТТЕР

- 1 Пириев А. Һ., Пириева С. А. «Түрік Дүниесі және ата жұртым Ахысқа». Баку, «Туна», 2003, 298 б.
- 2 Пириев А.Һ., Пириева С.А. «Ата жұртым Ахысқа». Баку, «Мутержим», 2001, 256 б.
- 3 Гаджылы А.А. Герибим бу ватанда. Баку. «Гянджлик», 1992, 216 б.
- 4 Казымов И. Ахысқа түріктерінің тілі. Баку. «Елм», 1999, 218 б.

#### REZUME

**Piriyeva S.A. (Shymkent)**

#### **THE CULTURAL HISTORY OF AKHYSKA TURKISH**

**The article deals with the connection between Akhyska and Anadoly Turkish, similarities in religion, language and customs with other Turkic peoples.**

Эльвира МОЛОТОВА

## РОЛЬ СУФИЗМА В ВОСТОЧНОМ ТУРКЕСТАНЕ

Мақалада зерттеуші увайсийа сопыларының дәстүрі мен басқа сопылық тариқат дәстүрлерінің айырмашылығы туралы аңыздарды және олардың іс-әрекеттерін қарастырады. Сонымен қатар, автор увайсийа сопылары мен нақшбандийа сопылары арасындағы Шығыс Түркістан билігі үшін болған күресі мен ислам дінінің таралуын ашып көрсетеді.

Yazar Uvaysiya tassauflarının geleneği ile diğer tassauflar geleneklerinin özellikleri hakkındaki efsaneleri ve onların hareketlerini incelemiştir. Bununla beraber uvaysiya tassaufları ile nakışbandiya tassaufları arasındaki Doğu Türkistan hakimiyeti için olan tartışmayı ve islamin yayılmasını ayrıntılı olarak gösteriyor.

В последние годы различные аспекты истории суфизма в Центральной Азии привлекает к себе особое внимание как специалистов-исламоведов, так и источниковедов, которые исследуют проблемы появления и методы распространения ислама в данном регионе.

Исследование суфизма на территории Восточного Туркестана прошлых столетий происходит по части деятельности суфийских братств (*турук*, ед.ч. *тарика*), распространявшихся по центрально-азиатскому региону. Их идеи легли в основу многих средневековых исторических источников. С появлением и распространением новой религии в обществе государства Восточного Туркестана особое место заняли братства. Объединение людей *ихван ал-муслимин* под руководством того или иного шайха оказывало политическое влияние. Поэтому на политической арене время от времени появлялись *турук*, имеющие наиболее крепкие связи с местными племенами. Большинство произведений, посвященных деятельности суфийских братств Центральной Азии, свидетельствуют о том, что в те времена именно эти группы играли главенствующую роль в социальной, политической и экономической жизни общества государств центрально-азиатского региона.

Многие исследователи суфийских братств используют в своих трудах термин «орден», подразумевающий наличие строгой иерархии подчинения верховному лидеру. Однако христианский термин «орден» означает монашескую организацию с определенным уставом (в католицизме); католическую средневековую рыцарскую организацию (духовно-рыцарский орден); некоторые тайные общества (например, масонский орден).

Конечно, сами суфии никогда не называли свои объединения «орденами». В их лексиконе используются такие термины, как *тарика* (суфийская община), *мазхаб* (школа или направление), *ханадан* (семья), *тарик* (путь), *тарика* (метод), названные по имени эпонима-

основоположника. Следовательно, *тарика* – название суфийского «пути», способ следования по мистическому «пути» [1, с. 14-15].

В Восточном Туркестане большую роль в традиционном обществе играли братства *увайсийа*, *кубравийа*, *йасавийа*, *накибандийа*, *чиитийа*. Среди них особое место в истории суфизма в Восточном Туркестане занимали суфии типа *увайсийа* и братство *накибандийа*.

Большая часть источников, посвященная деятельности братства *накибандийа*, давно находится в научном обороте, частично издана, переведена на многие языки и довольно хорошо изучена. На сегодняшний день опубликованы большое количество статей и трудов ученых, исследовавшие роль и деятельность братства *накибандийа* средневековья и современности, которые подтверждают о продолжение их деятельности ныне, основываясь на суфийские доктрины средневековья.

Слабо изучена и мало издана агиография суфиев из типа *увайсийа* восточно-туркестанского региона. Тем не менее, история деятельности этих суфиев не перестает привлекать внимание исследователей.

В период Караханидского каганата с момента появления *увайсийа* на территории Восточного Туркестана из Мавараннахра, суфии из типа *увайсийа* стали занимать важное место в обществе. Именно в Кашгарии впервые появляются эти суфии с целью распространения ислама на территории Восточного Туркестана и за ее пределами, где тюркские племена исповедовали буддизм, христианство, манихейство, шаманизм и т.п. Ареал распространения его культа и учения был чрезвычайно обширен – от Малой Азии до Кашгара и от Северной Индии до евразийских степей [2, с. 94].

Основоположником *увайсийа* считается легендарная личность Увайс ал-Карани, йеменский пастух. Как отмечает А.-М. Шиммель, никогда он не встречался с Пророком Мухаммадом. Однако Пророк знал о его благочестии и предсказал о том, что Увайс ал-Карани станет для поздних суфиев прототипом вдохновенного мистика, получающего известия от Пророка без внешней связи с ним [3, с. 31]. С его именем ассоциируется появление мусульманских четок. Во время битвы при Бадре у Пророка Мухаммада выбили зуб. По этому поводу Увайс ал-Карани, горя рвением по вере, начал выдергивать у себя зубы, один за другим. Тридцать два зуба и один зуб Пророка составили основное ядро четок [4, с. 476].

Традиция *увайсийа*, уходящая корнями в доисламский период, воспринималась исламским мистицизмом во всех регионах его распространения. Последователи *увайсийа* учат тому, что человек самостоятельно, без шейха, указывающего путь, может постичь божество. Суфии из типа *увайсийа*, разделенные в физическом мире смертью, не могут организовываться в суфийские общины, поскольку духовная преемственность в наследовании непосредственно обретенного когда-то знания осуществляется от духа умершего к живому. Очевидно, что Х<sup>в</sup>аджаган-*увайсийа* не подпадает под определение *тарика*.



К числу суфиев типа *увайсийя* относили сакральную личность правителя Караханидского каганата – султана Сатук Бугра-хана. Согласно «Тазкира-йи Бугра-хан», он считается духом Пророка Мухаммада, вернувшегося в земной мир спустя 333 года после смерти Пророка для распространения ислама среди тюрков. Караханидское государство было первым тюркским мусульманским государством в Центральной Азии. Переход от одной религиозной формы к другой привел к энергичной борьбе («*джихад*») султана Сатук Бугра-хана против «неверных».

В политической и культурно-религиозной жизни народов Восточного Туркестана «святые» играли значительную идеологическую, политическую, духовную и хозяйственную роль, пользовались известностью и способствовали распространению ислама среди тюркских народов Центральной Азии. Они по сей день, считаются «святыми». Их *мазары* являются местами поклонения и паломничества людей. Ритуал паломничества к *мазарам* святых утвердил культ святых и их могил. Они становились, главным образом, местом исцеления от разнообразных болезней, к ним обращались за помощью при любом несчастье. *Мазары* составляют значительную часть монументальных настроек, относящихся к периоду мусульманского средневековья.

В руках адептов *увайсийя* на территории Восточного Туркестана агиографические сочинения («Тазкира-йи Бугра-хан», «Тазкира-йи аулийа'») оказывались средством воздействия на умы и сердца всех слоев населения, включая ханов и их окружение, орудием борьбы за упрочение позиций *увайсийя* в противовес другим религиозно-политическим группировкам.

В этой связи необходимо отметить, что уже в годы правления наследника 'Абд ар-Рашид-хана – его сына 'Абд ал-Карима-хана (ум. в 967/1559-60 г.), который был современником и мюридом Мухаммад Вали-суфи, в Кашгарии в XIII-XIV вв. начали проповедовать представители суфийского братства *накибандийя*, основоположником которой является Баха' ад-дин Мухаммад ибн Бурхан ад-дин Мухаммад ал-Бухари (1318-1389) [6, сс. 6-7].

Ситуация отражает конкуренцию между суфиями из типа *увайсийя* и братства *накибандийя*. В исламизации Восточного Туркестана суфии из типа *увайсийя* сыграли роль раннего этапа исламизации, а братство *накибандийя* сыграло исключительную роль в деле окончательной исламизации населения данного региона.

Как мы отмечали выше, агиография суфиев из типа *увайсийя* мало изучены. Одним из исследователей суфизма *увайсийя* является турецкий ученый Ахмет Йасар Осак. Он посвятил свою книгу основателю *увайсийя* Увайс ал-Карани и суфиям из типа *увайсийя*. В своем труде автор дает полный обзор обучения *увайсийя* в центрально-азиатском регионе, основываясь на восточные источники [5]. Автор упоминает сочинения «Тазкира-йи Увайсийя» и «Тазкира-йи аулийа'», посвященные «святым».

Среди перечисляемых хорезмийских легенд в труде советского исследователя Г.П. Снесарева, мы имеем агиографию Увайс ал-Карани, сведения об исламизации народов Центральной Азии и существовании особого мистического «ордена» *увайсийя* [2, сс. 80-100].

Казахстанский ученый В.П. Юдин, исследуя анонимное сочинение «Тазкира-йи Ходжа Мухаммад-Шариф», отметил, что мистики-*увайсийя* играли значительную идеологическую политическую и хозяйственную роль в Кашгарии. Ходжа Мухаммад-Шариф был главой этой мощной религиозно-политической корпорации. Автор считает, что Хазрат Ходжа является автором агиографического сочинения «Тазкира-йи Бугра-хан» и открывателем *мазаров* святых Восточного Туркестана. Шайх довольно долго являлся духовным наставником и советником хана чагатаида ‘Абд ар-Рашида (940-978/1533-1571 гг.) [6, сс. 4; 5; 8; 10; 34, 149<sup>а</sup>]. Об этом также упоминается в сочинении «Та’рих» Шаха Махмуда Чураса. Когда был убит старший сын ‘Абд ар-Рашида хана ‘Абд ал-Латиф султан Хакк-Назар-ханом, он отправился к Ходже Мухаммад-Шарифу и сообщил о своем горе. Хазрат Ходжа, сжалившись над положением хана, поспешил в сопровождении хана на поклонение к святым прошлого. Они отправились к светозарному *мазару* султана Сатук Бугра-хана, где Хазрат Ходжа просил Великого султана о поддержке и дал хану разрешение на поход. Хан собрал большое войско и отправился на киргизов и казахов [7, сс. 155-156, л. 47<sup>б</sup>]. Перед смертью Ходжа Мухаммад-Шариф сотворил молитву в помощь народу и назначил своим преемником Мухаммада Вали-суфи.

Анализируя исторический процесс в Восточном Туркестане в XVI в., В. П. Юдин сделал вывод, что влияние религии на территории постоянно росло. Это привело в 80-х гг. XVII в к ликвидации верховной власти и к образованию теократического государства во главе с ходжами – потомками Махдум-и А’зама, т. е. Ахмада Ходжаги Касани, возглавлявшего *каратаглик* («черногорскую») и *актаглик* («белогорскую») секты суфийского братства *накибандийя*.

В статье американского ученого Девина ДиУиса [8], рассматривается вопрос роли *увайсийя* эпохи Тимуридов. Автор сосредотачивает свое внимание на деятельность *увайсийя* и вскрывает многочисленные проблемы, связанные с существующим до сих пор у многих исследователей поверхностным взглядом на традицию *увайсийя* и заставляет по-новому взглянуть на деятельность и их роль в обществе. Он вводит в научный оборот ряд понятий, среди которых можно особо выделить понятие наследственной передачи статуса *шайха-увайси*.

В заключении хотелось бы отметить, что роль суфизма в исламизации Восточного Туркестана велика. Хотя и существовала конкуренция между суфиями, исламизация была доведена до конца. В центре внимания выносятся политическая деятельность суфиев и их влияние на слои населения восточно-туркестанском регионе.

**ЛИТЕРАТУРА**

1. Суфизм в Центральной Азии. СПб.: Филологический факультет Санкт-Петербургского Государственного университета, 2001. – 394 с.
2. Снесарев Г.П. Хорезмийские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М. «Наука», 1983. – 212 с.
3. Шиммель А.-М. Мир исламского мистицизма. М.: «Алетейа», «Энигма», 2000. – 414 с.
4. Гордлевский В.А. Избранные сочинения. Т. I. М. Изд. вост. лит., 1960. – 551 с.
5. Ahmet Yasar Osak. Uvays al-Qarani ve Uvaysilik. Istanbul, 2002. – 165 с.
6. Юдин В. П. Анонимное тюркоязычное сочинение второй половины XVI в. из Восточного Туркестана «Тазкира-йи Ходжа Мухаммад Шариф» // Вопросы истории и культуры уйгуров. Алма-Ата, 1987, сс. 4-40.
7. Шах-Махмуд Чурас. Хроника. М.: «Наука», 1976. – 406 с.
8. Dewin DeWeese. An "Uvaysi" Sufi in Timurid Mawarannahr: Notes on Hagiography and the Taxonomy of Sanctity in the Religious History of Central Asia // Papers on Inner Asia, № 22. Bloomington, Indiana, 1993. pp. 1-36.

**REZUME**

**E.Molotova (Almaty)**

**THE ROLE OF SUFIS IN EASTERN TURKESTAN**

**In this article author analyzes different tradition of the Uvaysi Sufis and other Sufi brotherhoods and activities of Sufis in Eastern Turkestan. This is the article showing of the degree, studied of activities of Sufis Uvaysiya in the Central Asia region and competition between these Sufis and Sufis from the brotherhood Naqshbandiya for the power over Eastern Turkestan. In this history of activities of Uvaysi Sufi one can find some information on the Islamization of the Eastern Turkestan.**

Айша ЕРГҮДЕР

ҚАЗАҚСТАН ЖӘНЕ АНАДОЛЫ ЖЕРЛЕРІНДЕГІ ТОҚЫМАЛАРДА  
ҚОЛДАНЫЛҒАН ОЮ-ӨРНЕКТЕРДІҢ ҰҚСАСТЫҒЫ МЕН  
МӘН-МАҒЫНАЛАРЫ

*В статье рассматривается  
идентичность петроглиф найденных в  
Казахстане местах Анатолы.*

*Yazar Kazakistan ve Anadolu topraklarında  
faydalanılan el yapım işlerinin benzerlikleri  
üzerinde durmuştur.*

Колөнерде барлық мотивтердің өзіне тән мағынасы болады. Ғасырдан ғасырға мотивтердің өзгеруі және берген мән-мағыналары толығы түседі және нақтыланады.

Түрік мотивтері алғаш рет тастардың беттеріне салынған суреттермен басталады. Түрік өнерінде пайдаланған мотивтердің Түркістан (Орталық Азия) төңірегінде пайда болған Қара Тау мәдениетіне тиісті мотивтермен өте ұқсас екендігі анықталды. Б.э.д. ғасырларда тастарға салынған суреттер табиғаттағы құбылыстарды дәл сондай суреттеу болып табылады. Кейде бұлардың өте керемет суреттелгенін байқаймыз. Мысалы, Боденсе де тайген маңайында Кеслерр Лоис үңгірінде табылған филдиши не салынған киік суретін мысал ретінде көрсетуге болады.

Тасқа салынған суреттердің көбінде аң көріністері орын алады. Тастарға сурет салғандар көзбен көргендерін, қолмен ұстағандарын тас бетіне салып отырған. Салынған суреттерде табиғаттың сырлары суреттелген. Бұдан көптеген мағына шығара отырып, нәтижесінде Түріктердің дүниеге деген көзқарасы қалыптасты. Тастарға салынған суреттер табиғи және қарапайым, бірақ өте анық суреттелген. Ал кейде нағыз ерекшеліктерді де байқауға болады. Алайда бұлар жиі кездеспейді. Алдыңғы Түрік тас суреттерінің маңыздылығы жазуға өтудің алғашқы қадамы болды.

XVIII ғасырлардан бастап петроглифтер дамып, таңба болған суреттердің қатарға қойылуы жолымен жазу пайда болған. Суреттен пайда болған жазуға ең жақсы мысал ретінде Жаңасайдағы Улуғкем апанындағы Сүлек ескерткішін айтуға болады. Сүлек ескерткішіндегі түйе суреттері анық болғандықтан ескерткіштің VIII ғасырда жасалғанын дәлелдейді. Ең көне және алғашқы жазбалардың Таңбалы Сай немесе Қаратау / Алатау, Талас аймағында табылуы қазірге дейін бұл жөнінде ешқандай зерттеу жасалмағандықтан болса керек.

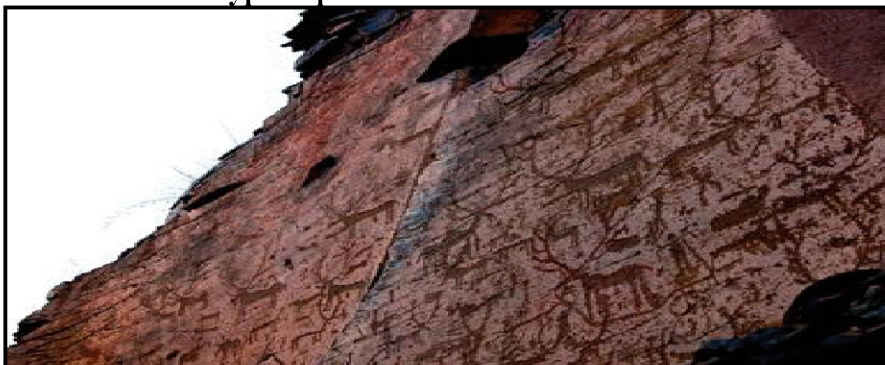
Таңбалы Сайда табылған 1000-ға жуық тас суреттерінен тек 56 сурет ғана жарық көрген. Орта Азияда пайда болып дамыған бұл тас суреттері көшпенділермен бірге дүниенің көптеген жеріне тараған. Шығыс Анатолы

жайлауларында Орта Азиядағыларға тән тас суреттерінің табылуы ірі толқындар және апаттарға қатысты болуы мүмкін. Шығыс Анадолы жайлауларындағы 40.000-ға жуық тас суреттерінің Қазақстандағы Қаратау суреттеріне ұқсас болуын дәлел ретінде көрсетуге болады. Дәл сондай суреттерді Еуропаның түрлі жерлерінен және Франциядан да табылған.

**Карс Азат Тас суреттері**



**Кағызман Тас суреттері**



Алғашқы тас суреттері және петроглифтер Алдыңғы Түрік мәдениетінің қайнар бұлағы ретінде пайда болған. Алдыңғы Түрік жазуы үңгірлерден тарап кілем беттеріне түскен. Осылайша дүние жүзілік мәдениеттегі өз орнын тапқан. Осы таңбалар көптеген ұлыстар тарапынан әр түрлі мән-мағына беріле отырып қолданылған. Дәл сол таңбалар мистикалық және философиялық ұйымдар тарапынан да қолданылған. Солардын ішінде Мәулеуилерді, әулеуилерді және Бекташилерді атап өтуге болады. Орта ғасырда Сихырға қатысты жұмыстар жасаған, алайда діни тұрғыдан жұмыс

істегендерін айтқан көптеген ұйымдар да осы таңбаларды пайдаланған. Жақын уақытқа дейін осы Түрік таңбаларын Сихыр жасау мақсатында қолданылған суреттер деп түсіндірген. Осы мәселе жөнінде көптеген кітаптар жарық көрген.

Карс чаллы. Кіші суретте оқпен атылған үстінде таңбасы бар киік



Карс кілемі үстіндегі киік және тау ешкі мотиві



Осы таңбалар тас мрамор, кірпіш, терезе, бағана күмбез және т.б. әшекейлерде, медресе және керуен сарайларда тақта жұмыстарында, жиһаздарда және т.б. көптеген салаларда өте жиі қолданылған.

Табиғи бояу жасау және қолдануды білетін Түрік өнерпазы тапқан жануарлардан алған жүн және қыл арқылы жасаған кілем, жастық, дорба және т.с.с. заттарды Түркі таңбаларымен әшекейлеген.

Бастапқыда бұлардың жазба ескерткіші болуы әбден мүмкін. Бұғ Хан, Қаған үшін жасалған БЕНГУ деп ойлау мүмкін. Немесе жоғары басшыларға



халық тарапынан естелік ретінде жасалуы мүмкін. Оғыздардың осы таңбаларды пайдаланғанын көшпенділердің кілемдерге тоқығанын білеміз.

Қазіргі таңда бұлардың таңба жазу екенін түсінбегендіктен ұқсату арқылы жануар аяғы, қолы, белінде гүл, өрмекші және т.б. аттармен аталады. Күн өткен сайын өзара бөлініп, жергілікті аттармен атала бастаған.

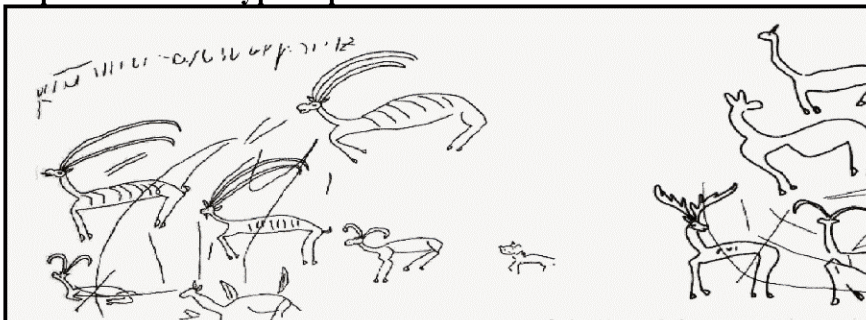
Карс чаллы тас суреттері мен Карс Кілеміндегі тау ешкісі



Карс чаллы кіші сурет тас суреттері



Карс чаллы тас суреттері



**ӘДЕБИЕТТЕР**

1. Taner N. “Halk El Sanatlarında Nakışların Abecesi ve Halkbilimsel Özellikler”, I. Uluslararası El Sanatları Sempozyumu, İzmir 1984, s. 286; A. Turan, Sanat.
2. Terimleri Sözlüğü. Ankara 1976, s. 85; A.Ergüder Çoruh Vadisi Düz Dokumaları, Ankara, 2007, s.70.
3. Yalman A. Cenupta Türkmen Oymakları. C. 2, s. 461.
4. Tarcan H. Tarihin Başladığı Ön-Türk Uygarlığı Resmi Tarihinin Çöküşü. İstanbul, 2003, s. 136.
5. Ermetin Ş. Halı Kilimlerde Ön-Türkçe Tamgalar, Töre, S. 2, İstanbul 2001, s. 39.
6. Ақишев К.А., Байпаков К.М., Ерзакович Л.Б. Древний Отрар. Алматы, 1972.
7. Ақышев П. Древнее золото Казахстана. Алматы, Жалын, 1983.
8. Агапов П., Кадырбаев М. Сокровища древнего Казахстана. Алматы, Жалын, 1979.
9. Валиханов Ш. II собр. сочинений в 5- ти томах. Алматы. 1984-86.
10. Габитов М.Г. Пейзаж в творчестве художников. В сб. Очерки истории искусства Казахстана. Алматы, Наука, 1977.
11. Касиманов. С.К. Прикладное искусство казахского народа. Алматы, «Өнер», 1986.
12. Басенов Т.К. Прикладное искусство Казахстана. Алматы, Өнер, 1968.
13. Жәнібеков Ө. Қазақ қолөнерінің мәдениеті. Алматы, Өнер. 1982.
14. Ералин К.Е. Изобразительное искусство Казахстана в системе художественно-профессиональной подготовки будущих учителей изобразительного искусства и художественного труда: дис. .докт. пед. наук. -М, 1992.
15. Алпатов В. Искусство древней Руси. М., 1968.
16. Ералин К.Е., Тастемиров К.Т. Методы изучения творчество народных мастеров. Шымкент, МКТУ им. Х.А.Ясави. 1995.
17. Ералин Қ. Кеңістік көріністерін бейнелеу. Түркістан, Тұран, 2006, 79-б.
18. Хворостов Л.С. Декоративно-прикладное искусство. М., Просвещение.
19. Соколова Т. Орнамент почерк эпохи. Л. 1972, стр.7.

**REZUME**

**Erguder A. (Turkiya)**

**SIMILARITIES IN HAND-MADE GOODS' ORNAMENTS OF IN KAZAKHSTAN AND ANADOLY**

**The article deals with similarities in hand-made goods' ornaments of in Kazakhstan and Anadoly.**

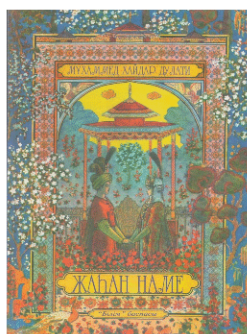


Ә.КЕРІМУҰЛЫ

«ЖАҒАН НАМЕ» ТУРАЛЫ ТЫҢ ЗЕРТТЕУ

*В статье рассматривается история исследования, транскрипция и перевод на казахский язык поэмы «Жаһан наме» видного ученого, историка, государственного деятеля Мухаммед Хайдар Дулати.*

*Makalede ünlü tarihçi M.H.Dulatinin «Jahan-name» destanının araştırılma tarihi, metin tahlili ve kazak diline tercümesi incelenmektedir.*



Орта ғасырларда араб әрпімен жазылып, біздің дәуірімізге келіп жеткен ескерткіштер аз емес. Қазіргі кезде олардың біразы зерттелді. Әлем кітапханалары мен қолжазба қорларында зерттеушілерін күтіп, жарық көрмей жатқандары да баршылық. Солардың бірі – «Тарих-и Рашиди» атты классикалық еңбегімен аты әлемге әйгілі болған ұлы ғалымымыз Мұхаммед Хайдар Дулатидің «Жаһан наме» атты дастаны болатын. Оның бір себебі – бұл дастанның күні кешеге дейін ғылым әлеміне белгісіз болып келгендігі еді. Қазір екі нұсқасы белгілі болып отыр. Бірі – Берлин кітапханасында, екіншісі Қашғарда. Башқұрттың үлкен ғалымы Ахмет Зәки Валиди Тоған 1936 жылы Берлин кітапханасындағы Қожа Ахмет Йасауи өлеңдерінен тұратын жинақтан «Жаһан наме» поэмасының қолжазба нұсқасын кездестіреді. Поэмада авторы туралы еш нәрсе айтылмаған. Жинаққа кезінде неміс шығыстанушысы И.М.Хартман қосқан екен. Авторын анықтау мақсатында індете зерттеген болу керек, 1937 жылы неміс тілінде шағын мақала жазып, поэманың авторы Мырза Мұхаммед Хайдар Дулати деген шешімге келеді. Ғалымның бұл тұжырымын ағылшын шығыстанушысы Ч.А.Стори, сондай-ақ Н.Н.Туманович пен Т.И.Сұлтанов сынды ғалымдар да қолдайды.

1994 жылы Әбсаттар қажы Дербісәлі Мюнхен университетінің оқытушысы Лидия Клетцел ханымның көмегі арқасында Берлин қолжазбасының фотокөшірмесіне қол жеткізеді.

Поэманы аудару үстінде ол Шыңжаң өлкесіне іссапармен барады. Сол жылы Мұхаммед Хайдар Дулатидің ғұмыры өткен Қашғар, Опал, Хисар, Жаркент секілді қалалар мен тарихи елді мекендерді аралайды. Үрімшіге оралған соң Шыңжаң университетінің профессоры, әдебиетші-ғалым Әбдікерім Рахман «Жаһан наменің» бір көшірмесінің 1981 жылы Қашғар қаласынан да табылғанын айтады. Оны қашғарлық кітапшұрыш (кітап сатушы) Қадірбұлақ 1981 жылы тауып, 1982 жылы Шыңжаң Қоғамдық ғылымдар академиясы қолжазбалар қорына өткізген екен. Шыңжаң

ғалымдары оны 1985 жылы Үрімшіде бастырып шығарыпты. Авторын «Айаз Шикаста» деп көрсетіпті. Өйткені ол кезде олардың қолында Берлин нұсқасы да, Ахмет Зәки Валидидің мақаласы да болмаған. Сол сапарында Әбсаттар қажы Дербісәлі сонда жұмыс істеп жүрген қазақ ғалымы Ахметбек Кіршібаевтан поэманың Қашғар қаласынан табылған нұсқасын да Алматыға алып қайтыпты.

Әбсаттар қажы Дербісәлі «Жаһан наменің» осы екі нұсқасын бір-бірімен салыстыра отырып, ежелгі түркі әдеби тілінен қазіргі қазақ тіліне сәтті аударып, зерттеулерімен қоса 2006 жылы Алматыдағы «Білім» баспасынан жеке кітап етіп бастырып шығарды. Жалпы редакциясын басқарған ҚР ҰҒА-ның академигі, филология ғылымдарының докторы, профессор С.Қасқабасов.

Кітаптың алдында Әбсаттар қажы Дербісәлінің «Жақсыдан қалған жәдігер» деген тақырыпта жазылған көлемді алғы сөзі берілген. Онда, ең алдымен, Мырза Мұхаммед Хайдардың «Тарих-и Рашиди» атты еңбегінің басылу, зерттелу тарихына қысқаша шолу жасалған. Мысалы, ол XVI ғ. – 3 рет, XVII ғ. – 5 рет, XVIII ғ. – 3 рет, XIX ғ. – 12 рет басылым көріпті. Мұндай шолудың теориялық та, практикалық та мәні бар. Өйткені «Жаһан намеде» айтылған оқиғалар «Тарих-и Рашидиде» де сөз болады. Әбсаттар қажы Дербісәлінің көрсетуінше, поэма беташарындағы автордың бірінші жақтан баяндаған өмірбаяны Мырза Мұхаммед «Тарих-и Рашидинің» «Екінші дәптерінде» жазған өмірбаянымен тікелей әрі толық үндеседі екен. Ахмет Зәки Валиди «поэманы жазған Мырза Хайдардан басқа ешкім емес» дегенде, оның екі еңбегіндегі осындай сәйкестіктер мен үндестіктердің барына сүйене отырып айтса керек.

Әбсаттар қажы Дербісәлі поэманы шартты түрде бірнеше бөлімге бөліп талдаған, алғашқы 110 бәйітті шығарманың «кіріспесі» деп атайды.

Ежелгі мұсылман Шығысы әдебиетінде көркем шығарманы Аллаға арнап мадақ айтудан бастайтын дәстүр болған. Мұнда да сол дәстүр сақталған. Мұхаммед Хайдар әуелі Жаратушыны жырға қосады. Одан соң Мұхаммед (с.а.ғ.с.) пайғамбарымыз бен оның төрт серігіне (Әбу Бәкір, Омар, Осман, Әлі) сыпаттама береді. 35-бәйіттен бастап өз өмірі жайлы баяндайды.

Поэманың негізгі оқиға желісі 115-бәйіттен басталады. Шығарманың тақырыбы адал да таза махаббат. Ертеде Самин деген қалада Шаһсауар атты патша болады. 200 жыл өмір сүріп, жеті ықылым елді бағындырған патша екен. Бірақ бір перзентке зар болыпты. Әулиелі жерлерді аралап, Алладан перзент тілейді. Тілегі қабыл болып, дүниеге бір ұл келеді. Оған Фируз шаһ деп ат қояды. Ол жас кезінде-ақ бар ғылымды меңгереді. Шаһзада түсінде «жүзі ай, көзі шолпан, бойы шамшат» ғажайып бір перизатты көреді. Иран бақ деп аталатын перілер еліне іздеп келіп, ғашығымен кездеседі (оны бұл жерге аң аулап жүргенде кездескен бір киік алып келеді). Сол ел патшасының қызы екен. Аты – Назбой. Әкесінің аты Тәжібақыт, анасының аты – Маһи-Руй. Назбой жас кезінен зеректігімен көзге түседі. Сол елде оған сөз

салмаған пері шаһзадалары қалмапты. Келген шаһзадаларға Назбой үш шарт қояды, бірақ олардың ешқайсысы ол шарттарды орындай алмайды. Фируз шаһ үш шартты да орындап, қызға үйленеді. Қыздың әке-шешесі той жасап, жасауымен ұзатады.

Әкесі Шаһсауар мен анасы Жаһанбану қартайып қайтыс болады. Халық Фирух шаһты әке тағына отырғызады. Әділ патша болады. Елде бейбітшілік орнап, мемлекет молшылыққа кенеледі. Фируз шаһ пен Назбой осылай 150 жыл бақытты өмір сүреді. Бір күні Назбой аяқ астынан сырқаттанып, есінен танып қалады. Фируз шаһ мүмкін болған ем-домның бәрін жасатады. Әйтсе де есін жия алмаған Назбой тілге келмей қайтыс болып кетеді.

Назбойдан айрылу Фируз шаһтың жанына қатты батады. Ең болмаса қоштасып, бақұлдаса алмағанына өкінеді. Қайыршы боп дәруіштік жолға түсуге бел буады.

Фируз шаһ пен Назбой сұлудың Фаррух Сауар атты жалғыз ұлы бар еді. Оған тәжі мен тағы, мемлекетін мирас етеді. Жаратушыдан Назбойдан ажыратпай, өзін де алуды сұрап жалбарынады. Жаратушы пендесінің тілегін қабыл етеді.

Негізгі бөлім 1290 бәйітпен біткен.

Одан кейінгі бәйіттерде Мырза Хайдардың өмір жайлы, тағдыр жайлы толғанысы берілген.

Ең соңғы 1314-1329 бәйіттерде дастанның жазылу себебі мен аяқталған кезі туралы айтылады:

1324. Жылқы жылы еді Машын жылнамасында,  
Ережеп айында, «фархунда» мерзімінде.

1325. Бітірдім жаһан михнаты мен қайғысын,  
Жырлап бір дастан қиссасын...

1326. «Жаһан наме» қойдым оның атын,  
Айттым солай оның хал-жағдайын.

Әбсаттар қажы Дербісәлінің көрсетуінше, бұл һижраның 939 жылының раджаб айы 1533 жылдың наурыз айына түс келеді екен.

Кітапта автордың образ жасау шеберлігі де жақсы талданған. Әсіресе Шаһсауар патша, Фируз шаһ, Перизат сұлудың образдарын талдауға кеңірек орын берілген. «Ақын образдары жеңіл де жинақы, суреттері айқын, көркем де мағыналы боп келеді» екен.

Мұхаммед Хайдар Дулати Әбу-л-Қасым Фирдауси, Абд ар-Рахман Жами секілді классиктер мен парсы, түркі тілдерінде бірдей жазған Лүтфи, Әлішер Науаи, Бабыр іспетті ақындардың шығармаларын жақсы білген. Оларды өзіне үлгі тұтқан. Әбсаттар қажы Дербісәлінің жазуынша, әсіресе Лүтфидің ықпалы күшті болған. Лүтфидің «Гүл Наурыз» поэмасы мен «Жаһан наменің» бас жағы ұқсас болып келеді екен.

Поэма орта азиялық түркі тілінде жазылған. Оны түркітанушылар шағатай тілі деп те, ескі өзбек тілі деп те атай береді. Шағатай тілінде ұйғыр-қарлұқ, оғыз-қыпшақ тілдерінің де элементтері бар. Араб-парсы сөздері де кездеседі. Бұл жөнінде түркітанушы В.Д.Артамошина былай дейді: «Орта Азиялық классикалық түркі тілі XV ғасырда, бір жағынан Мауараннаһр, Хорасан мен Шығыс Түркістан жамағатының елеулі иранизм қоспасынан басқа шығыс және батыс түркі элементтерінің қосындысы боп табылатын түркі ауызекі тіліне негізделсе, екінші жағынан, Қарахан мемлекеті ұйғыр классикалық тілі әдеби дәстүрінің дәнекерлігіне де байланысты еді. Бұл ретте сондай-ақ XIII–XIV ғасырлардағы Алтын Орда мен Кіші Азия әдебиетінің де әсерін ескеруге тура келеді».

Әбсаттар қажы Дербісәлі «Жаһан наме» тілін осы пікірге сүйене отырып талдайды. Себебі мұнда да әр топтағы тілдерге тән сөздер кездеседі екен. Мысалы, «Құтадғу біліктен» мынадай сөздерді келтіреді: **изим** (егем, тәңірім), **қамуғ** (бүтін, барша), **тапуғ** (қызмет), **ерді** (еді) т.б.

Поэмада қазіргі қазақ тілінде қолданылып жүрген бірқыдыру сөздер бар екен. Мысалы, **аяқ**, **бейхабар**, **дәм**, **сүмбіл**, **тәрбие** т.б.

**Дуди матам** (қайғы оты), **бар йамак** (рақатқа бөлену) секілді парсы, **нуш айламак** (нәр тату), **барбад айлады** (жоқ қылды) сияқты түркі-араб, парсы тілінде аралас келген фразеологиялық тіркестер де ұшырасады.

Қашғария өлкесінде тұратын халықтардың тілінде кездесетін **ешит** (есіт), **таңла** (таңда), **келибан** (келіп), **туққан** (туыс) көптеген сөздерді пайдаланған.

Осыған байланысты қазақ ғалымдарының мына пікірін келтіре кетейік: «Түркі туыстас тілдердің бәрі де орта ғасыр дәуірінде бір-біріне әлдеқайда жақын тілдер болған. Олардың бәріне ортақ бір ғана «орта түркілік жазба әдеби тіл» болған. Бұл тіл басы XI ғасырдан бастап, соңы XV–XVI ғасырларға дейін, халықтық тілдердің қалыптасып жетілуіне дейінгі уақытты түгел қамтыған (Ә.Құрышжанов, Ә.Ибатов).

Орта ғасыр мұралары жайлы тың концепция ұсынған Ә.Нәжіп болатын. Оның пікірінше, «Орта түркі ескерткіштерінің бәрі аралас тілде жазылған» (Советская тюркология, 1970, № 1. 87-б.).

Дастан ұйқастарында қай тілдің элементтері көбірек қолданылғанын білу мақсатында түркі сөздерінен тұратын ұйқастар (*шшш-киши*), араб-парсы сөздерінен тұратын ұйқастар (*тамам-мақам*), түркі-араб, парсы сөздерінен тұратын ұйқастар (*ғардшшш-шшш*) деп, үш топқа бөліп көрсеткен. Ұйқастардың шамамен 500-ден астамы (37,6%) парсы, 460-қа жуығы (36,4%) түркі, 370-ке тақауы (27,8%) аралас тілді болып келеді екен. Олай болуы заңды да. Өйткені «шағатай тілінде архаизмдер аз да, араб, парсы элементтері көп» (Ә.Нәжіп).

Алғы сөз «Иә, сөйтіп түркі (қазақ) халқының ұлы тұлғасы Мырза Мұхаммед Хайдар Дулатидің ескінің көзі, жақсының сөзіндей мәнді де мағыналы мұрасы тарихи отанына оралып, оқушыларымен жүздесуге

аттанды. Сәт сапар, саған, Жақсыдан қалған жәдігер» деген ізгі тілекпен аяқталады да, келесі 48-беттен транскрипцияланған поэма мәтіні және оның қазақша аудармасы басталады. Аударма Берлин нұсқасы бойынша жасалған. Берлин нұсқасы 1328, Қашғар нұсқасы 1329 бәйіттен тұрады. Бір айта кететін жайт – қолжазбаның 2 нұсқасы бір-бірімен салыстырылып, айырмашылығы көрсетілген. Қате жазылған, бірлі-жарым орындары ауысып түскен сөздер болса, түзетілген. Қолжазбаның біріндегі кейбір бәйіттерде жазылмай түсіп қалған сөздер екінші қолжазбадан алынып толықтырылған. Осындай ұқыпты түрде жүргізілген текстологиялық жұмыстың нәтижесінде автор мәтіні қалпына келтірілген. Түзетулер кітаптың әр бетінде жұлдызшадан кейін көрсетіліп отырған.

Мәтіннің аудармасынан кейін бірнеше бәйіттер мен жекелеген сөздерге түсінік берілген. Түсініктің танымдық мәні зор. Ескендір, Сүлеймен, Жамшид сияқты аттары аңызға айналған патшалар, Жақып, Жүсіп сияқты пайғамбарлар, сондай-ақ Жебірейіл, Өзірейіл, Мекаил атты періштелер туралы аңыздар, әңгімелер қызықты баяндалады. Поэмада көптеген жер-су, ел аттары да аталады. Олардың да біразына түсінік берілген. Мысалы, **Чин** – Қытай, **Машын** деп Мырза Мұхаммед Хайдар Дулати заманында Оңтүстік Қытайды атаған екен. **Миср** (Мысыр) – Қазіргі Египет, **Шам** – қазіргі Сирия, **Гири** – Ауғанстанның солтүстік батысындағы Герат қаласы. Кейбір сөздердің төркініне де тоқталған екен. Соның бір-екеуін көрсете кетейік.

**Оғлан** – орта ғасырларда хандық лауазымы (титул) жоқ, оған үміт те ете алмайтын ақсүйектер мен бек, бекзада шонжарлардың ұлдары. **Кукалдаш** (Кукалташ) – емшектес. Кукалташтықты ниет еткен ата-ана бірінің жаңа туылған нәрестесін бірі емізіп, екі сәбиді емшектес еткен. Өсе келе олар өзара өте жақын кісілерге айналған.

Түсініктен кейін сөздік берілген. Осы сөздікті меңгерген адам поэманың түпнұсқасын да түсініп оқи алады.

Сөздіктен соң Мырза Мұхаммед Хайдар Дулатидің өмірі мен шығармашылығы туралы орыс тілінде жазылған көлемді очерк берілген. Жазған филология ғылымдарының докторы, профессор Әбсаттар қажы Дербісәлі.

Кітап соңында «Жаһан наменің» Берлин нұсқасы және орыс, ағылшын тілдерінде жазылған аннотациялар берілген. Осымен кітап аяқталады.

Мұхаммед Хайдар Дулати шығармашылығымен Әбсаттар қажы Дербісәлі біраз жылдардан бері айналысып келеді. Бірнеше мақала жазып, республикалық газет-журналдарда жариялады. Ғалымның өмірі мен шығармашылығына арналған ғылыми-теориялық конференцияларға қатысып, баяндама жасады.

«Жұлдыз» журналының 1995 жылғы 7-санында жарияланған мақаласында: «Алыста қалған асыл бабаның шығармашылығын зерттеп, «Тарих-и Рашиди» мен «Жаһан намесін» жинап, толық бастырып, бүгінгі

ұрпақпен қауыштыру кезек күттірмейтін келелі мәселе», – деген ой тастаған екен. Міне, сол ойлары бұл күнде түгел жүзеге асып отыр. «Тарих-и Рашиди» Ислам Жеменейдің парсы тіліндегі қолжазба нұсқасынан тәржімалауымен 2003 жылы жеке кітап болып басылып шықты. Жалпы редакциясын басқарып, көлемді алғы сөзін жазған да Әбсаттар қажы Дербісәлінің өзі. «Жаһан наменің» Берлин қолжазбасы Әбсаттар қажы Дербісәлінің қолына 1994 жылы тиген екен. 2006 жылы «Білім» баспасынан жеке кітап болып басылды. Дастанның екі нұсқасын өзара салыстыра отырып, ғылыми транскрипциясын жасап шықты. Әр қилы салаға салып зерттеді. Бұл іспен он екі жылдан астам уақыт айналысты. Араб жазуымен берілген орта ғасыр жазбаларын оқып үйрену, игеру оңай шаруа емес. Өйткені онда араб, парсы сөздері, сөз тіркестері өте көп. Әбсаттар қажы Дербісәлі араб тілін жақсы меңгерген. Парсы тілінен де хабардар. Оған көне түркі тілі де жат емес. Қолжазбаларды оқумен де көптен бері үздіксіз айналысып келеді. Бұдан мың жыл бұрын жасаған бабаларымыздың араб тілінде жазып қалдырған асыл мұраларын іздеп тауып, жарқырата көрсетіп жүргенін жұртшылық жақсы біледі. Міне, осы көл-көсір білімін бұдан 500 жыл бұрын араб әрпімен шағатай тілінде жазылған «Жаһан намені» зерттеу барысында да көрсете білді.

Екінші бір бізді сүйсінткен қасиеті – барынша еңбекқорлығы. Осы 125 беттен тұратын мұраны зерттеу барысында 191 әдебиетті пайдаланыпты. Оның 42-сі шет тілінде – ағылшын, неміс, түрік тілінде жазылған әдебиеттер.

Поэманың қазақша аудармасы да жақсы жасалған. Мүмкіндігінше түпнұсқаға жақын аударылған. Оқырман екі мәтінді салыстыра оқи отырып, поэма жазылған орта азиялық түркі тілінің сыр-сипаты туралы да толық мағлұмат ала алады. Мысалы, қазақ ауыз әдебиетінде салу етістігі «тастау», «тастап кету» деген мағынада қолданылады. Поэманың 69-бәйітінде мынадай жол бар:

Тубатқа қачыб ол, салыб қаласын. Осы жолды аудармашы «Тибетке қашты ол тастап қаласын», – деп дәл аударған.

Поэма тілінде қазіргі қазақ тілінде қолданылмайтын грамматикалық формалар да кездеседі. Өткен шақ есімшенің *-ған* жұрнағының орнына оғыз тілдеріне тән *-мыш* қолданылған. Ерміш (екен). Көне түркі тілінде қимылдың болып кеткенін білдіретін көсемшенің *-қач*, *-кәч* деген жұрнағы бар. Бұл негізі қыпшақ тілдеріне тән форма. Қазіргі татар, құмық тілдерінде және өзбек тілінде де бар. Осы жұрнақ «Жаһан намеде» жиі қолданылады екен. Мысалы: *ешіткәч* «есіткен соң», *тілі чыққач* «тілі шыққан соң». Жинақтық сан есім жасайтын *-лан*, *-лән* жұрнағы қазіргі түркі тілдерінде сирек қолданылатын жұрнақтардың қатарына жатады. Поэмада жинақтық сан есім осы жұрнақ арқылы жасалған.

608-бәйіттегі *Үчулан болуб келіб чаһ үзә* деген өлең тармағы «Үшеулеп келіп құдық басына» деп, дұрыс аударылған.

## Керімұлы Ә. «Жаһан наме» туралы тың зерттеу.

Мұны келтіріп отырған себебіміз – ғалымның поэманы аудару барысындағы ізденістерінің бірінен оқырмандарды хабардар ету еді.

«Мәдени, әдеби тілдік мәні зор бұл ескерткіштер проблематикасын тарих таразысына салып, көзден түгелдеп өткізудің тетігі комплексті түрде зерттеуде жатыр» (І.Кеңесбаев). Әбсаттар қажы Дербісәлі «Жаһан намені» осы талапқа сай кешенді түрде тарихи, әдеби, тілдік тұрғыдан зерттеп шыққан. Солай бола тұра кітаптағы алғы сөзінде: «Шығарманың тілдік сипатынан басқа суреттеу құралдары (теңеу, эпитет), образдар жүйесі, сюжеттік желілері, құрылыстары, ұйқас, жанрлық ерекшелігі және т.б. мәселелер туралы арнайы сөз, әрине, алда» деп жазыпты (Мұхаммед Хайдар Дулати. Жаһан наме. Алматы, «Білім», 2006, 47-б.). Бұл – поэманың әдеби тұрғыдан әрі қарай тереңдетіле зерттеледі деген сөз.

Көрнекті шығыстанушы, филология ғылымдарының докторы, профессор Әбсаттар қажы Дербісәлінің «Жаһан наме» туралы тың зерттеуі өз елімізде ғана емес, шетел ғалымдарының да қызығушылығын тудырып, сұранысқа ие болатын, іздеп жүріп оқитын аса құнды еңбек деп бағалаймын. Осындай толыққанды зерттеулер көбейе түссін!

### REZUME

Kerimulu A. (Turkistan)

### ORIGINAL RESEARCH ON POEM “ZHAKHAN NAME”

The article deals with the poem “Zhakhan name” by the outstanding scientist, historian, states man Mukhamed Haidar Dulati, its research history, transcription and translation into Kazakh language.

Айдар МІРКАМАЛ

ҚАЗАҚ ТІЛІНІҢ ҚЫТАЙДА ЗЕРТТЕЛУІ

*В статье рассматривается исследование казахского языка в Китае.*

*Yazar Çindeki Kazak dili arařtırmaları sürecini kaleme almıřtır.*

Қытай Халық Республикасында бір миллион екі жүз елу мың қазақ тұрады. Бұлар негізінен Шыңжаң ұйғыр автономиялы районының Іле қазақ автономиялы облысы, Мори қазақ автономиялы ауданы, Баркөл қазақ автономиялы аудандарда жиі қоныстанған. Аз бөлік қазақтар Гансу және Чыңхай өлкелерінде тұрады. Қазақтар тарихта көне түркі руникалық жазуы, көне ұйғыр жазуы, шағатай жазуы сияқты жазуларды қолданған. Қытай қазақтары ХХ ғасырдың 60-70-жылдарында латын алфавитіне ауысқан болатын, кейін араб алфавиті негізіндегі қазақ көне жазуына қайта көшті.

ХХ ғасырдың басында-ақ ұйғыр, қазақ тілдері және оларға қатысты көне ескерткіштер зерттеушілердің назарын ала бастаған еді. Зерттеуге ат салысқан Хан Рулин, Чин Жұңмиян, Уаң Жиңрұ, Фың Жияшың сияқты ғалымдар көне түркі жазуындағы жазбалар туралы құнды пікірлерді ортаға салды. Мысалы, Хан Рулинның «Түркі жазбасы Күлтегін аудармасы», «Түркі жазбасы Тұнихұқ аудармасы», Уаң Жиңрудың «Түркі ұйғыр ханы Філге қаған ескерткіші аудармасы», Чин Жұңминның «Түркі жазбасы Күлтегін», «Тұрпан ағаш ойма жазбасы», «Түркі тарихы» секілді еңбектер осы кездегі негізгі табыстар деуге болады.

ХХ ғасырдың 30-жылдарына қарай Нанжиң орталық университеті, Батыс терістік университеті, Шинжияң институты сияқты оқу орындарында түркі тілдерін зерттеу орталықтары құрылып, зерттеу нәтижелері жарық көре бастады. Мысалы, Фың Чыңжұнның «Батыс өңір тілдері жөніндегі талқы» (Қыздар педагогика университеті, 1-том, 1930 жыл желтоқсан), Уаң Рығұйдың «Шинжияңның тілі мен жазулары» (Жаңа Азия, 10 том, 1935 жыл), Дұң Тұңхының «Алтай тілдеріне жалпы шолу» (Биянжың гүңлүн, 2 том, 1943 жыл), Тиян Шэнкінің «Шинжияң өлкесінің жер аттарына назар» (Ханхайчау, 1-том, 1947-жыл).

Қазақ тілінің жеке тақырып ретінде зерттелуі ХХ ғасырдың 50-жылдарында күшейе бастады. Орталық Ұлттар университеті, Шинжияң ұлттар университеті сияқты оқу орындарында қазақ тілі мамандығы ашылып, оқушы тәрбиелей бастады. 1950 жылдардан кейін Шинжияң педагогика институты, Шинжияң университеті сияқты жерлерде де арнайы қазақ тілі мамандығы ашылды.

1955 жылдары Орталық ұлттар университеті мен Шинжияңның қатысты орындары бірлесіп 27 түйінді орында ұйғыр, қазақ, қырғыз тілдерін тексеріп, 180 дыбыстаушы адамның тілдік материалын жинады. Осы жолғы тексерудің



нәтижесі ретінде Орталық ұлттар университеті мен Жүңго ғылым академиясы аз ұлттар тілін зерттеу орталығынан «Шинжияң ұлттары тілдерін тексеруден мәлімет» атты жинақты шығарды. 1956 жылы Жүңго ғылым академиясының басшылығымен, жеті топға бөлінген жүздеген адамнан құралған тексеру тобы құрылып, бүкіл елдегі тілдерге тексеру жүргізді. Мұның ішінде 6 қызмет топтары Шинжияң, Гэнсу және Чиңхайдағы ұйғур, қазақ, қырғыз, өзбек, татар, салар, сары ұйғур секілді тілдерге тексеру жүргізді. Қазақ тілі тобы тұуа және түрік тілдерінен де материал жинады. Бұл жолғы зерттеу нәтижесі де қомақты болды. Себебі бұл материал кейінгі кездегі зерттеу қызметтеріне негіз қалады. Осыдан кейін бірнеше құнды зерттеу нәтижелері жарық көрді. Мысалы, Гың Шымин мырзаның «Қазақ тілі, әдебиеті және оның зерттелуі», «Қазақ ұлтының жазуы» сияқты мақалалары. 70 жылдары қазақ тіліне қатысты алуан түрлі сөздіктер жасалды. Мысалы С.Найман т.б. құрастырған «Қытайша-қазақша сөздік» (Шинжияң Халық баспасы, 1970 жыл), Жин Бинжының «Қазақша-қытайша сөздігі» (жоғарыдағымен ұқсас) т.б.

1980 жылы Жүңго түркі тілдерін зерттеу қоғамы құрылды. Осыдан кейін қытай, ұйғыр және қазақ тілдерінде мерзімсіз басылым «Түркі тілдерінен зерттеулер» атты журнал шыға бастады. Орталық ұлттар университеті, Шинжияң университеті, Ле педагогика институты сияқты оқу орындарында қазақ тілі мамандығы мен зерттеу орталықтары құрылды. Қазақ тілінде «Тіл және аударма», «Шинжияң қоғамдық ғылымы», «Қоғамдық ғылым мінбесі», «Шинжияң университеті ғылыми журналы» сияқты журналдар жарық көрді. 1980 жылдары бұрынғы тексеру-зерттеу негізіндегі жаңа табыстар баспа бетінде жарық көріп, қытай қазақ тілі білімінің дамуын жаңа белеске көтерді.

Гың Шымин, Ли Зыңшияң бірлесіп жазған «Қазіргі қазақ тілі» (Ұлттар баспасы, 1985 жыл) атты еңбегі осы кезге дейінгі шын мәніндегі қазақ тілі грамматикасы есептелінетін еді. Бұл еңбектің құндылығы сол – авторлар 50 жылдары өздері жинаған материалдар негізінде қазіргі қазақ тілін жан-жақтылы сипаттап берген. Еңбекте қытай қазақ тілінің жергілікті ерекшелігі және оның ру-тайпалық құрылыспен қатысты екендігі айтылады. Бұл еңбектің тағы бір жаңалығы сөздерді сөйлем мүшесіне бөлгенде бастауыш, баяндауыш, анықтауыш, пысықтауыш, толықтауыш сынды бес сөйлем мүшесінен басқа жанама толықтауыш атты жаңа сөйлем мүшесін атап көрсетеді. Авторлар қазақ тілінде «*ата-*», «*ет-*», «*де-*» сияқты етістіктер негізгі толықтауыштан сырт, тағы бір толықтырғышты қажет етеді, мұндай толықтырғыш жанама толықтауыш болады дейді. Мысалы, «ол мені аға дейді», «біз тілді қатынас құралы етеміз» деген екі сөйлемдегі «аға», «қатынас құралы» сөздері жанама толықтауыш болады дегенді ортаға қояды. Осы мезгілде жарық көрген басқа сипаттамалы еңбектер мен сөздіктерден тағы Гіләжден Оспаннның «Шағын қазақ тілі грамматикасы» (Ұлттар баспасы, 1982 ж.), Міркамал Жәлелқанұлы, Қыдырқан Ахметұлы құрастырған «Қазақ тілі грамматикасы», Гің Шыминнің «Қазіргі қазақ тілі» (Орталық ұлттар

университеті баспасы, 1993 ж.), Дәкен құрастырған «Қазақ тілі тұрақты сөз тіркестері мен идиомдар сөздігі» (Ұлттар баспасы, 1982 ж.), Орталық ұлттар радио станциясы қазақ бөлімі құрастырған «Қазақша-қытайша идиомдар сөздігі» (жоғарыдағымен ұқсас), «Қазақ тілінің емле сөздігі» (Шинжияң халық баспасы, 1986 ж.), «Қазақша-қытайша сөздік» (Ұлттар баспасы, 1989 ж.), «Қытайша-қазақша тіл ғылымы сөздігі» (Ұлттар баспасы, 1989 ж.) сияқтыларды айтуға болады. Бұдан басқа қазақ тіліне қатысты бірнеше мақалалар жинағы жарық көрді. Бұлар «Түркі тілдерінен зерттеулер» (Ұлттар баспасы, 1983 ж.), «Жүңго түркі тілдерін зерттеу мақалалар жинағы» (Ұлттар баспасы, қытайша, 1987ж.), «Тіл және үйрену» (Ұлттар баспасы, 1988 ж.). Осы жинақтарда жарияланған Нығмет Мыңжанидың «Түркі тілдер сөздігінің» қазіргі қазақ тілімен қатынасы жайында» (түркі тілдерін зерттеу); Ли Зыңшияңның «Тәпсірдің орта ғасырлық аударма нұсқасы және оның фонетикалық, лексикалық ерекшелігі», Уаң Юаншинның «Қазіргі қазақ тіліндегі мөлшер сөздер» (Жүңго түркі тілдерін зерттеу мақалалар жинағы); Әбдібектің «Аударма және оның әдеби тілге ықпалы», Міркамал Жәлелқанұлының «Қазақ фразеологиясының дамуы және оның жергілікті ерекшелігі туралы», Жүнісқан Бақаевтің «Антоним сөздер және оларға қатысты кейбір мәселелер», Мәкен Лекенов, Чын Янянның «Семантикалық өзгерістердің қазақ тілі лексикасы дамуындағы ролі», Тұрсын Мұқашұлының «Қазақ тілінің дауыстылары жайында», Нұрғабыл Солтаншарыпұлының «Қазақ тіліндегі «мөлшер сөздер» туралы» (Тіл және үйрену) сияқты мақалалары қазірге дейін өзінің құндылығын жоймай келеді.

1990 жылдары қазақ тіл білімінің дамуы жемісті кезеңге аяқ басты. Орталық ұлттар университеті, Шинжияң университеті, Іле педагогика институты сияқты орындарда жас мамандардың қосыны жетіліп шықты. Жеке монографиялар мен мақалалар жинағы да жарық көріп отырды. Мысалы, Мәкен Лекеновтың «Оғызнама» (Ұлттар баспасы, 1986 ж.), Жұматай Орынбайқызының «Қазіргі қазақ тілі» (Ұлттар баспасы, 1999 ж.), Яң Лиңның «Қазіргі қазақ тілі» (Шинжияң университеті баспасы, 2002 ж.), Ли Зыңшияңның «Туркологияға кіріспе» (Орталық ұлттар университеті баспасы, 1995 ж.) сияқты еңбектерді атауға болады. Бұдан сырт ШУАР тіл-жазу комитеті құрастырған «Қазіргі қазақ тілі» (Шинжияң халық баспасы, 2002 ж.), Чын Янянның «Қазіргі қазақ тілі лексикологиясы» (Ұлттар баспасы, 2000 ж.), Хуаң Жүншяңның «Қазақ тілі лексикологиясы мен мәдениеті» (Жүңго қоғамдық ғылымы баспасы, 2005 ж.) сияқты монографиялар бар. Мақалалар жинағынан Орталық ұлттар университеті жағынан шығарылған екі томдық «Түркі тілдері мен мәдениетінен зерттеулер», Гің Шымин мырзаның 70 жасқа толуын құттықтау үшін шығарылған мақалалар жинағы, «Тіл және аударма» журналы жағынан шығарылған «Тілгерлер тілегі», Шинжияң университеті жағынан шығарылған «Шинжияң аз ұлттар тіл-әдебиетінен зерттеулер» бар.

Өткен ғасырдың 90 жылдары қазақ тілінің зерттелу тарихында маңызды орын алатын тағы бір ірі іс – қазақ тіл дыбыстарына жүргізілген акустикалық анализ жұмысы. Бұл жұмысты мемлекеттік жаратылыстану ғылым қорының демеушілігімен Қытай қоғамдық ғылым академиясы мен Іле қазақ автономиялы облыстық тіл-жазу комитеті бірлесіп (Бау Хуайчяу, Міркамал Жәлелқанұлының басшылығымен) жүргізген<sup>5</sup>. Соңғы жылдардағы тағы бір үлкен табыс қазақ тіліне қатысты алуан түрлі сөздіктер. Мысалы, «Жүңго түркі тілдерінің салыстырмалы сөздігі» (Ұлттар баспасы, 1993 ж.), «Қытайша – қазақша арнаға түсірілген атаулар жинағы» (Шинжияң халық баспасы, 1999 ж.), Әлімсейт Әбілғазыұлы құрастырған «Орысша-қытайша-қазақша тіл білімі сөздігі» (Шинжияң халық баспасы, 2000 ж.) т.б. Мұның ішінде алғашқы сөздік ұйғыр, қазақ, қырғыз, өзбек, татар, тұва, салар, сары ұйғур сияқты тілдердің салыстырмалы сөздігі болып, сөздердің этимологиясын, мағыналық көлемінің ауытқуын тексеруде ерекше маңыз алады.

Қазақ жазулары жөніндегі зерттеулер де көңіл аударарлық. 1980 ж. Гің Шымин «Ұлттар тіл-әдебиеті» журналында «Қазақ ұлтының жазуы» атты мақаласын жариялап, қазақтар тарихта қолданған көне түркі руникалық жазуы, көне ұйғыр жазуы және араб жазуына жеке-жеке тоқталған. Міркамал Жәлелқанұлы «Іле педагогика институты» ғылыми журналында қазақ жазуларының тарихын сөз еткен «Қазақ жазуының шежіресі» атты көлемді мақаласын жариялады. Осыдан кейін автор «Малта тас бетіндегі ғажайып жазу» (1992 ж. Жүңго түркі тілдер зерттеу қоғамы 6-шы ғылыми талқы жиынында оқылған), «Қазақ жазуының төл цифр жобасы» («Тіл және аударма», 1990 ж.), «Қазақ жазуының ірі істер естелігі» («Шинжияң қоғамдық ғылымы», 1994 ж. 3-сан), «Араб алфавиті негізіндегі қазақ жазуы және Ахмет Байтұрсыновтың жазу реформасы» («Іле айдыны», 1999 ж. 2-сан), «Қыпшақтар және қыпшақтар қолданған жазулар» («Шинжияң қоғамдық ғылымы», 1997 ж. 4-сан) сияқты мақалаларын жариялады.

Қазақ тіліне қатысты көне жазбалар жөніндегі зерттеулерде Гің Шымин мен оның оқушылары Еркінауғалиұлы мен Айдар Міркамалұлының еңбектері бар. 1976 ж. Орталық ұлттар университеті көне түркі тілі мамандығын ашты. Осыған байланысты Гің Шымин көне түркі жазбаларынан оқулық құрастырады. Оның ертеректе жазған орхон ескерткіштерінің тіліне арналған грамматикасы соңғы жылдары ғана баспа бетінде жарық көреді («Көне түркі құлыптастарын зерттеу», Орталық ұлттар университеті баспасы, 2005 ж.). Автордың көне ұйғыр жазбалары мен көне қазақ жазбаларына қатысты зерттеу мақалалары да ресми жинақ болып баспа көреді. Бұл жинақтарда автор «Оғызнама», «Кодекус куманикус» сияқты жазба ескерткіштерді көне қазақ тілі жазбасы ретінде жан-жақты таныстырады. Еркін Ауғалиұлының көне ұйғыр жазбасы «Алтұн Ярұққа»

<sup>5</sup> Міркамал Жәлелқанұлы «Қазақ тіліндегі <ж> дыбысына акустикалық анализ» ;«Қазақ тіліндегі қосынды дауыссыздар» («Тіл және аударма», 1997 жылғы 4-сан).

арналған екі мақаласы өрелі еңбек деуге болады. Көне ұйғыр жазуындағы жазбаларға, әсіресе дүнхуаңнан жаңадан қазып алынған ескерткіштерге Айдар Міркамалұлы белсене ат салысты. Қаһарман Мұқанұлының «Ғұн тілінен» («Шинжияң қоғамдық ғылымы», 1999 ж. 2-сан) дейтін мақаласы да тың ойларды ортаға қойған. Бұл мақалада автор түркологтардың көңілін ертеден-ақ аударып отырған қытай жазбасындағы ғұн тіліне қатысты бір ауыз сөз және ғұнша кісі есімдері мен ру-тайпа аттарына, жеке сөздерге, жер-су аттарына тоқталып, өз пікірін ортаға салған. Дегенмен қытай тілінің фонетика жүйесіндегі өзгеріс тым зор, оның үстіне қытай жазуы фонетикалық жазу болмай, бейнелі жазу болғандықтан автордың ертедегі ғұн сөздеріне жүргізген зерттеуі толықтай сенімді дей алмаймыз. Бұлардың тағы уақыт сынынан өтетіні даусыз.

**Фонетикадағы жетістіктер.** Арнаулы грамматикалық кітаптарда, қазақ тілінің дыбыс жүйесі жан-жақты сипатталған. Әсіресе жеке дыбыстардың табиғаты, үндестік заңы, т.б. Десе де дамылсыз дау жетелеп келе жатқан тақырыптар да бар. Мысалы, қазақ тілі фонетикасында «у» мен «и»-дың табиғаты, яғни бұл екі дыбыс жартылай дауысты дыбыс па, әлде дауыссыз дыбыс па? Сағатбек Асылбайұлының «Қазақ тіліндегі <у> және <и> фонемалары» («Тіл және аударма», 1999 ж. 4-сан) атты мақаласында бұл екі фонеманы дауыссыз дыбысқа жатады деп дәлелдесе, Ғалым Жұмашұлының «Қазіргі қазақ тіліндегі <у> дыбысы» («Шинжияң қоғамдық ғылымы», 1999 ж. 3-сан) атты мақаласында у дыбысы жартылай дауысты дыбысқа жатады деген пікірді ортаға қойды. Дегенмен қазіргі талқы жағдайына қарағанда, бұл екі дыбысты дауыссыз дыбысқа жатады дейтіндер басым. Міркамал Жәлелқанұлының акустикалық анализдер негізінде жазған «Қазақ тіліндегі <и> мен <ч> фонема ма, вариант па» («Тіл және аударма», 1996 ж. 3-сан), Тұрсын Мұқашұлының «Қазақ тілінің дауыстылары жөнінде» («Тіл және үйрену», Ұлттар баспасы, 1988 ж.), Нұрғабыл Солтаншарыпұлының «Жүңго Шинжияң қазақтары мен Қазақстан қазақтарының тіліндегі фонетикалық айырмашылық» («Тіл және аударма» <қытайша>, 1995 ж. 1-сан), Айдар Міркамалұлының «Қазақ тіліндегі <ж> дыбысының қолданылу тарихынан» («Шинжияң қоғамдық ғылымы», 2000 ж. 4-сан), «Қазақ тіліндегі кейбір дыбыс өзгерістері» («Ұлттар тіл-әдебиеті» (қытай тілінде), 2001 ж. 3-сан) сияқты мақалалар бар.

**Лексикадағы жетістіктер.** Қазақ тілі саласында лексиканың зерттелуіндегі жетістіктер біршама қомақты. Мұның ішіндегі ірі табыс Чын Янянның «Қазіргі қазақ тілінің лексикологиясы» (Орталық ұлттар университеті баспасы, 2000 ж.). Автор ұзақ жылдық зерттеу арқылы қазіргі қазақ тілі лексикологиясының ерекшеліктеріне жан-жақты тоқталған.

Осы саладағы жеке мақалалар да кісі көңілін қуантарлықтай. Мәкен Лекенов пен Чын Янянның «Қазақ тіліндегі біріккен сөздердің құрылысы» (Орталық ұлттар университеті журналы, 1986 ж. 3-сан), «Семантикалық өзгерістердің қазақ тілі лексикасы дамуындағы ролі туралы» («Тіл және

үйрену», 1988 ж.), Уаң Юаншинның «Қазақ тіліндегі мал шаруашылыққа қатысты сөздер» («Ұлттар тіл-әдебиеті», 1984 ж. 1-сан) сияқтыларды айтуға болады.

**Кірме сөздер туралы зерттеулер.** Болаш Шөкейұлының «Парсы тілінен қабылданған сөздер жөнінде» («Тілгерлер тілегі», Үрімжі, 1993 ж.), Мұқият Сағидоллақызының «Парсы тілінің қазақ тіліне әсері» («Тіл және аударма», 2000 ж. 3-сан) сияқты мақалалары көп ізденіс негізінде жазылған еңбектер.

**Жергілікті ерекшеліктер туралы зерттеулер.** Қазақ тіліндегі жергілікті ерекшеліктер көбіне лексикалық жақтан байқалады. Сондықтан да жергілікті ерекшеліктердің тақырыбы лексиканы төңіректеп кетеді. Қазақ тілінің жергілікті ерекшеліктерін ең алғаш жүйелі зерттеген ғалым Гің Шымин. Ол сонау 1950 жылдары бірінші болып қазақ тіліндегі өңірлік айырмашылықтарды байқаған. Олар қазіргі қытай қазақ тілін шығыс терістік және батыс түстік деп екі диалектіге бөлген де, батыс түстікке Текес, Шапшал, Қорғас, Құлжа аудандарын жатқызған, қалған өңірдегі қазақ тілін шығыс терістік диалектіге кіргізген. Кейін басқа тіл мамандары да осы салаға ат салысты. Мысалы, «Қазақ тілі мәселелері» атты мақалалар жинағында жарияланған Омархан Асылұлының «Қазақ тілінің жергілікті ерекшелігі», Оқабай Тойынбайұлының «Қазақ тілінің диалектілері туралы бір-екі сөз», Хуаң Жүңшияңның «Дөрбілжін қазақтары тілінің жергілікті ерекшеліктері» («Тіл және аударма» (қытай тілінде), 1995 ж. 2-сан), Уаң Лизыңның «Қазақ тілі диалектісінің морфологиялық ерекшелігі» («Тіл және аударма» (қытай тілінде), 1999 ж. 4-сан) секілді мақалалары бар.

**Сөз төркіні туралы зерттеулер.** Нығмет Мыңжанұлы «ақсақ-тоқсақ», «адыра қал», «ақын» сияқты сөздердің төркінін Махмұт Қашқаридың сөздігінен іздейді. Автор «Қазақтың қысқаша тарихы» атты еңбегінде «қазақ» сөзін «қаз» (тік тұру, қазду) түбірі мен «ғақ» жұрнағының қосылуынан жасалған дегенді айтады. Бұл пікір ғылым саласында көп аңыс қозғайды. Гің Шымин мырзаның «Бірнеше көне түркі тілі сөздеріне талдау» («Ұлттар тіл-әдебиеті», 2002 ж. 4-сан) атты мақаласы көңіл аударарлық. Ғалым мақаласында көне түркі сөздерін қазақ тілімен салыстыра отырып, қате аударылған бірнеше сөзді анықтап шығады. Орхон ескерткішінде «бір кіші янылсар оғұсы, бодұны, бiшүкіне тегі қыдмас ерді» дегендегі «қыдмас» сөзін В.Томсен «егер бір кісі жаңылса, руын, халқын ілгерілетпес еді» деп аударған екен. Автор мұндағы «қыд» түбірі қазақ тіліндегі «қи» етістігімен төркіндес екенін тілге тиек етіп, оны «аямады (қимады)» деп дұрыс аударған. Мақаладағы тағы бір сөз «ығар» сөзі: «ығар еллігде иег қылтым» (Күлтегін, шығыс, 29-жол). Осындағы «ығар» сөзі дұрыс аударылмай келген, автор қазақ тіліндегі «ығар көрсету» (қорқыту, айбар көрсету) тіркесін келтіре отырып, бұл сөзді қытай тіліне дұрыс аударған.

**Грамматикалық жетістіктер.** Қазақ тілі грамматикасындағы жетістіктер, негізінен сөз таптарының түрге бөлінуі мен қосымшалардың тілдік табиғатына жүргізген талдауларға шоғырланған. Мұны зерттеуге көп күш

жұмсаған мамандар Нұрғабыл Солтаншарыпұлы мен Уаң Юаншин. Әсіресе қазақ тіліндегі мөлшер сөздерді жеке сөз табы ретінде бөліп шығаруда осы екі маман көп еңбек сіңірді. Өткен ғасырдың 80 жылдарында Н. Солтаншарыпұлы «Қазақ тіліндегі мөлшер сөздер» («Тіл және аударма», 1984 ж., 3-сан), Уаң Юаншин «Қазақ тіліндегі мөлшер сөздер туралы аз аял» («Ұлттар тіл-әдебиеті», 1984 ж., 3-сан) деген мақалаларымен қазақ тіліндегі мөлшер сөздерге назар аударма бастаған болатын. Кейін екі автор осы тақырыпқа тереңдей үңілді. Мөлшер сөздердің түрлері, ерекшеліктері, мөлшер сөзді тіркестер, мөлшер сөздердің қолданылуы және даму беталысы секілді мазмұндарға зерттеу жүргізіп, мөлшер сөздің жеке сөз табы ретінде өмір сүруі тарихи дамудың жемісі екенін ортаға қойды.

Қазақ тіліндегі көмекші сөздер туралы зерттеулер де таяу жылдары нақтап қолға алынған. 1994 ж. Жаң Диңжиң «Қазақ тіліндегі көмекші сөздер» атты докторлық диссертациясын қорғады. Онда автор көмекші етістіктер мен шылау сөздерді қосып көмекші сөздер деп атайды. Бұл еңбек жақында ресми түрде баспа бетін көріп, оқырман қауыммен қауышты.

Бұдан басқа грамматикада жеке тақырыптарда жүргізілген мақалалар да бір қыдыру. Мысалы, Чын Янянның «Қазақ тіліндегі сөз тіркестері», Жүнісқан Бақаевтің «Қосымша және ұқсас тұлғалы кейбір қосымшалар», Міркамал Жәлелқан ұлының «Қазақ тіліндегі кейбір күрделі жұрнақтардың құрамы жайында», Жұматай Орынбайқызының «Қазақ тіліндегі <нікі> қосымшасы туралы», Қайрат Ғабитқанұлының «Қазақ тіліндегі сын есімдердің шырайы», Бейсемқан Қауысбекұлының «Қазақ тіліндегі аналитикалық септіктер», Жаң Диңжиңнің «Қазақ тіліндегі табыс септігінің жасырын және ашық түрлері», «Қазақ тіліндегі себеп-мақсат септеуліктері» сынды мақалалар. Бұл мақалалар жеке-дара жазылған болып өз жүйесін байқатпағанмен, кей мақалаларда қамтылған жаңа ой, соны пікірлер қазақ филологиясын байыта түсті деп айтуға әбден болады.

#### REZUME

Mirkamal A. (Urumzhi)

#### RESEARCH OF THE KAZAKH LANGUAGE IN CHINA

The article deals with the research of the Kazakh language in China.

Мадина БАЙҒҰТ

«ТҮРІКШЕ-ҚАЗАҚША СӨЗДІК» ҒЫЛЫМИ АЙНАЛЫМҒА ЕНДІ

*Статья осведомляет читателей о научной ценности «Казахско-турецкого словаря», подготовленного учеными Международного казахско-турецкого университета им. Х.А.Ясауи*

*Yazar A.Yesevi Uluslararası Kazak-Türk üniversitesi ilim adamlarının hazırladığı «Türkçe-Kazakça sözlüğün» ilmi değeri hakkında bilgi veriyor.*



Түркістандағы түркі жұртының ортақ білім ордасына айналған Қ.А.Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің ғалымдары жақында түркология ғылымына қомақты үлес қосатын құнды еңбек жариялады. Түркияның Стамбул қаласындағы «IQ Мәдениет және өнер» (IQ Kültür Sanat Yaunısılık) баспасынан Дайындық факультетінің деканы, ф.ғ.к., доцент Аябек Байниязов пен «Түрік тілі» кафедрасының аға оқытушысы ф.ғ.к. Жанар Байниязованың 50 мың сөз бен сөз тіркесінен тұратын «Түрікше-қазақша сөздігі» (Türkiye Türkçesi-Kazak Türkçesi Sözlüğü) дайындалып жарыққа шықты. Аталмыш еңбек 2008 жылы Алматыда «Атамұра» баспасынан шыққан

болатын. Көпшіліктің сұранысы бойынша Түркияда жарияланып ғылыми айналымға енуі, оның қаншалықты қажет екендігінің бірден бір айғағы.

Аябек Байниязовтың есімі түркология ғылымында сөздік жасаумен жақсы танылған. Осыған дейінгі 32 мың сөз бен сөз тіркесінен тұратын «Қазақша-түрікше сөздік» (Түркістан. «Тұрау», 2003; «Ақгаг» баспасы, Анкара, 2003), «Қазақ тілінің грамматикасы» (Анкара, «Ақчаг» баспасы, 2004) атты еңбектерінің негізгі авторларының бірі болуы осы салада аянбай еңбек етіп келе жатқандығын көрсетеді. Ж.Байниязова да өзінің кандидаттық диссертациясын сөздік жасаумен байланысты тақырыпта қорғағанын айта кету керек.

А.Байниязов пен Ж.Байниязованың «Түрікше-қазақша сөздік» атты еңбегі қазақ оқырмандарына түрік тілін, түрік оқырмандарына қазақ тілін үйретуде үлкен көмекші құрал деуге болады. Өйткені осы уақытқа дейін лексикографияның барлық заңдылықтары сақталып, ауқымды жасалған «Түрікше-қазақша сөздік» шыққан емес. Сондықтан тынымсыз ізденісі мен қажырлы еңбегінің арқасында осы олықтың орнын толғыратын аталмыш еңбектің түркі лексикографиясында алатын орны ерекше.

Сөздіктің сөз қорына түрік тілінің екі томдық нормативті сөздігі “Türkçe sözlük” (Анкара 1998) негіз болған. Еңбекте қоғамдық өмірдің әр алуан саласында жиі пайдаланылатын сөздермен қатар, ғылыми-көпшілік әдебиетте, мерзімді баспасөзде кеңінен қолданылатын терминдер мен атаулар, тұрақты тіркестер енгізілген.

Сөздікті түзу барысында түрік тілінің нормативті сөздігінде берілгендей жеке сөздермен бірге толық атаулық мағынада жұмсалатын күрделі сөздер де атау сөз ретінде реестерге алынып, ал сөздерді іріктеуде кейбір көне сөздердің орнына, соңғы он жылда тілдік айналымға енген жаңа қолданыстағы сөздерді енгізген. Түрікше сөздердің немесе сөз тіркестерінің қазақ тіліндегі баламасы тек бір мағынамен ғана емес, негізгі мағыналарымен қоса ауыспалы мағыналары да қамтылып, пайдаланушының мағына жігін жақсы ажыратуы үшін ауызекі тілден және әдебиеттерден көрнекі мысалдар келтіріп отырған.

Сөздікті пайдаланушыға көмек ретінде кірме сөздердің қай тілден келгендігі, есім сөздердің қай сөз табына, терминдердің де қай ғылым саласына қатыстылығы мен етістіктердің қандай септік жалғаумен меңгерілгендігі көрсетілген.

Сөздікте стильдік белгілер лексикографиялық нормаға сай қойылған. Мәселен, кез келген ғылымның қай саласына тән термин сөз екендігі, сөздердің қолданылу аймағы, сөздердің қолданылу өрісі, т.б. ерекшеліктер арнайы белгілермен берілген. Өйткені, сөздердің шығу төркінін, сөздердің қай сөз табына қатыстылығын көрсетіп отыру мәселелері келешекте де түркі тілдерінің лексикологиясы мен морфологиясын зерттеуді мақсат еткен тілшілеріміз үшін өте маңызды болатыны сөзсіз.

Қазіргі таңда білім мен ғылым жолында жүрген көпшіліктің негізгі мақсаты – көп тіл білу. Заман талабы да көп тілділік пен техниканы жетік меңгеру. Аталмыш сөздік тіл үйренушілерге жол ашатын басты құрал болғандықтан, мұнда түрік тілі білімінің заңдылықтарына, мәселен, түбір сөздердің жіктелуі, тәуелденуі кезіндегі немесе үндестік заңына сай дыбыс өзгерістерінің кездесуі ұғынықты мысалдармен көрсетілген.

Авторлар сөздікке енген сөздердің қазақша әдеби нұсқасын, синонимдік қатарын бергенде Т.Жанұзақовтың редакциясымен шыққан «Қазақ тілінің сөздігі», ал кейбір терминдердің анықтамасын жасағанда Н.Сауранбаев пен Ф.Мұсабаевтың редакциясымен шыққан «Орысша-қазақша сөздік», қазақша сөздерді ережеге сай жазу мәселесінде редакциясын Р.Сыздықова басқарған «Қазақ тілінің орфографиялық сөздігі» атты еңбектерді негізге алғандығын сөз етеді.

Сөздік жасау – қиынның қиыны. Терең білімділік пен тынымсыз ізденісті қажет етеді. Бір тілдегі негізгі сөздердің жанынан туындаған



мағыналардың дұрыс аудармасын беру – ол тілді ана тіліндей терең білу қажеттілігін туғызатыны сөзсіз. Осы тұрғыдан алғанда, автордың Түркияда білім алып, сол елдің халқымен етене араласып жүріп, тілін үйренгендігін сөздіктегі сөз қорының молдығынан білуге болады.

Қорыта келгенде, сөздіктің сапасы қазіргі лексикографияның және қолданушылардың талаптарына жауап бере алатын дәрежеде. Сөздік қорының молдығына орай тек білім жолындағы шәкірттерге ғана емес, түрлі сала мамандарының игілігіне жарайтын ғұмыры баянды дүние.

REZUME  
BAYGUT M. (Turkistan)  
ABOUT KAZAKH-TURKISH DICTIONARY

The article deals with the scientific value of the Kazakh-Turkish dictionary published by A. Yassawi International Kazakh-Turkish university.

## МАЗМҰНЫ, СОДЕРЖАНИЕ, İÇERİK, CONTENTS

ТІЛ ТАРИХЫ ЖӘНЕ ҚҰРЫЛЫМЫ		
<i>Селютина И.Я.</i> (Новосибирск)	Типологическая специфика Южносибирского тюркского консонантизма Оңтүстік Сібір түркі тілдері консонантизмінің типологиялық ерекшеліктері	3-11
<i>Selutina I. Ya.</i> (Novosibirsk)	Güney Sibirya Türk konsonantizmasının tipolojik ayrıntıları Typological peculiarities of the South-Siberian Consonants	
<i>Нагисойлу М.</i> (Баку)	«Шухеда-наме» Нишати - ценный источник по исторической лексикологии тюркских языков Нишатидің «Шухеда-намесі» – түркі тілдері тарихи лексикологиясының құнды дереккөзі	12-16
<i>Nagisoğlu M.</i> (Baku)	Nişatinin “Şuheda-namesi” Türk dilleri tarihi leksikolojisinin değerli kaynağıdır “Shukheda -name ” by Nishati – a valuable source in historical lexicology of turkic languages	
<i>Альниязов А.И.</i> (Нукус)	Лингвистическая концепция тождеств и различий и перспективы исследования тюркских языков Түркі тілдерін зерттеудің келешегі және олардың ұқсастықтары мен айырмашылықтарының лингвистикалық тұжырымдамасы	17-20
<i>Amiyazov A.I.</i> (Nukus)	Türk dillerini araştırmanın geleceği ve onların benzerlilikleri ile ayrıntılarının değerlendirilmesi Linguistic Conception of Identity and Differences and Perspectives of the Research of Turkic Languages	
<i>Иманбердиева С.Қ.</i> (Алматы)	«Диуани хикмет» ескерткішіндегі антропонимдер Антропонимы в памятнике «Дивани хикмет»	21-27
<i>Imanberdieva S. K.</i> (Almaty)	«Divan-ı hikmet» eserindeki antroponimler Antroponims in the Literary Texts of “Diuani Hikmet”	
<i>Ефимова Л.С.</i> (Саха)	Алгыс саха (якутов): архаическая лексика (на основе кластера «Дух-хозяин огня») Сахалардағы алгыс: архаикалық лексика («Рух – от иесі»)	28-38
<i>Efimova L.C.</i> (Saha)	Sahalardaki ‘alkış’: eski kavram (Ruh – atış sahini) Algys saha (yakuts): archaic lexicon (on a basis klaster «Spirit-owner of fire»)	

<i>Гарифуллина А.М.</i> (Казань)	Образная составляющая турецких фразеологических единиц, выражающих эмоцию удивления Таң қалу көңіл-күйін білдіретін түрік тіліндегі фразеологиялық бірліктердің образды құрамдары	39-42
<i>Garifullina A.M.</i> (Kazan)	Türk dilinde hayran kalma ilgili cümleler Figurative Composition of Turkish Phraseological Units Expressing the Astonishment Emotions	
<i>Асанова М.</i> (Түркістан)	Түркі халықтарына ортақ мақал-мәтелдерді зерттеудің кейбір мәселелері Некоторые проблемы исследования общетюркских пословиц и поговорок	43-46
<i>Asanova M.</i> (Türkistan)	Türk Halklarına Ortak Atasözlerin Araştırılmasına İlişkin Güncel Meseleler Some investigation problems of proverbs related to Turkic people	
<b>ӘДЕБИЕТ ЖӘНЕ ФОЛЬКЛОР</b>		
<i>Бутанаяева И.И.</i> (Хакасия)	Духовная культура хакасов как часть историко-культурного наследия тюркского мира Хакастардың рухани мәдениеті түркі әлемінің тарихи-мәдени мұрасы ретінде	47-55
<i>Butanayeva İ.İ.</i> (Hakasya)	Hakasların manevi kültürü türk dünyası tarihi-kültürel mirasınin devamıdır Spiritual culture of Hakas as a Part of Historical- Cultural Heritage of Turkic World	
<i>Метин А.</i> <i>Адилбекова Е.</i> (Түркістан)	Türk sözlü kültür geleneğinde ayrıntılar “beş silah” Түріктердің ауызша мәдениетіндегі ерекшеліктер: «бес қару»	56-61
<i>Метин А., Әділбекова Э.</i> (Түркістан)	Особенности в устной культуре тюрков: «пять оружий» Peculiarities in the Turkish Verbal Culture “Bes Karu”	
<i>Орман М.М.</i> (Шымкент)	Түс жору ғұрпының қазақтың қаһармандық эпосы сюжетіндегі қызметтік орны Роль традиции толкования снов в сюжетах казахских героических эпосов	62-71
<i>Orman M.M.</i> (Shymkent)	Kazak destanlarındaki rüya yorumu geleneği Functional Meaning of Dream Interpretation in the Kazakh Heroic Epos	
<i>Әлменбетова У.А.</i> (Астана)	Байырғы жазба ескерткіштердегі деректік нышандар Основанные признаки в древних письменных памятниках	72-78
<i>Almenbetova U.A.</i> (Astana)	Eski yazı abidelerindeki semboller Facts on Ancient Literary Texts	
<i>Асанов Қ.Д.</i> (Қарағанды)	Көне түркі дәуіріндегі сөз өнері Искусство слово древнетюркского эпоха	79-83
<i>Asanov K. D.</i> (Karagandy)	Eski Türk dönemindeki söz hüneri The Art of Word in Ancient Turkic Civilization	

---

---

**ТАРИХ ЖӘНЕ ЭТНОГРАФИЯ**

---

---

<i>Мадуров Д.Ф.</i> (Чебоксары)	Восточные рубежи Серебряной (Волжской) X-XIII вв. X-XIII ғғ. Волга бойы бұлғарларының шығыс шекарасы	84-90
<i>Madurov D.F.</i> (Çeboksan)	Bulgaryanın X-XIII asırlardaki doğu sınırı The East Boundary of Silver (Volzhski) Bulgaria in 10-13 Centuries	
<i>Хатамова М.М.</i> (Ташкент)	Городская культура Тюркского каганата: постановка проблемы	91-104
<i>Hatamova M.M.</i> (Tashkent)	Түрік қағанатының қалалық мәдениеті Türk hanedanlığının şehir kültürü The City Culture of Turkic Khaganate	
<i>Казчинова Г.Г.</i> (Хакасия)	Инесайские древнейшие государственные образования	105-115
<i>Kaschinova G.G.</i> (Hakasiya)	Енесайдағы ежелгі мемлекеттік құрылымдар Eski İnesy Devlet eğitimi Inesaikie the most ancient state education	

---

---

**ЭТНОМӘДЕНИЕТ ЖӘНЕ ҰЛТТЫҚ ТАНЫМ**

---

---

<i>Пириева С.А.</i> Шымкент) <i>Piriyeva S.A.</i> (Shymkent)	Ахысқа түріктерінің мәдени тарихы Культурная история тюрков Ахыска Ahıska türklerinin kültürel tarihi The Cultural History of Akhyska Turkish	116-122
<i>Молотова Э.</i> (Алматы)	Роль суфизма в Восточном Туркестане	
<i>Molotova E.</i> (Almaty)	Шығыс Түркістандағы суфизмнің рөлі The role of sufis in Eastern Turkestan	123-127

---

---

**АРХЕОЛОГИЯ ЖӘНЕ ӨНЕР**

---

---

<i>Ергүдер А.</i> (Түркия)	Қазақстан және Анадолы жерлеріндегі тоқымаларда қолданылған ою-өрнектердің ұқсастығы мен мән-мағыналары Сходства и значения в орнаментах использованных в ткацком искусстве на территории Анадолы и Казахстана	128-132
<i>Erguder A.</i> (Türkiye)	Kazakistan ve Anadolu topraklarında kullanılan el yapım işlerinin benzerlikleri Similarities in Hand-made Goods' Ornaments of in Kazakhstan and Anadoly	

---

---

**РЕЦЕНЗИЯ**

---

---

<i>Керімұлы Ә.</i> (Түркістан)	«Жаһан наме» туралы тың зерттеу	
<i>Kerimulu A.</i> (Türkistan)	Оригинальное исследование о поэме «Жаһан наме» «Jahan-name» hakkındaki yeni araştırma Original Research on Poem “Zhakhan Name”	133-139

---

---

**ХАБАРЛАМА**

---

---

<i>Mirkamal A.</i> (Үрімжі)	Қазақ тілінің Қытайда зерттелуі Исследование казахского языка в Китае	140-146
<i>Mirkamal A.</i> (Үрімжі)	Kazak dilinin Çin'deki araştırılma seviyesi Research of the Kazakh Language in China	
<i>Baygıt M.</i> (Түркістан)	«Түрікше-қазақша сөздік» ғылыми айналымға енді Внедрен в научный оборот «Турецко-казахский словарь»	147-149
<i>Baygıt M.</i> (Türkistan)	«Türkçe-Kazakça sözlük» yayınlanmıştır About Kazakh- Turkish Dictionary	

---

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  
E-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  
көзқарасын білдірмейді.

Техникалық редактор Ж.Танауова

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