

2002 жылдың қазан айынан бастап екі айда бір рет шығады



ТҮРКОЛОГИЯ

ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ атындағы ХАЛЫҚАРАЛЫҚ ҚАЗАҚ-ТҮРІК УНИВЕРСИТЕТІ

4

№ 2 наурыз-сәуір, 2003 Түркістан

ҚҰРЫЛТАЙШЫ:

Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті

Журнал Қазақстан Республикасының Мәдениет, ақпарат және қоғамдық келісім министрлігінде 2002 жылғы 7-қыркүйекте тіркеліп, №3200-Ж куәлігі берілді.

ИНДЕКСІ 75706

Құрметті редактор:

Намык Кемал Зейбек

А.Ясауи атындағы ХҚТУ Өкілетті Кеңес төрағасы

Редакция алқасының төрағасы:

Оразалы Сәбден

А.Ясауи атындағы ХҚТУ президенті, э.ғ.д., профессор

Бас редактор:

Шәкір Ибраев, ф.ғ.д., профессор

Ақылдастар алқасы:

ф.ғ.д., проф. А.Ахматалиев (Бішкек), ф.ғ.д., проф. С.Бахадирова (Нөкіс), ф.ғ.д., проф. Р.Бердібай (Түркістан), т.ғ.д., проф. В.Бутанаев (Абакан), ф.ғ.д., проф. Д.Васильев (Мәскеу), ф.ғ.д., проф. К.Велиев (Баку), т.ғ.д., проф. М.Елеуов (Түркістан), ф.ғ.д., проф. В.Илларионов (Якутск), ф.ғ.д., проф. И.Кызласов (Мәскеу), ф.ғ.д., академик Ә.Қайдари (Алматы), ф.ғ.д., проф. Б.Қасымов (Ташкент), ф.ғ.д., проф. Ә.Құрышжанов (Алматы), ф.ғ.д., проф. Х.Миннегулов (Қазан), ф.ғ.д., проф. К.Мұсаев (Мәскеу), ф.ғ.д., проф. М.Мырзахметов (Түркістан), ф.ғ.д., проф. Ш.Сарыбаев (Алматы), ф.ғ.д., проф. С.Орус-оол (Кызыл), др., проф. С.Тұрал (Анкара), др., проф. С.Хизметли (Түркістан), др., проф. А.Ювалы (Түркістан), М.Шотаев (жауапты хатшы).

БАС МАҚАЛА**Sadık TURAL**

(Ankara)

TÜRKOLOJİ NASIL ÇALIŞACAK?

Бұл мақалада түркологияның қалыптасуы жайында мәліметтер беріледі, түркі халықтарының өткен тарихы және жақын келешегі жайлы түркологтардың орындаулары қажет деп табылған пікірлерге назар аударылады.

В статье дан краткий обзор о становлении тюркологии, и говорится о перспективах тюркологии, которые дали бы возможность правильно оценить прошлую историю и ближайшее будущее турецких народов.

Dünyadaki halkların kendileri ile ilgili bilgi edinmesi, bu bilgiyi o halktan olanlara millî benlik ve kimlik ifadesi olarak sunması türünden, örtülü ve açık çalışmalar insanlık kadar eskidir. Başka bir halkın, tarih içindeki varlığını ve çoğunlukla mevcut yapısını incelemek, öğrenmek, öğrenilenlere göre siyasî, ekonomik, kültürel alanlarda yapılacakları belirlemek ise, son 400-500 yıllık araştırmalar ve uygulamalar dünyasıdır.

Avrupa halkları, gerek Indo-Germenler, gerek Anglo-Saksonlar, gerekse İspanyol ve Portekizliler, Çin, Hint, Arabistan ve Çarlık Rusyası konusunda, hareket noktası mal satmak ve çok farklı malları da o ülkelerden almak olan çalışmaları başlatınca, bir taraftan seyyahların, bir taraftan kara ve deniz yolu ticaret adamlarının tüccar ve gezgin olarak ulaştıkları bilgiler ağır ağır birikmeye başladı.

Kişiye özgü gözlem, değerlendirme ve yorumdan ibaret olan bu türden bilgilerin, bilimlik bilgiye dönüşmesi için, gerek ortaklaşan sorular, gerekse ortaklaşan cevaplar ile ortaklaşan yorum ve değerler birden bire oluşmadı.

Sırlarla dolu bir dünya olarak görülen Çin, Hindistan, Türkistan, İran ve Arabistan sıralamasında Anglo-Sakson ve Indo-Germen, İspanik gezgin ve tüccarlar, ulaştıkları bilgileri ve getirdikleri malları sundukça, Çin ve Hindistan daha geniş bir merak alanı olarak ortaya çıktı. Bu yoldaki bir maceranın sonunda bulunmuş olan yeni dünya kıt'asını hatırlatmak, arkasında Hıristiyanlaştırma'nın bulunduğunu söyleyebileceğimiz yeni çalışmaların biçimlenmesi, sinoloji ve hindoloji adlı iki bilim dalına yol açtı. Çin dilini, edebiyatını, tarihini, sanatını, felsefesini, inançlarını ve ürettiği teknolojileri öğrenmek için uğraşan oryantalizmin, kurmak zorunda kaldığı "Sinoloji" az sonra bir gerçekle karşılaştı:

Çin, bir tek halktan ibaret olmayıp, farklı köken ve kültürdeki halkların alfabe yoluyla birleştiği bir medeniyet dairesi idi. Alfabenin birleştiriciliğine rağmen Çin dili gibi görünen, birbirini anlamayan ve anlaşılmayan halklar, az benzeşen etnoslar halinde, fakat aynı medeniyetin içindeydiler.

Çin'deki durum, Kur'anı Kerim'in Arap diliyle insanlara ulaştırılmış olmasının getirdiği bir sonuç ile paraleldir. Çin'de alfabenin gücü, gerek Ön Asya,

gerek Arabistan yarımadası, gerekse Kuzey Afrika'nın büyük bir bölümünde yaşayan halkları, Kur'an dilinin yarattığı bir sonuç olmak üzere, Arap dilini görmemize yol açmasına benzemektedir. Diğer taraftan Çin hanedanlarından Tang ve Şu başta olmak üzere Çin kökenli olmayan ailelerce bu büyük topluluğun yönetildiği gerçeğinin de araştırılması gerekiyordu. Özellikle bugünkü Doğu Türkistan ve çevresinde yaratılan apayrı bir kültürün bulunduğu, M.Ö. 8. hattâ 10. bine götürülebilen kalıntıların ve kurganların, Çinlilere benzemeyen mumyalanmış insanların varlığı, ağır ağır ayrılan yeni bir bilgi alanına, kısa adıyla "Türkoloji'nin" doğmasına yol açtı.

Türkoloji (Türkiyat, Türklük Bilimi, Türkitanuv, Tyurkologiya) uzun süre Türk adlı halkların dillerini, dil farklılaşmalarını ve bu arada coğrafi dağılıma maceraları ve tarihlerini öğrenmek olarak sınırlanan bir bilgi alanı oldu. Şarkiyat veya oryantalizm içinden ayrılarak, bağımsızlaşmasını daha çok Türk olmayan araştırmacılara borçlu olduğumuz Türkoloji çalışmaları, 19. yy. başından itibaren Türk soylu araştırmacıların da bu dünyaya katılmasıyla ayrı bir boyut kazandı. Ural-Altay dil ailesi, Altay kültür ve medeniyet dairesi olmak üzere Türkoloji de yüz yıldır kendi asıl sınırlarını çizmek için uğraşılıyor.

Türk Ata'nın çocuklarının ayrışmalarına sebep olan **din, coğrafya** ve **yönetim** farklılıkları, Asya'daki büyük ve zengin toprakların çölleşmesinin doğurduğu zorlayıcı kader, Türk soylu halkları büyük bir çıkmazla karşı karşıya bıraktı. İskit (Skif, Saka) Kun (Hun) gibi büyük kağanlıkların hakkındaki bilgilerin ve özellikle M.S. 400-450 öncesine ait, kabul edilebilir, bilimlik bilgiye dönüştürülebilir belgelerin, göçler, seller, yangınlar ve başkaca olumsuzluklar yüzünden yok olması, Altay kültürünün ve medeniyet dairesinin yeteri kadar aydınlanmasına henüz imkân vermiyor.

Gök Tanrı dini (kamlık dini, şamanlık inancı) Budizm, Maniheizm dinleri arasında gezinen yaylak kışlak düzenli Türk topluluklarına, M.S. 4.yüzyıldan başlayarak Hıristiyan misyonerler geldiler. Çarlık devrinde Ortodoksların faaliyeti, zaman zaman sert bir şekilde uygulandı. M.S. 680-780 arasında, gönüllü İslâm propogandistlerinin İran üzerinden, Türk soylu halklara Müslümanlığı öğütlediklerini ve bu dini kabul etmeleri yönünde davetlerde bulduklarını biliyoruz. 820'den sonra ise, Türk soylu halklarda gruplar hâlinde başlayan Müslümanlaşma Karahanlı devletiyle resmîleşmiştir.

Bugünkü Tibet ve Kuzey Pakistan ile Güneydoğu Türkistan'daki Türk Ata'nın çocuklarının bir kısmı, budist, maniheist olmaktan dolayı, Türk Kültür ve medeniyeti dairesinden koparak Hint kültür dairesinin içinde kalarak büyük ölçüde eridiler. Türk soylu halklar ise, mahallî kimliklerini zaman zaman ayırma, farklılaşma ve neredeyse kültürden kopma ölçüsünde bir benimseyişe dönüştürdüler. Dünya tarihinde **din, alfabe, coğrafya, yönetim, rejim** farklılığı konusunda büyük değişimler ve dönüşümler yaşamış ve bunların acılarıyla, zaman zaman kökleri aynı olduğu hâlde birbirine düşmanlaşmış halklardan biri Türklerdir.

Türk Ata'nın din, ülke, rejim, yönetim, teknoloji ve hattâ dil değiştirmiş çocukları hakkında bilgi edinmek, bu bilgileri bütünleştirip, hem en uzak geçmiş,

hem uzak geçmiş, hem yakın geçmiş, hem de günümüz için doğru hükümler vermek, "Türkoloji" adlı bir bilim dalının çalışma alanıdır.

Sovyet Bilimler Akademisi'nin Türkoloji'yi kendi rejim beklentisi doğrultusunda biçimlendirme arzusu ve çalışmaları bir kenara, oryantalistlerden daha farklı ve yaşamasına izin verilen bir alan olarak belli ölçüde desteklemiş bulunması, 20.yüzyıldaki Sovyet halklarının bilginlerince araştırmalar yapılmış olması inkâr edilmez bir gerçektir. Bugün bağımsız Cumhuriyetlerde, herbirinin Bilimler Akademisinde artık tarihin derinliklerinden günümüze uzanan değerler, davranışlar ve yaratılıp bırakılanlar araştırılıyor, inceleniyor ve yorumlanıyor. Türkoloji (Türkiyat, Türklük Bilimi, Türkitanıv, Türkologiya) alanında artık "Moskva-İstanbul çekişmesi" bir kenara bırakılmış, dünyanın 100'e yakın ülkesinde, onların üniversite ve akademilerinde birer bölüm oluşmuştur.

Bu, I. Milletlerarası Türkoloji Kongresi dolayısıyla, Türk soylu olsun olmasın Türkoloji bilimine hizmet vermiş bütün bilginlerin, araştırmacıların, katkı verenlerin ruhları önünde saygıyla eğiliyorum. Bugün burada söylemek zorunda olduğum üç konu var:

1. Türkoloji bilim dalının ne yazık ki kavram bilgisi, yöntem bilgisi ortaklıkları henüz

bütünüyle sağlanamamıştır. Türkolojiyi yalnızca dil veya siyasi tarih, yalnızca edebiyat yahut din ve inanç tarihi, yalnızca sanat tarihi olarak ele alanlar da, yalnızca folklor konusu sayanlar da, Türkoloji alanındaki kavram ve yöntem kargaşasını artırmışlardır.

İşte bu noktada terim ve yöntem olmak üzere iki ayrı toplantıya ihtiyaç var; alanlar konusunu biraz sonra söyleyeceğim.

Bu vesileyle ifade etmek isterim ki, gerek Kazakistan Bilimler Akademisi ve buradaki konukların bağlı oldukları, ülkelerindeki Bilim Akademileri, gerekse dünya üniversitelerindeki Türk dili edebiyatı, tarihi, sanat tarihi bölümlerindeki bilginlere ve bilgiye doğrudan ulaşılmadıkça kavram ve yöntem birliği sağlanamaz. Bu anlamda Türkiye olarak Atatürk Yüksek Kurumu ve dört bağlı kuruluşumuzun (Türk Dil Kurumu, Türk Tarih Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi ve Atatürk Kültür Merkezi) bilimlik, TİKA, TÜRKSOY adlı kuruluşlarımızın maddî ve mâli katkıları olabilecektir.

İkinci olarak Türkoloji nelerle uğraşmalı sorusuna cevap arayacağım:

1. Türk dili ve onun XIX. yüzyıla kadar tarihi.
2. XIX ve XX. yüzyıldaki Türk Yazı Dilleri.
3. Türk Edebiyatı Tarihi XIX. yüzyıla kadar.
4. XIX ve XX. yüzyıldaki Türk edebiyatı.
5. Türklerin kullandığı alfabeler.
6. Kök veya gövdesi Türkçe olan ve en az yüz yıldır kullanılan kelimelerin etimolojik sözlüğü.
7. Türk soylu halklar tarihi.
 - a) Siyasi tarih/devletleşme tarihi.
 - b) İnanç tarihi.

c) Askerî tarih.

8. Türk soylu halklar mimarisi ve tarihi.
9. Türk soylu halklar şehirciliği.
10. Türk soylu halklar Bilim ve Teknoloji Tarihi.
11. Türk soylu halklar beslenme kültürü ve tarihi.
12. Türk söylu halkların musikileri.
13. Türk soylu halkların dansları.
14. Türk soylu halklarda kadın, Aşk, Aile.
15. Türk soylu halklarda Hukuk (Bireylik, Toplumluk).

Bu on beş madde belki otuza çıkarılabilir; ancak, bunların gerçekleştirilmesi için,

a) Bilgi toplama, arşivleme, bilgi erişim merkezine (Mevcut araştırmalar, kitap ve makale ölçeğinde toplanmaya başlanmalıdır);

b) En az iki yılda bir toplanan Turkoloji kurultayının daimî genel sekreteryası oluşturulmasına;

c) Bunun için de yeterli bir bütçeye sahip olunmasına ihtiyaç vardır.

Bu konudaki üçüncü görüşüm, şu içinde bulunduğumuz üniversitenin Türkoloji üniversitesi olarak yeniden yapılandırılmasıdır.

Ahmet Yesevi Üniversitesi, Dünya Türkolojisinin merkezi hâline getirilebilir ise, lisans, master ve doktora için dünyanın her yerinden öğrenci ve öğretim üyesi gelmeye başlayan bir akademik bilim kenti olursa, bu sonuç milliyeti, dini, uyruğu (tabiyyeti) ne olursa olsun bütün türkologları memnun edecektir.

Bizler, siyaset ve ticaret adamları değil, kavramlık ve yöntemlik çerçeve içinde Türklük Bilgisi oluşturmaya çalışan bilim adamlarıyız.

Türkolojinin iki yüz milyonluk halka ait bilgiler edinilmesi işlevi yanında, komşu kültürlerle etkileşiminin de ortaya çıkarılması yoluyla insanlığa hizmet edileceğine inanıyorum.

Türkolojinin araştırma alanlarının, ana kavramlarının ve yöntemlerinin konuşulmasını dilediğim, daimî genel sekreter olarak Şakir İbraiyev'i, danışma meclisi olarak 15 aksakal isminin belirlenmesini teklif ettiğim, bu büyük bilgi şölenini düzenleyenleri ve siz katılımcıları saygı ve ile selamlıyorum.

ТҮРІК ЖАЗБА ЕСКЕРТКІШТЕРІ

Mirsadik ISHAKOV

(Tashkent)

ESKİ TÜRK YAZITLARI COĞRAFYASI VE TÜRK ETNOGONEZ SÜREÇLERİNİN TARİHİ ORTAMI

Мақалада көне түркі жазба ескерткіштерінің таралу аймағы арқылы түрік халықтарының этникалық процестерінің бірлігі көрсетіледі.

В данной статье указывается единство этнических процессов тюркских народов через ареал распространения древнетюркских письменных памятников.

Eski Türk yazısı dünya yazıları arasında özel ve müstesna bir yere sahiptir. Bu yazı ilim aleminde yanlışlıkla “Run” yazısı olarak adlandırıldı. Nedeni de Eski Türk yazıtlarına ilk olarak denk gelen araştırmacılar nezdinde işbu yazı harf şekillerinin Avrupa’da belli olan eski “Run”, sözcük anlamıyla “sırlı” yazı harf şekillerine benzer olmasıydı. Sonradan Türkolog bilginler Eski Türk yazıtlarıyla Avrupa Runları arasında hiçbir menşe ilişkileri olmadığını tesbit etmişlerse de mezkur “Run” deyimini “Eski Türk Yazısı” deyimine birlikte kullanılmaktadır. Şimdilerde de “Eski Türk Yazısı” deyimine ek olarak “Run” kelimesini kullanmaktan vazgeçmek lazım geliyor.

Sözümüzü Eski Türk Yazısının dünya yazı kültüründeki yerini boşu boşuna vurgulayarak başlatmadık. Eski Türk yazı alfabesi Türk dil nutuk sesleri sistemini ve onların fonolojik özelliklerini mükemmel olarak benimseyen şartlı işaretler sistemiydi. Harf sayısı 20 dolayında olan ve okurken dil bilen adamın duyguları esasında anlaşılabilir yazılar dünyada çok yaygın olan o zamanlarda Eski Türk Yazısının o kadar kesin fonetizasyon derecesine yücelmesi cedlerimizimizin yüksek filoloji bilgi ve tecrübelerine sahip olduğunu gösterir. Halbuki, toplumsal-iktisadî, siyasal birlik, etnik unsurlarının en önde gelen amillerinden birinin de yazı olduğu bilinen bir gerçektir. Bir yazı kendi etrafında boy dillerini kabile ve halk dillerine, en son olarak da millet diline birleştirir.

İşbu görüş altında Türk halkları etnogenezi ve etnik süreçleri gibi mürekkep (karışık-düşündürücü) ilmî muammaya, meseleye umum türk ve dünyaca önem taşıyan yazı abideleri vasıtasıyla bakmaya karar verdik. Biz burada meseleyi Eski Türk Yazıtları, onların mazmunu, tarihsel kaynaklık önemi, filoloji araştırmaları için değeri konusunda durmayacağız. Zaten, bu her bir yazılı yadigarlık ayrıca hem de yegâne halde ele alınacak büyük meseledir ki, onu küçük bir araştırmada sonuçlandırmak imkânsızdır. Bizim tek amacımız Eski Türk Yazıtlarının yayılan coğrafyası vasıtasıyla Eski Dünya için büyük mıntıkada yaratılmış yazı kültürü ittihadını hem de etnik süreçler birliğini göstermektir.

Belli ki, Eski Türk Yazı abideleri 18. yüzyılın ilk çeyreğinden başlayarak ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu bilgi Avrupa için geçerlidir. Ama Kaşgarlı Mahmud ve diğer orta çağ müellifleri Eski Türk Yazısının mevcut olduğundan

haberdar olmuşlardır. Mesela, İbn el-Arabşah bu yazıyı Dulbercin olarak adlandırmıştı. Bin yıl zarfında malum, ancak okunmuş esasları unutulmuş Eski Türk Yazıtları 19. yüzyıl sonlarına doğru Danimarkalı V.Thomsen ve Rusyalı V.Radlof tarafından çözüldü. Onlar sadece Orhun ve Yenisey bölgelerinden bulunan yazıtlarla çalışmışlardı. Geçen 110 yıl esnasında Eski Türk Yazıtları o kadar çok sayıda bulundu ki, 20. yüzyıl sonunda onları tetkik için Thomsen ve Radlofların topladığı tecrübeler yetersiz kaldı. Hatta, S.Malov 1950-1953 yıllarında Yenisey yazıtlarını yayınladığı sıralarda da Eski Türk Yazısı kendi yazı coğrafyasını apaçık göstermemişti.

20. yüzyılın son çeyreği bu sahada kendine özgü keşifler ve yeni sonuçlar dönemi oldu desek, yanlış olmaz. Bir bakışta hatta Eski Türk Yazıtlarını Orhun-Yenisey abideleri diye adlandırmak açıkça yetersiz kaldı. Sebebi de ilim aleminde tesbit edildiğine göre Orhun-Yenisey Yazısının umum Türk kadim yazısının iki yerel şekli olduğu belli oldu. Gerçekte ise Eski Türk yazıtları Güney Sibirya, Altay, Yakutistan, Yenisey ve Ob-İrtiş havzaları, Moğolistan'dan başlayarak, Yedisu, Talas, Fergane vadisi, Kaşkaderya vahası, Kazakistan bozkırları, Volga boyu, Tuna boyları, Kuzey Kafkasya, Kuban nehri kıyıları, Kırım, Moldova, Macaristan, Bulgaristan hudutlarına kadar yayılmıştır.

Araştırmalar şunu gösteriyor ki, Eski Türk Yazısı evvela genel kültürel bir vakıa olmakla beraber, birçok yerel alfabe varyantlarına sahip olmuştur. Bu cümleden, yukarıda da bahsettiğimiz gibi Yenisey havzası yazıtlarıyla Orhun yazıtları grubunda iki çeşit varyantlı alfabe kullanılmıştır. Aynı bunun gibi Talas vadisinde bulunan Acciktaş bitiğindeki yazı (çam ağacı üzerinde korunan) yine bir görüntülü alfabe varyantını gösteriyor. Isfara'da bulunan ağaç parça üzerindeki yazı Fergane vadisi buluntuları grubundaki alfabenin esası olmuştur. Fergane vadisinde Isfara'dan başka Kuva, Marhamattepe yakınındaki Lumbitepe ve diğer birçok yerlerden Eski Türk yazıtları bulundu. Kaşkaderya vilayetinin Kitab ilçesinden bulunan küçücük seramik kabın üzerine yazılan bitikler de Eski Türk alfabesindedir. Her iki yazıt ta (Lumbitepe ve Kitab ilçesi yazıtları) Kasımcan Sadıkov ve tarafımızdan okundu.

Bunlar hariç Orta Asya'daki birçok arkeoloji kazıntılı yerlerden de Eski Türk Yazıtları bulunmuştur. Örneğin, Tacikistan'daki Ashana, Kalai-Kafir, Kalai-Bala, Kızıl Pilav, Aktepe yazıtları bulunmuştur ki, Acciktaş-Isfara tipindeki Eski Türk alfabesiyle yazılmıştır. Bu da şunu gösteriyor ki, Orta Asya milâdın ilk binyıllığı zarfında Eski Türk Yazı varyantlarından biri üretilen Türk topluluklarının genel mekanı olmuştur. Bugünlerin görüşüne nazaran işbu mıntıka esasen Özbek Türkçesinin Karluk, Kıpçak, Oğuz lehçeleri yayılan bölge olduğu gözönünde bulundurulursa Talas, Fergane, Kaşkaderya, Güney Tacikistan buluntuları dosdoğru yerleşik Türklerin, yani şimdiki Özbeklerin etnik cedlerine ait olmuştur, demeğe esas var gibi gözüküyor.

Eski Türk Yazısının Tuna nehrine kadar yayılması şu günlerdeki tarihî meselelerden habersiz olanlar için şaşırtıcı gözükür. Ancak, eski dönemlerde Pasifik Okyanusu'ndan Karadeniz kıyıları ve Tuna'ya kadar, özellikle, Türk toplumlarının büyük tarihî-kültürel ve sosyal-siyasal alanı olan Avrasya'nın

binlerce fersah düzlüklerinde Türk halklarının yaşadığı hesaba katılırsa, bu yadigârlıkların bulunuş yerleri kişiyi lal (şaşkın) bırakmayacaktır. Düşünülürse, Slav halklarının güneye ilerlemesiyle Doğu Avrupa'da Türk toplumlari zincirinde tamamen değil, belki de kısmen kesintiler yüz verdiği açıkça gözükecektir. Mesela, Volga boyları, Kuzey Kafkasya, Hazar'ın kuzey-batısı, Kırım'da birtakım Türk halkları, Moldova'da Gagauz Türkleri bugünlerde de yaşamaktadır. Bulgarlar ise son binyıllık zarfında Türklüğünü kaybederek Slavlaşmış halka dönüşmüştür. Macarlar ise Ural-Altay ailesine mensup halk olarak Tuna havzalarında yaşamaktadırlar.

Bu bilgileri bazı delillerle tespit etmeye çalışacağız. 1899 yılında Tuna nehrine Tihaya Sosna ırmağının döküldüğü yerdeki eski şehir kalıntılarından (Mayask harabesi) Eski Türk Yazılı taş bulunmuştu. Sonradan Mayask'dan yine taş parçalarında şu gibi bitikler, toplam 18 adet yazılı taş bulundu. Bu hal Deşti-Kıpçak bozkırlarının Doğu Avrupa kısmında orman-çöl şartlarında yaşamış kadim Türk kabileleri arasında yazı kültürü, okuma-yazma seviyesi yüksek derecede olduğuna delalet etmektedir.

Tuna nehri havzasında Humari şehir harabesinden, Salsk-Sarisin yol inşaatı alanlarının birinden, Kriviyanskaya istasyonundan, Kermen-Tolga kurgan mezarlarından birkaç Eski Türk taş bitikleri bulunmuştur. Onlardaki harf şekillerini Kuban nehri havzası buluntularına kıyaslama aralarında genel benzerlik olduğunu gösterir. Ama, Tuna ve Kuban havzaları alfabe sistemleri de kendine özgü varyantlara sahiptir. Udmurt Cumhuriyeti'nin Sedyar (Ural boyu) köyünde yazılı gümüş kap bulunmuştur ki, o da kendine özgü yazı varyantlıdır.

Mayask harabeleri kompleksindeki Maki tepeliği kazısında 8-9.yüzyıllara ait zemin katından karın ve omuz kısımlarına Eski Türk Yazısı yazılan seramik kap bulunmuştur. Ondaki yazının Sedyar (Ural boyu) gümüş kabındaki yazıya yakın olması itibarıyla Kuban ve Tuna yazılarından farklı olmaktadır. Şu da var ki, araştırmacılar Tuna -Kuban yazısını umumlaştırarak onların Orhun-Yenisey yazılarından farklı olduğunun farkına varmışlardır. Demek, yukarıda görülen birkaç bölgede Yenisey, Orhun, Accitaş-Isfara, Tuna-Kuban, Sedyar-Mayaki alfabe varyantlarının olduğu bilinmektedir.

Tuna-Kuban yazılar kompleksini Türk topluluklarıyla bağlama fikri ilim aleminde öncülük taşımaktadır. Bununla beraber Eski Türk Yazılarından başka etnik toplum vekilleri de faydalanmıştır şeklindeki görüşler de var. Ancak, Tuna-Kuban havzalarının orta çağlarda Hazar Hanlığı'na tabi olduğu, burada Türk kabilelerin çoğunluğunun oluşturduğu gözönünde bulundurulursa işbu yazıların etnik mensupluğu Türk olduğunda şüphe bırakmayacaktır. Bu meselede A.Scerbak'in hülâsası makul gözükyor. Onun yazdıklarına göre, Tuna havzasında Novocerkask'tan Voronec'e kadar birçok eşyalara yazılan Eski Türk yazılarını harf şekillerine esaslanarak karşılaştırılırsa onların Peçenek Türklerine ait olduğunu görebiliriz.

Kadim Türk dünyasının en batı kısımlarından olan Tissa yazıtı, Murfatlar yazıtı, Pliska (Bulgaristan) yazıtı ve diğerleri yerel şartlarda yerli Türk yazı seçeresinden ayrılma sınırındadır. Mesela, Murfatlar (Bessarabya) yazıtı harf

işaretleri Yunan monyumental yazısından, Kiril ve Glagol yazılarından etkilendiği görülür. Ama Eski Türk çizim şekilleriyle tanış olması nedeniyle harf işaretlerinde Eski Türk grafik stilinin belirtileri mevcut.

Buraya kadar tanıştığımız bilgiler evvela Eski Türk Yazısı coğrafyasıyla birlikte Avrasya bozkırları vaha ve vadilerini boylayarak Türk etnoslarının etnik-kültürel ilişkileri tarihini gösteriyor. Bununla beraber Eski Türk Yazısı geleneğinin binlerce kilometre mesafeler aşarak varyantlaşmaya yüz tutması belli anlamda Türk toplulukları etnik bölünme süreçlerinin olup bittiğine de delalet eder. Orta Asya için bu süreç Özbek etnosunun cedleriyle bağlı olarak yüz vermiştir. Bu gibi sonuçlar niye Kazak, Türkmen, Kırgız etnoslarını hesaba katmıyor şeklindeki soruya yol açabilir. Ona cevap şu ki, Özbek halkının etnik cedleri Karluklar ve Cigiller Türk halkları etnik süreçlerinin merkezinde yer almışlardır. Göktürk Kağanlığı'nı oluşturan esas kuvvetler arasında da işbu etnik grupların yeri büyük olmuştur. Sonraki kademelerde Karahanlılar Devleti'nin siyasi ve sosyal esasını Karluklar oluşturmuştur. Kadim Türk yazma abideleri dilinin temelini de Oğuz unsurları kısmen karışan Karluk lehçesi teşkil etmiştir. Kaşgarlı Mahmud bu lehçeyi Umum Türk devlet dili anlamında "Hakaniye Dili" olarak adlandırmıştır. O, bu dili tüm Türk toplumları için hizmet veren dil olarak nitelendirmiştir. Arap yazısı kullanılması sırasında Arap alfabesi önce Umum Türkçeye, sonradan ise toplum ve halk diline uygulanmıştır. Şu proste Türk dilleri arasında Özbek dili Arap alfabesini ilk olarak benimsemişti. Bu deliller Özbek etnosunun Eski Türk Yazısı ile doğrudan doğruya ilgili olduğunu gösteriyor.

Sonuç olarak şunu belirlemek gerekir ki, kadim tarihimizde Türk halklarını sadece Altaylar, Doğu Türkistan, Güney Sibiryâ ülkeleri ile ilgiliydi, diye anlatmak Türk toplulukları yayılan geniş hudutları bölgelerle sınırlamaya götürecektir. Türk halkları Orta Asya'nın iç ve en doğu kenarlarından (Yakutistan) ta Tuna'ya kadar, Deşti-Kıpçak bozkırlarının kuzeyinden ta Güney Turan mıntıkalarına kadar uzanan hudutta kadimden yaşamış olan yerli ahali olmuştur. Bu halkların Doğudan geldiğini, istilâcı olduğunu anlatmak temelsizdir. Tarihi bir anane (gelene) var ki, o da Türk devletçiliğinin birkaç basamaklarında Altaylar, Doğu Türkistan, şimdiki"" Moğol devleti hudutları esas rol oynamıştır. Onlar bütün Avrasya'da bu cümleden Orta Asya'da da yerli Türk ahalisine dayanarak kendi hakimiyetlerini kurmuşlardır. Orta Asya'daki Türk ve İrani polietnik vaziyet siyasî süreçlere ciddi tesir etmemiştir. Aksine, Sogdlu, Horezm, Baktriya halkları Türk devletleri himayesinde uluslararası ilişkilerden, iç hayat şartları gelişmesinden menfaatlı olmuşlardır. Gelecekte işbu karışma Özbek halkının etnik esasını oluşturmuştur. Şu nedenle de 6-8. yüzyıllar esnasında Büyük İpek Yolu'nu boylayarak daha önceleri başlanan kültürel-manevî karşılıklı tesirler Türk halkları ile Sogdluların kültürel simbyozuna (symbiosis) zemin hazırlamıştır. Sonuçta Sogdluların büyük kısmı Türk etnosuyla karışarak, Türk dilini benimsemişler, Sogdlu halk da tarih sahnesinden kalkmıştır. Sogdlular kısmen İslam dinini benimsemiş sürecinde Tacik halkını da şekillendirmişlerdir.

Buraya kadar gördüğümüz bilgiler Eski Türk Yazıtlarının çok büyük hudutlara yayıldığını, Asya ve Avrupa kıtalarının büyük kısmında yer aldığını göstermektedir. O yüzden Eski Türk Yazıtları yayılan coğrafyayı tetkik etmek, Türk halklarının en eski toprakları nereleri içerdiğini, Türklerin ilk ana yurdu nereler olduğunu tesbit etme yönünde önemli yer tutmaktadır.

Анатолий ДЬЯКОНОВ

(Якутск)

ЛЕНСКО-ПРИБАЙКАЛЬСКИЕ РУНИЧЕСКИЕ НАДПИСИ

Мақалада саха-якуттерден табылған көне түркі сына жазбаларының мағынасы және олардың Орхон-Енисей ескерткіштері мен саха-якут тіліне қатысы туралы айтылады.

Bu makalede Saha-Yakut topraklarında bulunan eski Türk yazıtlarının manası ve onların Orhun-Enisey Abideleri ve Saha-Yakut dili ile alakası hakkında söz edilmektedir.

Общеизвестно, что эволюция древнетюркского рунического письма в определенной мере отражает и эволюцию современных тюркских языков, в которой историческое развитие якутского языка вполне может занимать одно из главных мест. Для решения этой проблемы, следует прежде выяснить связь ленско-прибайкальской руники с древнетюркским письменными памятниками Орхона и Енисея; а также взаимосвязь якутского языка и текстов древнетюркских памятников.

По подсчетам Д. Д. Васильева, в бассейне Прибайкалья и Средней Лены находится 17 надписей рунической письменности [Васильев 1976, с. 71-72]. Это давыдовская, куртухайская, петровская, шишкинская, качутская надписи, надпись острова Писанного, расшифрованные как :MTKL: alqatim - «я благословил», :md (m)Kцb: bökmädim - «я не наслаждался», :B d cYz: az jinqä äd äb - «азские бусы-добро», :mlЦj: аз ölüm - «я умираю», :MR L.. D: ada ol aram, :k asjt: iç s sş [две последние надписи транскрибированы без соответствующего перевода - ГЛ] [Бернштам, 1951, с. 76-86]: две пряслицы прочтенные как :ZRGQRDK: qadiriq ahırcaq, где ahırcaq - «веретенный ролик», qadiriq - производное слово от глагола qadir- «загнуть в виде крючка» [Зыков, 1969, с. 115], :Gaglrqd : WiQtjsbYRKglrdYT: taj ädärlicg ... bäsçit kis - «оседланный годовалый бычок \жеребенок\» (bäsçit kis считается автором как полуякутская форма - ГЛ) [Малов, 1936, с. 251]; и нерасшифрованные надписи-ребусы в бухте Саган-Заба, на скалах Манхая, Каменки, Хашкая, на плите в местности Крест, на каменном орудии. Здесь уместно заметить, что надписи на пряслицах попытался прочесть на основе материала языка саха Г.В. Ксенофонтов. В его версии тексты изменились как qatar qııarcaq (qüörçäq), где qatar - «сучить, прясть», qııarcaq (qüörçäq) - «юла, волчок, издающий шум» и Bäsçit Arqaraj kis küölügär - «на озере, где зимует Бэсчит Архарай» [Ксенофонтов, 1933].

К вышеуказанным текстам следует добавить надпись, начертанную на наконечнике стрелы, определенной специалистами как элемент кулун-атахской культуры. По предположению Е.С. Сидорова, надпись можно читать как :IG: айа äl, где а±а - «отец», а äl - «племенной союз». Основываясь на данной датировке надписи и констатированием текста

территории, где формировалась якутская народность, авторы расшифровки допускают якутскую версию прочтения текста как **айа il(ä)** - «согласие, благорасположение отца» [Сидоров, Гоголев, 1983;].

Кроме названных рунических текстов еще зафиксированы отдельные рунообразные знаки-ребусы. П.А. Ойунский приводил 17 случаев совпадения древних якутских надписей с орхонскими текстами [1935]. А. П. Окладников, В. Д. Запорожская выделили из числа рисунков Средней и Верхней Лены 15 знаков, имеющих сходство с буквами древнетюркского алфавита [Окладников, Запорожская, 1972, с. 90]. И. И. Барашков, сравнивая ленские знаки-ребусы с орхоно-енисейской руникой, констатировал 26 соответствий [Барашков, 1942, с. 28].

А.Н.Бернштам по поводу палеографии ленско-прибайкальских рунических текстов отметил: «Палеографические данные свидетельствуют о западном (вплоть до Таласа) и юго-западном их происхождении. Выступают древнекыргызские формы (*bökmädim*), орхонские и древнеуйгурские (*jänçi, äd, alqatim*). Наличие последних, по нашему мнению, может быть объяснено проникновением уйгуров на север, в частности к племенам шивэй. Столь же объяснимы и кыргызские формы через посредство соседей енисейских кыргызов – племен курыкан, являвшихся существенным компонентом якутского народа» [Бернштам, 1951, 79].

С 1995-2003 гг. на территории Якутии были найдены новые рунические надписи и руноподобные знаки. В частности, накальные рунические надписи на местности Летний Артык (Средняя Лена), Суруктах Хая (р. Марха), Крестях (р. Олекма), надписи на печати в Элгэи (Сунтарский улус), на деревянном строении в Хотугу Чэлгиэрийэ (Чурапчинский улус), на священном дереве в Нууччалаах алааһа (Чурапчинский улус); а также многочисленные руноподобные знаки на р. Марха и Синяя. Надпись на местности Летний Артык состоит из двух знаков. Была написана на скале красной охрой. Высота знаков 7 и 8 см., ширина 4 и 6 см. Надпись предварительно была прочитана как :ZG: **ай аз** в переводе «поднимайся (народ) аз» [см.: Левин, 1996, с. 14; Левин, 2000, с. 7]. Здесь нужно отметить, что данная надпись находится недалеко от петровской надписи **аз jинçä äd äb** - «азские бусы-добро», где, по мнению автора расшифровки, наблюдается название киргизского племени **аз**. При дальнейшей изучении синских рунических знаков была обнаружена руноподобная надпись совершенно иного характера. Хотя надпись зафиксирована в книге А.П. Окладникова, И.И.Барашкова «Древняя письменность якутов», по мнению исследователей, на неё следует обратить внимание по следующим причинам: во-первых, в вышеуказанной работе текст был напечатан неправильно, в перевернутом виде; во-вторых, палеография самой надписи требует внимания так как формы рун сильно отличаются от других рунических знаков р. Лены. Всего в надписи имеется 14 различных знаков, из которых четко выделяются 4 рунических знака :z:«ç», :s: «s», :G: «Й» :p:«р».

На реке Марха (Олекминск) были найдены две рунические надписи, состоящие из 4 и 2 знаков. Тексты были написаны высоко на скале красной охрой. Первая надпись расшифрована как :ltGs: äsiЙ til «священное слово», вторая как :Gl: äliЙ «рука» или «пятьдесят». Кроме этих надписей на этой же скале имеются нерасшифрованные надписи-ребусы, состоящие из 7 и 3 рунообразных знаков. Интересно отметить, что в первой надписи наблюдается особый знак-тамга идентичный со специфическим знаком петровской надписи. Кроме этой тамги в первой надписи четко прослеживаются рунические знаки : ...rt оQ... Ф: Й... qu tr..., а во второй надписи :ZhФ: ... ЙMz. В 2000-03 гг. были обнаружены рунические и ребусовидные надписи в Сунтарском, Чурапчинском, Олекминском улусах. В Сунтарском улусе была найдена медная печать с руническими знаками. Диаметр печати составляет 2,4 см. На лицевой стороне печати были высечены твердым предметом три рунических знака :a(я)i:. (средний знак можно сопоставить с орхонским знаком :f «јуеш»). Здесь, по-видимому, зафиксирован инициал владельца данной печати. По мнению директора краеведческого музея Е.К.Аввакумова, эта печать была сделана якутским мастером XVIII в. Последним владельцем данной печати был Самсонов Никита, исполнявший в то время обязанности улусной главы. От кого достался ему эта печать неизвестно [Левин, 2002(1)].

Очень интересная находка, породившая среди ученых много спорных моментов, была обнаружена в Чурапчинском улусе, на местности Хотугу Чэлгиэрийэ. Здесь был найден старинный деревянный амбар, XVII в. строения, на стене котором были вырезаны руноподобные надписи. Всего было обнаружено две надписи, состоящие из 52 и 30 знаков. В системе данного письма были зафиксированы рунические знаки. В частности, 60 знаков имели идентичные формы с буквами орхоно-енисейского письма, а 22 знака с тамгами и руноподобными знаками ленско-прибайкальской руники. Только 4 знака не соответствовали никакой рунической системе. Исследование показало, что здесь зафиксировано всего 56 рунических знаков (некоторые знаки имели два-три вида), которые обозначают 24 фонемы [см.: Левин, 2002(2)]. В этом отношении нужно заметить, что в 1976 году, на местности Нуучалаах алааһа, которая находится недалеко от местности Хотугу Чэлгиэрийэ, вблизи деревни Усун Кюел, была найдена другая надпись, сделанная на священном дереве. Надпись состоит из 46 различных знаков. Исследователями были зафиксированы буквы кириллицы, а также 8 знаков рунического алфавита. К сожалению, данная надпись до сих пор не расшифрована и не изучена [Копырин, 1995]. Здесь нужно отметить, что подобная комбинация руноподобных знаков и букв ранее была обнаружена Р.К. Мааком на Вилюйском улусе. Он в своей работе «Вилюйский округ» зафиксировал дерево с неизвестными надписями. Судя по описанию автора, эта надпись была нанесена на дереве острым предметом. Здесь четко фиксируются 13 знаков, из которых 4 знака по форме похожи на руны, а

остальные на буквы кириллицы [Маак, 1994, с. 148]. Дальнейшая интерпретация этой надписи нигде не фиксирована.

Другая надпись была найдена на скале р. Олекма. Надпись была написана красной охрой синеватого оттенка. Высота знаков составляет 17-20 см. Всего было зафиксировано 6 рунических знаков. Надпись предварительно была расшифрована как :pv...цgdb: **äb ädgü ältip** в буквальном смысле «дом хороший получив...» [Дьяконов, 2003].

Итак, рунические надписи Якутии и Прибайкалья можно разделить на три группы: 1. Древние надписи - надписи на скалах (ленско-прибайкальские надписи, наскальные надписи на территории Якутии – р. Синяя, Олекма, Марха); 2. Поздние надписи (XIV-XVIII вв.) - надписи на различных мелких предметах (на наконечнике стрелы, на печати, различные рунические знаки на специальных досках); 3. Комбинированные надписи (XVII-XVIII вв.) – надписи из Вилюйска, Хотугу Чэлгиэрийэ и Нууччалаах алааһа (Чурапчинский улус).

По нашим предварительным подсчетам из 23 непроемных основ, констатированных в текстах ленско-прибайкальской руники, имеют соответствия в якутском языке 16 основ. Данное явление в отношении языка рунических памятников составляет: в текстах орхонской письменности - 15, эпитафиях енисейских памятников - 14 единиц. Исходя из этого, можно предположить, что язык ленско-прибайкальских текстов является близким как языку орхоно-енисейских памятников, так и якутскому языку. Такое предположение аргументировано данными расшифровок и переводов С.Е. Малова, Г.В. Ксенофонтова, Е.С. Сидорова, А.И. Гоголева, в которых были установлены, близкие якутскому языку, формы **qatar qīYarçaq (qatar qüörçäq)** [Ксенофонов, 1933, с. 170, 171], **bäscit kis** [Малов 1936, 265] и **айа il** [Гоголев, 1990, 47].

Таким образом, нужно отметить, что на территории современной Якутии наблюдаются не только следы древней руники, но и прослеживается дальнейшее развитие рунической письменности. Например, здесь можно отнести тамги-руны оставленные на различных печатях, календарях XVII-XVIII вв., руническую надпись на наконечнике стрелы XIV века, найденную в Усть-Алданском улусе при раскопке кулун-атахской культуры, а также комбинированные надписи XVII века, в которых, по нашему мнению, в немалом количестве имеются рунические знаки. По всей вероятности, некоторая часть якутов сохранила до позднего времени письменность предков и пользовалась ею. В частности, о существовании таинственной письменности у предков якутов упоминается не только в олонхо и преданиях, но и встречается в рассказах старожителей. Очень часто сказывается, что таинственными знаками пользовались шаманы и народные лекари, сказители народного эпоса олонхо.

ЛИТЕРАТУРА

1. Барашков И.И. Среднеленские наскальные изображения // Древняя письменность якутов. Якутск: Кн. изд-во, 1942. – С. 26-38.
2. Бернштам А.Н. Древнетюркское письмо на р. Лене // Эпиграфика Востока. 1951, Т. IV, № 6. – С. 76-87.
3. Васильев Д.Д. Памятники тюркской рунической письменности азиатского ареала // Сов. тюркология. 1976. – С. 71-72.
4. Гоголев А. И. Археологические памятники Якутии позднего средневековья (XIV - XVII вв). - Иркутск: Изд- во Иркут. ун - та, 1990. - С.192
5. Дьяконов А.М. Кириэстээх рунической суруга // Киин куорат. – 2003. – 21 февраля.
6. Зыков И.Е. Письмена Элэй-Боотура // Поляр. звезда. Якутск, 1969. № 6. – С.126-147.
7. Копырин Г.Н. Суруктар – ааспыт олох кэрээиттэрэ // Сахаада. – 1995. – 1 июня.
8. Ксенофонов Г.В. Расшифровка двух памятников орхонской письменности из Западного Прибайкалья М. Рязанским // Язык и мышление. I, 1933. – С. 170-173.
9. Левин Г. Г. К проблеме исследования ленско-прибайкальских рунических текстов // Наука не востребованный потенциал. Якутск: Изд-во ЯГУ, 1996. Т. 3. – С. 13-15.
10. Левин Г.Г. Древнетюркский язык (Морфология). Якутск: Изд-во ЯГУ, 2000. – С.57
11. Левин Г.Г. (2)Саха былыргы рунической суруга // Киин куорат. – 2002. – 5 апреля.
12. Левин Г.Г.(1) Сунтаарга рунической суруктаах бэчээт күүрүннэ // Саха сирэ. – 2002. – 6 апреля.
13. Маак Р.К. Вилюйский округ. – М.: 1994, 2-ое изд: Изд-во: Яна. – С.592
14. Малов С.Е. Новые памятники с турецкими рунами // Язык и мышление. Л., 1936, вып. VI-VII. – С. 251-279.
15. Ойунский П.А. Русско-якутский термино-орфографический словарь. М., 1935.
16. Окладников А.П., Запорожская В. Д. Петроглифы Средней Лены. Л.: Наука, 1972. – С.270
17. Сидоров Е.С., Гоголев А.И. Самая северная руническая надпись? // Якутский университет. 1984. – 24 марта.

ТАРИХ ЖӘНЕ ЭТНОГРАФИЯ

Сабри ХИЗМЕТЛИ

(Түркістан)

ТҮРКІСТАН ТАРИХЫНЫҢ ДЕРЕКТЕРІ

*В статье говорится о материалах
до исламской истории тюрков*

*Makalede İslam öncesi Eski Türk
tarihinin belgeleri ele alınmaktadır.*

Түріктердің ең алғаш орналасқан жері болған Түркістанның тарихи деректері аңыздар мен жазбаша әдебиеттерден пайда болған. Тарихи өлендер, халық өлендері, қаһармандық өлендер мен хикаялар, рубаяттар, дастандар ауыз әдебиеттерін құрайды. Осы ауыз әдебиеттері түріктердің ежелгі мәдениеті негізінде туған, халықтың ғасыр бойы жүрегі мен тілінде сақталып бүгінге дейін келген. Босқыр түрік мәдениеті де, Анатолия алғашқы дәуіріндегі түрік мәдениеті де негізінен, ауыз әдебиеті жөніндегі деректерге сүйенеді.

Ауыз әдебиеті негізіндегі деректердің бір адамның өмірбаянымен, халықаралық оқиғалармен, бір халықтың мәдениетімен, халықтардың қарым-қатынасымен байланысында берілген мәліметтердің маңызы зор.

Түркістан тарихының жазба деректеріне келетін болсақ, тұлғалар мен жүздер туралы жазылған шежірелер, билеушілер, халық қаһармандары, соғыстар, табиғат оқиғалары мен әлеуметтік мәселелер жайлы жазылған жазулар, сызбалар, саяхатнамалар, уақытша баспалар, мазар мен құлпытастар, ақшалар, жазба дастандар мен мұражай құжаттарынан пайда болуда.

Түрік тарихы туралы көптеген жазба деректер бар. Бірқатары қол жазбалар, қалғаны басылым кітаптары. Көптеген тілдерде жазылып, түрлі такырыптар мен дәуірлерді қамтитын деректер төмендегі түрде беріледі:

Жалпы түрік тарихы туралы деректер;

Батыс түрік тарихы туралы деректер;

Шығыс түрік тарихы туралы деректер;

Үндістан түрік тарихы туралы деректер.

Жазулы түрі бойынша да түрік тарихының деректері:

Жалпы тарих;

Арнайы тарих (қала және аймақ тарихтары);

Тарихи жағрафия еңбектері;

Саяхатнамалар;

Соғыс кітаптары;

Хикая кітаптары;

Күнделіктер мен мұрағаттар;

Зерттеулер.

Атақты түрік тарихшыларының бірі болған Зеки Велиди Тоған “Тарихте Усул” атты еңбегінің қосымша бөлімінде түрік тарихының деректерін бөлек баптармен жазған.

Түрік тарихымен байланысты еңбектер түрлі дәуірлерде және көптеген тілдерде, атап айтқанда, қытай, үнді, монғол, грек, латын, орыс, араб, ағылшын, алман (неміс), парсы, түрік т.б. тілдерде жазылған.

Түрік тарихының деректері Исламнан бұрынғы, Исламнан кейінгі делініп, X ғасырдан бұрын және XVI ғасырдан кейінгі кезеңдерге бөлінеді.

Исламнан бұрынғы түрік тарихының деректері

Түрік жазба тілі Иса Пайғамбардың туылған дәуірінің алғашқы жылдарында басталған деген болжам бар. Бұл жазу тілдің алғашқы нұсқалары V және одан кейінгі ғасырларда көрінеді. Енисей жазбалары, Орхон ескерткіштері түрік жазу тілінің алғашқы өрнектері. XII ғасырға дейін қолданған жазу тілін “Ескі түрікше” деп атаған. Бұл жазу тілі Енисей жазбалары мен Орхон ескерткіштерінен кейін бес-алты ғасыр жалғасып келіп, Орта Азия және түріктердің қоныстанған жерлеріне тараған.

Ескі түрікшемен жазылған деректер – ежелгі түрік тарихының ең маңызды деректері. Түрік тарихы сол деректерден басталған. Өйткені тарих жазба деректерден басталады, жазба деректер жоқ болса тарих та жоқ, тарих және тарихшының қолдануы мен бағалануы нәтижесінде “Тарих ғылымы” ортаға шығады.

Түркістан тарихнамасының ең көне үлгісі болған Орхон ескерткіштері туралы төменде терең мәлімет берілген.

Орхон ескерткіштері

Түрік тарихының ең көне жазба деректерінің бірі Енисей жазбаларынан бір-екі жыл кейін жазылған Орхон ескерткіштері болған. Көктүрік дәуірінен қалған алғашқы түрік жазба деректері тасқа қашалып жазылған. Орхон ескерткіштеріндегі жазулар түрік мемлекет басқарушыларының міндеттері мен борыштарын, халық пен үкіметтің қарым-қатынасын, түріктердің салт-дәстүрлерін, мәдениеті мен өркениетінің ерекшеліктерін, түрік әскерлерінің даналығын көрсетеді. Түрік жазба тілінің алғашқы және өте бағалы бір үлгісі Орхон ескерткіштерінің адамзат әлеміндегі әлеуметтік мәселелерін жазып түсіндірген құлпытастары болған.

Орхон ескерткіштері Иса Пайғамбардан бұрынғы ғасырларда ғұндар тарапынан құрылған және түрлі ұрпақтар мен ру-тайпаларының басқаруымен жалғасып келген Азиядағы үлкен түрік империясы көктүріктердің (6-8 ғасырларда өмір сүрген) атақты патшасы Білге хан дәуірінде (8-ғасыр) жазылған. Көктүрік мемлекеті Елтіріс ханның ұлы Білге хан өлгеннен кейін он жылдан соң (745), ұйғырлардың жаугершілігімен жойылды.

Орхон ескерткіштері “Орхон жазбалары” деп те аталады. Дүниежүзі тарихында өте маңызды орын алған бұл ескерткіштердің біріншісі Күлтегінге

ағасы Білге хан тарапынан 732 жылы жасалынды. Екінші Білге хан ескерткіші өзі өлгеннен соң бір жылдан кейін 735 жылы өз баласы Хан тарапынан жасалынды. Үшінші Тоныкөк ескерткіші 720-725 жылдары өз тарапынан жасалынған.

Күлтегін ескерткіштеріне оның ел басқару кезеңінде өз мемлекетінің күшеюіне қосқан үлесі тасқа қашалып жазылған, оны осы үлесін көрсету және өзінің өнерін таныту мақсатында інісі Білге хан жасады. Ескерткіштегі түрікше мен қытайша жазылған жазбалар түрік-қытай достығын көрсетеді.

Орхон ескерткіштері адамзат тарихында маңызды орын алды. Ескерткіштердегі жазуды тұңғыш рет оқыған және аудармасын жасаған Томсон мен Радлов. Кейіннен бұл зерттеулерді басқа зерттеушілер жалғастырып осы күнге дейін жеткізді. Бұл ескерткіштерді зерттеуде Түрік ғалымы Талат Текиннің қосқан үлесі үлкен.

Орхон ескерткіштерін кітап ретінде алғаш рет Боғазичи баспаханасы басып шығарды. Мухаррем Ергин басылымға дайындаған кітап осы Күлтегін, Білге хан, Тоныкөк ескерткіштері туралы сыр шертеді. Алғысөз, аударма, жазбалар, сөздік, Орхон жазулары және деректер бөлімдерінен тұратын бұл кітапта Орхон жазбалары сөзбе-сөз аударылған. Жазба бөлімінде ескерткіштердің негіздері біріктіріліп, бұл жайында жарық көрген баспалар салыстырылып, ең соңғы басылым болып шығарылды. Сөздік бөлімінде ескерткіште берілген барлық сөздер келтірілген. Орхон жазулары бөлімінде жазулардың түпнұсқалары жазылып, деректер бөлімінде ескерткіштердің үлгілері берілген.

Мухаррем Ергин дайындап, Боғазичи баспаханасында басылып шыққан осы баға жетпес кітаптың алғы сөзінде Орхон ескерткіштерінің тарихи тақырыптағы маңызды болған сипаттарда және тарихи тақырыптарда өте маңызды сипаттары жөнінде мағлұмат берілген. Бұл мағлұматтар 9 басылымның (Ыстамбул 1983) “алғысөзінде” көрсетілген. “Орхон ескерткіштері” атты осы кітаптың соңы пайдаланылған зерттеу еңбектерінің тізімімен толықтырылған.

Көне түрік жазбалары туралы деректер арасында “Диуани лұғат-ат-түрік” пен “Қудатқу білік” еңбектері маңызды орын алады. Бұл екі еңбек көне түрік тарихының ерекше үлгісі бола алады.

Түркістан тарихнамасы аймақтық және жалпы тарихшылық түрінде дамып, ғасырлар бойы түрік, араб, парсы тілдерінде түріктердің мәдениетін дүниежүзіне танытты.

Монғол шапқыншылығымен бірге Түркістанда тарихшылық “Монғол мектебі” және “Темуриттер мектебі” болып екі түрде дамыды.

Монғол басқарушыларының шатырына жақын орналасқандар мен ресми қызметкерлер тарапынан жазылған “монғол мектебіне” тиісті кезендердің басында Ата Мелик Джувейнидің (ө.681/1283) Тарих-и Джихангуша атты еңбегі орын алады. Бұл мектептің ең танымал өкілі және Джувенидің шәкірті Ілхан уәзірі Решидуддин Фадлаллах (ө.718/1318)

Джамиу'т - Теварих'и монғол тарихнамасының мәртебесі болып саналады.

Негізінен бірнеше адамның қатысуымен және Решуидиддин тарапынан басылып шығарылған бұл еңбек монғол тілінде жазылған. Жалпы тарих сипаттамасында Джамиу'т-Теварих'и бір жағынан Шыңғыс ханның қоршаған ортасының тарихы, екінші жағынан оның шежіресі. Кейбір бөлімдерде қытай, үнді және Еуропа халықтары туралы айтылған “тарихи энциклопедия” болып табылады.

Темуриттер мектебіне келетін болсақ, Темір қатысқан ұрыстар мен сол ұрыстарда жеткен жеңістерін жазып жүру үшін қасына хатшылар және тарихшылардан құрылған бір топты алып жүріп, тарихи оқиғаларды жазып қалдыруда маңызды қадам жасаған. Темуриттер дәуіріндегі оқиғаның даму себептері Темірдің өз ерекшеліктеріне байланысты туындаған. Бала кезінен Ислам мәдениетін бойына сіңіріп өскен Темір жақсы әскер адамы болуымен қатар, мәдениетке, білімге және өнерге үлкен мән берген. Темір тарихта қарапайымдылық пен өзара түсінушіліктің болуын қалады. Өлеңдер мен жырлардың жұрттың барлығына түсінікті болатындай стильде жазылуын қалады. Шығыс билеушілерінің жеңістері мен жетістіктерін халыққа және келешек ұрпаққа көркем тілмен жеткізуін көкседі. Осы мақсатпен парсы, ұйғыр және басқа мемлекеттердің ғылыми өкілдерін қасына жинауға тырысты. Алайда, темір дәуірінің тарихи жазба еңбектерінің кейбіреулері ғана бізге жетті.

Темуриттер дәуірінде ұйғырлармен түрікше жазылған “Тарих-и Хани” еңбегінен басқа еңбектердің көбі ұйғырша жазылды. Оның басында Низаметтин Самидің Зафернамесі, Шерефеддин Ездедің (ө.1454) Зафернамесі, Мұхаммед б. Фадлаллах Мусевидің “Тарих-и Хайраты”, Шейх Мухаммед Зенги Аджемидің “Джуш-у-Хурушу”, Таджүс Селаминидің “Тарихнамесі” және Мирза Улуғ Вейдің “Тарих-и Ербаа-ы Улусу” атты еңбектері тұрады.

Темуриттер дәуірінің ең маңызды орталықтарының бірі - Херат қаласы. “Херат мектебі” болып аталған тарихи ағымның көрнекті өкілдері Хафиз Ебру (ө.833/1538-36), Мирхондтың (ө.903/1498) немересі Хондмир (ө.942/1538-36) болған. Осы тарихшылар және Мирхонд Тарихнамасы туралы пікірлер, атақты «Равзату'с-Сафа» атты еңбекте айқын көрсетілген.

Қорытынды ретінде Түркістан тарихнамасының ерекшеліктерін атап айтқым келеді. Исламнан бұрынғы және Исламнан кейінгі дәуірлерде Түркістан тарихы туралы жазбалар “жазбалы тарих” пен “ауыз әдебиеті негізіндегі тарих” түрінде болған. Осы түрдегі тарих жазбашылығы басқарушылар мен олардың әулеттерін, өмірлерін, қатысқан ұрыстарын, қаһармандықтарын, мемлекетаралық қатынастар мен байланыстарды сипаттаған. Бұл еңбектерде әлеуметтік және экономикалық тақырыптарға үлкен мән берілмеген.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Р.Оғыз Түрккан, Түріктердің аталары және түрік-монғол қатынастарының мәселесі, Түрік дүниесінің зерттеулері, Маусым 1987 (R.Oğuz Türkkkan, Türklerin Ataları ve Türk-Moğol İlişkileri Meselesi, Türk Dünyasının Araştırmaları, Haziran 1987).
2. Түрік дүниесінің зерттеулері, Зеки Велиди Доған, Жалпы түрік тарихына кіріспе, Ыстамбул 1970.
(Türk Dünyası Araştırmaları, Z. Velidi Toğan, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1970).
3. Бахаттин Өгел, Үлкен Хун Империясы I-II, Анкара 1981.
(Bahattin Ögel, Büyük Hun İmparatorluğu, I-II, Ankara 1981).
4. Иса Доған, Түріктік және Алевиттік, Самсун Анкара 1987.
(İsa Doğan, Türklük ve Alevilik, Samsun 1987).
5. Камуран Гүрүн, Түріктер мен Түрік мемлекеттерінің тарихы, Анкара 1984
(Kamüran Gürün, Türkler ve Türk Devletleri Tarihi, Ankara 1984).
6. С.К.Сафороғлу-А.Мүддерісоғду, Түрік мемлекеттерінің тарихы, Анкара 1986
(S.K.Seferoğlu- A.Müderisoğlu, Türk Devletleri Tarihi, Ankara 1986).
7. Емель Есин - Исламиеттен бұрынғы Түрік мәдениетінің тарихы мен Исламды қабылдау. Ыстамбул 1978
(Emel Esin, İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi ve İslam'a Giriş, İstanbul 1978).
8. Нихал Атсыз, Түрік тарихы бойынша жинақтар, Ыстамбул 1935
(Nihal Atsız, Türk Tarihi üzerinde Toplamalar, İstanbul 1935).
9. Р. Мантран, Л'Експресион Мусулман (VII-Х.ғ), Париж 1969
(R. Mantran, L'Expansion Musulman (VIIe-X.e siècles) Paris 1969).
10. З. Велиди Тоған, Түркістанның Бүгiнi мен жақын өткенi- Мысыр 1940 (Z. Velidi Toğan, Bugünkü Türkistan ve Yakın Mazisi, Mısır 1940).

Доолотбек САПАРАЛИЕВ
(Бишкек)

НОВЫЕ АСПЕКТЫ В ИССЛЕДОВАНИИ КЫРГЫЗСКО-
КАЗАХСКИХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ
(ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XVIII-ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XIX ВЕКА)

Мақалада XVIII-XIX ғасырлардағы қырғыз-қазақтардың қарым-қатынастарының аспектілері сөз болған.

Makale XVIII. ve XIX. Yüzyillardaki Kırgız-Kazakların ilişkilerinin yeni açıları hakkındadır.

С восстановлением своих независимых государств кыргызов и казахов, закономерно встал вопрос о переосмыслении на новом уровне исторического прошлого этих народов. Прежде всего надо было преодолеть идеологическую наслоенность в освещении некоторых тем политической истории. Это потребовало от исследователей-историков выявление и введение дополнительных источников. Усилия в данном направлении, особенно обогащение фактического материала из традиционно кыргызских и казахских источников, каковым является народный фольклор, позволяют нам вести речь о новых аспектах в исследовании истории кыргызско-казахских взаимоотношений со второй половины XVIII до середины XIX века. Как известно, именно этот период их взаимоотношений в последнее время оставался не освещенным [17,18].

Между тем, взаимоотношения кыргызов со своими давними соседями казахами в целом складывались традиционно на взаимовыгодной хозяйственно-экономической заинтересованности. Они были обусловлены близкородственностью их языка, общественных и хозяйственных традиций, а так же оба проповедовали единую мусульманскую веру. Кыргызские и казахские устные фольклорные материалы называют эти народы не иначе как народы-близнецы. Они традиционно становились сватами укрепляя родственные связи. Поэтому кыргызы и казахи не редко выступали союзниками против иноземных завоевателей.

И тем не менее были и периоды когда взаимоотношения между соседями обострялись. Такая обстановка сложилась на приграничных кыргызско-казахских регионах в бассейне реки Или, озера Иссык-Куль, Чуй, Талас после изгнания из этих пределов калмакских захватчиков, которые хозяйничали здесь на протяжении около 50 лет, и возвратившиеся кыргызы соприкасаясь с казахами то и дело начали оспаривать свои прежние кочевья, оказавшиеся уже занятыми соседями. Из за тяжелого хозяйственно-экономического положения, как кыргызов, так и казахов, разоренных находением в стесненном состоянии в иммиграции. На кыргызско-казахском приграничье часто стали происходить характерное для кочевых обществ традиционный метод добычи пищи т.е. скота путем угона (барымта).

Хотя, это явление у обеих народов широко использовалось в разрешении взаимных хозяйственных споров, в XVII-XIX вв., и конечно же была чревата осложнениями вплоть до серьезных крупномасштабных конфликтов, но тем не менее, оправдывалось сложностью обстановки в хозяйстве кочевника, и зачастую поддерживалось ложным понятием как элемент рыцарства – богатырской удали.

Такая обстановка обуславливалась тем, что как в Кыргызстане, так и в Казахстане в то время продолжалась политическая раздробленность. Поэтому люди которые ездили сюда по торговым делам не редко подвергались притеснениям и даже ограблениям. Хорошо известно, что маршруты торговых караванов проходили по территориям обеих стран. С первой половины XVIII в. с началом процесса присоединения Казахстана к России казахские купцы стали в какой то степени выполнять посредническую роль в торговых взаимоотношениях русского народа с азиатскими народами и в их числе с кыргызами. Казахстанские купцы пересекали территории Кыргызстана с одной стороны когда следовали в торговые центры Восточного Туркестана (Синьцзян) гг. Ак-Суу, Уч-Турфан, Кашгар далее в глубь Китая и Индии, а с другой, минуя Чуйскую и Таласкую долины далее города Ферганы Ош, Андижан, Маргелан, Коканд, Ташкент они добирались до городов Бухары, Самарканда, Хивы, Истамбула, Мекки и Медины. Такое же обоюдное взаимозаинтересованность наблюдалось и для редких, но нарождающихся купцов, из числа кыргызов в просторах Казахстана которую они пересекали на пути к российским пограничным торговым городам Семипалатинск, Петропавловск, Омск, Усть-Каменогорск и другие места. Маршруты этих купеческих караванов зачастую были и каналами посольско-дипломатических взаимосвязей между этими народами.

По сведениям исторических источников первые кыргызско-казахские столкновения произошли летом 1759 г., когда 15 тыс. войско казахов во главе с Абулмечитом сыном хана Среднего жуза Абулмамбета и Ханбабы сына хана Барака совершили поход на землепашцев кыргызов родоплеменной группы (далее сокр. РПГ) теит находящихся под ведомством Ноорус баатыра, где-то на Чаткал-Алае [25,90]. Чем это завершилось неизвестно. В кыргызских санжыра повествуется, что в 1760 году поход на казахов совершил Садыр баатыр из родоплеменной группы саяк [15,16]. В том же году казахские воины организовали ответный поход на кочевья кыргызов и нанесли сильный ущерб [23,239].

Осенью 1762 г. в регионах населенных казахами, кыргызами и узбеками распространилась информация о предстоящем весной 1763 г. походе цинских войск в Среднюю Азию. Перед опасностью иноземного вторжения народы Средней Азии сумели преодолеть внутренние мелкие разногласия и проявить сплоченность и единодушие. Отчасти этим можно было объяснить добровольное возвращение кокандским Ирдана бием в 1763г. прежним хозяевам кыргызам их города Ош и Узген [26,47-48]. Такая антицинская сплоченность мусульманских народов где определенные

надежды возлагались и на афганского Ахмет-шаха, бесспорно стали сдерживающим моментом для завоевательных устремлений цинов в сторону Средней Азии.

С ослаблением опасности вторжения иноверцев-цинов кыргызско-казахские столкновения вновь возобновились. Осенью 1764 г. кыргызские воины трижды совершили поход и захватывали в плен множество населения казахов Старшего и Среднего жуза, кочевавших в долине реки Или [27,156]. Видимо, после этих походов прославленный предводитель казахов (который в последствии избраный в 1771 г. всеказахским ханом) султан Абылай вместе со своими 17 султанами попал в плен к кыргызам и после трех месяцев они были освобождены на волю благодаря великодушию тогдашнего всекыргызского хана Жаила [4,87]. Не исключено, что поход его соплеменника султана Абулфеиса из Среднего жуза в Таласскую долину в кочевья Каработо бия (РПГ кытай) совершенного зимой в начале 1765 г. было как раз связано с попыткой освобождения плененного Абылая. Так как в том же году осенью Абылай султан совершил поход именно на кочевья этих кыргызов и захватил в аманаты (в заложники) детей их девяти высокопоставленных лиц [5]. Эти аманаты вскоре были освобождены. В 1767г. Абылай султан напал на кыргызов кочевавших вблизи г.Ташкент, далее направился в Фергану, но тут он потерпел поражение от объединенного кыргызско-узбекского войска под руководством кокандского Ирдана бия и был вынужден отступить восвояси.

В конце 60-х годов XVIII в. не большой отряд кыргызов под начальством Жаманак баатыра (из РПГ саяк) совершил поход на казахов кочевавших в прибрежных долинах р.Или. В ответ на это казахский султан из Среднего жуза Барак (кок-жал т.е. синегривый или иначе его, так же, именовали как кок-жарлуу т.е. из рода кок-жар в составе РПГ найман), организовал поход 4-5 тысячное войско казахов на кыргызов Чуйской долины, оттеснив их до местности Кочкор [2,312-314]. Решающее сражение произошло вблизи перевала Кызарт из Кочкорской долины в Джумгал. Объединенными силами кыргызов руководил Эсенгул баатыр Болот бий уулу (из РПГ сарыбагыш). Он удачно использовал местный горный рельеф и военно-тактическую хитрость (устроили клубы большой пыли – создававшего видимость пребывания на подмогу кыргызам не скончаемого потока войск), вынудив Барак султана к отступлению. Несколько казахских предводителей войска Айтак, Арзы, Куржу пали в бою, сам Барак был схвачен в плен в местности Кескен-Таш и казнен [29,165-167].

В 1774 г. не большой отряд таласких кыргызов под начальством Садыр баатыра (из РПГ саяк) организовали поход на казахов кочевавших в районе Чимкента и Чолок-Коргона [2,317]. В ответ на это Аблай хан 1774 г. устроил поход на кыргызов, на этот раз в составе его войск были известные предводители казахов султан Абулфеис, Кабанбай баатыр, Байгазы, Орозмамбет баатыр [22,46-47;31,384]. Первоначальное сражение произошло на переходе в Чуйскую долину в местности Сары-Бел, по одной

информации, войска Абылая хана здесь не добились желаемого и направились в сторону Ташкента которыми они вскоре и овладели. По другим сведениям, Абылай в этом сражении нанес значительный урон кыргызам в местности Кара-Балта, в результате они под начальством Атаке Тынай бий уулу отступили в Таласскую долину. Как бы то не было правитель кыргызов Жайыл баатыр носивший титул хана, то ли ободренный первоначальным успехом в противостоянии с Абылай ханом или же, скорее всего, из за возникшихся открытых разногласий между кыргызскими родоплеменными правителями, не сумел организовать достойный отпор новым походам казахского хана внезапно начатого летом 1775 г. В сражении с явными в численном составе превосходящими силами Абылая рядом с Жайыл баатыром оказались лишь его соплеменники из РПГ солто и не большая группа ополченцев из РПГ саяк. Место этой битвы – пространство между правыми притоками реки Чуй – Ак-Суу (нынешнее с.Беловодское) и Кыз-Тууган в истории известно как «Жаилдовское побоище» («Жайылдын кыргыны»), так как сражение завершилось гибелью многих кыргызских баатыров, пленение самого Жайыл баатыра, его сыновей Эсен, Усен, Теке, Итике и их соплеменника Момокона. Все они были казнены, кроме младшего из сыновей хана – Итике и Момокона, которых освободили из за их малолетнего возраста. И тем не менее Абылай хан и на этот раз своей конечной цели не достиг. Одной из причин стало то, что среди самих казахских военачальников возникли разногласия по поводу распределения добычи полученных во время этого похода [29,169-170;31,384-385]. К тому же на переговоры о перемирии к Абылаю прибыли 40 кыргызских послов во главе с Тулеберди бием (из РПГ солто). По некоторым данным, переговоры велись в Казахстане на местности Кокче-Тау, где были определены границы кыргызско-казахских кочевьев и решено жить в добрососедстве.

Но такие благие намерения сохранялось не долго. Среди кыргызских правителей по-прежнему наблюдалась политическая раздробленность, порою переходившие к откровенным противостояниям. Вскоре кыргызские воины возобновили свои мелкие походы в кочевья казахов для угона скота и захвата военнопленных. В такой обстановке, весной 1779 г., Абылай хан во главе 12 тыс. войска начал свой поход против кыргызов. Сперва он направил к кыргызам своего посла Жоогача с предложением о мирных переговорах. Но, казахский посол побывав у приграничного кыргызского бия Момокона (из РПГ солто) не дождался вразумительного ответа. И тем не менее на начальном этапе наступления, в двух столкновениях с кыргызами, казахские войска во главе с сыном Абылая – Чингис султаном и Абулфеис султаном не смогли добиться успеха [12]. Возможно, кыргызы после этого посчитали, что казахи не продолжат свои посягательства, ибо стало известно, что завоевательные намерения казахского хана в Кыргызстане, как и прежде уже не поддерживались и другими рядовыми казахами, которые от него разъехались «по своим улусам». Но, Абылай хан, летом 1779 г. все же сумел организовать мощное наступление на кыргызов. Используя военно-

тактическую хитрость - имитируя наличие ему военной поддержки со стороны России, показывал в среде своего войска в полном амуниции русского солдата [13], он неожиданно напал на своих соперников сразу с трех сторон: с вершины и конца Чуйской долины, а так же на Талас. Кыргызские воины хотя сражались героически, из-за того, что они не сумели во время собратья воедино были вынуждены отступить в горы. В результате Абылай в 1780 г. на Таласе пленил кыргызского предводителя (из РПГ саяк) Садыр хана вместе с его сыном Доскулу. Садыр был убит во время попытки к бегству. Абылай хан после завершения этого похода взимал контрибуцию (чыгым) по одной лошади с каждой юрты кыргыза. За пленных брал выкуп (сатуу): с богатого – девять, а с бедного – одну лошадь.

И тем не менее Абылай хану не удалось до конца подчинить кыргызов [14,90], так как вскоре, в начале весны 1781 года, во время постройки нового города в Таласе он скоропостижно скончался [10].

Кыргызские военачальники, летом того же 1781 года, возобновили свои походы на кочевья Адил султана из Старшего жуза казахов [11]. Такие мелкие стычки и угоны скота в кыргызско-казахском приграничье наблюдались периодически. Так, осенью 1784 г., младший брат хана Среднего жуза Вали-султан Тыс совершая поход на кыргызов со своими 300 жигитами попал в плен и был отпущен за выкуп [3,84]. Такой участи подверглись в 1785 году и его братья султаны Чынгыс и Касым, которых кыргызы из плена отпустили без всякого выкупа, с договоренностью впредь жить в мире [6]. Это позволило начальствующему в то время среди кыргызов Атаке баатыру снять, летом 1785 г., свое первое посольство в столицу России Санкт-Петербург через дружественные кочевья казахов.

В октябре 1785 г. цинской пограничной администрации удалось уговорить на совместные действия против кыргызов казахского султана Бердиходжо из РПГ чапрашты Старшего жуза. Бердиходжо напал со стороны р.Аягуз, а цины из долины р.Или на кыргызов и нанесли ощутимый урон. Ободренный этим Бердикожо вторично совершил поход на кыргызские кочевья в январе 1786 г. Малочисленность, всего в 100 человек, его отряда наглядно свидетельствовало о не популярности такого усилия этого казахского предводителя, в результате он попал в окружение и погиб в плену [25,98-99]. Не увенчались успехом и попытки цинских властей направить против кыргызов в феврале 1786 г. отряд казахов во главе с султаном Ханходжо из Среднего жуза (РПГ найман). Из собранного около сто воинов Ханходжо с приближением в Чуйскую долину в местности Кызыл-Суу, когда стало известно истинные намерения их предводителя, лишь 12 человек остались с ним, остальные отказавшись воевать против кыргызов вернулись обратно домой.

Летом того же 1786 г. послы кыргызов побывали у правителей казахов Старшего и Среднего жузов для переговоров о совместных действиях против посягательств иноверцев цинцев. На основе этих договоренностей в 1789 г. когда приграничные цинские власти начали проявлять откровенный натиск

кыргызам то их правитель Атаке баатыр обратился за помощью к казахским правителям и получил поддержку [25, 100]. В дальнейшем до первой четверти XIX в. кыргызско-казахские взаимоотношения строились в двухстороннем мирном устойчивом русле.

В июне 1825 г. кыргызский бий Сарыбай (из РПГ сарыбагыш) совершил не удачный поход на кочевья казахского султана Аалы (РПГ дуулат) из Старшего жуза [24, 255-256]. В этот же период правители кыргызов и казахов продолжали взаимное сотрудничество по сопровождению торговых караванов приходящих по их территориям.

В середине XIX в. в кыргызско-казахских взаимоотношениях главные события происходили в связи развернувшимся национально-освободительным движением казахского народа против колониального ига Российской империи во главе с внуком Абылай хана – Кенесары Касым уулу (1802-1847 гг.). Это восстание начавшееся в 1837 году и длившееся около десяти лет в степях Казахстана в конечном счете организаторы измотанные и обессиленные затяжной по существу носившее в начале партизанский характер, борьбой с превосходящих их во многом российскими регулярными войсками, были вынуждены переместиться на юг и попытаться здесь организовать местные тюркоязычные народы казахов, кыргызов, узбеков на совместное противостояние Российской завоевательной политике в Средней Азии [7, 232-313; 21, 84]. Поскольку среди самих казахских руководителей были и такие которых вполне устраивало нахождение их под Российским спикером, данное восстание под руководством Кенесары все же не получило единодушной поддержки всех слоев населения Казахстана и не смогла до конца стать всенародным движением [19, 98]. В результате этого, Кенесары в 1841 г., избранный восставшими всеказахским ханом жестоко наказывал тех кто не оказывал реальной помощи и поддержки восстания [9, 104]. Следовательно, хотя цели Кенесары были прогрессивны, но, методы их достижения оказались не совсем удачны и приемлемы для широких масс казахов и их соседей. К тому же сам Кенесары сделавший упор на усиление личной власти, с чрезмерной напористостью и бескомпромиссностью своего характера граничащегося с высокомерием, по видимому, оказался одним из препятствий к успеху этого движения.

Весной 1845 года Кенесары направил своих послов к правителям Коканда, Бухары, Хивы и кыргызов с предложением совместно противостоять завоевательной политике иноверцев в Средней Азии. Правители Коканда, Бухары и Хивы выразили свою готовность поддержки этих усилий, символично направив лично Кенесары драгоценные военные доспехи и конские снаряжения [8, 31].

Кыргызские правители во главе с Ормон ханом Ниязбек уулу (1792-1855гг.), так же были солидарны с целями Кенесары, но они предлагали общее руководство в совместной борьбе против иноземцев передать кыргызскому хану мотивируя это тем, что он по возрасту на 10 лет старше хана казахов [7, 330; 16, 5; 32, 54]. Такой оборот событий не устраивало

Кенесары решившего теперь с силой подчинить соседей. С этого момента действия Кенесары в Кыргызстане начал обретать разбойничье-захватнический характер. Он в том же 1845 г. совершил дважды поход на силы кыргызов: сперва на Чуйской, а за тем и в Таласской долине, нанеся им огромный ущерб. И, тем не менее, здесь он не добившись существенного успеха, все же увел из Таласа в плен 200 человек во главе с Калча бием – сыном Бурго баатыра. И хотя все они вскоре были им освобождены [30, 8], но из за недоразумений, Кенесары жестоко казнил явившихся к нему на переговоры 15 кыргызских послов [20]. Дальнейшие кыргызско-казахские переговоры не дали положительный результатов.

Решающее столкновение последователей Кенесары с кыргызскими джигитами произошли в феврале 1847 г., в не далеке от современного г.Токмок, в местности Текели у горы Май-Тюбе. Под началом Кенесары было около 20 тыс. человек. В этом сражении длившегося более одной недели [1, 19] принимали участие ополченцы всех северо-кыргызских племен есть предположение, что в нем принимали так же отряды южный кыргызов во главе с Алимбеком (из РПГ адигине). Отряды Кенесары внезапно попавшие в окружение, после отвода русло реки протикающего по ущелью, оказались в очень затруднительном положении. Некоторые его сподвижники отказались от сражения и покинули поле боя. В этом сражении на деле показал свои полководческие способности Ормон хан, слава которого как правителя кыргызов еще сильнее укрепилось. В результате сражения последователи Кенесары были разгромлены. Сам он, его брат Наурызбай во главе с 15 султанами с многочисленными джигитами попали в плен к кыргызам. По решению народного суда некоторые султаны Чымыр Байзак, Кудайберген и др., получили помилование и отпущены на свободу, а Кенесары и Наурызбай были казнены.

22 августа 1847 г. в казахском городе Копал, при посредничестве русских военных чинов, было подписано кыргыз-казахский мирный договор о дружбе [28, 112-114]. С этого времени между двумя народами не происходили как в прошлом существенных столкновений.

Разумеется бесспорно, что эти противостояния в свое время одинаково ослабевали, кыргызов и казахов, как в политическом, так и в экономическом отношении. И тем не менее, в целом их взаимоотношения оставались в русле близкородственности, добрососедства, дружбы и двухсторонней взаимопомощи.

ЛИТЕРАТУРА

1. АСАНОВ Т. Кыргыздардын этносаясий тэзэльшэньн жана тарыхый байланыштарынын санжырада чагылдырылышы, Автореферат. (К.и.н), Б., 2000.
2. АЛЫМБЕКОВ Т. Кыргыз урууларынын чыгышы // Рукописный фонд Национальной Академии Наук Кыргызской Республики. Инв. № 364.
3. АНДРЕЕВ И. Описание киргис-кайсаков. // Новые ежемесячные сочинения. Ч. CXVI. Спб., 1795.

4. АТТОКУРОВ С. Кыргыздар XVIII кылымда. Б., 2002.
5. Архив внешней политики России (Далее сокр. АВПР). Ф. Киргиз-кайсаские дела. 1762-1775 гг. Оп. 122/2. Д.14. Л.263
6. АВПР. Ф. Киргиз кайсаские дела. 1791 г. Оп. 122/3. Д. 1, Л.40.
7. БЕКМАХАНОВ Е. Казахстан в 20-40 годы XIX века. Алма-Ата, 1992
8. БЕХМАХАНОВ Е. Восстание хана Кенесары. Алма-Ата, 1992.
9. ГАЛИЕВ В.З. Движущие силы народно-освободительной борьбы под предводительством Кенесары Касымова //Абылай-хан, Кенесары: проблемы национально-освободительного движения. Алматы, 1993.
10. Госархив Омск . обл. России. Ф.1. Оп.1.Д. 225. Л.63,196.
11. Госархив Оренбург. обл. России. Ф.3.Оп.1. Д.175. Л.431.
12. Госархив Оренбург. обл. России. Ф.3. Оп.1.Д. 176. Л.385-386.
13. Госархив Оренбург. обл. России. Ф.3. Оп.1.Д. 176. Л.387-388.
14. ДЖАМГЕРЧИНОВ Б. Д. Из истории военных отношений киргизов конца XVIII в.// Академику К.И Скрябину. Фрунзе, 1945.
15. ДЖАМГЕРЧИНОВ Б. Д. Очерк политической истории Киргизии XIX века (первая половина). Фрунзе, 1966.
16. ЖОЛДОШЕВ Р. Ормон хан баяны//Аалам. 1992.С.5.
17. История Казахстана с древнейших времен до наших дней. Очерк./Гл. ред. М.К. Козыбаев. Алматы, 1993.
18. История Кыргызстана с древнейших времен до конца XIX века. Б., 1996.
19. КАСЫМБАЕВ Ж.К. Об освободительном характере восстания 1837-1847 гг, под предводительством хана Кенесары Касымова. //Абылай-хан, Кенесары: проблемы национально- освободительного движения.
20. Центральный госархив Республики Казахстан (Далее сокр. ЦГА РК). Ф.374. Оп. 1. Д. 1921. Л.5.
21. КОЗЫБАЕВ М.К. Хан кене //Абылай-хан, Кенесары: проблемы национально-освободительного движения.
22. КУЗНЕЦОВ В. С. Цинская империя на рубежах Центральной Азии (вторая половина XVIII–первая половина XIX в. Новосибирск, 1983
23. ЛЕВШИН А. И. Описание кыргыз-казахских или киргиз- кайсацких орд и степей. Алматы, 1996
24. Путевые записки лекаря Зибберштейна //Исторический архив. М., 1939.
25. САПАРАЛИЕВ Д. Б. Взаимоотношения кыргызского народа с русским и соседними народами в XVIII в. Б., 1995.
26. САПАРАЛИЕВ Д. Б. Этнополитическая история Оша и его окрестностей с XVIII до середины XIX в. Б., 1999.
27. САПАРАЛИЕВ Д. Б. Из истории Казахско-кыргызских взаимоотношений (вторая половина XVIII в.) // Советский Кыргызстан : страницы истории и современность Фрунзе, 1984
28. САПАРАЛИЕВ Д. Б. Уникальный документ кыргызско-казахского перемирия 1847 года//Фергана – долина дружбы и взаимосогласия. Б., 1998.
29. СОЛТОНОВ Б. Кызыл кыргыз тарыхы. Кн. 1. Б., 1993.
30. Султан Кененсары и Садык. Биографический очерк Султана Ахмета Кенесарина, Обработана для печати Е. Г. Смирновым, Ташкент, 1889.
31. ТАУСАРУЛЫ Казыбек бек. Тъп-тъкианнан ёзме шейин. Алматы, 1993.
32. УСЕНБАЕВ К. Ормон хан. Б., 1999.

Сайран ӘБУШӘРІП
Жомарт ЖЕҢІС
 (Түркістан)

А Ф Р А С И А Б
 (Алп Ер Тонга)

В статье на основе анализа персидско-тюркских источников и произведений, а также сказаний показывается жизнь Афрасиаба (Алп Ер Тонги), его доблестная борьба за умножение мощи и славы Турана.

Bu yazıda Fars-Türk kaynakları, eserleri ve efsanelerinde yer alan Afrasyab'ın (Alp Er-Tonga) Turan'ın bağımsızlığını güçlendirme uğurunda yaptığı mücadelesi anlatılmaktadır

Деректер арқылы аты аңызға айналған тұрандық Пашанұлы Афрасиабтың бір жағынан Мауараннахр бен Сыр бойындағы мекендерден Шынға (Қытайға) дейінгі, екінші жағынан, М. Қашқари жазғандай, Абискун (Каспий) теңізінен айналып Рум елімен шектесетін түрік жұрты мекендеген жердің билеушісі, көсемі екенін көреміз. Афрасиаб туралы алғашқы мағлұмат б.д.д. VIII ғасырда дүниеге келген “Авестадан” белгілі болды. Бірақ жалпы Тұран тарихын, Афрасиабтың өмірбаянын, іс-қызметі мен шайқастарын зерттеу үшін Иранның ұлы ақыны А. Фирдаусидің орта парсы тілінде жазылған, толық мәтіні 1999 жылы Қатре баспасынан (Иран Ислам Республикасы) 1367 бет көлемінде басылып шыққан “Шахнамасына”, сондай-ақ аңыздар жинақталған ирандық басылымдарға жете үңілген жөн. Бұлардың деректік-танымдық маңызы зор деп білеміз. Олар Тұран елінің, түрік атты қауымның орналасу жағрафиясы, этносалты, мұң-мұқтажы, әлеуметтік жай-күйі, Иранға қарсы жанталас күрестің ұйымдастырушысы ретінде танылған, тарихи тұлғаларының көрсеткен ерен ерлігі жайлы көптеген сауалдарға жауап іздеуге мүмкіндік береді. Мақаладағы кезектегі сілтемелдер “Шахнаманың” осы нұсқасы бойынша беріліп отыр [1].

Афрасиабтың іс-әрекеттері б.д.д. VIII ғасырда орын алған Иран-Тұран қарым-қатынастарының желісіне байланысты өрбіген.

“Шахнамада” Кабус қосыны Макронға бара жатқанда Афрасиаб та шабуылға шыққандығы және бірінші кезіккен тази әскерін (тәжіктер әскерін) талқандағандығы жөнінде сөз болады:

Бар ошофт Афрасиаб он замон,

Бар обихт бо лашкаре тазион...

... шекаст омад аз торк бар тазион (160-Кабустың...).

Осы кезде Афрасиаб Тазилер әскеріне шабауыл жасайды.

Тазилер түркілерден жеңілді. Жеңілген тазилер Иранға қашты:

Хаме дар герефтанд зе Иран панох –

Барлығы Ираннан пана іздеп тығылды (160 Кабустың...).

Ал Ирандықтар болса Макранға келген соң әрі қарай Қап таулары мен батысқа қарап жол алады:

Чу омад бар шахре мекром гозар,
Суй кухе Қаф омад ва бохтар

(155-Кабустың Хамеваран шахымен соғысы).

Рустам Тұранға жорыққа аттанбас бұрын Хамаваран елі мен Берберстанды (Африкада) жаулап алып, олардың әскерін өзіне қосып алып молайтады. Рум патшасы одақтастық ниетін көздеп Фейсарды Иранға елші етіп жібереді (162-Кабустың...). Осылайша күшейген шах Тұран патшасына хат жолдап:

Джахон сар сабз зире дасте манаст (163-Кабустың...).

Әлем менің қол астымда,-дейді.

Тұран әскері бұл соғыста жеңілгенімен келесі жолы күш жинап қайта аттанады. Сонда Иран шахы Тұран патшасына:

Беду гофт кай торк хунхох мард

Аз Ирон се джанг бо ту ке кард

Черо даст иози бе суйе хаме – (193-Кабустың...)

Кай оған айтты: Түрік қанышер, Иранмен үш соғысты бастан кешірдің, неге барлығына тиісе бересің.

Тұран патшасы Афрасиаб мәуараннахрдағы қалаларды қайта жаулап алып, Канг теңізіне қарай шабуылға шығады.

Бухоро ва Соғд ва Самарқанд ва Чач,

Ва он кешкар ва тахте одж.

Тахи кард ва шод бо сепях суйе Ганг (225-Сиявуш)–

Бұхара, Соғд, Самарқанд, Шаш пен піл сүйегі елін тағы да жаулап алып, Ганг тарапына әскер шығарды.

“Шахнама және халық” (Тегрон, 1362) атты басылымнан Рустам мен Афрасиабқа байланысты тараған көптеген аңыз-әңгімелерді кездестіруге болады. Солардың бірі былай деп сыр шертеді:

Казерун (Иран орталығы, парсы аймағындағы қала) елі Рустамды зебра аңының етін жейтіндіктен палуан әрі батыр болған деп білген.

Бірде Рустам жалғыз өзі тау басына шығып, зебра аулайды. Таудан түсіп, аңды сойып, кәуап пісіру үшін от жағады. Сол кезде біреу Афрасиабқа Рустамның тауда жалғыз жүргені туралы хабар жеткізеді. Афрасиаб бірнеше жауынгерлермен бірге тау басына жетіп келеді. Тау басынан үлкен бір тасты жабыла көтеріп әкеп Рустам отырған жерге құлатады. Рустам құлап келе жатқан тасты аяғымен қағып жіберіп тоқтатады.

Рустам өлді екен деп ойлаған Афрасиаб әскерлерімен бірге ордасына кайтпак болады. Бірақ, тау жаққа қайта көз салып қарағанда Рустамның жайбаракат кәуап пісіріп жатқанын көреді. Рустам Афрасиабқа қарап тұрып: “Егер сіз мықты палуан болсаңыз, келіңіз, мына зебраның етінен бір турам кесіп берейін, жеп көріңіз”, -дейді. Олар қанша әуреленсе де зебраның бір жұлым етін жей алмайды. Сонда Рустам: “Мен күнде бір зебраның етін жалғыз өзім жеймін, сол үшін де мықтымын”, -деп жауап берген екен.

Бір күні Рустам жеті пахлаванымен Тұранға келіп, Афрасиабтың (Алп Ер Тонганың) аң аулайтын жерінде аңшылық құрады. Сол жерде Алп Ер Тонганың тұтқындалуына сәл-ақ қалады [2].

Содан кейін Алп Ер Тонга әскерлерімен Кайкавус еліне қарай бет алады. Кайкавус ұлы Сиявуш пен Рустамды түріктерге қарсы жібереді. Түріктер Балх бекінісін алады. Бұл арада түрік әскерлерінің басшылары Алп Ер Тонганы ирандықтармен бітім жасасуға көндіреді. Оларға өздерінің адамдарын кепілдікке жібереді. Содан кейін ол Бұхара, Самарқан және Шаш қалаларын тастап, “Ганг” қаласына шегінеді. Бұл кезде Кайкавус пен Рустам-Сиявуш аралары бұзыла бастайды. Кайкавус олармен жақсы мәміледе болмаған еді. Рустам өз жеріне кетті, ал Сиявуш Алп Ер Тонганың өлкесіне келіп ланалайды. Оны түріктердің астанасы болған Гангға дейінгі жерлерде жұрт құрметпен күтіп алды. Тіпті Пиронның қызымен тұрмыс құрды. Кейін Алп Ер Тонганың үлкен қызы Фарангиске үйленіп алды. Пиронның қызынан бір ұл көрді. Атын Кайхұсрау деп қойды.

Аңыздарға қарағанда Тұранмен шекаралық аралықта ирандық әскерлер Тұран батырының жас әрі сұлу қызын қолға түсіреді. Оны шах әйелдікке алады. Ол мезгілі жетіп босанып, ұл туады, оның атын Сиявуш қояды. Баланы әскери адамның тәрбиесіне береді. Уақыт өтісімен, бала әкесіне қайтарылады. Бірақ бекзаттық рудан шыққан өгей шешесі оны Ираннан тысқары жерге қумақшы болады. Шах оны Кангыда отырған күллі Тұран билеушісі Афрасиабқа қарсы қанды шайқасқа жібереді. Жас өспірім қара Сиявуш бітімге келуге әзір екенін Афрасиабқа білдіреді, бірақ оған Тұранның асыл бектерінің жүз бозбаласын кепілдікке беруін өтінеді. ...Афрасиаб оған және оның жүздік жасағына Тұранның қиыр шығысындағы бір аймағын береді. “Теңіздің арғы бетіндегі” Канганың бір жерінде Сиявуш Канг-деж бекінісін салады.

Сиявуштың Тұранға келіп, Пиранның, Афрасиабтың қызына үйленуімен Тұран-Иран соғыстары саябыр тауып, аз ғана уақытқа бейбітшілік орнайды. Сиявуш Афрасиабқа келгенде Тұран патшасы былай деп айтты:

Аз он пас ченин гофт Афрасиаб,
 Ке гардоне джахон ондар онад бе хоб
 Аз ин пас на ашуб хизад на жанг (236-Сиявуш).

Әлемнің тынышталатын кезі келді. Бұдан былай кек қумаймыз, соғыспаймыз. - Бірақ көп уақыт өтпей Сиявуш Кангасында Тұран әскерлері пайда болады [3]. Алп Ер Тонга мен Сиявуш аралары бұзылады.

Басқа деректер бойынша, мысалы, М.Қашқаридың мәлімет беруіне қарағанда, Сиявуш Шын жақтағы бір жерде емес, Мәуараннахрдағы Янкент (Дизроин – Мыс шәһары) қаласында өлтірілген. Бұл Бұхараға жақын жер. Мажусилер жыл сайын сонда бір күн жиналып, құрбандық шалып, қабіріне қанын шашады. Бұл оларға салт болып кеткен [4].

Сиявуштың Кангасы мүмкін Үлкен Хинганның солтүстігіндегі Кан (Ган) өзенінің Жоғарғы Арғунға құятын тұсы шығар. Алтайдағы Конгдошқа

байланыстырылып айтылатын Юз (Жүз) де бар [5]. Мұның Сиявуш жүздігіне қатысы қай дәрежеде екен? Олай болуы қисынға келе ме? Бұған тек тарихи деректерге сүйеніп қана жауап таба аламыз. Ондай деректер әзірше қолға түспей отыр. Қалай десек те, Сиявуштың (Сиевахша) Тұран жерінде өлтірілгендігі анық. Бұған Пиронның Афрасиабқа Сиявушты бекерге өлтірдің, оның саған көп уақыт қызмет етері күмәтінсіз еді ғой дегені дәлел [6].

Сиявуштың мифологиялық өмірбаянының өзекті тұстары Сырдария жағалауымен байланыстырыла айтылатын Алаша хан жөніндегі қазақ аңызында да қайталанған. Аңыздың барлық варианттарында аласталған ханзаданың жүздік жасағы көп рет тілге алынады да, Алаша ханның “алалығы” – оның көп құрамды этникалық тегінен деп түсіндіріледі. Онда аталған оқиға қазақ халқының мифологиялық арғы бабасы болып табылатын Қотан өмір сүрген кезде Түркістан қаласының маңында болған деп көрсетіледі. Ханның бәйбішесінен баласы болмаған және ол жорықта қолға түскен жас тұтқын қызды тоқалдыққа алады. Одан перзент көреді, бірақ ол ала болып туылады. Сондықтан өгей шешесі одан құтылуға асығады. Ол туылған бала өзінің алалығымен қалған балалар (басқа әйелдерінен туылған) арасында алауыздық тудырады деген уәж айтады. Бірақ оны өлтіруге ханның дәті шыдамайды. Сандыққа салдыртып, Сырдарияға тастатып жіберткізеді. Жағаға жақындап келген сандықты бір қайыршы көреді... Баланы құтқарып алады. Ханзада батыр тұлғалы болып өседі. Ол төңірегіне жүз ала жігітті жинайды да, серілік құрып жүре береді. Аласталған баласының тірі қалып, осылайша өмір сүріп жатқанынан хабар тапқан хан оны қайтармақшы болып, Қотаннан көмек сұрайды. Қотан Үйсін, Арғын және Алшынды басшы етіп, ара саны бірдей болған үш жүз жігітті ханзадаға жібереді. Бірақ олардың бәрі ханзадамен бірге кең далада қалып кете береді. Олар түрлі халықтардан әйел алады, сондықтан да сол жүздіктердің жүздері де ала болады. Олар өздерінің басшысы етіп ала ханзаданы кілемге емес, алашаға салып көтереді және Алаша хан деп атай бастайды [7].

Сиявуш та, Алаша да билеушінің басқа этникалық ортадан, бекзаттық рудан емес, төмен тектен деп есептелінген жерден шыққан әйелінен (тоқалынан) туған. Қазақ аңызында бедеу бәйбіше басқа халықтар өкілдерінен алған әйелдерден туылған түрлі балаларды қамқорына алғанда ала болып туылған баланы қуып жіберген. Сиявуш хақындағы аңызда баланың қуылуының басқа себебі көрсетілген. Бірақ екеуі де әкесінің үйінен тыс жерде тәрбиеленіп, замандастарына бас болған. Сиявуш жүздігімен Тұранның шет шекарасына кетеді, Алаша болса – мидай далада жүреді. Екеуінің де тағдыры Кангыда, Сырдария су стихия-сымен байланысты кешеді. Түрлі мекен, уақыт және ортада болған оқиғалар тізбегін таратып айтқан аңыздар арасындағы байланыстылық пен шендесу, аталған оқиғаның екеуінің де Сырдарияның тарбандық бөлігінде болып өтуі сюжетте тарихи шындық бейнеленген деген тұжырымға жетелейді.

Сиявуштың өліміне байланысты тағы да араға келіп Рустам килікті. Алғашқы шабуылда ол Алп Ер Тонганың ұлы “Сарканы” өлтіреді [8]. Тұранды алапат қырғынға ұшыратып, қалаларын өртеді. Алп Ер Тонга елін – Тұранды тастап шығып, Қытай теңізіне дейін қашып баруға мәжбүр болды. Рустам бірнеше жыл Тұран жеріндегі мемлекетті басқарады, кейін өзінің ана жұрты Иранға қайтып кетеді. Ал Алп Ер Тонга өзінің тағына қайтадан отырады [9].

Бұл арада Гударз түс көріп, Тұранда Сиявуштың ұлы бар екенінен хабардар болады. Ол өз ұлы Гевді * Тұранға жібереді. Гев Сиявуштың әйелі Фарангисті ұлымыен бірге Иранға алып кетеді. Сиявуштың ұлы Кайхұсрауды бүкіл мемлекет халқы лайықты қарсы алады. Қартайып қалған Кайковус өз ұлын емес, Кайхұсрауды таққа отырғызады.

Алп Ер Тонга балалық шағында-ақ Сиявуштың ұлы Кайхұсраудың көзін жоймақшы болған еді. Бірақ Пирон бұған жол қоймаған болатын.

Таққа отырған Кайхұсрау мен Ковус Алп Ер Тонгаға қарсы күресу жөнінде уәделесті. Олар әскерлерін жиып, түріктерге қарсы аттанады. Әскерлерді Тус басқарып барды. Бұларды бекініс төбесінен Пиронның Жарира есімді қызы – Сиявуштың әйелі көзден кешіріп тұрды. Ол Сиявуштан Фуруд есімді перзент көрген еді.

Жаһанда батыр жоқ Сиявуштай,
Мақтауы жер жүзіне жайылған атқан таңдай.
Кейін оған берді мені Пирон,
Түріктерге үйленбес еді ол ешқашан [10].

Жарираның осынау сөздері Тұранды түріктердің жайлағанын, Афрасиабтың (Алп Ер Тонганың) түрік екендігін айқындап тұрғандай әсер қалдырады.

Туспен және басқа батырлармен соғысқан Фуруд ирандықтардың қолынан қаза табады. Бұдан кейін тұрандықтар жеңіске жетеді. Иран әскерлері өз жұртына қайтады. Кайхұсрау Сиявуштың кегін қайтару үшін әскер жинап, тағы да Тұранға жорыққа аттанады. Бірақ ирандықтар бұл шайқаста жеңіліп қалады.

Бұл кезде Иран да, Тұран да үлкен державаларға айналып, әлемді билеуге ұмтылады. Тұран патшасы Үндіге дейінгі жерді жаулап алуға шешім қабылдайды:

Номе омад аз шох
Бе наздике солоре Турон сепох
Ке аз ожджо бору то бе дарной Чин

* Гударз – темірші Кова әулетінен шыққан пахлаван. Оның қызы Шахрбону-Рустамның әйелі. Гударздың ұлы Гев – Рустамның күйеу баласы. Оның әйелінің аты-Бану Гуштасп.

Аз он пас гозар кун бе макрон замин.
Хаме ру ченин то саро мазре хенд
Ва аз онджо гозар кун бе даркой сеид
Хаме боже кешвар саросар бе хох
Бе гатар бе марзе хазар даре сепох (248-Сиявуш).

Патшадан (Афрасиабтан) Тұран әскери қолбасшысына хат келді. Онда былай деп жазылған: Сол жерден Қытай теңізіне бар. Сол жерден Мекрон жеріне өт. Дәл сол жерден Үнді шегарасына өт. Сол жерден Синд өзеніне бар. Бүкіл елдерден салық ал. Әскерді хазар шегарасына дейін жай.

Бірақ Тұран басшыларының жоспарын Рустам іске асырмай тастайды.

Алп Ер Тонгаға оның қол астындағы көп елдерден әскерлер келіп жәрдем береді. Бұлардың арасында сол заманның ең үлкен пахлавандары Комус Кошони мен Қытай патшасы да бар еді. Ирандықтар бір тау шатқалында жан-жағынан қоршалып алынады. Түріктердің Бозур атты бір сиқыршысы тауға қар жаудыртады. “Шахнамада”:

Зе Туркон иеки буд Бозур ном
Бофсум бехар джой гостарде кам

Биолухте кажи ва джови (359 – Камус Кашани),- делінген. Түркілерде Бозур атты біреу болды. Оның сиқыры барлық жерге жүреді. Сикыр мен жадылықты меңгерген. Осы бақсыны Пиран Ирандықтарға жұмсайды:

Ке аз ой дар бороу то саре тиге кух
Барф ва сармо ва бод дамон.

Баройшон биобар хам ондар замоно (359-Камус Кашани. Осы жерден тау басына бар, сол мезет оларға қар, жел жібер. Сәлден соң түріктер ирандықтарға шабуыл жасайды.

Жан-жағының бәрі тау-тас. Тұрандықтар оларды орап алған. Осындай жағдайда Рустам Дастан жетіп келіп, түрік әскерлерін қырғынға ұшыратады. Тұран әскерлері асып-сасып, тым-тырақай қаша жөнеледі. Солардың арасында жүрген Қытай Қағаны да тұтқындалады.

Рустам Афрасиаб әскерін талқандап Тұран жерінің біраз бөлігін басып алады. Сонда бұрынғы Тұран одақтастары Иранға бет бұрады.

Бе Мачин ва Чин омад ин огохи
Ке бенешаст Ростам Бемохеншахи.
Хаме хедихо сохтанд ва нежор (281-Сиявуш).

Рустамның патшалар тағына отырғандығы туралы хабар Машын мен Қытайға жеткенде олар силық әзірлей бастады. Рустам енді Тұрандықтарды бас көтере алмастай етіп талқандайды.

Зе Турон замин то бе сахлоб ва Рум
Намонданд иек марзе обод бум.
Хами сар бориданд барно ва пир
Зан ва кудаке хорд карданд асир (273-Сиявуш).

Тұраннан Славяндар мен Румға дейінгі жерлерде бір сау жер қалмады. Кәрі демей жас демей барлығының басы алынды. Әйелдер мен балалар күл болды.

Оңбай жеңілген Афрасиаб Ганг теңізінің батысына кетті. Осы кезден бастап енді Тұран-Иран шегарасы бұрынғыдай Джейхун да, Қытай теңізі де емес, Касеруд (Касе өзені) өзені болды. Енді Касерудтан өту шегараны бұзу болып саналды. Иран енді осы шегараның өзіне қауіп төндіре бастады.

Хабар шод бе торкон ке аз Ирон сепак
Суйе Касеруд андар омад барох (329-Сиявуш өлімі).

Аудармасы: Түркілерге Иран әскері Касе өзені тарапына қарай шықты деген хабар жетті. Сол кезде Афрасиаб өз әскеріне

Хаме бо дарафси ва табире шабим (331-Сиявуш өлімі).

Аудармасы: Барлығымыз шоупермен барабандайық,-дейді. Сол тұста Тұран қолбасшысы Пиран әскери жоспар құрып, оны әскеріне түсіндіреді:

Кунам руз бар шохе ирон сиох
Иеки бахре зе ишон ферестам бе Балх
Бо иронион бар кунам рузе талх
Дигар бахре бар суйе Кобулестан.
Бе Кобул кешам хоке Забулестан
Севом бахре бар суйе Ирон берам.
Зе Торкон бозоргон ва широн берам
Зан ва кудаке хорд ва пир ва джаван.

Намонам ке бомад тони ио равон (371-Камус Кашани):

Яғни, Иран шахының күнін қараң қыламын, Ирандықтардың күнін ащы қыламын. Бір бөлігін (әскерімнің) Балхқа аттандырамын, келесі бөлігін Кабулстанға, Кабулдан Забулестанға. Үшінші бөлігімен Иранға барамын. Түркілермен, шонжарлармен, арыстандарыммен барамын. Әйел ме, бала ма, жас па кәрі ме, ешкімді қалдырмаймын (қырамын).

Бұл соғыста Тұран өздеріне Қытай, Славяндар, Хатлан, Шагноб елдерін одақтас етті. Бұлардың ішінде Қытайдың маңызды одақтас болғанын Пиран қолбасшының Қытай патшасына келгенімен түсіндіруге болады (371-Камус Кашани).

Сепохи биомад бедин сон зе Чин
Зе сахлоб ва Хатлан ва Туран замин.
Куджо ошти хуоход Афрасиаб

Ке Чандон сепох омад зе хошк ва Об (403-Қытай қақаны):

Қытай тарапынан осында әскер келді. Славяндар мен Хатланнан Тұран жеріне әскер келді. Афрасиаб бітімге келеді ме ? Осыншама әскер құрғак пен судан ағылып келіп жатқанда.

Бұл соғыстың көп ұлтты болғандығы жөнінде жырда былай жазылған:

Зе коште хаме дашт овардгох,
Тан ва пошт ва сар буд ва тарг ва колох.
Зе Чини ва шагани ва аз хендеви

Зе саклаб ва хери ва аз пехлеви (409-Қытай хақаны):

Аудармасы: Соғыс алаңы өлгендерге толды, дене, арқа, бас пен дулығаға толды. Қытайлардың, шагонилықтар, үнділер мен славяндар, херилер мен пехлевилер жөңкіп жүрді. Рустам оларды қыруға ант етті:

Иеки ро аз шагноб ва саклоб ва чин намонам (405-б.) : Шагноб пен славян, қытайдан бір адам қалдырмаймын.

Рум мен Қытайдың Тұранға мен одактасқандығын:

Ке бо Рум ва Чин Ахриман бод джофт (406-Қытай хақаны):

Қытай мен Румға Ахриман жұп болады,-деген сөздер көрсетіп тұр.

Тұран батыры Фарзар енді бұрынғы шегараны қалпына келтіруге ант берді:

Шавам то бедон руй дарной Чин,

Беду монам ин марзе Турон замин. (40-Қытай хақаны):

Қытай таңізінің арғы бетіне өтемін, сол жерді Тұран жерінің шегарасы етіп белгілеймін,-дейді Тұран қолбасшысы Фарғар Афрасиаб қағанға.

Күндердің бір күні Кайхұсрауға Ирон жерінен елшілер келіп, тұрандықтардан жәбір көріп отырғаны жөнінде арыз айтады. Жәрдем беруін өтінеді. Ол Тұранға Гевдің ұлы Бежанды жіберуге шешім қабылдайды. Тұранға келген Бежан бір күні орманда сұлу қыздарымен бірге серуен кұрып жүрген Манижаны көреді. Манижа Алп Ер Тонганың қызы болатын. Олар бірін-бірі ұнатып қалады. Манижа Бежанды сарайына алып келеді. Сол арада Алп Ер Тонгаға хабаршы жетеді:

Тұран шахына ол деді бірден:

“Қызыңыз күйеу тауыпты ирандықтардан” [11].

Алп Бежанды ұстап әкелуге Гарсевазды жібереді. Ол қыз ойнақ болып жатқан жерге қаны қайнап кіріп келеді. Бежан оған:

Кашвод немересі Бежан боламын,

Батырлар, ұлылар сардары менмін [12],-дейді.

Пирон Алп Ер Тонгаға келіп Бежанды дарға аспауын өтінеді.

Бұрындары да Ковус ұлын өлтірмегін деген едім. Сиявуш бұл күнде қызмет етер еді. Тыңдамадың. Ирандықтар, Рустам – бәрі жау болып шыға келді емес пе? Бежанның артында кімдер тұрғанын білемісің? Егер Бежанның қаны төгілсе, Тұранның соғыстан көзі ашылмай қалады. Өшің екі еседей артып бара жатса да қоя тұр, бізде жетерлік күш жоқ. Бірден Рустам жетіп келер.

Алп Ер Тонга деді: “Қартайғанда бұлар жүзімді жерге қаратты. Бұл дақ әлемде жуылмай тұрады ұзақ. Рәсуа болдық, азап-тозақ-бұл”.

Пирон: Бежанды зынданға тастасақ та жетер. Сонда ол тіршіліктен әсте-әсте өшер,-деді.

Иран падишахы жас қолбасшысының кешіккенінен қобалжып Тұранға, Қотан қаласына Рустамды жібереді. Рустам Пиронның мекен-жайына жол алады. Ол

“Тұран топырағына жеткен шақта,

Сардарларын саптан ажыратты көзді ашып-жұмғанша”[13].

Рустам саудагер кейпін киіп, Тұран қаласына жол алады. 100 түйеге қазына артып, тағы 100 түйеге әскерлердің киім-кешегін жүктеп, дала-дешті басып өтіп, Пиронның көркем мекен-жайына келеді. Бұл мекен Тұранның бас қалаларының бірі – Қотанда еді [14]. Қотан – қазақтардың әпсаналық бабасы деген дерек бар. Мұны екі жақты мағынада түсінуге болады: “Шахнама” бойынша, Рустам Қотан өмір сүрген қалаға (әпсана Қотан Түркістан қаласының төңірегінде ғұмыр кешкен дейді) жол алған болуы мүмкін. Немесе дастанда сөз Рустамның Шығыс Түркістандағы Хотан қаласына сапар шегуі хақында болған деп ойлауға қисын бар сияқты.

Рустамның арқасында бұл жолғы соғыста ирандықтар жеңіске жетеді. Алп Ер Тонга Қарлуқ өлкесіне қашты. Содан соң ол Елінің игі жақсыларын жиып, өзінің ойларын ортаға салды: “Мен дүниеге әмірімді жүргізіп келген едім. Манучехр заманында да Иран Тұранға бәс келе алмаған. Міне, бүгін ирандықтар менің сарайыма да қауіп төндіруде. Үлкен бір өш алуды ойластырып жүрмін. Мыңнан мың Түрік пен Қытай әскерлерін бастап жорыққа аттанайық”.

Алп Ер Тонга Ел басшыларын жиып кеңес құрды. Олар “Не істейік!” Қытай және Сақлаб әскерлері талқандалды. Бізді аналарымыз өлмек үшін туды ма, десті. Соғысқа дайындық жүріп жатты. Алп Ер Тонганың ұлы “Шиде” өз сарбаздарымен келіп сапқа тұрды. Мұның өзі Алп Ердің мерейін тіптен биіктетіп жіберді. Сондай-ақ, Қытай тауларындағы “Пуладвенд” атты Қытай армиясы да келіп жетті. Афрасиаб Шидеге айтты:

Сепардам торо рохе Хорезм соз.

Негохбоне он марзе Хорезм бош.

Хамише комарбастейе разм бош. (Дабоздах рах– 470).

Аудармасы: Сені Хорезм жолын салуға тапсырдым* ,

* Географиялық жағынан Хорезм көшпенді түркі тайпаларымен шекаралас болды. Бұл көршілік олардың этникалық құрамы мен тіліне әсер етпей қоймады. Хорезм даласының түркіленуінен кейін Хорезмнен басқа да аудандар түркілене бастады. Исламның алғашқы жылында Хорезмде иран тілінің диалектісінде сөйлесіп, жазды. Ал, XI ғасырда парсы сөздіктерінде Хорезм тілдері деп түркі тілдерін айтты. X ғасырда тіпті Хорезмдіктер мен түркілердің сырт пішіндерінің ұқсастықтары да байқалған.

Бұл кезеңде түркілер белсенді түрде дәстүрлі иран тілдес отырықшылар территориясына белсенді түрде еніп, бұл аймақты біртіндеп түркілендіріп, енді Иранның ішкі аудандарына да ену қаупін тудыра бастаған болатын. Якуби Шаш туралы жаза келіп бұл жерлерді Хорасан мен Систанды (Иранның солтүстік-шығысы мен шығыс аймақтары) толығымен иеленіп отырған түркілердің жері екенін көрсетеді. Истахридін жазуынша “халаджар түркілер қауымынан болатын. Ертеректе осы жерге (Систан) келген. Түрлері түркілерге ұқсас, түркілік салтты ұстайды, түркі

Хорезмдегі сол шегараның қарауылы бол,
әрқашан күреске белің бекем буылсын.

Иран шахына Тұран әскерінен бір елші келді. Біз сізге бағыныштымыз деді. Тұран Иранға өкпелі, әйел, бала қайғыда Дегенмен біз мұнда кек қайтаруға келгеніміз жоқ:

Ке Туран зе Иран хаме пор замаст.
Зан ва кудане хорд дар мотемаст. (535-12 рах)
На бар арзиуе кинехох омадим.
Сепახбад суйе осмон кард сар.
Ке ей додгоре довар морегар (535-б.).

Қолбасшы аспанға басын көтерді.

Қарахан саларе чарампесар
Камар баст ва омад бе пише педар
Беду дод торке чегеле си хезар...
... Тарази, ва ғузи ва халадж севар. (Кейхосрау мен Афрасиаб
соғысы, 545).

Аудармасы: Қарахан батыр белін бекем буып, әкесіне келді. Оған (әкесі) шігіл түркілерінен 30 мың берді; тараздықтар, ғұздар және атты халаждардан берді.

Хамон си хезор аз илон торкман (5453) Кейхосрау.

Аудармасы: Сол отыз мың түркмендер.

Осындай этникалық ала-құлалыққа қарамастан бұларды бір елге жатқызады:

Сепохе бо кешвар кешиданд саф (556-б.).

Аудармасы: Екі ел әскері сап түзеді.

Қытай мен Үнді, Рим Иранға шабуыл жасайды:

Чу хакане Чин ин сохатко шенид
Зе Чин ва Хотан лашкари бар гозид ... (982)
Ва аз суи кй сар сепах бар герефт

тілінде сөйлейді". (Иакуби, Ахмад. Ал-Булдан. –Техран: ВТНК, 1347х/ж. - 716.;

Истахри, Абу Исхак. Масолек ва мамолек. –Техран, ВТНК. 1347х/ж. - 376.).

Хаме кешваре Рум лашкар герефт.
Бе ирон чу огохи омад зе рум
Зехенд ва зе чин ва зе обод бум.
Ке кейсар сепак кард ва лашкар кешид.
Зе чин ва хотан лашкар омад паид. (983)

Аудармасы: Қытай қақаны бұл сөзді естігенде
Қытай мен Хотаннан әскер шығарды
Бүкіл Рум елі де әскер шығарды
Осылайша Иранға да хабар жетті
Рум патшасының әскер шығарғаны
Қытай мен Хотаннан да әскер пайда болғаны жөнінде

Иран бұл соғыстың алапат жойқын боларын сезіп, батырларын жинайды:

Гозин кард зе иронион си хезор
Кардманд ва шойсте карзор.....
Ва аз он джойгох лашкар андар кешид.
Суй озор ободегон бар кешид (983).

Аудармасы: Ол ирандықтардан 30 мың әскер жинап,
Азар жаққа орналастырды

Өзі де Азарға келіп, қақанға хат жібереді елші арқылы:

Невештанд пас номей бажде бор
Аз ирон бе наздике он шахривор
Саре номе гофтанд мо бандеим
Бе фармон ва роят сарофгандеим
Зе чизи ке бошад бе ирон замин
Ферестим наздике хақане чин.
Хамон жиз бо хедие ва бож ва сов
Ке бо джанге торкон надорим тов (Бахрам 985).

Аудармасы: Хатта біз сенің құлыңбыз,
сенің айтқаныңа көніп, айдауыңа жүреміз,
тапқан - таянғанымызды сіздерге береміз.
Салық та, сыйлық та, байлық та сіздікі.
Біз түріктермен соғыстың
.абырой әпермесін білеміз,-деп жазылған.

Бұл хатқа түрік хақаны қуанып, риза болады. Ол өз ақсақалдарымен ақылдасып, салықты алып алған соң Иранға бәрібір шабуыл жасаймыз, дейді де әскерін Мервке қарай қозғайды:

Би обард лашкар зе озаргашсп.....
Хами тохт лашкар чу аз кух сил
Бе омуль гозашт аз даре ардебил.
Зе амуль биомад бе горган кешид.....
Зе горган биомад бе шахре неса.....
Бедин сон биомад бе наздике мерв (985).

Аудармасы: Әскерді алдымен Азаргашсптен шығарып,
таудан аққан селдей болып,
Ардебиль өткелі арқылы Амульге алып келеді
Амульден Горган қаласына алып келіп,
одан Ниса қаласына келеді де,
сол жерден Мервке келеді.

Осы жерде түркілер мен ирандықтардың кескілескен соғысы болып түркілер жеңіледі. Бұдан соң Қайхұсрау дүниенің үштен екісіне ие болады.

Алп Ер Тонга мыңнан-мың әскерлерінің үштен екісін ғана жия алады. Байкент қаласындағы ордасының алдында бірнеше қаһармандарының жалаулары желбіреп тұрды. Өзінің ұлы Қара Ханға әскерлерінің жартысын беріп, Бұхараға жөнелтті. Ұлдарынан Шиде (шын аты Пашан), Жаһан, Афрасиаб, Гирдегир және Иланың ұлы Гукейлалар осы қосынның қатарынан табылды. Чігіл, Тараз, Оғуз, Қарлұқ және Түрікмендер әскерлердің денін құрады. Алғашқыда Иран падишаһы Қайхұсрау мен Шиде жекпе-жекке шықты. Шиде өлді.

Бірнеше шайкастан соң Алп Ер Жайхунға шегінді. Қара Ханның әскерлерімен бірге Бұхараға келді. Кейін астанаға (Ганг) оралды. Бұл жаннат сияқты, жұпар иісті, дуалдары алтын-мыспен апталып салынған бір қала еді.

Сол арада Қайхұсраудың жансыздары Жайхунды кешіп, мәліметтер жинақтап жүрді. Қайхұсрау алғашқыда Соғдыға келеді. Түріктер күресіп бақты, ирандықтарға су бермей қойды, жалғыз жүрген Иран әскерлерін өлтіріп тастап жүрді. Қайхұсрау да тап болған сарай, бекініс, еркек-әйелдерді жойып отырды. Екі елдің армиясы “Гүлзари” өзенінің жағасында ұшырасты. Кеш батқанша соғысты. Ертеңгі күні шайқас тағы жалғасты. Қара Хан әскерлерінен Қара Ханның жалғыз бір өзі қалғандығын хабаршылар жеткізді. Қайхұсрау мен Рустам Алп Ер Тонганың ізіне түсті. Ол Гангға келді. Онда әр оқ бойы бір хауыз бар еді. Бұлақтардан ағып жатқан сулар есепсіз. Бекіністері тіптен биік, аспанмен таласады. Оның үстінен қарғалар да ұша алмас еді. Әр жерде бау-бақшалар мен гүлзарлар көрініп, көркем сарайлар ғажайып көрініс беріп тұратын.

Қайхұсрау әскерлері Рустаммен бірікті. Бекіністің төңірегінде оқ каздыртты. Отын үйіп, оған қара май құйып, өрт қаулатты. Дуалдар

кұлап жатты. Алп Ер Тонга 200 бегімен сарайының астындағы жасырын жолмен қашып кұтылды. Олар Қытай билеушісінен жәрдем алу мақсатында Шығысқа қарай жол алды. Қытай патшасы үлкен бір армияны жасақтап жіберетіні жөнінде уәде берді. Қайхұсрау қосыны Ганға қайтып келген Алп Ердің әскерлерімен ұшырасты. Алп Ер шөлге (Қызылқұмға) шегінді. Қытай билеушісі болса, Қайхұсрауға қарсы шабуылдауға батынбады. Алп Ер Зере теңізіне келді. Кемеге отырып, Гангидиз қаласына жол алды. Бұдан хабар тапқан Қайхұсрау бірсыпыра жерлерді қолына қаратқан соң, Зере теңізін кешіп өтеді. Гангидизді (Кенджида немесе Кенджеһ) басып алады. Ақырында астана Ганға келеді. [15]

Ганг немесе Канг қаласы орналасқан 4 аймақ Білге Қаған жазуында Кангу-тарман, ал Күлтегіннің үлкен жазуында Кангутарбан деп аталған. Жазуда аздар мен түргештерді Күлтегін Өтүкен^{*} жерінен көшіріп, Кангутарбанға (тарманға) қуды, түрік халқын сол жерлерге дейінгі аралыққа орналастырды делінген. Тарбан сөзі Тарбанд деген соғдыша сөздің толық болмаған түрі. Ол екі компоненттен tar (“қара”)+band (“шекаралық бекініс”) құралған. С.Кляшторный Тарбанды көне заманнан бері Сырдарияда дербес территориялық және саяси құрылымына ие болған Қанғ немесе Кангха атаулы қауыммен байланыстырады. Тарбанд Сырдария орта ағысының оң жағалауындағы Отырар оазисінің бір атауы болса керек деп топшылайды[16].

Біздің жыл санауымызға дейінгі II ғасырда бұл елді қытайлықтар канг-куан деп атаған. Мұның өзі Кангханың көне үнді және авесталық әуенде айтылуымен үндес келіп тұр. Бұл атау кейінірек Кенджида (Кенджеһ) түрінде айтылатын болған. Зерттеушілер Кенджиданы Арыс өзенінің орта ағымында болған деп шамалап, оның басты кенті Субаникетті (Арысубаникет) Жуан-төбемен байланыстыра жазып жүр[17]. Түркістан қаласынан 70 шақырым жерде орналасқан Қандүз (Кандуз) ауылының аты да жоғарыда айтылған болжамды қуаттап тұрғандай. Канг-Ганхо-биік,қасиетті деген мағынаны береді. Канг қазақшадағы “Дін” сөзімен ұқсас сияқты. “Діннің” де мағынасы-биік, қасиетті. Түрлі тілдерге айтылуы мен жазылуларда “К” мен “Д” дыбыстарды ауыстырып алмаған деп кім айта алады?

Сонымен, “Он екі шайқас” дастанынан мәлім болғанындай, 12 рет шайқас болып, бұларда Тұран әскерлері талқандалады. Пирон, Барман, Хуман және Тұранның көптеген басқа қаһармандары бұл соғыстарда шәйіт болып кетеді.

Иранда Рустам мен Афрасиабқа байланысты көптеген аңыз-әңгімелер тараған. Солардың бірі Фарс аймағындағы Хунгәшт шекарасы, Оқлидабаде парсының “бес фәрсәх” (әр фәрсәх алты шақырым) қашықтығында болған Рустамның шайқастарын баян етеді.

*Өтүкен - Ұйғыр еліне жақын жер.

Рустам заманында Афрасиаб Иранға шабуыл жасайды. Чин хақаны мен Шенгәл (Үндістан патшасы) және Әшкбус (Тұран сардары) үзеңгілесе парсы шығанағынан өтіп жүрген жерінің бәрін күйретіп Хунгәштқа дейін жетеді. Бұл хабар Заболстанға жетіп, Иран патшасы Кейқауыс Рустамды жүз атты жауынгерімен Афрасиабқа қарсы соғысқа жөнелтеді. Рустам жолға шығып, Хунгәшт мекеніне қарай бет алады. Ол жерде Ақтау деп аталатын бір тау бар еді. Таудың басында “Қыз сарайы” деген бір сарай болады. Рустам сол сарайда түнейді. Мұны білген Афрасиаб сарайға “жеті қосын ордасынан” бір тыншыны жібереді.

Жұпыны киінген тыңшы Рустамның ордасына барады. Рустам аталмыш сарайдан “жеті қосын ордасын” көздеп садақпен атады. Жебе орданың ортасына келіп түскенде ешкім де бұл жебе қайдан оқталып келгенін түсіне алмайды. Тек қана “Пирон Висе” бұл жебе атақты палуан Залұлы Рустамдан екенін біледі. “Висе Авеста” кітабында Пирон Висеұлы – Висе Афрасиабтың әкесінің туған бауыры және Тұран елінің сардары, қолбасшысы деп жазылған. Ал Пехлеви жазбасында бұл есім “Vesag” түрінде берілген (“Шахнаманың” түсіндірме сөздігі. Тегрон, 1370, 745-бет). Әйтеуір “жеті қосын ордасына” қайтып барғанда тыңшы Рустамның тұлғасын былай деп сипаттай жөнеліпті:

Һәмән Рустами раке мән дииеәм
бе Горзе Гернәш пәсәндииеәм
сәр-е Герд дарәд-у-риш-е до фак
кәмәр бәнд-е барик-у синейе фәрах
әгәр Рустам айәд бе ин сәрзәмин
нә шәнгал бемәнәд нә хақан-е чин

Қазақшасы:

Мен көрген Рустам сол болса,
Ауыр шокпарын ұнатқан болармын.
Домалақ басты да айыр сақалды,
Жіңішке белдігі бар да жалпақ төсті.
Рустам бұл өлкеге келе қалса,
Қалмас Шәнгәл да, Чин хақаны да.

Рустам Афрасиаб ордасының қарсы алдына келіп қоныс тебеді. “Рустам дегеніңіз осы ма?”-дейді Әшкбус. “Мен оның қолын байлап Афрасиабтың хұзырына алып келемін”. Осылай деген Әшкбус тұлпарына отырып майданға шығады. Рустам да жаяу майданға келеді. Сонда Әшкбус Рустамға былай дейді:

Пияде бе жәнг амәди әи жәван
Мәр әсбәт нәдадәнд ираниян.

Қазақшасы:

Жаяу шықтың шайқасқа, әй жігіт,
Ирандықтар бермеді ме саған тұлпар? [18]

Рустам айтты:

Ферестад мәра шах-е Қавус-у тус

Бегирәм до сәд әсб әз Әшкбус

Қазақшасы:

Тустің Қавус шахы мені жіберді

Әшкбустан аларсың екі жүз тұлпар деп (Шахнама және халық. Теһрон, 1362).

Рустам Әшкбуске айтады: “сен маған қарай үш оқ ат, мен де саған үш оқ атамын”. Әшкбус Рустамға үш оқ атқанда да қыңқ етпестен тұра береді. Өз кезегінде Рустам да Әшкбустың төсіне қарай оқ жебесін жіберіп, оны тұлпарынан құлатады. Осы сәтте Афрасиаб Чин хаканы мен (Үнді патшасы) Шәнгәлді жорыққа шығуға бұйырады. Атақты палуан (Рустам) болаттан жасалған сексен мән (240 кг) салмағы бар Сам Нариман семсерін қолға алып, “жеті қосын ордасына” лап береді. Сөйтіп барлық патшаның палуандары мен “жеті қосын ордасының” әскерлерін түгелдей қырып салады. Сол себептен осы шайқас болған аймаққа “Хунгәшт” (“қанға бөккен”) деп ат қойылған. Рустам чин хаканын да өлтіреді. Шәнгәлдің желкесінен жұдырықпен қойып жіберіп, мойнын сындырып, оны тұтқынға алады. Барлық әскер қаза тапқан соң Афрасиаб қашып, тау басындағы бір үңгірге жасырынады. Рустам оның ізінше қуалап отырып, тауып алады. Афрасиаб Рустамға қарай қаншама оқ атса да, ол сақтана білді. Соңында Рустам Афрасиабты үңгірден шығарып алып, оның басын кеседі [19].

Мәздиснаның діни жазбалары мен “Шахнамада” Хум- Афрасиабты тұтқынға алған адам.

“Шахнамада” былай делінген: “Хум тақуа адам ретінде сыйынуға тауға шығады. Кенет құлағына налыған дауыс шалынады. Оған ден қоя тыңдаса, Афрасиабтың зары екен. Афрасиаб Кейхосраудан жеңіліп, тау үңгірін паналап жүрген. Хум оның зарлы дауысына беріле құлақ салғанда, Афрасиаб так пен тәжден айрылғандықтан өз тағдырына шағымдана зарланғанын естиді. Хум арқан алып, Афрасиабқа жақындайды. Екеуі біршама уақыт алысып, ақырында Хум оны тұтқынға алады. Қолдарын мекемдеп байлап, үңгірден сыртқа шығарады. Жол жүріп келе жатып теңіз жағалауына жақындай бергенде, Афрасиаб қатты байланған білектерінің ауырып жатқандығын сездіріп, айқай салады. Хум оған жаны ашып, арқанды біраз босатады. Афрасиаб дереу осы мүмкіндікті пайдаланып, арқаннан босанып шығады. Сөйтіп, тез арада “Чичост” (қазір “Үрумие” деп аталады) көліне түсіп, көзден ғайып болады.

Осы оқиғадан кейін Гудәрз, Гив тағы басқа белсенді жауынгерлер Хумның теңіз жағалауында сенделіп жүргенін көріп, қолындағы арқанына көз түседі. Не үшін бұлай жүргендігінің себебін сұрайды. Ол болған оқиғаны айтып береді.

Осыдан соң Гудәрз, Азаргәшеп Оташкәдесінде (от ғибадатханасы) Кейхосрау мен Кайкавусқа жолығып, болған оқиғаны баяндап береді. Бұл жайлы естіген патшалар атқа мініп, Хумға барады.

Хум жағдайды айтып, Кайхосраудан тұтқындағы Афрасиабтың бауыры Кәрсивәзді теңіз жағалауына алып келіп, азаптауын сұрайды.

Афрасиаб бауырының қорланғанын, шырылдаған азапты дауысына төзе алмай, қаны қайнап, теңіз тұңғиығынан шығуға мәжбүр болатынын айтады.

Айтқандай, Афрасиаб төзімі бітіп, теңіз түбінен шығып, бауырымен қауышады. Қолдарынан шығып кеткен сән-салтанат, тәж бен таққа зарлай бергенде, Аралдан бір азамат шығып Афрасиабты құрықтап, Кайхосрауға тапсырады.

Кайхосрау Афрасиабты Ағрирес, Нузар, Сиявуштарды өлтіргендігі және тағы басқа да қылмыстары үшін басын шауып өлтіреді. Кәрсивәздің де сазайын береді.

Ал түрік аңызында Афрасиаб өмірінің соңғы сәті басқаша баяндалады:

Афрасиаб өмірінің ақырында адам бойынан мың есе ұзын, есік-тесігі түгел бекітілген қорған салып алып, тығылып жатыпты. Алтын мен күмістен бірі-ай, бірі-күн, екі шам орнатыпты. Қорғанның іші асыл тастардың жарқылынан күндізгідей жарық болып тұрады екен. Бірақ ажалдан құтыла алмапты. Ажал адам кейпіне еніп келіп, жанын алыпты.

Сонымен, Кайхұсрау бекерден-бекер өлтірілген өз әкесі Сиявуш үшін кек алу мақсатында Алп Ер Тонгаға қарсы күреске өзі басшылық жасайды. Ақырында... Алп Ер Тонга інісі Гарсевазбен (Кәрсиваз) бірге тау шатқалындағы бір үңгірге барып паналайды. Бұл маңайда жұрттан окшаулана өмір сүрген “Хаум” (Хум) есімді бір дәруіш жүретін-ді. Ол бір күні үңгірден адам дауысын естиді. Бұл Алп Ердің дауысы еді. Ол тағдырынан налып, үн қатқан еді. Алп Ердің аузынан шыққан сөздердің түрікше екенін аңғарған Хаум оған бас салады. Бірақ оның қолынан босанып алған Алп Ер тау аңғарын бойлай ағып жатқан өзенге сүңгіп кетеді. Ақырында Кайхұсрау айлакерлікпен оны қолға түсіріп, жер жастандырады.

Әкесі үшін кек алған Кайхұсрау Иранға қайтып келіп, тағын жамағайыны Лухраспқа тапсырады және бір топ пахлавандарымен бірге тауға шығып кетеді. Онда қарлы боран күндері ғайып болады. Кейінірек Лухрасп тағын ұлы Гуштаспқа босатып береді. Бұл кезде Зардушт есімді пайғамбар пайда болады. Гуштасп өзінің қауымымен бірге Зардуштің дінін қабылдайды.

Бірақ Тұранның билеушісі Аржасып (Ержасып – Алп Ер Тонга ұлы) Гуштасптан бұл діннен шығуын талап етеді және соны желеу етіп, жанжал шығарады. Осылайша Иран мен Тұран арасында жаңа соғыс басталып кетеді. Бұл жолы Иран әскерлерін шах ұлы Исфандилр басқарып келеді...

Парсы жазбаларында [20], әсіресе тәжік комусларында (энциклопедияларында) Афрасиаб жауыздықтың рәмізі ретінде, үрей селушы мағынасында бейнеленеді. Соған қарамастан парсылық әдеби деректерінде Афрасиабтың тағдырына байланысты шындықтың кейбір тұстары аңыз түрінде болса да ашып көрсетілген. Олардың маңызы осында деп білеміз. Бұл ретте Юсуф Хас Хаджиб жазады:

Тәжіктер оны Афрасиаб деп атайды,
 Бұл Афрасиаб жұрттарды өз қол астында ұстап тұрды.
 Тәжіктер оны кітабында жазып қалдырған,
 Кітапта болмаса, оны кім білер еді... [21].

Авестадан парсылардың турлар билеушісінде кеткен Силваршанның (Силвуш) өшін алу үшін күреске аттанғандығын бейнелеген тұстарды ұшыратамыз. Авестадағы Силваршан кейінгі замандардағы парсы жазбаларында Силвуш атымен тілге алынған. Аңыздарға және жазбаларға қарағанда, Иран шахы Кайковус ұлы, сонымен бірге Афрасиабтың да күйеу баласы болған Силвуш Афрасиабтың салтанатына қауіп төндіре бастаған көрінеді. Ол біреулердің арандатуымен Силвушты өлтірткен. Силвуш ұлы Кайхусрау әкесінің кегін алу үшін өзі бас болып Афрасиабқа қарсы соғысқа аттанады. Авестада дем беруші көркем, алтынкөзді Хаоманың Ізгілік, Тағдыр, Сенім Құдайы, әлемді басқарушы күш - Ашаға жалбарынған жәйттері айтылған:

Жолымды бергін,*
 Мейірімді Аша.
 Терең Чайчаст көлінің
 Жағалауларында
 Өш алатын турандық
 Франхрасьяндан.
 Айлакерлікпен өлтірілген
 Силваршан үшін және Нарава қаһарманы
 Ахраарат үшін
 Өш алайын
 Франхрасьяндан.
 Тұтқындайын Тұрандық батыр
 Франхрасьянды.
 Қол-аяғын байлап әкелейін
 Жауыз тұтқынды
 Хұсрау алдына... [22].

Авестада парсылардың Тұран және оның патшасынан өш алуға деген ұмтылысының себебі Афрасиаб - Франхрасьянның Иранға қауіп-көтер төндіріп, көптеген қасірет әкелгендігімен түсіндіріледі. Бұл жәйт Афрасиаб пен Иран шахы Кайхусрау арасында өрбіген тарихи қарым-қатынастарды еске салады. Кейінгі замандардағы парсы шығармаларында франхрасьян есімінің орнына Афрасиабты қолданған. Барлық парсы шығармаларында осынау патшалар тағдыры, оқиғалар желісі бір арнада берілген. Соған қарап біз Афрасиабты тарихи тұлға деп танаймыз. Оны Тұран патшаларының жиынтық образы деп білетіндер де бар. Кейбір авторлар оны тіпті аңыздық кейіпкер деп есептейді. Алайда

* Үзінді автордың аудармасында беріліп отыр.

сол аңыздардың негізінде бір шындықтың ізі жатқан болуы керек және олар белгілі бір тарихи оқиғалардың өрбуіне байланысты туындап, кейініректе түрлі жағдайларға байланысты өзгерген түрде әдеби-поэтикалық қалыпқа келтірілген болуы керек.

Афрасиаб екі сөзден

- афро және силбтан құрастырылған. Силб-
- силх об кара су деген сөз. бірақ Афрасиабты бір неше мағынада да түсінуге болады. Араб тілінде “фарас”-ат, ал көпше түрдегі “Афраас” аттар дегенге тура келеді. Ал парсы аңыздары мен жазба әдебиеттерінде қаһармандарға ат-“асп” сөзі қосып айтылатын дәстүр қалыптасқан-тын. Мысалы: “Шахнамада”, “Гушт//асп”, “Арж//асп”, “Лухр//асп” сияқты көптеген есімдер ұшырайды. Демек, Афро осилх - кара ат, кара ат мінген кісі мазмұнын береді. Парсыларда Афроз басқа мағынада да, мысалы биіктік мағынасында да қолданылады. Сондай - ақ, “фра” және “Афра” сөздері шахтарды сипаттағанда “фар” (сезімдік емес, нұр, сұлулық) мағынасында, яғни данқ, керемет, үлкен мәнінде де қолданыла береді [23].

Жоғарыда айтылғандарға қарахандықтардың (IX-XII ғғ.) өздерін Афрасиабтың, яғни Қарахандықтар зәу-затының ұрпақтарымыз деп танығанын қосыңыз. Бәлкім, Афрасиаб аты бізге белгісіз болған Тұран хаканының парсылар берген атауы немесе лакабы шығар. Бірақ та парсы және түрік шығармаларындағы оқиғалардың баяндалуы мен бейнеленуі олардың тарихилығына күмән туғызбайды. Авестадағы жәйттер турлар патшалары мен Иран шахтарының арасындағы қайшылықтың жалпы рухын көрсетеді.

Парсылық әдеби деректер бойынша, Афрасиаб Кайхұсрау тарапынан өлтірілген. Ал ассириялық және грек деректерінде Мидия шахы Киаксар (Кайхұсрау) скифтер билеушісі Мадиезді татуласу қонақасында у беріп өлтіреді. Соған қарап кейбір зерттеушілер Афрасиабты Мадиезбен (Мадува) тәндестіреді де, Ал Ер Тонганы оның лакабы деп біледі және де бұл тұжырымын Юсуф Хас Хажиб пен М. Қашқаридің еңбектерімен негіздеуге тырысады. Бұл тұжырым, әрине, әрі қарай дәйектей түсуді талап етеді.

Афрасиаб өлімі түрік жұртының күш-қуатының әлсірей бастауына әкеліп соқтырды. Алдымен Иран шахтары, кейінірек А. Македонский бастаған грек басқыншылары түрік жерлеріне шабуылдауын күшейтіп, олардың бірсыпырасын басып алды. Афрасиаб өлген күн Кайхұсрау елі үшін мереке, шаттық күні, ал түріктер үшін қайғы, аза күні болды. бұл жөнінде “Алп Ер Тонга” дастаны бітілген [24]. Алп Ер Тонга деп аталған Афрасиабтың сипаттары жөніндегі түрік аңыздарын, ортағасырлық түрік авторларының шығармаларын (Қашқари, Баласағуни, Табризи, Науаи, Әмір Темір және т.б.) қарастырып, талдау бұл мәселенің көптеген қыр-сырын ашып айқындауға септеседі. Бұл жөнінде келесі мақаламызда арнайы сөз болмақ.

Афрасиаб қайтыс болғанда, артында қалған елі жоқтау шығарған. Сол жоқтау ауыздан-ауызға тарап, одан ХІ ғасырда түрік ғұламасы М.Қашқаридің “Түрікше сөздігіне” кірген, сөйтіп біздің дәуірімізге жеткен.

Алп Ер Тонгаға арналған жоқтау–ежелгі түрік әдебиетінің алғашқы нұсқаларының бірі болып есептелген. Енді жоқтауды оқиық:

Алп Эр Тўнга ўлдиму
Эсиз ажун колдиму,
Ўзлак ўчин алдиму,
Эмди юрак йиртилур [25].
Улишиб эран бўрлаю,
Йиртин яқа урлаю,
Сикриб уни йўрлаю,
Сигтаб кўзи уртулур [26].

Алп Ер Тонга өлді ме?
Жаман дүние қалды ма?
Заман өшін алды ма?
Енді жүрек жыртылар...
Бөрідей болып ұлыды,
Жыртып жаға тұрысты,
Жылап-сықтап жүрісті,
Көз жастары мол болды..*

Бұл жоқтаудың кейінгі кезеңдерде өмір сүрген түріктердің, соның ішіндегі қазақтардың да осы орайдағы жырларының толғауларымен, сондай-ақ мазмұны, суреттеу тәсілдері, құрылымы, ырымы мен ырғағы жағынан егіз қозыдай ұқсас екендігі көзге түсіп тұр. Бұл Афрасиаб заманындағы этникалық ерекшеліктер мен кейінгі заман түркілерінің арасындағы байланыс-бірлікті көрсетіп тұрған керемет дәлел-дәйек емес пе?

Соған қарамастан батыс тарихшылары Д.Синор, Жан Пауль Роух және басқалары тұрандықтардың түрік тектес екендігіне күмәндана қарайды. Олар “Шахнама” жарық көргеннен кейін орта ғасырлық түрік авторлары Афрасиаб пен Алп Ер Тонганы тәндестіре, Тұранды түркілер елі ретінде қарастыра бастады. Шынында да бұлардың бәрі бұрынғы көшпелі иран тектес скифтер, сақтар, массагеттер мен парфиялықтар мекен-жайы еді. Бұлар Орталық Азияны мирасқа алған король Фаридунның үш ұлының бірі – Турдың ұрпақтары болып табылады, деп тұжырады (Jean Paul Roux. L'Asie Centrale-Histoire et civilisations. Fayard, 1997) [27].

Өз кезінде В.В. Бартольд та Афрасиаб атауының дыбысталуы түрік тілдері тобының ерекшеліктеріне сәйкес келмейді, деп жазған еді.[28] Әрине, бір елдің атауын да, билеушісінің атын да бөгде қауымдағылар олардың сипаттарына немесе өз заманының басқалай жағдайына қарай өздерінше өзгертіп алып, атай бергендігі жөнінде тарихта көптеген мәліметтер бар.

Ал тұрандықтардың, оның ішінде Афрасиабтың да түрік тектес екендігін айғақтайтын тікелей және жанама дәлелдер мен дәйектеулер бар.

Жоғарыда аталған мәселенің түйінін шешу үшін әуелі жағрапиялық (шекаралық), сонсоң этнографиялық-тарихи деректерге жүгінуге тура келеді. Бұларға келесі мақаламызда арнайы тоқталып өтеміз.

* Үзінді автордың аудармасында беріліп отыр.

Жалпы алғанда, б.д.д. VII ғасырдан бері аты аңызға айналған Афрасиабтың өмірбаянын айқындау Тұран тарихында елеулі орын алуға тиісті. Ол туралы бұрындары толық айтылмай, жазылмай келді.

Тек ертедегі парсы-түрік жазбалары мен аңыздарын егжей-тегжейлі зерттеу арқылы ғана бұл ұмтылысқа қол жеткізуге болатын еді. Біз осындай ізденістің нәтижесінде Афрасиабтың өмірбаянының кейбір тұстарын айқындауға мүмкіндік алып отырмыз.

Айта кету керек, Афрасиаб есімі жүздеген жылдар бедерінде бүкіл Тұран патшаларының жиынтық бейнесі ретінде тарих шаңының астында қалып қоймай, Түрік қауымының жадынан берік орын алып біздің заманымызға дейін жетіп отыр. Мұның жарқын мысалы ретінде қазақ ақындарының шығармаларын көрсетуге болады. Олар Афрасиабты (Алп Ер Тонғаны) шалқар шабытпен жырға қосып түріктің ұлы тұлғасы ретінде таныған еді. Бұл ретте Мағжан Жұмабаев былай деп толғайды:

Тұранның жері де жат, елі де жат,
Құйындай бастан кешкен күні де жат!
Тұранды түгелімен билеп тұрған
Ертеде ертегі хан Афрасиаб
Ежелден жер емес ол қарапайым,
Білесін тарихты ашсаң, Тұран жайын
Ертеде Кей-Қысырау мен Зұлқарнайын.
Тұранға жер жүзінде жер жеткен бе?
Түрікке адамзатта ел жеткен бе?
Кең ақыл, отты қайрат, жүйрік қиял
Тұранның ерлеріне ер жеткен бе?![29]

Афрасиабты бұдан 1000 жыл бұрын өмір сүрген Хұсейн ибн Халиф Табризидің “Түркістан патшасы” деп білгендегі де осынау жалғастықтың үзілмей келе жатқандығынан дерек береді.

(Жалғасы бар)

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Фирдавсий А. Шохнома. Иран Ислам Республикасы. Қатре баспасы, 1999 ж., 1367-бет.
2. Başlangıçından Günümüze Kadar. Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi. Kültür Bakanlığı. Ankara, cilt 1, 1993, 33-бет.
3. Фирдавсий. Шахнаме. Т.2.М., 1960, 266-354-б.
4. Қашқари М. Түбі бір түркі тілі (“Диуани луғат-ит турк”). Алматы, “Ана тілі”, 1993, 17-б.
5. Потапов Л.Т. Очерки по истории алтайцев. М., 1953, 251-б.
6. Фирдавсий А. Шохнома. Тошкент, 1984, 350-б.
7. Казахский фольклор в собраниях Г.Н. Потанина. А., 1972, 67-68-бб.

8. Başlangıçından Günümüze kadar... 33-бет
9. Фирдавсий, 255-256- бб.
10. Бұл да сонда, 289-290-бб.
11. Бұл да сонда, 341-б.
12. Бұл да сонда, 343-б.
13. Бұл да сонда, 387-б.
14. Бұл да сонда, 386-б.
15. Başlangıçından Günümüze kadar..., 34-б.
16. Кляшторный С.Г. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964, 166-б.
17. Агеева Е.И., Пауевич Г.И. Из истории оседлых поселений и городов Южного Казахстана—Труды ИИАЭ АН Каз ССР. Т.1. Алма-Ата, 1956. 57-б.
18. Шахнама және халық. Тегрон, 1362.
19. Бұл да сонда.
20. Энциклопедия и адабилт ва санъати тоҷик.- Иборат аз 3 чилд. Чилд 1. Душанбе, 1988,197-б.
21. Юсуф Хос Хожиб. Қутадғу билиг. 2-нашр.-Т.: 1972, 102-103-б.
22. Зардушт. Авесто. - “Санъат”, 1995, N : 10, 21-22- б.
23. Фарханги Забони тоҷики.-Иборат аз ду чилд. М.: Сов. энциклопедия, 1969.
24. Қошғарий М. Девону луғотит турк. Уч томлик. Т.: 1963.
25. Қошғарий М. Девону луғотит. Уч томлик. Т.: 1963. т.1, 77-б.
26. Қошғарий М. Девону луғотит. Уч томлик. Т.: 1963. т.1. 197-б.
27. Jean Paul Roux. L' Asie Centrale - Histoire et civilisations. Fayard, 1997.
28. Бартольд В.В. Сочинения. Том V.М.: 1968, 79-б.
29. Мағжан Жұмабаев. Шығармалар, 1 том, Алматы, “Білім”, 1995, 187-188-б.

ӘДЕБИЕТ ЖӘНЕ ФОЛЬКЛОР

Тынысбек КОНЫРАТБАЕВ

(Алматы)

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ЭТНИЧЕСКОГО
ИЗУЧЕНИЯ ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА

Мақалада қазақ эпосының этникалық сипатын зерттеудің ғылыми-методологиялық мәселелері таным теориясының аясында қарастырылған.

Makalede kazak eposunun etnik hususiatlari araştırılmıştır.

Эпосоведение – одно из основных направлений в мировой фольклористике, занимающееся изучением как типологических сходств, так и локальных своеобразий различных героических сказаний. В фольклористике известны многочисленные школы и направления, которые можно сгруппировать вокруг трех познавательных основных процессов: поэтического, историко-поэтического и историко-этнического.

Несмотря на то, что в мировой фольклористике все эти направления функционируют равнозначно: труды В.Проппа, Б.Путилова – с одной стороны, исследования А.Веселовского, В.Аникина, А.Петросяна – с другой, работы Б.Рыбакова, М.Плисецкого, Л.Емельянова – с третьей, в казахском эпосоведении доминирует в основном поэтическое направление, которое, опираясь на художественно-поэтическую систему, в некоторой степени игнорирует историзм героического эпоса. Тем не менее, изучение историко-познавательной природы эпоса – не догма, а совершенно новое направление, порожденное новым научным течением. Описывая методологию этой концепции, А.Эткинд пишет, что «новый историзм – история не событий, но людей и текстов в их отношении друг к другу... Через текст с его историей видна история как таковая, иногда обобщенно, иногда в мелочах. Степень увеличения и охвата зависит от силы текста и еще – от силы чтения» [1].

Не секрет, что отдельные фольклористы придерживаются мнения, будто героический эпос – явление художественное [2]. На этой почве все ономастические наименования, встречающиеся в эпосе, воспринимались ими как вымысел, отдаленный от историко-этнического процесса. Однако, ссылаясь на мнение того же А.Эткинда, можно добавить, что многое зависит от отношения исследователя к тексту. «Сильный читатель» имеет собственный словарь, который он вкладывает в тексты, давая им свои сильные чтения... Успех имеет такое чтение, которое отвечает центральным проблемам современной ему культуры» [1,40], – утверждает автор.

Общеизвестно, что не все образцы фольклора соотносимы с этническим процессом. Однако в героическом эпосе также нетрудно обнаружить следы этнической истории, которые должны быть изучены с

позиции принципа историзма в науке, ибо поэтический метод - с его историко-сравнительным подходом - привел эпосоведение к научному застою, основную причину которого В.Гацак видел в одностороннем художественно-познавательном подходе к изучаемому объекту [3]. Отсюда вытекает необходимость в более углубленном теоретическом освоении эпоса, как объекта научного познания.

Забегая вперед, можно сказать, что лишь историко-этническое изучение способно преодолеть тот застой, который образовался в эпосоведении не только Казахстана, но и стран СНГ. Это говорит о том, что фольклористы, ограничивающиеся утверждением, высказанным еще на рубеже 50-х гг., будто эпос создает свою художественную действительность, мало занимаются проблемами обогащения приемов исследования методологическими достижениями этнологии, этногеографии, этнической истории, ономастики, философии и этнофольклористики. Игнорируя достижения представителей исторической фольклористики в лице С.Азбелева, Н.Кравцова, А.Петросяна, М.Плисецкого и др., они утверждают, что эпос – явление литературное, следовательно - словесное. Достаточно сказать, что подобный консерватизм, огульно отвергающий историзм эпоса, далек даже от всемирно признанного определения термина «фольклор», выработанного на совещании правительственных экспертов по сохранению фольклора при ЮНЕСКО, состоявшемся в Париже 1 марта 1985 года [4].

При определении историко-познавательной природы героического эпоса одностороннее типологическое изучение ничего существенного не вносит. Увлеченные этим направлением ученые даже не подозревают, что их изыскания, в определенном смысле, имеют компилятивный характер, ибо на теоретико-методологическом уровне они представляют собой лишь повторение и приспособление приемов типологического изучения к природе казахского героического эпоса.

Отдельные казахские ученые также придерживаются мнения, будто героический эпос – истина художественная [5]. Нам хорошо известна позиция Б.Н.Путилова, который, без убедительных научных доводов, пытался доказать, что его мнение есть абсолютная истина. Некоторые ученые не хотят мириться с тем, что в фольклористике могут сосуществовать несколько научных направлений.

Фольклор – явление полифункциональное. Следовательно, здесь неуместны гипотезы, строящиеся лишь на отдельных своеобразиях героического эпоса, которые не могут выдаваться за научную теорию – истину. Изучение эпоса в историко-этническом и художественно-поэтическом аспектах – вот одна из актуальных проблем современного эпосоведения. В противном случае из поля научного познания выпадают такие важные компоненты эпоса, как его историзм, этническая и географическая принадлежность к какому-либо племени, региону. Односторонне художественный подход не может быть результатом всеобъемлющего изучения эпоса, следовательно, результатом научного

познания. По существу, это - повторение общеметодологических установок эпосоведения, не учитывающих ментальных своеобразий казахского героического эпоса. Игнорирование историко-этнической сущности эпоса отдельными учеными - тому пример.

В героическом эпосе немало типологических черт – сходств мотивов и сюжетов, обычно выдаваемых за своеобразие поэтики эпоса. Но это лишь содержательная сторона вопроса. Тогда как художественная и историческая сферы эпоса несут разные функции, которые, по словам В.Е.Гусева, в отдельности объяснить специфику героического эпоса не могут.

Конечно, степень отражения исторической действительности в эпических сказаниях неодинакова. Тем не менее, этнические истоки героического эпоса заслуживают внимания. Достаточно сказать, что все еще остается неизученной этногеографическая номенклатура, содержащая многочисленные сведения историко-этнического порядка. Это обстоятельство особо ощущается при попытке научного изучения ономастики, которым изобилует героический эпос.

Не только мотивы и сюжеты должны быть объектом изучения, но и антропонимы, этнонимы и топонимы. Многие личные имена, включая и историко-географические наименования, попадают в эпос под непосредственным влиянием этнического сознания, для которого чужды элементы фантазии и художественности. И считать это проявлением типологии, а не реальной истории, нецелесообразно. Например, Коркыт, Алпамыс, Кобланды – антропонимы, образовавшиеся на основе этнонимов. Этнические истоки казахского фольклора наблюдаются в «Книге моего деда Коркыта», «Алпамыс», «Кобланды» - эпических сказаниях отдельных тюркоязычных племен: огузов, коныратов и кипчаков.

Очевидно, роль эпической традиции нельзя преувеличивать. Несмотря на постоянное развитие эпоса, необходимо учесть, что не все элементы подвергаются художественной обработке. Принадлежность вышеуказанных сказаний к названным этническим группам наблюдается во всех существующих версиях и вариантах и вряд ли это можно считать историко-типологическим соответствием. Несмотря на то, что в художественном плане имеются отдельные эпизодические особенности, этническая основа каждого эпического сказания устойчива и неизменна. Этим и определяется необходимость пристального изучения этнических истоков героического эпоса.

Отношение фольклора к этнической истории рассматривалось в работах В.Абаева, С.Абрамзона, Г.Васильевой, М.Грязнова, Б.Кармышевой, С.Киселева, А.Окладникова и других ученых – историков, этнографов и фольклористов. На сегодняшний день в казахской фольклористике эта научная проблема не стоит на переднем плане.

Еще Н.И.Кравцов утверждал, что эпос – не поэтическая обработка сказания, а особый путь сохранения исторической действительности в народной памяти [6]. Об историзме фольклора писали также Л.Толстова,

В.Пименев и Т.Долгих. Если С.Серов и Р.Липец с большим огорчением писали, что этой важной проблемой занимаются, в основном, этнографы и археологи [7], то А.Налепин утверждал, что преувеличение роли фольклора, как исторического источника, - ошибка менее значительная, чем недооценка его исторической сущности [8]. Все эти мысли в определенной степени проливают свет и на данную научную проблематику.

Какова связь героического эпоса с историко-этническим процессом? Степень устойчивости этнонимов в героическом эпосе? К какой категории исторических источников можно причислить героический эпос? В чем его ценность? Все эти вопросы нуждаются в пристальном изучении. Время, когда эпос был объектом лишь поэтического изучения, прошло. Всплывают новые проблемы эпосоведения, связанные с этнической природой казахского героического эпоса.

Представители историко-сравнительного метода в некоторой степени затрагивали вопрос об историзме эпоса. Однако они ограничивались изучением процесса становления поэтики, т.е. художественной системы, минуя при этом сам исторический процесс. Такие понятия, как «эпическая эпоха», «эпическое сознание», «эпическое время», столь часто применяемые сторонниками поэтического направления без должной аргументации, нуждаются в дополнительном научном обосновании. К какому типу исторической формации и общественного сознания они могут быть отнесены?

Этими понятиями оперируют не представители, этнографии и этнологии, а фольклористы, рассматривающие эпос в отрыве от этнографии. Они не вносят ничего нового в эпосоведение, тем более в теорию этнофольклористики. В философском аспекте эпическое сознание – надстройка. Тогда как основным объектом казахского эпоса должно быть этническое сознание, т.е. базис.

Опираясь не вышеизложенное, мы считаем, что многие эпические жанры, в том числе эпос и легенда, создаются по следам исторических событий, под непосредственным воздействием этнического процесса. «Предания, легенды и эпос – сокровищница, откуда народ в течении веков и тысячелетий черпал знания в области истории – своей и окружающего мира» [9]. Однако эти теоретические аспекты мало привлекают наших фольклористов, столь увлеченных поэтикой казахского героического эпоса.

Создается впечатление, что ученые-фольклористы идут по инерции эпосоведения 50-70-х гг. При этом мало учитываются как особенности эпической традиции казахского народа, так и формы бытования эпических жанров.

Эпос – явление синкретическое, существующее во времени и пространстве. Живая эпическая традиция, наряду с этнической природой, как правило, содержит два основных компонента: музыкальный напев и поэтический текст. Изучение соотношения, т.е. синхронности или

асинхронности этих художественных начал также вносит свои коррективы в рассматриваемую проблему.

Музыкально-эпическая традиция - явление глубоко самобытное, несущее собой этническую информацию об исторических этапах становления казахской народности. Она впитала в себя основные свойства народного мелоса, уходящего своими корнями в глубь многих столетий. Поэтому наряду с поэтической природой эпоса, музыкальный напев можно рассматривать как один из символов казахской народности.

Музыкально-эпическая традиция ценна и тем, что сохраняет огромное количество сведений этнографического характера. Среди них этнонимы - огуз, кипчак, кият, конырат, антропонимы - Коркыт, Казан, Бамсы-Бейрек, Аруз, Алпамыс, Кобланды, Ер Таргын, топонимы - Баршын, Байсын, Караспан и т.д., которые донесли до нас определенную историческую информацию.

Элементы этнического сознания прослеживаются не только в эпических сказаниях, но и в других образцах музыкального фольклора. В этнографическом сборнике А.Затаевича «1000 песен казахского народа» мы находим и топонимы («Атырау», «Сарыарка»), и оронимы («Каратау», «Богда», «Кокшетау»), и гидронимы («Жайык», «Едил бойы», «Сары озен»). Все перечисленные образцы музыкального фольклора созданы под непосредственным влиянием этнографического ландшафта и этнического процесса.

Небезинтересны музыкально-фольклорные произведения, имеющие этническую основу: «Найман» (№46), «Тобыкты Сулеймен» (№60), «Алтай» (№102), «Кипчак» (№379), «Аргын-Кипчак» (№397), «Алим» (№994) и др. Все эти образцы могут служить ценнейшим материалом для научных изысканий музыкально-этнологического характера.

Об историзме музыкального фольклора писал еще В.В.Асафьев, который считал, что интонация - процесс, тесно связанный с историко-общественным сознанием народа [10]. Своей знаменитой фразой "умеете снимать археологические напластования с напева" [11] он по существу заложил основы музыкальной этнологии. Именно эта идея послужила стержнем для этномузыковедческих изысканий И.И.Земцовского [12], рассматривавшего музыку устной традиции как исторический источник. Ученого интересовали не только история, запечатленная в музыке, но и "народный мелос" как зеркало соответствующего этноса и социума" [12, 158]. Очевидно, автор имел ввиду совокупность стилистических свойств, т.е. ментальность музыки эпоса. Следуя этой концепции, можно считать, что музыкальный напев может быть источником как по древней, так и по современной музыке.

Говоря об эпической традиции, нельзя ограничиваться лишь проблемами поэтики. Эпическая традиция должна быть изучена в единстве стиха, напева и исполнительства. Односторонне филологический подход, доминирующий в работах почти всех исследователей эпической традиции -

В.Я.Проппа, Б.Н.Путилова, В.П.Аникина, А.М.Астахова, В.М.Гацак и многих др., так и не привел к решению столь важной научной проблемы.

Несмотря на наличие отдельных работ, посвященных музыкально-эпической традиции, ученые все еще не подошли к этой проблеме - проблеме изучения историко-этнической сущности музыки эпоса вплотную. Многие работы представляют собой лишь эмпирическое наблюдение над эпическим процессом. Нет теоретико-методологических изысканий, способствующих продвижению мысли вперед, решению столь актуальных проблем эпосоведения и способных ответить на следующие насущные вопросы: в чем суть музыкального напева как исторического источника? Роль эпических сказителей в квантовании историко-этнической информации прошлого? Особенности историзма стиха и напева? В чем этническая сущность казахского эпоса?

В рамках эпической традиции сохраняется и развивается как стиль произведения, так и манера исполнения. Примечательно то, что эпическая традиция функционирует не во всех регионах республики. Она развивалась больше там, где наиболее интенсивно происходили историко-этнические процессы, формировавшие этногенез казахского народа.

Географическое распространение эпоса – признак этнический. Достаточно указать на то, что казахский эпос сохранился в основном на Западном и Южном Казахстане. Это связано с тем, что процесс формирования казахской народности, охвативший период с XIV по XVI вв., происходил в среде огузо-кипчакского, ногайлинского улусов, в рамках государства кочевых узбеков и Моголистана. Именно эти события лежат в основе многих эпических сказаний.

Эпическая традиция сохраняет не только исторические события указанного периода. В героических сказаниях немало сведений и о более ранних событиях - отголосках этнической истории древнетюркских племен. Глубина отражения исторического прошлого зависит от возраста, возникновения самой эпической традиции. Это касается и мелоса - музыкальной речитации, отличающего музыку эпоса от других жанров фольклора. Для определения этнической сущности эпоса необходимо изучить не только сюжет, традиционные мотивы, но и функциональное значение, семантические свойства музыкального напева. Какую смысловую нагрузку несет та или иная интонация? Какой напев представляет собой наиболее древний пласт, а какой является наслоением? Какой стиль лежит в основе определенного эпического сказительства? Что общего между различными проявлениями музыкально-эпической традиции? Отдельные стороны этой проблемы мы попытались осветить с предвдущих работах [13].

Учитывая устойчивость музыкальной интонации и его ладоопределяющих признаков, можно сказать, что напев древнее стиха, следовательно, сюжета и содержания. Напев – категория историческая, несущий в себе музыкальный "код" какого-либо племени. Музыка эпоса "всегда конкретна этнически и социально, опознаваема по структуре,

звукоидеалу, артикуляции и тембру" [14]. Для осуществления этих задач музыкальная этнология должна вооружиться историко-генетическим, сравнительно-историческим, типологическим и стадиальными методами исследования, совокупность которых составляет методологию историко-этнического изучения музыкально-эпической традиции.

Для эпосоведения XXI в. односторонне-поэтическое изучение – пройденный путь. Сейчас перед учеными стоит более сложная задача – изучение этнических истоков героического эпоса, некогда считавшегося художественным творением народа. Мы полностью солидарны с мнением, что «негативизм по отношению к использованию фольклора в качестве исторического источника, (нередко проявляемый прежде всего фольклористами), обедняет возможности восстановления этногенеза и этнической истории, древних общественных отношений и культуры народов мира» [9, 9].

Все это наводит на мысль: какие категории научного познания приемлемы для изучения героического эпоса в качестве историко-этнического источника? Решение этой проблемы надо искать не в поэтике, а в типах самого мышления. Известно, что фольклор – показатель коллективного, а литература – индивидуального сознания. Если к этой проблеме подойти с позиции этнологии, она будет означать следующее: коллективное сознание – явление этническое, а индивидуальное – поэтическое. Следовательно, эпическое сознание – явление художественное, категория эстетическая. Оно не может заменить этническое сознание и процесс, которые являются основным, определяющим показателем принадлежности эпического сказания к какому-либо племени. Здесь же проглядывает научное заблуждение, рассматривающее фольклор под углом индивидуального сознания, т.е. в качестве литературного произведения.

Достижения науки последних десятилетий позволяют нам говорить, что «многое из того, что прежде безоговорочно признавалось явлением эпической идеализации, находит подтверждение в реалиях материальной культуры, в традиционных воззрениях изучаемых народов» [15]. Освещая методологические аспекты этой проблемы, Л.И.Емельянов писал следующее: «Мы имеем ввиду проблему историзма и прежде всего тот ее аспект, который предусматривает изучение отношения фольклора к реальной действительности, к конкретным событиям и фактам национальной истории» [16]. Это в полной мере относится и к казахской фольклористике, где доминировал поэтическое направление.

Мы часто замыкаемся на том, что героический эпос не освещает конкретных исторических событий, что в нем трудно обнаружить историческую хронологию, линейный отсчет времени. Однако эпос возникает, пусть даже не по горячим, но все же по следам этнического процесса. Он подвижен там, где функционирует эпическая традиция, основанная на этническом сознании и самосознании племен. К тому же эпос, как народная память, не в состоянии, да и не должен освещать все

мельчайшие подробности исторических событий. В нем откладываются основные моменты этнического процесса, как, например, борьба кипчаков с кызылбасами, коныратов с калмыками, т.е. одних коренных этнических групп с чужеземцами.

И хотя этнонимы, встречающиеся в казахском эпосе, принадлежат к различным отрезкам исторического времени и представляют собой стадияльное явление, на основе этнонимов, топонимов и антропонимов, а также путем умелого снятия различных пластов, все же можно проследить отдельные эпизоды прошлой эпохи. Степень устойчивости этнических данных в эпосе всецело зависит от уровня и активности этнического сознания. И там, где функционирует эпическая традиция, доминирует самосознание народа, невозможны изменения этнического характера.

Героический эпос, по выражению Л.Н.Гумилева, плод мемориальной фазы этнического процесса. Это означает, что этнические истоки героического эпоса нельзя выводить из его художественной системы. Это та самая методологическая ошибка, которая привела к отрыву эпоса от исторического процесса, этнической истории племен.

С теоретико-познавательной позиции этническое сознание в эпосе – базис, а поэтическое – надстройка. Первое – явление этнографическое, второе – эстетическое. Иначе говоря, историко-этнический процесс – первичное, а художественно-эстетическое обобщение – вторичное явление.

Эти категории свойственны различным стадиям научно-теоретического изучения эпоса. Лишь при таком научно-познавательном подходе эпосоведение может опереться на крепкие основы научного познания.

Этническое сознание – осознанное бытие какого-либо этнического объединения: рода или племени [16, 101]. Оно проявляется в эпосе как социально-информационное сознание, с его познавательными свойствами. С позиции теории познания сознание – знание, без которого нет и самосознания [17]. Это говорит о том, что мы при изучении героического эпоса упускаем самое важное – уровень знания отдельных родоплеменных объединений.

Для достижения научной истины немаловажное значение имеет так называемое социальное сознание, основная функция которой заключается в квантовании деловой и умственной практики старшего поколения [18].

Социальная память, которая, наряду с сохранением различной информации, может фиксировать и оценку этих явлений, бывает неполной, фрагментарной. Поэтому его отражение в эпосе может иметь различную форму и состояние.

Историко-этническая природа казахского героического эпоса – явление самобытное. Это трудно наблюдать в былинах, в которых вместо этнонимов встречаются ойкономические наименования, свидетельствующие о другом уровне эпического мышления, и, следовательно, о другой стадии общественного сознания.

Познавательную природу героического эпоса можно показать в следующей схеме:



В этой связи необходимо уточнить теоретические аспекты эстетического и этнического изучения эпоса, ибо поэтика – синхронное изучение, а историзм – диахронное. Они составляют две разные сферы эпосоведения. При синхронном изучении применяется типологический, а диахронном – этнологический методы. И это позволяет нам говорить о героическом эпосе вообще, и казахском, в частности, как об историко-этническом источнике. Героический эпос, в отличие от других жанров фольклора, возникает по следам этнической истории. Формула этой научной теории такова: без этноса нет героического эпоса, а без этнического процесса – эпической традиции.

ЛИТЕРАТУРА

1. Эткнд А. Новый историзм, русская версия // Новое литературное обозрение №47, 1/2001, С.7-12.
2. Путилов Б.Н. Экскурсы в теорию и историю славянского эпоса. – СПб: Петербургское востоковедение, 1999.
3. Фольклор. Проблемы историзма. – Москва, 1988. С.3.
4. Iviewsletter/Published by Nordic institute of folklore. Turku, 1987, №1.P.8.
5. Алем. Литературно-художественный альманах. – Алматы, 1991, С.95-96.
6. Кравцов Н.И. Сербский эпос и история. – СЭ, 1948, №3.
7. Этническая история и фольклор.- Москва, 1977, С.127.
8. Фольклор. Проблемы историзма, С.50.
9. Толстова Л.С. Использование фольклора при изучении этногенеза и этнокультурных связей народов // Фольклор и историческая этнография. – Москва, 1993, С.8.
10. Асафьев Б.В. Музыкальная форма как процесс. - Ленинград, 1971.
11. Асафьев Б.В. О народной музыке. - Ленинград, 1987, С.12.

12. Земцовский И.И. Музыка устной традиции как исторический источник // Фольклор и этнографическая действительность. - СПб., 1992, С.156-161.
13. Конаратбай Т. Эпос и этнос. Этнические истоки казахского эпоса. Монография.- А. - 2000, С.8-45.
14. Земцовский И.И. Артикуляция как знак этнической культуры // Этнознаковые функции культуры.-М.,1991.
15. Этническая история и фольклор, С.3.
16. Емельянов Л.И. О границах метода и «единицах историзма»// Русский фольклор. XIX. – Ленинград,1979, С.113.
17. Алексеев П.В., Панин А.В. Теория познания и диалектика. – Москва, 1991, С.100.
18. Методология истории. – Минск, 1996, С.63.

АРХЕОЛОГИЯ ЖӘНЕ ӨНЕР

Елена ФЕДОРОВА

(Якутск)

ТИБЕТ – КАК АРЕАЛ ДРЕВНЕТЮРКСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Мақалада Тибет көнетүріктік өркениеті қалыптасқан ай.мақтардың бірі ретінде қарастырылады.

Bu yazıda Tibet, Eski Türk uygarlığının oluşum bölgelerinin biri olarak ele alınmaktadır.

В декабре 2000 и в сентябре-октябре 2001 гг. были проведены этнографические экспедиции, организованные в рамках проекта «Начало начал» Межрегионального Общественного Фонда Исследований (МРОФИ) «Лена-Евразия». Проект имеет своей задачей междисциплинарное комплексное изучение эпосов народов мира, в том числе тюркских, как общее целое, через призму которого просматривается объединяющее начало в фольклоре, лингвистике, истории, этнографии, антропологии, этнопсихологии, генетике у предков современных народов Евразии и Америки.

Основной целью экспедиции, участниками которой стали этнографы, фольклористы, тюркологи из Киргизии, Якутии, Тывы, Башкортостана, Бурятии, Калмыкии, Горного Алтая, было изучение фольклора, культуры коренных народов Тибета и установление их взаимосвязи с древнетюркским миром. В задачу наших исследований также были включены поисковые работы на территории Тибета тюркской рунической письменности.

В этом докладе из плеяды известных исследователей особо хочется отметить Ю.Н.Рериха, выдающегося ученого востоковеда и гуманиста. Наряду с исследованиями тибетского средневековья и истории сект и течений тибетского буддизма, Юрий Николаевич столь же страстно увлекался изучением героического эпоса о Гэсэре, чрезвычайно популярного среди монгольских народов, включая бурят (Абай Гесер хубун), а также ряда тюркских (салары, желтые уйгуры, тувинцы, алтайцы) и тибето-бирманских народностей.

Общеизвестно, что Гэсэр – герой эпических сказаний и поэм, объект развитого религиозно-мифологического культа фигурирует в шаманских призываниях, молитвах, заговорах и др. Судя по работам исследователей, в т.ч. Ю.Н. Рериха, первоначальное ядро зарождения Гэсэра, по-видимому, сложилось в северо-восточном Тибете в VII – IX вв. во время тибетской экспансии в Восточную и Центральную Азию [1]. По мнению Хомова заимствование Гэсэра произошло «по меньшей мере до VI века н.э. через уйгуров или согдийцев, с которыми предки монголидных народов (например жужаны) были в наиболее тесных экономических и культурных взаимоотношениях. Вот почему «Гэсэр» существовал у всех монгольских

народов ранее второй половины первого тысячелетия» (на самой заре исторического существования – Б.Л.Владимирцев). Иранский Касур (Керсаспа) так же как и тибетский Кесар, никогда не превращался в монгольского или бурятского Гэсэра. И Гэсэр, и Кесар, и Касур своими корнями восходят к более древнему источнику, сложившемуся, вероятно, не позднее конца I тыс. до н. э. – к легендам и преданиям, широко бытовавшим в среде кочевых племен центральной Азии. Ю.Н. Рерих был абсолютно прав в своем высказывании, где было сказано следующее: «Тибетские версии эпоса приняли современную форму» (совершенно, кстати, преображенную под влиянием буддизма, и поэтому наполовину уже прозаическую), именно в период возникновения там государственности (VII – IX в. н.э.), тогда как более древняя форма (полностью, вероятно, стихотворная) уходит своими корнями еще дальше, вглубь веков.

Как известно, Могучий Тангла, определяющий орографию Нуб-Хора, разделяет бассейны верхнего течения Янцзы, Дзачу (Меконг) и Салуэна, трех великих рек Азии Горная область между верхним течением Меконга и Салуэна до сих пор не исследована [2]. Свен Гедин в своей работе «Южный Тибет» отмечает: «Тибетцы называют тюрков хорами, или хорпами, а монголов согами, или согпами. Однако вы не встретите ни одного тюрка, пока не окажетесь на северных склонах Куньлуня. В сердце Тибетского плоскогорья нет ни одного тюрка. Там вообще нет никого, потому что часть Тибета, которая называется Хором, не заселена» [3]. В основе многих центральноазиатских этнонимов прослеживается корень "хор" (кор). Например: хор- тибетское название тюрко-монгольских номадов, хор подразделение - народа юйгу, хоро - название одного из якутских родов, хори - подразделение бурятов, уйгур, курыкан, хонгоройд - монгольское произношение имени Кунграт и т.д. По всей видимости, и этноним "хонгорай" (название кыргызско-хакасских родов – прим. авт.) также восходит к этой основе [4].

До сих пор в современных алтайском, тувинском, хакасском и киргизском языках есть слово "хор" (кор), обозначающее «народные массы». Первоначально смысл почти всех этнонимов восходил к понятию «люди, народ, человек». В таком случае указанные этнонимы имеют тюркскую этимологию. К подобному заключению пришел языковед Б.И.Татаринцев, который в своем исследовании отмечает, что термин хонгорай «восходит к достаточно древнему тюркскому слову». В первой половине XIX в. известный языковед А. Кастрен заметил, что именем "Хонгорай" называются «вообще все татары» [5].

Белл Чарлз Альфред, автор работы «Религия Тибета» писал, что «среди жертв – царство потомков Гэсэра, которое тибетский источник почему-то именуется тюркским... Красноликие тибетские демонические войска вторглись в это тюркское царство и поставили свои черные шатры на его земле. Разоренных жителей увели в страну монов, где дали им жилища». После этого в Западном Тибете появилась династия князей, которая вела свое

происхождение от Гэсэра [6] Если протопредки современных тюрков и монголов раньше и проживали в области Нуб-Хор, о которой упоминает С. Гедин, то он и не мог в 1893 –1902 годах во время исследования северо-западной части Тибета, встретить в Тибетском Хоре тюрков, ввиду их раннего откочевания оттуда на места нынешнего проживания. А те, которых современные тибетцы называют хорпами, по мнению Ю.Н.Рериха, есть кочевники смешанного происхождения пришлых племен с автохтонным населением Нуб-Хора, т.е. остатками ранее откочевавших племен. Они живут рядом с панагами, голоками и чангами в районе великих озер: находясь среди хорпов, можно легко различать монгольский, тюркский и даже индоевропейский типы; появление последнего, по-видимому, объясняется примесью иранской или скифской крови...[7]. Как описывает исследователь, их странный гортанный говор не похож на быструю речь и мягкий выговор обитателей Лхасы. В то время как чангпы Озерного района и горцы Трансгималаев в основном брахицефалы, хорпы обычно долихоцефалы. У них орлиные носы, миндалевидные глаза и прямые или волнистые волосы. Вообще хорпы, обитающие к северу от хребта Тангла, и хорпы, живущие южнее, заметно различаются между собой. Среди первых мы часто встречали кавказский тип, некоторые мужчины даже похожи на европейцев. Южные же хорпы представляют собой переходной тип между северянами и круглоголовыми тибетцами центральных провинций. У них в основном раскосые глаза, толстые губы, выступающие скулы и густые волосы. Кожа у северных светлее, чем у южан [8]. То же самое в настоящее время подтверждаем и мы. Среди работников турфирмы, обслуживавшей наши группы, были выходцы как из Северо-восточного Тибета (директор Пасанг из Амдо), центрального Тибета (гид Дава из Лхасы), так и с Юго-восточного Тибета (водитель - шерп Тенцзин), внешний вид которых совпадает с описанием Ю.Н. Рериха. Так откуда могли появиться на верховьях рек Янцзы и Хуанхэ светлые долихоцефалы с примесью иранской или скифской крови?

Как известно, Г.Е.Грумм-Гржимайло выдвинул гипотезу о существовании в Центральной Азии в период до X века н.э. европеидного населения. Л.Н.Гумилев отметил что, материал, приведенный Грумм-Гржимайло о европеоидном элементе на юге Китая, столь обширен и разнообразен, что игнорировать его нельзя [9]. Он подверг эту гипотезу пересмотру и анализу.

В «Гесере» можно заметить следующие моменты. Гэсер - вождь шайки удальцов в племени, живущем крайне примитивно. Племя подверглось нападению каких-то чужеземцев и разгромлено; удальцы Гэсера также перебиты, и сам он скрывается в неизвестном направлении. По легенде, он живет под землей и ждет момента для восстановления социальной справедливости. Тибетцы датировали Гэсера временем царя Тотори, т.е. IV веком [10]. Это соответствует времени нажима тоба на тангутские царства Лин и Буду. Возможно, что разгромленные тангуты частично убежали в

южный Китай и черные лоло - их потомки. Но это не может относиться к аборигенам южного Китая, например к мяо и индокитайским лесным племенам [12].

Обратимся к выводам Л.Н.Гумилева по проверке Динлинской гипотезы Г.Е.Грумм-Гржимайло. В древности в Восточной Азии существовали две европеоидные расы 2-го порядка: динлины и ди. Долихокренные динлины издавна жили в Южной Сибири и принадлежали к кроманьонскому типу в широком смысле слова. Ди и родственные им жуны обитали на территории современного Китая от оазиса Хами до Хингана и в Сычуани. Они были также европеоиды, но брахикренные, близкие к памиро-ферганской расе. Потомки ди, смешавшиеся с монголоидными тибетцами, встречаются среди амдосских кочевников, ныне неправильно называемых тангутами. По поводу жунов - благодаря описке или неточному выражению Сыма Цяня, были попытки отождествить жунов с хуннами [12], но мы видим, что всюду в источниках жуны выступают совместно с ди [10,45], так что их, может быть, правильно Иакинф переводит как единый народ - жун-ди. Больше того, есть легенда, согласно которой чи-ди и цюань-жуны были одного происхождения [14,15]. Жуны и ди, по-видимому, так мало отличались друг от друга, что китайцы называли некоторые роды ди западными жунами. С древности, вплоть до III в. до н.э., жун-ди были распространены по всему северному Китаю, от оз. Кукунор до Иньшаня. Они, будучи отрезаны от основной массы своего народа, слились частью с восточными монголами дун-ху [14,85], частью с хуннами, что, видимо, и дало основание отождествлять два последних народа. Не менее интенсивно сливались они с китайцами и на западе с тибетцами. В последнем случае они превращались в исторический народ - тангутов. Таким образом, происхождение загадочной белой расы в Китае выясняется: тангуты в древности имели значительно большее распространение, чем теперь, когда они сохранились как небольшой островок около оз. Кукунор [9].

Исходя из этих выводов, можно сделать предположение о принадлежности удальцов Гэсэра к тангутским племенам, в жилах которых текла кровь жунов и ди, воевавшими с хорами, в жилах которых в свою очередь текла кровь динлинских племен. То есть пришлые «черноволосые» потомки тангутов, в жилах которых текла кровь тибето-бирманских и шань-жунских племен – удальцы Гэсэра, воевали с «рыжими дьяволами» – хорскими племенами, в жилах которых в свою очередь текла кровь светловолосых автохтонов Нуб-Хора – динлинов.

Вот почему могли появиться на верховьях рек Янцзы и Хуанхэ светлые долихоцефалы с примесью иранской или скифской крови. В свою очередь в жилах, якутов-хоро, бурятов-хоринцев, уйгур, казахов, кыргызов, башкоров и других тюрко-монгольских народов Сибири, по всей видимости, как и в жилах современных амдосских и хорских номадов Тибета течет древняя кровь как и динлинских так и ди-жунских или шань-жунских европейдных племен.

Какими путями эти племена попали на территорию древнего Тибета – другой вопрос. Как пишет Л.Н.Гумилев в работе «Древний Тибет», известно, что в начале н.э. на Тибетском нагорье было четыре этнические группы: индоарийские племена дардов и монов в верховьях Инда; кяны (цяны) – воинственные кочевники в Амдо, Цайдаме и Каме. По ошибке их в XIX в. называли тангутами. Они управлялись родовыми старейшинами и воевали против империи Хань в союзе с хуннами; Шаншун – Северный Тибет – был населен иранскими кочевниками, близкими к сакам [13]. Из этого высказывания нам интересен пункт о Шаншуне – области, населенной иранскими кочевниками, близкими к сакам. Действительно, на северо-западе Тибетского нагорья в районе священных для тибетцев озера Манасаровар и горы Кайлас, в древности находилась страна Шаншун или Олмо-лун – родина религии бон. Б.И.Кузнецов расшифровал древнюю карту страны Шаншун – Ол-мо лунг-ринг: «... Между Ираном и Тибетом с давних пор существовали культурные связи. В европейских исследованиях уже отмечалось, что тибетское искусство, распространенное среди кочевых тибетских племен Северного Тибета, иранского происхождения [14]. По мнению Уодделя, тибетский буддизм есть результат слияния двух религиозных направлений: местного бона и индийского буддизма. Этот процесс начался в VII в. н. э. [15]. Немецкий исследователь Х. Хофман полагает, что главными бонскими богами являются Небо и Земля. Кроме них существуют масса самых разных духов... Он считает, что у бона, исключая из него буддийские элементы, которые стали вливаться в него, начиная с VII в. н. э., было много общего с шаманизмом. Понимая под последним первобытные религии урало-алтайских народов. При этом автор не допускает мысли о том, что у всех центральноазиатских народов была одна общая для них религия [16]. Так какая общая религия была у протопредков всех народов центральной религии? И у кого из их потомков она могла сохраниться?

Письменность в Тибете появляется в VII в.н.э., и только с этого времени начинаются вестись хроники и фиксироваться события, в т.ч. и предшествующие, которые существовали до этого в устном виде [17]. А. Стейн отмечает, что о боне известно очень мало, что касается древнейшего периода, то тут дело обстоит еще хуже. Можно только утверждать, что эта религия не была в древнем Тибете единственной, и что она была далеко не примитивной [18]. Касаясь вопроса о происхождении бона, А.Стейн пишет, что существуют две тибетские версии относительно страны Олмо – родины Шенраба, основателя бонской религии. Согласно одной из них эта страна

находилась в Шаншуне (Северо-Западный Тибет), а согласно другой – в Иране. При этом Стейн не обратил внимания на то, что тибетцы говорят о двух Шаншунах, один из которых действительно находится в Тибете, тогда как другой – родина Шенраба – в Иране [19].

Современный учитель дзогчена и знаток бона Намкай Норбу также рассматривает бон по времени и месту уже в пределах Тибета и его западных областей. Источник экспансии бона возводится им к царству Шаншун с центром в древнем горде Гугэ на юго-западе Тибета, развалины которого посетила и наша группа. «Что касается названия Шаншун» то первоначальная страна, вероятно называлась просто «Шун», а «Шан» (zhang – дядя по матери) было добавлено позднее в знак уважения, так как многие тибетские цари женились на царевнах из Шаншуна. Слово шун (zung) соответствует тибетскому кьун (khyung) – орел-гаруда, который в древней цивилизации символизировал энергию, связанную с огнем, считавшуюся в боне самым активным из пяти элементов. И поныне поблизости от горы Тисэ (Кайласа) есть место, называемое Кюнлун, «долина птицы кюн», где в свое время располагалась столица царей Шаншуна» [20]. Кузнецов интерпретирует название Шаншун иначе: «На запад от Пасаргад... находится страна Хосмо, (Nos-mo, тибетизированная форма слова), которая в тибетских источниках часто называется просто Хос. Ее можно отождествить с сузианой (Хузистаном), древнее название которой было Шушун» [21]. Как видим, до сих пор нет единого мнения о боне и его генезисе ни среди ученых, ни среди представителей духовной элиты Тибета [22].

Если обратиться к якутскому олонхо – одному из древнейших эпосов тюрко-монгольских народов, можно выяснить следующее. Во всех олонхо традиционно воспевается срединная земля якутов – отверженных потомков верхних божеств-айыы – солнечный улус. Эта земля со всех сторон опоясана горными хребтами: на юге – девять пиков, на востоке – черная гора; на севере – скалистый хребет с восемью пиками; если смотреть на запад, далеко виднеется Араат-океан; а также страна с камнями, сыплющимися сверху, ветрами, пургами; горные хребты цвета рысаков серой масти и быков с белыми мордами [1]. Из этого можно сделать вывод, что вершины гор покрыты снегами и ледниками. И вот, стекая с этих ледниковых вершин, множество ручьев образуют заболоченные долины больших рек, где зимуют стерхи и останавливаются перелетные журавли. Как известно, стерхи, летующие в Якутии, зимуют как раз на верховьях реки Янцзы на Тибетском нагорье. В якутском олонхо мера длины Срединной земли измеряется в «кёс». А длина Срединной земли измеряется в 30 «кёс», ширина в 10 «кёс». Если учесть, что один «кёс» пешего хода составляет примерно 7-8 км, то длина долины примерно 210 км, а ширина 70 км. Мету длины, зафиксированную на карте Шаншун, составляющую примерно 7 км, Кузнецов перевел как «пагцад» или «парсанг» (там же с.32). Из этого можно констатировать совпадение мер длины в устном описании Срединной земли в олонхо и на древней карте страны Шаншун – Олмолун.

В олонхо это каменистая, удлиненная долина без деревьев и травы, чистая долина-степь. Иногда долина осушается, земля пересыхает, иногда валяются деревья, значит, есть сезоны дождей, сезоны засухи. Солнце в этой стране не заходит, стоит вечное лето – это солнечный улус. По Кузнецову «Олмолун» в переводе с шаншунского означает «длинная долина» [23]. Срединная земля, которая так красочно воспевается в олонхо – длинная долина (по-якутски «уһун дураар хочо»). Само слово «шаншун» в переводе Нмакая Норбу (см. выше) состоит из двух слов: «шан» – дядя по матери и «шун» – долина солнечной птицы Гаруда. По-якутски «шан» созвучно со словом «хан», «һан», что означает «кровь», «кровная родня» или «князь», «улусный глава». «Шун» созвучно с якутскими «хун», «һун», «кюн», что означает солнце. Название срединной земли из олонхо – «солнечный улус», «солнечная родня» («кюн улууһа», «кюн аймага»). По преданиям шаншунцы ушли на север, их также называли «боги свастики», а свастика традиционно присутствует в орнаментах почти у всех урало-алтайцев. Название страны «Олмолун» созвучно с якутским словом «омолун» и его производными, которые имеют много значений: имя одного из родоначальников, название рода, ойконимы, топонимы, в паре со словом «чомолун», означающее горное ущелье с трудно переходимым перевалом. Над Шаншун-Олмолуном возвышается Джомолунгма, которую шерпы произносят Чомолун-ла. У якутов есть часто повторяемая фраза: «оллоонноон олорон олонхолуур олонхобут», буквальный перевод которой дает два понятия: первое – «в позе «оллоон» (традиционная поза рапсодов, т.е. закинув ногу на ногу и закрыв пальцем одно ухо как тибетский певец Меларепа) рассказываемое олонхо»; второе – «олонхо, рассказываемое, живя или находясь в местности «оллоон».

Также на этой карте имеются хрустальные столбы с надписями на шаншунском языке. Известный ученый индолог и исследователь творческого наследия Н.К.Рериха – Л.В.Шапошникова прошла по маршруту его Центрально-Азиатской экспедиции в 1970-е годы. Она в своих работах описывает встречи с беженцами – бонскими ламами, которые рассказали ей о стране Шаншун и показали карту этой тайной страны, которая и есть легендарная Шамбала. На ней нарисованы хрустальные колонны, которые по словам Л.В. Шапошниковой «были высечены из монолитов горного хрусталя». Она отмечает, что «их прозрачные плоскости украшали какие-то письмена. Ни письмена, ни их язык мне не были знакомы.... Это шан-шун – «язык богов». Но не тот, на котором говорили в княжестве Шан-шун еще в VIII –IX веках, и не тот, реликты которого можно найти в Лахуле и Спити, а древний, с забытой теперь письменностью....Письменность «языка богов» забыта. Только эти хрустальные колонны сохраняют ее» [24].

В олонхо удаганка Айыы Умсуур охраняет по велению Дьылба тойона восьмигранный хрустальный или прозрачный столб, на котором жертвенной кровью написаны судьбы героев и народов. В наши дни на юго-западном Тибете, в округах Шаншань и Кхампа-ла, местные торговцы бойко торгуют осколками горного хрусталя. Можно предположить, что присутствие

хрустальных столбов на древней карте Олмолун и в древнем олонхо указывает на вполне реальную географическую привязку срединной земли к стране Шаншун.

Но на каком же языке написаны письма на хрустальных столбах страны Олмолун-Шаншун? Шаншунский язык, в отличие от тибетского, в течение веков забылся, но Л.Н. Гумилев и Б.И. Кузнецов при расшифровке древней карты страны Шаншун или Олмолун пользовались сохраненным на карте переводом с шаншунского на тибетский [25].

Возможно, это была проторуническая письменность. Ученик известного якутского тюрколога Н.К. Антонова Г.Г. Левин, к.ф.н., во время наших экспедиций обнаружил на подмошке буддийских монастырей, в т.ч. Поталы, плиты, испещренные руноподобными знаками-графемами. На подмошках Поталы имеются знаки, идентичные со знаками-тамгами, находящимися на игральной кости с архива Казанского института истории (в статье Х.Р. Курбатова). Сам автор при встрече со мной сказал, что это возможно тамга одного из татарских родов. Идентичные знаки присутствуют и на надмогильных плитах татарских кладбищ, которые вошли в книгу М.Ахметзянова. В работах Кузеева Р.Г. описываются тамги башкирских родов, в том числе племени мурзалар (мырзалар)[26], которые похожи на знаки, обнаруженные Г. Левиным на обломках мавзолеев тибетских царей в округе Шань-Шань. На трех курганах местности Кхампа, где по преданиям захоронены три брата-вонночальника, наша группа обнаружила руническую надпись, схожую с енисейскими. После анализа и расшифровки этих находок Г.Г. Левин выдвинул гипотезу о зарождении проторунического письма в Тибете. По представленным материалам нашей экспедиции, д.ф.н., известный языковед Хамир Рахимович Курбатов, подтвердил предположение молодого якутского ученого. Э.Р. Тенишев после ознакомления со статьей Левина выдвинул предположение о принадлежности этих надписей древним уйгурам, которые бежали от монгольского нашествия в Тибет (XIII – XIV в.в.). Он считает, что для окончательного ответа нужны тщательные исследования, но то, что эти находки представляют огромное мировое значение для науки бесспорно.

Вернемся к карте Шашуна. Как известно, здесь большинство названий до сих пор еще не расшифрованы. Единственное название, которое легко поддается отождествлению, это – Страна саков, расположенная, по интерпретации Кузнецова, на самом крайнем северо-востоке Ирана [27]. А в нашем объяснении, согласно с позицией Намкая Норбу и Аурелла Стейна [28], на северо-востоке от области озера Манасаровар – местности Сака-цзон, где на левом берегу Цангпо, в настоящее время находится поселок, название которого пишется иногда Сага, иногда Сака-цзон, что в переводе означает «крепость, отряд местности Сака. По преданиям, в древности здесь был улус, народ которого именовал себя сака, а словосочетание «сака цзон», очень похоже на самоназвание якутов - «саха дьон». «Цзон» с тибетского по Ю.Н. Рериху переводится как «отряд» или «крепость» [29].

На север от Пасаргад согласно карте находится священная гора Юндрун–Гуцег....Столица окружена четырьмя садами, или парками; около нее находятся хрустальные столбы [30]. Название священной горы непонятно, но, судя по слову «юн-друн», гора имела отношение к культу света. Правда, если считать, что тибетское название является калькой с какого-то другого языка, то можно его перевести как «бонская свастика девятиэтажная». Юн-друн – бонская свастика, лучи которой изгибаются влево и идут против движения часовой стрелки [31].

На северо-западе долины реки Цангпо (Брахмапутра) находится священная гора Кайлас, покрытая вечным снегом, которой веками поклонялись народы Центральной Азии. Она имеет форму огромной белой 9-ярусной юрты. По преданиям, в XI веке на этом месте поэт-отшельник Меларепа в длительной борьбе по искусству магии (кто первый покорит вершину), победил своего бонского соперника Наро Бончунга. Когда бонский жрец долетел на своем бубне до вершины горы, там уже сидел Меларепа, покоривший вершину силой медитации. Побужденный Наро Бончунг скатился с горы на своем бубне. След его бубна это – вертикальная ступенчатая полоса-лестница на фасаде Кайласа. Круглый конус священной горы почти симметричен, четко выделяются горизонтальные полосы-гребни и пересекающая их вертикальная трещина, образованная стоком талой воды, и эта «лестница» в виде большой змеи или птицы, с повернутой влево головой с тремя «глазницами», горизонтально пересеченная незаснеженным гребнем, издали напоминает свастику. Возможно, это и есть первоначальное место рождения этого древнего знака. Бонцы провозгласили Кайлас Горой Свастики. Этот знак издали похож и на гигантского 9-ярусного змея с повернутой налево головой. В якутской транскрипции «хайалас» может означать сочетание из двух слов: «хой» («моёй»), что означает «большой змей, дракон» и «ла» («перевал» или «небесное божество, небесный дракон»). В таком случае «Кайлас» можно перевести как «большая гора с большой змеей». В якутской культуре есть понятие «Моҕол ураһа», т.е. главная, большая белая юрта, архетипом которой может и является гора Кайлас. В якутском олонхо на девятом ярусе священной горы рождаются герои эпоса, основоположники и защитники рода. На ней восседает Белый Аар или Айыы Господин. Во всех тюрко-монгольских эпосах на белом троне, на ковре из белой овчины или из шкуры белой лошади, быка, восседают божества, богатыри, ханы и герои. Во всех эпосах фигурирует священная белая, серебряная или золотая гора или дерево, которые объединяют все три мира. В бонской мифологии гора Кайлас и связывает все три мира. Земля имеет форму восьмилепесткового лотоса, в середине которого и высится эта снежная гора, как пуп земли. Они называют ее Канг Тисэ – снежная Гора, на якутском Тиһэ, тиһик – пуговица, пуп, пупок. В олонхо восьмибодная срединная земля так и описывается с пупом в центре. Под этой горой имеются два озера, одно с мертвой, другое с живой водой, под Кайласом

тоже находятся два озера Манассарья – священное с живой водой и дьявольское озеро с мертвой Ланг-цзо.

Возможно, системы архетипов (мировая гора, космическое дерево, мировая змея, шаманская лестница, ведущая в верхний мир, крест и т.д.) основываются на генетической памяти протонародов об этой «чаше-лотосе», находившейся в мировом океане, окруженной белоснежными горами, пиками и в центре имевшей белый купол горы Кайлас. Отсюда и имеющие лестницы египетские пирамиды, зиккураты, белые, буддийские ступы, христианские и мусульманские купола, повторяющие форму Кайласа. Все эти сооружения огорожены каменными стенами, в основном белыми, и представляют собой видоизмененную Ойкумену – долину Шаншун со светящимся куполом Кайласа в центре, окруженную пиками Трансгималаев, хребтов Тангла и Кунь-Лунь.

На одной из восточных вершин хребта Кайлас находится каменная фигура в виде сидящего человека. Высота ее, по ориентировочным подсчетам, составляет 40 метров (высота 16-этажного дома). Автор книги «Откуда мы произошли?», известный офтальмолог и путешественник Э. Мулдашев в своем интервью газете «АиФ» (№18 2000 г.) по результатам экспедиции в Тибет рассказывает, что компьютерная обработка фото- и видеоматериалов экспедиции показала, что «статуя» сидит в позе Будды, слегка наклонена вперед, держит на коленях пластину (или книгу) и как бы читает ее. Лицом она повернута на юго-восток. Согласно литературы религии бон на знаменитых золотых пластинах написано «истинное знание», и эти пластины до сих пор сокрыты в глубоких тайниках Тибета и Гималаев. В якутском олонхо «Куруубай хааннаах Кулун Куллустуур» (2630-2670) герой эпоса, странствуя по Срединной земле, увидел каменного 9-саженного исполина в золотых одеждах, сидящего на золотом троне на углу восьмигранного стола-края. Перед ним – чернильница размером со стог, в которую воткнуто золотое перо длиной с вилы (кыдама) для стогования. На коленях исполина раскрытая золотая книга толщиной со ствол вековой сосны. Герой олонхо, подъезжает на лошади к ногам исполина и обращается к нему, задрав голову. Не эта ли реальная, каменная фигура с горы Кайлас послужила прототипом «золотого исполина» якутского олонхо?

Из приведенного материала можно предположить о возможности зарождения архаичного ядра якутского эпоса в стране Шаншун, в области озера Манасаровар и горы Кайлас, куда пришли с Гималаев протопредки якутов – отверженные потомки верхних богов - аар и айыы, племен ариев, кочевавших тогда по Гималайским долинам и уступам.

Если это так, тогда объясняется наличие в жилах многих тюркских племен динлинских кровей, выходцев из области Шаншун, известных как джунские или шань-жунские племена. Так же объясняются многие сходные параллели в сюжетах, мотивах, характерах исполнения эпосов индо-иранских и тюрко-монгольских эпосов. Так же объясняются и заимствования религиозно-мифологических сюжетов. Можно привести много аргументов в

пользу этого предположения, но ввиду регламента по времени и более «сохраненности» по причине раннего «ухода» на север и наличии в крови генов многих тюркских народов.

Как известно, известный якутский этнограф А.И.Гоголев предполагает участие в якутском этногенезе какого-то древнего индоарийского субстрата. Он считает, что с скифо-сибирским и хуннским периодом связан её наиболее архаичный южный пласт, определенный им как скифо-хуннский. Эти истоки присущи также этногенезу тюркоязычных народов Сибири, казахов и киргизов. Ученый отмечает в этом плане большое влияние ирано-сакской мифологии на духовный мир кочевников Алтая, сохранившееся и в религиозной идеологии их поздних наследников. Он добавляет еще одно существенное предположение о том, что для сакской мифологии, оказавшей огромное воздействие на пазырыкцев, характерны параллели в большей степени с индоарийской религиозно-мифологической системой. А пазырыкцы, оказавшие столь заметное воздействие на последующее тюркоязычное население Сибири, представляли, видимо, смешанное население, продукт синтеза местных и пришлых сакских племен, испытавших воздействие каких-то индоарийских этногрупп [32]. Неожиданный факт, имевший прямое отношение к этногенезу якутов, установлен иммуногенетиком В.В.Фефеловой. В её работе констатировался факт обнаружения в крови якутов, типичных представителей монголоидной расы, антигена HL A-A1, встречающийся только в европеоидных популяциях. При этом у якутов этот антиген зафиксирован в 29,1% случаях, т.е. вдвое чаще, чем у современных европеоидов. В.В.Фефелова считает, что антиген HL A-A1 попал к якутам не от современных европеоидов, а от каких-то неизвестных давних предков [33]. Указанный антиген у якутов часто встречается в сочетании с другим антигеном – HL A-B17, близкие показатели величины гаплотипа которого, известны у жителей Индии, особенно у хинди. «Принимая во внимание исследования Ф.Л. Блэк, можно предполагать об общих предков у якутов и хинди. Учитывая «европеоидность» гаплотипа HL A-A1, B-17, речь должна идти об европеоидах. Причем они должны быть пришельцами в Индию из северных регионов. Мы полагаем, что это были арии» [34].

Таким образом, по мнению исследователя, древний пласт принимал участие в этногенезе якутов, «но в настоящее время скрыт более поздним монголоидным наложением...» [35]. В волосах якуток в 60% встречается пигмент феомеланина, высокий процент которого содержится в волосах европеоидок [36]. Сочетание антигенов HL A-A1 и HL A-B17 среди сибирских народов встречается только у якутов и частично, связанных с ними западных бурят [37]. Оно так же встречается, как ни странно, и у шерпов, живущих как раз в районе Трансгималаев Тибета и Непала.

Шерпы считают себя потерявшим свой язык и ассимилировавшим с тибетцами древнемонгольским народом. Во время наших поездок при непосредственном общении с местными нами подмечены так называемые

«архаические константы» в разговорном языке шерпов и тибетцев, идентичные по смыслу с якутскими выражениями, например когда тибетцам холодно они ежятся и как якуты говорят «аччуу-ачча», собак прогоняют как и мы словом «чотт», женщины при усталости говорят «аруу ара», шерпы при досаде плюют через левое плечо с возгласом «туй йе» и др. Как и все азиатские кочевники тибетцы питаются мясомолочными продуктами, очень любят сушеные сыр и мясо, лепешки по утрам, чуть подсоленный чай с ячьим молоком могут пить без конца, при каждом привале наши тибетцы угощали нас цзампой. Научный руководитель экспедиции А.И.Гоголев отметил, что технология изготовления простокваши идентична с изготовлением якутской простокваши - сората, когда как у других родственных народов есть отличия. Якуты в старину имели десятимесячный календарь, как и тибетцы, имелись обычаи земных поклонов с полным распластыванием, как и у тибетцев. Во время народных праздников, этнографических фестивалей проводятся скачки как лошадей, так и яков. По преданиям один из прародителей якутов Улуу Хоро (Великий Хоро) прибыл на среднюю Лену со своим народом на беговом быке. Тибетцы как и якуты любят азартные игры, карточные, не чураются и ячменного пива чанг по виду и вкусу похожего на жидкий кумыс, они как буряты перед употреблением брызгают им пальцами вверх по сторонам света.

Мы были свидетелями круговых хороводных народных танцев. Как и на якутском осуохае танцующие ходят характерным шагом по кругу по ходу солнца, держась за руки, как и якуты повторяют за запевалой хором. При исполнении тибетского эпоса – опры, речитатив исполняется в очень быстром темпе, каком и исполнялись в старину олонхо. В этом году большой этнографический фестиваль «Конские скачки» проводился под Кайласом 22-24 июня, как раз во время традиционного праздника ысыах. Все приведенные факты подтверждают наше предположение о наличии протородины тюркских племен в области Кайласа, и требуют дальнейших исследований.

И в заключение скажу, что мы создали общественный исследовательский фонд, который будет работать во всех наших регионах России. Снимается фильм о наших путешествиях, публикуются различные материалы. Мы хотим продолжить исследования дальше, и надеемся, что к нам присоединятся многие, которым интересны история своего народа и все что касается Индии и Тибета.

Мы обращаемся участникам конференции с призывом о проведении совместных международных этнографических и археологических экспедиций по Внутренней Монголии, Синьцзян-Уйгурскому автономному округу, Тибетскому автономному району и провинции Сычуань (КНР). Наше обращение стыкуется с основными задачами «Декларации о создании «Шанхайской организации сотрудничества», подписанной 15 июня 2001 г. в г. Шанхае главами государств Казахстана, КНР, Киргизии, России, Таджикистана и Узбекистана об укреплении между государствами-

участниками взаимного доверия, дружбы и добрососедства; о поощрении эффективного сотрудничества между ними в политической, торгово-экономической, научно-технической, культурной, образовательной, энергетической, транспортной, экологической и других областях.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ю.Н.Рерих. По тропам Срединной Азии. – Хабаровск: Кн. Изд., 1982. С.221.
2. Ю.Н.Рерих. По тропам Срединной Азии. – Хабаровск: Кн. Изд., 1982. С.206.
3. Ю.Н.Рерих. По тропам Срединной Азии. – Хабаровск: Кн. Изд., 1982. С.207.
4. В.Я.Бутанаев. К вопросу о Кыргызско-Хакасских этнографических связях. Кыргызы: этногенетические и этнокультурные процессы в древности и средневековье в Центральной Азии. (Материалы Международной научной конференции, посвященной 1000- летию эпоса "Манас" 22-24 сент. 1994 г.)- Бишкек: Кыргызстан, 1996. - С. 102-126.
5. Там же.
6. Л.Н.Гумилев. Древние тюрки Глава XXIX. ТИБЕТ В VIII в.
7. Ю.Н.Рерих. По тропам Срединной Азии. - Хабаровск: Кн. изд., 1982. С.206-207.
8. там же. С.210-213.
9. Л.Н.Гумилев. Динлинская проблема// Известия Всесоюзного Географического общества СССР. 1959. No 1.
10. 10.Г.Е.Грумм-Гржимайло. Западная Монголия и Урянхайский край. Т.П.Л., 1926. С.38.
11. 11.Bell Charles. The religion of Tibet. Oxford, 1931. P. 14.
12. Бичурин (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. I-III. М.- Л., 1951-1953, т.I. С.39.
13. Л.Н.Гумилев. Древний Тибет. Международный альманах. Вып.5. Составитель И.В.Мамаладзе М., ДИ-ДИК, 1996г. стр.
14. Б.И.Кузнецов. Древний Иран и Тибет (История религии бон) Т. СПб. «Наука» РАН.1998г., С.9.
15. 15.Там же С.11.
16. 16.Там же С.12.
17. 17.Там же С.13.
18. 18.Там же С.14.
19. 19.Там же С.15.
20. Намкай Норбу. Друнг, Дэу и Бон. Традиции преданий, языка символов и бон в древнем Тибете. М.: Либрис, 1998, С.17.
21. см.19, С.37.
22. Б.И. Кузнецов «Бон и маздаизм.» - СПб: Евразия, 2001. Предисловие: Зелинский А.Н., Монтевич В.М., С. 27.
23. 23.см.19, С.18.
24. Л.В. Шапошникова. Великое путешествие. Книга вторая. По маршруту мастера II. М: Международный центр Рерихов. 2000, С. 242-243.
25. см.19, С.17.
26. Р.Г. Кузеев. Происхождение башкирского народа. М, 1974.
27. см.19, С.17.

28. см. 29, С.238.
29. см. 11.
30. см. 19, С. 32.
31. см. 19, С. 33.
32. А.И. Гоголев. Якуты (проблемы этногенеза и формирования культуры). Якутск. Издательство ЯГУ, 1993. С.13 – 27.
33. В.В. Фефелова, Г.С. Высоцкая. Изучение распределения антигенов системы HL A у коренных народностей Сибири как основа для анализа этногенезе популяций: Препринт ВЦ СО РАН. № 12. Красноярск. 1987. С. 3-5.
34. см. 41, С. 9.
35. см. 40, С. 28.
36. см.41, С. 11.
37. см.40, С. 28.

Ділдәш МҰСТАПАЕВА

(Түркістан)

ТҮРКІСТАН АУДАНЫНДАҒЫ ЕРТЕ ОРТАҒАСЫРЛЫҚ ҚАЛА
ҚОНЫСТАРЫНАН, ҚОРЫМДАРДАН ТАБЫЛҒАН
КЕРАМИКАЛАРДАҒЫ КЕЙБІР ӨРНЕКТЕРГЕ САРАЛАУ

*В статье дан обзор некоторым
орнаментам на керамиках
раннесредневековых городов
и могильников Туркестанского района.*

*Bu yazıda Tibet, Eski Türk uygarlığının
oluşum bölgelerinin biri olarak ele
alınmaktadır.*

Адам баласының қолынан жасалып шыққан кез-келген зат, сол адам өмір сүрген ортаның ерекшеліктерін, қалыптасқан дәстүр, нанымдарын өз бойына жинақтайды. Бұл тіршілікке, тұрмысқа керекті заттарды жасау барысында қалыптасқан, орныққан әдістермен бірге, дүниені тану мен қабылдауды затта бейнелеу болып табылады.

Өрнек өзінің белгілері бойынша өмірдегі нақты заттармен байланысты. Оның затқа түсірілуі тек әшекейлік сипат алып қоймайды, ол магиялық т.б. іс-әрекеттерге негізделеді.

Керамикаға өрнектерді түсірудің техникасына сипаттама берілер болса, олар: сызбалау, басу, жапсырма, қалыппен түсіру т.б.

Сызықтарды үшкір немесе дөңес құралмен түсіру, шекемелеп және шұңқыр сипатында ойып түсіру әдістері б.д.д. II мың жылдықтан бері Қазақстанда белгілі, ойып түсірілген және басып түсірілген өрнектер техникасын көшпенділердің ағашқа ою техникасымен байланыстыруға болады [1]. Өрнектерді үш түрге бөліп қарастырсақ, бірінші түрі- сызбалы – геометриялық; екінші-өсімдік тектес; үшінші-зооморфтық. Керамикада бұл үшеуі де ұласып көрініс тапқан, яғни сызбалы-толқынды өрнектермен ұласқан жапсырма томпақты көруге болады (1 сурет,7). Үшкір ұшты затпен затпен жапырақ суретін кеппеген сазға сызып түсіру- сызбалы-геометриялық және өсімдік тектес өрнектің үндесуі деуге болады (1-сурет,3).

Қаратаудың солтүстік сілемдерінің қоныстарының керамикаларында таяқшамен не тарақпен түсірілген толқынды [2], тік өрнектер әр түрлі вариантта кездесіп отырған.

Жапсырма томпақ, толқынды сипатта сызбаланып түсірілген өрнектер Түркістан ауданындағы Садық Ата, Иасы-Күлтөбе, Шаға керамикаларында кездеседі. Отырарда, Қостөбе керамикасында [3] жапсырмалы томпақтың толқынды сызбалап түсірілген өрнектермен ұласқан түрлері бар. Сызылған геометриялық өрнекпен үйлескен жапсырма өрнегі Хакас-Минусин шұңғымасындағы Таштық дәуіріне де тән [4].

Түркістан ауданынан табылған керамикадағы өрнектер, дәлірек айтқанда сызбалы-толқынды, спираль сипатындағы өрнектер Жетіасар

мәдениетінде, Қауыншы мәдениетінің үшінші кезеңінде [5] кездеседі. Үшкір затпен кеппеген сазға түсірілген сызық және толқынды өрнектер (1-сурет, 12) Сидак (VII-VIII ғ.ғ), Шойтөбе (VI-VIII ғ.ғ), Иасы-Күлтөбе (1-сурет, 1,7), IV-V ғ.ғ, Шаға (VI-VII ғ.ғ) керамикаларында бар. Қамыс ұшымен кеппеген сазға басып түсірілген (1-сурет, 5), горизонтальді және вертикальді сызбаланып түсірілген (1-сурет, 14) өрнектерді де айтуға болады. Сызбалы-тырнамалы өрнектің түрлері қола дәуірі кезеңінен ерте орта ғасырларға дейін кең қолданылған [6].

Горизонтальді сызбалы өрнектер Шорнак төбе [7], Сидак (1-сурет, 12), Шойтөбе керамикаларында [8] көрініс тапқан. Үшкір затпен (тырнақпен) оймалап түсірген өрнектерді Сидак, Шойтөбе керамикаларынан табуға болады (1-сурет, 10). Сонымен қатар ыдыстардың мойнына жапсырма сипатында түсірілген белдемшелерге саусақпен басып түсірілген өрнектер де кездеседі (1-сурет, 11).

Толқын сипатындағы өрнектер Қауыншы, Отырар-Қаратау мәдениетінің үш кезеңінде де бар [9]. Ақтөбе-2 (Шардара) қала қонысының керамикасының 20% толқын сипатындағы өрнектермен өрнектелген [10]. Үлкен уақыт көлемінде, әр түрлі варианттарда сақталып, заттарға түсіріліп келген осы өрнектерді шебер түсіргенде тек техникалық сипатына ғана емес, нанымдық жағына да назар аударған болар. Кеппеген сазға түсірілген ирек толқынды өрнектер, IV-VI ғ.ғ. Оңтүстік Қазақстандағы қоныстардан табылған ыдыстардағы толқынды өрнектер жылан бейнесін, немесе су ағымын-молшылық, өсіп-өну, мәңгілік өмір символы болар деген тұжырымдар бар [11].

Ыдыстарды ангобпен қаптап, сырттарын тамшылатып, ұқыпсыз сылап өрнектеу дәстүрлерін Сидак (VI-VIII ғ.ғ); Шойтөбе (IV-VIII ғ.ғ); Шаға (VI-VIII ғ.ғ) керамикаларынан көруге болады (1-сурет, 6). Ыдыстарды ангобтау, тамшылар себелеу Қауыншы мәдениетінің I – кезеңіндегі керамикалардан байқалады. Осы мәдениеттің II-III- кезеңдерінде де өріс алған. Бұл б.д.д. I ғ. б.д. VIII ғ. аралығын қамтиды [12].

Керамиканы өңдеудің, өрнектің мұндай түрі көзден сақтаушы, магиялық мәні бар деген түсінікпен сабақтастықта қаралған. Орта Азияның кейбір аудандарында әлі күнге дейін сақталып келеді [13].

Қазіргі кезеңге дейін жас баланың маңдайына көз тимесін деп күйе жағу әдеті осымен байланысты болса керек. Боялған ангобты өрнек әр түрлі көлемдегі дақ немесе ағым түрінде, кей кезде бояулар горизонтальді және вертикальді жолақ түрінде түсірілген. Мұндай өрнектеу әдістері Сырдарияның орта, төменгі ағысындағы, Қаратау ескерткіштерінде б.д. I ғасырынан бастап орта ғасырларға дейін кездеседі [14]. Зерттеуші М.Э.Воронец ыдыстың тұлғаларындағы дақ, тамшылардың ағымын молшылық, барлықпен байланыстырады. Яғни, асып-төгілген мол байлық бейнеленген [15]. Ыдыстардың сыртын тамшылатып өрнектеу әдістері Ақтөбе-2 (I-IV ғ.ғ.), Шаушықұм қорымынан табылған ыдыстарда [16] кездеседі. Құмыралар қызыл-қоңыр, қара-қоңыр бояулар себелеп

өрнектелген. Шаға (VI-VIII ғ.ғ), Сидак, Шойтөбе қорым, қала қоныстарының керамикаларында қызыл, қоңыр қызғыш, қара бояу тамшылатқан ыдыс сынықтары кездеседі. Ақшыл ангобпен қапталған ыдыстың сыртына қызыл-қоңыр, қара бояуларды ұқыпсыз жағып тамшылату Қауыншы, Отырар-Қаратау мәдениетіне тән құбылыс [17].

Кейінгі қаңлы кезеңінде [18] (б.д.I-IV ғ.ғ) ыдыстардың сырты қызыл, қара, қоңыр ангобтармен қапталған, сонымен қатар қою қоңыр, қара ангобты (лаймен) сазбен бояу кең өріс алған.

Ерте орта ғасырлық қала қоныстарынан, қорымдарынан табылған керамикалық ыдыстардың саптарының бойына ойып түсірілген өрнектерді байқауға болады. Мұндай сапты ыдыстар Сидак, Шойтөбе, Жүйнек, Қарашық-I (1-сурет, 4-сурет) керамикасында кездеседі. Мұндай зооморфтық сипаттағы өрнектің шығу негізін ежелден келе жатқан нанымдармен ұштастырған орынды болар. Жануарлар рух пен адамдар коллективі арасындағы дәнекер ретінде танылған жағдайда, сол арқылы денсаулық, өсіп-өнуге т.б. жағымды әсері туралы түсініктермен ұштасса керек [19].

Қойдың спираль сипатындағы иілген мүйіздерінің жапсырма бейнесі (имитациялау) ыдыс саптарының жоғарғы бөлігінде кездеседі. Мұндай өрнектер Түркістан ауданындағы ерте ортағасырлық қоныс, қорымдар керамикаларынан (Сидак) кездеседі (1-сурет, 13). XI-XIV ғ.ғ. (Төрткүл-Қаратөбе) бояулы керамикаларындағы қоңыр бояумен түсірілген S сипатындағы өрнек (1-сурет, 9) ерте орта ғасырлардағы дәстүрдің сабақтастығы болар.

Ыдыс сабының сыртына ойып түсірілген өрнектер әдетте, Түркістан ауданының керамикасында бір қатар болып берілген, ал зат сабының сыртына саусақпен басып түсірілген өрнектер Қауыншы мәдениетінің II-ші кезеңіне (б.д.IV-V ғ.ғ) тән, зерттеуші Л.М.Левинаның тұжырымы бойынша сазды басып түсірілген сап бойындағы ойықтар қойдың бұйраланған жүнін бейнелеу [20].

Шұңқыр сипатындағы басып түсірілген ойықтар сақтаушы ролін атқарған қойдың схемалық бейнесі болған. Зерттеуші М.С.Мершиев саптағы шұңқыр сипатындағы ойықтарды сақтаушы ролін атқарған қойдың бейнесінің - мүйіз сипатындағы жартылай схемалық символдық белгіден, S сипатындағы бұрамадан, крестен қамыс ұшымен немесе саусақпен түсірілген дейінгі даму жолы деген [21]. Яғни, қой бейнесі құрбандық малы, билік белгісі, желеп-желеуші, өсіп-өну символы. Сарматтар керамикасында, Қауыншы тұрғындарында қой ру тотемі, қорғаушы мәні болған бейне [22].

Осы өрнектер IX ғ. кейінгі бояулы керамикалар саптарында жалғасын тапты деуге болады. Себебі, Шойтөбе, Қаратөбе-Төрткүл қоныс қалаларының бояулы керамикаларындағы өрнектер, сап бойына басып түсірілген (қой бейнесі) бояумен түсірілген өрнектерге алмасты деген болжам бар. Шойтөбе, Қаратөбе-Төрткүл қоныс қалаларында (1-сурет, 8) осындай

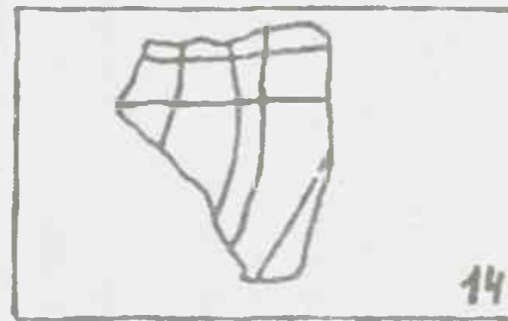
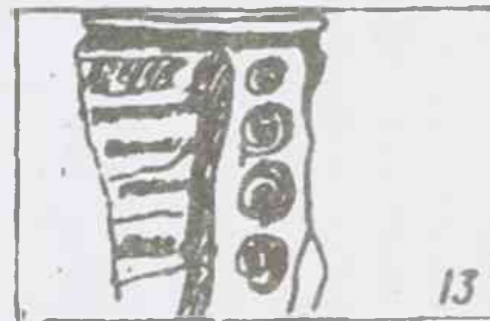
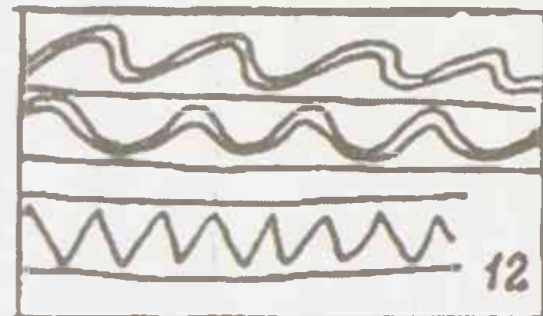
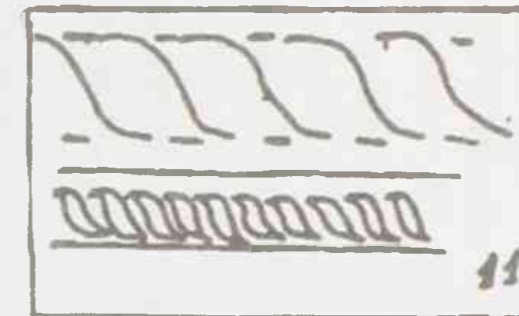
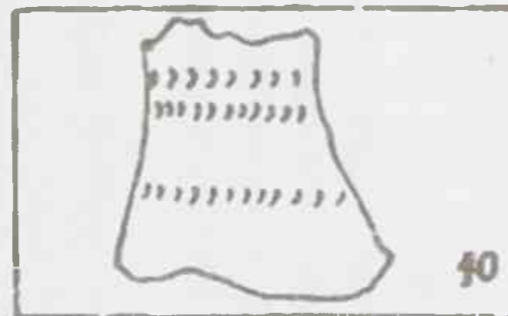
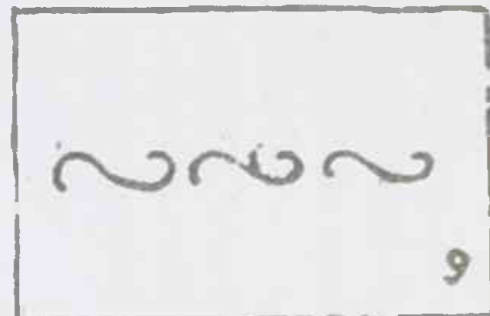
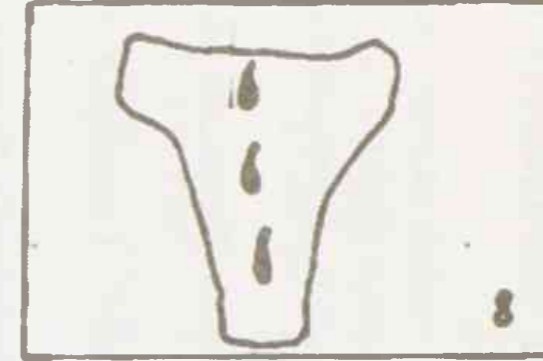
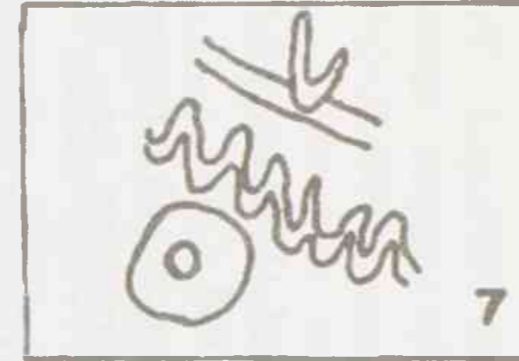
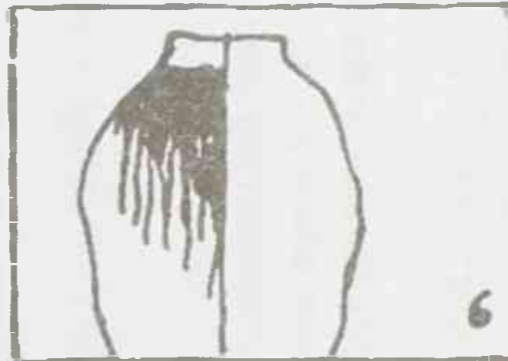
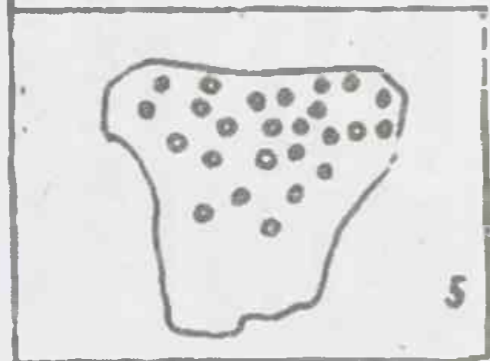
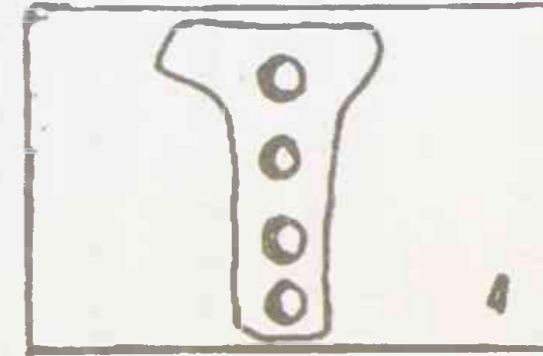
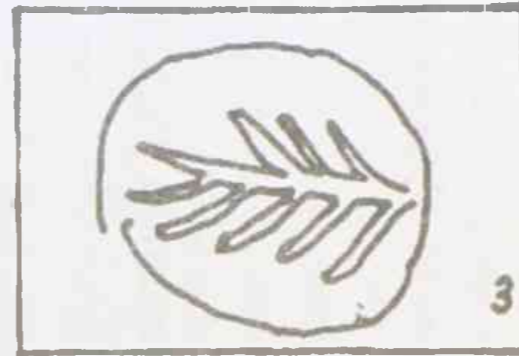
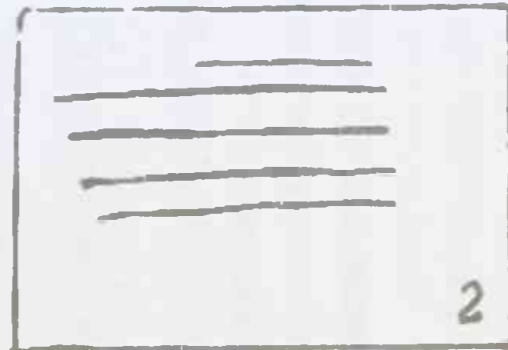
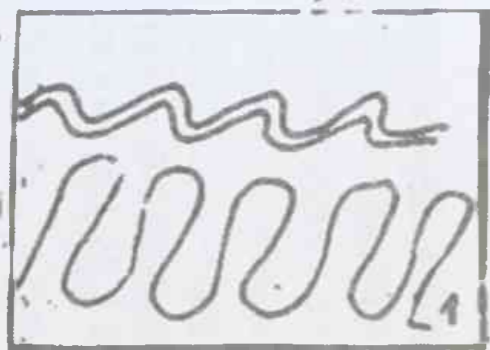
құбылыс байқалады. Бояулар қоңыр түспен түсірілген. Кейінгі орта ғасырларда аталған өрнектер жоғалып кетпей, технологияның өзгеруіне байланысты жана бір бейнелеу тапқан.

Б.д. IV-IXғ.ғ қамтыған кезеңдерде шартты түрде алғанда мынандай сипаттағы өрнектер өріс алған:

1. Жапсырмалы томпақпен ұласқан толқынды өрнектер (1-сурет, 7)
2. Толқынды өрнектер (1-сурет, 1)
3. Горизонтальді сызық сипатындағы өрнектер (1-сурет, 2)
4. Қамыс ұшымен басып түсірілген өрнектер (1-сурет, 5)
5. Түзу және толқынды сызықтармен ұласқан өрнектер (1-сурет, 12)
6. Ыдыстың сабына ұзына бойы саусақпен басып түсірілген өрнек (1-сурет, 4)
7. Ангобтау, ұқыпсыз бояу жағу, тамшылату (1-сурет, 6)
8. Жапырақ сипатындағы өрнек (1-сурет, 3)
9. Тырнақ немесе үшкір ұшты затпен түсірілген өрнек (1-сурет, 10)
10. Бояумен спираль сипатында түсірілген өрнек (1-сурет, 9)
11. Ыдыс мойнына саусақпен, затпен басып түсірілген өрнек (1-сурет, 11).
12. Сап бойына ойып түсірілген өрнектің бояулы керамика сабындағы бояумен түсірілген сипаты (1-сурет, 8)
13. Сап бойына түсірілген (ерте орта ғасыр) спираль сипатындағы өрнек (13)
14. Горизонтальді және вертикальді сызбалар (14-сурет)

Өрнектер негізінде кеппеген сазға үшкір ұшты затпен сызбалап түсірілген. Бұлардың әрқайсысының ыдысты әшекейлеуде тек техникалық сипаты ғана емес, нанымдық сипаты (тотем, сақтаушы, құрбандық малы, мәңгілік өмір, ана бейнесі, атропейлік мән алу, молшылы белгісі т.б.) болған.

Дүниенің, қоршаған ортаның, шаруашылық түрінің заттарда өрнектер сипатында бейнеленуі арасында белгілі бір қатынас бары анық. Өрнектердің формалары нақты өмірдегі заттармен, құбылыстармен тығыз байланыста дамыған. Табиғи формалардың бейнеленуде өзгеруі адамның табиғаттан алшақтауын негіздегендей [19]. Демек, керамикалардағы толқынды, жапсырма, ойып түсірілген өрнектер, бояу тамшылату, сылау-бұлар қой, жылан бейнелері, көбею, ұрпақ өрбіту, молшылық т.б. сипаттан алғашқы кезде реалистік сипатта бейнеленіп, уақыт тезінен өте келе толқын, жапсырма томпақ, ойық т.б. түрінде өз бейнелерін тапқан болса керек.



1-сурет. Керамикадағы өрнектердің көріністері.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Сенигова Т.Н. Орнаментальные узоры на керамических сосудах VI-IX веков. //В глубь веков. Алма-Ата: Наука, 1974. С.122
2. Археорлогические исследования на Северных склонах Каратау. Алма-Ата: Изд. Академии наук Каз ССр. 1962. С.209
3. Акишев К.А., Байпаков К.М., Ерзакович Л.Б. Древний Отрар. Алма-Ата: Наука, 1972. С.130. Рис.92,7
4. Кызласов Л.Р. Таштыкская эпоха в истории Хакасско-Минусинской котловины. М., 1960.
5. Левина Л.М. Керамика нижней и средней Сырдарьи в I тысячелетии н.э. М.: Наука, 1971. Рис.15, 59.
6. Сайко Э.В. История технологии керамического ремесла Средней Азии VIII-XII вв. Душанбе: Дониш. 1966. С.102
7. Левина Л.М. Керамика нижней и средней Сырдарьи... Рис. 63. 40-83.
8. Смагулов Е., Григорьев Ф., Итенов А. Очерки по истории и археологии средневекового Туркестана. Алматы: Ғылым, 1999. С. 135
9. Левина Л.М. Керамика... Рис.59
10. Максимова А.Г., Мершиев М.С., Вайнберг Б.И., Левина Л.М. Древности Чардары. Алма-Ата: Наука, 1968. С.152
11. Подушкин А.Н. О знаках на керамике поселений Южного Казахстана IV-VI вв. н.э. //Известия АН Каз ССр, Серия общественных наук, N3. 1985. С.52
12. Левина Л.М. Керамика... Рис.59
13. Пещерева Е.М. Гончарное производства Средней Азии. М.-., 1959. С.80
14. Подушкин Н.П. К.Вопросу о керамике раннеземледельческих поселений верховий реки Арысь (I-IV ф.ф). // По следам древних культур Казахстана. Алма-Ата: Наука, 1970. С.106.
15. Воронец М.Э. Отчет археологической экспедиции музея истории АН УЗ ССР о раскопках погребальных курганов первых веков н.э. возле станции Вревская в 1947 г. // Труды музея истории народов Узбекистана. Вып.1. Ташкент, 1951.
16. Максимова и др. Древности Чардары... табл XII, Рис.1,4; Рис.18,19,22,23; табл XXVIII, Рис. 4,6
17. Левина Л.М. Керамика нижней и средней Сыр-Дарьи в первом тысячелетии н.э. Автореферат. М., 1967. С.19
18. Агеева Е.И. Керамика Южного Казахстана. (Опыт историко-археологической периодизации) Автореферат. Ленинград, 1953. С.10
19. Антонова Е.В. К исследованию места сосудов в картине мира первобытных земледельцев. //Восточный Туркестан и Средняя Азия в системе культур древнего и средневекового Востока. М.: Наука, 1986. С.60
20. Левина Л.М. Керамика... С.182, 203, 221, Рис. 59, 49-53
21. Максимова и др. Древности Чардары... С.152
22. Скалон К.М. Изображение животных на керамике сарматского периода. //Труды отдела истории первобытной культуры. Т.1, Л.: 1941; Григорьев Г.В. Каунчи тепе. Ташкент, 1940.

ЭТНОМӘДЕНИЕТ ЖӘНЕ ҰЛТТЫҚ ТАНЫМ**В. БУТАНАЕВ**

(Абакан)

**МИРОЗДАНИЕ И ПАНТЕОН БОЖЕСТВ В БУРХАНИЗМЕ
ТЮРКОВ САЯНО-АЛТАЯ**

Мақалада Саян-Алтай түріктерінің құдайлар және дүние жөніндегі түсініктері талданған.

Makalede Sayan-Altay Türklerinin Tanrılar ve kainat hakkındaki anlayışları incelenmektedir.

Согласно хакасского мировоззрения вся вселенная – «тилекей» линейно разделена на три мира – верхний, нижний и средний. Божества обитают только в двух крайних мирах, а в среднем живут люди и окружающие их различные духи - хозяева.

Верхний мир – «оорки тилекей» находится на небесах и служит обителью девяти творцов - «чаячы», каждый из которых занимает одно из девяти небесных слоев- «тамы» (тигир тамы – небесный там) [1]. Надо отметить, что в алтайском и тувинском языках, как и в древнетюркском, термином «тамы» обозначалось понятие ада, преисподней. В хакасском языке под этим словом понимаются этажи мироздания, где обитают божества, как небесные, так и подземные. Кроме того, в героических сказаниях встречаются выражения « хырых тамы тигир алтында» - сорок поднебесных «тамов», соответствующие понятию других климатических поясов на поверхности земли, которых могли достигать богатыри в своих скитаниях.

В верхнем мире царит вечное лето. Растущие травы здесь никогда не вянут, лиственные деревья никогда не опадают и текущие реки не замерзают [2]. Вход в верхний мир – «тигир откизи»- букв. небесный проход, располагался на краю земли, у основания небосвода (хара чирнинг чагазында, хан тигирнинг тозінде). Эпические богатыри проникали через него к верховным творцам.

На самом верхнем, девятом слое неба находился глава девяти творцов под названием «Чалбырос Чаячы» - Милосердный творец. Его имя происходит от хакасского глагола «чалбыра- «гореть добром, излучать свет и ласку к людям. Корнем слова является «чал» - пламя (др. тюрк.- йал). Чалбырос-Чаячы был основным конструктором мироздания и отвечал за общий порядок в «тилекее».

Второе место по своему значению среди творцов занимал «Кугурт Чаячы» - Громовержец. Он борется с нечистой силой на земле, поражая их своими громовыми стрелами (кугурт угы). У него имелся сын «Кокетей», ездящий на сивом коне и являющийся духом – хозяином небесных «ызыхов» [3].

Кокетей представлен на небесном олимпе в виде звезды Сириус (Кокетей чылтыс).

Третий небесный творец «Чалтырах Чаячы» - Блистательный Создатель был творцом огня и света, озаряющего дневную поверхность земли [4]. Он носил одежду из пылающих углей и имел бороду в виде горящего пламени.

Один из очень влиятельных особ верховного пантеона являлся «Толай Чаячы», который относился к покровителям страны Хонгорай — «Толай Хоорай» [5]. При забвении заветов предков «Толай Чаячы» наказывал хонгорцев за грехи болезнями (толайсып). Он выступал верховным судьей над мирянами.

Небесный творец «Чарлых Чаячы» - Повелевающий Создатель, по всей видимости, следил за исполнением законов (чарлых), предназначенных людям и являлся вершителем личной судьбы людей, в первую очередь в браке. Поэтому по отношению к жене эпические герои применяли выражение — «чарлыгым пудургени» - создание повелением моего творца. В дальнейшем бурханизм, развившийся на базе многих шаманских культов, стал использовать слово «чарлых» в значении законов Белой веры (Ах Чаян).

Среди пантеона верховных божеств встречается имя «Пулай Чаячы». Вероятно, он следил за исполнением религиозных обрядов, карал за неисполнение божественных законов особыми болезнями под названием — «пулайсып». Например, если женщина сядет на мужскую одежду, то мужчина заболит; если святой человек зайдет в нечистое место, то он упадет в обморок и т.д.

Самым низшим по рангу являлся «Изикчин Чаячы» - т.е. Привратник Творец, обитавший на самом нижнем слое неба, около небесного входа «Тигир откизи», в месте соединения неба и земли. Он прислуживал за остальными творцами и поэтому носил дополнительное название «Тас Чаячы» - Плешивый Творец.

По данным героического эпоса, между верхним и средним мирами на мифическом горном хребте «Пулай сын» - Хребет, клубящийся жертвенным паром, вершины которых скрываются в белых облаках, находилась обитель (чурт) полубогов, называвшихся бурханами. К ним относились святые дочери девяти небесных творцов - Толай Пурхан, Пулай Пурхан и Чарых Пурхан [6]. Помимо дев — бурханов, на белых облаках вершины «Пулай — сына», в белой шелковой юрте восседала богиня Умай, хранительница детских душ и покровительница беременных. К разряду полубогов относились божественное Солнце - «Кун хан» и Луна- «Ай хан». Их сыновья носили имена «Кумус Чапыр» - Серебряный дух и «Алтын Чапыр» - Золотой дух. В стране бурханов - «Пурхан чири», находилась Райская земля. «Душа умершего хорошего человека уходит на небо в землю Бурхан — Худая и там, по определению его, вновь перерождается или умирает навсегда» - отмечал тувинское представление о рае Н.Ф.Катанов [7].

В результате формирования Белой веры - «Ах Чаян» возник обобщенный образ единого верховного бога «Ах Худай», который заменил собой девять творцов - «чаячы». В связи с тем, что «Ах Худай» обитает на небесах, то его стали называть «Тигир Худайы» - т.е. Небесный Бог. В просторечии хакасы его именуют «Тадар Худайы» - т.е. хакасский бог, отличая от православного Небесного Владыки, которого называют - «Хазах Худайы»- т.е. русский бог.

В мифологии алтайцев и южных хакасов верховной властью над небожителями обладал «Улгенниг хан» (в вариантах - Улген, Улгелиг, Улгер, Улгерлиг). Его имя выступает синонимом Ах-Худаю. Улгенниг хан являлся покровителем звездно-чубарых коней «ызыхов», считавшихся небесными лошадьми [8]. Не исключена возможность, что на земле он имел свою ставку в Хонгоре в горах «Улгенниг сын» - букв. Божественный хребет, т. е. в Кузнецком Алатау. Согласно исследованиям ученых, имя божества восходит или к тюрко-монгольскому слову «улкен»- великий, громадный, или является искажением древнетюркского «улкер» - звезды, небо [9].

Образ «Ах Худая» среди тюрков Саяно-Алтая по сравнению с шаманскими божествами возник довольно поздно. В шаманских молитвах никогда не встречается упоминаний об «Ах Худая».

Нижний мир - «тобинки тилекей» находится под землей, где, согласно героическим сказаниям, правят семь подземных божеств «ирликов». Подземная страна состоит из семи слоев - «тамов» (в вариантах- из девяти), где нет ни солнца, ни луны (по другим версиям, там светит половина луны и половина солнца). Деревья в нижнем мире растут кроной вниз (тодир козолиг). «Тобинки тилекей» связан со средним миром входом, называемым «чити аастыг чир тунии» - букв. дымовое отверстие земли с семью «ртами», т.е. проходами, ведущими в семь слоев подземелья. В таком случае можно предположить, что подземный мир имел вверху свод, напоминающий крышу юрты.

В нижнем мире правят семь подземных божеств «ирликов» или «чингесов» (у бирюсинцев) [10]. Они обитают на седьмом подземном «таме», где держат скотоводческое хозяйство из лошадей, коров и овец. Причем, табунщики пасут коней верхом на девятиглавых змеях, скотники ездят на шести саженных пестрых лягушках, а чабаны - оседлав шестиногих ящериц.

Семь ирликов имеют общих детей, живущих вместе с ними на одном подземном «таме». Сыновья носят название «моос» и относятся к богатырям, наделенным отрицательной силой (ирлик чарымы). Они имеют чертовский вид (айна чулуктиг): лицо чернее земли, глаза величиной с чашку, лоб как дно черного котла. Поэтому их еще называют «хара моос» - черные моосы. Они выходят на поверхность земли из нижнего мира, для того чтобы навредить людям. Главой над ними поставлен «Кир Моос» - Великий моос, имеющий вид семиголового дракона. Одной головой он достигает неба,

другой подпирает землю. Одним ухом он слушает небеса, другим – растущие корни деревьев [11].

Дочери семи «ирликов» носили название «хуу хат» - букв. высохшая старуха (т.е. кожа да кости). В хакасском языке слово «хуу» имеет несколько значений, в том числе и белый лебедь. Но в данном случае применяется понятие – высохший, выцветший, сухой. Например, «хуу пас» - череп (букв. высохшая голова), «хуу чазы» - сухая степь, «хуу соок» - скелет (букв. голые кости) и т.д.

В героических сказаниях внешность «хуу хатов» предстает в следующем виде: имеющие бесовский облик (айна чуллиг), с оловянными глазами, с острыми как шило медными носами и плоскими переносицами, похожими на сточенный брусок. Они имели плешивые головы, с ушами размером с вейлку, с пышными грудями, волокущимися по земле, и корявым лицом, похожим на кору тополя [12]. Из-за своих медных лиц «хуу хаты» имеют дополнительные имена: «Чис Ханзар хуухат» - Медная Костистая высохшая старуха, «Чис Сибелдей хуу хат» - Медная Тощая высохшая старуха, «Чис Хыйазын хуу хат» - Медная Злословная высохшая старуха [13]. Образы ведьм с медными носами «жез тумшук» характерны для мифологии кыргызов Тянь-Шаня, что говорит об их этнокультурных связях с тюрками Саяно-Алтая.

Главой над всеми «хуу хатами» являлась старшая дочь семи ирликов «Чик Чеекей хуу хат» -букв. Пожирающий Бес. Она живет на седьмом подземном «таме», в месте слияния семи морей, в семиугольном медной юрте вместе с семьей ирликами. Она имеет отвратительную внешность, которую может изменять (хубулгат тореен). Нос ее бронзовый, а зубы медные. Чик-чеекей такая полная, что ее не охватить семью охапками. Она ходит в стальных башмаках и облезлой кожаной шубе. Чик-чеекей заплетает семь косичек из пестрых змей и украшает себя бриллиантовыми сережками [14]. Она является матерью семерых дочерей, которые называются «сарыг хыс» (букв. желтые девы). Старшая среди них носит имя «Чилбен Сарыг». Волосы «желтых дев» имеют вид желтой конопки. Они ездят на соловых конях. «Желтые девы» ночью проказничают и воруют души людей.

В царстве семи ирликов, в устье семи морей, находится мифическая гора «Порчаналыг Пора Тигей» -букв. Серая Сопка с длинной грядой, где «хуу хаты» развлекаются и совершают гадания. «Чик чеекей», вместе со своими «желтыми девами», на ней через медное сито высевают зерна и создают воинов подземной армии, которую отправляют против людей «Солнечного мира». Внутри горы «Порчаналыг Пора Тигей» хранится душа «Чик чеекей» в образе желтой лягушки, находящейся в черной шкатулке, которая лежит внутри черного сундука.

Самая младшая дочь семи ирликов носит имя «Тогдыр хуу хат» (в вариантах - «Толбас хуу хат»). Она живет на последнем девятом «таме», в девятиугольной медной юрте [15]. Она имеет девятерых черных сыновей, старший среди которых был «Толбан Хара». Необходимо отметить, что при

своих мистериях шаманы пользовались помощью семи девушек, главную из которых называли «Чилбен Сарыг», и девяти юношей, возглавляемых мифическим вождем «Толбан Хара».

Дойным скотом в хозяйстве «хуу хатов» служит мамонт «аргыланг», имеющий длинные бивни. Изредка он поднимается на поверхность земли и тогда его бивни от дневного света сильно накаляются. От горячих бивней «аргыланга» исходят различные болезни. Живые существа не выдерживают такой высокой температуры и погибают [16]. «Хуу хаты», оставшись без молока, горько плачут, отправляются на поиски и приводят «аргыланга» обратно.

На первом слое подземного мира находилась обитель «Чирси хана» - Земляного хана. Он относится к сыновьям семи ирликов. «Чирси хан» выходит на поверхность земли воевать с людьми «Солнечного мира».

Вместе с ним обитают семь (в вариантах – девять) братьев «кизеров» - богатырей подземного мира, связанных своим происхождением с нечистой силой – «айна чарымы». В некоторых героических сказаниях «кизеры» живут на третьем «таме» подземного мира или за девятью климатическими слоями земли (тогыс там тигир чирнин озаринда). Они приходят к людям Солнечного мира с войной. «Кизеры» разрушают селения, захватывают в плен солнечный народ вместе со скотом и угоняют его в свое подземелье.

Слово «кизер» генетически восходит к имени монгольского эпического героя «Гэсэр» и, вероятно, отождествлялся с монгольскими завоевателями Хонгорая. В эпосе тюрко-монгольских народов «Гэсэр» - герой обширных сказаний, зародившихся, по мнению Б.Я.Владимирцова, в Тибете. В науке предпринималось много попыток выяснить этимологию имени «Гэсэр» (от германского «Кайзер» до тюркского «кес- эр» - карающий муж), но до сих пор не найдено толкования, удовлетворяющего всех ученых [17].

На третьем «таме» подземного мира властвует «Узут хан» - глава царства умерших человеческих душ – «узутув». Он живет в желтой каменной юрте, стоящей на берегу Желтого моря, под Желтым хребтом. «Узут хан» женат на одной из дочерей семи ирликов по имени «Чис Сибелдей», от которой имеет четырех детей. Его сыновья носят имена: «Узум Молат» (Ускер Моке) и «Хара Мотегей». Они рождены с собачьими головами. Две его дочери – «Ученг Арыг» (Узут Арыг) и «Узум Чачах» обладают неприятной внешностью. У них заячьи зубы, овечьи глаза. Расстояние между глаз больше четверти, расстояние между ушей больше сажени. Они носят по три косички из пестрых змей, т.е. являются старыми девами. «Узут хан» и его дети вредят людям «Солнечного мира» [18].

Владыкой последнего девятого «тама» нижнего мира был «Тамы хан». Здесь находилось устье девяти черных морей, течением которых приводилась в действие сороказубая железная кожемялка (талгы) или водяная мельница с 60 зазубринами и 70 крючьями. «Тамы хан» наказывал души грешников, которые перемалывались на кожемялке или на мельнице.

После «реформы» пантеона божеств нижнего мира, произведенного бурханизмом, установился единый образ Ирлик хана, который объединил в своем лице все бывшие злые силы шаманизма. Ирлик хан имеет отвратительную внешность. Расстояние между глаз – четверть, расстояние между ушей – сажень, голова величиной с круг дымового отверстия юрты, лоб величиной с дно казана. Он носит большую черную бороду длиной до поясницы. Ирлик хан ездит на черном аргамаче, держа в руках плеть в виде черной змеи [19].

Имя Ирлика как божества злой силы встречается уже в кыргызских рунических надписях в форме «Эрклиг», что значит могучий. Возможно его имя восходит к древнегреческому герою Гераклу (Ираклию). Бурханисты Ирлик хана иносказательно именуют «Чир Худайы» - т.е. подземный бог, а шаманы его величают «Адам хан» - т.е. Великий Отец. Он обитает на седьмом (в вариантах - девятом) «таме» подземного мира. Дворцом Ирлик хана (в вариантах – Чингис хана) служит семиугольная медная юрта, стоящая в устье семи морей (в вариантах – девяти), на берегу Огненного и Отравленного морей (От Талайнанг Оо Талай). Через моря к его дворцу протянут волосяной мост «хыл кобиртки». Стражами у дверей орды Ирлик хана служат две черные собаки, величиной с теленка, и носящие названия: «Игер-Кизер» или «Хазар – Пазар» [20]. Они привязаны на железную цепь с двух сторон дверей золотой «орды». Имя собак «Игер-Кизер» возможно связано с Кербером, сторожевым псом царства умерших душ в греческой мифологии. Образы указанных собак встречаются в мифологии многих тюрко-монгольских народов. Подобные персонажи «Эзер-Казар» известны в алтайском фольклоре и в монгольском эпосе «Гэсэр».

В самом нижнем слое подземного мира находится место мучений для отъявленных грешников. Ирлик хан варит грешников или в большом черном казане с кипящей смолой, или мучает водою в кожемялках.

Одним из помощников в окружении Ирлик хана выступает «Кирей хан». Он очень жестокий, не знающий милосердия даже к своим детям. Аналогичный образ существует в религиозных верованиях алтайцев, у которых хозяин ада в царстве Ирлик хана называется «Керей хан». По всей видимости имя «Керей» восходит к этнониму монгольского племени «кереит», непримиримых противников Чингис хана. Не зря все они, включая имя Чингис хана, представляют ряд злобных божеств в мифологии тюрков Саяно-Алтая.

Следующим божеством подземного мира является «Хараты хан», глава всей нечисти (айналар ханы), уводящий души умерших к Ирлик хану. У него на службе находятся слуги «сарылы», имеющие один глаз и одну руку. Они сидят на железной цепи под замком. Хараты хан отпускает их за душами людей. Если сарыл прыгнет вперед, то пролетит трехдневный путь, если назад – то однодневный [21].

В загробном мире Ирлик хана встречается персонаж «Кормес хана», который выполняет роль главного стража всего подземелья. Он является

покровителем коней – ызыхов гнедой масти. Кормес хан отделял праведников от грешников, идущих по узкому волосяному мосту над Огненным и Отравленным морями. Кормес хан пропускал одних в райскую землю, а других направлял в ад для наказания огнем.

На Алтае слово «кормос» имело несколько значений. Им называли владыку подземного мира Ирлик хана, а также, как и в раннем зороастризме, всех подвластных ему духов, т.е. его воинство. Имя «Кормес хан» идентично более позднему названию верховного божества «Хурмуста» или «Курбустан», заимствованного из монгольского языка, которое восходит к зороастрийскому богу Хормузда.

Следующий персонаж загробного мира «Хагыл хан» представлял посредника между Ирлик ханом и Ах Худаем. Он ведал судьбами людей и вершил суд над ними. Подобный образ существует в религиозных верованиях алтайцев и называется «Кагыр хан». В хакасских героических сказаниях его имя упоминается наряду с конем «хойлага», забиваемого на поминках. Например, «Пу хойлага, пу Хагыл хан ноо-нимени пилип, пысхы тартыпчадыр» - Эта забиваемая скотина «хойлага», этот Хагыл хан, что узнав, предопределяют ржанием? [22]. По кумандинским верованиям Ульгень, Ирлик хан и Кагыр хан считались братьями.

Средний мир «Кунн!г чир» - букв. Солнечная земля, населен людьми и духами –хозяевами природы. На людей Солнечного мира (кунн!г к!з!) оказывают свое воздействие как боги верхнего, так и нижнего миров. Поэтому человек может совершать как великие, так и низкие поступки.

Кроме людей, в тайге Хонгорая обитали людоеды «мусмалы», не отличающиеся своим обликом от хонгорцев. Однако вместо ног они имели коровьи копыта (!нек азах). Они были созданы вместе с землей и водой. Могучие мусмалы страдали слабоумием. От них можно было спастись зимой на льду, а летом на дереве. Мусмалы любили есть легкие и печень младенцев, а поэтому воровали детей у хонгорцев. Чтобы совершить свои гнусные деяния, они могли принять обличье любого хонгорца. Гибелью для них служила горячая вода. Подобные существа встречаются в мифах шорцев под названием «хашхалар», тувинцев – «бурус», алтайцев – «кырсагал».

Другим демоническим созданием были «моксагалы» - человекообразные существа, но с собачьими головами. Они были очень глупыми и сильно боялись дождя. Когда моксагалы заходили во двор, то надо было прятаться в курятниках. Название «моксагал» восходит к монгольскому «нох» - собака. Мифические образы людей с коровьими копытами и песьими головами встречаются уже в эпоху средневековья в монгольских повествованиях о завоеваниях мира.

В центре Солнечного мира находится священная мировая гора Сумеру – «Субур таг». На ее вершине располагается круглое, как конский глаз, молочное озеро «Ах Сут Кол», имеющее золотые берега. Рядом с озером «Ах Сут кол» растет мировое дерево «Пай Хазынг»- т.е. священная береза (по другим версиям – священный кедр «пай сыра», священная пихта – «пай

сыбы», священный тополь – «пай тирек», священный дуб – «пай дубовой»). Серебряный ствол и золотая крона священной березы «Пай Хазынг» упирается в верхний мир, а корни уходят в нижний мир (чирден тигирнин ортызынга сыгара оскен алтын пурлиг пай хазынг) [23]. «Пай хазынг» служит символом целостности трехмерного мира. Под ее сенью прохлаждаются души «чула», отдыхающие от бренного тела во время сна человека.

На вершине священной березы «Пай Хазынг» сидит вещая птица - золотая кукушка (алтын коок), величиной с лошадиную голову. Когда она закукует, то на черной земле начинает расти зеленая трава, на твердых деревьях начинают распускаться листья. Под березой бьет источник с живой и мертвой водой « тынныг сугнан моги суг», а также растет волшебная белая трава – «ус пуунныг ах от», оживляющая погибших богатырей. На горе Сумеру на трех священных дубах находится гнездо супружеской пары мифических птиц «Хан Киреты», охраняющих живую и мертвую воду. Они служат ездовыми птицами богатырей героических сказаний. Двухголовые Хан Киреты имеют золотое оперенье, медные клювы и лапы со стальными когтями. Во время полета по небу птица Хан Киреты отождествляется с солнцем. Образ горы Сумеру и птицы Гаруда (Хан Киреты) проник в бурханизм под влиянием буддизма.

Земные богатыри, совершившие походы в нижний мир против нечистой силы, после возвращения в солнечный мир должны были подняться на гору Сумеру. Здесь они окуривали себя дымом богородской травы (ирбен) и умывались водой из озера «Ах Сут Кол». Подобная процедура была необходима для очищения от нечистого духа «айна- чиктин чызы» и для возвращения светлых мыслей. Кони, участвовавшие в боевых походах богатырей, отпускались пастись на пастбище горы Сумеру и на водопой озера «Ах Сут Кол». Чистый ветер священной горы очищал запахи нечисти.

Земная поверхность носит специальное определение «чаас», которое восходит к древнетюркскому «йангыз»- бурая земля. Например, в героических сказаниях во время битвы богатырей, говорится: «чаас туби чарыл халган, улгер туби узил халган» - дно земной поверхности расколосось, основание звезд оторвалось. Земля и небо имеют края, где находится проход в другой мир. Место соприкосновения неба с землей носит название «Ачылар –Умулар чир»- т.е. Открывающаяся и Захлопывающаяся земля. Оно находится за горизонтом, у основания неба. Идентичное представление о двух черных скалах – «Ачылар Дьабылар» бытовало в алтайской мифологии. Они служили воротами между небом и землей. Ночью и днем, они как два бодающихся быка, сходились и расходились, не пропуская никого за пределы недозволенного. И земля, и небо имеют как свое дно, так и верхние окна в виде дымового отверстия юрты «тундук» (тигир тундуги, чир тундуги). В иносказательной речи хонгорцев небо зовется «чалаас кибис» - голый ковер, а земля «туктиг кибис» - ворсовый ковер.

Согласно хакасским представлениям, земля была сотворена из меди, а небо из жести. Например, в зачинах героических сказаний говорится: «чиспинен чир пудерде полтыр, тинтебинен тигир пудерде полтыр»- это было тогда, когда земля вместе с медью создавалась, это было тогда, когда небо вместе с жестью строилось.

Итак, ранний пантеон божеств в результате сложения бурханистских идей были преобразованы в две противоположные силы – Верховного бога Ах Худая и его антипода – Ирлик хана.

ЛИТЕРАТУРА

1. Архив Кунсткамеры им. Петра Великого. Ф. 3. Оп. 1. Д. 41
2. Рук. фонд ХакНИИЯЛИ. Д. 38. Л. 31.
3. Архив Кунсткамеры. Ф. 3. Оп. 1. Д. 38. Л.37.
4. Рук. фонд ХакНИИЯЛИ. Д. 149. Л. 9.
5. Архив Кунсткамеры. Ф. 3. Оп. 1. Д. 49.
6. Рук. фонд ХакНИИЯЛИ. Д. 149. Л. 13.
7. Катанов Н.Ф. Очерки Урянхайского края. Л. 45.
8. Катанов Н.Ф. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. Ч. 9. СПб., 1907. С. 564.
9. Казахско-русский словарь. Алматы, 2001. С. 911.
10. Рук. фонд ХакНИИЯЛИ. Д. 104. С. 6; Д. 66. Л. 42; Д. 522.. Л. 314.
11. Рук. фонд ХакНИИЯЛИ. Д. 98. С. 182; Д. 79. С. 154.
12. Рук. фонд ХакНИИЯЛИ. Д. 58. Л. 122.
13. Рук. фонд ХакНИИЯЛИ. Д. 146. Л. 79.
14. Рук. фонд ХакНИИЯЛИ. Д. 91. С. 75.
15. Рук. фонд ХакНИИЯЛИ. Д. 97. Л. 83; Д. 628. Л. 30.
16. Тугужекова Майра, 1901 г. рождения, качинка, аал Сапогов.
17. Великий Гэсэр. Бурятское сказание. М., 1999.
18. Рук. фонд ХакНИИЯЛИ. Д. 146. С. 142.
19. Ачитаев Хара Кучен, 1892 г. рождения, бельтыр, аал Усть-Сос.
20. Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. СПб., 1871. Т. 2. С. 394.
21. Тугужекова Майра.
22. Бутанаев В.Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан, 1999.
23. Алыптыг нымахтар. Абакан, 1957. С. 116; Рук. фонд ХакНИИЯЛИ. Д. 32. Л. 26.

ТІЛ ТАРИХЫ ЖӘНЕ ҚҰРЫЛЫМЫ

Мейірбек ОРАЗОВ

(Шымкент)

Бауыржан НАСИРДИНОВ

(Түркістан)

“ДАЛА УАЛАЯТЫНЫҢ” ГАЗЕТІНДЕГІ –МЫШ, -МІШ ТҰЛҒАЛЫ ЕСІМШЕ

В статье рассматривается применение аффиксов –мыш, -миш в газете “Дала уалаятның газеті” и в древнетюркских письменностях.

Makalede müş-miş şeklindeki fiil sıfatının “Dala Vilayeti Gazetesindeki” kullanış özellikleri ve onun Eski Türk yazıtlarındaki yansımaları ele alınmaktadır.

Қазақ халқының ана тіліндегі мерзімді баспасөзінің 1870-жылы Ташкент қаласында тұңғыш рет жарық көрген “Түркістан уәләятының газеті” мен 1888 жылы Омбы қаласында дүниеге келген “Дала уәләятының газетінен” басталып, қазіргі кезге дейін жарияланған мыңдаған мерзімді басылымдармен ұласатын көлемді тарихы бар [1]. Ұлтымыздың сан ғасырлық көмескі тартқан рухын оятуда және де білім нәрімен сусындауына айтарлықтай үлес қосқан баспасөзіміздің тарихын зерттеу ісі өткен ғасырдың орта шенінде қолға алынды. Ғалымдардың түрлі сала бойынша зерделеген еңбектері жарыққа шығып, көпшілік оқырман қауымға таныла бастады. Атап айтқанда: Қ.Бекхожин “Қазақ баспасөзінің даму жолдары”, Б. Әбілқасымов “Алғашқы қазақ газеттерінің тілі”, С. Исаевтың “Қазақтың мерзімді баспасөз тілінің дамуы”, Н.Қарашеваның “XX ғасырдың басындағы қазақ публицистика тілінің ерекшеліктері” және басқа да тілші, әдебиетші ғалымдарымыздың еңбектері бар. Бұл еңбектердің қай-қайсысын алсақ та ұлттық баспасөздің өткенімізден алатын орнын, тіліміздің даму кезеңдеріне қосқан үлесін қазіргі әдеби тіл нормаларымен салыстырғандағы түрлі ерекшеліктерінің әр қырын ашуға тырысқан көлемді еңбектер.

Жұмысымыздың негізгі мақсаты-жоғарыда аталған ғалымдардың еңбектеріне және қазақ тілі мен әдеби тіл тарихы туралы жазылған еңбектерге сүйене отырып, ұлтымыздың алғашқы басылымдарындағы кейбір грамматикалық ерекшеліктерін қазіргі әдеби тіл нормаларымен салыстыра отырып көрсету.

XIX ғасырдың екінші жартысындағы қазақ баспасөзінің тілдеріне және қазақ тілі грамматикасы туралы орыс ғалымдары жазған ғылыми дерек көздеріне қарағанда қазақ тілінің негізгі грамматикалық тұлға тәсілдері қазіргі кездегіден көп өзгеріссіз сипатта қалыптасып үлгергені көрінеді. Тіліміздегі септеу, тәуелдеу, жіктеу жүйелері, етістіктің шақ, етіс т.б. категориялары қазіргідей нормаланған [2]. Дегенмен, бұл кезеңдегі газеттер немесе кейбір ірі қалалардың баспаханаларында шығарылған

кітаптар тілін қазіргі тіл нормларымен салыстырғанда араларында ешқандай айырма өзгеріс жоқ деп айтуға болмайды. Себебі кейбір грамматикалық тұлғалардың өзге түркілік варианттарының қолданылғандығын көреміз. Мәселен: 1) өткен шақ есімшенің **-ған** қосымшасымен қатар **-мыш** қосымшасы қатар қолданылды. “**Айтылмыш** патша қатынның жоғарғы **айтылмыш** сөздері бек қатты ұнасып, көңіліне тиіп үшбу күнге шейін ашылмай тұрған ақылын қозғап, мәзкүр қатын ғашық болды Соломонға”(ДУГ 1888,17).

2) есімшенің **-ар, -ер** қосымшаларымен қатар **-үр, -үр, -ыр** варианттары қолданылды. “Мал дәулеттің байлығы бір жұтсаң жоқ **болыр**, оқымыстының байлығы күннен-күнге көб **болыр**”[4]. “Ауылыңда қартың болса жазуб қойған хаттай **болұр**, есік алдында төбең болса, ерттеп қойған аттай **болұр**”[5].

3) **Шейін** шылауының **че** варианты **мен, менен** шылауымен қатар **бірлән, бірлә, илән, бұл, осы** есімдіктерінің түркілік **каю, үшбу, мәзкүр** сонымен қатар қазақ тілінің өз тұлға тәсілдерінің берілуінде де ерекшеліктер көптеп кездеседі. **-атын** есімшесінің **-атұрған, -атұғын** секілді варианттары қатар қолданылған [6].

Қазіргі қазақ тілінде өткен шақты есімше **-ған, -ген, -қан, -кен** жұрнақтары арқылы жасалып, сөйлемде екі түрлі қызмет атқарады. Оның бірі-есім сөздердің алдында келіп, анықтауышы болса, екіншісі-белгілі шақта тұру арқылы етістік қызметін атқарады [7]. Мұның **XIX** ғасырдың екінші жартысындағы алғашқы баспасөз құралдарының бірі, яғни “Дала уәләятының газетінде” де осы қызметтерде жұмсалғанын көреміз. Сонымен қатар, бұл басылымда есімшенің атрибуттық қызметте жұмсалған жұрнақтарының орнына **-мыш, -міш** тұлғаларының да қолданылған варианттарын көреміз. Мысалы: “қашып құтылып, қайыққа мініп, жүздіріп, **айтылмыш** аралға кемеге мінген бұзықшы жау бар ма деп тосып отырыпты” (ДУГ 1889,11) Бұл тұлға Абайдың қара сөздерінде де кездеседі. Ақынның қара сөзінде ырықсыз етістің **-ыл** тұлғасынан кейін келіп қолданылған: “Бұл сөзіме нақия дәлелім жоғарыда **жазылмыш** Алла тағаланың есімдері. Бұл **айтылмыш** үш хисләттің иелерінің алды пайғамбарлар [8]. Абай шығармаларының тілін зерттеген Р. Сыздықова бұл тұлғаны стильдік мақсатта пайдаланған деп көрсетеді [2,285]. Сонымен қатар **-мыш, -міш** қосымшалары сол кезеңде баспадан шыққан “Бозжігіт” қиссасында, ресми іс қағаздар үлгілерінде де кездеседі [7,178]. **-Мыш** қосымшасы “Дала уәләятының газетінде” көбіне есім сөздерінің алдында келіп, анықтауыштық қызмет атқарған. Мысалы: “Берлин шаһарының театрында яғни ойнайтұғын үйінде неміс жұртының һәр түрлі нәрсені жазып шығарушысы Пол Гейзе деген адамның жазып **шығармыш** бір кітабынан алынып **айтылмыш** театрында ойнаған екен.(ДУГ 1888,17) Бұл сөйлемде **-мыш** тұлғасы екі түрлі мәнде қолданылып тұр. Бірі күрделі етістік құрамында келіп, баяндауыш болса, екіншісі ырықсыз етіс қосымшасынан кейін келіп, анықтауыш мағынасында қолданылып тұр. **-Мыш** тұлғасы газет беттерінде тек ырықсыз етіс

қосымшаласынан кейін келіп қана қоймай, етістіктің түбіріне жалғанып та қолданылған. “Өзінің хия **болмыш** халіне риза боп, бір бай көпес боп жаңадан өзіне ат ойлай бастады”. “Барша **болмыш** уақиғаларды естіп, неше-неше ондан Самарқан облысына жиыла бастаған.”(ДУГ1900,41) Сонымен қатар газет материалдарында **-мыш** тұлғасы өзінен кейін көптік жалғауын қабылдап, септеліп келген түрінде кездестіреміз. “Сен, адам **жаратылмышлартын** тажысын, сенің суретің мағыналы артық болады, саған сөйлер сөз һам ақыл беріледі.”(ДУГ. 1889/6) Бұл мысалдағы **-мыш** негізінен етістіктен зат есім тудыратын **-ыс** тұлғасының орнына жұмсалып тұр. Мысалы: **жаратылыс- жаратылмыш**. ХІХ ғасырдың екінші жартысындағы мерзімді баспасөз бетіндегі, яғни “Дала уәләятының газетіндегі” **-мыш** тұлғасының қолданылуы өте сирек екендігін көреміз. Оның орнына қазіргі әдеби тіліміздегі норма болып қалыптасқан **-ған, -ген, -қан, -кен** тұлғаларының жұмсалғандығын аңғарамыз.

Б. Әбілқасымов өз еңбегінде **-мыш** тұлғасының “Дала уәләятының газетінің” 1902 жылғы 3-ақпан күні шығарылған санында **-ған** қосымшасының 93 мәрте, **-мыш** қосымшасының 5 мәрте кездескенін, ал 1890 жылғы 17 тамызында, 1896 жылғы 10-наурызында шығарылған сандандарында **-мыш** қосымшасының мүлдем кездеспегенін көрсеткен [7,181]. Тіл тарихын зерттеген ғалымдарымыздың еңбектерінде **-мыш, -міш** қосымшаларына берген пікірлері біркелкі емес. А. Есенқұлов бұл қосымшаны “тарихи жағынан алғанда зат есімге тән жұрнақ. Осы күнде кейбір түркі тілдерінде бұл жұрнақтың зат есім жасайтын жұрнақ ретінде сақталғандығы көне жұрнақтың қалдығы” - деп көрсетеді. Осы жұрнақ арқылы жасалған туынды сөздер **жазмыш, болмыс, тұрмыс, тарамыс** қазіргі түркі тілдерінің көпшілігінде негізінен бір ғана мағынада қолданатындығын негізге алады [9]. М. Томанов бұл қосымшалардың Орхон-Енисей және Орта ғасыр жазбалар тілінде есімшенің өткен шағын жасағандығын, қазіргі кезде **-ған** қосымшасының қызметін атқаратындығын атап көрсеткен. Жазба ескерткіштер тілінде **-мыш** қосымшасы сөйлемнің анықтауыш, баяндауыш қызметтерімен қатар тұрлаусыз мүшелерінің өзге түрлерінің қызметін атқаратындығын көреміз [10]. М. Қашқари **-мыш** қосымшасы туралы “өткен шақ етістігі дәрежесінде қолданылғанда етістікке **-мыш** қосымшасы жалғанады. Мұндай жағдайда **-мыш** өткен шақтың күмәнді мағынасын білдіреді. “евгә **бармыш**” – “ол үйге барған болу керек” немесе “ол үйге барған шығар.” “Ол менге **келміш**” “ол маған келген болу керек” немесе “ол маған келген шығар.” Барғанын немесе келгенін мен көрген жоқпын. М. Қашқари бұл қосымшаны **-ды** қосымшасымен салыстыра қарайды. **-мыш** қосымшасы арқылы жасалынған есімше күміндану, сенімсіздікпен айтылғандық мағына білдірсе, **-ды** қосымшасы анық, айғақты екендігін көрсетеді. Мысалы “**барды**” деген сөздің мағынасы “барғанын өзім көрдім, барғаны анық” деген мағынаны көрсетеді [11].

Қадырғали Жалаиридін “Жамиғ-ат тауарих” шежіресінің тілін зерттеген Т.Қордабаев “**-мыш, -міш** қосымшасының шежіреде есімшенің

өткен шағын жасай отырып, баяндауыш функциясында да есім сөздің анықтауышы функциясында да қолданылғанын” - атап көрсетеді. Және төмендегі мысалдарды атап келтірген. “Үйінің түнлігі **ашылмыш**, андын нұры пайда болды. Соң яна бағы **болмыш**. Ұлығлар кішіглерні **асырамыш** қылмаслар”[12]. **-мыш, -міш** қосымшалары туралы түрколог М. Оразов тереңірек зерттеу жасап, түркі тілдері тарихын зерттеген ғалымдардың еңбектеріндегі пікірлеріне баға бере отырып, төмендегідей тоқтамға келген. Біріншіден, **-мыш, -міш** қосымшасының ғалымдар даусыз қабылдаған этимологиясының жоқтығы. Екіншіден, бір топ ғалымдар бұл қосымшаны кірме элементтер арқылы анықтауға әрекет етсе, екінші бір топ ғалымдар түркі тілдері материалдары негізінде анықтауға әрекет еткен. Және бір топ ғалымдар оның құрамында түбір сөздердің ықшамдалу процессі бар деп есептесе, енді бір ғалымдар екі қосымшаның бірге арқылы жасалынған дейді. Қазірше анық, даусыз мәселе **-мыш, -міш** қосымшасы ерте дәуірден бері қолданылып келе жатқан жалпы түркілік сипатқа ие болған көп мағыналы, көп функциялы қосымша [13,113]. Олардың қазіргі күнде тек Оғыз тілдеріне тән қосымша ретінде алынуы сол тілдердің грамматикалық категориясының бір қосымшасы ретінде қолданылуы соңғы дәуірдегі тіл дамуының жемісі ғана [14].

-мыш, -міш қосымшалары түркі тілдерінің ішінде қолданылу аясы бірдей емес. Бұл қосымша түркі тілдеріндегі жоғарыда аталып өтілгендей оғыз топтарының актив қосымшалырының бір болып саналатын болса, қыпшақ топтарында бұл қосымшаның қызметін **-ған, -ген, -қан, -кен** қосымшалары иеленген. Дегенмен, М. Оразовтың пікірінше “**-мыш, -міш** қосымшалары түркі тілдерінің барлығына тән XIV ғасырға дейінгі жазбаларында қолданылғандығын” - атап көрсетеді. Бұл қосымшалар қазіргі түркі тілдерінің қыпшақ топтарындағы башқұрт, татар, қарлұқ тілдерінің әдеби тілдерінде жеке қолданылмағанымен бұл қосымша ол тілдердің диалектілерінде қолданылады [13,106]. Ал, қазіргі қазақ тілінде **-мыш, міш** қосымшалары әдеби тіл нормасына жатпағанымен, Ш.Сарыбаевтың еңбегінде Қостанай облысының көптеген аудандарында қолданатындығы көрсетіледі.

XIX ғасырдың екінші жартысындағы басылымдарда және сол кезеңдерде шығарылған ауыз әдебиеті үлгілерінде грамматикалық ерекшеліктердің болуы, ерте кездегі жазба нұсқаларының әсері болса керек. Қазіргі таңда **-мыш, -міш** қосымшалары әдеби тіл нормаласы болмағанымен, кейбір сөздерге жалғанып, заттанып қолданылады. Мысалыға: “**жазмыштан озмыш жоқ**”, **болмыс, тарамыс** т.с.с.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Б. Әбілқасымов, “Алғашқы қазақ газеттерінің тілі”. Алматы. 1971 ж. 8-12-беттер.
2. Р. Сыздықова, “Абай шығармаларының тілі”. Алматы. 1968 ж. 229-бет.
3. “Дала уәләятының газеті”, қысқартып “ДУГ”-деп алдық.
4. Ы. Алтынсарин, “Киргизская хрестоматия”. Орынбор. 1879 ж. 13-бет
5. “Түркістан уәләятының газеті”, қысқартып “ТУГ”-деп алдық.
6. Р. Сыздықова, “Қазақ әдеби тілінің газеті”. Алматы. 1993 ж. 234-бет
7. Б. Әбілқасымов, “XIX ғасырдың екінші жартысындағы қазақ әдеби тілі”. Алматы. 1982 ж. 178-бет.
8. А. Құнанбаев. Шығармалар жинағы. 1-том. Алматы. 1961 ж. 471-476 беттер.
9. А. Есенқұлов, “Көне түркі жазба ескерткіштеріндегі қосымшалар”. Алматы. 1976 ж. 322-бет.
10. М. Томанов, “Қазақ тілінің тарихи грамматикасы”. Алматы. 1988 ж. 228—бет.
11. М. Қашқари, “Түбі бір түркі тілі”. Алматы. 1993 ж. 117-бет.
12. Т. Қордабаев, “Тарихи грамматика мәселелері”. Алматы. 1975 ж. 37-бет
13. М. Оразов, “Етістік”. Алматы. 2001 ж. 113-бет.
14. Ш. Сарыбаев, “Қазақ диалектологиясы”. Алматы. 1991 ж. 162-бет.
15. С. Исаев, “Қазақ тілінің мерзімді баспасөз дамуы”. Алматы.
16. Х. Бекхожин, “Қазақ баспасөзінің даму жолдары”. Алматы. 1964 ж.
17. Н. Қарашева, “XX ғасырдың басындағы қазақ публицистика тілінің ерекшеліктері”. Айқап журналы бойынша. 1959 ж. Канд. дис.

Жеңіс ӘБІЛДАЕВ

(Алматы)

**ТҮРІК ӘДЕБИЕТІ ТАРИХЫНДАҒЫ "ҰЛТТЫҚ ӘДЕБИЕТ"
КЕЗЕҢІНІҢ ТІЛІ**

В данной статье рассматривается вопрос развития турецкого литературного языка эпохи "Национальной литературы" и роль литературного движения "Генч калемлер".

Bu makalede "Milli Edebiyat" zamanındaki Türk dilinin gelişme sorunları ve "Genç Kalemler" edebi hareketinin rolü ele alınmaktadır.

XX ғасырдың алғашқы жартысында түрік әдебиеті тарихында "Ұлттық әдебиет" деп аталатын кезеңнің түрік әдеби тілін қалыптастыруда алар орны зор. Ұлттық әдебиет кезеңі жалпы, шартты түрде 1911-1923 жылдар аралығын, яғни Республикалық Түркия құрылғанға дейінгі аралықты қамтиды. Әйтпесе, мұнда көтерілген ұлтшылдық пен түрік тілі туралы мәселе сонау классикалық Диван әдебиеті кезеңіндегі "Түрки-и басит" (XV-XVI ғ.ғ.) деп аталатын әдеби ағымнан бастау алып, Танзимат кезеңінде шын мәніндегі қоғамдық һәм ұлттық мәселе болып көтерілген еді.

Мәселе алты ғасыр бойы Осман империясының ресми тілі болған османшаның қарапайым халықтан алшақтап, түсініксіз халге жеткендігі. Осман тілі – түрік, араб және парсы тілдерінің қосындысынан пайда болған. Бұл тілге қандай айдар тағылмады десеңізші! Оны ресми тіл, сарай тілі, зиялы қауым тілі, поэзия тілі деп те атаған. "Таңдаулы топқа арналған поэзия тілін (османша) – дейді,- Сервет-и фүнун әдебиетінің өкілі, ақын Тевфик Фикрет, - жай халықтың түсінгенінен пайда жоқ, керісінше зияны көп болады",- деп астамшыл мінез танытқаны да осман тілін қолдағанынан болса керек [1]. Ал, Танзимат өкілі "отандық ақын" деген атпен әйгілі болған Намык Кемал: "Жаңа әдебиет халыққа бет бұруы қажет, беделді біреулерге қызмет еткенше халықтың дертін, қайғы-мұңын жеткізсін. Сондықтан халыққа үн қататын қарапайым тіл қажет. Әдеби тіл – халықтың тілі болуы керек. Өйткені тіл мен әдебиеттің кемшілігінен халық сауатсыз болып жатыр. Үлгілі әдебиет – ұлттық бірліктің тұғыры", – деп [2] түрік тілінің шын жанашыры екендігін көрсете отырып, осман тілінің қарапайым жағдайға жетуіне, түсінікті тілге айналуына сүбелі үлес қосты.

XIX ғасырда Осман империясының саяси-экономикалық тұрғыдан әлсіреуі оның XX ғасырда ыдырауына әкеліп соқты. Шетел басқыншылары империяны ыдыратып қана қоймай, түрік халқын да езіп-жаншуға бар күштерін салды. Алайда, рухы биік түрік халқы ұлы Ататүріктің бастауымен жан-жақтан анталап енген басқыншыларға қарсы ұлт-азаттық көтеріліске шығып, жеңіс туын желбіретті. Сөйтіп, жаңа Түркия Республикасы құрылды. Осы ұлт-азаттық көтеріліс (Kurtuluş Savaşı) пен ұлттық күресті (Milli

Macadele) қолдау кезінде жазылған шығармалар "ұлттық әдебиет" атауын тудырды.

Ұлттық әдебиет кезеңінде түрік тілінің ескіліктен құтылып, заманына сай қарапайым да, түсінікті тілге, яғни халықтық тілге жетуіне "Генч калемлер" (Жас каламгерлер) деп аталатын әдеби топтың қосқан үлесі орасан, тіпті негізгісі десекте болғандай. Түрік ақын-жазушыларының басым көпшілігі түрік тілінің қазіргі саф түрікшеге жетуіндегі ерекше еңбекті осы ұйымның үлесіне тайға таңба басқандай белгілеп берді. Шынында да, Республикалық кезеңнен кейін басталған "тіл төңкерісі" деп аталатын жаңа тіл реформасына Генч калемлер ұсыныстары негіз болған. Сөйтіп, Генч калемлер қандай топ, оның түрік тіліне қосқан үлестің ара салмағы қандай дәрежеде, нендей ұсыныстармен белгілі болды деген сұрақтарға жауап іздеп көрелік.

О баста Генч калемлер – бір журналдың аты болған. Ол журнал 1910 жылдан бастап Салоники қаласында шығып тұрған. Оның бас редакторы белгілі публицист Әли Жәніп Йөнтемі еді. Ал редакция алқасында белгілі каламгер, әңгіме жанрының атасы, көсемсөз шебері Өмер Сейфеддин мен ғұлама ғалым, қоғам қайраткері, әдебиетші һәм философ Зия Көкалып болды.

Генч калемлер қозғалысы - Өмер Сейфеддиннің Әли Жәніпке жазған бір хатында: "Келіңіз, Жәніп мырза, әдебиет пен тілде төңкеріс жасайық", - деген [3] ұсынысынан саналы түрде бастау алады. Зия Көкалып бұл топты өзінің әлеуметтік көзқарастарына сай деп тауып, қолдауға тырысады.

Осылайша, Генч калемлерден негіз алған тілдегі түрікшілдік шартты түрде екі кезеңде өрбіді десек болғандай. Олар:

- 1) 1911-1945 жылдар аралығындағы "саделешме", яки қарапайымдану;
- 2) 1945-тен қазірге дейінгі "өзлешме" немесе "тасфиеджилик", яки бастапқы қалыпқа ену немесе пуризм [4].

Танзиматшылардың түрік тілі туралы көзқарастары белгілі. Олардың ішінде айрықша Шамседдин Сами 1880 жылы "Хафта" журналында таза тіл туралы онды пікірлер білдірген. Осы кезден 1908-ге дейінгі 28 жыл ішінде түрікше мен османша арасындағы тартыс өрши түсті. Алайда, жылдар өте "таза тіл" пікірі біраз да болса мойындала бастады. Сервет-и фүнун өкілдерінің тым көркем тілге асқан шеберлікпен бет бұрулары қарапайым тілдің ағысына бөгет бола алмады. 1908 жылы Конституциялық билік біраз ойдың бетін ашқан-ды. Сондықтан, қолдан келгенше бұқара халыққа үн кату пікірі зиялы қауым арасында өзекті мәселеге айналды. Түрлі көзқарастағы газет-журналдардың тілі өздігінен қарапайым тілге бағыттала берді. Міне, осы кезде түрікшеленуді ғылыми тақырыпқа айналдырып, таза тілді нақты ережелерге негіздеуді көздеген журналдар мен топтар белең алды. Олардың арасында Генч калемлер жаңа тіл (Yeni Lisan) мәселесінің көшбасында тұрды.

1910 жылы "Иттихад ве теракки" (Бірлік және даму) фракциясының бас басқармасы мүшесі ретінде Салоникиге барып, осы топқа қосылған Зия

Көкалып жаңа тіл жақтаушыларының атқарып жатқан істерін былайша түсіндіреді: "Сол кезде Салоникиде Генч калемлер дейтін журнал шығып тұратын. Журналдың бас редакторы Әли Жәніп мырзамен бір күні Беяз куле бакшасында әңгімелесудің сәті түсті. Бұл жігіт маған өз журналының тіл тазалығын қолдау үшін күрес жүргізіп жатқандығын, ал Өмер Сейфеддин оның жетекшісі екендігін айтты. Өмер Сейфеддиннің тіл туралы пікірлері түп-тұқиянына шейін менің көзқарастарыма дөп келген еді. Жас кезімде Ташкышла дейтін жерде тұтқында жатқанымда әскерилердің мұлазим-и еввелге (кіші лейтенант) еввел мұлазим, мұлазим-и саниге (аға лейтенант) сани мұлазим, Траблусгарбка - Гарб траблусы, Траблусшамға - Шам траблусы деулері менің мына бір ойға келуіме түрткі болды: түрік тілін тазарту үшін тілдегі барлық арабша, парсыша сөздерді емес, жалпы араб-парсы ережелерін толығымен алып тастау, арабша-парсыша сөздердің түрікше баламасы болса, олардан бас тартып, ал түрікшесі болмаса қалдыру"[5].

Генч калемлердің жаңа тіл туралы көзқарастарын Өмер Сейфеддин мен Зия Көкалып анықтап берген. Олардың негізі мынадай:

1. Ұлттық тілді қалыптастыру үшін осман тілін еш болмағандай бір жаққа ысырып тастап, халық әдебиетінің негізгі тірегі – түрік тілін сол қалпында қабылдау, Стамбұл халқының, айрықша Стамбұл ханымдарының қолданып жүрген тілін жазба тілге енгізу;

2. Халық тілінде синонимі бар араб-парсы сөздерін шығарып тастау, синонимі табылмаған, кішігірім нюансы бар сөздерді қалдыру;

3. Халық тіліне енген, сөйтіп пішін мен мағына жағынан өзгеріске ұшыраған, алайда қате айтылатын кірме сөздердің сол тілдегі негізін емес, халық қолданып жүрген формасын түрікше деп қабылдай отырып, қалай айтылса солай жазу. Мысалы: "fenar " деудің орнына fener, "nerdüban" деудің орнына merdiven, "hase" деудің орнына hosa секілді;

4. Көне түрік архаизмдерін тірілтуге ұрынбау. Мысалы: "hasta" деудің орнына "sayrı", "auna" деуге "görgü" сөзін қолданбау;

5. Жаңа терминдер жасау керек болған жағдайда, мұны алдымен халық тілінен іздеу, баламасы табылмаса түрік тілінің сөз тудырушы жұрнақтарымен жаңа сөз жасау. Мұндай мүмкіншілік болмаған күйдің өзінде араб-парсы тілінен (тілдік бояуы тым биік болмау шартымен) жаңа сөздер алу. Заманына сай кейбір кәсіби сөздер мен техникаға қатысты құрал-жабдық атауларын сол тілден өзгертпестен енгізу;

6. Түрік тіліндегі араб-парсы ықпалын біржолата бәсеңдетіп, осы тілдердегі сөз тіркестері (изафет) мен рай формаларын қабылдамау;

7. Түрік халқы білетін және қолданатын әр сөз түрікше деп есептелсін. Халық қолданысқа толық лайық, жасанды емес деп тапқан әр сөз "ұлттық" деп саналсын. Халық тілі – сөздердің өлі түбірінен емес, жанды қолданысынан пайда болған ағза;

8. Түрік тіліндегі көптік шылауынан басқа ешқандай тілдегі көптік шылауы қолданылмасын. "Амма, кешке, henüz, уanı" секілді тұрмыстық тілге

еніп, қалыптасып қалғандарынан басқа, барлық кірме шылаулар тілден шығарылып тасталсын;

9. Стамбұл түрікшесінің фонетикалық, морфологиялық және лексикалогиялық ережелер жаңа түрік тілінің негізі болғандықтан, өзге түркі тілдерінен ешқандай сөз, сөз тіркестері немесе шылау формалары енгізілмейді;

10. Сөздердің семантикасы олардың анықтамасы немесе түсініктемесі емес, белгі-ишараты болып табылады. Сөз мағыналары олардың түбірін білумен анықталмайды.

Мінеки, Генч калемлердің көзқарастары, осындай ұстаныммен жазған еңбектері түрік прозасына жаңа стиль әкелді. Осы күннен бастап ақын-жазушылар түрік тіліне өзге тілдерден енген ережелерді біртіндеп, бірақ нақты түрде ығыстыра бастады. Шығарма жазу үстінде түрікше сөздерді іздеу, қажеттілік тумағанша араб-парсы сөздерін қолданбауға әуестене түсті. Зия Көкалыптың: "Өзге тілге сай емес ана үні, әр сөздің іздесең бар түрікшесі"-деуі, сол дәуірдің және кейінгі ақын-жазушылардың да бұлтартпас қағидасына айналған-ды [6].

Жаңа тіл қозғалысына теперіш көрсеткен Сервет-и фүнун өкілдерінің өзі, уақыт өте, шығармаларын төл түрікшеге аудару қажеттілігін түсінген еді. Ал, Танзимат әдебиеті өкілі Зия Паша сонау 1868 жылы Лондонда шығып тұрған "Хүррийет" газетіне жариялаған "Поэзия және проза" (Şiir ve İnşa) атты мақаласында: "Бір күні сұраныс төл түрікшеге бағыт алған кезде ғажайып ақын-жазушылардың шыққанын көрерсіз. Сол кезде ақылыңыздан адасып, таң қаларсыз",- деген көрегендігі араға 15-20 жыл салып, жүзеге асқан болатын.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Түрік әдебиеті, А.Кабаклы, 341-бет, 3-том, Стам.-1994.
2. Сонда, 50-бет.
3. Сонда, 336-бет.
4. Түрік әдебиеті, том-1, 254-бет.
5. Сонда, 255-бет.
6. Сонда, 256-бет.

ЯСАУИТАНУ

Али ЯМАН

(Түркістан)

ЯСАУИ ЖОЛЫНЫҢ НЕГІЗГІ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ ЖАЙЫНДА

В статье говорится об основных особенностях пути Ясауи, таких как поклоняться великим духам, принять во внимание социальную помощь, науку и человеческие качества.

Makalede Yesevi yolunun başlıca özellikleri: yüce ruhlarla münacat, zikir, mütevazilik, sosyal yardımlaşmaya, ilim ve düşünceye önem verme gibi hususlar işlenmiştir.

Осы мақалада Яссауи жолы туралы еңбектерге өзіндік үлес қоса отырып, оның негізгі ерекшеліктеріне қатысты кейбір мәліметтерді ұсынып отырмын. Ең алдымен жылдар бойы жинаған тың мәліметтер туралы мұнда ұсынған пікірлерімде өзгерістердің болуы заңды құбылыс екендігін айтқым келеді.

Кенес одағының идеологиялық деректерінде коммунизмнің қабылдануында ең маңызды кедергі болып есептелген дінге, тақырыбымыз тұрғысынан Ислам дініне қатысты көзқарас тұрғысынан қысқаша тоқталып өтуді жөн санадым. Бұл жөнінен Яссауилік туралы өзіндік пікіріміз бар. Сондықтан әр түрлі сенім мен этникалық топтардан құралған КСРО-да “Кенес” адамын тәрбиелеуде “ғылыми” атеистік әрекеттерге үлкен мән берілген. Бұл тәрбие коммунистік партияның баса назар аударған саласы болып табылады (Сұрапбергенов, 1979: 3). КСРО ыдырағанға дейін дінге қарсы және атеистік тәрбиені көздеген сансыз басылымдар жарық көрді. (Мысалы, қараңыз: Бражник-Дольник, 1963; Жанпейісова, 1966; Исаков, 1976). Атеистік тәрбие дінге қарсы күрес және интернационалист Кенес моделі үшін алғы шарт болды және діннің пайда болуы материалистік көзқарас тұрғысынан зерттелуі тиіс деп саналды. Осы көзқарас бойынша Ислам діні дәулетті топтар тарапынан алдымен қабылданады және бұның себебі – байлардың бас пайдасын қорғауы. (Ақназаров, 1987: 37-38). Түріктердің рухани дүниесіне тән ерекшеліктерге ие болуы тұрғысынан олардың жүрегіннің төрінен орын алған Яссауи жолы да ғылыми атеизмнің таралуында маңызды мәселе ретінде байқалған. Яссауиліктің адамның бүкіл өмірін Аллаға арнауы және өмір сүрудің мәні Аллаға жақындасу екендігіне баса назар аударылып, өркениет пен дамуға қарсы екендігі айтылған. Осы пікір бойынша Ахмет Яссауидің хикметтері мен тариқаты халықты отарлаушы қауымның зұлымдығына шыдауға және өз жағдайына шүкіршілік етуге, бұ дүниенің нығметтерінен ұзақ тұрып, о дүние туралы ойлауға бағыттайды. (Мысалы, қараңыз: Усманов, 1986: 187-188). Алайда, Ахмет Яссауи адал еңбегімен күн көрген адам еді. Ағаш қасық жасап, оны сатумен күнелткен. Ахмет Яссауи хикметтеріндегі “Сопы болмай не істесін, Үйде

істер ісі жоқ, Сопылық жолға түсер, халыққа берер асы жоқ. Ах-ух дегенмен көзінде тамшы жасы жоқ, Сопы болдым әулиесің, Бірақ мұсылман болмадың... Сопы болып нәпсі үшін әр уақыт есікке қарайсың. Сыпат алып келді ме деп келген кісіге қарайсың...” (Биже, 1998: 151). Сондай-ақ, оның «Фақрнама» атты кітабында мандай терсіз өмір сүруге және дінді адамдарды алдау құралы ретінде қолдануға қарсы пікірлері орын алған. (Зейбек, 2002:47).

Яссауи жолы деген ұғымнан не түсінеміз? Бұл жолдың негізгі ерекшеліктері қандай? Енді осы мәселені қарастырамыз. Алайда, алдымен бұл жолы түсінуімізге қиындық туғызатын кейбір себептерге тоқталып өтейік. Бұл себептерді басқа мақаламызда егжей-тегжейлі қарастырғандықтан бұл жерде негізгілеріне тоқталамын. (А.Яман, 2002: 107-118) Бұл жерде ең маңызды мәселе – Яссауи кезеңіне қатысты деректердің жеткіліксіздігі. Тағы бір мәселе – қолда бар әдебиеттердің Ахмет Яссауи және оның жолын өз пікірлері бойынша түрлендіріп беруі. Келесі бір мәселе – хикметтердің жазылған қалпында біздің дәуірімізге дейін жетпеуі, әрдайым өзгертілуі.¹ Бұл мәселеде Көпрүлү мынадай мәліметтер ұсынады: “... Ахмет Яссауи болсын, осы тариқатқа мүше ақын-дәруіштер болсын, осы уағыз үшін көне түрік халық әдебиеті үлгілері болып есептелетін өлеңдер жазған. Алдымен Яссауиліктен шыққан және Мауераннахрдің 15-16 ғасырлардағы фанаттық ортасынан әсер алған Нақышбенди тариқатының мүшелері ұлы пірлері Ахмет Яссауи туралы бірқатар нәрселер жазған, оған қатысты деректер осылар. Бұл ақындар Яссауиліктің алғашқы түрін және Ахмет Яссауиді тарихи шындыққа сай түрде суреттемеген, өз қалаулары мен көзқарастары бойынша ақиқатты толығымен өзгерткен. Алайда, Яссауилік алғаш таралған көшпенді түрік аймақтарының талаптары және дін өзгерту психологиясының жалпы қағидалары назарға алынатын болса, мұның мүмкін еместігіне көзіміз жетеді. Негізінде осы кейінгі Нақышбенди ақындарының барлық өзгертулеріне қарамастан Яссауиліктің көшпенді түрік аймақтарына таралғандығы, көне түрік политеизмінен біршама әсерленгендігі және рәсімдерінде көшпенділердің салтына сай түрде әйелдер мен ерлердің бірге болғандығы, ескі шаман рәсімдеріндегі сияқты музыка, өлең және экстаздық билердің жүзеге асырылғандығы олардың жазбаларынан-ақ аңғарылады. Негізінде түріктердің көне діни салттарымен осылайша үйлеспесе, Яссауилік

¹ Бұл мәселеде В.В.Бартольд пен Тоганның мәліметтеріне назар аударайық: “...Оның мистика мәндес өлеңдері танымал болып, тіпті қазірге дейін Орта Азия ақындары осыған еліктейді. Өкінішке орай, бұл өлеңдер танымал болғандықтан бастапқы қалпында бізге жетпеген; бірқатар жазып көшірушілер өз дәуірлеріне қарай алғашқы тілін өзгертіп тұрды...” (В.В.Бартольд, 1968: 117-118) “...Әр түрлі нұсқалардың мазмұнына қарай салыстырмасы “Яссауи Құл Қожа Ахметке тән қасидалардың көпшілігі Мақтұм Құлы және сол сияқты атақты халық ақындарының шығармаларындағы сияқты кейіннен қосылған және Яссауидікі деп есептеліп кеткен деген дәлелдейді...” (Тоган, 1953: 527)

халық арасына осынша тез тарап, исламдандыру ролін атқара алмас еді...”² (Бартольд-Көпрүлү, 187) Бұл жерде қорытындыланған барлық осы мәселені түсінуге қиындық тудыратын элементтерге зерттеушілердің субъективті көзқарастарын да қосатын болсақ, Ясауи жолын түсіну барынша қиындай түседі.

Алдымен Қожа Ахмет Ясауидің қандай тұлға болғандығын жақсылап түсіну керек. Басқаша айтқанда, қандай әлеуметтік ортаның мүшесі еді? Тағы бір маңызды мәселе – Қожа Ахмет Ясауидің қандай ортаға арнап жазғандығы. Біз Ясауи жолы ұғымының осы негізгі сұрақтар мен мәселелер шеңберінде шешімін табатынына сенеміз. Тақырыпқа қатысты қате көзқарас бәлкім осы сұрақтарға берілетін жауаптармен түзеледі деген ойдамын.

Ахмет Ясауидің өмір сүрген кезеңіне қатысты әр түрлі көзқарастарға тоқталмаймыз. Мұның қажеті де жоқ. Оның 11-12 ғасыр аралығында өмір сүргенін назарға алсақ, оның түрік сенімі мен дәстүрлері бойынша өсіп-жетілген тұлға екендігін айтуымызға болады. Сондай-ақ, Ахмет Ясауиді Ислам дініне өту кезеңіндегі негізгі тұлға ретінде көреміз. Ол ескі сенімдерге сай келетін Ислам түсінігін қалыптастыруға және мұны дәстүрлерін діни бұйрықтардан жоғары қоятын³ түрік қауымдарына қабылдануға қол жеткізген. Бұл шынында да үлкен жетістік. Және Ахмет Ясауиге түрік сопылығының негіздерін қалаған тұлға сипатын берген де осы жетістік.

Имам Хүсамеддин Хусейн бин Али Сығнаки (қ.б.ж. 1311) жазған және Ахмет Ясауиге қатысты аңыздар жазылған “Менакыб-ы Ахмед-и Ясауидағы” мына сөздер оның қандай түрікмен бабасы екендігін толық сипаттайды: “... Мына нәрсені білу керек: Шейх Ахмет Ясауи 170 кемел және жетілген пірге қызмет етіп, рұқсат, тариқат рұқсаты және бұйрық алып, олардың әрқайсысынан бешпет киіп, дауыстап оқитын зікір, сема және би рұқсатын алған... бұқара халықтың уағыздау әдісін үйреніп, көшпенді дәруіштер тобынан болып, шаштарын кесіп, сақал, мүрт және қастарын алды... 40 жыл Календерилермен саяхат жасап, Қызыр және Ильяспен достасты...” (Тосун, 1998: 78-79) Осыған ұқсас ерекшеліктерді Анадолыдағы “баба”, “деде”, “абдал”, “шейх”, “гази”, “қажы” сияқты лақаптармен

² Тағы да Көпрүлү Ахмет Ясауи және Ясауи жолы туралы мәлімет беретін әдебиеттерден: “... бірқатарының Орта Азияда Нақышбендия тариқатының құрылуынан 15 ғасырда Осман империясы мемлекеттеріне таралғаннан кейін пайда болғандығы назарға алынса, олардың Ахмет Ясауиді толығымен Нақышбенди көзқарасы бойынша суреттегендіктері байқалады...” дейді. (Көпрүлү, 1993: 212)

³ 1863 жылы Орта Азиядағы саяхаттарына қатысты әсерлерін жазған мажар тектес саяхатшы Арминиус Вамберидің пікірінше түріктердің “...діннің бұйрықтарына бағыныштылықтары екінші орында тұрады. Кейбір айрықша жағдайлардан тыс жалпы алғанда салт-дәстүрді діни бұйрықтардан артық санайды... Ислам дінінің сегіз жүз жылдан бері осы халық арасында дәстүр деп аталатын ескі әдеттерді жоя алмағандығына, дін ғалымдарының үгіттеріне қарсы дін тыйым салған бірқатар әдеттерді әлі күнге дейін дұрыс деп санайтындығына назар аударылуы керек...” (Вамбери, 1993: 51-52)

танылған дәруіштерден де байқауға болады. Бұл дәруіштер де көштер арқылы Орта Азиядан Анадолыға келген. (Мысалы, қараңыз: Баркан, 1942)

Оның өмір сүрген кезеңі Ислам дінін қабылдаудың отырықшы халықтан алыс көшпенді және жартылай көшпенді орталарда әлі жалғасын тапқан кезеңі болып табылады. Мысалы, Ахмет Яссауидің ұстазы болған және осы мәселедегі аңыздары халық арасында әлі де сақталып келе жатқан Арыстан Баб (Арслан Баба) Ислам дінін қабылдаған түрікмен шаманы болған деген жорамал бар. Оны діни көсемдікпен қатар халық емшісі болғандығы әлі күнге дейін айтылып келеді. Ахмет Яссауидің хикметтерінде ең көп соның есімі аталады. Арыстан Баб кесенесінің жанында Қарға Баб және Лашын (түрік тілінде *şahin*) Баб сияқты түрікмен бабаларының болуы олардың өмір сүрген ортасын айқын көрсетеді. “Арслан, Қарға, Лашын” атауларының түріктерге тән екендігі даусыз. Ол кездерде түрік есімдері қолданылған деуге болады. Алайда кейінгі кезеңдерде байқалғанындай түрік қауымдары арасында араб және парсы есімдері де қолданыла бастаған. Тағы бір маңызды мәселе Арыстан Бабтың әсер ету ортасы және кесенесі орналасқан Отырарға қатысты. Бұл жер Бұқара мен Самарқан сияқты дамыған қалалардан өте қашық орналасқан. Бұл жер қалалардағы медресе мәдениетінен тыс құрылымға ие еді. Бұл ортада өмір сүрген түріктердің алдында үлкен беделге ие тұлғалар Арыстан Баб сияқты Ислам дінін қабылдаған түрікмен бабалары еді⁴. Тимошинов та ежелгі түріктердің қасиетті әулиелері болған Баба Дихан, Бүркіт баба, Шолпан ата сияқты тұлғалардың Ислам діні қабылдануымен бірге мұсылман әулиелер ретінде айтыла бастағандығын жазған болатын. (Тимошинов, 2001:106)

Осы мәселе бойынша тағы бір мысал Қорқыт ата жайында болмақ. Қобыз, яғни, музыка және өлең, яғни, сөз оның өнерінің негізін қалыптастырған еді. Ислам дінін⁵ қабылдаған бұл ата қобызы және сөздерімен Исламдық элементтер мен мәселелерді насихаттаған. Алайда, бұл әдіс Ислам діні қабылданғанға дейінге кезеңге сүйенетіндігі күмәнсіз. Қорқыт ата жайындағы аңыздарда түрік әдет-ғұрыптары, мифологиялық қаһармандықтары мен кереметтері жиі айтылады. (Ергин) Демек, Ислам дініне өту көне түрікмен шаман-жырауларының ғасырларға созылған рухани құрылымын және халық алдындағы беделін жоя алмады. Оның орнына көне шаман-жырау дәстүрінің қызметтеріне Исламнан кейін әр түрлі қызметтер

⁴ Хажы Бекташ Уәли де Анадолыда дәл сол сияқты қала мәдениетінен ұзақ, дамымаған қазіргі аты Хажыбекташ болған Сулужа Карахөйүкке орналасқан болатын. Бұл жағдай осындай сопы мен бабалардың өмір сүрген ортасын көрсетеді.

⁵ Кейбір деректерде Қорқыт атаның түрік шаманы болғандығы айтылады. (Тимошинов, 2001:106) Сонымен қатар, Қорқыт ата халық арасындағы әпсаналар бойынша алғашқы музыкалық құрал болып есептелетін қобызды жасаған шаман және шаман пірі болған. (Ислам в СССР, 1983:90) Оның қазақ-қырғыз сенімінде бақсылардың пірі болғандығы туралы деректер де кездеседі. (Түрік дүниесінің ортаңғы әдебиеті, 2001:324)

қосылды немесе қайтадан құрылды. Осының нәтижесінде “Ата”, “Баба” деген лақап тағынған шаман-жыраулар “Пір”, “Шейх”, “Деде”, “Ата”, “Баба”, “Қожа”, “Ишан” деп аталатын рухани тұлғаларға ауысты. (қараңыз: Меликофф, 1998:40) Міне, Арыстан Баб сияқты бабаларға осы тұрғыдан қарау керек. Әйтпесе, Ахмет Яссауи және кейінгі жылдардағы Яссауи жолының ізбасарларын түсінуде қиындық шегуіміз мүмкін.

Ислам діні 9-10 ғасырларда түріктер арасында таралған тұста көшпенді аймақтарда әлеуметтік, экономикалық және мәдени құрылымдарына қарай қолдау тауып, сол құрылымға сәйкестенуге мәжбүр еді. Араб тілін білмейтін және Исламдық негізгі әдебиеттерді оқымаған бұл топтарға Исламды тек Арыстан Баб және Қорқыт Ата сияқты тұлғалар жеткізе алар еді және солай болды да. Міне, Ахмет Яссауи және оның жолы осындай негізде құрылды. Ахмет Яссауи осы берік негізден бастау алып, түрік дәстүрімен қатар өте ықпалды құрал болған хикметтерді шебер қолданды. Ахмет Яссауидің өмір сүрген кезінде Яссы (қазіргі Түркістан) мен оның маңайында көшпенді және жартылай көшпенді қауымдар басым болды, медресе дәстүрі жетілмеген, ауыз әдебиеті үстем болған және Исламды қабылдаумен қатар, ескі сенімдерін ұстанған әлеуметтік орта қалыптасқан еді. Өзі мүше болған түрікмен қауымдарының сезім, ой-пікір және бейімділіктерін жақсы білетін Ахмет Яссауи де Қорқыт Ата сияқты көне түрік сенім жүйесінің көптеген элементтерін ұстанып, Исламмен біртұтастандырып, әр түрлі формаларда жалғастырылуы үшін жаңа әдістерді дамытқан еді. Түрік қауымдарының Исламды қабылдауы тұрғысынан да осы жол өте орынды еді. Қожа Ахмет Яссауи де жоғарыда айтылған басқа да түрікмен бабалары сияқты қала өмірінен шет, ауыз әдебиетіне сүйенген, медреседе оқып білім алмаған, көшпенді және жартылай көшпенді топтарға Ислам дінін таратуда еді. Барнестің өте орынды айтылған сөзі бойынша “...Ахмет Яссауи Исламның қауым мүшелерімен байланыс құрудың тек қана осындай мәдени формада және сезімдік терминдермен түсіндірілуі керектігін білді. Қауымдардың жыраулары бар болатын, ақындар эпостық жанрда өлеңдер жазатын, сол себептен Ахмет Яссауи өлеңді білім құралы етіп таңдады. Өйткені, ол кезде діни және адамгершілік тәрбие құралы суырып салып айтылатын өлеңдер оқу және музыкалық аспапта ойнау еді...” (Барнес, 1997: 113) Гордлевскийдің пікірінше де Ахмет Яссауи өлең, яғни хикметтерін көшпенді халықтар үшін Исламды тарату және білім құралы ретінде қолданды. (Гордлевский, 1988: 322). Мәселеге барынша субъективті түрде қараған зерттеушілер болумен қатар тақырыптың негізін дұрыс түсінген немесе уақыт ағымында осылай қабылдауға мәжбүр болған зерттеулер де кездеседі. Мысалы, Яссауи жолының Ислам дінінің көне түрік дәстүрлерімен бірігуінен туындағандығы және шектен шыққан сопылықтан гөрі ұлттық дәстүрлерге жақын болғандығы туралы пікірлер орын алады. (Ислам. Словарь атеиста 1988:252-253)

Олай болса осы мәліметтерге сүйене отырып, Яссауи жолының басты негіздерін қалай анықтауға болады? Хикметтер уақыт өте келе өзгерістерге

ұшыраған, олардың бастапқы қалпына қол жеткізу мүмкін емес. Сондай-ақ, ол туралы мәлімет беретін ескі әдебиеттер де толық дерек ұсынбайды. Қолда бар мәліметтердің көбіне аңыздарға сүйенетіндігі назар аудартады. Барлық осы мәселелерге қарамастан Яссауи жолының негіздерін әдебиеттерді мұқият түрде қолдану арқылы анықтауға болады. Аңызнамалардан да өте маңызды деректер алуға болады.

Біздің ойымызша, Яссауи жолының ең маңызды ерекшелігі – халықтың тіліне, сеніміне және дәстүрлеріне мән берілуі. Хикметтердің тілі, терминологиясы және мазмұны осыны айқын көрсетеді. Осы мәселеде біраз мысалдар берелік: Ахмет Яссауидің хикметтерінде Исламнан бұрынғы түрік сенім жүйесінен келген ұлы рухтарға табыну мотиві кездеседі. Қазақстанда, Түркияда және басқа да түрік мемлекеттерінде бұл сенім кеңінен орын алған. Яссауи бір хикметіндегі “Бір жасымда рух келіп пай берді” деген өлең жолында Арыстан Бабтың рухының оны қорғайтынын айтады⁶. (Нысанбаев, 2000:327) “Әр таңда дауыс келді құлағыма” (Биже, 1998:9), “Хош ғайыптан құлағыма илхам келді” (Биже, 1998:10) “Бабамның рухы салды мені бұл гурбетке” (Биже 1998:31) түріндегі аталар рухына қатысты хикметтерде кездесетін мысалдарды көрсетуге болады. Қазірде бүкіл түріктер өмір сүретін территорияларда орналасқан сансыз ата, баба кесенелеріне жасалған зияраттар да ұлы рухтарға табыну дәстүрінің жалғасы болып табылады.

Ахмет Яссауи өзі шыққан қоғамның тілін қолданып, оларға халық тілінде, яғни түрік тілінде арнап жазған. Түрік қауымдарының тілін, сенімін және дәстүрлерін Ислам дінінің жаңа қағидаларымен өте шебер тұтастыра білген. Бұл жерде діннің маңызы зор, өйткені тіл ұлттарды біріктіріп ұстап тұратын ең маңызды элемент. Ахмет Яссауи хикметтерінде ғалымдардың түрік тілін қолданбағандығын, аяттар мен хадистердің түрікше түсіндірілуі керектігін және парсы тілін біле тұра түрік тілін қолданғанын айтады. (Зейбек, 2002:61). Оның осы тіл мәселесі Хажы Бекташ Уәли, Жүніс Емре сияқты ізбасарлары тарапынан да жалғасын тапқан. Ахмет Яссауидің хикметтері мен Жүніс Емренің нефестерін қаншама ғасырлардан кейін де түрік халқының оңай түсіне білуі осының нәтижесі болып табылады. Қазіргі кезде халықтың түсінуіне қиын ұлы сопы Мәулана Желаледдин Румидің Месневиі, классикалық мектеп ақындарының шет тілінің өрнектері басым өлеңдері мен Ахмет Яссауи және оның ізбасарларының өлеңдері арасындағы айырмашылық осында.

Ахмет Яссауидің жолында әсерлі бір діни дәстүр – зікір кездеседі және бұл зікір көне түрік діндарлары болған шамандардың діни жиналыстарының Исламдық сипаттағы жалғасы болып табылады. Сондай-ақ, осы зікір арқылы Тәңірге жақындау Исламнан бұрынғы түріктердің діндарлары болған шамандардың трансқа кіріп, рухтармен табысуымен парапар. (Ибрагимов,

⁶ Алеви жырауы Пір Сұлтан Абдалдың мына сөзі осындай ықпалдың Анадолыда да кездесетінін көрсетеді. “Ол рух кірді маған Хайдар дос деді” (Өзтелли, 1996:69)

2000:91) Яссауи жолы дауыстап оқитын зікірді негізге алады. Қатысқан адамдарды толқытатын зікір кезінде шыққан дауысқа байланысты «зикри ерре» («қолара зікірі») деп аталған⁷. Шиммелдің пікірінше толқынысты шаман билері Яссауи жолында зикри ерре сипатына ие болған. (Шиммел, 1975:176). Ескі шаман-жыраулар басқарған жиналыстардағы сияқты әйелдер мен ерлер бірге Яссауи зікіріне қатысады. (Меликофф, 1998:38). Тіпті, бұл әрекет кертартпа дін орталарында да қатаң сынға алынған. Түркияда Алеви-Бекташи қоғамдар⁸ және Қырғызстанда Лахчилер⁹ Яссауи жолының зікірлерін қазірге дейін жеткізген және зерттеуді қажет ететін тақырыптар болып табылады.

Яссауи жолының тағы бір ерекшелігі – әлеуметтік жәрдемге мән беру. Яссауи “ғаріп, пақыр, жетімдерге” жәрдем беруге хикметтерінде баса назар аударады. Яссауидің ойынша Хаққа жетудің жолы осында. «Диуани хикметтін» түрлі бөлімдерінде орын алған мына жолдарға қарайық: (Биже, 1998:3-4)

Қайда көрсең көңілі сынық мерхем болғыл,
Ондай мазлум жолда қалса, жолдас болғыл.
Мақшар күні дергахыңа жақын болғыл,
Менменсіген халайықтан қаштым міне.

...Ғаріп, пақыр, жетімдердің елші халін сұрап,
Сол түні Миғражға шығып, Дидар көрді.
Қайтып түсіп, пақырлардың халін сұрады,
Ғаріптердің ізін іздеп түстім мен міне.

...Ғаріп, пақыр, жетімдерді қылғын шадман,
Алқалап, азиз жаныңды қылғын құрбан.
Тағам тапсаң, жаныңмен қылғын мехман.
Хақтан естіп, бұл сөздерді айттым міне.

Яссауи жолының тағы бір ерекшелігі – ол кішіпейілділік және адам сүйіспеншілігіне сүйенеді. Бұл – сопылықтағы маңызды мәселе. Яссауи жолында оның одан әрі жетілдірілгендігі байқалады. Ахмет Яссауи мұны мына бір хикметінде айқын бейнелейді (Хаккулов, 1990:9):

Сүннет екен, кәпір де болса, берме азар.
Көңілі қатты, дін азардан Құдай бизар.

⁷ Беннигсен, Яссауи тариқатының негізгі зікірі болған бұл зікірдің Кеңес дәуірі кезеңінде үнсіз зікірге ауысқанын айтады. (Беннигсен, 1988:86)

⁸ Бұл мәселеде мына еңбегіме қарауыңызға болады: (Яман, 2001)

⁹ Бұл мәселе бойынша қолда бар ең маңызды әдебиет қырғыз тарихшысы С.Мәмбетәлиевтің еңбегі. (Мәмбетәлиев, 1969:17-18, 30-34)

Яссауи жолының тағы бір ерекшелігі ғылымға мән беру болып табылады. Ахмет Яссауи хикметтерінде надандардан шеккен азаптары және ғалымдарға қызмет көрсету туралы айтады. (Зейбек, 2002:51-52):

Алдымен жақсылар кетті, жалғыз қалдым,
Надандардан бір жақсы сөз естімедім.
Дана кетті надандардан шектім жапа,
Жол таба алмай, адасып қалдым міне.

Құл Қожа Ахмет ғалымдарға қызмет қылғын,
Ғалымдардың сөзін естіп, амал қылғын.
Амал қылып, Хақ жолында жаныңды бер,
Амалсыздар дидар көрмес ей достарым.

“Ана-л-Хактың” мағынасын надан білмес,
Дана керек бұл жолдарға нағыз мерттер.

Яссауи жолында назар аударарлық тағы бір мәселе адамның жетілуі үшін бір жол көрсетушіге, яғни пірге мән беру болып табылады. Мұны Ахмет Яссауидің хикметтерінен де байқаймыз. Мысалы, “Пір етегін ұстап, батын көзін аштым” (Биже, 1998:25), “Пір камил талибтердің жол басшысы” (Биже, 1998:40), “Талаптанып пір қызметін атқарғым келер” (Биже, 1998:70), “Мүршид-и камил қызметіне барып жүр” (Биже, 1998:120), “Пір камил қызметінде жапа шек” (Биже, 1998:122) сияқты өлең жолдары Ахмет Яссауидің кемел бір жол көрсетуші, яғни пір-и камил¹⁰ жетекшілігінде кемел адам болу философиясын алға тартады. Бұл философия көне түрік дәстүрлерінің Исламмен біріктірілуі нәтижесінде жүзеге асқан деуге болады. «Пір камил» деп қабылданған тұлғалардың қайтыс болғаннан кейін де қасиетті саналуы және мазарларының уақыт өте келе халық құрмет көрсететін зиярат орындарына айналуы аталарға табынуға байланысты.

Түріктер қабылдаған тариқаттардың зікір, дастархан және киіну салтына қатысты әдістердің негізінің де Яссауи кезеңінде қаланғаны шамаланады. Бұл әдістердің кейбіреулерінің жойылғандығы, кейбіреулерінің сол қалпында сақталғандығы немесе біршама өзгерістерге ұшырағандығы ақиқат. Яссауиліктің түрік тарапынан және түріктер арасында құрылған алғашқы тариқат болуына байланысты осындай негіз қалыптастыра алады деген ойдамыз. 1900 жылдардың басына дейін жүзеге асырылғандығы айтылатын құрбан, зиярат және дастархан мәдениетіне қатысты мәліметтердің Яссауи кезеңімен қаншалықты дәрежеде байланыстылығы туралы жеткілікті мәліметіміз болмаса да байланыстың болуы күмәнсіз. Орыс зерттеушісі Гордлевский 1929 жылы Түркістанға жасаған саяхатында бұл тақырыпта біраз мәліметтер береді. (Гордлевский, 1932)

¹⁰ Хикметтерде “пір” және “пір-и камил” ұғымдары жиі кездеседі (Биже, 1998: 14,25,31,48, 72, 118 және жалғасы)

Қорытынды ретінде Ясауи жолы тақырыбында жасалатын зерттеулер мен оның құрылысына қатысты ерекшеліктердің толығымен айқындалатынын айтуға болады. Оның өткеніміз бен бүгінгімізді түсіну тұрғысынан алғандағы мәні осы зерттеулердің жалғастырылуын керек етеді. Құдай бәрімізге күш қуат берсін.

ЭДЕБИЕТТЕР¹¹

1. АҚНАЗАРОВ, Х. З. (1987): “Исламның Қазақстанға Енуі”, СОВЕТТІК ШЫҒЫС РЕСПУБЛИКАЛАРЫНДАҒЫ ИСЛАМ, К. Ш. Шулембаев, Алматы, Казакстан Баспасы, стр. 37-51.
2. BARKAN, Ömer Lütfi (1942): “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, VAKIFLAR DERGİSİ, sayı: II, s.279-365.
3. BARNES, John Robert (1997): “Osmanlı İmparatorluğu’nda Tarikatlar”, TÜRKİYE GÜNLÜĞÜ, sayı:45, (Mart-Nisan 1997), s.113-117.
4. БАРТХОЛД, В. В. (1968): СОЧИНЕНИЯ, “ғылым”, наука, издательство, Москва, т. V, стр. 117-118.
5. BARTHOLD, Wilhelm-Köprülü (ty): (Başlangıç İzah ve Düzeltmeler Fuat KÖPRÜLÜ) İSLAM MEDENİYETİ TARİHİ, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5.b.
6. BENNIGSEN, Alexandre, Chantal Lemercier-Quelquejay (1988): SUFİ VE KOMİSER, RUSYA’DA İSLAM TARİKATLARI, Çev. Osman Türer, Ankara, Akçağ Yayınevi.
7. BİCE, Hayati (Haz.) (1998): HOCA AHMED YESEVİ, DİVAN-I HİKMET, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
8. БРАЖНИК, И.И. – Ф. И. Долгих (ЭД.) (1963): О РЕЛИГИИ ХРЕСТОМАТИЯ, Москва, Государственное издательство.
9. ERGİN, Muharrem (ty): DEDE KORKUT KİTABI, İstanbul, 16. b., Boğaziçi Yayınları.
10. GORDLEVSKİ, V. : “Hoca Ahmet Yesevi”, FESTSCHRIFT GEORG JACOB, Leipzig, 1932, s. 57-67. (Bu makalenin bulunması ve çevirisi konusunda yardımlarından ötürü Mainz Üniversitesi’nden Dr. Aşkın Bozkurt’a teşekkürü bir borç bilirim.)
11. GORDLEVSKİ, V. (1988) : ANADOLU SELÇUKLU DEVLETİ, Çev. A.Yaran, Ankara, Onur Yayınları.
12. HAKKULOV, İbrahim (1990): AHMET YESEVİ HİKMETLER, Taşkent, Gafur Gulam Neşriyatı.
13. ИСКАКОВ, А. (1976): ИСЛАМ ДІНІНІН ЖАҚСЫЛЫҚ, ЖАМАНДЫҚ ЖӘНЕ ӨМІРЛІК МАҚСАТ ТУРАЛЫ УҒЫМДАРЫНА СЫН, алматы, Казак ССР ғылым коғамы.
14. ИСЛАМ В СССР. (1983): ИСЛАМ В СССР. ОСОБЕННОСТИ ПРОЦЕССА СЕКУЛЯРИЗАЦИИ В РЕСПУБЛИКАХ СОВЕТСКОГО ВОСТОКА,

¹¹ Орысша кітаптар Ғылым Орталығы зерттеушісі Энгин Ақтүн тарапынан аударылған.

- АКАДЕМИЯ ОБЩЕСТВЕННЫХ Наук При ЦК КПСС Институт Научного Атеизма Москва “ Мысль”.
15. ИСЛАМ СЛОВАРИ АТЕИСТА (1988), издательство Политической Литературы, Москва.
 16. İBRAHİMOV, Şakir (2000): “Ahmed Yesevî Düşünceleri ve Tengrilik”, 1. ULUSLARARASI HACI BEKTAŞ VELİ SEMPOZYUMU BİLDİRİLERİ, 27-28-29 Nisan 2000, Ankara, s. 89-92.
 17. ЖАНПЕЙИСОВА, К. (1966): ҚАЗАҚ АУЫЗ ЭДЕБІЙЕТІНДЕГІ ДІНГЕ ҚАРСЫ ПІКІРЛЕР, Алматы, Қазақстан Баспасы.
 18. KÖPRÜLÜ, M. Fuad (1993): “Ahmed Yesevi” md., İSLAM ANSİKLOPEDİSİ, c. 1, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, s. 210-215.
 19. МАМБЕТАЛИЕВ, Сатыбалды (1969): ПЕРЕЖИТКИ НЕКОТОРЫХ МУСУЛЬМАНСКИХ ТЕЧЕНИЙ В КИРГИЗИИ И ИХ ИСТОРИЯ, “Мектеп” Фурунзе.
 20. MELIKOFF, Irene (1998): HACI BEKTAŞ EFSANEDEN GERÇEĞE, İstanbul, Cumhuriyet Kitapları.
 21. MİLLETLERARASI AHMET YESEVİ SEMPOZYUMU BİLDİRİLERİ, 26-27 Eylül 1991, Ankara, 1992.
 22. NİSANBAYEV, Abdimalik (2000): “Hoca Ahmed Yesevi'nin Dünya Görüşü”, 1. ULUSLARARASI HACI BEKTAŞ VELİ SEMPOZYUMU BİLDİRİLERİ, 27-28-29 Nisan 2000, Ankara, s. 316-337.
 23. ÖZTELLİ, Cahit (1996): PİR SULTAN ABDAL, BÜTÜN ŞİİRLERİ, İstanbul, 8.b., Özgür Yayınları.
 24. SCHIMMEL, Annemarie (1975): MYSTICAL DIMENSIONS OF ISLAM, Chapel Hill, The University of North Caroline Press.
 25. СҰРАПБЕРГЕНОВ, А. (1979): ИСЛАМ ДІНІНІҢ РЕАКЦИЈАЛЫҚ МӘНІ “ҚАЗАҚСТАН” Баспасы, Алматы
 26. ШҮЛЕМБАЕВ, К. Ш. (1987): СОВЕТТІК ШЫҒЫС РЕСПУБЛИКАЛАРЫНДАҒЫ ИСЛАМ, Алматы, Қазақстан Баспасы.
 27. ТИМОШИНОВ, ВИКТОР (2001): КУЛЬТУРАЛОГИЯ КАЗАКСТАН ЕВРАЗИЯ ВАСТОК ЗАПАД, Алматы.
 28. TOGAN, Zeki Velidi (1953): “Yeseviliğe Dair Bazı Yeni Malumat”, FUAD KÖPRÜLÜ ARMAĞANI, İstanbul, s. 523-529.
 29. TOSUN, Necdet (1998): “Ahmet Yesevi'nin Menakıbı”, İLAM ARAŞTIRMA DERGİSİ, c. III, sayı:1, Ocak-Haziran 1998, s. 73-81.
 30. TÜRK DÜNYASI ORTAK EDEBİYATI (2001): TÜRK DÜNYASI EDEBİYAT KAVRAMLARI VE TERİMLERİ ANSİKLOPEDİK SÖZLÜĞÜ, c. 1, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, s. 324-328.
 31. УСМАНОВ, М. А. (1987): ИСЛАМ СПРАВОЧНИК, Ташкент, Ўзбек Совет Энциклопедияси Бош Редакциясисв.
 32. VAMBERY, Arminius (1993): BİR SAHTE DERVİŞİN ORTA ASYA GEZİSİ, Haz. N.A.Özalp, İstanbul, Ses Yayınları.
 33. YAMAN, Ali (2002): “Yesevilik Araştırmalarının Sorunları Üzerine Bir Deneme”, TÜRKÖLOGYA, Türkistan, (Kırküyek-Kazan 2002), no: 1, s. 107-118.
 34. ZEYBEK, Namık Kemal (2002): AHMET YESEVİ YOLU, Ankara, Ahmet Yesevi Vakfı Ay Basım Yayınları.

ХАБАРЛАМА

Рафаэль БЕЗЕРТИНОВ

(Казань)

ДРЕВНЕТЮРКСКАЯ ДИПЛОМАТИЯ И ВОЕННАЯ ТАКТИКА

Мақалада ежелгі түрік және қытай дипломатиясы мен әскери тактикасы салғастырыла қарастырылған. Олардың тарихи негізі – көне түрік дәстүрлері мен дүниетанымы да сөз болады.

Bu yazıda Eski Türk ve Çin diplomasisi mukayeseli olarak ele alınmış ve onların tarihi esası olan Eski Türk gelenekleri ve dünya görüşleri işlenmiştir.

На всем протяжении истории тюрки и монголы постоянно сталкивались с сильными и развитыми государствами как Китай, Персия, Запад (Рим – Византия и т.д.). Политика этих государств была гибкой и прозорливой, основанной на тысячелетнем опыте государственности. Конечно эти древние государства больше устраивало иметь дело с разрозненными тюркскими родами и племенами, чем с сильными тюркскими государствами и империями. Каждое из этих государств (китайское, персидское, западное и т.д.) отличалось своей дипломатией и военной тактикой, так как на это влияло мировоззрение народа, его психология, образ жизни, климатические условия, численность, природные ресурсы и т.д.

Агрессивная мощь и численность Китая с одной стороны, громадная напиравшая сила со стороны Запада, арабо-персидские завоевания со стороны Средней Азии и Кавказа не могли не сказаться на древнетюркскую дипломатию и военную тактику. Остановить лобовой атакой такую напирающую мощь тюркам было не под силу, их бы просто уничтожили. Поэтому живя и создавая государства древние тюрки строили свои отношения с этими государствами согласно традиционному мировоззрению и историческому опыту.

Древнетюркское мировоззрение считало, что Земля живое существо, и поэтому применяли для ее характеристики такие слова, как «сердце», «голова», «тело» и т.д.

Как писал великий тюрколог Л.Н.Гумилев – «Сердце Евразии – Великая Степь, земля древних тюрков, которая простиралась от Китайской стены до Карпат. На юге от Афганистана и Ирана, а на севере – окаймленной сибирской тайгой. В древности эту степь на Западе называли Скифией, персы – Тураном, а китайцы – степью «северных варваров» - Бей-ху».

По древнетюркской мифологии Великая Степь «сердце» Земли. Поэтому и люди живущие на этой территории «сердечные», в беде не бросят. Запад (Европа) считался задом Земли, поэтому менталитет живущих там людей корыстный, расчетливый. Китай древние тюрки считали «желудком»

земли, а Великую китайскую стену китайцы построили по велению Тангри, чтобы огородить «сердце» от «желудка» (диафрагма).

Как показала история, древнетюркское мировоззрение не сильно разошлось с действительностью. Запад, завоевав Американский и Австралийский континент уничтожал коренных жителей и всю их цивилизацию. Превратил эти материки в территории безнравственности. Завоевав Африку, но не сумев заселиться из-за жары, Запад и в эту территорию внедрил безнравственную идеологию, разрушив местную цивилизацию. Китай как ненасытный желудок поглощает и расширяется за счет территории своих соседей.

Но вернемся к древнетюркской дипломатии. Дипломатическое и военное искусство имело свою историческую основу, философию, гибкую духовность, основанную на древнетюркских традициях и религии Тэнгри, свою тактику и стратегию. Оно отличалось от китайского, так как китайцы и тюрки сильно различались по стереотипу поведения, менталитету и образу жизни. В Китае дипломатия и военная стратегия основывалась на философии конфуцианства и буддизма. Взять такой пример: традиционное мировоззрение учило тюрков и монголов взаимовыручке. Тюрк или монгол должен чувствовать локоть своего товарища и знать, что он не предаст ни в коем случае, а для этого другой товарищ обязан был не предавать его ни под каким предлогом. Поэтому предательство считалось худшим из грехов и пороков. На войне для победы можешь идти на хитрость (обман противника, который должен воспринимать обстановку критически, по современному называется дезинформацией), но нельзя обманывать доверившегося. Поэтому, если, например, в армиях Китая обязательно предусматривался штат доносчиков, то тюрки этого не терпели и если даже находились на китайской службе раскрытых доносчиков убивали. Предателей и гостеубийц уничтожали беспощадно вместе с родственниками, ибо считали они, склонность к предательству – наследственный признак. Этот закон попал в один из фрагментов Великой «Ясы» Чингиз-хана.

Китайцы особые ударные отряды комплектовали из убийц и уголовников. Хотя китайцы и пренебрежительно относились к тюркам, в то же время, у них был страх перед этим воинственным народом. Тюрки особые отряды комплектовали из батыров (богатырей), которые своей яростью в бою превосходили китайских уголовников.

В основном у всех народов война или бой определялся «победой» или «поражением». Как говорили в древности: «Возвратиться с войны со щитом или на щите». Древнетюркская тактика ведения войны отличалась от тактики других народов. Больше действовал принцип – действовать по обстановке и цели. Посмотрим как это помогало тюркам в историческом прошлом.

Начиная с I столетия до н.э. до IX века н.э. Китай стремился создать мировую империю путем завоевания соседних народов и насаждения в ее конфуцианском варианте. Путем военного превосходства, достигнутого на основе общего развития производительных сил, количественный перевес

позволил китайцам перейти в наступление. Были покорены Корея, Индокитай и часть кочевых тибетских племен. Однако каждый раз война с тюрками и монголами на севере не только оказывалась неудачной, но и влекла за собой полное истощение Китая. Великолепно экипированные армии, укомплектованные отборными воинами, руководимые очень способными полководцами, либо терпели поражения, либо не могли закрепить с трудом достигнутый успех. Тюрки и монголы остановили китайскую агрессию, и китайцы не могли осуществить свою программу – добраться до Европы. Вот как писал о тюркской тактике главный советник Бильге-кагана Тоньюкук: «Тюрки по численности не могут сравниться с сотой долей народонаселения Китая, и тому, что они могут противостоять сему государству, причиной является то, что тюрки, следуя за травой и водой, не имеют постоянного местопребывания и упражняются только в военных делах. Когда сильны – идут вперед для приобретения, когда слабы – уклоняются и скрываются». Тактика тюрков состояла в изматывании противника и неожиданных нападениях. Тюрки, если побеждали, то дружно рубили врага, но если противник побеждал их, то они не считали позором отступить рассеявшись. Китайские полководцы писали о них так: «Перед решительным наступлением противника тюркские всадники расступаются подобно стае птиц для того, что бы собраться и снова вступить в бой. Отогнать их легко, разбить трудно, уничтожить невозможно».

Свое окружение в древности люди подразделяли на такие понятия как «друг», «враг» и «просто знакомый» (нейтральный). Такие понятия складывались и в межгосударственных отношениях.

Мировые семитские религии (иудаизм, христианство, ислам, коммунизм) принесли новую идеологию – «Кто не снами, тот против нас» - четкое противопоставление друг – враг. Все свелось на два полюса (+) или (-). Древнетюркское мировоззрение учило, что кроме двух полюсов: друг (+) или враг (-) есть еще и третье – нулевое (0) состояние.

Нулевое состояние – это выбор свободы действия или закон связки трех сил, а не двух противоположностей. Эту идеологию древние тюрки использовали в своей дипломатии. Выбор свободы действия (связка трех сил) роли распределяются так: «мы сами, наши враги и наши союзники». Друзей здесь нет! Мы сами вольны и в выборе союзников, и в назначении врагов», Можно привести из истории такой пример.

В 700 годах арабы вторглись в Среднюю Азию. Согдийцы не могли дать решительный отпор. Каждый город защищался в одиночестве и погибал. Тюркские племена тюргеши, которые занимали равнинные степи успешно отбили арабов и остановили их продвижение. Но неожиданно среди них начались межплеменные распри, которое вылилось в междоусобную войну. Арабы воспользовавшись этой ситуацией возобновили захват Средней Азии. Китай решил, что Средняя Азия должна быть завоевана Китаем, поэтому предприняла военный поход в Среднюю Азию. В это время с севера в Среднюю Азию вторглись тюркские племена карлуки вассалы Китая. В июле

751 г. у Аллаха, около р. Талас (в современном Узбекистане) встретились обе армии, китайская и арабская, туда же подтянул свою конницу вождь карлуков. Все эти силы сошлись, Китайцы пошли в наступление. Три дня без заметного результата продолжалась ожесточенная битва между китайцами и арабами. Но в решительный момент тюрки-карлуки, стоявшие недалеко и державшие нейтралитет, решили (несмотря на то, что они вассалы Китая), что китайцы все же хуже арабов и ударили по их флангу. Китайцы побежали. Затем карлуки начали свое наступление на арабов, которые не смогли им оказать сопротивление. Так карлуки стали хозяевами Семиречья. Битва на р. Талас – одно из важнейших событий в истории Центральной Азии. Раз и навсегда был положен конец попыткам Китая создать свои форпосты в Средней Азии.

Победа тюрков над китайцами оказала влияние на ход развития мировой истории, так как тюрки не допустили заселения китайцами Великой Степи. Победы тюрков стали возможны только благодаря мужеству, отваге, любви к своей земле. Народ спланивала религия Тэнгри. Дух Неба Тэнгри покровительствовал им и даровал победу над противником, превосходящим в численности и более современным в вооружении.

Закон связки трех сил (выбор свободы действия), а не двух противоположностей был традиционной дипломатией у древних тюрков, поэтому они смогли противостоять натиску персов, арабов и Запада. С принятиями тюрками и монголами мировых религий (арабской, христианской, буддийской, коммунистической) традиционное мировоззрение, дипломатия, военная тактика стала умирать. На ее смену пришло западноисламское мировоззрение (евроислам), «кто не с нами, тот против нас» четкое противопоставление друг – враг. (+) – (-). В армиях и бытовой жизни стали пользоваться услугами доносчиков. Конечно все это не соответствовало образу жизни тюрков, его менталитету, его свободе. Его душа была заключена как бы в клетку. Все это привело к тому, что государства стали распадаться и легко завоевываться соседними государствами.

Если тюрки и монголы в течение последних тысячелетий потеряли свое традиционное мировоззрение, дипломатию, то китайцы некоторую часть этой дипломатии позаимствовали, в частности, закон связки трех сил (выбор свободы действия). Это произошло так.

Современный Северный Китай был завоеван Ханьской династией у тюрков и монголов в III веке до н.э. В IX веке нашей эры у Китая иссякла наступательная сила. И тогда в Северный Китай стали вторгаться тюркские, монгольские, манчжурские орды, для восстановления исторической справедливости, считая что это их исконные земли. Разгромив китайскую армию, войска шли на Северную столицу. На пути к столице сопротивление было уже незначительное. На полях, по колону в воде сажая рис, работали бедные крестьяне. Они не воевали, да и взять с них было нечего. Захватив Северную столицу воины утопали в роскоши. Ханам и воинам дарили в жены

красивых китайских девушек. Хан и воины живя в роскоши в окружении с китайскими женами, слушая музыку схожую с тюркской (пентатоника) забывали зачем пришли. Так начиная с IX века по XVII века во главе Северного Китая стояли тюркские, монгольские, манчжурские династии. Китайцы сохранили в своей дипломатии закон связки трех сил.

Великая Степь «сердце» Земли вступила в XXI век. XXI век сильно отличается от всей истории прошедших веков. Дух жителей Великой Степи упал. Началось массовое нашествие на Великую Степь как китайцев, так и жителей Запада. Сегодня жители Великой Степи схожи в ситуации с индейцами Американского континента XVII века, Недалеко то время, когда встанет вопрос: сохранятся тюрки и монголы на этой земле или исчезнут как индейцы Америки в Австралии.

Великий Дух Неба Тэнгри дал нам еще время. Тюрки могут сохраниться если поднимется дух нации. А для поднятия духа нужны древние Знания, заложенные в религии Тэнгри, его идеологии, философии, мировоззрении.

Виктор Михайлович ГАЦАК

2 июня 2003 г. выдающемуся ученому, одному из крупнейших российских фольклористов, члену-корреспонденту РАН, доктору филологических наук Виктору Михайловичу Гацаку исполняется 70 лет.

Он родился в пос. Липканы Хотинского уезда Республики Молдавия в рабочей семье. В 1955 г. В.М.Гацак окончил историко-филологический факультет Кишиневского университета. В том же году он поступил в аспирантуру Института мировой литературы им. А.М.Горького РАН. Его научным руководителем был известный фольклорист Владимир Иванович Чичеров. В 1959 г. В.М.Гацак успешно защитил кандидатскую диссертацию «Молдавские и румынские эпические песни о гайдуках и некоторые вопросы их соотношений с южнославянскими». После окончания аспирантуры два года В.М.Гацак работает старшим научным сотрудником в Институте языка и литературы АН Молдавии. В 1961г он переехал в Москву, получив приглашение работать в Институте мировой литературы им. А.М. Горького РАН, в качестве старшего научного сотрудника. С тех пор вся его научная деятельность неразрывно связана с ИМЛИ РАН, который стал его родным домом. С 1969 г. по настоящее время В.М.Гацак – заведующий Отделом фольклора ИМЛИ им. А.М.Горького РАН. На этом посту ярко проявились его качества талантливого ученого, руководителя и организатора науки. В 1976 г. В.М.Гацак блестяще защитил докторскую диссертацию на тему «Восточнороманский героический (войницкий) эпос». Благодаря организационному таланту и самоотверженному труду, Виктор Михайлович Гацак очень скоро получает широкое признание среди отечественных и зарубежных коллег. Результатом его неустанной творческой деятельности стали его многочисленные труды (около 200 наименований), опубликованные как в России, так и в странах ближнего и дальнего зарубежья. В своих трудах, в практической и полевой деятельности В.М.Гацак всегда привлекает новейшую методику и приемы исследования. На основе своих многочисленных фольклорно-этнографических экспедиционных материалов и обширных сравнительных архивных источников, В.М.Гацак первым среди российских ученых создал новое экспериментальное направление в фольклористике. Применение разработанной им методики исследования легло в основу ряда его монографий и статей, которые привлекают большой интерес и внимание ученых-фольклористов: «Сказочник и его текст (к развитию экспериментального направления в фольклористике) // Проблемы фольклора. – М.: Наука, 1975. – С. 44-52, «Устная эпическая традиция во времени: историческое исследование поэтики. – М.: Наука, 1989. – 255 с., «Эпическое знание: синоптический разбор двух записей (учитель-ученик) // Фольклор: Проблемы тезауруса. – М.: Наследие, 1994. – с. 228-270 и др. Почти все ученики В.М.Гацака, аспиранты и докторанты, в своих

диссертационных работах используют разработанную им методику анализа разновременных записей эпоса на разных материалах, исследуя эпическую память, механизм передачи сказительства, сохраняемость эпического знания, поэтическую фактуру во времени и т.д.

Исследования В.М.Гацака известны далеко за пределами нашей страны. Десятки его трудов переведены на румынский, словацкий, немецкий и финский языки.

Ныне все отечественные и зарубежные ученые знают также о выходе в свет капитальных коллективных трудов Отдела фольклора, выполненных по инициативе и при участии В.М.Гацака: «Фольклор. Издание эпоса» - М.: Наука, 1977. – 285 с., «Фольклор. Поэтическая система». – М.: Наука, 1977. – 343 с., «Фольклор. Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР. Поэтика и стилистика». – М.: Наука, 1980. – 345с., «Фольклор. Поэтика и традиция» - М.: Наука, 1982. – 342 с., «Фольклор. Образ и поэтическое слово в контексте» – М.: Наука, 1988. – 295 с., «Фольклор. Проблемы тезауруса. – М.: Наследие, 1994. – 270 с., «Фольклор. Комплексная текстология. – М.: Наследие, 1998. – 319 с. и т.д. Во всех этих сборниках, посвященных различным аспектам фольклористики, Виктор Михайлович Гацак – ответственный редактор.

Значительный цикл работ В.М. Гацака посвящен актуальной проблеме фольклористики – текстологии: «Текстология фольклора //Восточнославянский фольклор. Словарь научной и народной терминологии» – Минск, 1993. – С. 355-357, «Текстологическое постижение многомерности фольклора //Современная текстология: теория и практика. – М.: Наследие, 1997. – С. 103-112, «Некоторые новые опыты текстологии фольклора //Наука о фольклоре сегодня. Междисциплинарные взаимодействия. – М.: Диалог-МГУ, 1998. – С.24-30, «Экспериментальная текстология фольклора (на славянском и неславянском материале) //Доклад для XII Международного съезда славистов в Кракове. – М.: Диалог-МГУ, 1998. – 35 с. и др.

В 80-е годы прошлого столетия в Сибири и Дальнем Востоке началась работа по подготовке памятников фольклора народов этого региона к изданию в одноименной академической двуязычной серии. В.М.Гацак, будучи заместителем главного редактора, а также ответственным редактором томов «Алтайские героические сказания: «Очи-Бала», «Кан-Алтын» (Новосибирск, 1997.– 668 с.), «Тувинские героические сказания» (Новосибирск, 1997.-584 с.), «Тувинские народные сказки» (Новосибирск, 1994. – 432 с.), «Алтайские народные сказки» (Новосибирск, 2002) и др. серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» внес существенный вклад в теоретическую разработку научного аппарата томов,



В.М. Гацак со своими учениками: слева на право д.ф.н. Д.Адлейба (Абхазия), к.ф.н. Ш.Шакурова (Башкирия), член-корр., д.ф.н. В.М.Гацак, д.ф.н. С.Орус-оол (Тува).

предложил ряд интересных и новых методов в подходе к исследованию эпического творчества сибирско-дальневосточных народов. В роли заместителя главного редактора он провел большую организационную работу, принимал активное участие в проведении семинаров и рабочих совещаний для составителей томов, обеспечившую успешный ход подготовки публикаций. По инициативе и при участии В.М.Гацака были выработаны научные и практические эдиционные принципы академической серии: «Основные принципы подготовки томов серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» (Улан-Удэ, 1982, 7 с.), «Порядок подготовки к изданию 60-томной серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Основные регламентирующие документы редакционной коллегии (Новосибирск, 1985, 10 с.), «Перевод как составная часть научной публикации фольклорных текстов в сибирской и дальневосточной серии //Методические указания по принципам научного издания серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» (Улан-Удэ, 1986, С. 8-24) и др. Вышедшие в свет 25 томов этой серии уже получили не только всероссийское, но и международное признание. В этом и

огромная заслуга В.М. Гацака. Виктор Михайлович счастливо сочетает в одном лице активного собирателя фольклора, тщательного скрупулезного текстолога и глубокого исследователя. И на каждом этапе своей работы ученый привносит новые идеи в науку о фольклоре. В знак признания выдающихся заслуг перед наукой в 2000 г. В.М.Гацак был избран членом-корреспондентом Российской Академии Наук.

Как ученый, общественный деятель и яркая личность В.М.Гацак служит, и будет служить примером для подражания молодым ученым и коллегам по науке. Все свои знания и огромный опыт научно-исследовательской работы Виктор Михайлович терпеливо и талантливо передает своим ученикам и по - праву считается главой одной из крупнейших научных школ в стране. В числе учеников В.М. Гацака 21 кандидат и 4 доктора наук. Благодаря Виктору Михайловичу на Алтае, в Туве, Якутии, Башкирии, Абхазии, Калмыкии, Кабардино-Балкарии, Осетии и т.д. выросли профессиональные кадры, которые составили основу национальных научно-исследовательских институтов.

Для всех своих учеников В.М.Гацак является также и мудрым наставником. Аспиранты, докторанты и соискатели ценят его не только за эрудицию, интеллект, образованность, но и за то, что Виктор Михайлович развивает у них интерес к науке, изучаемому предмету, учит их работать. Его увлеченность наукой, привычка к ежедневной умственной работе, и доброжелательность оказывают самое благоприятное влияние на становление учеников. В.М.Гацак много времени и сил тратит на своих аспирантов и докторантов, учит их исследовательской работе, проверяет и редактирует их рукописи. Он является самым первым критиком их диссертаций и официальным оппонентом. В свою очередь, каждую неделю аспиранты отчитываются перед Виктором Михайловичем, показывают свои рукописи, делятся с ним мыслями, побаиваются его оценок. Обязательные еженедельные отчеты приучают их к дисциплине и систематической работе. Эта школа преданности науке, упорства и дисциплины для молодежи.

Многие аспиранты и докторанты, кому довелось учиться у Виктора Михайловича, учились у него и нравственным качествам. Виктор Михайлович не только сам живет напряженной духовной жизнью, но и воспитывает стремление к постоянному самоусовершенствованию у своих учеников. Ученого отличают трудолюбие, высшая интеллигентность, принципиальность, строгая сдержанность, скромность, уважение к личности собеседника, а также тонкое чувство юмора. Все эти высокие нравственные качества снискали ему большой авторитет, уважение и симпатию молодежи. Нам выпало огромное счастье иметь такого прекрасного Учителя. Работая под руководством Виктора Михайловича на протяжении многих лет, мы пополнили свои знания в области фольклористики, научились по-настоящему работать и любить свое дело, видеть и решать трудные проблемы, а также получили огромное удовольствие и радость общения с образованнейшим, интеллигентным человеком, настоящим Ученым с большой буквы.

Многочисленны и научно-организаторские обязанности В.М.Гацака: он главный редактор журнала «Известия. Отделение языка и литературы РАН», Председатель Научного Совета по фольклору при Отделении языка и литературы РАН, Председатель межвузовской комиссии по фольклору, заместитель главного редактора серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», член редколлегии серии «Эпос Европы и Азии», серии «Былины», журнала «Живая старина» и т.д.

В течение многих лет он возглавляет диссертационный совет по филологическим наукам при Институте мировой литературы им. А.М.Горького РАН, входит в состав ученых советов крупнейших институтов и университетов России. В.М.Гацак пишет также множество отзывов на кандидатские и докторские диссертации, выступает на защитах как оппонент.

Виктор Михайлович активно участвует во многих международных, всероссийских, региональных конференциях (в Китае, Румынии, Финляндии, Украине, Якутии, Алтае, Бурятии и т.д.), съездах (Международный съезд славистов и др.). Его научные доклады и сообщения получают всегда высокую оценку.

За многолетнюю плодотворную научно-исследовательскую работу, за подготовку национальных кадров, члену-корреспонденту В.М.Гацаку присвоено почетное звание «Заслуженный деятель науки Республики Калмыкия» и присуждена Государственная премия в 2002 г.

Сегодня Виктор Михайлович Гацак продолжает плодотворно трудиться на ниве фольклористической науки, воспитывает квалифицированные кадры аспирантов, докторантов и соискателей.

От всей души поздравляем многоуважаемого Виктора Михайловича со славным юбилеем и желаем доброго здоровья и еще долгих лет успешной научной деятельности, способной подарить миру не одну прекрасную работу. Мы преклоняемся перед научным подвигом нашего Учителя.

Ученики В.М. Гацака:

Вице-президент Международного казахско-турецкого университета им. Х.А.Ясави, профессор, доктор филологических наук Ш.И.Ибраев,

Зав. сектором фольклора Тувинского Института гуманитарных исследований, доктор филологических наук С.М.Орус-оол.

МАЗМУНЫ, СОДЕРЖАНИЕ, İÇERİK

БАС МАҚАЛА

Садык Турал Садык Турал Sadık Tural	Түркология қалай жұмыс істейді? Как должна работать тюркология? Türkoloji Nasıl Çalışacak?	3-6
---	--	-----

ТҮРІК ЖАЗБА ЕСКЕРТКІШТЕРІ

Мирсадык Искаков	Көне түркі жазба ескерткіштерінің географиясы және түркі халықтарының этногенетикалық процестерінің тарихи ортасы	7-11
Мирсадык Искаков	География древнетюркских письменных памятников и историческая среда этногенетических процессов тюркских народов	
Mirsadık İskakov	Eski Türk Yazıtlarının Coğrafyası ve Türk Halklarının Etnogenetik Sürecinin Tarihi Muhiti	
Анатолий Дьяконов Анатолий Дьяконов	Лена-Прибалтика сына жазулары Ленско-Прибалтийские рунические надписи	12-16
Anatoliy Dyakonov	Lena ve Baykal Kıyılarındaki Türk Yazıtları	

ТАРИХ ЖӘНЕ ЭТНОГРАФИЯ

Сабри Хизметли Сабри Хизметли Sabri Hizmetli	Түркістан тарихының деректері Материалы истории Туркестана Türkistan Tarihinin Kaynakları	17-21
Доолотбек Сапаралиев	Қырғыз-қазақ қарым-қатынастарын зерттеудегі жаңа аспектілер (XVIII ғасырдың екінші жартысы мен XIX ғасырдың бірінші жартысы)	22-29
Доолотбек Сапаралиев	Новые аспекты в исследовании кыргызско-казахских взаимоотношений (вторая половина XVIII-первая половина XIX века)	
Doolotbek Saparaliyev	Kırgız-Kazak İlişkilerini (XVIII. Yüzyılın ikinci yarısı ve XIX. Yüzyılın ilk yarısı) Araştırmadaki Yeni Açılar	
Сайран Әбушәріп, Жәніс Жомарт	Афрасиаб (Алп Ер Тонга)	30-50
Сайран Абушарип, Женис Жомарт	Афрасиаб (Алп Ер Тонга)	
Sayran Abuşarif	Afrasyab (Alp-er Tonga)	

ӘДЕБИЕТ ЖӘНЕ ФОЛЬКЛОР

Тынысбек Қоныратбаев	Қаһармандық эпосты этникалық зергтеудің методологиялық мәселелері	51-60
Тынысбек Қоныратбаев	Методологические проблемы этнического изучения героического эпоса	
Tınısbek Қоныратбайев	Kahramanlık Destanlarını Etnik Yönden İncelemenin Metodolojik Sorunları	

АРХЕОЛОГИЯ ЖӘНЕ ӨНЕР

Елена Федорова	Тибет - көне түркі өркениетінің ортасы	61-74
Елена Федорова	Тибет как ареал древнетюркской цивилизации	
Elena Feodorova	Eski Türk Uygarlığının Bölgesi Olarak Tibet	
Ділдәш Мұстапаева	Түркістан ауданындағы ерте ортағасырлық қала қоныстарынан, қорымдардан табылған керамикалардағы кейбір өрнектерге саралау	75-80
Дилдаш Мустапаева	Анализ некоторых узоров керамических изделий, найденных в раннесредневековых городищах и могильниках Туркестанского района	
Dildaş Mustapayeva	Türkistan Şehri Civarındaki Erken Ortaçağ Şehir Yarleşimlerinde ve Tepelerde Bulunan Seramiklerdeki Bazı Nakışları Sınıflandırma	

ЭТНОМӘДЕНИЕТ ЖӘНЕ ҰЛТТЫҚ ТАНЫМ

Виктор Бутанаев	Мироздание и пантеон божеств в бурханизме тюрков Саяно-Алтая	81-89
Виктор Бутанаев	Саян-Алтай түріктерінің бурханизміндегі дүниетаным және пантеон	
Viktor Butanayev	Sayan-Altay Türkleri Burhanizmindeki Kainat ve Tanrılar Panteonu	

ТІЛ ТАРИХЫ ЖӘНЕ ҚҰРЫЛЫМЫ

Мейірбек Оразов, Бауыржан Насирдинов	“Дала уалаятының газетіндегі” –мыш, -міш тұлғалы есімше	90-94
Меирбек Оразов, Бауыржан Насирдинов	Причастие в форме –мыш, -міш в газете “Дала уалаятының газеті”	
Meııbek Orazov, Bavurjan Nasirdinov	“Dala Vilayeti Gazetesi” gazetesindeki <i>miş-miş</i> şeklindeki fiil sıfatı	
Жеңіс Әбілдаев	Түрік әдебиеті тарихындағы “Ұлттық әдебиет” тарихының тілі	95-98
Женис Абилдаев	Язык истории “Национальной литературы” в истории тюркской литературы	
Jenis Abildayev	Türk Edebiyatı Tarihindeki “Milli Edebiyat” Tarihiniñ Dili	

ЯСАУИТАНУ

Али Яман	Ясауи жолынын негизги ерекшеліктері жайында	99-108
Али Яман Ali Yaman	Об основных особенностях пути Ясауи Yesevi Yolunun Başlıca Özellikleri	

ХАБАРЛАМА

Рафаэль Безертинов	Ежелгі түркі дипломатиясы және әскери тактикасы	109-113
Рафаэль Безертинов	Древнетюркская дипломатия и военная тактика	
Rafael Bezertinov	Eski Türk Diplomasisi ve Savaş Yöntemleri	

PERSONALIA

Шәкір Ибраев, Светлана Орус-оол	В.М.Гацак	114-118
Шакир Ибраев, Светлана Орус-оол	В.М.Гацак	
Şakir İbrayev, Svetlana Oru- ool	V.M. Gatsak	