

ISSN 2664-5157 (print)
ISSN 2708-7360 (online)



Turkic Studies Journal

№1
Vol. 4
2022

Nur-Sultan

ISSN (print)2664-5157
ISSN (online)2708-7360

Turkic Studies Journal
2022, Volume 4, Number 1

2019 жылдан бастап шығады
Founded in 2019
Издается с 2019 года

Жылына 4 рет шығады
Published 4 times a year
Выходит 4 раза в год

Нұр-Сұлтан, 2022
Nur-Sultan, 2022
Нур-Султан, 2022

Бас редакторы: **Ерлан Сыдықов**, т.ғ.д., проф., ҚР ҰҒА академигі,
Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті (Нұр-Сұлтан, Қазақстан)
Бас редактордың орынбасары **Нурилла Шаймердинова**, ф.ғ.д., проф., *Л.Н.Гумилев атындағы*
Еуразия ұлттық университеті (Нұр-Сұлтан, Қазақстан)
Бас редактордың орынбасары **Ирина Невская**, доктор, проф., *Гете университеті (Франкфурт, Германия)*

Редакция алқасы

Гайбулла Бабаяров	т.ғ.д., Өзбекстан ғылым академиясы Ұлттық археология орталығы (Ташкент, Өзбекстан)
Бавуу-Сюрюн Мира Викторовна	ф.ғ.д., проф., Тува мемлекеттік университеті (Қызыл, Ресей Федерациясы)
Кахар Барат	Ph.D., Гарвард Университеті (АҚШ)
Ұлданай Бахтикиреева	ф.ғ.д., проф., Ресей халықтар достығы университеті (Мәскеу, Ресей Федерациясы)
Гюрер Гульсевин	доктор, проф., Эгей университеті (Измир, Түркия)
Анна Дыбо	ф.ғ.д., проф., Ресей ғылым академиясының Тіл білімі институты (Мәскеу, Ресей Федерациясы)
Метин Екиджи	доктор, проф., Эгей Университеті Түрік әлемі зерттеулері институты (Измир, Түркия)
Дания Загидуллина	ф.ғ.д., проф., Татарстан Республикасы ғылым академиясы (Қазан, Ресей Федерациясы)
Шенгмин Ианг	доктор, проф., Қытайдың Минзу университеті (Бейжің, Қытай)
Шакимаширп Ибраев	ф.ғ.д., проф., Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті (Нұр-Сұлтан, Қазақстан)
Мария Иванич	доктор, проф., Сегед университеті (Сегед, Венгрия)
Зимони Иштван	доктор, проф., Сегед университеті (Сегед, Венгрия)
Алисия Кампи	Ph.D, Индиана Университеті (Вирджиния штаты, АҚШ)
Ласзло Кароли	Ph.D., проф., Уппсала университеті (Уппсала, Швеция)
Барбара Келльнер-Хайнкеле	доктор, проф., Берлинский Свободный университет (Берлин, Германия)
Болат Көмеков	т.ғ.д., проф., Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті (Нұр-Сұлтан, Қазақстан)
Игорь Кызласов	т.ғ.д., проф., Ресей ғылым академиясы Археология институты (Мәскеу, Ресей Федерациясы)
Дихан Қамзабекұлы	ф.ғ.д., проф., Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті (Нұр-Сұлтан, Қазақстан)
Чимиза Ламажаа	филос.ғ.д., Туваның жаңа зерттеулері (Мәскеу, Ресей Федерациясы)
Ласло Мараш	Ph.D, проф., Амстердам университеті (Амстердам, Нидерланды)
Мартин Малек	саяси ғ.к., аға ғылыми қызметкер, Ұлттық қорғаныс академиясы, (Вена, Австрия)
Бауыржан Омаров	ф.ғ.д., проф., Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті (Нұр-Сұлтан, Қазақстан)
Карл Райхл	доктор, проф., Бонн университеті (Бонн, Германия)
Зайнолла Самашев	т.ғ.д., Ә. Марғұлан атындағы археология институты (Нұр-Сұлтан, Қазақстан)
Айрат Ситдиков	т.ғ.д., проф., Қазан федералды университеті (Қазан, Ресей Федерациясы)
Жәкен Таймағамбетов	т.ғ.д., проф., ҚР Ұлттық музейі (Нұр-Сұлтан, Қазақстан)
Марал Хабдуллина	т.ғ.к., доцент, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті (Нұр-Сұлтан, Қазақстан)
Фирдаус Хисамитдинова	ф.ғ.д., проф., Тарих, тіл және әдебиет институты (Уфа, Ресей Федерациясы)
Альфия Юсупова	ф.ғ.д., проф., Қазан федералды университеті (Қазан, Ресей Федерациясы)
Амантай Шәріп	ф.ғ.д., проф., жауапты хатшы, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті (Нұр-Сұлтан, Қазақстан)
Айман Азмұханова	т.ғ.к., қауымд. проф., жауапты хатшы, Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті (Нұр-Сұлтан, Қазақстан)

Редакцияның мекенжайы: 010008, Қазақстан, Нұр-Сұлтан қ., Сәтбаев к-сі, 2

Тел.: +7(7172) 709-500 (ішкі 31-434).

E-mail: turkicjournal@gmail.com, web-site: tsj.enu.kz

Turkic Studies Journal

Меншіктенуші: «Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті» коммерциялық емес акционерлік қоғам. Қазақстан Республикасы Ақпарат және қоғамдық даму министрлігінде тіркелген. 24.02.2021 ж. №KZ27VPY00032814 – тіркеу куәлігі (алғашқы тіркеу нөмірі және күні 28.03.2019, 17636-Ж). Мерзімділігі: жылына 4 рет. Типографияның мекенжайы: 010008, Қазақстан, Нұр-Сұлтан қ., Қажымұқан к-сі, 13/1, тел.: +7(7172) 709-500 (ішкі 31-434)

© Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті

Editor-in-Chief: **Yerlan Sydykov**, *Doctor of Historical Sciences, Prof., Academician of NAS RK, L.N. Gumilyov Eurasian National University (Nur-Sultan, Kazakhstan)*
Deputy Editor-in-Chief: **Nurila Shaimerdinova**, *Doctor of Philology, Prof., L.N. Gumilyov Eurasian National University (Nur-Sultan, Kazakhstan)*
Deputy Editor-in-Chief: **Irina Nevskaya**, *Dr., Prof., Goethe University (Frankfurt, Germany)*

Editorial board

Gaybulla Babayarov	Doctor of Historical Sciences, Uzbekistan National Center for Archaeology of the Academy of Sciences (Tashkent, Uzbekistan)
Bavuu-Surun, Mira Viktorovna	Doctor of Philology, Prof., Tuvan State University (Kyzyl, Russian Federation)
Kahar Barat	Ph.D, Harvard University (USA)
Uldanai Bakhtikireeva	Doctor of Philology, Prof., Peoples' Friendship University of Russia (Moscow, Russian Federation)
Gurer Gulsevin	Dr., Prof., Ege University (Izmir, Turkey)
Anna Dybo	Doctor of Philology, Prof., Institute of Linguistics of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation)
Metin Ekici	Dr., Prof., Ege University Institute of Turkish World Studies (Izmir, Turkey)
Daniya Zagidullina	Doctor of Philology, Prof., Tatarstan Academy of Science (Kazan, Russian Federation)
Shengmin Yang	Dr., Prof., Minzu University of China (Beijing, China)
Shakimashrip Ibrayev	Doctor of Philology, Prof., L.N. Gumilyov Eurasian National University (Nur-Sultan, Kazakhstan)
Maria Ivanics	Dr., Prof., University of Szeged (Szeged, Hungary)
Zimonyi Istvan	Dr., Prof., University of Szeged (Szeged, Hungary)
Alicia Campi	Ph.D, Indiana University (Virginia, USA)
Laszlo Karoly	Ph.D., Prof., Uppsala University (Uppsala, Sweden)
Barbara Kellner-Heinkele	Dr., Prof., Free University of Berlin (Berlin, Germany)
Bolat Kumekov	Doctor of Historical Sciences, Prof., L.N. Gumilyov Eurasian National University (Nur-Sultan, Kazakhstan)
Igor Kyzlasov	Doctor of Historical Sciences, Prof., Institute of Archaeology of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation)
Dikhan Kamzabekuly	Doctor of Philology, Prof., L.N. Gumilyov Eurasian National University (Nur-Sultan, Kazakhstan)
Chimiza Lamazhaa	Doctor of Philosophy, New Research of Tuva (Moscow, Russian Federation)
Laszlo Maracz	Ph.D, Prof., University of Amsterdam (Amsterdam, Netherlands)
Martin Malek	Candidate of Political Sciences, Senior Researcher, National Defense Academy (Vienna, Austria)
Bauyrzhan Omarov	Doctor of Philology, Prof., L.N. Gumilyov Eurasian National University (Nur-Sultan, Kazakhstan)
Karl Reichl	Dr., Prof., University of Bonn (Bonn, Germany)
Zainolla Samashev	Doctor of Historical Sciences, A. Margulan Institute of Archaeology (Nur-Sultan, Kazakhstan)
Ayrat Sitdikov	Doctor of Historical Sciences, Kazan Federal University (Kazan, Russian Federation)
Zhaken Taimagambetov	Doctor of Historical Sciences, Prof., National Museum of the RK (Nur-Sultan, Kazakhstan)
Maral Khabdulina	Candidate of Historical Sciences, Assos.Prof., L.N. Gumilyov Eurasian National University (Nur-Sultan, Kazakhstan)
Firdaus Hisamitdinova	Doctor of Philology, Prof., Institute of History, Language and Literature (Ufa, Russian Federation)
Alfiya Yusupova	Doctor of Philology, Prof., Kazan Federal University (Kazan, Russian Federation)
Amantay Sharip	Doctor of Philology, Prof., Executive Secretary, L.N. Gumilyov Eurasian National University (Nur-Sultan, Kazakhstan)
Aiman Azmukhanova	Candidate of Historical Sciences, Assoc.Prof, Executive Secretary, L.N. Gumilyov Eurasian National University (Nur-Sultan, Kazakhstan)

Editorial address: Satpayev str., 2, Nur-Sultan, Kazakhstan, 010008

Tel.: +7(7172) 709-500 (ext. 31-434). **E-mail:** turkicjournal@gmail.com, web-site: tsj.enu.kz

Turkic Studies Journal

Owner: Non-profit joint-stock company «L.N.Gumilyov Eurasian National University». Registered by Ministry of Information and Social Development of the Republic of Kazakhstan. Registration number № KZ27VPY00032814 from 24.02.2021 (date and number of the initial registration 28.03.2019, 17636-Ж). Periodicity: 4 times a year

Address of printing house: 13/1 Kazhymukan str., Nur-Sultan, Kazakhstan, 010008; tel.: +7(7172) 709-500 (ext. 31-434)

Главный редактор: **Ерлан Сыдыков**, д.и.н., проф., академик НАН РК,
Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева (Нур-Султан, Казахстан)
Зам. главного редактора: **Нурила Шаймердинова**, д.ф.н., проф.,
Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева (Нур-Султан, Казахстан)
Зам. главного редактора: **Ирина Невская**, доктор, проф., Университет им. Гёте (Франкфурт, Германия)

Редакционная коллегия

Гайбулла Бабаяров	д.ист.н., Национальный центр археологии Академии наук Узбекистана (Ташкент, Узбекистан)
Бавуу-Сюрюн Мира Викторовна	д.ф.н., профессор, Тувинский государственный университет (Кызыл, Российская Федерация)
Кахар Барат	Ph.D., Гарвардский университет (США)
Улданай Бахтикиреева	д.ф.н., проф., Российский университет дружбы народов (Москва, Российская Федерация)
Гюрер Гульсевин	доктор, проф., Эгейский университет (Измир, Турция)
Анна Дыбо	д.ф.н., проф., Институт языкознания Российской академии наук (Москва, Российская Федерация)
Метин Екиджи	доктор, проф., Эгейский университет Институт исследований тюркского мира (Измир, Турция)
Дания Загидуллина	д.ф.н., проф., Академия наук Республики Татарстан (Казань, РФ)
Шенгмин Ианг	доктор, проф., Китайский университет Миньцзу (Пекин, КНР)
Шакимашрип Ибраев	д.ф.н., проф., Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева (Нур-Султан, Казахстан)
Мария Иванич	доктор, проф., Сегедский университет (Сегед, Венгрия)
Зимони Иштван	доктор, проф., Сегедский университет (Сегед, Венгрия)
Алисия Кампи	Ph.D., Университет Индиана (штат Вирджиния, США)
Ласзло Кароли	Ph.D., проф., Уппсальский университет (Уппсала, Швеция)
Барбара Келльнер-Хайнкеле	доктор, проф., Берлинский Свободный университет (Берлин, Германия)
Болат Кумеков	д.ист.н., проф., Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева (Нур-Султан, Казахстан)
Игорь Кызласов	д.ист.н., проф., Институт археологии Российской академии наук (Москва, Российская Федерация)
Дихан Камзабекулы	д.ф.н., проф., Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева (Нур-Султан, Казахстан)
Чимиза Ламажаа	д.филос.н., Новые исследования Тувы (Москва, Российская Федерация)
Ласло Мараш	Ph.D., проф., Амстердамский университет (Амстердам, Нидерланды)
Мартин Малек	к.полит.н., старший научный сотрудник, Академия национальной обороны (Вена, Австрия)
Бауыржан Омаров	д.ф.н., проф., Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева (Нур-Султан, Казахстан)
Карл Райхл	доктор, проф., Боннский университет (Бонн, Германия)
Зайнолла Самашев	д.ист.н., Институт археологии имени А. Маргулана (Нур-Султан, Казахстан)
Айрат Ситдииков	д.ист.н., Казанский федеральный университет (Казань, РФ)
Жакен Таймагамбетов	д.ист.н., проф., Национальный музей РК (Нур-Султан, Казахстан)
Марал Хабдуллина	к.ист.н., асс.проф., Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева (Нур-Султан, Казахстан)
Фирдаус Хисамитдинова	д.ф.н., проф., Институт истории, языка и литературы (Уфа, РФ)
Альфия Юсупова	д.ф.н., проф., Казанский федеральный университет (Казань, РФ)
Амантай Шарип	д.ф.н., проф., отв.секретарь, Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева (Нур-Султан, Казахстан)
Айман Азмуханова	к.ист.н., асс. проф., отв.секретарь, Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева (Нур-Султан, Казахстан)

Адрес редакции: 010008, Казахстан, г. Нур-Султан, ул. Сатпаева, 2

Тел.: +7(7172) 709-500 (вн. 31-434).

E-mail: turkicjournal@gmail.com, web-site: tsj.enu.kz

Turkic Studies Journal

Собственник: Некоммерческое акционерное общество «Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева». Зарегистрирован Министерством информации и общественного развития Республики Казахстан. Регистрационное свидетельство № KZ27VPY00032814 от 24.02.2021 (дата и номер первичной регистрации 28.03.2019, 17636-Ж). Периодичность: 4 раза в год.

Адрес типографии: 010008, Казахстан, г. Нур-Султан, ул. Кажымукана, 13/1, тел.: +7(7172)709-500, (вн. 31-434)

© Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева



МАЗМҰНЫ/CONTENT/СОДЕРЖАНИЕ

У.М. Бахтиқиреева, З.К. Теміргазина Многоликий Феникс: вопросы витальности шаманизма у тюркских народов.....	
Ұ.М. Бахтиқиреева, З.Қ. Теміргазина Көпқырлы Феникс: түркі халықтарындағы шаманизмнің өміршеңдігі мәселелері.....	
U.M. Bakhtikireeva, Z.K. Temirgazina The Many-faced Phoenix: issues regarding the vitality of the Turkic peoples' shamanism.....	7
А.Ф. Илимбетова «Змея-целительница» в мифоритуальной традиции башкир.....	
А.Ф. Илимбетова Башқұрттың мифтік-ғұрыптық дәстүріндегі «емші жылан».....	
A.F. Ilimbetova “Healer Snake” in the Bashkir mythological and ritual tradition	25
Т.З. Қайыркен Шығыс Тянь-Шаньның ежелгі тұрғындары және олардың мәдени мұралары..	
T.Z. Kaiyrken Ancient inhabitants of Eastern Tien Shan and their cultural heritage.....	
Т.З. Кайыркен Древние жители Восточного Тянь-Шаня и их культурное наследие.....	34
М. Қонқал Preservation of the native language in the context of the problem of vulnerable and endangered Turkic languages of Kazakhstan	
М. Қонқал Қазақстандағы саны аз және жойылу қаупіндегі түркі тілдерінің мәселелері аясында ана тілін сақтау	
М. Қонқал Сохранение родного языка в контексте проблемы малочисленных и исчезающих тюркских языков Казахстана.....	47
Б. Омаров Қазақ ертегілері мен үнді әдеби ескерткіштеріндегі «көшпелі сюжеттер».....	
B. Omarov “Migration plots” in Kazakh fairy tales and Indian literary manuscripts	
Б. Омаров «Бродячие сюжеты» в казахских сказках и индийских литературных памятниках... ..	58
Е.К. Петек, М.Е. Адиллов Абай өлеңдері қолжазбаларының тілі (кейбір фонетикалық өзгешеліктер).....	
E.K. Petek, M.E. Adilov Language of Abai poems manuscripts (some phonetic differences).....	
Е.К. Петек, М.Е. Адиллов Язык рукописей стихов Абая (некоторые фонетические различия)..	70
Л.Н. Тыбыкова Концепт <i>ырыс</i> ‘счастье’ в языковой картине мира алтайцев.....	
Л.Н. Тыбыкова Алтайлықтардың тілдік әлеміндегі <i>ырыс</i> ‘бақыт’ концептісі	
L.N. Tybukova The concept <i>yrus</i> ‘happiness’ in the linguistic worldview of the Altaians.....	86
Н.Г. Шаймердинова Корневая морфема в древнетюркском языке.....	
Н.Г. Шаймердинова Көне түркі тіліндегі түбір морфема.....	
N.G. Shaimerdinova A root morpheme in the Old Turkic language.....	95
Р.С. Акманова Особенности происхождения фитонимов в башкирском языке и его диалектах	
Р.С. Акманова Башқұрт тілі мен оның диалектілеріндегі өсімдік атауларының пайда болу ерекшеліктері.....	
R.S. Akmanova Features of the origin of phytonyms in the Bashkir language and its dialects.....	109



Turkic Studies Journal

Journal homepage: www.tsj.enu.kz



СЫН-ПІКІРЛЕР/ REVIEWS/РЕЦЕНЗИИ

- A. Шәріп** Түркі мәдениетіндегі қасқыр: қастерлі және тұрмыстық сипаты.....
- A. Sharip** A wolf in the Turkic culture: sacred and ordinary.....
- A. Шапун** Волк в тюркской культуре: сакральное и обыденное..... 118



Многоликий Феникс: вопросы витальности шаманизма у тюркских народов

У.М. Бахтикиреева*^a, З.К. Темиргазина^b

^a *Российский университет дружбы народов, Москва, Российская Федерация*
(E-mail: uldanai@mail.ru), *Автор для корреспонденции: uldanai@mail.ru

^b *Павлодарский педагогический университет, Павлодар, Республика Казахстан*
(E-mail: temirgazina_zifa@pspu.kz)

ARTICLE INFO

Ключевые слова:

шаманизм,
целительские
практики, тюрки,
народы Севера,
бақсы, витальность,
карачаевцы,
балкарцы, казахи,
тувинцы.

МРНТИ 13.11

DOI: <http://doi.org/10.32523/2664-5157-2022-1-7-24>

АННОТАЦИЯ

В статье предлагается междисциплинарный подход к проблеме шаманизма, аккумулирующий культурологическую, социологическую, философскую и лингвистическую составляющие этого уникального для человеческой цивилизации явления. Под термином *шаманизм* понимается совокупность различных целительских, мистико-ясновидческих и предсказательских практик шаманов (В.И. Харитонов). В работе анализируется «закат» шаманизма народов Севера и Сибири Российской Федерации, причиной которого явилась утрата привычного образа жизни, традиционных промыслов, языка и, как следствие, концептуальной картины мира. В контексте витальности и упадка шаманизма исследуются практики шаманизма тюрков-горцев – карачаевцев, балкарцев и тюрков-степняков – казахов. Первые сохранили рудименты этого явления в некоторых современных практиках, обрядах, танцах. Шаманизм и тех, и других тюркских народов отличается синкретичностью, «двоеверием», т.е. совмещением языческих, тенгрианских традиций и исламских воззрений. Особо важную роль в казахских практиках играет вера в духов предков – аруақтар. Казахский шаманизм сегодня трансформировался преимущественно в целительские практики, распространенные повсеместно, что свидетельствует о его более высокой витальности по сравнению с карачаевцами и балкарцами. Пытаясь проследить витальность различных этнических шаманистских практик, авторы сделали акцент на первоисточники, а не на их интерпретацию и критику, чтобы читатель мог ознакомиться с достаточно репрезентативным комплексом мнений разных исследователей шаманизма и шаманских практик.

Received 19 January 2022. Revised 17 February 2022. Accepted 09 March 2022. Available online 31 March 2022.

For citation:

Bakhtikireeva U.M., Temirgazina Z.K. The Many-faced Phoenix: issues regarding the vitality of the Turkic peoples' shamanism // Turkic Studies Journal. – 2022. – Vol. 4. – No 1. – P. 7-24. DOI: <http://doi.org/10.32523/2664-5157-2022-1-7-24>



Для цитирования:

Бахтикиреева У.М., Темиргазина З.К. Многоликий Феникс: вопросы витальности шаманизма у тюркских народов // Turkic Studies Journal. – 2022. – Т. 4. – № 1. – С. 7-24. DOI: <http://doi.org/10.32523/2664-5157-2022-1-7-24>

Введение

Шаманизм как понятие потенциально содержит в своем значении комплекс проблем исторического, этнографического, политического, социального, психологического, лингвистического характера и обладает устойчивостью для временного и географического пространства, в т.ч. постсоветского. Шаманизм не исчез, вопреки прогнозам ориенталистов XIX в., считавших, что «недалеко то время, когда о баксах¹ останутся в устах народа только одни горькие воспоминания» [1, с. 144-145].

Представляя собой «всевозможные проявления различных целительских, мистико-ясновидческих и предсказательных практик <...>, ритуалы религиозно-мистической сферы деятельности жрецов-шаманов, сохранявших традиционную культовую практику» [2, с. 123], более трех веков шаманизм в различных его проявлениях остается в фокусе внимания исследователей ближнего и дальнего зарубежья. Как отмечает один из авторитетных специалистов в этой области В.И. Харитонова, «шаманизм в психобиологическом толковании на рубеже второго и третьего тысячелетий стал своеобразным Фениксом из пепла», вера в шамана, наделенного специфическими сверхспособностями, бессмертна [3, с. 337-338].

Универсальность этого явления, воплощенная в разных практиках, подтверждается разным уровнем его витальности в разных локалах планеты: на американском континенте, Европе, странах Мирового Севера, в разных субъектах Российской Федерации (Север, Сибирь, Северный Кавказ и др.), на территории Центральной и Средней Азии и др.

Материалы и методы исследования

Материалом для исследования стали историко-культурные тексты, в т.ч. и фольклорные (алгыши как заклинания, напутствия, благословения), аутентичные исторические тексты, словари, в т.ч. и двуязычные словари.

Проблема шаманизма в статье освещается на базе междисциплинарного подхода, в рамках сопряженности культурологических, социологических, философских и лингвистических данных. Результаты исследования подтверждают также беседы и интервью с информантами.

Анализ

1. О витальности шаманизма на постсоветской территории

Сохраняя в разной степени аутентичное ядро, шаманизм в разных регионах мира характеризуется различным уровнем преемственности. В одних локалах наблюдается его ревитализация, возникновение своего рода «точек роста новых ценностей» [4, с. 11], в других – «закат», нежизнеспособность. Основываясь на ряде исследований, можно говорить об активности шаманских практик в разных субъектах РФ.

Анализируя культурно-религиозную ситуацию в Туве и по России в целом, В.И. Харитонова пишет, что шаманистские практики активны в Туве и «распространяются по разным уголкам России и другим странам мира – мира, где цивилизация, давящая магико-мистические начала, приводит в итоге к неожиданному всплеску интереса к ним – порождает Нью Эйдж, а заодно и возрождает интерес к традициям, знаниям предков, актуализируя их в неожиданных порой вариантах» [5, с. 65].

Рассматривая шаманизм народов Севера «с точки зрения истории формирования этого понятия на 'начальной стадии' российского колониального проекта», М.В. Хаккарайнен

¹ *Бақсы* (казахск.) – шаман.

отмечает, что он «расширил свою аудиторию, выступая в качестве научного понятия, и в качестве сакрального знания <...> празднует сегодня свою победу над скептиками» [6, с. 157-158].

Изучение бурятского опыта подводит ученого-историка Н. Жуковскую к выводу об экологичности шаманизма, его уживчивости и контактности, несмотря на господство разных идеологий и технологические изменения. «Шаманов сегодня заботит все увеличивающийся отрыв человека от его 'родовы' <...>. И, вероятно, пока люди не научатся помнить о своих истоках, шаманизм и шаманы будут напоминать им об этом, будут оставаться их 'оберегами', хранителями их генетической памяти» [7].

Таким образом, можно сделать предварительный вывод о том, что на Севере и Сибири РФ шаманские практики обрастают новыми смыслами, адаптируясь к вызовам нового времени, демонстрируют свою витальность. Вместе с тем, в некоторых регионах РФ наблюдается «закат шаманизма».

2. «Закат» шаманизма

Изучая музыкальные особенности шаманизма самодийских народов РФ, ученый-искусствовед О.Э. Добжанская акцентирует безотлагательность «скорейшего изучения этнических культур аборигенных народов Сибири, которые в силу ряда причин социально-экономического и культурного характера находятся на грани исчезновения <...> Критическое состояние характеризует не только состояние языков, но и культуры самодийских народов в целом. В развитии культуры самодийцев, как и других культур народов Сибири, произошел культурный разрыв преемственности в связи поколений <...> утратой кочевого образа жизни (насильственный перевод на оседлость), постоянно растущем процессе ассимиляции коренного населения, русификацией всех сфер жизни, интернатной системой воспитания детей, разрушившей естественные механизмы передачи языка и традиционной культуры от старшего поколения к младшему» [8, с. 4-6]. Как представляется, этот тезис актуализирует и проблему реального исчезновения языков коренных народов РФ (самодийских, палеоазиатских, тюркских и др.) и обслуживаемых этими языками уникальных картин мира. Лингвистический параметр измерения витальности шаманизма находится в прямой зависимости от демографических, этнографических, социально-экономических показателей состояния того или иного коренного народа. Так, например, *нганасаны*, живущие, как и долганы, манси, ненцы, ханты, эвенки, энцы на полуострове Таймыр в самой северной части Арктики, неуклонно теряют представителей, владеющих языком. Носителей *нганасанского*, одного из самодийских языков, на территории РФ в 2010 г. было 125 человек при численности народности немногим более 800 человек (статус по шкале «Красной книги исчезающих языков» – *Critically endangered*). Разрушение сложившихся хозяйственных устоев, определяющих тысячелетнюю традицию взаимодействия с окружающей природой, редуцировало диалог с природой, сузило языковую картину мира, стало предпосылкой к упадку шаманской традиции. «Один из последних шаманов полуострова Таймыр передал свой костюм и магические предметы в музей более 25 лет назад. С тех пор шаманов на этих землях больше нет» [9]. Этот факт подтверждает О.Э. Добжанская, отмечающая, что сегодня шаманов среди аборигенов Таймыра *практически* не существует. Остается довольствоваться ускользающей возможностью опосредованного изучения и описания шаманства путем опроса оставшихся родственников шаманов, носителей традиций, памяти, культуры и верований старинного шаманского рода [10]. Письменная фиксация нганасанского опыта шаманизма на русском языке, безусловно, не отразит в полной мере уникальный опыт объективации окружающего мира нганасанцами, но останется в истории как один из документов, удостоверяющих уникальность этого народа, как и других автохтонных народов РФ [11].

Аналогичная ситуация обстоит с другим коренным народом, проживающим на Камчатском полуострове – *ительменами (камчадалами)*. Число носителей *ительменского (камчадальского)* языка, одного из палеоазиатских языков РФ, менее 400 по данным на 2010 г. (статус по шкале ЮНЕСКО – *Language in danger*). Сейчас ительмены, как и нганасаны, в основном говорят на русском языке. Ительменский шаманизм имел свои особенности, как и нганасанский, и другие. Для первого характерно отсутствие специального шаманского наряда и бубна. Зачастую шаманами были женщины. В середине XVIII в. ительмены приняли христианство. «Несмотря на большой процент ассимиляции, шаманизм среди ительменов бытовал долго. Сейчас шаманов уже не найти, но в каждой семье были знахари, которые умели заговаривать болезни» [12].

Юкагиры – один из древнейших народов северо-восточной Сибири, носители *юкагирского* языка – единственного представителя группы юкагиро-чуванских языков. *Юкагирский* язык находится в крайне критической ситуации (статус по шкале ЮНЕСКО – *Critically endangered*). В сознании современных юкагиров пока сохраняется культ предков и шаманов, но упадок юкагирского шаманизма очевиден. Как отмечают исследователи, тесное соседство с русским населением, «довольно давно увела шаманство в подполье и не позволила развиваться ему до столь зрелищных форм, какие присутствовали в культуре соседних тунгусских народов и якутов. Сейчас с определенной уверенностью можно утверждать, что последние шаманы у юкагиров жили еще в середине XX в.»².

Наблюдается повсеместное нивелирование *корякского* шаманизма до уровня «домашнего, семейного шаманства», хотя он «все еще играет весьма значительную роль в религии коряков. Но и здесь мы встречаем мотив ‘упадка шамана’»³. И такое положение видится вполне закономерным. *Корякский* язык, относящийся к палеоазиатским языкам РФ, переживает сегодня кризис трансгенерационной передачи. Несмотря на сравнительно значительную численность коряков (согласно переписи 2010 г. около 8 тыс. человек, большая часть которых проживает в Камчатском крае), основной язык коммуникации – русский. Коряки, как и юкагиры, и другие малочисленные коренные народы РФ испытывают языковой сдвиг (*Language shift*) в пользу русского языка.

Не вызывает сомнений, что «закат шаманизма» обусловлен не только историко-лингвокультурными факторами, но и целым рядом причин, среди которых наиболее весомыми оказываются те, которые обусловлены социально-экономическими трансформациями. Невозможность сохранения традиционных промыслов, прежних способов вживания и выживания в условиях конкретной географической территории и особенностей климата, жизненная необходимость более тесной интеграции в единый социум свертывают прежде всего коммуникативную мощь автохтонных языков и сужение языковых картин мира малочисленных коренных народов. «Единство местной природы (Космос), характер народа (Психея) и его склада мышления (Логос) <...> - эти три уровня находятся в отношении и соответствия, и дополнительности друг к другу. <...> Первое и оче-видное, что определяет лицо народа, – это природа, среди которой он вырастает и совершает свою историю. Она – фактор, постоянно действующий. Тело земли <...>, климат <...> и предопределяет и последующий род труда <...>, и модель мира. <...> Здесь коренится и арсенал символов и архетипов, и образность литературы, и искусства <...>. *Природа каждой страны – это не географическое понятие, не ‘окружающая среда’ для нашей эгоистической человеческой пользы, но мистическая субстанция – ПРИРОДИНА, Мать-земля своему народу*» (курсив наш. – У.Б., З.Т.) [13, с. 6]. Опираясь гачевским определением, можно утверждать, что КосмоПсихоЛогос автохтонных народов в силу кардинального изменения традиционного жизнеустройства

² Плужников Н.В. («Книга Народов Северо-Востока России»).
<https://www.diary.ru/~Grabschonheiten/p213000976.htm?oam>

³ <https://culture.wikireading.ru/hNBbighFfv>

концептуально трансформировался. Потери в сфере этнокультуры коренных народов повсеместно, а не только в РФ, будут продолжаться, а уникальные этнические модели диалога и «со-жительства» с Природой, по всей видимости, будут трансформироваться в сторону унификации с доминирующей мировоззренческой моделью, в которой Природа пока не выступает партнером человека, а является всего лишь источником благ. «Я думаю, что в будущем наше отношение к природе не сведется к созерцанию и адаптации к ней. Человек по-прежнему будет видоизменять природу» [4, с. 12]. Таким образом, процессы глобализации, обуславливающие жизненные модели технологизированной экономики, всеобщего потребления, триумфа рынка, массовой культуры, асимметричного развития социумов, трансформируют другие измерения человеческого бытия, в частности – шаманизм. Тому свидетельством являются шаманские практики у некоторых тюркских народов. В этой статье внимание акцентируется на практиках балкарцев и карачаевцев – «тюрков–горцев» (определение Г.Д. Гачева) и казахов – «тюрков–степняков».

3. Шаманские представления у тюрков–горцев: балкарцев и карачаевцев

По данным переписи 2010 г., на Северном Кавказе проживают тюркоязычные народы: балкарцы – более 112 тыс., дагестанские азербайджанцы – более 130 тыс., карачаевцы – более 218 тыс., кумыки – более 500 тыс., ногайцы – более 100 тыс. человек. Среди северокавказских народов РФ, говорящих на тюркских языках, свою государственность имеют балкарцы и карачаевцы (конституционно-правовой статус в составе РФ: Кабардино-Балкарская Республика и Карачаево-Черкесская Республика). Статус *карачаево-балкарского языка* (ранее известный как *горско-тюркский*), согласно шкале ЮНЕСКО, – уязвимый (*Language in danger*).

Информанты⁴, выступившие респондентами в процессе работы над статьей, считают, что шаманизм для балкарцев и карачаевцев – это пройденный этап. Целительские практики как своего рода рудименты шаманизма существуют, но широкого распространения среди образованного населения, по их мнению, не имеют.

До X в. предки современных балкарцев и карачаевцев (алано-болгаров) исповедовали тенгрианство, на смену которому в Аланию пришло христианство византийского толка. Монгольское нашествие в XIII в. и поход Тамерлана в конце XIV в. уничтожили Аланию. «Остатки населения, укрывшиеся в горах и лесах, долго сохраняли элементы слабо еще усвоенного христианства, <...> хотя и вернулись к прежнему язычеству своих предков, в котором образы христианских святых и пророков стали осознаваться как образы языческих божеств» [14, с. 189-190]. В течение последних двух веков эти народы исповедуют ислам.

На основе многолетних исследований шаманизма у карачаево-балкарского и тюркоязычных народов Сибири и Алтая М.Ч. Джуртыбаев приходит к выводу: «Прямых свидетельств о бытовании шаманизма у балкарцев и карачаевцев нет; и, скорее всего, шаманы были у их далеких предков» [15, с. 90]. Анализ карачаевско-балкарских терминов, общих с другими тюркскими народами, позволил исследователю говорить о близком сходстве религиозно-мифологических систем и языческих верований тюркоязычных народов: алтайцев, якутов, киргизов, в большей степени башкир, волжских татар и чувашей [15, с. 90].

В силу географической изолированности в религиозно-мифологических воззрениях балкарцев и карачаевцев сохранилось многое из древней традиционной культуры. Верховным богом в языческой религии балкарцев и карачаевцев являлся бог неба *Теїри*.

⁴ Информанты: исследователь культурно-религиозных воззрений балкарцев и карачаевцев известный специалист в этой области М.Ч. Джуртыбаев, доктор филол.наук, профессор КБГУ З.А. Кучукова (этническая балкарка), доктор филол.наук, специалист в области фольклора Б.А. Берберов (этнический карачаевец).

Дважды побывавший на Кавказе – в 1807 и 1808 гг. Г.Ю. Клапрот писал: «Простой народ не имеет, собственно говоря, никакой определенной религии; они почитают бога, называемого не Аллах, а Тегри, который является творцом блага» [15, с. 162-163]. Как отмечают наши информанты, и сегодня в разговорно-обиходной речи соплеменников используются такие фразы, как: «Тейри, я это сделаю» в значении «Клянусь, я это сделаю». По сию пору существует личное мужское имя *Шаман* и фамилия *Шаманов*.

В карачаево-балкарском языке существуют слова *оюн* – игра, веселье, развлечение; *шаман* – *камчи-чамчи* – шутник, весельчак, насмешник, *чам* – подтрунивание, шутка, легкая насмешка [15, с. 93]. Наше предположение о том, что современный *камчи-чамчи*, танцующий в маске серого козла и с посохом (колотушкой) в руке, распорядитель танцами на некоторых современных свадьбах, возможно, является своего рода рудиментом шаманизма, было поддержано в личной беседе М.Ч. Джуртыбаевым (18 октября 2020 г.)⁵. Полагаем, что косвенным подтверждением этой гипотезы может служить и танец «*Чоппа*», который исполнялся «во время засухи». В середине круга танцующих находится танцор в маске серого козла, старающийся вырваться из круга исполнителей. Это шут, «убогий умом». Через некоторое время «убогий» выздоравливает и присоединяется к танцующим. Танец «вылечивает» больного. Можно усмотреть здесь некоторую аналогию с танцем с войлочной плетью «*Къамчи*».

Ученые пишут об исключительно высоком значении своеобразного танцевального обряда в театрализованных зрелищных традициях. Магическая маска козла (теке) делалась из войлока, как и большие дугообразные рога, к которым «обязательно прикреплялись различные бубенчики и монеты». «На маску нашивались яркие куски материи, чаще красные и желтые и т.п. Маска придавала им таинственности», напоминая «о сакральной связи с космосом» [16, с. 80]. М.Ч. Кудаев отмечает, что «Чоппа был известен в Карачае еще в начале XX века» [17, с. 25]. З.Б. Хабичева-Боташева полагает, что в этом обряде «сосредоточена огромная информация о знаниях народа, его этике, эстетике, древнейших связях с мировыми цивилизациями». Обряд, ранее осуществлявшийся вокруг живого козленка, позже был «заменен его шкурой и чучелом, символом умирающего и вновь возрождающегося бога плодородия, а затем в играх и праздниках его сменил человек в маске козла. <...> И народ верит в то, что маска олицетворяет собой божество; человек, представляющий это божество, переходит в иное, трансцендентное состояние» [16, с. 76-77]. Как отмечает ученый Х.Х. Малкондуев, к божеству Чоппа, выполнявшему полифункциональную роль, «обращались, как божеству грома и молнии с просьбой ниспослать дождь и в период летней засухи». Ему «отводится такая же роль, как и верховному божеству Кёк Тейри – Богу Неба»⁶ [18, с. 38]. Наиболее востребованный и массовый обряд, свойственный ряду тюркских

⁵ Существование «распорядителя танцев» на свадьбах в настоящее время у балкарцев и карачаевцев подтвердила З.А. Кучукова. Подобное существует и на современных свадьбах кабардинцев.

⁶ Чоппа, Чоппа, жокку тёбе болгъанбыз,
Кёк Тейриси, жаппу кёбе болгъанбыз,
Чууанагъа баш урабыз табынып,
Ай тутулса, биз къаллакъбыз, къарангыда абынып.

Къара къулакъ, акъ иркин соярбыз,
Кёк Тейриси, юлюшонгю къоярбыз.
Ай жарыкъны къулларынгдан тыйма сен,
Желмаузну ай гюреннге къойма сен!

Чоппа, Чоппа, барабыз да чокъундукъ,
Чоппа, Чоппа, жылап санга баш урдукъ,
Ай жарыкъны къулларынгдан тыйма сен,
Желмаузну ай гюриннге къойма сен!

Ай да, Кюн да тутулалла не этсинле?
Желмауздан къайры къачып кетсинле?
Кёк Тейриси, желмаузну къуу кери,
Кюн Тейриси, жарыгъынгы ий бери [Цит.: по 18, с. 38].

народов, в частности, и казахам⁷, – обряд вызова дождя у карачаевцев и балкарцев имел свои особенности. Подростки наряжали деревянную лопату в одежду, превращая её в *кюрек бииче – богиня-лопата / богиня-весло*. Жители выходили из домов на пение подростков, одаривали их разной снедью и обливали водой. Затем старики, обнажив грудь, обращались с молитвой к верховному богу карачаево-балкарского пантеона Тейри с мольбой прекратить засуху (обычно этот обряд совершался в четверг); закапывали в сырую землю разряженную лягушку или бросали ее в воду [15, с. 10, 170].

М.Ч. Джуртыбаев допускает мысль о возможности украшения рукояти шаманских колотушек изображением головы тотемных животных (например, оленихи, как это наблюдалось у сибирских народов), колотушка могла символизировать и копыто коня. Позже колотушка стала осмысляться как плеть – отсюда частые упоминания о войлочной плети, ударом которой можно превратить человека в животное [15, с. 44]. Исследователи шаманства у тувинцев – тоджинцев полагают, что «первой ритуальной принадлежностью шамана у тоджинцев был жезл – *даяк*, что свойственно бурятам и монголам»⁸. Не вызывает сомнений у Джуртыбаева связь мифа о *нарт тыякь* (палка нартов) с шаманизмом. Основываясь на других работах, исследователь отмечает, что *нарт тыякь*, называемый по-разному: «дарованный богом нартов», «посох жизни», «исцеляющий хвори», «копыто коня дульдур», «челюсть старой оленихи», помогал нартам исцелиться от болезней, но для их врагов – *эмегенов*, страшных великанов, был губительным, сеял среди них болезни [Там же, с. 44].

М.Ч. Джуртыбаев усматривает некий субстрат шаманизма в представлениях об *обурах* – оборотнях: «на наш взгляд, сохранились отголоски шаманизма – веры ‘в возможность особых людей (шаманов) быть посредниками между человеком и духами. Шаманам приписывалась также способность предсказывать будущее, узнавать, что делается в отдаленных пунктах, лечить от болезней, вызывать изменения в природе, провожать умерших в подземный мир’» [Там же, с. 90]. «*Обур кьаршчысына ёч* – Обур любит вредить близким. *Обур кюйсе таньльыр* – Обур распознается, когда сгорит» [Там же, с. 88-89]. Сходный характер имеют поверья других тюркоязычных народов, например, казанских и западносибирских татар. Но если в верованиях балкарцев и карачаевцев *обуры* – это некоторые люди, которые предназначены для такой роли от рождения, то у других тюркоязычных народов *убыр* – кровожадное демоническое существо, которое, вселяясь в человека, изводит его [Там же, с. 90].

Образ *сышсырчы* – *мужчины-колдуна* встречается редко. Вместе с тем, сохранились данные о получении дара ясновидения мужчиной или женщиной и их называют *билгич* – *ведунами*. Суть рассказов превращения человека в *билгича* сводится к тому, что примерно в возрасте 15-20 лет некоторые молодые люди уединялись, становились угрюмыми, неразговорчивыми, пропадали по несколько дней или месяцев и даже лет, а вернувшись, становились *билгичами* и лечили людей. Какие травы исцеляют ту или иную болезнь, в какое время и когда нужно их собирать, чем болеет пациент – все это, как считается, сообщают *билгичу* духи, которые властвуют над ним [Там же, с. 90, 93, 124]. Свойство «болеть», прежде чем начать отправлять шаманские практики, как отмечается в исследовательской литературе, присуще будущим «шаманам» разных народов.

Часто встречается в балкарско-карачаевском фольклоре образ *кьуртха* – *ворожеи, колдуны, чародейки*, зачастую старой мудрой женщины, сведущей в травах и снадобьях. В зафиксированных представлениях балкарцев и карачаевцев об оборотничестве и оборотнях, ясновидцах и *куртха*, полагает М.Ч. Джуртыбаев, отразились воззрения их далеких предков и более поздние шаманистские воззрения. Возможно, их отголосками являются представления о духах, которые делились на добрых *акь жинле* – *белые джинны* и злых *кьара жинле* – *черные джинны*. Несмотря на то, что их название заимствовано из

⁷ По сию пору, например, в районе Байтерек, Западно-Казахстанской области жители населенных пунктов собираются при жаркой, засушливой погоде для отправления этого обычая.

⁸ <http://shamanism.asia/шаманизм-центральной-азии-тувинцы/>

мусульманской мифологии, ученые считают, что у народов, исповедовавших ислам, *джинны* выступают как пережиточные формы домусульманских мифологических представлений. *Джинны* считались покровителями *билгичей*, будучи невидимыми, сообщали им ответы на все вопросы, указывали, какая трава излечивает ту или иную болезнь [15, с. 94].

К словесной магии в её классическом виде относятся многочисленные традиционные благопожелания: *алгышла* – алгыши, вид обрядовой поэзии: заклинания, напутствия, благословения, исполняемые «колдунами». По Х.Х. Малкондуеву, в карачаево-балкарском языке слово *алгыш* «имеет пратотюркское происхождение, так как оно употребляется в значении магической словесной формулы во всех тюркских языках» [18, с. 16]. Древнейшая форма тюркской народной поэзии *алгыш (алгыши)*⁹ сопровождала в прошлом многие магические обряды у балкарцев и карачаевцев. «Колдуны считали, что они могут принуждать даже высших богов выполнять их приказания, и в случае неповиновения грозили им гибелью» [Цит. по: 18, с. 16]. «Одной из главных причин сохранения заговоров является вера людей в их необходимости для практической деятельности. <...> В некоторых ущельях Балкарии и Карачая были известны талантливые носители этого жанра, что наводит на мысль о существовании в прошлом особого института профессиональных колдунов-заклинателей. В народе их называли алгышчыла, хыйнычыла и т.д.» [18, с. 17].

Помимо календарного фольклора, с *алгышами* тесно связаны охотничьи, семейно-обрядовые и другие жанры песенного фольклора. Возникнув в глубокой древности, *алгыш* служил формой первобытной магии словесного воздействия. В его исторической жанровой памяти зашифровано мистическое представление о возможности вербального воздействия на природу и судьбу в желательном для говорящего направлении. Это объясняет типологическую близость разноязычного фольклора народов Северного Кавказа [15; 18] и не только этого региона. В одном из алгышей говорится: «*Пусть жертва твоя будет принята, / Пусть смерть твоя медлит, / Пусть жизнь твоя будет мирной. / Пусть алгыши этот дом не покидают, / Пусть проклятья не коснутся этого дома, / Пусть желания недоброго человека Тейри не исполнит, / Пусть Тейри наш блага пожелает (этому дому)*» [15, с. 12].

Совмещение имитативной и вербальной магии наблюдается в обряде лечения от укуса змеи. Заклинание называлось *жиян тил* – змеиная речь, или *жиян алгыш* – заклинание змеи. Эти и другие алгыши считались действенными в устах немногих людей и целых родов, обладавших особыми способностями. Например, «заклинание Хапаевых» применялось для лечения от сглаза [Там же, с. 13].

Записано множество вариантов «узелковой магии» – обряда – *бёрю, аууз байлагъан* – *завязывание волчьей пасти* для защиты скота от нападений волков или других хищников. Один из заговоров: «*Пусть волк на овец не нападает, / Пусть он их не увидит, / Пусть Тейри не даст ему разжать челюсти, / Пусть даст нашим собакам прогнать их (волков). / Войлочную плоть дайте (мне), / Округу обойду, / Вернувшись, плетью ударю оземь, / Сделаю так, чтобы «неназываемый» сюда не приходил/». С этими словами вбивали в землю железный гвоздь. Интересно, что в тексте употребляется древнее название волка – *буд*, а не современное – *бёрю*; а в последней строке имя зверя табуируется, про него говорится *атайтмаз* – неназываемый. Во время совершения обряда иногда произносили не заговор, а один из *аятов* – стихов из Корана [15, с. 8, 12–14], тем самым создавался своего рода симбиоз домусульманских верований и исламской веры, который проявляется и в*

⁹ «Алгыш – как и в народной поэзии многих тюркоязычных этносов, в карачаево-балкарском песенном фольклоре означает заговор. Подразделяется на ряд разновидностей. Со временем приобрел и функции магического благопожелания, который традиционно исполняется на свадьбе, встрече и проводе гостей, а также по случаю крупных общинных мероприятий: выходе на сенокос, завершении осенней страды и т.д.» [см.: 12].

практике повседневной жизни. Профессор З.А. Кучукова из Нальчика прислала нам статью «Средневековье» из газеты «Горянка» № 42(1103) от 21 окт. 2020 г., в которой читательница пишет следующее: «У нас в подъезде живет женщина, которую опасаются все, потому что она изображает из себя **колдунью или шаманку**, не знаю, как правильно сказать. <...> Вот так и живем, как в средневековье» (выделено нами. – У.Б., З.Т.). // фото есть и много//

Таким образом, можно констатировать, что, несмотря на отсутствие шаманизма в сегодняшней культуре карачаевцев и балкарцев, архетипические воззрения сохранились в их культурной памяти, сознании, фольклоре, свадебных и других обрядах, о чем свидетельствует особый и богатый пласт лексики языка, а также различные его проявления в культурной жизни и практике повседневности. Эта заметка из действующей газеты «Горянка» становится красноречивым свидетельством актуального бытования «шаманских» практик у тюрков-горцев, доказывая неистребимость веры человека в силы природы.

4. Трансформация казахского шаманизма: прошлое и настоящее

Одним из фундаментальных трудов, посвященных осмыслению особенностей казахского шаманизма, является монография Е.Д. Турсынова «Происхождение носителей казахского фольклора». Она вышла в свет лишь в 2004 г., хотя написана было за 40 лет до этого. Особую ценность монографии придают воспоминания о личных встречах с действующими казахскими баксы. III глава книги полностью посвящена описанию типов шаманов-баксы. Ученый раскрывает свое видение эпохи классообразования и формирования специализированных типов носителей фольклорно-обрядовой традиции. На широком сравнительном материале ученый исследует этимологию слова *баксы*, пишет о врачевательной функции шаманов, дает характеристику эпохе возникновения типов шаманов [19, с. 54-122]. Развивая свою интерпретацию происхождения слова *баксы*, Е.Д. Турсынов, в частности, пишет: «Этимология слова ‘баксы’, которым в казахском языке называют шамана, давно вызывает интерес исследователей» [19, с. 70]. Подвергнув анализу ряд работ, ученый приходит к следующему выводу: «Слово ‘баксы’, которым в казахском языке обозначается шаман, восходит не к санскритскому ‘бхикшу’ и не к китайскому ‘пак-ши’. Это исконно тюркское слово, образованное от корня *бақ-/бағ-*, означающего ‘смотреть’, ‘высматривать’, ‘видеть’ и отражающего основную суть деятельности шамана, заключающуюся в высматривании украденной души больного и предвидении будущего» [19, с. 79]. В толковом словаре «Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі» даются следующие толкования слов *баксы*, *баксылық*: **БАҚСЫ** *Пірге, аруаққа сиынып, ауруды ұшықтап емдейтін тәуір* [20, с. 102], (дословно ‘поклоняющийся духам предков, находящий и лечащий болезни’); **БАҚСЫЛЫҚ** *Баксы болып, ем-дом жасаушылық* [Там же], (дословно ‘ритуалы занятия целительством, гаданием’). В этом же толковом словаре слово *шаман* характеризуется как «устаревшее, древнее»: «**ШАМАН** *көне Тәңірге сиынып, құлшылық етуші, балгер, баксы, сиқыршы*» [Там же], (досл. ‘шаман, древн. – поклоняющийся Тенгри, маг, гадатель, врачеватель’). В определении словосочетания *шаман діні* подчеркивается вера шаманов в природные явления – поклонение Солнцу, Луне, Небу и Огню: «Күнге, Айға, Көкке, Отқа табынатын» [20, с. 900].

Обратимся к одному из мало востребованных научных источников, расширяющих представления о казахской этнографии и шаманизме – «Указателю книг, журнальных и газетных статей и заметок о киргизах (о казахах)» (2013)» А.Е. Алекторовой¹⁰, в котором наряду с самыми разнообразными сведениями представлены сведения и о казахской разновидности шаманских практик – *баксы* и *дивана* (*дувана*, *диуана*, *дуана*).

¹⁰ Александр Ефимович Алекторов (1861–1918/1919) – русский историк, этнограф, востоковед, миссионер. Член Оренбургской и Астраханской губернских учёных архивных комиссий. Исследовал историю, культуру и этнографию казахского и башкирского народов.

Так, в научной статье «Диваев, А.А. – Из области казахских верований. Баксы как лекарь и колдун. – ‘Известия Общества Археологии, Истории и Этнографии’, 1899 г., том XV, вып. 3» о казахских практиках повествуется следующим образом: «Одну из видных ролей при различных болезнях в большинстве случаев играют у казахов баксы; особенным же авторитетом они пользуются у них при родах женщины, нервных и душевных болезнях, ревматизме, параличе и т.д., где, обыкновенно, киргизы склонны приписывать появление этих недугов соприкосновению с нечистой силой. Приглашенный к больному баксы в течение семи дней играет на своем кобызе и вызывает джиннов. ...» [27, с. 322].

Особенности казахского шаманизма публиковались более столетия назад также в периодической печати. В статье «Жильцов. – Баксы. – ‘Тургайская газета’, 1895 г., № 7» сообщалось о способе лечения баксы, заключающемся в игре на кобызе. Описывается устройство кобыза в авторской интерпретации. «Звук кобыза – дико-унылый. При игре на кобызе бакса в одно и то же время подпевает таким же заунывным голосом и тем самым вызывает своих ‘джиннов’ (духов)». Собственное понимание обрядов баксы (*тоқпақ* и др.) автор называет фокусами, которые проделываются над больным несколько раз [27, с. 360–361].

Газетная статья с неполным указанием имени автора: «П-в, А. – Как лечат баксы. ‘Киргизская степная газета’, 1896 г., № 20» демонстрирует, как представляется сакральная для казахов музыка кобыза и сам инструмент с «волосными струнами» пришлому человеку с характерным для него ориенталистским, аутсайдерским взглядом. По мнению автора этой статьи, кобыз только и может «выпиливать над больной какие-то дикие звуки, вторя им еще более дикой песней». Процедуры же баксы с больным автор называет «варварским»: «и, наконец, свое варварское лечение закончил рядом заклинаний нечистых духов и только далеко за полночь оставил больную еле живую, уверив, что нечистые духи из больной изгнаны и более не посмеют уже вернуться» [27, с. 668–669].

«В тесной связи с деятельностью баксов находятся практики дуанов (*дивана*)». [27, с. 144–145]. В статье «‘Окраина’, 1890 г., № 180. – Путевые заметки меланхолика» представлено краткое описание ‘юродивого проповедника’ – *дувана с белым посохом* [27, с. 614–615].

В другой научной статье «Поярко, Ф. – Джинны. Из области киргизских (казахских) верований. – ‘Этнографическое обозрение’, 1891 г., № 4. // № 1» описываются *джинны* – «нечистые духи, которых они (*казахи* – прим. У.Б., З.Т.) считают носителями и распространителями зла не только между людьми, но и между животными; *джинны*, следовательно, существа вредные. <...> Иногда *джинны* носятся в воздухе на летающих лошадях – это так называемые ‘летучие джинны’. Видеть джиннов могут только баксы или бакши» [Там же, с. 691].

«Астраханский Листок’, 1893 г., № 48. – Волшебные заговоры казахов» сообщает о заговорах местных кочевников, заключающихся в заклинании ядовитых насекомых, змей и т.п. «Записан заговор в дословном переводе с подстрочными замечаниями» [Там же, с. 184].

В статье из периодической печати «А-ов, О. – Баксы и дуаны. ‘Киргизская степная газета’, 1894 г., №36» говорится о передаче звания баксы по наследству, преимущественно мужчинам, но ими могут стать и «люди, расположенные к нервным заболеваниям, а иногда из материальных выгод люди, совершенно здоровые» [Там же, с. 144]. Отметим, что как и в случаях с карачаево-балкарским и другими практиками шаманизма, среди признаков будущего баксы отмечали «нервное расстройство, припадки, угрюмость, которые повторяются в ненастную погоду. <...> болезненные субъекты с пеною у рта впадают в беспамятство, произнося бессвязные слова» [Там же, с. 144].

Шаманскую болезнь подробно описал в своей монографии Е.Д. Турсынов: «У казахов человек, имеющий склонность к шаманству, видит во сне некие существа, которые предлагают ему взять в руки кобыз. Это повторяется, и каждый раз он отказывается. Человек этот становится нелюдимым, начинает бояться окружающих, хотя больной большей частью

сохраняет здравость ума. Затем наступает апатия и видения его начинают преследовать почти постоянно. Считается, что болезнь неизлечима и прекращается, только если человек соглашается шаманить» [19, с. 82].

По мнению российского ученого, современное состояние *бақсылық* – шаманизма у казахов характеризуется синкретизмом, обусловленным домусульманскими воззрениями и деформированными нормами ислама. Основной функцией казахских *бақсы* является целительство. Исследователи подчеркивают незначительность влияния ислама на шаманские традиции номадов, что проявлялось, например, в том, что женщины также могли отправлять шаманские практики: «В то же время среди кочевого в прошлом населения Средней Азии, мало подвергшегося процессу исламизации и сохранившего большой пласт традиционных верований, в роли лекарей и прорицателей могут выступать как мужчины, так и женщины» [21, с. 147]. Значительное место в казахском шаманизме – *бақсылық* занимает взаимосвязь с языческими верованиями: верой в духов предков – аруақтар, оказывающих покровительство своему роду. Упадок *бақсылық* пришелся на начало XX в., а «роль целителя переходит к народным лекарям, которые в своей практике во многом повторяют поведение традиционных *бақсы*, но часто в сокращенной, а нередко и в отчетливо мусульманизированной форме» [22, с. 76].

В современном Казахстане почти в каждом городе и селении практикуют целители, специализирующиеся на лечении определенных болезней, или недомоганий, или любых болезней в сочетании с гаданием, предсказаниями. Потомственные *бақсы* встречаются редко. «За последние 50 лет значимой фигурой для Западного Казахстана стал знаменитый целитель и предсказатель *Ақ-Бақсы* Төлеген, проживавший в поселке Урожайное Актюбинской области (умер в 1993 г. в возрасте 98 лет). Можно предположить, что способности, которыми обладал Төлеген, были схожи с традиционными способностями казахских *бақсы*» [22, с. 77].

Весьма симптоматичным представляется взгляд современного норвежского социального антрополога Эрики Фатланд. Путешествуя по постсоветским странам (Киргизия, Узбекистан, Таджикистан, Туркменистан, Казахстан), она обратила внимание на целительские практики в Казахстане. Исследователь не избежала соблазна побыть на сеансе у живущей вблизи Унгуртаса¹¹ Бифатимы Даулетовой, известной целительницы. «Надпись на стене у дороги синими буквами гласила: Бифатима. <...> В какой-то момент моего путешествия – точно не помню где – кто-то – не могу вспомнить кто – посоветовал мне, если я буду проездом в Алматы, посетить Бифатиму, ‘Вы не пожалеете’, пообещали мне» [23, с. 236–237].

Скандинавский исследователь Э. Фатланд отмечает: «Центральная Азия битком набита великим множеством такого рода мистических традиций и святых мест. В вере в злых духов и колдовство, предположительно дошедших до нашей эпохи с доисламских времен, когда кочевники поклонялись богам природы, а шаманы жили бок о бок с исламом, лишь немногие видят противоречие. Суфизм, духовное направление ислама, в котором особое внимание уделяется индивидуальному мистическому опыту, традиционно популярен в Центральной Азии. По всему региону разбросаны сотни таких точек паломничества, начиная от могил святых и заканчивая горячими источниками и особыми местами, которые на протяжении всей истории по той или иной причине считаются наделенными сверхъестественной целительной силой» [Там же, с. 241]. Целительские практики в Казахстане – это величина постоянная. Сегодня в РК существует «ОО ‘Ассоциация народных целителей Казахстана’ (статус республиканский)», приняты инструкции по выдаче удостоверения народного целителя¹².

¹¹ <https://www.kazpravda.kz/multimedia/view/pup-zemli-ili-prirodnaya-anomaliya> (В конце 90-х годов на вершине горы Унгуртас в Алматинской области исследователи-энтузиасты обнаружили якобы мощный луч энергии, устремленный в небо).

¹² <http://www.anck.kz/Odarcelit/21.htm>

Несмотря на существование в РК разветвленной системы здравоохранения, ключевой функцией казахского шаманизма остается целительство как своего рода жизненная модель, направленная на преодоление несовершенства традиционной медицины. Казахский шаманизм, изначально возникший как способ выстраивания отношений кочевника с суровой природой, его вживания в неё путем привлечения мистических сил и единения с ней, сохранил свою позитивную направленность преимущественно на целительские практики: заговоры, средства народной медицины, лечебные обряды, духовное очищение и проч. Прагматическая цель народа – вжиться и физически, и духовно в окружающую среду, сохраняя свое природное здоровье.

Важно отметить такие признаки казахского диуана, как бескорыстие, бесребренничество и странничество. Казахская пословица гласит: «Диуанада үй де жоқ, күй де жоқ» (дословно ‘У странствующих диуана нет ни семьи, ни добра’)¹³. Причитания диуаны обычно начинаются так: «Менің атым диуана, жын-шайтанды қуала, алтын-күміс дүниеге, көз салмайтын қуана» (дословно ‘Мое имя диуана, я прогону прочь джиннов, шайтанов, земные блага чужды мне, золото и серебро для меня ничто’)¹⁴. Даже для классического образа казахского *бақсы* не очень существенны внешние атрибуты: бубен, специальные принадлежности, одежда, танец, что сильно отличает казахского шамана от других традиционных этнических шаманских образов. Казахский шаманизм уходит от внешней формы во внутреннюю, делая акцент на развитии и углублении духовных практик целительства и самосовершенствования, и это способствует его витальности и выживаемости. Внешняя неприметность позволила казахскому шаманизму скрывать и вуалировать свое существование в эпоху идеологического тоталитаризма, тем самым сохраняя и развивая целительские практики. Можно уверенно констатировать, что «пророчество» наблюдателей XIX в. не сбывается и в начале третьего тысячелетия: «В настоящее время число баксов постепенно уменьшается и киргизы теперь им мало верят, а в некоторых местах на них смотрят с презрением. Прежде название ‘бакса’ было почетным, а теперь оно скорее оскорбительное, – так напр., ветреных и слабохарактерных людей и болтунов киргизы называют баксами, чтобы выразить, что они неприлично ведут себя. Недалеко то время, когда о баксах останутся в устах народа только одни горькие воспоминания» [27, с. 144].

Полученные результаты

1. Таким образом, процессы глобализации, обуславливающие жизненные модели технологизированной экономики, всеобщего потребления, триумфа рынка, массовой культуры, асимметричного развития социумов, трансформируют другие измерения человеческого бытия, в частности – шаманизм.

2. На Севере и в Сибири РФ шаманские практики обретают новыми смыслами, адаптируясь к вызовам нового времени, демонстрируют свою витальность. Вместе с тем, в некоторых регионах РФ наблюдается «закат шаманизма».

3. Несмотря на отсутствие шаманизма в сегодняшней культуре карачаевцев и балкарцев, архетипические воззрения сохранились в их культурной памяти, сознании, фольклоре, свадебных и других обрядах, о чем свидетельствует особый и богатый пласт лексики языка, а также различные его проявления в культурной жизни и практике повседневности.

4. Казахский шаманизм уходит от внешней формы во внутреннюю, делая акцент на развитии и углублении духовных практик целительства и самосовершенствования, и это способствует его витальности и выживаемости.

¹³ Қазақша-орысша сөздік. URL: <https://sozdik.kz/ru/dictionary>

¹⁴ Қазақша-орысша сөздік. URL: <https://sozdik.kz/ru/dictionary>

Выводы

Исследуя практики среднеазиатских шаманов, В.Н. Басилов писал: «Если отвлечься от оценок наших дней, шаман предстанет перед нами как трагическая фигура древности, осужденная всю жизнь служить покровителям-духам, чтобы с их помощью охранять здоровье и покой современников <...>. Однако все же вплоть до недавнего времени шаманство дошло не благодаря шарлатанству и обману, а благодаря глубокой экзальтированной убежденности в своем призвании людей, озаренных видениями духов» [Цит. по: 19, с. 81].

Устоявшееся толкование шаманизма в целом как ранней формы религии, в основании которой лежит вера в общение шамана с духами в состоянии транса, дает современнику самое общее представление об этом феномене. Интересно представить иную позицию. Так, профессор кафедры сравнительного религиоведения университета Хельсинки Юхи Пентикяйнен полагает, что шаманизм – «особая система культов и ритуалов», которую нельзя однозначно определять «как религиозную систему», как это принято в этнографии и антропологии. Шаманизм «необходимо рассматривать как более широкое понятие, которое выходит за рамки отведенного ему места одной из 'форм религии', тем более, когда речь идет о живых традициях»¹⁵.

О жизнеспособности и бессмертности традиций шаманизма свидетельствует ряд новейших исследований, посвященных деятельности шаманов и целительским практикам в одном из субъектов РФ, – Республике Тыва, где они остаются, пожалуй, наиболее витальными. Так, например, статья доктора культурологии А.К. Кужугет посвящена описанию научно-творческого потенциала уникального ученого и шамана М.Б. Кенин-Лопсана [24], исследование доктора философии Ч.К. Ламажаа раскрывает социокультурное состояние тувинцев, релевантное для современной жизни этого народа, в частности – их взаимодействия с шаманами [25], монография антрополога К. Зорбаса [26] раскрывает одну из скрытых аспектов архаизации современной социокультурной жизни тувинского народа [27] и др.

Современные шаманские практики – это не отрицание и разрушение, но, скорее, попытки созидания континуального диалога с природой, которую окончательно не познал человек. Становясь объектом шаманских практик, человек по-прежнему находится в поисках гармонизации – физического оздоровления и нового духовного самоощущения. Очевидно, таким образом реализуется одна из базовых ценностей цивилизации – стремление к продуктивному диалогу, преодолевающему несовершенство традиционной медицины, противоречий и несправедливость мира. И поэтому, меняя внешнюю атрибутику, внешнюю сторону, трансформируясь в соответствии с вызовами нового времени, шаманизм остается глубинной внутренней потребностью людей. Надевая разные маски, многолико проявляясь в разных культурах, шаманизм будет бессмертен до тех пор, пока в нем нуждается человек.

Литература

1. Харитонов В.И. «А у нас все шаманы – православные ...»: современный (нео)шаманизм и проблема культурной идентичности // Сибирские исторические исследования. – 2016. – № 1. – С. 105-133. DOI: 10.17223/2312461X/11/8

¹⁵Хаккарайнен М.В. Трансформация традиционного знания: шаманизм без шаманов // Серия «Мыслители». Смыслы мифа: мифология в истории и культуре. Вып. 8 / Сб. в честь 90-летия профессора М.И. Шахновича. СПб: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/hakkaraynen-mv/transformaciya-tradicionnogo-znaniya-shamanizm-bez-shamanov>

В начале этого года 10 февраля умер Монгуш Борахович Кенин-Лопсан (10 апреля 1925 – 10 февраля 2022).

2. Харитонова В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. – Москва: Наука, 2006. – 372 с.
3. Степин В.С. Глобализация и диалог культур: проблема ценностей // Век глобализации. – № 2. – 2011. – С. 8–17.
4. Харитонова В.И. Тувинский (нео)шаманизм как культовая и целительская практика в современном мире // Новые исследования Тувы. – 2018. – № 4. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2018.4.3> [Электронный ресурс]. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/806> (дата обращения: 05.05.2021).
5. Хаккарайнен М. Шаманизм как колониальный проект // Антропологический форум. – 2007. – №7. – С. 156–190.
6. Жуковская Н. Шаманизм: Религия? Мировоззрение? Практика? // Портал журнала «Наука и религия». – № 8. – 1998. [Электронный ресурс]. URL: <https://m.nkj.ru/archive/articles/11202/> (дата обращения: 14.01.2022).
7. Добжанская О.Э. Шаманская музыка самодийских народов в синкретическом единстве обряда: дис. ... доктора искусствоведения. – Москва, 2008. – 643 с.
8. Куда исчезли шаманы полуострова Таймыр. О том, кто теперь хранит традиции и культуру северных народов, – в материале ТАСС. [Электронный ресурс]. URL: <https://tass.ru/v-strane/4997727> (дата обращения: 14.01.2022).
9. Добжанская О.Э. «Духи ходят по земле теми же тропами, что и мы. [Электронный ресурс]. URL: <https://sgnorilsk.ru/news/oksana-dobzhanskaya-duhi-hodyat-po-zemle-temi-zhe-tropami-chto-i-my> (дата обращения: 23.01.2022).
10. Бахтикиреева У.М. Изучение и описание национальных образов коренных народов РФ посредством носителей языка, фольклора и литературы – осознанная необходимость // Сохранение и развитие языков и культур коренных народов Сибири: мат-лы IV Всероссийской научно-практ. конференции / отв. ред. Т.Г. Боргоякова. – Абакан: Издательство ФГБОУ ВО «ХГУ им. Н.Ф. Катанова», 2020. – С. 14–21.
11. «Первые люди на земле». Кто такие ительмены, и сколько их осталось / Рубрика «Такие малые народы». Радио Свобода. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.sibreal.org/a/30921046.html> (дата обращения: 05.05.2021).
12. Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Центральная Азия: Казахстан, Киргизия. Космос Ислама (интеллектуальные путешествия). – Москва: Сервис, 2002. – 784 с.
13. Джуртыбаев М.Ч. Душа Балкарии: Сб. статей. – Нальчик: Эльбрус, 1997. – 232 с.
14. Джуртыбаев М.Ч. Древние верования балкарцев и карачаевцев: Краткий очерк. – Нальчик: Эльбрус, 1991. – 256 с.
15. Хабичева-Боташева З.Б. Карачаевский театр. Истоки. Самодеятельность. Профессиональное искусство. – Москва: Российский университет театрального искусства – ГИТИС, 2012. – 524 с.
16. Кудаев М.Ч. Карачаево-балкарская этнохореография и символика. – Нальчик: Эльбрус, 2003. – 108 с.
17. Малкондуев Х.Х. Обрядово-мифологическая поэзия балкарцев и карачаевцев (Жанровые и художественно-поэтические традиции). – Нальчик: Издательский центр «Эль-Фа», 1996. – 273 с.
18. Турсынов Е.Д. Происхождение носителей казахского фольклора. – Алматы: Дайк-Пресс, 2004. – 322 с.
19. Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі / Жалпы редакциясын басқарған Т. Жанузаков. – Алматы: Дайк-Пресс, 2008. – 968 б.
20. Сеитов Э.М. Исламизированный шаманизм у народов Средней Азии в наши дни // V Демонология как семиотическая система. Сост. и ред. О.Б. Христофорова, Д.И. Антонов. – Москва: РГГУ, 2018. – С. 145–148.
21. Стасевич И.В. БАКСЫЛЫК и практика традиционного целительства в современном Казахстане (по материалам Западного Казахстана) // В сб.: Центральная Азия: Традиция в условиях перемен. Вып. II / Отв. ред. Р.Р. Рахимов, М.Е. Резван. – Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 2009. – С. 76–92.
22. Фатланд Э. Советистан. Одиссея по Центральной Азии: Туркменистан, Казахстан, Таджикистан, Киргизстан и Узбекистан глазами норвежского антрополога. – Москва: РИПОЛ классик, 2018. – 528 с.

23. Кужугет А.К. Культурологический аспект научного творчества М.Б. Кенин-Лопсана // Полилингвильность и транскультурные практики. – 2020. – Т.17. – No 4. – С.454–461. DOI 10.22363/2618-897X-2020-17-4-454-46
24. Ламажаа Ч.К. Очерки современной тувинской культуры. – Санкт-Петербург: Нестор-История, 2021. – 192 с.
25. Zorbas K. Shamanic Dialogues with the Invisible Dark in Tuva, Siberia. The Cursed Lives. – Cambridge Scholar Publishing, 2021. – 125 p.
26. Ламажаа Ч.К., Бахтикиреева У.М. «Проклятые» жизни и ценностный кризис в тувинском обществе // Новые исследования Тувы. – 2022. – No 1. – С.226-275.
27. Алекторов А.Е. Указатель книг, журнальных и газетных статей и заметок о киргизах (о казахах) // Классические исследования. Т.13. – Алматы: «Эдебиет элемеі», 2013. – 976 с.

Reference

1. Kharitonova V.I. «A u nas vse shamany – pravoslavnyye ...»: sovremennyy (neo)shamanizm i problema kul'turnoy identichnosti [“And all our shamans are Orthodox...”: modern (neo)shamanism and the problem of cultural identity]. In: Sibirskiye istoricheskiye issledovaniya [Siberian historical studies]. 2016. No 1. P. 105–133. DOI: 10.17223/2312461X/11/8 [in Russian].
2. Kharitonova V.I. Feniks iz pepla? Sibirskiy shamanizm na rubezhe tysyacheletiy [Ash Phoenix? Siberian shamanism at the turn of the millennium]. Moscow, Nauka, 2006. 372 p. [in Russian].
3. Stepin V.S. Globalizatsiya i dialog kul'tur: problema tsennostey [Globalization and dialogue of cultures: the problem of values]. In: Vek globalizatsii [The age of globalization]. No 2. 2011. P. 8–17. [in Russian].
4. Kharitonova V.I. Tuvinskiy (neo)shamanizm kak kul'tovaya i tselitel'skaya praktika v sovremennom mire [Tuva (neo)shamanism as a cult and healing practice in the modern world]. In: Novyye issledovaniya Tuvy [The new research of Tuva]. 2018. No 4. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2018.4.3>. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/806> (data obrashcheniya: 05.05.2021). [in Russian].
5. Khakkaraynen M. Shamanizm kak kolonial'nyy proyekt [Shamanism as a colonial project]. In: Antropologicheskiy forum [Anthropological forum]. 2007. No 7. P. 156–190. [in Russian].
6. Zhukovskaya N. Shamanizm: Religiya? Mirovozzreniye? Praktika? [Shamanism: Religion? Worldview? Practice?]. In: Portal zhurnala «Nauka i religiya» [Portal of the journal «Science and Religion»]. No 8. 1998. URL: <https://m.nkj.ru/archive/articles/11202/> (data obrashcheniya: 14.01.2022). [in Russian].
7. Dobzhanskaya O.E. Shamanskaya muzyka samodiyskikh narodov v sinkreticheskom yedinstve obryada: dis. ... doktora iskusstvovedeniya [Shaman music of the Samoyedic peoples in the syncretic unity of the rite: dis. ... Doctor of Arts]. Moscow, 2008. 643 p. [in Russian].
8. Kuda ischezli shamany poluoostrova Taymyr. O tom, kto teper' khranit traditsii i kul'turu severnykh narodov, – v materiale TASS. [Where did the shamans of the Taimyr Peninsula disappear to? About who now keeps the traditions and culture of the northern peoples - in the TASS material]. URL: <https://tass.ru/v-strane/4997727> (data obrashcheniya: 14.01.2022). [in Russian].
9. Dobzhanskaya O.E. «Dukhi khodyat po zemle temi zhe tropami, chto i my. [Spirits walk the earth along the same paths as we do]. URL: <https://sgnorilsk.ru/news/oksana-dobzhanskaya-duhi-hodyat-po-zemle-temi-zhe-tropami-chto-i-my> (data obrashcheniya: 23.01.2022). [in Russian].
10. Bakhtikireeva U.M. Izucheniye i opisaniye natsional'nykh obrazov korennykh narodov RF posredstvom nositeley yazyka, fol'klora i literatury – osoznannaya neobkhodimost' [The study and description of the national images of the indigenous peoples of the Russian Federation through native speakers of language, folklore and literature is a recognized need]. V: Sokhraneniye i razvitiye yazykov i kul'tur korennykh narodov Sibiri: mat-ly IV Vserossiyskoĭ nauchno-prakt. Konferentsii. Otv. red. T.G. Borgoyakova [Preservation and development of the languages and cultures of the indigenous peoples of Siberia: materials of the IV All-Russian Scientific and Practical Conference / executive editor T.G.Borgoyakova]. Abakan, Izdatel'stvo FGBOU VO «KHGU im. N.F. Katanova», 2020. P. 14–21. [in Russian].
11. «Pervyye lyudi na zemle». Kto takiye itel'meny, i skol'ko ikh ostalos'. [«The first people on earth.» Who are the Itelmens, and how many of them are left]. In: Rubrika «Takiye malyye narody». Radio Svoboda

[Rubric «Such small nations». Radio Liberty]. URL: <https://www.sibreal.org/a/30921046.html> (data obrashcheniya: 05.05.2021). [in Russian].

12. Gachev G.D. Natsional'nyye obrazy mira. Tsentral'naya Aziya: Kazakhstan, Kirgiziya. Kosmos Islama (intellektual'nyye puteshestviya) [National images of the world. Central Asia: Kazakhstan, Kyrgyzstan. Cosmos of Islam (intellectual travel)]. Moscow, Servis, 2002. 784 p. [in Russian].

13. Dzhurtybayev M.Ch. Dusha Balkarii: Sb. Statey [Soul of Balkaria: Sat. articles]. Nalchik, El'brus, 1997. 232 p. [in Russian].

14. Dzhurtybayev M.Ch. Drevniye verovaniya balkartsev i karachayevtsev: Kratkiy ocherk [Ancient Beliefs of the Balkars and Karachais: A Brief Essay]. Nalchik, El'brus, 1991. 256 p. [in Russian].

15. Khabicheva-Botashcheva Z.B. Karachayevskiy teatr. Istoki. Samodeyatel'nost'. Professional'noye iskusstvo [Karachay theatre. Origins. Self-activity. Professional art]. Moscow, Rossiyskiy universitet teatral'nogo iskusstva – GITIS, 2012. 524 p. [in Russian].

16. Kudayev M.Ch. Karachayevskaya etnokhoreografiya i simbolika [Karachay-Balkarian ethno-choreography and symbolism]. Nalchik, El'brus, 2003. 108 p. [in Russian].

17. Malkonduyev Kh.Kh. Obryadovo-mifologicheskaya poeziya balkartsev i karachayevtsev (Zhanrovyye i khudozhestvenno-poeticheskiye traditsii) [Ritual and mythological poetry of the Balkars and Karachays (Genre and artistic and poetic traditions)]. Nalchik, Izdatel'skiy tsentr «El'-Fa», 1996. 273 p. [in Russian].

18. Tursynov Ye.D. Proiskhozhdeniye nositeley kazakhskogo fol'klora [The origin of the carriers of Kazakh folklore]. Almaty, Dayk-Press, 2004. 322 p. [in Russian].

19. Kazak tilinin tusindirme sozdigi [Explanatory dictionary of the Kazakh language]. Zhalpy redaktsiyasyn baskargan T. Zhanuzakov. Almaty, Dayk-Press, 2008. 968 p. [in Russian].

20. Seitov E.M. Islamizirovanny shamanizm u narodov Sredney Azii v nashi dni [Islamized shamanism among the peoples of Central Asia today]. In: Demonologiya kak semioticheskaya sistema. Sost. i red. O.B. Khristoforova, D.I. Antonov [V Demonology as a semiotic system. Compiled and edited by O.B. Khristoforova, D.I. Antonov]. Moscow, RGGU, 2018. P. 145–148. [in Russian].

21. Stasevich I.V. Baksylyk i praktika traditsionnogo tselitel'stva v sovremennom Kazakhstane (po materialam Zapadnogo Kazakhstana) [Baksylyk and the practice of traditional healing in modern Kazakhstan (based on materials from Western Kazakhstan)]. In: Tsentral'naya Aziya: Traditsiya v usloviyakh peremen. Vyp. II. Otv. red. R.R. Rakhimov, M.Ye. Rezvan [In the collection: Central Asia: Tradition in the Conditions of Change. Issue. II / Managing editor R.R. Rakhimov, M.E. Rezvan]. Saint-Petersburg, MAE RAN, 2009. P. 76–92. [in Russian].

22. Fatland E. Sovetistan. Odisseya po Tsentral'noy Azii: Turkmenistan, Kazakhstan, Tadzhikistan, Kirgizstan i Uzbekistan glazami norvezhskogo antropologa [Odyssey in Central Asia: Turkmenistan, Kazakhstan, Tajikistan, Kyrgyzstan and Uzbekistan through the eyes of a Norwegian anthropologist]. Moscow, RIPOL klassik, 2018. 528 p. [in Russian].

23. Kuzhuget A.K. Kul'turologicheskiy aspekt nauchnogo tvorchestva M.B. Kenin-Lopsana [Culturological aspect of M.B. Kenin-Lopsana]. In: Polilingvial'nost' i transkul'turnyye praktiki [Multilinguality and transcultural practices]. 2020. Vol.17. No 4. P. 454-461. DOI 10.22363/2618-897X-2020-17-4-454-46 [in Russian].

24. Lamazhaa Ch.K. Ocherki sovremennoy tuvinskoy kul'tury [Essays on contemporary Tuvan culture]. Saint-Petersburg, Nestor-Istoriya, 2021. 192 p. [in Russian].

25. Zorbas K. Shamanic Dialogues with the Invisible Dark in Tuva, Siberia. The Cursed Lives. Cambridge Scholar Publishing, 2021. 125 p.

26. Lamazhaa Ch.K., Bakhtikireyeva U.M. «Proklyatyeye» zhizni i tsennostnyy krizis v tuvinskom obshchestve [«Damned» lives and value crisis in the Tuvan society]. Novyye issledovaniya Tuvy. 2022. № 1. [in Russian]. P. 266-275.

27. Alektorov A.Ye. Ukazatel' knig, zhurnal'nykh i gazetnykh statey i zametok o kirgizakh (o kazakhakh) [Index of books, magazine and newspaper articles and notes about the Kirghiz (about the Kazakhs)]. In: Klassicheskiye issledovaniya. T.13 [Classic Studies. V. 13]. Almaty, «Adebiyet alemi», 2013. 976 p. [in Russian].

Ұ.М. Бахтикиреева*

Ресей халықтар достығы университеті, Мәскеу, Ресей Федерациясы

(E-mail: uldanai@mail.ru)

** Байланыс үшін автор: uldanai@mail.ru*

З.К. Темірғазина

Павлодар педагогикалық университеті, Павлодар, Қазақстан Республикасы

(E-mail: temirgazina_zifa@pspu.kz)

Көпқырлы Феникс:

түркі халықтарындағы шаманизмнің өміршеңдігі мәселелері

Аннотация. Мақалада адамзат өркениеті үшін мәдени, әлеуметтанушылық, философиялық және лингвистикалық компоненттерді жинақтайтын ерекше құбылыс шаманизм мәселесіне пәнаралық көзқарас ұсынылған. «Шаманизм» термині бақыстардың әртүрлі емшілік, мистикалық-көріпкелдік және болжампаздық тәжірибелерінің жиынтығын білдіреді (В.И. Харитоновна). Жұмыста Ресей Федерациясының Солтүстік және Сібір халықтары шаманизмінің «құлдырауы\әлсіреуі» талданады, бұған үйреншікті өмір салтын, дәстүрлі кәсіпшілікті, тілді жоғалту нәтижесінде әлемнің концептуалдық (тұжырымдамалық) бейнесін жоғалту болды. Шаманизмнің өміршеңдігі (витальность) мен құлдырауы контекстінде тау түріктері – қарашай, малқар және дала-түркілері – қазақтардың шаманизм тәжірибелері зерттеледі. Алғашқылары бұл құбылыстың сарқыншақтарын кейбір заманауи тәжірибелерде, рәсімдерде, билерде сақтап қалды. Аталған барлық түркі халықтарының шаманизмі синкреттілігімен, «қосарлы сеніммен», яғни пұтқа табынушылық, тәңірлік дәстүрлер және исламдық көзқарастар үйлесімімен ерекшеленеді. Қазақ тәжірибесінде бабалар аруағына сыйыну ерекше маңызды рөл атқарады. Қазақ шаманизмі бүгінде жаппай таралған емшілік тәжірибеге айналды, бұл оның қарашай мен балқарларға қарағанда өміршеңдігі басым екендігін көрсетеді. Мақала авторлары түрлі этностардың шамандық тәжірибелерінің өміршеңдігін саралауға тырысып, оқырмандар шаманизм мен шамандық тәжірибе туралы әрқилы зерттеушілердің жеткілікті дәрежеде ұсынылған пікірлер жиынтығымен танысуы үшін оларды түсіндіру мен сынауға емес, түпнұсқа дереккөздерге ден қойды.

Кілт сөздер: шаманизм, емшілік тәжірибе, түркілер, солтүстік халықтары, бақы, өміршеңдік, қарашайлар, малқарлар, қазақтар, тувалықтар.

U.M. Bakhtikireeva*

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University), Moscow, Russian Federation

(E-mail: uldanai@mail.ru)

** Corresponding author: uldanai@mail.ru*

Z.K. Temirgazina

Pavlodar Pedagogical University, Pavlodar, Republic of Kazakhstan

(E-mail: temirgazina_zifa@pspu.kz)

The Many-faced Phoenix:

issues regarding the vitality of the Turkic peoples' shamanism

Abstract. The article proposes an interdisciplinary approach to the problem of shamanism, accumulating cultural, sociological, philosophical and linguistic components of this phenomenon unique to human civilization. The term shamanism refers to a combination of various healing, mystical-clairvoyant and predictive practices of shamans (V.I. Kharitonova). The article analyzes the “decline” of shamanism of the peoples of the North and Siberia of the Russian Federation, the cause of which was the loss of the usual

way of life, traditional crafts, language and, as a consequence, the conceptual worldview. In the context of the vitality and decline of shamanism, the practices of shamanism of the Turks-highlanders – Karachais, Balkars and Steppe Turks – Kazakhs are studied. The first preserved the rudiments of this phenomenon in some modern practices, rituals, dances and in everyday life. Shamanism of these Turkic peoples and others is characterized by syncretism, “dual faith”, i.e. the combination of pagan, Tengrian traditions and Islamic views. A particularly important role in Kazakh practices is played by faith in the spirits of ancestors – aruaktar. Kazakh shamanism today has transformed mainly into healing practices that are widespread everywhere, which indicates its higher vitality compared to the Karachay and Balkars. Trying to trace the vitality of various ethnic shamanic practices, the authors focused on the primary sources, rather than on their interpretation and criticism, so that the reader could get acquainted with a fairly representative set of opinions of various researchers of shamanism and shamanic practices.

Keywords: shamanism, healing practices, Turks, peoples of the North, Baksi, vitality, Karachai, Balkars, Kazakhs, Tuvinians.

Сведения об авторах:

Бахтикиреева Улданай Максұтовна, доктор филологических наук, профессор, Российский университет дружбы народов, ул. Миклухо-Маклая, 6, Москва, Российская Федерация.

Темірғазина Зифа Какбаевна, доктор филологических наук, профессор, Павлодарский педагогический университет, ул. Мира, 60, Павлодар, Республика Казахстан.

Авторлар туралы мәлімет:

Бахтикиреева Ұлданай Мақсұтқызы, филология ғылымдарының докторы, профессор, Ресей халықтар достығы университеті, Миклухо-Маклай көш., 6, Мәскеу, Ресей Федерациясы.

Темірғазина Зифа Какбайқызы, филология ғылымдарының докторы, профессор, Павлодар педагогикалық университеті, Мир көш., 60, Павлодар, Қазақстан Республикасы.

Information about authors:

Bakhtikireeva Uldanay Maksutovna, Doctor of Philology, Professor, Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University), Miklukho-Maclay str., 6, Moscow, Russian Federation.

Temirgazina Zifa Kakbayevna, Doctor of Philology, Professor, Pavlodar Pedagogical University, Mir str., 60, Pavlodar, Republic of Kazakhstan.



«Змея-целительница» в мифоритуальной традиции башкир

А.Ф. Илимбетова

Институт истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра Российской Академии наук, Уфа, Российская Федерация
(E-mail: ilimbetovazalia@mail.ru)

ARTICLE INFO

Ключевые слова:
башкиры, культ,
змея-целительница,
змея-
покровительница,
обряды, обычаи,
религиозно-
мифологические
воззрения.

МРНТИ 03.61.91

DOI: <http://doi.org/10.32523/2664-5157-2022-1-25-33>

АННОТАЦИЯ

В устной традиции и бытовой обрядности башкир змея как первопредок и покровительница выступает в роли целительницы людей. В башкирском фольклоре благодетельные змеи воскрешают разрубленных на части героев, восстанавливают им зрение и дают советы, как оживить человека. Башкиры верили, что дома, двory, где живут змеи, болезни обходят стороной. В мистических взглядах и магической практике башкир лечебные свойства приписывались и отдельным частям змеиного тела. Так, башкиры при появлении нарывов под ногтями к больному месту прикладывали змеиный выползок. Змеиную кожу использовали и при заболевании глаз, а также в качестве влажной припарки при болях в суставах и опухолях. Тушеное мясо черной змеи употребляли при порче зрения. В башкирском фольклоре зарегистрированы сюжеты применения для лечебных целей золу сожженной змеи. К помощи змеи прибегали не только при заболевании людей, но и при хвори домашнего скота. Змея, обладая даром врачевания недугов, одновременно может наделять этими способностями и людей. По предрассудкам башкир, целительными признавались и руки человека, нашедшего змеиный выползок. Аналогичные представления о «змее-целительнице» имеются в религиозно-мифологических воззрениях самых различных народов мира. Роль змеи-целительницы и представления о ней в фольклоре башкир, татар и других тюркских народов рассматривается в данной статье.

Received 07 January 2022. Revised 04 February 2022. Accepted 05 March 2022. Available online 31 March 2022.

For citation:

Ilimbetova A.F. "Healer Snake" in the Bashkir mythological and ritual tradition // Turkic Studies Journal. – 2022. – Vol. 4. – No 1. – P. 25-33. DOI: <http://doi.org/10.32523/2664-5157-2022-1-25-33>

Для цитирования:

Илимбетова А.Ф. «Змея-целительница» в мифоритуальной традиции башкир // Turkic Studies Journal. – 2022. – Т. 4. – № 1. – С. 25-33. DOI: <http://doi.org/10.32523/2664-5157-2022-1-25-33>



Введение

В мифоритуальной традиции башкир змея, как первопредок и покровительница, фигурирует в амплуа врачевательницы людей и домашнего скота. Пережитки таких умозрений глубоко укоренились в фольклоре и лечебной магии башкир.

Материалы и методы исследования. Основными источниками являются опубликованные этнографические, фольклорные, лингвистические сведения, а также полевые материалы автора по данной проблеме. Методологическую основу исследования составили принцип аналитического, ретроспективного и сравнительно-исторического анализа литературных, этнографических, фольклорных и лингвистических источников.

Степень изученности проблемы. Первые свидетельства о змее-целительнице у башкир содержатся в «Дневниковых записках путешествия по разным провинциям Российского государства в 1770 году» академика И.И. Лепехина. В частности, он отмечает, что башкиры часто прибегали к помощи змеи при лечении конских заболеваний, дав им поест отрубленную змеиную голову. В «Записки» вкраплены предрассудки башкир о бессмертности змеи и об обладании змеями даром оживить убитых сотоварищей волшебной травой [1, с. 57–58, 173, 174]. В книге В.А. Арнольдова «Санитарно-бытовой очерк жизни башкир юго-восточной части Стерлитамакского уезда Уфимской губернии» (1894 г.) отмечается использование отдельных частей тела змеи в народной медицине башкир [2, с. 243]. Начало научной разработки проблемы культа змеи у башкир связано с именем С.И. Руденко. Он в 1906 и 1907-е годы занимался сбором башкирских сказок и поверий, в том числе мифов о реальных и сверхъестественных змеях. В них он подмечает, что башкиры представляли змей опасными, зловредными гадами, пожирателями людей и одновременно приписывали им способности оживить мертвых сотоварищей при помощи чудодейственных трав, наделяли их умением войти в контакты с заклинателями [3, с. 316–317; 4, с. 18, 25]. В статье языковедов Ф.Г. Хисамитдиновой и Й. Торма высказывается суждение о противоречивости образа змеи в традиционной этнологии и лечебной магии башкир. В ней изложены ценные материалы почитания змей, почтительного отношения к ним как источникам их благополучия, счастья и здоровья; освещена процедура заклинания змей, способная нейтрализовать смертельные последствия на человека их укусов и взгляда; приведены различные приемы использования тушеного мяса, кожи, головы змеи, золы от ее сожжения и т.д. в народной медицине башкир [5, с. 134-135]. Ф.Г. Хисамитдинова возвращается к изучению данной темы и в других фундаментальных исследованиях [6, с. 7, 15, 94, 123-126, 244, 307-308; 7, с. 196-201]. Материалы по исследуемой проблеме имеются в работах фольклориста Ф.Ф. Гайсиной [8, с. 209-213] и этнографа З.И. Минибаевой [9, с. 188-189]. Таким образом, в трудах ученых имеются исследования, посвященные данной проблеме. Однако в целом работы, посвященные этой теме, носят описательный, фрагментарный характер.

Анализ

В религиозно-мифологических воззрениях башкир имеется много сюжетов, где змея выступает в ипостаси целительницы людей. Так, в сказке «Йылан батыр» («Змей-батыр») змей-егет оживляет изрубленного на куски старика – своего отца. В байке «Умыс» благодарная змея-девушка воскрешает разрубленного на части героя, ее спасителя от огня [10, с. 128–135, 253–257]. А в притче «Ак хан улы менән Карахан кызы» («Сын Акхана и дочь Карахана»), взятой на учет М.Х. Мингажетдиновым в Учалинском районе РБ у кубеляк-телевских башкир, змея подсказывает горемычной матери манипуляцию оживления убитого сына: она видит, как змея тащит на себе мертвую змею и трижды оползает вокруг

пня, и та снова становится живой. Точно так же она трижды обходит с мертвым телом сына на руках вокруг пня, и сын возвращается к жизни. Идентичный эпизод встречается в устном рассказе «*Һылыубика менән Йәркәй*» («Хылыубика и Яркей»). В мифе «Юлдыбай-батыр» змей-юха в облике мужчины восстанавливает зрение ослепленной и оклеветанной женщине, дав ей съесть два волшебных яблока [11, с. 231, 247, 260].

Согласно фольклорным материалам, башкиры верили, что дома, дворы, где живут змеи, якобы болезни обходят стороной [7, с. 197]. А вползая в утробу человека, страдающего расстройством желудка, они будто бы очищают его пищеводно-кишечную систему [8, с. 24]. В Бурзянском, Абзелиловском и Баймакском районах РБ знахарки с целью избавления человека от лихорадки (*тапма*) неожиданно бросали в его постель живого ужа или мертвую гадюку: дескать, хворь, испугавшись змеи, оставляет одержимого трясучкой человека [12, с. 21, 48, 56].

Параллели мотиву «змея-целительница» отыскиваются в устной словесности татар, где присутствует сцена принесения змеей себя в жертву ради исцеления героя [13, с. 44–45]. По суевериям чувашей, домашняя змея излечивает человека от укуса чужой змеи [14, с. 212–213]. Карачаевцы и балкарцы при болезни ребенка лихорадкой распевали песню-заговор, в котором содержатся следующие слова: «... Пусть змея вползает в свою нору...». По мнению М.Х. Малкондуева, в данном тексте отражается пожелание, чтобы со змеей покинула бы ребенка и болезнь [15, с. 36].

В мистических взглядах и магической практике многих народов мира, в том числе и башкир, лечебные свойства приписывались и отдельным частям змеиноного тела. Так, башкиры при появлении нарывов под ногтями (*йылан карак / күпертке*) бурзяне, усергане и тангауры Большеглушицкого района Саратовской области [16, с. 138], усергане Хайбуллинского, карагай-кыпсаки Баймакского, бурзяне Бурзянского [12, с. 51, 75, 79], бушман-кыпсаки Мелеузовского, азнай-юрматинцы Ишимбайского [2, с. 243], уранцы Янаульского [17, с. 84] районов РБ, сарт-айлинцы и улу-катайцы Сафакулевского района Курганской области [9, с. 188] и др. к больному месту прикладывали змеиный выползок.

При попадании в глаза колючки репейника (*дегәнәк*) усергане Хайбуллинского района РБ протирали их внутренней стороной размяченной в горячей воде змеиной кожи [18, с. 65]. Те же усергане Хайбуллинского [18, с. 17], карагай-кыпсаки Баймакского [12, с. 51], катайцы Белорецкого [6, с. 125], уранцы Янаульского [17, с. 84] районов РБ змеиную шкуру прикладывали с заклинаниями к глазам при их заболевании, а бардымские гайнинцы Пермского края при такой ситуации клали змеиную линьку в кипящую воду и сидели над паром с открытыми глазами [19, с. 233].

У юмран-табынцев Красногвардейского района Оренбургской области [20, с. 25], усерган Хайбуллинского [18, с. 17] и карагай-кыпсаков Баймакского [12, с. 51] районов РБ, кошчинцев Нижнесергинского района Свердловской области [21, с. 110] и гайнинцев Бардымского района Пермского края [19, с. 305] зафиксирована практика использования змеиноного выползка в качестве влажной припарки при болях в суставах и опухолях.

Согласно материалам Ф.Г. Хисамитдиновой, при порче зрения, когда человек не мог смотреть на свет, тушили черную змею без пятен и на этом пару держали открытым больной глаз [6, с. 126]. Говорят, что болезнь глаз проходит и в случае поедания тушеного мяса черной змеи [7, с. 200].

В башкирском фольклоре зарегистрированы прецеденты применения для лечебных целей золу от сожженной змеи. В частности, в сказке «Жена-аждаха» хан сжигает в железном доме свою жену из змеиной породы, а оставшуюся от нее золу люди использовали как лечебное средство при глазных заболеваниях [22 с. 192]. Данный фольклорный сюжет подкрепляется и полевыми исследованиями: привязывание на больные глаза золу от сожженной змеиной кожи наблюдается у некоторых групп башкир и в наши дни [7, с. 200].

К помощи змеи прибегали не только при заболевании людей, но и при хвори домашнего скота. К примеру, усергане и кара-кыпсаки с. Канчурино Кувандыкского района Оренбургской области засовывают в рот загнанной лошади (*янган ат*) змею, у которой

предварительно отрывают голову и хвост (т.к. они будто бы ядовиты). При этом голову лошади приподнимают так, что она будет вынуждена жевать и проглотить змею [23, с. 105]. По сообщению И.И. Лепехина, у башкир «черная змея служит... врачом средством в той конской болезни, которую они лихим называют. В таком случае отрубают змее голову; и когда она еще некоторую в себе имеет живность, прикладывают к ране и сжимают рот: потом немедленно вводят лошадь в холодную воду и держат в ней, привязав до тех пор, пока ее чрезмерная не проймет дрожь». И.И. Лепехин дает и описание «лихой» болезни: она «означает ту конскую болезнь, когда лошадь по всему телу получает проломы и раны» [1, с. 174]. А по В.И. Далю, «лихой – конская болезнь, гнойные желваки» [24, с. 261].

Аналогичные знахарские приемы лечения болезней у людей практиковались у казанских татар. Когда человека трясла лихорадка, то они клали в его пазуху змеиную кожу, которая будто бы прогоняет хворь [25, с. 5, 26]. Сибирские татары змеиный выползок использовали при панариции (*елан карак*) и нагноении мышц: шкурку смазывали свежей сметаной или распаривали в горячей воде и прикладывали к опухоли [26, с. 165; 27, с. 81]. Хакасы змеиную линьку привязывали на шею больного при приступе лихорадки или пришивали к детской колыбели как оберег [28, с. 72]. Турки Анатолии (Турция) применяли оставленную змеей кожу при нервных расстройствах и сглазе [29, с. 154–155]. Карачаевцы и балкарцы верили, что бусина (вариант: драгоценный камень) на голове царя змей заживляет раны [30, i13B, i13C]. По поверьям татар, лечебными свойствами владеет и пепел сожженного змея [13, с. 44-45].

Целительная функция змеи распространяется и на домашний скот. Сибирские татары при расстройстве желудка лошади поили ее раствором в воде порошком сушеной змеиной шкурки [26, с. 158].

Отдельные народы верили в целебные свойства и различных изображений змеи. Анатолийские колдуны (Турция) при изготовлении амулета против головной боли рисовали в круге змеиную голову, а затем вписывали в него коранические аяты [29, с. 154-155].

Судя по рассказам информаторов, змея, обладая даром врачевания недугов, одновременно может наделить этими способностями и людей. Так, по поверьям башкир-гирей-кыпсаков Кувандыкского района Оренбургской области [23, с. 60], усерган Хайбуллинского района РБ [18, с. 77] и гайнинцев Бардымского района Пермского края [31, с. 72], если кто-то, увидев змею, пожирающую лягушку, помешает ей проглотить жертву, может заниматься лечением людей – у него рука становится целебной. По предрассудкам минцев Альшеевского района РБ, признавались целительными и руки человека, нашедшего змеиный выползок [8, с. 210].

Результаты

В работе систематизированы и проанализированы историко-этнографические и фольклорно-лингвистические материалы по рассматриваемой теме. При рассмотрении мотива «змея-целительница» в устной традиции и бытовой обрядности башкир автором указана их родоплеменная принадлежность. Введены в научный оборот фольклорные сведения, полевые материалы, переведенные автором на русский язык.

Выводы

Таким образом, в устной традиции и бытовой обрядности башкир ясно проступают пережитки древней веры их предков в змею как существа, стоящего на страже жизни и здоровья людей. Представления о змее-целительнице были присущи многим народам мира, историко-генетические корни которых восходят к тотемическим мировоззрениям первобытных охотников, рыболовов и собирателей древнекаменного века. В процессе

эволюции тотемических идей умозаключения о лекарственных способностях змеи были перенесены и на отдельные части ее тела (как воплощения целого) – голову, шкуру, мясо, «рожки», изображения и т.п. В поверьях башкир сохранились рудименты веры, что змеи поделились своим врачебным дарованием с отдельными категориями людей – знахарями, то есть выступают в ипостаси культурных героев.

Литература

1. Лепехин И.И. Дневные записки путешествия академика и медицины доктора Ивана Лепехина, по разным провинциям Российского государства в 1770 году. – Санкт-Петербург: Тип. Имп. Акад. наук, 1802. – Ч. 2. – 345 с.
2. Арнольдов В.А. Санитарно-бытовой очерк жизни башкир юго-восточной части Стерлитамакского уезда Уфимской губернии // Дневник общества врачей при Императорском Казанском университете. – Казань: Типо-лит. Имп. ун-та, 1895. – С. 227–244.
3. Руденко С.И. Башкиры. Историко-этнографические очерки. – Москва, Ленинград: Изд-во АН СССР, 1955. – 394 с.
4. Руденко С.И. Башкирские сказки и поверья // Археология и этнография Башкирии. – Уфа: БФАН СССР, 1973. – Т. 5. – С. 17-31.
5. Хисамитдинова Ф.Г., Торма Й. Змея в традиционной этнологии и лечебной магии башкир // Языки, духовная культура и история тюрков: традиции и современность. Труды международной конф. – Москва: ИНСАН, 1997. – Т. 3. – 240 с.
6. Хисамитдинова Ф.Г. Мифологический словарь башкирского языка. – Москва: Наука, 2010. – 456 с.
7. Хисамитдинова Ф.Г. Словарь башкирской мифологии. – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2011. – 420 с.
8. Ғайсина Ф.Ф. Башкорт фольклорында йылан символы // Литературное наследие. Фольклор. Текстология. Межвузовский сборник научных статей. – Уфа: РИЦ БашГУ, 2009. – Вып. 4. – С. 209–213.
9. Минибаева З.И. Традиционная медицина // Курганские башкиры. Историко-этнографические очерки. – Уфа: Гилем, 2002. – С. 159-214.
10. Башкорт халык ижады. Әкиәттәр. Беренсе китап. – Өфө: Башк. китап нәшр., 1976. – 376 б.
11. Башкорт халык ижады. Әкиәттәр. Икенсе китап. – Өфө: Башк. китап нәшр., 1976. – 376 б.
12. Полевой дневник Илимбетова Ф.Ф. – 1966.
13. Замалетдинов Л.Ш. Образы змея и подобных ему персонажей в татарских сказках // Фольклор народов РСФСР. Межвузовский научный сборник. – Уфа: Изд-во БашГУ, 1986. – Вып. 13. – С. 44–49.
14. Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. – Казань: Нарком по просвещению Чуваш. СССР, 1934. – Т. 6. – 318 с.
15. Малкондуев Х.Х. Обрядово-мифологическая поэзия балкарцев и карачаевцев. (Жанровые и художественно-поэтические традиции). – Нальчик: Эльфа, 1996. – 272 с.
16. һамар, һарытау өлкәһе башкорттарының рухи хазинаһы / Төз. Р.Ә. Солтангәрәева, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Ғайсина һ.б. – Өфө: РФА ӨҒҮ ТТӘИ, 2008. – 284 б.
17. Экспедиция материалдары-2005: Яңауыл районы / Төз. Г.Р. Хөсәйенова, Р.Ә. Солтангәрәева, Г.В. Юлдыбаева, һ.б. – Өфө: РФА ӨҒҮ ТТӘИ, 2009. – 264 б.
18. Полевые материалы автора. – 2000.
19. Тулвинские татары и башкиры. Этнографические очерки и тексты / Отв. ред. А.В. Черных. – Пермь: Пермское кн. изд-во, 2004. – 456 с.
20. Полевые материалы автора. – 2005.
21. Руһи мирас: Свердловск башкорттарының фольклоры / Төз. Ф.А. Нәзершина, Г.Р. Хөсәйенова, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Ғайсина. – Өфө: Эшлекле дин., 2008. – 260 б.
22. Башкирские народные сказки / Запись и перевод А.Г. Бессонова; под ред. Н.К. Дмитриева. – Уфа: Башк. кн. изд-во, 1941. – 368 с.
23. Башкорт халык ижады. Т. 1. Йола фольклоры. – Өфө: Китап, 1995. – 560 б.

24. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Изд. 2-ое, исправленное и значительно умноженное по рукописи автора. – СПб.: Издание книгопродавца-типографа М.О. Вольфа, 1881. – Т. 2. – 814 с.
25. Насыров К. Поверья и обряды казанских татар, образовавшиеся помимо влияния на их жизнь суннитского магометанства. Отдельно отпечатано из Записок Императорского Русского географического общества по отделению этнографии. – Санкт-Петербург.: Тип. В. Безобразова и К, 1880. – Т. 6. – 30 с.
26. Валеев Ф.Т. Сибирские татары. Культура и быт. – Казань: Тат. кн. изд-во, 1993. – 208 с.
27. Кадырова Л.М. Народные медицинские знания сибирских татар Омского Прииртышья. – Омск: Изд-во МИНСП, 2008. – 108 с.
28. Бутанаев В.Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. – Абакан: Изд-во Хакас. гос. ун-та им. Н.Ф. Катанова, 2003. – 260 с.
29. Иванова В.В. Змея-джинн-предок: Анатолийский взгляд на хранителя дома // Азиатский бестиарий. Образы животных в традициях Южной, Юго-Западной и Центральной Азии. Сб. статей. – Санкт-Петербург.: МАЭ РАН, 2009. – С. 151–160.
30. Березкин Ю.Е. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. [Электронный ресурс] – URL: <http://www/ruthenia.ru/folklore/berezkin> (дата обращения: 25.12.2021).
31. Ғәйнә башкорттарының фольклоры / Авт.-төз. Р.Ә. Солтангәрәева, Ф.Ф. Ғайсина. – Өфө: Ғилем, 2012. – 172 б.

Reference

1. Lepekhin I.I. Dnevnye zapiski puteshestviya akademika i meditsiny doktora Ivana Lepekhina, po raznym provintsiyam Rossiiskogo gosudarstva v 1770 godu [Daily notes of the travel of academician and medicine doctor Ivan Lepekhin, through different provinces of the Russian state in 1770]. (Imp. Akad. nauk publ., St. Petersburg, 1802. Part 2. 345 p.). [in Russian].
2. Arnol'dov V.A. Sanitarno-bytovoi ocherk zhizni bashkir yugo-vostochnoi chasti Sterlitamakskogo uezda Ufimskoi gubernii [Sanitary and household sketch of the life of the Bashkirs in the southeastern part of the Sterlitamak district of the Ufa province]. In: Dnevnik obshchestva vrachei pri Imperatorskom Kazanskom universitete [Diary of the Society of Doctors at the Imperial Kazan University]. (Tipo-lit. Imp. Univ., Kazan, 1895. P. 227–244). [in Russian].
3. Rudenko S.I. Bashkiry [Bashkirs]. Istoriko-etnograficheskie ocherki [Historical and ethnographic essays]. (Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR, Moscow, Leningrad, 1955. 394 p.). [in Russian].
4. Rudenko S.I. Bashkirskie skazki i pover'ya [Bashkir fairy tales and beliefs]. In: Arkheologiya i etnografiya Bashkirii [Archeology and ethnography of Bashkiria]. (Ufa, BF AN USSR, Ufa, 1973. Vol. 5. P. 17-31). [in Russian].
5. Khisamitdinova F.G., Torma I. Zmeya v traditsionnoi etnologii i lechebnoi magii Bashkir. Yazyki, dukhovnaya kul'tura i istoriya tyurkov: traditsii i sovremennost'. Trudy mezhd. konf. [The snake in traditional ethnology and healing magic of the Bashkirs. Languages, spiritual culture and history of the Turks: traditions and modernity. Proceedings of int. conf.]. INSAN, Moscow, 1997. Vol. 3. 240 p. [in Russian].
6. Khisamitdinova F.G. Mifologicheskii slovar' bashkirskogo yazyka [Mythological dictionary of the Bashkir language]. Moscow, Nauka, 2010. 456 p. [in Russian].
7. Khisamitdinova F.G. Slovar' bashkirskoi mifologii [Dictionary of Bashkir mythology]. Ufa, IHLL USC RAS, 2011. 420 p. [in Russian].

8. Gaisina F.F. Bashkort fol'klorynda elan simvoly [The symbolism of the snake in the Bashkir folklore]. In: Literaturnoe nasledie. Fol'klor. Tekstologiya. Mezhevuzovskii sbornik nauchnykh statei [Literary heritage. Folklore. Textology. Interuniversity collection of scientific articles]. Bash. State Univ. publ., Ufa, 2009. Is. 4. P. 209-213. [in Bashkir].
9. Minibaeva Z.I. Traditsionnaya meditsina [Traditional medicine]. In: Kurganskies bashkiry. Istoriko-etnograficheskie ocherki [Kurgan Bashkirs. Historical and ethnographic essays]. Ufa, Gilem, 2002. P. 159–214. [in Russian].
10. Bashkort khalyk izhady. Akiattar. Berense kitap [Bashkir folk art. Fairy tales. Book one]. Ufa, Bashkir book publishing house, 1976. 376 p. [in Bashkir].
11. Bashkort khalyk izhady. Akiattar. Ikense kitap [Bashkir folk art. Fairy tales. Book two]. Ufa, Bashkir book publishing house, 1976. 376 p. [in Bashkir].
12. Polevoi dnevnik Ilimbetova F.F. [Field diary of Ilimbetov F.F.]. 1966. [in Russian].
13. Zamaletdinov L.Sh. Obrazy zmeya i podobnykh emu personazhei v tatarskikh skazkakh [Images of the snake and similar characters in Tatar fairy tales]. Fol'klor narodov RSFSR. Mezhevuz. nauch. sb. [Folklore of the peoples of the RSFSR. Interuniversity scientific coll.]. (Bashkir State University publ., Ufa. 1986. Is. 13. P. 44-49). [in Russian].
14. Ashmarin N.I. Slovar' chuvashskogo yazyka [Dictionary of the Chuvash language]. (People's Commissar for Education Chuvash USSR, Kazan, 1934. Vol. 6. 318 p.). [in Russian].
15. Malkonduev Kh.Kh. Obryadovo-mifologicheskaya poeziya balkartsev i karachaevtsev. (Zhanrovye i khudozhestvenno-poeticheskie traditsii) [Ritual and mythological poetry of the Balkars and Karachais. (Genre and artistic and poetic traditions)]. Nalchik, Elfa, 1996. 272 p. [in Russian].
16. hamar, haritau olkahe bashkorttarinin rukhi khazinahi [Spiritual wealth of the Bashkirs of the Samara and Saratov regions]. Comp. by R.A. Sultangareeva, G.V. Yuldybaeva, F.F. Gysina. Ufa, IHLL USC RAS, 2008. 284 p. [in Bashkir].
17. Expeditsiya materialdary-2005: Yanaul raioni [Expeditionary materials-2005: Yanaul district]. Compl. by G.R. Khusainova, R.A. Sultangareeva, G.V. Yuldybaeva. Ufa, IHLL USC RAS, 2009. 264 p. [in Bashkir].
18. Polevye materialy avtora [Author's field materials]. 2000. [in Russian].
19. Tulvinskie tatory i bashkiry. Etnograficheskie ocherki i teksty [Tulvin Tatars and Bashkirs. Ethnographic essays and texts]. Ed. by A.V. Chernykh. Perm, Perm. publ. house, 2004. 456 p. [in Russian].
20. Polevye materialy avtora [Author's field materials]. 2005. [in Russian].
21. Rukhi miras: Sverdlovsk bashkorttarinyn fol'klory [Spiritual heritage: folklore of the Sverdlovsk Bashkirs]. Compl. by G.R. Khusainova, G.V. Yuldybaeva, F.F. Gysina. Ufa, Del. din. publ., 2008. 260 p. [in Bashkir].
22. Bashkirskie narodnye skazki [Bashkir folk tales]. Record. and translation. A.G. Bessonov; ed. N.K. Dmitriev. Ufa, Bashk. book. publishing house, 1941. 368 p. [in Russian].
23. Bashkort khalyk izhady. T. 1. Iola fol'klory [Bashkir folk art. Vol. 1. Ritual folklore]. Ufa, Kitap, 1995. 560 p. [in Bashkir].
24. Dal' V.I. Tolkovyi slovar' zhivogo velikorusskogo yazyka. Izd. 2-oe, ispravlennoe i znachitel'no umnozhennoe po rukopisi avtora [Explanatory dictionary of the living Great Russian language. Ed. 2nd, corrected and significantly multiplied from the author's manuscript]. St. Petersburg, Edition of the bookseller-typographer M.O. Wolf, 1881. Vol. 2. 814 p. [in Russian].
25. Nasyrov K. Pover'ya i obryady kazanskikh tatar, obrazovavshiesya pomimo vliyaniya na ikh zhizn' sunnitskogo magometanstva. Otdel'no otpechatano iz Zapisok Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva po otdeleniyu etnografii [Beliefs and rituals of the Kazan Tatars, formed in addition to the influence of Sunni Mohammedanism on their lives. Separately printed from the Notes of the Imperial Russian Geographical Society for the Department of Ethnography]. St. Petersburg, Typ. V. Bezobrazov and K, 1880. Vol. 6. 30 p. [in Russian].

26. Valeev F.T. Sibirskie tatory. Kul'tura i byt [Siberian Tatars. Culture and life]. Kazan, Tat. book publishing house, 1993. 208 p. [in Russian].
27. Kadyrova L.M. Narodnye meditsinskie znaniya sibirskikh tatar Omskogo Priirtysh'ya [Folk medical knowledge of the Siberian Tatars of the Omsk Irtysh region]. Omsk, Publishing House of MINSP, 2008. 108 p. [in Russian].
28. Butanaev V.Ya. Burkhanizm tyurkov Sayano-Altaya [Burkhanism of the Turks of Sayano-Altai]. Abakan, Khakas Publ. house. State univ. N.F. Katanova, 2003. 260 p. [in Russian].
29. Ivanova V.V. Zmeya-dzhinn-predok: Anatoliiskii vzglyad na khranitelya doma [Snake-genie-ancestor: Anatolian view of the guardian of the house]. Aziatskii bestiarii. Obrazy zhivotnykh v traditsiyakh Yuzhnoi, Yugo-Zapadnoi i Tsentral'noi Azii.: Sb. st. [Asian bestiary. Images of animals in the traditions of South, Southwest and Central Asia: Coll. papers]. St. Petersburg, MAE RAN, 2009. P. 151–160. [in Russian].
30. Berezkin Yu.E. Tematicheskaya klassifikatsiya i raspredelenie fol'klorno-mifologicheskikh motivov po arealam. Analiticheskii katalog [Thematic classification and distribution of folklore and mythological motives by areas]. [Electronic resource]. Available at: [www/ruthenia.ru/folklore/berezkin](http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin) (Accessed 22.12.2021). [in Russian].
31. Geine bashkorttarinin fol'klory [Folklore of the Gainin Bashkirs]. Authors-compil. R.A. Sultangareeva, F.F. Gysina. Ufa, Gilem, 2012. 172 p. [in Bashkir].

А.Ф. Илимбетова

Тарих, тіл және әдебиет институты, Уфа федералдық ғылыми-зерттеу орталығы, Ресей ғылым академиясы, Уфа, Ресей Федерациясы
(E-mail: ilimbetovazalia@mail.ru)

Башқұрттың мифтік-ғұрыптық дәстүріндегі «емші жылан»

Аннотация. Башқұрттар ауызекі сөйлеу дәстүрі мен тұрмыстық ғұрыптарында жыланды өздерінің ата-тегі мен қамқоршысы деп есептеп, оларды адамның емшісі қызметін атқарғандай етіп көрсетеді. Башқұрт халқының ауыз әдебиетінде қайырымды жыландар өлім аузында жатқан батырларды тірілтіп, жанарларын қалпына келтіреді және адамды қалай тірілту жөнінде де кеңес бере алады. Башқұрттар жыланы бар үйлер мен аулаларды ауру атаулы айналып өтеді деп сенген. Башқұрттардың мистикалық көзқарастары мен магиялық тәжірибесінде жылан денесінің жекелеген бөліктерінің емдік қасиеттері көрсетіліп, пайдаланылып отырды. Мысалы, башқұрттар тырнақ астында іріңді жара, яғни күбіртке пайда болған кезде жыланның түлеген қабығын қолданған. Жыланның терісін көз ауруларына, сонымен қатар буын ауруы мен ісікке қарсы дымқыл күйінде қыздырып басқан. Көздің көруі нашарлаған кезде қара жыланның бұқтырылған еті кәдеге жаратылған. Башқұрт фольклорында отқа жағылған жыланның күлін емдік мақсатта пайдалану сюжеттері де кездеседі. Адамдар сырқаттанғанда ғана емес, үй жануарлары ауруға шалдыққанда да жыланның жәрдеміне жүгінген. Ауруларды емдеу қабілеті бар жылан бұл қасиетін адамдарға да дарыта білген. Башқұрттардың наным-сеніміне сәйкес жыланның терісін тауып алған адам қолының да емдік қабілеті бар деп танылған. «Емші жылан» туралы осыған ұқсас түсініктер әлемнің әртүрлі халықтарының діни және мифологиялық нанымдарында кездеседі. Бұл мақалада башқұрт, татар және басқа да түркі халықтарының фольклорындағы «емші жылан» мен оның маңызы туралы пайымдар жан-жақты қарастырылады.

Кілт сөздер: Башқұрттар, культ, емші жылан, меценат жылан, ырымдар, әдет-ғұрып, діни-мифологиялық нанымдар.

A.F. Ilimbetova

*Institute of History, Language and Literature,
Ufa Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences, Ufa, Russian Federation
(E-mail: ilimbetovazalia@mail.ru)*

«Healer Snake» in the Bashkir mythological and ritual tradition

Abstract. In the oral tradition and everyday rituals of the Bashkirs, the snake, as the first ancestor and patroness, acts as a healer of people. In Bashkir folklore, beneficent snakes resurrect heroes cut into pieces, restore their sight and give advice on how to revive a person. The Bashkirs believed that at home, yards where snakes live, diseases are bypassed. In the mystical views and magical practice of the Bashkirs, healing properties were attributed to individual parts of the snake body. So, the Bashkirs, when abscesses appeared under the nails, applied a snake crawl to the sore spot. Snake skin was also used for eye diseases, and also as a wet poultice for joint pain and swelling. Stewed meat of a black snake was used for damage to vision. In Bashkir folklore, plots of the use of the ashes of a burnt snake for medicinal purposes are recorded. Snakes resorted to help not only in case of illness of people, but also in case of illness of livestock. The snake, having the gift of healing ailments, can at the same time endow people with these abilities. According to the prejudices of the Bashkirs, the hands of a person who found a snake crawled out were recognized as healing. Similar ideas about the «healer snake» are in the religious and mythological beliefs of the most diverse peoples of the world.

Keywords: Bashkirs, cult, healer snake, patron snake, rituals, customs, religious and mythological beliefs.

Сведения об авторе:

Илимбетова Азалия Фаттаховна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института истории, языка и литературы, Уфимский федеральный исследовательский центр РАН, проспект Октября, 71, Уфа, Российская Федерация.

Автор туралы мәлімет:

Илимбетова Азалия Фаттаховна, тарих ғылымдарының кандидаты, Тарих, тіл және әдебиет институтының аға ғылыми қызметкері, Уфа федералдық ғылыми-зерттеу орталығы, Ресей ғылым академиясы, Октябрь даңғылы, 71, Уфа, Ресей Федерациясы.

Information about author:

Ilimbetova Azaliya Fattakhovna, Candidate of Historical Sciences, Senior Researcher at the Institute of History, Language and Literature, Ufa Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences, Oktyabr avenue, 71, Ufa, Russian Federation.



Шығыс Тянь-Шаньның ежелгі тұрғындары және олардың мәдени мұралары¹

Т.З. Қайыркен

Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Нұр-Сұлтан, Қазақстан Республикасы
(E-mail:kairkentz@mail.ru)

ARTICLE INFO

Кілт сөздер:
Шығыс Тянь-Шань,
Шығыс Түркістан,
сақтар, хундар,
усундер, көне
түріктер, Алагу
сақ қорғаны,
алтын бұйымдар,
қола бұйымдар,
қолданбалы өнер, аң
стилі, антропология,
тілдік ерекшеліктер,
шаруашылық дәстүрі,
Жібек жолы, көне
қалалар.

FTAMP 03.41.91

DOI: <http://doi.org/10.32523/2664-5157-2022-1-34-46>

АННОТАЦИЯ

Шығыс Түркістан – ғылымда әлі де болса толық зерттелмей жатқан аймақ. Әлемдік қауымдастықты пен ғылыми ортаны оның қазіргі жағдайымен бірге бай тарихы да қызықтырады. Тянь-Шань тауы оны ортасынан бөліп жатқан табиғи географиялық белгі. Таудың оңтүстігі дәстүрлі отырықшылық мәдениеттің, ал солтүстігі көшпелі мәдениеттің дамыған өңірі. Тянь-Шань тауының екі қанатындағы осынау географиялық аймақтың адамзат өркениетінде өзіндік орны бар.

Мақалада алдымен Шығыс Тянь-Шаньның байырғы тұрғындары сақ, хун, үйсін және туцзюэ (көк түрік) секілді ежелгі этностардың пайда болуы мен дамуы, этникалық, тілдік және мәдени байланыстары зерттеледі.

Сақтардың Орталық және Шығыс Тянь-Шаньда пайда болуы ғылымда әлі күнге дейін толық зерттелмеген мәселе. Кей ғалымдар оларды батыстағы скифтермен, оңтүстік-батыстағы үнді-еуропалық халықтармен байланыстырса, Қытай деректері шығыстан – Хэси дәлізі жақтан келген дейді. Бұл жерде автор сақтардың үнді-еуропалық халық пен монголоидтық халықтардың өзара араласуынан пайда болған супер этнос екенін, солтүстіктегілер түркі тілінде сөйлеген монголоидтық нәсіл, ал оңтүстіктегілердің біраз бөлігі үнді-еуропалық тілдің тохар диалектінде сөйлеген еуропалық нәсіл болғанын ортаға қояды. Автор олардың тілдік, антропологиялық белгілерінде ұқсастық болғанымен, қолданбалы өнері мен киім-кешектерінде ортақ элементтердің болғандығын атап көрсетеді. Сондай-ақ, Шығыс Тянь-Шаньнан табылған сақтардың, үйсіндердің мәдени мұраларына талдау жасайды және оларды Жетісу мен Алтайдан табылған осы тектес мұрағаттармен салыстырады.

Сондай-ақ мақалада Шығыс Түркістанды Орталық Азиямен тұтастыратын Жібек жолы бойындағы көне қалалар мен елді мекендерге де тоқталады.

Received 29 January 2022. Revised 12 February 2022. Accepted 01 March 2022. Available online 31 March 2022.

¹ Мақала BR10965370 «Ұлы Жібек жолының тарихи топонимиясын ғылымдар тоғысында зерделеу» атты Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі бекіткен мақсатты бағдарламалық жоба аясында дайындалды.

**For citation:**

Kaiyrken T.Z. Ancient inhabitants of Eastern Tien Shan and their cultural heritage // Turkic Studies Journal. – 2022. – Vol. 4. – No 1. – P. 34-46. DOI: <http://doi.org/10.32523/2664-5157-2022-1-34-46>

Дәйексөз үшін:

Т.З. Қайыркен Шығыс Тянь-Шаньның ежелгі тұрғындары және олардың мәдени мұралары // Turkic Studies Journal. – 2022. – Т. 4. – № 1. – 34-46 б. DOI: <http://doi.org/10.32523/2664-5157-2022-1-34-46>

Кіріспе

Б.з.д. X ғасырдан б.з. II ғасырына дейін Шығыс Тянь-Шаньдағы этно-мәдени үдерістер өте күрделі болған. Осында мекендеген сақтар Еуразия кеңістігіне кең тараған скиф қауымының бір бұтағы болатын. Бұған дейін ғалымдар оларды түгелдей шығыс ирандықтарға, яғни ариандарға жатқызып келді. Алайда қоныстанған ауқымынан қарағанда, оларды бір ғана этносқа және нәсілге тәуелді деп қарау дұрыс емес. Б.з.д. I-II мыңжылдық кезінде олардың бір бөлігі шығысқа қарай қоныс аударған және олардың қауымы Батыс Қытайға дейін жеткен. Күндердің күнінде сақтар қайта толқып, Ордос үстірті және Хэси дәлізі арқылы Орта Азияға қоныс аударған. Хуанхэ бойынан Қара теңізге дейін олардың әр түрлі қауымы өмір сүрген. Қытай деректері олардың Хэси дәлізінен батысқа көшіп, Орталық және Шығыс Тянь-Шань мен Іле алқабын қоныстанған бөлігі туралы ғана мәлімет береді. Сондықтан Қытайдың «Шицзи» және «Ханьшу» атты көне жазбаларында: «Үйсін мемлекеті... шығыста хұндармен, солтүстік-батыста Қаңлымен, батысында Даваньмен (Ферғана), оңтүстігінде қала мемлекеттермен шектеседі. Бұл әсілі сақтардың жері еді, ұлы юэчжилер сақ патшасын талқандап, Сақ патшасы оңтүстікке Суандуға қарай кетті, ұлы юэчжилер осы жерді келіп қоныстанды. Кейін Үйсін күнбиі ұлы юэчжилерді бұл жерден ығыстырып, ұлы юэчжилер батыста Бактерияға барып бағынды. Ал, Үйсін күнбиі болса осы жерді мекендеп қалды. Сондықтан үйсіндердің ішінде сақтар мен ұлы юэчжилердің де қаны бар», – дейді [1, 335 б.]. Бұл дерек мына екі жағдайдан хабар береді: біріншіден, ұлы юэчжилер мен үйсіндер б.з.д. III ғасырдың бас кезінде Хэси дәлізінен Іле бойына және Ыстықкөл алқабына барып қоныстанғанын, бұған дейін осы өңірде әрекет еткен этностың сақтар екенін, сақтардың ең кем дегенде б.з.д. II ғасыр бедерінде әлі де болса Іле аңғарын мекендеп отырғанын; екіншіден, сақ, юэчжи, үйсін – осы үш этностың көшпенділер мәдениетінің типтік белгілеріне жататындығын әрі аралас қоныстанғанын, үйсін мәдениетінің сақ мәдениетінің жалғасы екенін көрсетеді.

1980 жылдары Қытайдың геоантропологтары Іле аймағы Моңғолкүре ауданына қарасты Сятай, Пома қатарлы жерлердегі қазып алынған үйсіндер мен сақтардың бас сүйектеріне сараптама жасау арқылы олардың арасында ешқандай айырмашылық жоқ екенін байқады. Тіпті, кей ғалымдар үйсіндерді б.з.д. V ғасыр шамасында біртіндеп монголоидтанған исседондар деп қарайды [2, 105 б.]. Бұл қалай дегенмен де сақтар мен үйсіндердің арасында тығыз байланыс бар екенін көрсетеді. Кезінде академик Ә. Марғұлан үйсіндер мен қаңлылардың сақтардың тікелей мұрагері екенін атап көрсеткен болатын. Көптеген ғалымдар б.з.д. VII ғасырда сақтар Оңтүстік Орыс даласы мен Қара теңіз алқабында және Еділ-Жайық өңірінде тіршілік етіп, б.з.д. VI-V ғасырларда Іле алқабына келген деп есептейді. Ендеше, б.з.д. VI-I ғасырлар аралығындағы Іле бойы мен жалпы Шығыс Тянь-Шань алқабындағы көне мәдениет іздерін түгелдей сақтар мен үйсіндердікі деп қарауға негіз бар. Сондықтан біз бұл мақалада сақтардың және олардан кейін пайда болған үйсіндердің Шығыс Тянь-Шаньдағы мәдени мұралары мен мәдени-рухани, шаруашылық байланыстарына, сондай-ақ, олардан соң тарих сахнасына шыққан хун, түрік секілді көне этностардың аталған аймақпен болған байланысына, тілдік, антропологиялық ерекшеліктеріне, қалалар мен елді мекендердің дамуына тоқталамыз.

Зерттеу әдістері мен дереккөздері

Көздеген мақсатқа жету үшін біз мақалада ғылыми-зерттеудің жалпыға бірдей заңдылықтарын, атап айтқанда, тарихи дәйектілік, кешенді жүйелілік және салыстырмалы-типологиялық машық дағдыларымен бірге тарихи-лингвистикалық, археологиялық сипаттама жасау, антропологиялық типтендіру әдістемелер қолдандық, сондай-ақ қытайлық тарихи деректерге сүйендік.

XX ғасырдың 50-жылдарынан бастап Іле бойындағы көне сақ қабірлеріне қытай ғалымы Хуан Вэнби археологиялық зерттеулер жасады. Бұдан соң көптеген көне заман қабірлері бірінен соң бірі ашылды. Олар: Күнес ауданындағы Темірлік көне қорғаны, Шынжаң өндіріс-құрылыс армиясының 71 полкі 1-ротасына қарасты Ютан көне қабірі, Нұрасай және Юантоу-Шань мыс кені, Моңғолкүре ауданына қарасты Қаратөбе, Сятай, Бома, Сарықобы, Қаратас көне қабірлері, Күнес өзені бойындағы Чжунянчан (Нәсілді ұрық фирмасы) көне қабірлері, Текес мал фирмасына қарасты қабірлер, Сортынбұлақ, Шөңкек көне қорымдары, Ұтылан және Құжыртау көне молалары т.б. Бұл көне қабірлердің уақыты шамамен б.з.д. VI ғасырдан б.з.д. I ғасырға дейінгі кезеңге тура келеді. Бұл археологиялық зерттеулер бізді аталмыш өңірдегі сақтардың шаруашылық мәдениетімен, дәстүр-салтымен, иерархиялық жүйесімен тереңнен танысуға мүмкіндік береді.

Алынған материалдарды қытай деректерімен, Геродот жазбаларымен және тұрғылықты халықтың мың жылдарға созылған дәстүр-салтымен салыстырып, олар берген үнсіз ақпараттарының кілтін ашуға болады.

Бұл қабірлерден әдетте қыш ыдыстар, сүйек бұйымдар, аздаған темір құралдар, сиыр мен қойдың сүйектері, қола айна, тастан жасалған керек-жарақтар табылды. Көп мөлшердегі оңай сынататын қыш ыдыстардың табылуы осындағы бір бөлім сақтардың сол кезде-ақ отырықшылық тұрмысқа бейімделгенін көрсетеді. Осы кезге тән қола бұйымдардың табылуы, мысалы, Күнестен табылған қоладан жасаған сақ жауынгерінің мүсіні (биіктігі – 42 см, салмағы – 3 кг) сол кезде металл байыту технологиясының едәуір жоғары өреге көтерілгендігін көрсетеді. Ол екі қолына бір нәрсе ұстап отырған бейнеде сомдалған. Бірақ қолындағы заты жоғалған. Біздіңше бұл тостаған болуы мүмкін.

Геродот сақтардың өлтірген жауының бас сүйегін шарап тостағаны ретінде пайдаланатын салты жайында жаза келіп: «Олар адамның бас сүйегінің қастан төменгі бөлігін әбден кептіріп тазалайды. Егер ол адам кедей кісі болса, онда ол тек бастың сыртын сиырдың қатты қайысымен қаптап алып, пайдалана береді. Егер қолы жетіп тұрған бай болса, онда бас сүйекті сиырдың терісімен қаптап алғаннан кейін іш жағына алтын жалатып шарап тостаған (мәй қадақ) ретінде пайдаланады. Өз тайпаласының бас сүйегінен осындай қадақ-тостаған жасау үшін ол адам сөзсіз патшамен де, өзімен де жауласқан кісі болуы керек», – дейді [3, 456 б.]. Мұндай мәліметтер қытай деректерінде де кездеседі.

Талдау

Сақтар – көп жағдайда көшпелі мал шаруашылығымен шұғылданғандықтан, олардың тек біраз бөлігі ғана отырықшы болған. Ол туралы «Хан кітабында»: «Сақтар судың тұнығын, шөптің сонысын қуалап көшпенді мал шаруашылығымен шұғылданады» делінеді. Ертедегі грек тарихшылары да сақтардың көшпенді халық екенін тілге тиек етеді. 1976 жылы Үрімжінің оңтүстігіндегі Алагу кенді аймағындағы сақтардың тік ақымды ағаш қабырғалы қабірлерінен (竖穴木椁墓) қазып алынған қоса көмілген ағаш астауда қойдың мүшеленген сүйектері мен кішкентай темір пышақ қойылған. Бұл өлген адамның тірісінде етті негізгі арқау асы ретінде пайдаланғанын көрсетеді. Қабірден қоса табылған қой, сиыр, жылқы

сүйектері мұндағы жұрттың сол кезде мал шаруашылығын негіз еткенін, негізінен жылқы, сиыр, қой, түйе өсіргенін дәлелдейді [4, 84 б.].

Сақтар патшалық саяси жүйедегі ел болған. Кей мәліметтерде олар төрт ірі тайпалық бөлікке бөлінеді, әрбір бөлік өз ішінен және де белгілі территориялық аумақтан құралады, әр аумақты бір басқақ (тұтықбек немесе губернатор – ауд.) басқарған» [5, 63 б.]. Олар өлген адамға өзінің ең көрнекті киімін кигізіп, сауыт-сайман, ат-әбзел, ас-тағамын қоса көмген. Көзі тірісінде жақсы көретін атын да пышаққа жығып, қоса жерлеген. Мұндай қабірлер жалпақ тастар мен топырақтан қаланып, айналасына тастан жол сорабы жасалады. 1976 жылы Қытайдың Теміржол министрлігі Оңтүстік Шыңжаң темір жолы құрылысын салу кезінде археолог Ван Бинхуа құрылысшылармен бірге Үрімжінің тура оңтүстік бағытындағы Алагу сайынан сақ дәуірінің 85 көне қабірін тапты. Бұл қабірлер де тас кесектерінен тұрғызылған, пішіні дөңгелек, диаметрі – 5 м, биіктігі – 1 м. шамасында бір-бірімен қатарласа сотүстік-шығыстан оңтүстік-батысқа қарай көлбеп жатыр. Ал қабірлердің тік төрт бұрыш формалы әрбір ішкі ақымы шығыс-батыс бағыты бойынша қазылған. Ең үлкенінің ұзындығы – 6, 56 м, кеңдігі – 4, 22 м, тереңдігі – 7, 1 м. Ақым ішінде малта тастар мен үлкен жалпақ тас қойылған (біршама үлкен тастың ұзындығы, ені, қалыңдығы түгелдей 1 м-ден астам). Оның астында – ағаш табыт. Ағаш табыт тағы да диаметрі 10 – 24 см. қарағай бөренелермен 1 метр биіктікке дейін айқастыра бастырылған. Адамның мүрдесі табыт ішіне қойылған, онда екі адам жерленген, сүйек бітімдері ерекше кесек. Енді бір үлкен қабірде жап-жас әйел жерленген, оның бас сүйегін әлдеқандай өткір нәрсе тесіп өткен, диаметрі 0,5 см. тесік бар [4, 85 б.].

Ғалымдар бас сүйектегі осы тесік оның өліміне себепкер болған жағдай болуы мүмкін деп есептейді. Ертеден жеткен деректер бойынша ежелгі солтүстік азиялық көшпелі халықтар арасында мынандай бір дәстүр болған, яғни адамның басы қатты ауырған кезде емші бас сүйекті тесіп, ішіндегі қысымды азайтып, науқасты бас ауруынан сақайтатын болған. Мыңдаған жыл бұрынғы мұндай қатерлі әдіс-амалды бүгінгілер қабылдауы екіталай. Дегенмен, мейлі сақ, немесе кейінгі хұн, үйсін болсын, осындағы әйел мүрдесі аталмыш қабір тарихының тым алыста жатқандығынан хабар береді.

Қабірден қоса көмілген барыс айшықты 8 алтын алқа, барыс бедерлі 4 алтын қамар, арыстан айшықты 1 алтын қапсырма, бірнеше алтын қоза және жапырақшалар болып, жалпы 200-ден астам алтын бұйым табылды [6].



Сурет 1. Алагуден табылған алтын алқа

Мұндағы алтын алқалардың өрнегі негізінен ұқсайды. Онда басы тік көтеріліп, алдыңғы аяғы иегін тіреп, артқы аяғы иіріле келіп желкесіне төніп тұрған жолбарыс бейнеленген (1-сурет). Олардың диаметрі – 5,5-5,6 см. Арыстан бейнелі 1 дана алтын қапсырманың ұзындығы 21 см, жалпақтығы 11 см (2-сурет). Ал жұптасқан жолбарыс бедерлі 4 дана алтын қамардың (кісеге жап-



Сурет 2. Алагуден табылған алтын қапсырма

сыратын алтын қапсырма) ұзындығы – 25,4 см, жалпақтығы – 3,3 см.

Шығыс Тянь-Шаньдағы Алагу сақ молаларынан тағы да күміс, мыс, темір, фарфор, ағаш, түрлі сырлы бұйымдар табылды. Темір құралдардан жебе ұшы, кішкентай темір кездік табылды. Соның ішінде алтын бұйымдар мен әшекейлер көп. Қола бұйымдар мен әшекейлер стиль жағынан Қазақстаннан табылған осы тектес мұрағаттарға ұқсас келеді. Осылардың арасында айырықша көзге түсетіні төртбұрыш тұғырға қондырылған тұз тағысының

бейнесі орнатылған мыс табақша. Оның жалпы биіктігі – 32 см, тұғырдағы айналасы 30 см-лік төрткіл табақшаның ортасына қатар тұрған арыстан тақылетті бірнеше жыртқыштың бейнесі сомдалған. Олардың жалы толқындалған түрде қуыс түтік рәуішті түйістірілген. «Бұлардың бәрі тоналған (ұрланған) моладан қалған тәжіге, киімге, белдікке, аяқ киімге тағатын алтын әшекейлер. Ал, күміс бұйымдардан осында табылғаны небәрі 7 дана. Бұдан алтынға тәу етудің сақтар өмірінің ерекше бір белгісі екенін байқаймыз» [7, 125 б.]. Алағудегі тік ағаш қабірлерден сырлы бұйымдар, жібек кездемелер де қазып алынды.

Ван Бинхуа «Ерте заманғы Шынжаң сақтарының тарихы туралы» атты еңбегінде Алағудегі қорғанынан табылған қола бұйымдарды Күнес ауданынан табылған қола бұйымдармен, Нылқы Нұрасайдағы мыс кенімен байланыстыра зерттеп, бұлардың бәрі сақтардың қолданбалы өнер туындысы екенін дәлелдеді және олардың Орта Азиямен байланысын зерттеді [8, 48-59 б.]. Ол Алағудегі сақ қорғанын зерттеп болғаннан кейін 1979 жылы Күнче дариясын бойлап, ежелгі қала Кроранды және орның маңындағы көне қабірлерді зерттеуге кірісті. Бұл қаланың орнын 1906 және 1914 жылдары швед археологы Свен Гедин (Sven Hedin) тапқан еді. Бұдан соң 1930 жылы археолог Хуан Вэньби осында келгенімен Лобнор көлі жайылып тасып, көне жұрттарды басып қалғандықтан, бұл жерге бара алмай қайтқан болатын. Кейін мұнда әскери полигон орныққаннан соң, бұл өлкеге баруға шектеу қойылды. Сондай жағдайда да Ван Бинхуаның Кроранға баруы осынау байырғы қаланың екінші тынысын ашты. Археологиялық зерттеулер ондағы «Күн шеңберлі көне молалардың» бұдан 3800 жыл бұрын пайда болғанын дәлелдеді. Қабірлерден табылған ғажайып жаңалықтың бірі басына шошақ бөрік киізіп, құрым киізге орап көмілген, алтын шашты әйел мүрдесі. Мұндай мүрде 1980 жылы Кроран маңынан тағы да табылды. Зерттеу нәтижелері олардың қазірге дейін белгілі болған Еуразия кеңістігіндегі ең ерте және ең шығыстан табылған еуропалық нәсілдегі адам мүрдесі екендігін дәлелдеді [9, 382 б.]. Бұдан бұрын А. Стейн Лобнор маңындағы көне қабірден бұзылмай таза сақталған адам мүрдесін тапқан кезде, ол мұны альпілік антропологиялық типке ұқсайтын адам деп кесіп айтқан еді [10.264]. Одан соң Свен Гедин мен Фольке Бергман да Лобнор маңынан осындай адам мүрделерін кездестірген болатын. А. Стейн Лобнор маңындағы Милан көне қаласының қирандыларының арасынан будда храмының қабырға суреттерінің ішінен «қанатты періштенің» суретін көрген кезде ондағы ежелгі грек-рим бейнелеу өнерінің элементтеріне айырықша тәнті болған еді [11, 117-118 б.]. Осы тұста ғылымда «тохар мәдениеті» деген ұғым қауырт көтерілді. Оның негізі ежелгі еуропалықтардың шығысқа көшуі бұған дейін тіл ғылымы тұрғысынан ортаға қойылған көзқарас еді, яғни неміс ғалымдары тапқан деректерге сәйкес ғалымдар Күшар, Яньци секілді жерлерден ертедегі адамдар қолданған бір түрдегі тілді байқаған, және оған «тохар тілі» деп ат берген. Зерттеле келе бұл тіл үнді-еуропа тіл системасының батыс тармағына жататын тіл болып шыққан.

1949 жылдан кейін Шығыс Түркістанның Хотан, Маралбасы аумағынан көптеген Хотанның көне жазба мұрағаттары (于阗文书) табылды. Зерттеу материалдарына негізделгенде, көне Хотан жазуы «негізі үнділік брахман жазуының Гупта стилінен пайда болған. Ол Хотан аймағындағы сақтар қолданған жазу. Ол жазумен хатқа түскен тіл «бүгінде Хотан тілі немесе Хотан сақ тілі деп аталып жүрген тіл». «Бұлай болатын себебі, Хотан аймағы сақтардың мекені әрі олар үнділік сақ қауымымен белгілі қандастық байланысқа ие, тіпті, Орта Азияның солтүстік жағындағы скифтер де олардың туысқандары деп есептеліп келгендіктен еді. Сондықтан Г.У. Бэли Хотан тілі үнді-скиф тілі, немесе дағдылы айтылып келе жатқан сақ тілі дейді» [12, 163-170 б.]. Бұл әрине, тіл ғалымдары мен сақтардың антропологиялық ерекшеліктерін зерттеуші ғалымдардың назарын өзіне тартуға тиіс. Өйткені Тянь-Шаньның оңтүстігі этно-мәдени тұрғыда ерекше күрделі аймақ. Сол себептен ғалымдар онда өмір сүрген тіл ең ертеде үнді-еуропа тіл жүйесінен бөлініп кеткен тіл деген қорытындыға келген әрі бір түркім ертедегі еуропалықтар шығысқа көшіп, Тарым дәриясының бойындағы

көгалдар мен Лобнор маңына қоныс тепкен деген қорытынды пайда болған [13, 215-230 б.]. Ендігі жерде бұл қорытынды жоғарыдағыдай археологиялық мұрағаттармен орныға түседі. Бұдан біз сақтардың расында да анағұрлым мол халықтарды біріктірген супер этнос болғандығын көреміз. Соған қарамастан, олар өмір сүрген кеңістікте халықтардың тұрмыс-тіршілігі мен этно-мәдени болмысы бір-біріне өте жақын болған және әрі әрқайсысы өз тілінде сөйлеген. Бір ғана төбел (шошақ) бөрікті бас киімді (сәукеле формалы) алсақ, оны тек Сырдарияның солтүстігіндегі көшпенді сақтар ғана емес, Шығыс Тянь-Шань сақтары да пайдаланған. Мысалы, Шынжаң Пішән ауданындағы Субеши, Чершен ауданындағы Зағұнлық, Күнес ауданындағы Бестөбе көне қабірлерінен табылған әр түрлі формадағы шошақ бөріктер бұл түрдегі бас киімнің таралу аумағы тіптен кең болғандығын дәлелдейді [14, 396-405 б.].

Өз кезінде мұндай бөріктердің таралу аумағы кеңеюмен қатар кейінгі уақытқа әсері де анағұрлым терең болды. 1983 жылы тамыз айында Күнес өзенінің сол жағалауындағы Бестөбе қаласынан солтүстік-шығысқа қарай 20 шақырым жерден бұдан екі мың жылдан астам уақыт бұрынғы бағалы қола мұрағаттар табылды. Бұл мұрағаттар: үш сирағы жыртқыш аң бейнесіндегі салмағы 21 кг болатын үлкен қола қазан, бір қола қоңырау, бір-біріне айқасқан сақина пішінінде қаладан жасалған жұп жолбарыс, бір-біріне қарама-қарсы жатқан бір жұп қанатты мақұлық, сынған қола шырағдан, тізерлеп, тік отырған 42 см-лік шошақ бөрікті батыр бейнесі (3-сурет). Ол жайынан мәлімет берушілер мұны «Үйсін мұрағаты» деп хабарлады [15; 16]. Аталмыш сақ жауынгерінің бір тізерлеп жүгініп отырған қола мүсіні құдды өмірдегідей өте әсерлі әрі шынайы, басына киген шошақ төбелі бөркі, жазық маңдайы мен қарсы алдына тура қадалған отты жанары, үлкен сүйір мұрны, бүйрек беті, белінген жоғары бұлшық еттері ойнап тұрған жартылай жалаңаш бейнесі, омасалап отырған батырға тән бейнесі адамға ой салады.

Осындай түз тағысының бейнесі орнатылған мыс табақша, сирағы жыртқыш аң бейнесіндегі қола қазан сақ мәдениетінің типтік ерекшелігіне жатады. Мұндай дүниелер Қазақстанның Жетісу, Тянь-Шань өңірінен ұдайы қазып алынды. Демек, мұндай айқасқан жолбарыс, қанатты мақұлық, жалпы сақиналық шешім – сайып келгенде, бәрі де сақтарға тән көркемдік стиль болып табылады. Бұдан өзге, Алагуден табылған жолбарыс нақышты алтын жапырақшалар мен Шығыс Қазақстандағы Маямерден табылған бүктетілген қабылан бейнесіндегі дөңгелек алтын жапырақша бір-біріне өте ұқсайды [17, 36 б.]. Осынау мысық тұқымдас жыртқыш аңдардың образы сақ-скиф бейнелеу өнеріндегі негізгі өрнек үрдісінің бір түрі деп есептеледі [18, 9-29 б.].

Тарихи деректерден мәлім болған ең ертедегі этнос ретінде сақтар біздің жыл санауымызға дейінгі 5-3 ғасырларда Шығыс Тянь-Шаньдағы юэчжи, үйсін тектес этностармен жиі қарым-қатынаста болды. Бұдан соң Шығыс Тянь-Шаньдағы этно-мәдени өзгерістер ғұндардың солтүстік және батыс бөлігінің Жоңғария мен Жетісу өлкесіне қарай жылжуымен одан сайын тездей түсті.

Осыншама ұланғайыр аумаққа таралған ұқсас жәдігерлер Тянь-Шаньның оңтүстігі мен солтүстігінің б.з.д V ғасырдан б.з. V ғасырына дейінгі аралықта біртұтас этно-мәдени



Сурет 3. Күнестен табылған қоладан жасалған сарбаз мүсіні

кеңістікте болғанынан дерек береді. Дегенмен, айқын жағрапиялық белгі болып табылатын Тянь-Шаньның солтүстігі мен оңтүстігіндегі сақтар және одан кейінгі этностар тіл және антропологиялық типі жағынан өзгеше болған. Таудың оңтүстігіндегілер үнді-еуропалық нәсіл болса, солтүстіктегілер көбінше еуропалық және моңғолоидтық араласпа типте болған. Солтүстігіндегі сақтар негізінен түркі тілінде сөйлеген. Оған дәлел 1970 жылы К.А. Ақышев экспедициясы кезінде Есік қорғанынан табылған Алтын адам мен ондағы күміс тостағандағы жазу. Бұл жазуды жіті зерттеген проф. А. Аманжолов оның көне түркі руна жазуы екендігін бірден мәлімдеді және 26 әріптен тұратын мәтіннің «Аға, саған / бұл/ ошақ! Бөтен /жат ел адамы/, тізеңді бүк! Халықта азық-түлік /мол болғай/» – деп оқылатынын ортаға қойды. Ғалым бұл фактілер Қазақстан жерін ертеде мекендеген сақ тайпаларының тілі көне түркі тілі болғандығын дәлелдей түседі, – дейді [19, 42-43 б.]. Солтүстік сақтарының тіліндегі бұл өзгешеліктер кейін келе ғұн, үйсін, теле, жужан дәуірін артқа тастап, түркі этносының тарих сахнасына шыққан кезінде тіптен айқындалды. Ғұндар мен үйсіндер сақтардың тіліне ғана емес, олардың заттық мәдениетіне де мұрагерлік етті. Сақтардан соң, Жетісу мен Шығыс Тянь-Шаньда сақ, ғұн, үйсін араласпа мәдениеті жарыққа шықты. Олардың орын алмасуы мен этникалық тоғысы жедел жүрілгендіктен, біздің жыл санауымыздың алды-артындағы 500 жылдық кезеңге тән мәдени жәдігерлердің осы аталған этностың қайсысына тән екенін анықтау қиынның қиыны.

Сақтар Іле өлкесінде қоныстанып тұрған кезеңде олар малшаруашылығымен қатар, егіншілікпен және тау-кен істерімен де айналысты. Нылқы ауданындағы Нұрасай мыс кенінің орнындағы карьерлерден кен шығаратын таразы тас табылды. Оның ортасы ойқыл, үш жағында да байлауға қолайлы болу үшін жасалған кертпек бар. Нұрасайда кен орны ашылған дәуір туралы ондағы үңгір тіреулеріне, ішінен өскен ағаш өсімдіктерге «С-14» әдісімен талдау жасағанда, оның бұдан 2440 + 75 жыл бұрын пайдаланылғаны анықталды [20, 132 б.]. Бұл б.з.д. IV ғасырға тура келеді. Ал, жоғарыда тілге тиек еткен Алагу сақ молаларының дәуірі де б.д.д. III ғасыр шамасы. Бұл Алағудегі сақтар моласы мен Нұрасайдағы кен орнының бір кезеңге тән ескерткіштер екендігін әйгілейді.

Нәтижелері

Сақтардан соң тарих сахнасына шыққан үйсіндер де көшпенді малшаруашылығынан өзге, қала салып, отырықшы өмір сүрген. Тарихи деректер Ыстықкөлдің оңтүстік-шығысында үйсіндердің әйгілі Чигу (Қызыл аңғар) қаласы болғанын дәлелдейді. Бірақ, Қытай ғалымдары үйсіндердің ордасы оның шығысындағы, қазір Қытайға қарасты Моңғолкүре ойпатында болған дейді. Бұл туралы проф. Су Бэйхайдың пікірі өте қисынды. Ол былай дейді: мен Чигу қаласының орны Ыстықкөлдің оңтүстік-шығысында деген пікірге қосыламын, сонымен бірге, Моңғолкүре алқабында үйсіндердің ордасы болған деген пікірді де қолдаймын. Бұл бір қарағанда бір-біріне қайшы секілді. Іс жүзінде оның еш қандай қайшылығы жоқ. Өйткені, көшпелі халықтардың ертеден жазғы және қысқы ордасы болған. Мысалы, «Туньдянь» атты кітапта: «юньхуэйдің 2-жылы (651) қаңтар айында сол аду тосқауыл санғұн, Яочи тұтығы Ашына Қара бытырап кеткен қауымын жинап, түтін санын көбейтті. Бас қолбасшының жеңілгенін естіп, Сичжоу мен Тинчжоу дуандарын айламен басып алды... Терғұн (Дэюнь) болса, әкесін өз қауымын бастап батысқа жорық жасауға насихаттап, Ілбіс Шағыр (Иби Шэгуй) қағанды және оның қауымын жеңіп, ордасын Екі өгіз бен Мыңбұлаққа тікті. Өзін Ышбара қаған деп атап, дулулардың бес чоры мен нүшебилердің бес іркінін өзіне қаратып, әскерінің санын неше жүз мыңға жеткізді», - делінеді. Осында тілге тиек етілетін Екіөгіз бен Мыңбұлақтың да біреуі жазғы, біреуі қысқы орда болатын. Идіқұт ұйғыр мемлекетінің қысқы астанасы Тұрфан ойпатындағы Идіқұт қаласы болса, жазғы ордасы Тянь-Шаньның солтүстігіндегі Бесбалық шаһары еді. Сол секілді, үйсіндердің де қысқы

астанасы Чигу қаласы болса, жазғы ордасы Моңғолкүре алқабында болды. Ыстықкөлдің оңтүстік-шығысындағы Чигу аңғары Моңғолкүреге қарағанда жауын-шашын мөлшері аз болғандықтан, қысқы астана құруға өте лайық еді [21, 17-18 б.].

Батыс деректері Орта Азияда юэчжилер мекен еткен Бактрияны «мың қалалы ел» деп жазады. Бактрия юэчжилердің Жетісудан кеткеннен кейін барып тұрақтаған мекені. Олардан соң үйсіндердің кезінде Жетісу, Орталық және Шығыс Тянь-Шаньда да қалалар бой көтере бастады. Бұған дейін, Қытай деректері бойынша Тянь-Шаньның оңтүстігінде 36 балықұлыс (қала мемлекеттері) бар болатын. Археологиялық деректерге негізделгенде, Қотан өңірінде алтын-күміс, асыл тас өңдейтін зергерлік өнері айырықша дамыды. Әсіресе, осы кезде ортаазиялықтар ең алдымен Мысырдың әйнек жасау технологиясын үйреніп, одан түрлі бұйымдар жасайтын болды. Бұл технология кейін келе Жібек жолы арқылы Қытайға тарады [22, 179 б.].

Б.д.д. III ғасырларда Тянь-Шаньның солтүстігі мен оңтүстігінде пайда болған бұл елді мекендер біртіндеп дамып шағын көлемдегі, бір-бірінен тәуелсіз қала мемлекеттері түрінде өмір сүрді. «Хан кітабы. Батыс өңір баянында» (Ханшу. Сиюэцюань) жазылуынша, Батыс Хан патшалығының алғашқы жылдарында, «Батыс өңірде» жасайтын халықтар, көбінесе, бір-бірінен оқшау жағдайдағы қала бектіктері және көшпенді елдер болып тұрды. Бұлар тарихта 36 бектік деп аталды. Кейін келе олардың саны 50-ден астамға жетті. Кунлун тауының солтүстік етегі мен Тарым шөлейтінің оңтүстігіндегі оазистерде Чарқылық (Роу-чияң), Кроран (Луолан)², Шәршән (Чэмо), Андыр (Сяован), Ния (Цзинцзюэ), Роңлу · Ұзынтәті (Цзуйми), Тохар (Чуйлэ), Ұдүн (Юйтянь), Пасан (Пи-шань), Сака (Сачэ) бектіктері болды. Тянь-Шаньның күнгейі мен Тарым шөлейтінің солтүстік жиегінде Құрықтақ (Шаньго), Аргина (Яньци), Ұшақ (Вэйшуй), Варрия (Вэйли), Чадір (Личуй), Урояб (У-лэй), Күсән (Гуйсы), Ақсу (Вэнсу), Құмық (Гумо), Сапарбай (Вэйтоу), Сулы (шулэ) бектіктері болды. Тянь-Шаньның солтүстігі мен шығысында Баркөл (Пулэй), Артқы Баркөл (Пулэйхоу), Алдыңғы Ғұз (Чэши-цяньго), Ғұз жасақбек (Чэши-доувэй), Ғаға (Хуху), Артқы Ғұз (Чэшихоуго), Артқы Ғұз қалабектігі (Чэши Хоучэнчжаньго), Үлеспе (Юлишэ), Беклүк (Бэйлу), Қаписа (Цзиуго), Шығыс Чеми (Дун Цзиэми), Занғуан (Данхуан), Батыс Чеми (Си Чэми), Атым-зела (Утанцзили), Үйсін (У-сун) бектіктері болды.

Ол кезде Жібек жолының негізгі тармақтары Тянь-Шань тауының оң-сол қапталымен батысқа қарай созылып жататын. Онда жүретін керуендерді арнаулы жасақталған әскерлер қорғап жүретін. Тянь-Шаньның ең шығыс сілеміндегі Құмылдан Шонжы арқылы Жемсарыдан өтіп, одан ары Фуқанды басып батысқа кететін әскери бекіністер бойымен қарағанда, кеңдігі 6-7 шақырымға созылған Таң дәуірінің жібек жолы аталған бекіністердің солтүстігінде жатты. Жергілікті халық күні бүгінге дейін бұл жолды «Табғаш жолы» деп атайды. Бұл бекіністерде керуеннің қауіпсіздігіне жауап беретін бақлаушы жасауылдар тұрды. Алда-жалда барымта бола қалса, ондағылар тұрғыларға от жағып, бір-біріне хабар беретін еді. Әрбір қарауыл керуен жолын ұры-қарақшылардан қорғайтын әскери бекініс іспетті болатын. «Таншу. Жағрапия баянында»: Бэйтин басқағының қоластындағы әрбір тұрғы бекеттердің тізімі жазып қалдырылған. Онда Тинчжоудан батысқа беттегенде Синсиге дейінгі 30 шақырым жерде Сабо қарауылы, Фэнло қарауылы, ары қарай 40 шақырым жерле Иели қарауылы, тағы да 50 шақырым жүргенде Лунтай ауданы, одан ары 75 шақырым жерде Чжанбао қарауылы, одан соң Лидэцзян өзенінен өткенде 35 шақырым жерде Уцзай қарауылы, Баян өзенінен өткен соң 35 шақырым жерде Цинцзин қарауылы, Иэиэ өзенінен өткен соң 35 шақырым жерде Иехэ қарауылы, одан ары Қарасу өткелінен өткен соң 35 шақырым жерде Қарасу қарауылы, тағыда 35 шақырымнан соң Дунлин қарауылы бар. Одан соң Хуансаупо (Қоғалы көл), Дамо (Үлкен құм), Сяоси (Кіші құм) деген жерлерді басып, Сисихэ (қара малта

² Кроран қала мемлекеті кейін Пішамшан деп өзгертілген.

тасты өзен) өзенінен өтіп, Юэчэлин (бәлкім Талқы асуы), Гунюэ (Алмалық) қаласына барады. Цыхуэй өзенінен өтіп, Чэшимань қаласына барады. Одан ары Или (Ле) өзенінен өтіп, Диди өзеніне барғанда Сұяб жерінің шекарасына жетеді. Одан ары тағы да 4 шақырым жүргенде Сұяб қаласына барады. Ол жақта өзен біткеннің бәрі солтүстікке қарай ағып, құмға немесе Ибо теңізіне (Балқаш) құяды” деп жазылған [23, 279 б.].

Сырттай қарағанда бұл Таң империясының Орта Азияны тізгіндеуге арналған әскери бекіністері секілді көрінгенімен, іс жүзінде бұл байырғы Жібек жолының бір сұлбасы болып есептеледі. Сондай-ақ, бұл солтүстікте Тан империясының Жемсары басқағын орталық еткен жібек өнімдерінің таралу аймағы батысқа қарай ойысып, Сұябқа барғаннан кейін Қазақ даласын орталық еткен жібек өнімдерінің таралу аймағын қалыптастырады деген сөз. Бұдан ары жібек маталар Араб теңізі арқылы Жерорта теңізіне, енді бір жағынан Қазақ даласының батыс қиыр шеті арқылы Еділ, Жайықтан өтіп Еуропаға барып жететін.

Бірақ «Далалық жібек жолы» бұл бағытпен ғана шектеліп қалған жоқ. Оның тағы бірнеше тармақтары болды.

Оның бір тармағы Баркөлден батысқа қарай беттеп, Жемсарыға барған соң, Тянь-Шаньның таулы қойнаулары арқылы Қайыңды өзені мен Алатау қобысынан өтіп, Балунтай бекінісі арқылы Үлкен және Кіші Жұлдыз жайлауларына (Қаратау-Көкілік) шығады. Одан ары Нарат арқылы Күнес өзенін бойлап отырып, Іледегі Гунюэ (Алмалық) қаласына барады. Гунюэ қаласы оңтүстік пен солтүстік бағыттағы жібек жолының түйісетін жері. Гунюэ қаласынан оңтүстікке беттегенде Күсәнге, батысқа беттегенде Сұябқа барады.

1966 жылы Тұрфанның Астана көне қала жұртынан табылған 665-673 жылдары жазылған бір сарғайған қағаз жапырақшада Гунюэ қаласынан Күсәнге баратын сауда жолы туралы мәліметтер жазылған.

Аталған қағаз жапырақшадағы жазуларда Іле бойындағы Гунюэ қаласында сақталған жібек маталар санының өте көптігі, ол арадан кез-кедген уақытта жүздеген топ жібек мата алып шығуға болатындығы жазылған. Бұрынғы тарихи мәліметтерде Гунюэ қаласынан Тянь-Шаньды асып, оңтүстік өлкедегі Күсән еліне баратын жібек жолы туралы ешқандай дерек кездеспейтін. Ал аталған тарихи құжатта осы жол жайында ашық көрсетілген [7, 210-211 б.].

Бұдан өзге, Боғда тауының күнгеі мен теріскейіне орналасқан Астана (Гаочан), Бесбалық (Бэйтин) көне қалаларынан шығып, қазіргі Үрімжі қаласының оңтүстігіндегі Ұланбай көне қаласына түйісіп, одан Тянь-Шань тауының теріскейін бойлап, Чамбалық (Чанбала), Екіөгіз (Шуанхэ) арқылы, Талқы кезеңін асып, Алмалыққа (гунюэ) қатынайтын негізгі жол болған. Бұл жол ертеде Орталық Тянь-Шань мен Шығыс Тянь-Шаньды тұтастыратын маңызды күретамыр еді.

Қорытынды

Бұдан Орталық және Шығыс Тянь-Шаньның көне қалалары ежелден-ақ өзінің батысындағы өлкелермен, атап айтқанда, Қазақстан мен Орта Азияның байырғы қалаларымен тығыз байланыста болғанын көруге болады. Бұл сонау Сақ, Хұн, Үйсін дәуірінде қалыптасқан этно-мәдени байланыстардың заңды жалғасы еді.

Жоғарыда біз сақтардың Шығыс Тянь-Шаньдағы кейбір мәдени орындарына ғана тоқталып өттік. Белгілі бір ортақ этно-мәдени, тарихи кеңістікте жатқандықтан, ол жерлерден табылған мәдени мұралар Қазақстан мен Орта Азияның, Алтайдың басқа да жерлеріндегі сақ, хун мәдениетімен белгілі сабақтастыққа, ортақ ерекшеліктерге ие. Сондықтан алдағы жерде бұл мәдени ескерткіштер, көне қалалар мен елдімекендер, діни орындар, қытай ғалымдарымен бірлесіп зерттеуді қажет етеді. Онсыз Қазақстан мен Орта Азиядағы, Алтай өлкесіндегі көне мәдени ескерткіштердің тарихи географиясы бір бүтін болмайды.

Әдебиет

1. Ахмет Ш. Үйсін деректану материалдарынан таңдамалылар 乌孙研究文献选译. 主编夏德曼. 阿合买提. 乌鲁木齐. 中国新疆人民出版社. – 2005. – 386 б.
2. Чжан Чжияо. Алтай, Тянь-Шаньның солтүстігі мен оңтүстігіндегі сақтар мен хұндардың мәдениеті 张志尧. 阿尔泰、天山北部与东部的塞人-匈奴文化 // Далалық Жібек жолы және Орта азия мәдениеті. 草原丝绸之路与中亚文明. – Үрімжі: Шынжаң көркемөнер баспасы, 乌鲁木齐. 新疆美术出版社, 1994. – 361 б.
3. Herodoti 希罗多德著, 王家隽译. *Historiae*. 历史 商务印书馆. 北京. – 1959. – 380 p.
4. СУАР ҒҒА Археология институты 新疆社会科学院考古研究所. СУАР Алағудегі тік ағаш ақымды моланы қазудан хабарлама 新疆阿拉沟竖穴木椁墓发掘简报 // 文物. – Вэну-Мәдени мұра. – 1981. – №1. – 84 б.
5. Mogovern W.M. 麦高文. *The Early Empires of Central Asia*, қытайша басылымы 中亚古国史. 章巽译, 中华书局. – 1958. – 450 p.
6. <https://baijiahao.baidu.com/s?id=1599773458299256635&wfr=spider&for=pc>
7. Су Бэйхай. 苏北海. Қазақ мәдениетінің тарихы 哈萨克族文化史. – Үрімжі: 新疆大学出版, 1989. – 560 б.
8. 王炳华《古代新疆塞人历史钩沉》·《新疆社会科学》. – 1985. – 年第1期. – 48-59页.
9. 韩康信《新疆孔雀河古墓沟墓地人骨研究》·《考古学报》. – 1982. – 年第3期.
10. Stein A. *Innermost Asia: Detailed Report of Explorations in Central Asia, Kan-su and Estern Īrān*. – Oxford, 1928. – 264 p.
11. Stein A. *On Ancient Central-Asian Tracks*. – London, 1933. – P. 117-118.
12. Хуан Чжэнхуа 黄振华. Қотан жазуы 于阗文 // 中国民族古文字. 中国民族古文字研究会编. – 1982. – Б. 163-170.
13. Henning W.B. “The first Indo-Europeans in history”, G. L. Ulmen(ed.), *Society and history: Essays in honor of Karl August Wittfogel*. – Hague, 1978. – P. 215-230.
14. Оу Янчун, Ван Либо. 吴艳春, 王立波. 西域高尖帽文化解析 Батыс өңірдегі шошақ бөрікті бас киім мәдениеті туралы // СУАР Музейі ғылыми мақалалар жинағы 新疆维吾尔自治区博物馆论文集. – Үрімжі: Шынжаң халық баспасы. 乌鲁木齐. 新疆大学出版社, 2005. – 569 б.
15. Байдаулет 巴衣达吾列提, Го Вэнцин 郭文清. ІҚАО Күнес ауданынан табылған қоладан жасалған сарбаздың мүсіні және басқа бағалы мұралар 伊犁哈萨克自治州新源县出土一批青铜武士俑等珍贵文物 // 新疆大学学报 СУ ғылыми журналы (哲社版). 乌鲁木齐. – 1983. – № 4.
16. Синьцзян газеті. 新疆日报. – Үрімжі, 15/10/1983. – 4 б.
17. Руденко Н.М. Искусство скифов Алтая. – Москва: ГМИИ, 1949. – 36 с.
18. Ильинская В.А. Современное состояние проблемы скифского звериного стиля // Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. – Москва: Наука, 1976. – С. 9-29.
19. Аманжолов А. Түркі филологиясы және жазу тарихы. – Алматы: Санат, 1996. – 210 б.
20. Карбон – 14 әдісімен уақытты айқындау тәжірибесінің баяндамасы – V 文物保存科技米研究所碳14实验室: 碳14年代测定报告(五) // 文物. – Вэну-Мәдени мұра, 1984. – № 4.
21. Су Бэйхай 苏北海. Батыс өңірдің тарихи-жағрапиясы. 西域历史地理. – Үрімжі: Шынжаң университеті баспасы, 乌鲁木齐. 新疆大学出版社, 1993. – 396 б.
22. Ван Чжилай. Орта Азия тарихы. Ерте заман бөлімі. I т. 王治来. 中亚通史. 古代卷. 上. – Үрімжі: Шынжаң халық баспасы, 乌鲁木齐. 新疆人民出版社, 2004. – 371 б.
23. Таң кітабы. Жағрапиялық баянында-4. 唐书. 地理志. 卷四. – Пекин: Чжунхуа кітап мекемесі, 北京. 中华书局 · 1987. – 628 б.

Reference

1. Ahmet Sh. Uysin derektanuw materialdarinan tangdamalylar. Wusun yanjiu Wenxian xuanyi [Selected materials from the source materials of the Uisin]. Wulumuqi, Zhongguo Xinjiang Renmin chubanshe, 2005. 386 p. [in Kazakh].

2. Zhang Zhiyao. Altay, Tianshannying soltustigi vty shygysyndagy saq-hun madeniyeti. Aertai, Tianshan beibu yu dongbude Sairen-xiongnu wenhua [The culture of the Sakas and the Huns in the north and south of the Altay, Tianshan]. In: Dalalyq Jibek joly jane Orta Azia. Caoyuan Sichouzhilu yu Zhongya wenming [Steppe Silk Road and Central Asian culture]. Wulumuqi, Xinjiang Meishu chubanshe, 1994. 361 p. [in Kazakh].

3. Herodoti. Historiae (Chinese version). Shangwu yinshuguan. Beijing, 1959. 380 p.

4. SUAR GGA Arheologia inistituty. Xinjiang Shehui Kexueyuan Kaoguyanjiusuo. SUAR Alagudegi tik aqymdy molany qazudan habarlama Xinjiang Alagu shuxue muguomu fajue jianbao [Message from the excavation of a vertical wooden stream tomb in Alagu, Xinjiang]. In: Wenwu. Madeniy mura [Wenwu. Cultural Heritage]. 1981. №1. 84 p. [in Kazakh].

5. Mogovern W.M. The Early Empires of Central Asia (Chinese version). Beijing, Zhonghuashuju, 1958. 450 p.

6. <https://baijiahao.baidu.com/s?id=1599773458299256635&wfr=spider&for=pc>

7. Su Beihai. Qazaq madeniyetining tariyqy. Hasakewenhuashi [History of Kazakh culture]. Ulumuqi, Xinjiang daxue chubanshe, 1989. 560 p. [in Kazakh].

8. Wang Binghua. Erte zamangy Xinjiang saqtarynyng tariyhyn terengdey zertteu. Gudai Xinjiang Sairen lishi gouchen [In-depth study of the history of ancient Xinjiang Sakas]. In: Xinjiangshehuikexue. 1985. № 1. P. 48-49. [in Kazakh].

9. Han Kangxin. Xinjiang Kunche ozeni boyindagy kone qabirlerdegi adam suyekterin zertteu. Xinjiang Kongquehe Gumugou mudi rengou yanjiu [Study of human bones in ancient tombs along the Xinjiang Kunhe River]. In: Arheologia Gylymi jurnaly. Kaoguxuebao [Journal of Archeology Science]. 1982. №3. [in Kazakh].

10. Stein A. Innermost Asia: Detailed Report of Explorations in Central Asia, Kan-su and Estern Īrān. Oxford, 1928. 264 p.

11. Stein A. On Ancient Central-Asian Tracks. London, 1933. P. 117-118.

12. Huang Zhenhua. Hetianwen. Qotan jazuy [The Kotan inscription]. In: Zhongguo minzu guwenzi. Zhongguo minzu gu wenzi yanjiuhui bian. 1982. P. 163-170. [in Kazakh].

13. Henning W.B. The first Indo-Europeans in history, G. L. Ulmen(ed.), Society and history: Essays in honor of Karl August Wittfogel. Hague, 1978. P. 215-230.

14. Wu Yanchun, Wang Libo. Xiyu gaojianmao wenhua jixi. Batys ongirdegi shoshaq borikti baskiyim madeniyeti turaly [On the culture of pigskin hats in the Western region]. In: SUAR Muzeyi gylymi maqalalar jiyngy [Collection of scientific articles of the Xinjiang Museum]. Urumji, Xinjiang halyq baspasy, 2005. 569 p. [in Kazakh].

15. Baydaulet, Guo Wenqing. IQAO, Kunes awdanynan tabylgan qoladan jasalgan sarbazdyng musini jane basqa bagaly muralar . Ili hasake zizhizhou Xinyuan xian chutu yipi qingtong wushi yong deng zhengui wenwu [A bronze statue of a soldier and other valuable heritage found in the Kunes district of the Ili Kazakh Autonomous Prefecture]. In: Xinjiang daxue Gylymiy jurnaly. Xinjiangdaxue xuebao [Scientific Journal of Xinjiang university]. Ulumuqi, 1983. № 4. [in Kazakh].

16. Xinjiang Gazeti. Xinjiang Ribao (Chinese version) [Xinjiang newspaper]. Ulumuqi. 15/10/1983. 4 p. [in Kazakh].

17. Rudenko N.M. Iskusstvo skifov Altaya [Art of the Scythians of Altai]. Moscow, GMII, 1949. 36 p. [in Russian].

18. Ilinskaya V.A. Sovremennoe sostoyaniye provlemy skifskovo zverinovo stilya [The modern state of the problem of the Scythian beast style]. In: Skifo-cibirskiy zveriniy stil v iskusstve narodov Evrazia [Scythian-Siberian animal style in the art of the Eurasian peoples]. Moscow, 1976. P. 9-29. [in Russian].

19. Amanzholov A. Turki filologiasy jane jazuw tariyhe [Turkic philology and writing history]. Almaty, 1996. 210 p. [in Kazakh].

20. Karbon-14 adisimen waqitty ayqindaw tajiriibesining bayandamasy-V. Tan14 shiyanshi: tan-14 niandai ceding baogao (5) [Report on the experience of determining the time by the method of carbon-14.]. In: Wenwu-Madeniy mura [Wenwu-Cultural Heritage]. 1984. № 4. [in Kazakh].

21. Su Beihai. Batys ongirding tariqiy geografiasy. Xiyulishi dili [Historical geography of the western region]. Uulumuqi, Xinjiangdaxue chubanshe, 1993. 396 p. [in Kazakh].

22. Wang Zhilai. Orta Azia tarihy. Erte zaman bolimi. I t. [A history of Central Asia. Part of antiquity. V. 1.]. Uulumuqi, Xinjiang renmin chubanshe, 2004. 371 p. [in Kazakh].

23. Tangshu. Geografia bayany. IV. Tangshu. Dilizhi. Juan-4 [The book Tang. The geographical report-4]. Beijing, Zhonghua shuju, 1987. 628 p. [in Kazakh].

T.Z. Kaiyrken

*L.N. Gumilyov Eurasian National University, Nur-Sultan, Republic of Kazakhstan
(E-mail: kairkentz@mail.ru)*

Ancient inhabitants of Eastern Tien Shan and their cultural heritage

Abstract. Anthropological studies of East Turkestan in the region of the Tien Shan mountains are still relevant and in demand. The richest history and culture of the region are of great interest. The Tien Shan Mountains are a natural geographical feature separating it from the center. The south of the mountain is an area of traditional settled culture, and the north is an area of nomadic culture. The article for the first time considers the emergence and development of ethnic, linguistic and cultural ties of the ancient peoples of the Eastern Tien Shan, such as Sakas, Huns, Usuns and Tujue (blue Turks).

So far, however, there has been little discussion about the origin of the Sakas of the Central and Eastern Tien Shan. Some scholars associate them with the Scythians in the west and the Indo-European peoples in the southwest, while Chinese evidence suggests that Sakas came from the east, from the Hessian corridor. According to the author, the Sakas of the Eastern Tien Shan is a superethnos formed by the interaction of Indo-European and Mongoloid peoples; the northern part of the Sakas belonged to the Mongoloid race, who spoke mainly Turkic languages, and a small part of the southern Sakas belonged to the European type, who spoke the Tocharian dialect of the Indo-European languages. The author emphasizes that although they have similar linguistic and anthropological features, they have common elements in applied art and clothing. In this context, the article analyzes the cultural heritage of the Sakas and Usuns found in the Eastern Tien Shan and compared with similar artifacts found in Semirechye and Altai.

The article also pays attention to the ancient cities and settlements along the Great Silk Road, connecting East Turkestan with Central Asia and Kazakhstan.

Keywords: Eastern Tien Shan, Eastern Turkestan, Sakas, Huns, Usuns, ancient Turks, Alagu Saka burial ground, gold jewelry, bronze items, applied arts, animal style, anthropology, linguistic features, economic traditions, the Silk Road, ancient cities.

Т.З. Кайыркен

*Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева,
Нур-Султан, Республика Казахстан
(E-mail: kairkentz@mail.ru)*

Древние жители Восточного Тянь-Шаня и их культурное наследие

Аннотация. Антропологические исследования Восточного Туркестана в регионе Тянь-Шанских гор до сих пор актуальны и востребованы. Интерес представляет богатейшая история и культура края. Горы Тянь-Шаня – природный географический объект, отделяющий его от центра. С южной стороны гор находятся районы традиционной оседлой культуры, а с северной – районы кочевой культуры. В статье впервые рассматриваются возникновение и развитие этнических, языковых и культурных связей древних народов Восточного Тянь-Шаня, таких, как саки, хунны, усунь и туцзу (древние тюрки).

Происхождение саков в районах Центрального и Восточного Тянь-Шаня до сих пор мало изучено. Одни ученые связывают их генезис со скифами на западе и индоевропейскими народами на юго-западе, напротив, по данным китайских источников, саки пришли с востока, из Хесийского коридора. По мнению автора, саки Восточного Тянь-Шаня представляют собой суперэтнос, образованный взаимодействием индоевропейских и монголоидных народов; северная часть саков принадлежала к монголоидной расе, говорившей в основном на тюркских языках, а небольшая часть южных саков относилась к европейскому типу, говорившем на тохарском диалекте индоевропейских языков. В результате такой ассимиляции появились не только общие антропологические черты и языковые особенности, но и общие элементы в прикладном искусстве и одежде. В данном контексте в статье анализируется культурное наследие саков и усуней, обнаруженное в Восточном Тянь-Шане, и оно сопоставляется с аналогичными артефактами, обнаруженными в Семиречье и на Алтае.

В статье также внимание уделяется древним городам и поселениям вдоль Великого Шелкового пути, связывающим Восточный Туркестан со Средней Азией и Казахстаном.

Ключевые слова: Восточный Тянь-Шань, саки, гунны, усунь, древние тюрки, Алагу сакский могильник, золотые украшения, изделия из бронзы, прикладное искусство, звериный стиль, антропология, языковые особенности, хозяйственные традиции, Шелковый путь, древние города.

Автор туралы мәлімет:

Қайыркен Тұрсынхан, тарих ғылымдарының докторы, шығыстану кафедрасының профессоры, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университет, Қ. Сәтбаев көшесі, 2, Нұр-Сұлтан, Қазақстан Республикасы.

Information about author:

Kairken Tursynkhan, Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of Oriental Studies, L.N. Gumilyov Eurasian National University, K. Satpayev str., 2, Nur-Sultan, Republic of Kazakhstan.

Сведения об авторе:

Қайыркен Тұрсынхан, доктор исторических наук, профессор кафедры востоковедения, Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, ул. К. Сатпаева, 2, Нур-Султан, Республика Казахстан.



Preservation of the native language in the context of the problem of vulnerable and endangered Turkic languages of Kazakhstan

M. Konkal

L.N. Gumilyov Eurasian National University, Nur-Sultan, Republic of Kazakhstan
(E-mail: meruyertkonkal@gmail.com)

ARTICLE INFO

Keywords:

language loss, causes, Turkic peoples of Kazakhstan, migration, preservation of culture and native language, conversation, interview, audio recordings of authentic texts, language analysis.

IRSTI 16.21.63

DOI: <http://doi.org/10.32523/2664-5157-2022-1-47-57>

ABSTRACT

Throughout the development of human civilization, there has always existed a problem of extinction of certain languages. Along with the peoples that have sunk into history, languages have disappeared either becoming dead or solely written languages. Therefore, Old Turkic, Old Uyghur, Pecheneg, Polovtsian, Chagatai, Sanskrit, Vedic, Ancient Greek, Latin, Old Slavonic, Gothic, Polabian, Tocharian and many other languages of the world are now dead. There is a variety of reasons for extinction of languages and historically they have manifested themselves in different ways. Among the main causes there are social factors, state's language policy, areal-cultural interactions, linguistic expansion of the dominant language and a consequent loss of native speakers. All of these apply to the vulnerable and endangered Turkic languages of Kazakhstan, the study of which is presented in this article. In addition, the article draws attention to preservation of native languages of the Turkic peoples living in the Republic of Kazakhstan.

Most of the Turkic-speaking peoples migrated to Kazakhstan during the Stalinist repressions, the Great Patriotic War and the development of virgin lands. According to official statistics, more than twenty representatives of the Turkic ethnic groups live in the Republic of Kazakhstan including Tatars, Bashkirs, Turkish, Kumyks, Kyrgyz, Uighurs, Karachais, Uzbeks, Azerbaijanis, Nogais, etc. Many of minor Turkic peoples of Kazakhstan have retained their traditions, customs and native languages.

In the course of this study, along with meetings and conversations, interviews with representatives of Kumyk, Nogai and Karachay ethnic groups were held and audio recordings of oral folk texts were made. The article presents a linguistic analysis of these audio recordings in terms of phonetic, lexical-semantic investigation as well as an analysis of some grammatical forms and categories. As a result of the study, it was revealed that the native language is mainly used in the family and household whereas oral folk art and literary works are mostly known by representatives of the older generation.

Received 26 January 2022. Revised 14 February 2022. Accepted 02 March 2022. Available online 31 March 2022.

**For citation:**

Konkal M. Preservation of the native language in the context of the problem of vulnerable and endangered Turkic languages of Kazakhstan // Turkic Studies Journal. – 2022. – Vol. 4. – No 1. – P. 47-57. DOI: <http://doi.org/10.32523/2664-5157-2022-1-47-57>

Introduction

Language is a carrier of cultural heritage, and language unity is the cultural basis of national unity. Language and writing are the main elements of nation-building, the main carrier and symbol of national culture as well as a crucial indicator of national identity. Kazakhstan is a multinational state. However, as a multinational and multilingual country, in choosing a language of a broad social significance as its common language, Kazakhstan does not prevent any nationalities and ethnic groups living in the country from speaking their mother tongue. Many nations and ethnic groups live peacefully in the vast steppes of Kazakhstan. Along with Kazakh, the state language of the country, Russian is used as the language of communication by many ethnic groups. Since the majority of Turkic-speaking peoples who migrated to Kazakhstan are post-Soviet peoples, the use of Russian among ethnic groups is extensive [1, p. 98].

The basis of the research is the issue of the extent of passing the native languages on from generation to generation and its use in the social environment and society by the Turkic-speaking peoples in the territory of Kazakhstan. The languages of Turkic-speaking peoples are of great importance in the world space. It is impossible to imagine a world culture and civilization without the Turkic culture [2, p. 79]. The languages of the Turkic-speaking peoples are of great importance in the world. It is impossible to imagine world culture and civilization without Turkic culture. Turkic languages are the carriers of the culture of the Turkic world as well as important symbols of the unity of the main cultures and Turkic-speaking nations. However, Turkic languages are experiencing a decrease in the number of speakers and the threat of extinction. The danger of Turkic languages in the world is directly related to the geographical location of the nation and the use of the native language in the place of residence.

In recent years, disappearance of weak languages has been a major challenge to cultural change. Endangered languages are those with the declined number of speakers, few functions of language use, not used by the younger generation and endangered within two or three generations [3, p. 13]. There are many other factors related to the function of mother tongue use, such as the loss of the share of native speakers, the share of mother tongue in language communities, people's ability to use their mother tongue, the extent of mother tongue use, the language concept of ethnic groups and the decline of language structure. Brenzinger divides the general policy of language attitudes into two, that is, attitudes towards the state language and attitudes towards their mother tongue held by the representatives of other ethnic groups. [4, p. 24]. Today, we must fully understand that mixing of cultures and growth of common ethnicity are general laws of cultural and national development. From the perspective of world languages and national development, language invariably improves in a multilingual context whereas culture develops and changes through communication [5]. In this regard some anachronisms have declined or even became extinct. On the other hand, some languages or cultures in the case of several ethnic groups, general public and a common language tend to develop more with the development of society while different national languages decline in use This is a historical law of cultural and national development, a long-term historical progress that meets the basic interest of all nations [6].

Speaking and writing in the mother tongue is an important daily means of communication for the speakers of vulnerable languages as well as an essential carrier of national culture and connection of emotions and a valuable cultural resource of the nation [7, p. 200].

The first manifestation of the viability of a language is the presence of speakers. Nowadays in Kazakhstan there are representatives of more than 25 Turkic-speaking peoples including Azerbaijani, Turkish, Karaim, Kumyk, Nogai, Tatar, Uzbek, Uighur, Turkmen, Chuvash, Crimean Tatar, Khakas, Dolgan, Karachay, Gagauz, Sakha, Bashkir, Ahishka Turks and others. Representatives of the Turkic-speaking nations inhabit different regions. According to the most recent data of the national census of the population of Kazakhstan, there is an increase and a decrease among some ethnic groups [8].

Materials and research methods

The basis of the study is the issue of the extent of passing the native languages on from generation to generation and its use in the social environment and society by the Turkic-speaking peoples in the territory of Kazakhstan. The languages of the Turkic-speaking peoples are of great importance in the world. Turkic languages are the carriers of the culture of the Turkic world as well as an important symbol of the unity of the main cultures and Turkic-speaking nations. The danger of Turkic languages in the world is directly related to the geographical location of the nation and the use of the native language in the place of residence [9, p. 298].

The Turkic world is scattered over a vast territory as a branch of culture that has accumulated its collections from the depths of history. As a product of centuries being used in such a vast geography, it continues demonstrating its diversity and richness today. However, languages face various circumstances in a large-scale context. As a result, there are communities whose languages and cultures have changed significantly due to economic and demographic factors. Such changes sometimes have a profound effect on the languages and cultures of these communities [10, p. 190].

When a community loses its language, it often loses a significant part of its cultural identity. Language loss can be unconstrained or constrained but it is always associated with some kind of pressure and is often perceived as a sign of loss or defeat of social identity. This does not necessarily mean that a group's social identity is always lost when the language becomes extinct. In China, for instance, Uzbek speakers of Turkic languages have recently stopped using their mother tongue and started speaking Uyghur. Therefore, it is difficult to consider Uzbek as one of the Turkic languages spoken in China. However, language does remain a powerful sign of a group's identity [11, p. 126].

Much of a person's cultural, spiritual and intellectual life is through language. These range from prayers, myths, rituals, poetry, rhetoric and technical vocabulary to everyday greetings, farewells, speech styles, jokes etc., ways of communicating with children as well as habits, terms of behaviour and emotions. When a language is lost, everything has to be rebuilt in another language from scratch using new sound and grammar. Mostly, traditions disappear abruptly and are replaced by the culture of the dominant group. For these reasons, it is crucial for society that their language survives.

Various studies are being conducted to preserve vulnerable and critically endangered Turkic languages. Researchers create videos, audiotapes and transcripts of formal and informal language use as well as translate them, analyze vocabulary and language rules, write dictionaries and grammar rules. Linguists also work with communities that want to preserve their language, providing technical and practical assistance in teaching, maintaining and revitalizing languages around the world [12].

During the given investigation, such Turkic languages as Karachay, Balkar, Kumyk, Nogai, Crimean Tatar, Khakas, Gagauz and Sakha were considered and a survey as well as an interview with representatives of these ethnic groups were carried out. Analyzing the results of the survey and interviews, the frequency of using native language of the Turkic-speaking peoples in Kazakhstan and the main issues of preserving languages were discussed.

In addition to evaluating the extent of using native language by the interviewees, lexical-semantic and grammatical analysis of the languages was also carried out by quoting excerpts from literary works and folk songs. The comparative historical method used in the study of Turkic languages meets the main requirements of etymological research and can be applied without any restrictions in the hands of a comparative turkologist to present historical truth through diachronic material. Due to its universal nature, the comparative historical method has a variety of other research methods. For instance, the morpheme division of two or more syllable structures requires the use of the results of a comparative study of Turkic languages. The well-known turkologist-philologist N.A. Baskakov in his works studied the phonetic, lexical and morphological structure of the Turkic languages and proved the ethnic commonality of the peoples by comparing the languages [13].

Data collection and analysis

The majority of ethnic groups living in the territory of our multinational state Kazakhstan are Turkic-speaking. If the whole Turkic world unites more than 40 ethnic groups in the Eurasian space, then modern Kazakhstan, according to the 2009 census, is home to 25 Turkic ethnic groups.

Today these small Turkic-speaking ethnic groups are in danger of losing their national identity due to the lack of their own environment. Another point to highlight is that because of their residence in Kazakhstan, weakening of their languages is not affected by Kazakh, but significantly influenced by slightly more than twenty per cent of Russian, which is now the mother tongue of about two-thirds of the country [14].

Any language, as a social phenomenon, develops under the influence of social and other extralinguistic factors through the placement of its internal resources and interaction with other languages, fulfilling its purpose in various spheres of social life. Therefore, the study of oral communication between language groups is not only theoretically promoted but also determined by the social needs [15, p. 154].

The study was carried out to identify the current state, transmission and preservation of such Turkic languages as Crimean Tatar, Karaim, Kumyk, Karachay, Balkar, Nogai, Gagauz, Sakha, Dolgan, Khakas and Shor spoken in the territory of Kazakhstan. The study was first based on statistical analysis to determine the number of Turkic peoples with small populations and endangered languages living in Kazakhstan [16]. The general census was conducted in 2009 and the next census was scheduled for 2019 but was postponed due to the pandemic. Based on the latest census data for 2009, the number and location of Turkic-speaking ethnic groups were determined, letters were sent to the Public Consent Centres in each oblast and district to meet ethnic representatives and contacts with Turkic-speaking ethnic groups were established. A survey of ethnic groups and interviews were conducted. There were representatives of some nations who did not agree to participate in the interview.

The range of the study participants ranged from 18 to 75 years. This increases the validity of the research analysis, as the age range corresponds to the age limits given in the questionnaire. The youngest participant is an 18-year-old respondent, representative of *Kumyk* ethnic groups from Nur-Sultan. Currently, the first-year undergraduate's language of instruction is Russian. According to her, the extent of using the native tongue is limited to communicating only with parents and relatives in the family. She also reported that the lack of language and cultural centers in Nur-Sultan, absence of books, newspapers and TV programs in the native language narrows the scope of language use and leads to forgetting the mother tongue. According to the respondent, in addition to receiving information from the world's social networks in the Kumyk language and improving the native language, it is apparent that people know oral literature, songs and proverbs in their mother tongue. When asked to give an example from the oral literature, she sang a folk song of the Kumyk people called "Looking at the warriors".

Table 1. Audiotape 1.

Къаршылардан къарасам	I am going out to meet you
Чыгъыб-чыгъыб къаршылардан къарасам Гёрюнмейсень, ял юрегими ярасан. Яраларымы янгъыртасан сень хаман Щулайлыкъта мени къойгъанынг таман Сен ошайсан гёк гёгюрчюн балагъа Насиб болсун сени табхан анагъа Юз элли йыл омюр берсин сагъада Сени булан яшамагъа магъада Юз элли йыл омюр берсин сагъада Сени булан яшамагъа магъада ... Мен билемень, сень озюнгда билесень Биз болмайбыз бир бирсиз ящам	I always go out to meet you, There is no sign of you, my heart is breaking Refreshing the wounds of my heart, So, stop leaving me. You look like a bird of happiness God bless the mother who gave birth to you. May you live a hundred and fifty years, And may I spend those years together with you. ... I know it, and you know too We cannot live without each other.

In this song, a young man in love reveals his anticipation of a meeting with a girl through the lines of the song. Paying attention to the lyrics, we find out that the words *I, you, let it be, may be given* are common to all Turkic languages, the meaning of the words remains the same in all Turkic languages. The root of the word ‘yuregim’ (my heart) is the word ‘jurek’ (heart) common to all Turkic languages, its meaning does not change, although it is generally understood, there are differences in spelling. The word “jurek” is also very common in folk songs in Karachay-Balkar, as well as in verse lines [17, p. 49, 61, 65]. It is spelt as ‘yurek’ in Crimean Tatar, ‘ürək’ in Azerbaijani, ‘yorak’ in Bashkir, ‘djurek’ in Karachay-Balkar, ‘üürek’ in Gagauz, and ‘churek’ in Khakas language. The Kazakh meaning of “*Sen oshaysan gök gögyurchun balag’a*” is “*You are like a blue dove (bird of happiness)*”.

The respondent uses the word **Gök Gögyurchyun** which means ‘blue dove’ in the Kumyk language. In Turkic languages, the blue dove is presented as a symbol of happiness and freedom. It is known from the origin of Turkic languages *kök is blue whereas the word ‘kogershin’ (dove) is spelt differently in Karachay-Balkar as ‘*kyogyurchyun*’, ‘*kugarsen*’ in Bashkir, ‘*göyərçin*’ in Azerbaijani, ‘*ko’gershin*’ in Nogai and ‘*gökyürçün*’ in Turkish languages.

The line **Nasib bolsun seni tabkhan anag’a**” (*God bless the mother who gave birth to you*) reveals the meaning of blessing (buyiru) in the Kazakh language. The word “Nasib bolsun”, which is used in the sense of bringing good, ordering, is often found in the proverbs and sayings of the kumyk people [18, p. 83,161]. Whereas the word ‘ana’ (mother) is common to all Turkic languages. In Turkic languages, proverbs, sayings and songs the word ‘ana’ is often used to imply kinship. Thus, the use of names related to kinship is presented in Table 2 below. Likewise, the numerical concept of ‘zhüz ielu’ (one hundred and fifty) is also a word common to all Turkic languages. Semantically and morphologically, it means the age of one hundred of fifty years. It is given in the form of ‘jüz ielu’ in Kazakh, Turkish, Karachay, Balkar, Kumyk, Azerbaijani, Gagauz, Crimean Tatar, Khakas, Nogai, Tuva and Sakha languages.

Table 2. Assignment of words related to kinship

In Kazakh language	mother (ана (ana))	daughter (қыз (qyz))
Turkic languages		
karachay	ана (ana)	къыз(kyz)

Nogai	ана (ana)	кыз(kyz)
Kumyk	ана (ana)	къыз(kiyz)
crimean tatar	ана (ana)	киз(kyz)
balkar	ана (ana)	къыз(kyuz)
Shor	ана (ana)	қыс(qys)
Sakha	ана (ana)	кыыс(qiyz)
Khakas	ана (ana)	хыс(khyz)
Karaim	ана (ana)	кыз (qyz)

A representative of Karachay ethnic group is a 20-year-old respondent from Turkistan. A second-year undergraduate is instructed in Russian at university. When asked about the frequency of using his mother tongue, he reported speaking his native language among relatives, family members and the elderly. He also noted that magazines and books are not published in the Karachay language in Kazakhstan. As for TV programs, he replied “I rarely watch anything in my native tongue Karachay language because there are few programs in my native language. If there are any, these programs are solely world-class ones whereas in Kazakhstan there are no programs in Karachay.” However, he reported knowing various legends and proverbs and recited excerpts from songs.

Table 3. Audiotape 2.

Суу Алаб келе	At the spring well
Суу алыб келе къара суучукъдан, Бир къонакъ джашха тубедим. «Къызчыкъ, суусабма», – деб айтханында, Мен да анга, суйюб, суу бердим. «Къайда кѳргенме, къайдан таныйма?» – Деб келди мени кѳлюме. Ол да, менича, бек сейирсиниб, Джити къарады кѳзюме.	I was fetching water from a spring A stranger approached me When he asked: “Young lady, can I have some water please?” I gave him some water “Why did I see you?” “Why did I meet you?” Sprang to my mind Both of us amazed, He stared in my eyes

The content of the Karachay folk song “*Suu Alab kele*” tells a story of a young man falling in love with a water carrier girl. In the culture of the Turkic peoples it is shown as the way of expressing feelings of love and respect. It is known that the meaning of such lexical units as (*su, kyz, bir, men*) in the Kazakh language is common to all Turkic languages and do not change. .

‘Suu alyb kele k’ara suuchuk’dan’ – I am fetching water from a spring.

The word *k’ara* in the sentence means pure in the Kazakh language while *bulak* (spring) means *suuchuk’dan* in the Karachay language.

‘Bir k’onak’ jashkha tyubedim’ – A stranger approached me.

‘Jashkha’ means ‘stranger’ in Kazakh. The word *Jashkha* is also used in the Karachay language in the sense of a hero [19, p. 31]. In the Kumyk language, the root of the verb ‘aitkanda’ (‘to

say') is used in the form of *ait* in the imperative mood. In most cases, it is mistaken for genitive case because of *da, de* suffixes, but when the verb *aitkan* takes suffix *da*, it is amplified giving the sense of convenience by several conjunctions to the root [20, p. 78]. According to the vowel harmony inherent to Turkic languages, there are common suffixes used in the sense of conjugation and giving grammatical meaning to sentences as *da, de, ta, te, pa, pe*.

'K'yzychyk', *suusabma*», – *deb aitkhanynda*' – **When he asked: «Young lady, can I have some water please».**

In the Karachay language '*kzychyk*' means girl, young lady. It is one of the related names in Turkic languages which do not change (Table 2).

Another representative of *Karachay* ethnic group is a 60-year-old resident of Nur-Sultan. She is currently retired due to health issues. She obtained secondary education in Russian. She reported speaking native language for communicating with her children and emphasized the lack of native medium where her native language can be widely used. She also said that she understands Kazakh as it is very similar to Karachay but Russian remains the main language of communication for her. Despite this, she reported following the traditions of the Karachay people. As a result of interaction of the Turkic peoples of Kazakhstan with the Kazakh people in a common socio-cultural environment, there is an interaction of their traditions as well.

As a result of the conversation, many similarities were observed in culture, traditions and customs. Unfortunately, she forgot the oral literature in her native language. They say that they follow the traditions of the Karachay people. As a result of the interaction of the Turkic peoples in Kazakhstan in a common socio-cultural environment with the Kazakh people, their traditions will also have a mutual impact [20, p. 134]. As a result of the interview, there were many similarities in culture, traditions and customs. She had forgotten his native language. *The Crimean Tatar* representative said that her parents had taught her to speak her mother tongue since childhood but now she is fluent in Russian as well because her parents also supported her speaking Russian. *The Nogai* respondent is from Aktau aged 70. She said that during the Soviet era, she was educated in Russian and forgot her native tongue because Russian was spoken in the household and there was not the native environment to maintain her mother tongue. Nowadays she does not understand, cannot either write or speak her native language. *The Balkar* representative is a resident of Pavlodar region, the language of instruction is Kazakh. She is very fluent in her native language using it when communicating with relatives as well as in language and cultural centres. She expressed great respect and interest in the native language and emphasized the need to develop the language and have publications and TV program in the native language.

Results

One of the first precautions to be taken in relation to extinction of languages is the strong formation of the mother tongue as the language of the ancestors in the minds of the younger generation.

Many endangered languages are losing the possibility to be taught to the younger generation because they are only used by the older generation.

In addition, the role of state policy and most importantly language policy is crucial for the survival of Turkic languages.

According to the survey respondents, it is obvious that they love their mother tongue, hope to pass it on to the next generations and are optimistic about the future of their native languages.

Representatives of any nation respect their history and cultural traditions, customs and lifestyle of their nation. The importance of the mother tongue in passing these unique values to the next generation is in the first place. Every nation is concerned about the existence and development of

the national language and culture, which must be completely stable and preserved. The state must protect and support all nations and ethnic groups in the country in accordance with the principles of respect for the customs and traditions old minorities and the preservation of cultural diversity. Mixing of cultures and growth of multiethnic communities is a historical progress that meets the basic interests of the peoples of all ethnic groups, the laws of cultural and national development.

Conclusion

In conclusion, in order to protect Turkic languages, some of the richest languages in the world, from extinction, the extent of their use must be first determined by the quantity and quality of its speakers. In our study we focused on identifying the situation with endangered and dying Turkic languages, and most importantly, the measures taken to save them.

Reference

1. Fierman W. Language and Education in Post-Soviet Kazakhstan: Kazakh-Medium Instruction in Urban Schools. *The Russian Review*. – 2006. – P. 98-116.
2. Фейзиев Д. Түркі мемлекеттерінің одағы. – Астана: ҒЫЛЫМ, 2016. – 312 б.
3. Austin P., Simpson A. *Endangered Languages*. – Hamburg, 2007. – 280 p.
4. Brenzinger M. Language vitality and endangerment. – Paris: UNESCO Ad Hoc Expert Group Meeting on endangered languages, 2003. – 25 p.
5. Dorian N. *Investigating Obsolescence: Studies in Language Contraction and Death*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1989 (ed.). – P. 291-293.
6. Lenore A. Grenoble, Lindsay J. Whaley. *Saving Languages: An Introduction to Language Revitalization*. – Cambridge: Cambridge University Press, 2006. – 245 p.
7. Шаймердинова Н., Тажибаева С., Невская И., Schönig C. Татарская диаспора Казахстана: первые результаты социокультурного анализа. – Қазақ лексикографиясы: тарихы, тәжірбесі, болашағы. Халықаралық ғылыми теориялық конференция материалдары – Алматы, 2015. – Б. 199-203.
8. Невская И., Тажибаева С., Козырев Т. Тюркские этносы Казахстана: текущее состояние и динамика развития. – *Global-Turk*, 2017. – №1-2. – С. 106-125.
9. Suer E. Yayın Değerlendirme. Lars Johansson (2002). *Türk Dili Haritası Üzerinde Keşifler*. – *Bilig*, 2014. – №68. – P. 297-302.
10. Crystal D. *Language Death*. – Cambridge: Cambridge univ. press, 2000. – 198 p.
11. Монгуш М. Тувинцы Монголии и Китая: Этнодисперсные группы (История и современность). – Новосибирск: Наука, 2002. – 123 с.
12. Robins R., Uhlenbeck E. *Languages under threat of extinction*. – Oxford: Berg, 1992. – 273 p.
13. Баскаков Н. Каракалпакский язык. Том II. Фонетика и морфология. Часть первая. Части речи и словообразование. – М.: Изд-во АН СССР, 1952. – 544 с.
14. Түркі тілдері. Ұжымдық монография. «Ш. Шаяхметов атындағы тілдерді дамытудың республикалық үйлестіру-әдістемелік орталығы» РМҚК . – Астана, 2015. – 456 б.
15. Хасанов Б. Языки народов Казахстана и их взаимодействие. – Алматы: Наука, 1976. – 216 с.
16. Қазақстан Республикасы Стратегиялық жоспарлау және реформалар агенттігі ұлттық статистика бюросы. [электр. ресурс]. – 2010. – URL: <https://stat.gov.kz/official/industry/61/statistic/5> (қаралған уақыты: 20.01.2022).
17. Отарбаева Р. Карачаево-балкарские народные песни. – Черкесск, 1977. – 152 с.
18. Гаджихмедов Н. Кумыкско-русский словарь пословиц и поговорок. – Махачкала, 2015. – 351 с.
19. Семенова А. Идеал и цель воспитания женщины в традиционной педагогической культуре карачаевцев // *Культурная жизнь Юга России*. – 2007. – Т. 25. – №6. – С. 31-34.
20. Н.Шаймердинова. «Киргизско-русский словарь» (1897): культурные и языковые экспликации. – *Turkic Studies Journal*. – Number 1, Volume 1. – 2019. – 73-88 с.
21. Жолдасбеков М., Шаймердинова Н., Калдыбаев М., Каликов Р., Жиембаев Б., Диханбаева А. История, язык и этнокультура тюркских народов Казахстана. – Нур-Султан: Free flight, 2020. – 237 с.

Reference

1. Fierman W. Language and Education in Post-Soviet Kazakhstan: Kazakh-Medium Instruction in Urban Schools. *The Russian Review*. 2006. P. 98-116.
2. Feyzyiev J. Turki memleketterinin odagy [Union of Turkic states]. Astana, Pub. Science, 2016. 312 p. [in Kazakh].
3. Austin P., Simpson A. *Endangered Languages*. Hamburg, 2007. 280 p.
4. Brenzinger M. Language vitality and endangerment. Paris, UNESCO Ad Hoc Expert Group Meeting on endangered languages, 2003. 25 p.
5. Dorian N. *Investigating Obsolescence: Studies in Language Contraction and Death*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989 (ed.). P. 291-293.
6. Lenore A. Grenoble, Lindsay J. Whaley. *Saving Languages: An Introduction to Language Revitalization*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006. 245 p.
7. Shaimerdinova N., Tazhibayeva S., Nevskaya I., Schonig C. Tatarskaya diaspora Kazahstana: pervye rezul'taty sociokul'turnogo analiza. – Qazaq leksikografiyası: tarihy, tazhibesi, bolashagy. Halyqaralyq gylymi teoriyalyq konferenciya materialdary [Tatar diaspora of Kazakhstan: the first results of socio-cultural analysis. – Kazakh lexicography: history, experience, prospects. Materials of the international scientific and theoretical conference]. Almaty, 2015. P. 199-203. [in Russian].
8. Nevskaya I., Tazhibayeva S., Kozyrev T. Tyurkskie etnosy Kazahstana: tekushchee sostoyanie i dinamika razvitiya [Turkic ethnic groups of Kazakhstan: current state and dynamics of development]. *Global-Turk*, 2017. №1-2. P. 106-125. [in Russian].
9. Suer E. Book Reviews. Lars Johansson (2002). On the Turkish Language Map Discoveries. *Bilig*, 2014. №68. P. 297-302. [in Turkish].
10. Crystal D. *Language Death*. Cambridge, Cambridge univ. press, 2000. 198 p.
11. Mongush M. Tuvincy Mongolii i Kitaya: Etnodispersnye gruppy (Istoriya i sovremennost') [Tuvans of Mongolia and China: Ethnodisperse groups (History and modernity)]. Novosibirsk, Science, 2002. 123 p. [in Russian].
12. Robins R., Uhlenbeck E. *Languages under threat of extinction*. Oxford, Berg, 1992. 273 p.
13. Baskakov N. *Karakalpakskijazyk. Tom II. Fonetika i morfologiya. Chast' pervaya. Chasti rechi i slovoobrazovanie* [Karakalpak language. Volume II. Phonetics and morphology. Part one. Parts of speech and word formation]. Moscow, Pub.house USSR Academy of Sciences, 1952. 544 p. [in Russian].
14. Turki tilderi. Uzhyndyq monografiya. «Sh. Shayahmetov atyndagy tilderdi damytudyn respublikalyq uilestiru-adistemelik ortalygy» RMQK [Turkic languages. Collective monograph. RSE «Republican coordination and methodological Center for the development of languages named after Sh. Shayakhmetov»]. Astana, 2015. 456 p. [in Kazakh].
15. Khasanov B. *Yazyki narodov Kazahstana i ih vzaimodejstvie* [Languages of the peoples of Kazakhstan and their interaction]. Almaty, Science, 1976. 216 p. [in Russian].
16. Agency for Strategic planning and reforms of the Republic of the Kazakhstan Bureau of National Statistics. [Electron. resource] – 2010. – Available at: <https://stat.gov.kz/official/industry/61/statistic/5>. (Accessed: 20.01.2022). [in Kazakh].
17. Otarbayeva R. *Karachaevobalkarskie narodnye pesni* [Karachay-Balkar folk songs]. Cherkessk, 1977. 152 p. [in Russian].
18. Gadjiakhmedov N. *Kumyksko-russkij slovar' poslovic i pogovorok* [Kumyk-Russian Dictionary of proverbs and sayings]. Makhachkala, 2015. 351 p. [in Russian].
19. Semenova A. *Ideal i cel' vospitaniya zhenshchiny v tradicionnoj pedagogicheskoj kul'ture karachaevcev* [The ideal and purpose of educating a woman in the traditional pedagogical culture of the Karachai people]. In: *Kul'turnaya zhizn' Yuga Rossii* [Cultural life of the South of Russia]. 2007. Ed. 25. №6. P. 31-34. [in Russian].
20. N.Shaimerdinova. «Kyrgyz-Russian dictionary» of 1897: cultural and linguistic explications. – *Turkic Studies Journal*. – Number 1, Volume 1. – 2019. – 73-88 p.
21. Zholdasbekov M., Shaimerdinova N., Kaldybaev M., Kalikov R., Zhiembai B., Dikhanbayeva A. *Istoriya, yazyk i etnokul'tura tyurkskih narodov Kazahstana* [History, language and ethnoculture of the Turkic peoples of Kazakhstan]. Nur-Sultan, Free flight, 2020. 237 p. [in Russian].

М. Қонқал

*Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Нұр-Сұлтан, Қазақстан Республикасы
(E-mail: meruyertkonkal@gmail.com)*

Қазақстандағы саны аз және жойылу қаупіндегі түркі тілдерінің мәселелері аясында ана тілін сақтау

Аннотация. Адамзат өркениетінің дамуы кезінде әрқашан белгілі бір тілдердің жойылып кету мәселелері болған. Тарих қойнауына енген халықтармен бірге тілдер жойылып, өлі тілдерге немесе тек жазба ескерткіштердің тілдеріне айналды. Сондықтан көне түркі, ежелгі ұйғыр, печенег, половец, шағатай, санскрит, веда, ежелгі грек, латын, ескі славян, гот, полаб, тохар және басқа да көптеген әлем тілдері қазір өлі тілдер. Тілдердің жойылып кетуіне алып келетін көптеген себептер бар және тарихи тұрғыдан әртүрлі болып келеді. Тілдердің жойылып кетуінің негізгі себептерінің қатарына әлеуметтік факторлар, мемлекеттік тілдік саясаты, ареалдық-мәдени өзара іс-қимылдар, басым тілдің тілдік үстемдігі және ана тілдерінің жоғалуы жатады. Бұл себептердің бәрі осы мақаланың негізі зерттеу нысаны болып отырған Қазақстанның саны аз және жойылып бара жатқан түркі тілдеріне де қатысты. Сонымен қатар, мақалада Қазақстан Республикасында тұратын түркі халықтарының ана тілінің сақталуына да назар аударылады.

Түркітілдес халықтардың басым бөлігі Қазақстанға сталиндік қуғын-сүргін, Ұлы Отан соғысы жылдары және тың жерлерді игеру кезінде қоныс аударған. Ресми статистика деректері бойынша Қазақстан Республикасында жиырмадан астам түркі этносы өкілдері тұрады, олардың қатарында татарлар, башқұрттар, түріктер, құмықтар, қырғыздар, ұйғырлар, қарашайлар, өзбектер, әзербайжандар, ноғайлар және т.б. бар. Қазақстанның саны аз түркі халықтарының көпшілігі өз дәстүрлері мен салттарын, ана тілін сақтап қалды.

Осы зерттеу аясында кездесулер, әңгімелесулер өткізіліп, құмық, ноғай, қарашай өкілдерінен сұхбат алынды және халық ауыз әдебиеті мәтіндерінің аудиожазбалары жасалды. Мақалада фонетикалық, лексикалық және семантикалық тұрғыдан осы аудио жазбалардың тілдік талдауы, сонымен қатар кейбір грамматикалық формалар мен грамматикалық категорияларды талдау ұсынылған. Зерттеу нәтижесінде ана тілі негізінен отбасылық-тұрмыстық қатынастарда қолданылатыны, сондай-ақ ауызша халық шығармашылығы мен әдеби шығармаларды негізінен аға буын өкілдері білетіні анықталды.

Кілт сөздер: тілдердің жойылып кетуі, себептер, Қазақстанның түркі халықтары, көші-қон, мәдениет пен ана тілінің сақталуы, әңгімелесу, сұхбат, түпнұсқалық мәтіндердің аудиожазбалары, тілдік талдау.

М. Конкал

*Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, Нур-Султан, Республика Казахстан
(E-mail: meruyertkonkal@gmail.com)*

Сохранение родного языка в контексте проблемы малочисленных и исчезающих тюркских языков Казахстана

Аннотация. На протяжении развития человеческой цивилизации всегда существовала проблема исчезновения тех или иных языков. Вместе с народами, канувшими в историю, исчезали языки, становясь мертвыми языками или языками только письменных памятников. Поэтому древнетюркский, древнеуйгурский, печенежский, половецкий, чагатайский, санскрит, ведийский, древнегреческий, латинский, старославянский, готский, полабский, тохарский и многие-многие другие языки мира являются сейчас мертвыми. Причин исчезновения языков много, и исторически они проявлялись по-разному. Среди основных причин исчезновения языков следует назвать социальные факторы, языковая политика государства, ареально-культурные взаимодействия, языковая экспансия доминирующего языка и как результат - утрата носителей родных языков. Всё это касается и малочисленных, исчезающих тюркских языков Казахстана, исследованию которых

посвящена данная статья. Кроме того, в статье внимание обращается и на сохранение родного языка тюркских народов, живущих в Республике Казахстан.

Большая часть тюркоязычных народов мигрировала в Казахстан в период сталинских репрессий, в годы Великой Отечественной войны и во время освоения целинных земель. По данным официальной статистики, в Республике Казахстан живёт более двадцати представителей тюркских этносов: татары, башкиры, турки, кумыки, кыргызы, уйгуры, карачаевцы, узбеки, азербайджанцы, ногайцы и т.д. Многие из малочисленных тюркских народов Казахстана сохранили свои традиции, обычаи и родной язык.

В рамках данного исследования были проведены встречи, беседы, взяты интервью у представителей кумыков, ногайцев, карачаевцев, сделаны аудиозаписи текстов устного народного творчества. В статье представлен языковой анализ этих аудиозаписей в фонетическом, лексико-семантическом аспектах, также проведён анализ некоторых грамматических форм и грамматических категорий. В результате исследования выявлено, что родной язык используется в основном в семейно-бытовых отношениях, устное народное творчество и литературные произведения знают в основном представители старшего поколения.

Ключевые слова: исчезновение языков, причины, тюркские народы Казахстана, миграция, сохранение культуры и родного языка, беседы, интервью, аудиозаписи аутентичных текстов, языковой анализ.

Information about author:

Konkal Meruyert, PhD Doctoral student of the Department of Turkology, L.N. Gumilyov Eurasian National University, K. Satpayev str., 2, Nur-Sultan, Republic of Kazakhstan.

Автор туралы мәлімет:

Қонқал Меруерт, түркітану кафедрасының PhD докторанты, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Қ. Сәтбаев көшесі, 2, Нұр-Сұлтан, Қазақстан Республикасы.

Сведения об авторе:

Конкал Меруерт, PhD докторант кафедры тюркологии, Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, ул. К. Сатпаева, 2, Нур-Султан, Республика Казахстан.



Қазақ ертегілері мен үнді әдеби ескерткіштеріндегі «көшпелі сюжеттер»

Б. Омаров

Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Нұр-Сұлтан, Қазақстан Республикасы
(E-mail: b_om777@mail.ru)

ARTICLE INFO

Кілт сөздер:
қазақ ертегілері,
шығыс әдебиеті,
үнді әдеби
ескерткіштері, ортақ
сюжеттер, аңыздар,
хайуанаттар, тәмсіл,
хикая, ұқсастық,
айырмашылық.

FTAMP 17.09.91

DOI: <http://doi.org/10.32523/2664-5157-2022-1-58-69>

АННОТАЦИЯ

Қазақ ертегілері мен ежелгі үнді жазба ескерткіштерінің сюжет ортақтығы туралы мәселе жекелеген еңбектерде болмаса, әлі күнге дейін жан-жақты ғылыми зерттеудің нысанасына айнала қойған жоқ. Шығыс әдебиетінен енген аңыз-әпсаналар тек біздің ертегілерімізге ғана сіңбеген, көне хикаялар негізінде түзілген сюжеттер басқа да көптеген шығармаларымызды қамтиды. Бұл аңыз әңгімелер алдымен үнді әдеби ескерткіштерінің бірінен біріне өтіп, сол елдің өзінде көшпелі сюжет ретінде әбден қалыптасқаны белгілі. Содан соң көшпелі сюжеттер әлемнің бірқатар елдеріне, кейін Орталық Азия мемлекеттеріне тарап, көршілес халықтардың өзектес туындыларына арқау болды. Қазақ әдебиетінде де үнді әдеби жәдігерліктерінен бастау алатын осындай сюжеттер жеткілікті. Әсіресе, қазақ ертегілері мен ежелгі үнді әдеби ескерткіштеріне ортақ хикаялардың көптігі айрықша назар аудартады.

Бұл мақалада екі елдің әдебиетінде кездесетін аңыз-әпсаналардың табиғаты, сюжеттердің таралу жолдары, олардың ұлт болмысына бейімделуі, жаңаша түр-сипат алуы, сондай-ақ әдебиеттердің өзара ықпалдастығы жөніндегі ой-тұжырымдар көрініс тапқан. Ортақ сюжеттердің өзара айырмашылығы мен өзіндік ерекшеліктеріне жан-жақты талдау жасалған.

Received 20 January 2022. Revised 13 February 2022. Accepted 03 March 2022. Available online 31 March 2022.

For citation:

Omarov B. "Migration plots" in Kazakh fairy tales and Indian literary manuscript // Turkic Studies Journal. – 2022. – Vol. 4. – No 1. – P. 58-69. DOI: <http://doi.org/10.32523/2664-5157-2022-1-58-69>

Дәйексөз үшін:

Б. Омаров Қазақ ертегілері мен үнді әдеби ескерткіштеріндегі «көшпелі сюжеттер» // Turkic Studies Journal. – 2022. – Т. 4. – № 1. – 58-69 б. DOI: <http://doi.org/10.32523/2664-5157-2022-1-58-69>



Кіріспе

Қазақ ертегілерінің қолданыстағы барлық мәтіндерімен түгел танысып шыққан кезде ежелгі құндылықтардың мазмұны мен құрылымына байланысты белгілі бір заңдылықтарды аңғаруға болады. Әлем халықтарының ертегілеріне тән тұрақты мотивтер мен бірқатар шығармалардың өзегіне айналған тектес сюжеттер көптеген тұжырым жасауға жетелейді. Кейде бірнеше ұлттың ертегілерінде көрініс беретін ортақ сюжеттер кездеседі. Бірақ бастапқы сюжеттің жалпы желісі сақталғанымен оның кейіпкерлері әр халықтың түсінік-танымына, болмыс-бітіміне сай әрекет етеді. Сондай-ақ, өз ертегілеріміздің бірнеше түрінде кездесетін сюжеттер де аз емес. Белгілі бір ертегінің мазмұнына сәйкес ептеп өзгеріске ұшырағанымен, бұлардың да о баста белгілі бір көне хикаядан бастау алғанына дау жоқ.

М. Әуезов 1927 жылы жарық көрген «Әдебиет тарихы» атты еңбегінде бұл жанрдың адамзат баласы өміріндегі орны мен атқаратын қызметі туралы айта келіп, «Ертегінің жері де, мезгілі де белгісіз болады. Баяғы тағы заманда болған оқиға. Белгісіз от дариясы, жын, пері мекені, алтын сарай, күміс бәйтерек, аспанда салынған үйлермен келеді. Осы сияқты жай өмірден жат болып жасалатын істер ертегінің дағдысы деп саналады. Ертегілі сөздердің белгілісі болады. Бірақ барлық ертегі сөзін түгелімен ойдан шыққан деп есептеуге келмейді. Оның ішінде белгілі шындық болған. Кейбір ертегілер ескілікті дүниені түсінуін білдіретін болып, сол ескі замандағы ұғымның белгісін сақтап қалғаны бар» [1, 168-169 б.]. Сондай-ақ ол ертегінің түрлері, жіктелісі, жекелеген кейіпкерлері жөнінде ой тұжырымдап, ондағы қиял мен шындықтың ара қатынасына талдау жасайды. Сөйтіп, ғалым іргелі еңбектің шағын ғана тарауында келешек зерттеушілерге нақты бағыт-бағдар береді.

М. Әуезов атап көрсеткен «ескі замандағы ұғымның белгісін сақтап қалған» сол ертегілердің біразы хайуанаттар дүниесімен өзектес екендігіне ілгеріректе назар аударған зерттеушілер де бар. Мәселен, Х. Досмұхамедұлы 1928 жылы шыққан «Қазақ халық әдебиеті. Қысқаша очерк» атты еңбегінде осы мәселеге ерекше мән берген. Ағартушы ғалымның «Ертегілерге қазақтың жануарлар эпосы (животный эпос) жақын тұрады. Қазақтың тұрмыс-тіршілігі мен кәсіп-шаруашылығы, мәдени дәрежесі табиғатпен және жан-жануарлар әлемімен тығыз байланысты болғандықтан, әртүрлі жануарлардың мінез-құлқы мен тыныс-тіршілігі туралы да аса бай әдебиет жасалды. Әдебиеттің бұл түрі жануарлардың өмірі мен шығу тегі туралы әртүрлі әңгімелерді қамтиды. Жан-жануарларға сипаттама беретін әр текті мысалдарды да осы топқа жатқызуға болады. Қазақ жырларында 1) қасқырдың, 2) түлкінің, 3) есектің және басқалардың ерекше белгілері бар», – деген пікіріне аталған жанрдың өзге аңыз-хикаяттармен сабақтастығының төркінін іздеу тұрғысынан ден қойған жөн [2, 28 б.].

Қиял-ғажайыптар дүниесінің белгілері мен өмірдің өз болмысы араласып жүретін ертегілердің мазмұнын байытып, тартымдылығын арттыратын оқиғалар, сол оқиғаларды құрайтын сюжеттер қайдан алынады, ол кейінгі туындыға қалай сіңеді дегенге келсек, алдымен бірқатар мәселенің басын ашып алуымыз керек.

Ежелгі дәуірден келе жатқан ертегі сюжеттері сан түрлі жолдармен түзіліп, әр алуан факторлардың ықпалы арқылы қалыптасады. Онда мифтік ұғымдардың бейнесі де, қиял әлемінің туындылары да, халықтың ой-арманының тұспалдары да, хайуанаттар дүниесінің мысалдары да жеткілікті көрініс тапқан. Уақыт пен кеңістіктің дәстүрлі өлшемдеріне бағынбайтын ертегілердің желісінде арғы дәуірдің кейіпкерлері мен бертінгі заманның адамдары бірге өмір сүріп, бірлесе тіршілік кеше береді.

Ауыз әдебиетінің осы жанрын жан-жақты зерттеген ғалым С. Қасқабасов ертегінің түзілу жолдарын нақты атап көрсетеді. Оның тұжырымдауынша, «Ертегі жанрының түп-төркіні – алғашқы қауымда пайда болған көне миф, аңшылар туралы әңгіме, хикая және әр түрлі көне ырымдар мен аңыздар. Басқаша айтқанда, ертегі жанры өзінің қалыптасу

процесінде осы жанрлардың қасиеттерін бойына сіңірген, олардың кейбіреуін молырақ, бағзыларын азырақ пайдаланған. Солардың ішінде қайсыбір жанрлар өз бітімін жоғалтып, біржола ертегіге айналып кеткен» [3, 193 б.]. Шынында да кейінірек қазақ ертегілерінің болмысына барынша кіріккен біртектес сюжеттер бір кезде түрлі жанрдың басын құраған көне туындылардың үзігі екені анық.

Зерттеу әдістері мен дереккөздері

Біз бұл мақаламызда тарихи-типологиялық және салыстырмалы зерттеу тәсілдерін қолдандық. Әр халықтың таным-түсінігіне орай сюжеттердің мазмұндық тұрғыдан өзгеріске түсу үдерістеріне назар аудардық. Бірнеше ұлттың рухани қазынасына айналған шығармалардың түп-төркіні туралы деректерге, соны айғақтайтын хронологиялық мәліметтерге ден қойдық. Көптеген нұсқаларды пайдалана отырып, түрлі дереккөздерге жүгініп, тиісті нәтижелерге қол жеткіздік.

Қазақ ертегілерінің сюжеттік тұрғыдан байып, оқиғаларының мазмұнды әрі тағылымды бола түсуіне барынша ықпал еткен рухани құндылықтар – шығыс елдерінің аңыздары мен хикаялары, әңгімелері мен әпсаналары, мысалдары мен тәмсілдері. Мән-маңызы зор, уақыт сынынан өткен әрі тәлімі мол осы жауһар жәдігерлер тек ертегілердің ғана болмысына сіңбеген, қазақ әдебиетінің айтулы өкілдерінің бірқатар шығармаларына да арқау болған. Біздің сөз өнеріміздегі бірнеше шығарманың туындауына түрткі болған белгілі шығыс сюжеттері баршылық. Оқиғасының тартымдылығы жағынан талайды тамсандырған шығыс хикаяларының негізінде жазылған дастандарымыз жетіп артылады.

Қазақ ертегілерінің сюжеттер желісіне нәр берген рухани арналардың бірі – сан ғасырдан бері жазба дәстүрдің еншісіне айналған, ежелден тамыр тартатын ұлы мәдениеттің құнды жәдігерліктері саналатын үнді әдеби ескерткіштері. Қағазға қатталған жазба тарихы тым әріде жатқан үнді әдебиетіндегі немесе содан бастау алатын шығыс елдерінің сөз өнеріндегі әлемге танымал шығармалар көптеген халықтардың мәдени дамуына барынша ықпал етті. Әлемге тараған «Панчатантра» [4], «Шукасапата» [5; 6], «Тотынама» [7; 8; 9; 10], «Тотының әңгімелері» [11], «Веталаның жиырма бес әңгімесі» [12], «Хитопадеша және пайдалы кеңестер» [13], «Телегей-теңіз аңыздар» («Океан сказаний») [14], «Викрамидің өмірі немесе патша тағының 32 әңгімесі» [15], «Калила мен Димна» [16], «Түнгі жауһарлар» («Джавахар ал-асмар») [17], «Монахтар туралы отыз екі новелла» [19], «Синдбад наме» [18] сияқты тағылымы мол туындылардың жекелеген сюжеттері қазақ ертегілерінің мазмұндық желісіне кірігіп қана қоймай, әдебиетіміздегі жаңа тұрпатты дүниелердің өмірге келуіне негіз қалады.

Сондай-ақ, біз бұл зерттеуімізде ертегілерге сіңген үнді аңыздарының қалай көрініс тапқанына, көптеген ежелгі ескерткіштерге ортақ көшпелі сюжеттердің қазақ топырағына қалай келгеніне ден қоямыз, оның әдеби жәдігерліктерімізге қаншалықты әсер етіп, қалайша өңін өзгерткені жөнінде байлам-байыптама жасаймыз.

Тақырыптың зерттелу дәрежесі

Қазақ ертегілері мен ежелгі үнді әдеби ескерткіштерінің өзара байланысы жөнінде алғаш рет тұжырымды пікір айтқан С. Қасқабасов көптеген сюжеттердің бастау көздерін айқындап берді. Ол «Қазақтың мысал ертегілері шығыс фольклорымен тығыз байланысты. Олардың көбісінің қайнар көзі «Панчатантра», «Хитопадеша», «Шукасапата» сияқты үнді жинақтары мен Орта Азияға әр түрлі жолмен келген «Калила мен Димна» және «Тотынама» тәрізді кітаптар. Мысал ертегілердің көбінесе кезінде қазақтардың басқа түркі

халықтарымен белсенді байланыс жасаған аймағы Оңтүстік Қазақстан мен Түркістаннан жазылып алынуы тегін болмаса керек» [3, 210 б.], – деп тиянақты ой түйді.

С. Қасқабасов орыс фольклоры мен әдебиетінің үлгілері қазақ ертегілеріне сіңгенін, сонымен қатар «XIX ғасырдың екінші жартысында қазақшаға аударылып, ел ішіне кең тараған И. Крылов мысалдары да ертегілердің арқауына айналғанына» [3, 210 б.] тоқтала келіп, «ескі үнділік сюжеттердің Қазақстанда жаңғырып, сыртқы сипаты мен ілкі мағынасы жағынан мәнді өзгерістерге ұшырағанын» [3, 210 б.] атап көрсетеді. Бұлай болуы, әрине, заңды. Әр халық кірме сюжеттерді өз табиғатына бейімдеп, салт-санасына орайластырып, сол ел-жұрттың болмысына тән ертегілік нұсқаны қалыптастыратыны анық. Басқа ұлттардың аңыз әңгімелерінен алынып, біздің фольклорымызға енген сюжеттер мазмұны және кейіпкерлердің іс-әрекеті жағынан алғанда қазақ тіршілігіне әбден кірігіп кеткенін жоққа шығаруға болмайды.

Осы тұрғыдан келгенде, үнді топырағынан бастау алып, араб жұртында қанат жайған «Калила мен Димнаның» құрамында кездесетін қазақтың «Сегізбай бен Тышқан қыз» және «Көгершіндер туралы ертегісін» салыстыра талдаған С.Қасқабасовтың еңбегіне ерекше назар аударған жөн. Ғалым оның біріншісін түркі халықтарының «Кім күшті?» ертегісінің бір варианты ретінде қарастырады. Сонымен қатар, «Сегізбай мен Тышқан қыз» ертегісі мен «Калила мен Димнадағы» мысалдың тамырластығын атап көрсетеді. Қолға түскен тышқан баласының қызға айналуы, оған ең күшті күйеу таңдау мүмкіндігінің берілуі, бүкіл әлемде құдіретті саналатын күн, жел, бұлт және тау секілді ғаламаттардың айдай аруға жар болуға жарамай, саптан шығып қалуы, ақыры қыздың өзі тектес көртышқанды қалауы жөніндегі шағын сюжеттің сілемдері тек «Калила мен Димнада» ғана емес, басқа да ежелгі үнді әдеби ескерткіштерінде бар. Ал халқымыздың ертегілеріне сіңген хикаяның сипатына келсек, «қазақта үнді ертегісінің сюжеттік желісі сақталғанымен, баяндау барынша өзіндік түр алған» [3, 210 б.], сонымен қатар «үндінікімен салыстырғанда біршама өзгеріп, халықтың практикалық философиясына қарай жақындай түскен» [3, 210 б.].

Талдау

Ертегілердің қай-қайсысында да ара-тұра түрлі хайуанаттардың іс-әрекеті көрініс байқатады. Оқиғалар мен сюжеттердің желісінде жануарлардың қатысы болмайтын тұстар жоқтың қасы. Сондықтан аң-құстарды тек хайуанаттар туралы ертегіде ғана кездеседі деп топшылау орынсыз екені анық. Мысалы, батырлық ертегілерде бас кейіпкердің сәйгүлігі мен жүйрік тазысы, қиял ғажайып ертегілерінде жеті басты жылан мен алтын балық, сатиралық ертегілерде мысық пен тышқан, новеллалық ертегілерде бүркіт пен сауысқанның ұшырасуы және солардың адамзат баласымен араласып-құраласып жүруі кездейсоқтық емес. Қиял әлемінде де, нақты өмірдегі тіршілікте де хайуанаттардың өзіндік орны бар.

Әрине, хайуанаттар туралы ертегілердің көбі бес кітаптан тұратын үндінің әйгілі хикаялар жинағы – «Панчатантрадан» тамыр тартатыны анық. Бұл жинақтағы сюжеттер тек жануарлар туралы ертегілерге ғана емес, басқа да ертегілерімізге молынан сіңген. Сондай-ақ, бір ғана «Панчатантраның» сюжеттері негізінде қазақтың кітаби ақындары жарыса жазған шығармалар да баршылық.

«Панчатантраның» «Достардың айрылысуы» деп аталатын бірінші кітабының он бірінші әңгімесінде Чандарава деген шиебөрінің оқиғасы баяндалады. Жемтік іздеп қаңғып жүрген Чандарава бір қолөнершінің құжырасына кіріп, индигоға (өсімдіктен жасалған қара-көк бояу) толы қазанға түсіп кетеді. Қазаннан жанталасып әзер шыққан оны өзге аңдар танымай, шетінен қорқып-үркіп, орман-тоғайдың іші у-шу болады. Соны көрген шиебөрі «Ей, сендер

қашпаңдар. Аңдарға жөнді басшы бұйырмағанын білетін Акханда (Индраның бір аты) мені өздеріңе патша етіп жіберді» деп, өзін-өзі әмірші ретінде танытып, оған қоса күшті һәм тісті екенін дәріптеп, айқай салады. Хайуанаттар оның бұйрығына бірден мойынсұнып, шиебөрінің үлестіріп берген қызметтерін бөлісіп алады. Осылайша дәурені жүріп тұрған Чандарава бір күні алыстан үйір-үйір шиебөрінің ұлығын естіп, өзінің патша екенін ұмытып кетіп, соларға қосылып аңырап қоя береді. Сол кезде өзге аңдар оның да шиебөрі екеніне көзі жетіп, әп-сәтте жалған билеушінің парша-паршасын шығарады [4, 83 б.]. Бұл шиебөрі Даманаканың арыстан Пингалакаға қауіп-қатердің алдын алу, ахуалдың аңысын аңдау турасында ескерткен болып, айлакерлікпен айтқан ақыл-кеңесін тұздықтайтын бір мысал ғана. Бірақ осы мысалдың өзі әлем әдебиетінің түрлі нұсқалары арқылы жаһан жұртына кең тарағанын көреміз.

Бояуға малынып, соның арқасында біраз уақыт аң патшасының кейпіне еніп, арыстанның өзін аузына қаратқан көкшулан шиебөрінің оқиғасы үндінің ежелгі ескерткіштерінің бірқатарында кездеседі. Билік басына кездейсоқ келген табанының бүрі жоқ басшылар көпке шыдай алмайды деген халықтық тұжырымға негізделген осы тәмсіл шығыс философиясының құдіретін дүние жүзіне танытты. «Көтере алмайтын шоқпарды беліңе байлама» деген аталы сөзбен үндес бұл сюжет әр қилы нұсқадағы туындылар түрінде қазақ жұртына да кең тарады.

Сол «Панчатантрадан» тамыр тартатын, XII ғасырда түзілген тағылымды әңгімелер жинағы – «Хитопадешадағы» Курруб деген шиебөрі туралы хикаяда жоғары аталған сюжет айна-қатесіз қайталаынады. Тек шиебөрінің аты өзгерген, сонымен қатар, оның Уджаини қаласының маңайын мекен еткені нақтыланып көрсетіледі. Оның үстіне «Хитопадешадағы» Курруб «Панчатантрадағы» Чандараваға қарағанда қулығы басымдау кейіпте көрінеді. Айсыз қараңғы түнде адасып, бояушының ауласына кіріп, үй алдында тұрған ыдыстың ішінде не бар екенін білмекке құмартады. Секіремін деп байқамай көгілдір бояуға толы бөшкенің ішіне түсіп кетеді. Тағы бір айырмашылық, ол Чандарава секілді өздігінен бірден ұмтылып сыртқа шыға алмайды. Таңертең жұмысқа келген бояушы бөшкеге батып өлген боп серейіп жатқан Куррубты үй маңына, жол шетіне апарып, лақтырып тастайды. Сол кезде сілкініп орнынан тұрып, үсті-басына көз салған шиебөріге «Түсім көгілдір, демек, қаным да көгілдір. Олай болса, мен нағыз раджа емеспін бе?! Осыны неге пайдаланбаймын?» деген ой келеді. Сөйтіп, ол орманға барып, өзін патшамын деп мәлімдеп, алдымен шиебөрілерге, содан соң бүкіл аңдарға әмірін жүргізеді. Бірақ толық билікке қолы жеткен соң шиебөрілерді шеттетіп, азулы аңдарды жанына жақын тартады. Бұған наразы болған шиебөрілердің көсемі одан кек алуды көздейді. Сөйтіп, олар аулақтау жерге барып, жабыла ұлып, Куррубтың делебесін қоздырады. Ақыры бұл да көпке шыдамай, аң патшасы екенін естен шығарып, соларға қосылып, қалай ұли жөнелгенін байқамайды [13, 100 б.]. Бұл сюжеттің келесі бір ерекшелігі, хайуанаттарға билік еткен Куррубтың өз тұқымдастары екенін басқа шиебөрілер анық біліп отырады. Ал «Панчатантраның» сюжетінде жануарлардың бәрі Чандараваның шиебөрі екенін әшкере болғанда бір-ақ аңғарады. «Панчатантраның» сюжетіне қарағанда «Хитопадеша» сюжетінің баяндау тәсілі де, көркемдік өрісі де қызықтырақ. Алғашқысы жоғарыда атап көрсетілгендей, шиебөрі Даманаканың арыстан Пингалакаға айтқан әңгімесі болса, соңғысы Чакравак деген үйректің Хираньягарбх деген көкқұтанға ақтарған сыры түріндегі хикая. Осылайша бір тектес үнді сюжеттерінің өзі ел ішіндегі бір шығармадан екінші шығармаға ауысқанда бірқатар өзгеріске түсіп жатқанда, өзге халықтардың әдебиетіне сіңген кезде өзіндік айырмашылықтары көбейе беретініне дау жоқ.

Үнді топырағынан бастау алып, Иран арқылы дүние жүзінің бірқатар мемлекеттеріне, сондай-ақ Орталық Азия елдеріне түгел тараған «Тотынамада» бұл сюжет көркем хикая

деңгейіне көтерілген. Зияаддин Нахшаби «Тотынамасының» отыз екінші түніндегі «Көксұр шиебөрі, оның аңдар мен жануарларға патша болғаны, билігінің сәтсіздігі туралы» әңгіме жинақтағы өзге де хикаяттар секілді аса тартымдылығымен ерекшеленеді. Қожайыны алысқа сапарға кетіп, оның уыздай жас сұлу келіншегін күзетіп қалған тотының Хұжастені абыройсыздықтан құтқару әрі алдын-ала сақтандыру үшін айтатын әңгімесіндегі бұл тәмсіл [7, 212-214 б.] оқырманды еліктіретін сұлу сөзбен баяндалады. «Бір шиебөрі қыстақ маңын паналап, түнделетіп әр үйдің қазан-аяғын жалап күн көреді екен. Сол шиебөрі бір күні өзінің ежелгі әдеті бойынша бояушының үйіне кіріп, үлкен құмыра ішіндегі көк сырға түсіп кетеді. Құмырадан зор қиыншылықпен шыққан шиебөрі жапан түзге безіп кетіпті. Аңдар мұндай көкшулан түсті хайуанатты бұрын-соңды көрмеген еді. Мұны көргенде бәрі де шошынып, арыстанға бағынуды қояды. Оған арыстан мен піл, жолбарыс һәм сілеусін де бас иеді. Қызық жағдай, көбіне қайғы себептері болатын көк түс оған қуаныш әкеледі» [8, 194-195 б.].

Бұл сюжетте аң патшасының кейпіне енген көк сұр шиебөрінің бағыныштыларын билеу тәсілін бейнелеуге көбірек мән беріледі. Ол өз маңайына өзінен беделі төмен әлжуаз хайуанаттарды көптеп топтастырады. Оның қасына ұсақ-түйек жануарлар жайғасып, азулы аңдар етек жаққа ығыстырылады. Кәдімгі адами тіршілікпен астасып жатқан аңдар патшалығының жаңа билеушісі орман атырабына өз тәртібін орнатады. Сондықтан, бұл мезет шығармада «Ел-жұрты патшаға қоғадай жапырылады. Билік өз қолдарына өткен соң көк сұр шиебөріде төрелік, паңдану, кісілік пайда болып, ай мен күнді бір өзі ұстап тұрғандай болады. Енді ол түлкі мен шиебөріден қойған уәзірлерін қызметтен айдап шығып, оларға ақыратын болыпты» [8, 195 б.] деп сипатталады. «Тотынаманың» түсін өзгерткен шиебөрісі ұяластарына қосылып ұлимын деп масқараға ұшыраса да, «Панчатантрадағы» Чандарава секілді өзге аңдардың қолынан мерт болмайды. Оның есесіне қашып шыққан соң тектес шиебөрілеріне барып, бар сырын ақтарады [8, 196 б.]. Олар бұған сабақ болсын деп тағы бір тәмсіл айтады. Құрақ-хикаят түрінде түзілген, бір әңгіменің ішінен келесі әңгіме туындап, жиектеліп жалғаса беретін «Тотынаманың» бірнеше нұсқаларында бұл сюжет түрліше баяндалғанымен негізгі желісі бір екені аңғарылады.

Осы аңыз қазақ ертегілерінің бірқатар нұсқаларына енген. Мысалы, «Өткен замандағы хикаят сөз» деп аталатын шағын ертегі мынадай сюжетке негізделген. Бір түлкі қаңғалақтап жүріп, бояушының лапкесіне кіріп, басқа түске боялып шығады. Оны көрген ормандағы өзге аңдар, танымаған соң, ығысып жол беріп, қол қусырып қарап тұрады. Бұрын-соңды мұндай аң кездестірмеген арыстан «бұл біздің көктен түскен басшымыз болар» деп, астындағы тағын береді. Хайуанаттардың өзінен қорқып қалғанын байқаған түлкі өзін аң патшасымын деп жариялайды [20, 94 б.]. Бір күні алыстау атыраптағы түлкілер уланып өліпті. Соларға қосылып, бұл түлкі де өзін құрбан етеді. Сөйтіп, аңдардың алдында оның жалған патша екендігі әшкере болады. Тек ертегіде оқиғаның шешімі өзгеше көрініс тапқан. Басқа нұсқалардың бәрінде ұяластарына қосылып ұлимын деп масқаралыққа ұшырайтын шиебөрінің орнына түлкі алынады. Сол түлкінің өзі туыстарының өліміне шыдамай, өзін мерт етеді. Қазақ ертегісінің бұлай аяқталуы соңғы шешімнің түсінік-танымы бөлек арғы дәуірде жамалып-жасқалғанын көрсетеді.

«Бабалар сөзі» жүзтомдығының ертегілерге қатысты томдарын әзірлеушілер «Өткен замандағы хикаят сөздің» алғаш рет 1890 жылы «Дала уәлаятының газетінде» басылғаны, соңына «Павлодар оязының Алтыбай елінің қазағы М.У.» деп қол қойылғаны, 1970 жылы «Әдеби мұра» жинағында «Әлін білмеген әлек» деген тақырыппен жарияланғаны жөнінде түсініктеме береді [20, 349 б.].

Түлкі кейіптелетін нұсқа славян халықтардың ертегілерінде де кездеседі. Мәселен, украин жұртының «Боялған түлкі» ертегісіне дәл осы сюжет арқау болған. Иван Франконың авторлығымен жарияланып жүрген бұл ертегінің құрылымы үнді сюжеттерінен соншалықты алшақ емес. Қаңғыған түлкі иттен қашып жүріп, суретшінің бояу құйып қойған бөшкесіне

тығылады. Сонда күні бойы отырып, қашып шығып, орманға барса, аңдар оны жыға танымапты. Осыны сезген қу түлкі өзін қасиетті Николайдың көктегі саздан жасаған ерекше жануарымын деп дәріптеп, аңдарға патша болады. Бірақ бояуды кетіріп алып, абыройдан айрыламын қорыққан түлкі жаңбырлы күні сыртқа шықпайды. Бәрібір патшалық құрғанының бір жылдығына арналған мерекелік қойылымда әндеткен түлкілердің әуеніне байқамай өз дауысын қосып жіберіп, масқараға ұшырайды. Өзге аңдар сол кезде оның түлкі екеніне көзі жетіп, дал-дұлын шығарады [21]. Көріп отырғанымыздай, украин ертегісінде үнді сюжетінің дәстүрлі финалына дейін сол күйі сақталған.

Қазақтың «Қызыл мысық» ертегісінде бұл сюжет сәл басқаша түрленеді. Аңдар бір жерде бас қосып, сол жиынды басқаратын төбесінің билігіне таласып, өзара дауласып жатқанда түр-түсі қызғыш бір белгісіз аң орталарына келе қалады. Онысымен қоймай, бірден арыстан жайғасқан жартастың жоғары жағындағы үшқаттың басына шығып кетеді. Оның титімдей болып алып, арыстаннан биіктеу қоныстанғанын көрген өзге хайуанаттар сескеніп, дереу төбесі етіп сайлап жібереді. Осылайша кейін бірнеше жиын өткізіп, төрелік жасап жүрген жаңа төбесі тағы бір басқосу кезінде басшы екенін ұмытып, алдынан жалт берген сымпыс құйрық суырды қуа жөнеліпті. Сөйтсе, бүкіл аңның төбесіне көтеріп, табынып жүргені байқаусызда сыршының шелегіне түсіп, қызыл түске боялып шығып, иттен қашып, үшқаттың басына өрмелеп кеткен кәдімгі мысық екен [20, 222 б.]. Түсі оңып, мазасы қаша бастаған мысықтан онсыз да күдіктеніп жүрген аңдар оған жабыла тап береді.

Бояуға түскен шиебөрі, түлкі, мысық кейінде бейнеленіп, бір оқиғаны баяндау үшін алынған хайуанаттар түрлі іс-қимыл танытады. Бірақ бұл сюжетке жанама әрекеттер жамалғанымен, түрлі өзгеріске түскенімен, бір арнадан тамыр тартатыны анық байқалады.

Жалпы, қай нұсқаны алсақ та, құрылымы жағынан бұл сюжет үш бөліммен тұрады. Алдымен белгілі бір аң бояуға түсіп кетіп, ешкім танымастай етіп, түсін өзгертіп алады. Содан соң сыртқы кейпінен аңдардың қорқып кеткенін аңғарып, өзін патшамын деп жариялайды. Ақырында өзінің ақымақтығынан артық қимыл жасаймын деп, хайуанаттардың алдында масқара болып, ажалын табады (немесе эзер қашып құтылады).

«Есірік торғай» және «Мысықтың түлкіге қонақ болуы» атты қазақ ертегілерінде бұл хикаяның кейбір элементтері ғана сақталған. Қатты қиналғанда тұқымдастарының жақсылығын көріп, кейін бәрін ұмытқан есірік торғайдың дандайсып кетуі, мысықтың аңдар патшасының кейінде жүруі аталған сюжетті еске түсіреді.

Жалпы, қазақ ертегілерінен үнді әдеби ескерткіштерінің сюжеттері көптеп табылады. Мұның себептері әртүрлі. Ежелгі дәуірде Үндістан топырағында парсы тілінде шығармалар жазған қаламгерлер жеткілікті болғаны баршаға мәлім. Олардың арасында көне құндылықтарға аса жетік түркі тектес қаламгерлер де ғұмыр кешкені белгілі. Ел мен елдің, ұлт пен ұлттың рухани ықпалдасуы арқылы байырғы мұралардың бірте-бірте ортақ игілікке айналатынын ешкім де жоққа шығармайды. Ескі аңыздар мен әсерлі эпсаналар солардың жазған дүниелері арқылы Иранға жетіп, кейін Орталық Азияға кең таралған. Сондықтан қазіргі қазақ ертегілерінің көпшілігіне тән сюжеттерді үнді әдеби ескерткіштерінің мысалдарымен тығыз байланыста қарастыруымыз керек.

Көптеген елдің әдебиетіне ортақ сюжеттің бірі – балалардың әкеден қалған қасиетті заттарға таласуы. Бұл дау-дамай әр нұсқада әр түрлі көрініс тапқан. Қиял-ғажайып ертегілеріне тән сиқырлы бұйымдарға кейде екі, кейде үш бала таласады. Сонымен қатар, олардың бөлісе алмай жатқан заттары да әр нұсқада түрліше сипат алады. Ағайынды адамдардың таласына себеп болған дүниелердің әрқайсысының ерекше қасиеті бар. Барлық нұсқада дауласушылар қарсы жолыққан адамнан төрелік сұрайды. Бұл заттар барлық нұсқада төрелік айтушы адамның қолына өтеді. Ол балаларды алысқа жүгіртіп жібереді де, қайтып келемін дегенше, заттарды алып тайып тұрады. Бір ғажайып, бұл әрекеттің ешқайсысы қастандық мақсатымен жасалмайды. Кейбір нұсқада ол заттар иесіне

қайтарылады. Кей нұсқада балалар арамызға жік салған мұндай дүниелердің бізге енді қажеті жоқ деп, бұйымдардан бас тартады. Сол дүниелердің ғажайып қасиеті арқылы заттарды алып кеткен адам мұратына жетеді. Бұл сюжет «Тотынаманың» қырық алтыншы түндегі әңгімесінде [8, 258-259 б.] көрініс тапқан

Қазақтың «Дәулет құс» деген ертегісінде екі бала жолда келе жатып үш атты кісіге жолығады. Олар әкесінен қалған үш затқа таласып жатыр екен. Бөлісе алмай жатқан заттары құрым киіз, сауыт, ішіндегі алтыны таусылмайтын қобди көрінеді. Оларға кездескен екі баланың кішісі: «Мен садақ атам, соның оғын кім бұрын тауып берсе, соған осы үш затты беремін», – дейді. Оқты үшеуі де бірдей мезгілде тауып әкеліпті. «Енді мұны маған бер, таласқаннан тәуір болар», – дейді кіші бала ағасын алып, сауытпен ұшып кетеді [20, 164 б.].

Сиқырлы үш бұйым жөніндегі хикаят қырғыздың «Ханның баласы» деген ертегісіне де арқау болған. Үш затқа (тебен, шапан, түтік) таласқан үш ұл соның бәрінен де айырылып қалады [22, 50 б.].

Осы үш бұйымның төңірегінде түрлі философиялық тұжырымдар жинақталған. Бірқатар нұсқаларда бұйымға таласушылар әкеден қалған мұраны ұқсата алмай жүрген пәтуасыз перзенттер ретінде сипатталады. Тиісінше әлгі заттарды қандай жолмен болса да алып кеткен адам оларды алауыздықтан құтқарады. Сондықтан кейін қайтарылған дүниені алмай, осы заттан айырылғалы бірлігіміз артып, берекеміз кіріп қалды деп топшылайтындар да бар.

Зерттеу нәтижелері

Енді түрлі нұсқадағы әдеби ескерткіштер мен белгілі шығармаларды салыстыра зерттеу барысындағы бірқатар нәтижелерді атап көрсетейік.

Біріншіден, қазақ ертегілері мен үнді ескерткіштеріне тән ортақ элементтің бірі – торға түскен құстардың өлген боп серейіп жатуы. Бұл сюжеттің қысқаша мазмұны былай болып келеді. Аңшы тор немесе тұзақ құрып, оған құстар жаппай маталып қалады. Олар аңшы келмей тұрғанда өзара ақылдасады. Өзара келіскендей, олар не торды көтеріп ұшады немесе өлген боп қимылсыз жата береді. Аңшы сұлқ түскен құстарды алысқа лақтырып тастайды да жөніне кетеді. Ал торды көтеріп ұшатын нұсқада олар белгілі бір жерге жеткен соң өздеріне ниеттес аңдардың көмегімен босанып шығады. Осы шағын ғана мысалда ауызбіршілік идеясы дәріптеледі. Бірлігің мықты болса, пәле-жаланың бәрінен құтыласың деген ой айтылады.

Екіншіден, ең көп тараған тәмсілдердің қатарында екі үйректің аузына таяқ тістеген бақаны көтеріп ұшуы, арыстанның құдықтағы өз бейнесіне секіріп мерт болуы, мысықтың тышқандардан қорғайтын күзет қызметінің басшылығына бекітілуі, шаштараздың біреуді ұрғанда үстінен алтын төгілуі, уәзір күлгенде аузынан гүл төгілуі, қуырылған балықтың (немесе тауықтың) қарқылдап күлуі, тірісінде сексен адамның ажалына себепкер болған кісінің бас сүйегінің тағы да сексен адамның түбіне жетуі, арыстанның мекенін сілеусіннің тартып алуы секілді сюжеттер бар. Әсіресе, қазақтың қиял-ғажайып ертегілерінде [23] мұндай хикаялар жеткілікті.

Үшіншіден, әлем халықтарының әдебиетінде мұндай сюжеттердің өзара ұқсастығының мысалдары көптеп кездеседі. Бұл сюжеттер түрлі жолдармен келіп, бір-біріне бірігіп-кірігіп, жаңа шығармаға арқау болады. Бәрібір қаншама өзгеріске түскеніне қарамастан оның түп-төркінін тану қиын емес. Жоғарыда мысалға келтірген ежелгі үнді ескерткіштерінің бәріне ортақ сюжеттер де баршылық. Жалпыадамзаттық құндылықтар оқиға өзегіне арқау болғандықтан, заманды сезіну ортақтығы өзара ұқсас сюжеттер туғызбай қоймайды.

Төртіншіден, шығыс сюжеттерінің қазақ жеріне жету, төл шығармаларымызға сіңу жолдары жөніндегі мәселелер арнайы қарастыруды қажет етеді. Бұл турасында болжамдар мен тұжырымдар баршылық. Мысалы, шығыстанушы С. Төлеубаева бірқатар ғалымдардың

зерттеулеріне сүйене отырып, мұндай сюжеттердің қазақ әдебиетіне қалай енгені жөнінде деректер келтіреді. Ол қазақ фольклорына шығыс сюжеттері тәжіктер арқылы кірген деп тұжырымдайтын Ә. Нұралиевтің пікіріне және оның бұл процесс өзбек пен татар әдебиеттері арқылы да жүзеге асқан деген тағы бір ойын мақұлдайтын С. Қасқабасовтың ұстанымына, қазақтардың қажылық сапары да сюжеттердің келуіне себеп болған деген Ш. Сәтбаеваның байыптамасына ден қойып, осы мәселенің әлі де терең зерттелгенін қалайды [24, 7-8 б.]. Әрине, шығыс сюжеттері қазақ жұртына бұдан басқа жолдармен де келгені анық. Шығыс әдебиетінен аударма түрінде шыққан жинақтар, сырт елдерде басылған кітаптар, өзге мемлекеттерде оқыған зиялылар арқылы да мұндай сюжеттер бізге жетуі мүмкін. Ертегі айту барысында ел ішіндегі ауызекі тараған әңгімелер оның сюжетіне енгізілмей тұрмайды. Оның үстіне көптеген ертегілердің Азия елдерін мекен еткен қазақтардан жазып алынғанын ескерсек, сол жұртта сақталған аңыз-эпсаналардың фольклор нұсқаларына да жамалып-жасқалатынын ескерген жөн.

Қорытынды

Үнді әдеби ескерткіштері қазақ ертегілерінің сипатын өзгертті. Көне әдебиеттің хикаялары алдымен парсы әдебиетінде мұсылмандық дәстүрге бейімделіп, қайта баяндалды. Одан соң кейіпкерлер хикаяттар тараған елдердің салт-дәстүрлерін бойына сіңірді. Байырғы үнді сюжеттері қазақы қалыпқа түсіп, ұлт болмысының мысалдарымен өрнектелді. Сонымен қатар, осы сюжеттердің үнді әдебиетіне қайдан келгені туралы мәселенің туындауы да заңды нәрсе. Бұл – түркілік құндылықтар мен үнді жәдігерліктерінің тарихына терең бойлау арқылы жан-жақты зерттелетін тақырып.

Қорыта айтқанда, сан ғасырдан тамыр тартатын, қаншама елдің әдебиетінде із қалдырған көшпелі сюжеттер қазақ ертегілері мен үнді әдеби ескерткіштерінің арасында белгілі бір байланыс бар екенін, көне аңыздардың өзінен кейінгі әдебиет үлгілеріне ықпалы мол болатынын, көптеген шығармалардың бірнеше жанрлардың тоғысуы арқылы түзілетінін айғақтайды.

Сондықтан көшпелі сюжеттердің табиғатын жете зерделеп, жан-жақты қарастыру ісі жалғаса бермек.

Әдебиет

1. Әуезов М. Әдебиет тарихы. – Алматы: «Ана тілі», 1991. – 240 б.
2. Досмұхамедұлы Х. Аламан. – Алматы: «Ана тілі», 1991. – 176 б.
3. Қасқабасов С. Жаназық. – Астана: «Аударма», 2002. – 584 б.
4. Панчатантра (Перевод с санскрита А.Сыркина). – Москва: Издательство АН СССР, 1958. – 376 с.
5. Шукасаплати (Перевод с санскрита М. Ширяева). – Москва: Издательство Восточной литературы, 1960. – 129 с.
6. Тотының тоқсан тарауы (Шукасаплати). (Аударған Ғайса Сармурзин). – Алматы: «Жазушы», 1970. – 200 б.
7. Зийа ад-Дин Нахшаби. Книга попугая (Тути-наме) (Перевод с персидского Е.Бертельса). – Москва: Издательство «Наука», 1979. – 348 с.
8. Зияаддин Нахшаби. Тотынама (Орыс тілінен аударғандар Ә. Қоңыратбаев пен Т.Қоңыратбаев). – Алматы: «Жазушы», 1991. – 304 б.
9. Тотынама (Ғ.Файызханұлы нұсқасынан аударылған, жауапты редакторы О.Қанапин). – Үрімжі: Шыңжаң халық баспасы, 1987. – 348 б.
10. Тотынама (көне түркі тілінен аударған Нияз Тобыш). – Ақтау: Ш.Есенов атындағы Ақтау мемлекеттік университеті, 2005. – 196 б.

11. Сайид Хайдар Бахш Хайдари. Сказки попугая (Тота Кахани) (Перевод с языка индустани (урду) М.Княгиной-Кондратьевой). – Москва – Ленинград: «Academia», 1933. – 252 с.
12. Двадцать пять рассказов Веталы (Перевод с санскрита И.Серебрякова). – Москва: Государственное издательство художественной литературы, 1958. – 150 с.
13. Хитопадеша или полезные советы. – Москва: «Детская литература», 1958. – 160 с.
14. Сомадева. Океан сказаний (Перевод с санскрита И.Серебрякова). – Москва: «Эксмо», 2008. – 768 с.
15. Жизнь Викрами или 32 истории царского трона (Перевод с санскрита П.Гринцера). – Москва: Издательство Восточной литературы, 1960. – 240 с.
16. Ибн ал-Мукаффа. Калила и Димна (Перевод с арабского Ш.Шидфар). – Москва: «Художественная литература», 1986. – 304 с.
17. Имад ибн Мухаммад ан-Наари. Жемчужины бесед (Джавахир ал-асмар) (Перевод с персидского М.Османова). – Москва: «Наука», 1985. – 400 с.
18. Тридцать две новеллы о монахах (Перевод с санскрита И.Серебрякова). – Москва: Государственное издательство художественной литературы, 1962. – 104 с.
19. Мухаммад аз-Захири ас-Самарканди. Синдбад-наме (Перевод с персидского М.Османова). – Москва: Изд. Восточной литературы, 1960. – 314 с.
20. Бабалар сөзі. Жүз томдық. – Т. 73. Хайуанаттар туралы ертегілер. – Астана: «Фолиант», 2011. – 432 б.
21. Сказка Крашенный лис. [Электр. ресурс]. – 2014. – URL: http://oskazkax.ru/read/autor/franko/7364-krashenyj_lis.html (қаралған уақыты 20.01.2022).
22. Қырғыз халық ертегілері (аударған Т.Зейнәбілов). – Алматы: «Аударма», 1992. – 176 б.
23. Бабалар сөзі. Жүз томдық. – Т. 74. Қиял-ғажайып ертегілер. – Астана: «Фолиант», 2011. – 432 б.
24. Тулеубаева С. «Тысяча и одна ночь» в казахской фольклорной традиции. – Алматы: «Арыс», 2009. – 200 с.

Reference

1. Auezov M. Adebiet tarihy [History of literature]. Almaty, «Ana tili», 1991. 240 p. [in Kazakh].
2. Dosmuhameduly H. Alaman [Alaman]. Almaty, «Ana tili», 1991. 176 p. [in Kazakh].
3. Qasqabasov S. Zhanazyq [Zhanazih]. Astana, «Audarma», 2002. 584 p. [in Kazakh].
4. Panchatantra (Perevod s sanskrita A. Syrkin) [Panchatantra (Translated from Sanskrit by A. Syrkin)]. Moscow, Izdatel'stvo AN SSSR, 1958. 376 p. [in Russian].
5. Shukasaptati (Perevod s sanskrita M. Shiryaeva) [Shukasaptati (Translated from Sanskrit by M. Shiryaev)]. Moscow, Izdatel'stvo Vostochnoj literatury, 1960. 129 p. [in Russian].
6. Totynyn toqsan tarauy (Shukasaptati). (Audargan Gajsa Sarmurzin) [Ninety chapters of the parrot (Shukasaptati). (Translated by Gaisa Sarmurzin)]. Almaty, «Zhazushy», 1970. 200 p. [in Kazakh].
7. Zija ad-Din Nahshabi. Kniga popugaya (Tuti-name) (Perevod s persidskogo E. Bertel'sa) [The book of the parrots (Tuti-name) (Translated from the Persian by E. Bertels)]. Moscow, Izdatel'stvo «Nauka», 1979. 348 p. [in Russian].
8. Ziyaaddin Nahshabi. Totynama (Orys tilinen audargandar A. Qonyratbaev pen T. Qonyratbaev) [Totynama (translated from Russian by A. Konyratbayev and T. Konyratbayev)]. Almaty, «Zhazushy», 1991. 304 p. [in Kazakh].
9. Totynama (G. Fajyzkhanuly nusqasynan audarylğan, zhaupty redaktory O. Qanapin) [Totynama (translated from the version of G. Faizkhanuly, editor-in-chief O. Kanapin)]. Urumchi, Shynzhan halyq baspasy, 1987. 348 p. [in Kazakh].
10. Totynama (kone turki tilinen audargan Niyaz Tobysh) [Totynama (translated from the ancient Turkic language by Niyaz Tobysh)]. Aktau, Sh. Esenov atyndagy Aqtau memlekettik universiteti, 2005. 196 p. [in Kazakh].
11. Sajid Hajdar Bahsh Hajdari. Skazki popugaya (Tota Kahani) (Perevod s yazyka industani (urdu) M. Knyaginoj-Kondrat'evoj) [Tales of a Parrot (Tota Kahani) (Translated from the Indian language (Urdu) by M. Knyagina-Kondratieva)]. Moscow – Leningrad, «Academia», 1933. 252 p. [in Russian].

12. Dvadcat' pyat' rasskazov Vetaly (Perevod s sanskrita I. Serebryakova) [Twenty-five stories of Vetala (Translated from Sanskrit by I. Serebryakov)]. Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudozhestvennoj literatury, 1958. 150 p. [in Russian].
13. Hitopadesha ili poleznye ssovety [Hitopadesha or useful advice]. Moscow, «Detskaya literatura», 1958. 160 p. [in Russian].
14. Somadeva. Okean skazanij (Perevod s sanskrita I. Serebryakova) [The ocean of legends (Translated from Sanskrit by I. Serebryakov)]. Moscow, «Eksmo», 2008. 768 p. [in Russian].
15. Zhizn' Vikrami ili 32 istorii carskogo trona (Perevod s sanskrita P. Grincera) [The life of Vikrami or 32 stories of the royal throne (Translated from Sanskrit by P. Grintzer)]. Moscow, Izdatel'stvo Vostochnoj literatury, 1960. 240 p. [in Russian].
16. Ibn al-Mukaffa. Kalila i Dimna (Perevod s arabskogo Sh. Shidfar) [Kalila and Dimna (Translated from the Arabic by Sh. Shidfar)]. Moscow, «Hudozhestvennaya literatura», 1986. 304 p. [in Russian].
17. Imad ibn Muhammad an-Naari. Zhemchuzhiny besed (Dzhavahir al-asmār) (Perevod s persidskogo M. Osmanova) [Pearls of conversations (Jawahir al-asmār) (Translated from Persian by M. Osmanov)]. Moscow, «Nauka», 1985. 400 p. [in Russian].
18. Tridcat' dve novelly o monahah (Perevod s sanskrita I. Serebryakova) [Thirty-two short stories about monks (Translated from Sanskrit by I. Serebryakov)]. Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudozhestvennoj literatury, 1962. 104 p. [in Russian].
19. Muhammad az-Zahiri as-Samarkandi. Sindbad-name (Perevod s persidskogo M. Osmanova) [Sinbad-name (Translated from Persian by M. Osmanov)]. Moscow, Izd. Vostochnoj literatury, 1960. 314 p. [in Russian].
20. Babalar sozi. Zhuz tomdyq. T. 73. Hajuanattar turaly ertegiler [Words of ancestors. One hundred volumes. V. 73. Fairy tales about zoos]. Astana, «Foliant», 2011. 432 p. [in Kazakh].
21. Skazka Krashenyj lis. [Electron. resource] – Available at: http://oskazkax.ru/read/autor/franko/7364-krashenyj_lis.html. (Accessed: 8.10.2021). [in Russian].
22. Qyrgyz halyq ertegileri (audargan T. Zejnabilov) [Kyrgyz folk tales (translated by T. Zeinabilov)]. Almaty, «Audarma», 1992. 176 p. [in Kazakh].
23. Babalar sozi. Zhuz tomdyq. T. 74. Qiyal-gazhajyp ertegiler [Words of ancestors. One hundred volumes. V. 74. Fantastic fairy tales]. Astana, «Foliant», 2011. 432 p. [in Kazakh].
24. Tuleubaeva S. «Tysyacha odna noch'» v kazahskoj fol'klornoj tradicii [«One Thousand and One Nights» in the Kazakh folklore tradition]. Almaty, «Arys», 2009. 200 p. [in Russian].

B. Omarov

*L.N. Gumilyov Eurasian National University, Nur-Sultan, Republic of Kazakhstan
(E-mail: b_om777@mail.ru)*

“Migration plots” in Kazakh fairy tales and Indian literary monuments

Abstract. The issue of the plot commonality of Kazakh fairy tales and ancient Indian written monuments has not yet become the subject of comprehensive scientific research, in this regard only separate works can be mentioned. Legends and myths from Eastern literature are not only absorbed by Kazakh fairy tales, but also include many other works based on ancient stories. It is known that these legendary stories first passed from one to another literary monuments of India and were formed as a migration plot in the country itself. Then the migration plots spread to a number of countries of the world, then to the Central Asia and became the basis for topical works of neighboring peoples. The Kazakh literature includes numerous stories that originate from Indian literary relics. Special attention is paid to the abundance of stories common to Kazakh fairy tales and ancient Indian literary monuments.

The current work reflects the nature of the legends that exist in the literature of the two countries, the ways of spreading the stories, their adaptation to the realities of the nation, their acquisition of new

characteristics, as well as the ideas about the interaction of literatures. A comprehensive analysis of the differences and similarities of common plots is conducted.

Keywords: Kazakh fairy tales, Eastern literature, Indian literary monuments, common plots, legends, animals, fable, story, similarity, difference.

Б. Омаров

*Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева,
Нур-Султан, Республика Казахстан
(E-mail: b_om777@mail.ru)*

«Бродячие сюжеты» в казахских сказках и индийских литературных памятниках

Аннотация. Несмотря на то, что в отдельных трудах проблема общности сюжетов казахских сказок и древнеиндийских письменных памятников частично рассматривается, данный вопрос до сих пор не был предметом всестороннего научного исследования. Не только сказки казахского народа напитаны легендами из восточной литературы, на основе древних историй созданы также сюжеты многих других литературных произведений. Известно, что эти легенды сначала переходили от одного индийского литературного памятника в другой и стали так называемыми «бродячими сюжетами» внутри одной страны. Затем кочевые сюжеты распространились в ряде стран мира, а позднее и в государствах Центральной Азии, став основой соответствующих произведений соседних народов.

Таких сюжетов, берущих своё начало от шедевров индийской литературы, в казахской литературе немало. Особое внимание привлекает обилие общих сюжетов в исторических казахских сказках и в памятниках древнеиндийской литературы.

В данной статье рассматривается природа легенд, встречающихся в литературе двух стран, способы их распространения, их адаптация к национальной самоидентификации, их новоприобретённый характер, также в статье отражены идеи о взаимодействии литератур и культур стран Востока. В статье осуществляется всесторонний анализ различий и своеобразных особенностей общих сюжетов вышеназванных памятников древнеиндийской литературы и казахских сказок.

Ключевые слова: казахские сказки, восточная литература, памятники индийской литературы, общие сюжеты, легенды, животные, притчи, рассказы, сходства, различия.

Автор туралы мәлімет:

Бауыржан Омаров, филология ғылымдарының докторы, телерадио және қоғаммен байланыс кафедрасының профессоры, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Қ. Сәтбаев көш., 2, Нұр-Сұлтан, Қазақстан Республикасы.

Information about author:

Bauyrzhan Omarov, Doctor of Philology, Professor of the Department of TV, Radio and Public Relations, L.N. Gumilyov Eurasian National University, K. Satpayev str., 2, Nur-Sultan, Republic of Kazakhstan.

Сведения об авторе:

Бауыржан Омаров, доктор филологических наук, профессор кафедры телерадио и связи с общественностью, Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева, ул. К. Сатбаева, 2, Нур-Султан, Республика Казахстан.



Абай өлеңдері қолжазбаларының тілі (кейбір фонетикалық өзгешеліктер)

Е.К. Петек^a, *М.Е. Адиллов^b

^a *Токат Газиосманпаша университеті, Токат, Түркия*
(E-mail: ercan.petek@gop.edu.tr)

^b *Абай атындағы ҚазҰПУ, Алматы, Қазақстан Республикасы*
(E-mail: marlenadilov99@gmail.com)

*Байланыс үшін автор: marlenadilov99@gmail.com

ARTICLE INFO

АННОТАЦИЯ

Кілт сөздер:

Абай, Мүрсейіт,
өлеңдер, қолжазба,
фонетикалық
ерекшеліктер, кірме
сөздер.

FTAMP 16.21.33

DOI: <http://doi.org/10.32523/2664-5157-2022-1-70-85>

Мүрсейіттің 1907 жылғы қолжазбасы – Абай Құнанбайұлы шығармаларының негізгі түпнұсқаларының бірі. Ұлы ақынның өлеңдерін хатқа түсіріп, баспаға әзірлеген Мүрсейіт Бікеұлы (1860-1917) екені белгілі. Абайдың поэтикалық шығармалары мен қара сөздерін ол данышпан ойшылдың көзі тірісінде-ақ қағаз бетіне таңбалай бастаған. Оның ыждаһатты еңбегінің арқасында бұл теңдессіз мұра қалың жұртшылықтың игілігіне айналып отыр. Сол заманның жазба әдеби тілін жетік меңгеріп, Семей өңірінде бала оқытып жүрген Мүрсейітке Абай өз өлеңдерін хаттауды тапсырған. Өкінішке қарай, Абайдың өз қолымен жазған авторлық қолжазбасы әлі табылған жоқ. Мақалада Мүрсейіт Бікеұлы араб қаріптерімен қағазға бедерлеген Абай өлеңдері қолжазбасының тілдік ерекшеліктері талданды. Қолжазба мәтінінің қазіргі қазақ тілінің фонетикалық жағынан өзгешеленетін элементтері туралы қысқаша талдаулар жасалды. Фонетикалық заңдылықтарға қатысты мәселелер, атап айтқанда сингармонизм заңы, орфографиялық стиль, дыбыстардың ассимиляциясы, фонетикалық құбылыстар, емле ережелері секілді мәселелер қамтылды. Әр талдауға қолжазбадан дәлелдемелер, түпнұсқа өлең жолдары келтіріліп, бұған дейін жасалған Абай тілі туралы жазылған зерттеулерге қосымша толықтырулар ұсынылды.

Received 10 January 2022. Revised 08 February 2022. Accepted 04 March 2022. Available online 31 March 2022.

For citation:

Petek E.K., Adilov M.E. Language of Abai poems manuscripts (some phonetic differences) // Turkic Studies Journal. – 2022. – Vol. 4. – No 1. – P. 70-85. DOI: <http://doi.org/10.32523/2664-5157-2022-1-70-85>

Дәйексөз үшін:

Е.К. Петек, М.Е. Адиллов Абай өлеңдері қолжазбаларының тілі (кейбір фонетикалық өзгешеліктер) // Turkic Studies Journal. – 2022. – Т. 4. – № 1. – 70-85 б. DOI: <http://doi.org/10.32523/2664-5157-2022-1-70-85>



Кіріспе

2020 жылы Абай Құнанбайұлының 175 жылдық мерейтойына орай Қазақстан, Орталық Азия мемлекеттері және Түркиямен бірге әлемнің көптеген елінде ұлы ақын туралы ғылыми зерттеу кітаптар, аудармалар, мақалалар, баяндамалар басылып шықты, халықаралық конференциялар мен симпозиумдар ұйымдастырылды. Осылайша Абайтану ғылымы жаңаша серпін алып, көптеген жаңа дүниелер туды. Біз де ұлы ақынның мерейтойына орай Абайдың қара сөздер мен өлеңдер қолжазбасын оқып, тамшыдай үлесімізді қосқан едік [1], Бұл еңбектер Ахмет Ясауи университетіндегі Түркология институтында №5 құжат болып тіркелген, 1907 жылы Абайдың шығармаларын хатқа түсірген көмекшісі Мүрсейіт Бікеұлы тарапынан араб қаріптерімен жазылған Абайдың қара сөздері мен өлеңдерінің қолжазба мәтіндерінен [2] құрастырылып жасалды. Біздің міндет Мүрсейіт хатқа түсірген жазбаны белгіленген тәртіп бойынша оқып, транскрипциясы мен грамматикалық индексін ұсыну еді. Қолжазбалар оқылып, оның транскрипциясы ұсынылғаннан кейін тілдік зерттеулерге көшуді де жоспарладық. Төменде біз қолжазба мәтінінің кейбір фонетикалық ерекшеліктеріне, айрықша кірме сөздердің жазылуындағы назар аударар тұстарға тоқталып көреміз.

Мүрсейіттің өзі мұғалім, молда болғандықтан, сол кезеңнің ортақ әдеби тілін, яғни Орталық Азиядағы түркі халықтарының ортақ жазба тілі – шағатай тілін жақсы білгенге ұқсайды. Оны шығармалардағы жеке сөздерді шағатай немесе араб тіліндегі түпнұсқаға сай жазғанынан аңғарамыз. Мүрсейіт жазбаларының бір ерекшелігі ондағы араб сөздерінің көбі түпнұсқаға әбден сәйкес келеді. Ал орыс тілінен енген қолданыстар болса, қазақ тілінің үндесім заңына бағынып жазылған. Өлеңдер араб қаріптерімен әрі сол кезеңдегі жазба тілінің үлгісіне негізделіп жазылғандықтан, онда сол дәуір тілінің элементтері де айқын көрінеді.

Зерттеу материалдары мен әдістері

Зерттеу жұмысын жүргізу барысында негізгі материал ретінде Абайдың көмекшісі болған Мүрсейіттің 1907 жылы хатқа түскен қолжазбалары басшылыққа алынды. Баспа бетін көрмеген, қара сиямен жазылған Мүрсейіт қолжазбасы қазіргі күнге сай көшіріліп беріліп жүрген Абай шығармаларының басты қайнар көзі екені шүбәсіз. Абай өлеңдерінің тілін зерттеу үшін де негізгі материал осы болуға тиіс. Ақынның тілдік деректерін, ерекшеліктерін нақты, дәлелді беру үшін қазіргі баспалардан гөрі қолжазбаларға жүгінген абзал. Сондықтан кірме сөздердің жазуына қатысты осы жұмыста түпнұсқа жазбаны пайдаланып отырмыз. Жұмыста салыстырмалы, салыстырмалы-тарихи зерттеу әдісі қолданылып, қазіргі күнгі араб, парсы және түркі тілдері материалдары қолданылды.

Тақырыптың зерттелуі

Абай шығармаларының тілі жайындағы алғашқы көлемді еңбекті Қажым Жұмалиев жазды. Оның «Абайға дейінгі қазақ поэзиясы және Абай поэзиясының тілі» атты кітабы 1948 жылы жарық көрді [3]. Абай шығармаларының тіліне қатысты жан-жақты, яғни грамматикасы, лексикасы, синтаксисі мен стилистикасына дейінгі тақырыптарды қамтыған мазмұнды зерттеулер академик-ғалым Рәбиға Сыздықоваға тиесілі. Белгілі ғалымның «Абай шығармаларының тілі» [4], «Абай өлеңдерінің синтаксистік құрылысы» [5] және «Абайдың сөз өрнегі» [6] атты сүбелі монографиялары Абай шығармаларының тілін талдаудағы ең іргелі ғылыми еңбектер десек қателеспейміз.

Тікелей тақырыпқа (Абай текстологиясы) келсек, аталған сала бойынша біраз мақалалар, ғылыми баяндамалар, қысқа жазбалар жарыққа шықты, әлі де жарияланып жатыр. Абай өлеңдерінің текстологиясы бойынша алғашқы әрі көлемді зерттеулер Қайым Мұхаметқановтың еншісінде. Ғалымның «Абай шығармаларының текстологиясы жайында» [7] атты еңбегі – мәтінтану саласындағы іргелі жұмыстардың бірі. Соңғы жылдары, әсіресе, ұлы Абайдың 175 жылдық мерейтойына орай ақын шығармаларын зерттеу жаңа серпін алып отыр. «Абай академиясы» ғылыми-зерттеу институтының жобасы ретінде жарыққа шыққан тағы бір көлемді еңбек – Тұрсын Жұртбайдың екі томдық мәтінтанулық зерттеуі «Білмей мұны жазған жоқ...» [8; 9] деп аталады.

Талдау

Араб және парсы кірме сөздерінің орфографиясы

Қазақ әдеби тілінде араб немесе парсы тілдерінен кірген кірме сөздердің көбіне қазақ тілінің үндесім және фонетикалық заңына сәйкес өзгеріп, төл сөз секілді жұмсалатыны аян. Қазақ тілінің өзге түркі тілінен ерекшелейтін негізгі тұсы да осы екені шүбәсіз. Жиырмасыншы ғасырдың орталарына дейінгі дәуірлерде алынған бұл кірме сөздердің түгелі қазақ ауызекі тілінің сингармонизм заңына бағынышты болғаны аян. Осы құбылыстың күшті болғаны соншалықты, кейде түбі арабша тұлғалардың түбі түркі сөзі секілді болып аңғарылады. Арабтар мен парсылар өздерінің сөздерін өздері танымастай дәрежеге жетеді. Мәселен, фатиха, хадия, хақ, халал, сөздерінің бата, кәде, ақы, адал болып өзгеруін айтсақ болады. Ең көп таралған фонетикалық өзгерістің бірі – арабша сөз басы немесе ортасындағы «айын» әрпінің жаппай «ғ» болып дыбысталуы, ал сөз басындағы «айын»-ның түскені жағдайында басындағы жуан «а» дауыстының жіңішкеріп «ә» болып айтылуы екені талассыз.

Ал Абай қолжазбаларына келгенде, жағдай өзгешерек, мұнда бұл тілдерден енген сөздер, әсіресе араб лексикасы сол қалпындағыдай жазылады.

Араб, парсы элементтерінің жиырмасыншы ғасырға дейін қазақ тілінің заңдылығына сәйкес кіріп, кейін исламизмнің таралуымен сол тілдің ерекшелігін өзгертпей қолдану кейінгі кезеңдерде келген секілді:

«Қазақ тіліндегі көптеген араб, парсы сөздерінің қазақ тілінің фонетикалық заңдылығына әбден бағынып, қазақтың байырғы сөз, қосымшаларымен жымдаса кірігіп, басқа тілдік қасиетін жойып кетуі олардың талай ғасырды басынан кешіргендігінің айқын айғағы сияқты. Екінші жағынан дінмен, оқу, жазумен байланысты бірсыпыра сөздердің кейінде, яғни XIX ғасырда исламизмнің дәуірлеп тұрған кезеңінде кіргені байқалады» [10, 74 б.].

Десек те, кей тұстарда араб кірме сөздері жазылымының қазақ тіліне бейімделіп өзгере бастағанын да көреміз, бұл сол дәуірдің «тілдік өтпелі кезең (ортақ шағатайшадан қазақ әдеби тіліне өту кезеңі)» болғанын аңғартады. Осындай «өтпелі дәуірдегі» тілдік құбылыстың бірі *халал* сөзінің алал болып ауысып, әлі де *адал* деген тұлғаға дейін өзгере қоймағанын айтуға болады. Халал сөзінің қазақ тіліне тән формасы «адал». Ал Абай өлеңдерінің қазіргі жинақтары мен қолжазбаларында тек «алал» боп жазылған. Мұндай фонетикалық тұлғаның жұмсалуы жайында Рабиға Сыздық айтқан болатын.

«Абайда *адал* сөзі қазіргі басылымдарында осылайша жазылып жүргенмен, өзінде *алал* түрінде қолданылған, оны Мүрсейіт дәптерлері көрсетеді, Мүрсейітте барлық жерде де *алал* деп жазылған» [4, 63 б.].

Мүрсейіт қолжазбасында араб тілінен енген сөздер түпнұсқасына сай жазылғанмен, «алал» мысалының «х» дауыссызының түсіріліп жазылғаны назар аудартады:

Жамандар қылалмай жүр алал еңбек

جاناندا قىلالماي جۇر آلان، نئىبات

Алалдық арамдықты кім теңгермек

آلالدىق آرامدىقنى كىم تەنگەرمەك

Дегенмен, Абай өлеңдерінің араб жазулы мәтіндеріндегі араб, парсы негізді сөздердің көбі түпнұсқадағыдай жазылғаны көрінеді. Жазылуы төмендегідей:

Жырчы құстар *һауада* өлең айтып

جۇرچى قۇستار ھاۋادا ۆلەن ايتىپ

Қылған ісі өзіне *малұм* чығар.

قۇلغان ايسى ۆزىنە مالۇم چىغار

Сақ боп жүр, Жәбірәилдің *хиләсінен*

ساق بوب جۇر جەبير ايلدين خىلەسىнен

Мұнда әдеби тілдегі *әуе, мәлім, айла* боп қазақ тілінің айтылым заңына сай өзгерген сөздер сол кезеңдегі жазу дәстүріне сәйкес кітаби тілдегідей жазылғанға ұқсайды.

Мүрсейіттің қолжазба мәтініндегі араб немесе парсыша сөздердің түпнұсқасы және олардың қазақ тіліндегі баламалары төмендегі кестеде берілген:

Орыс тілінен енген сөздердің жазылуы.

Абай шығармалары қолжазбаларында орыс тілінен енген сөздер араб, парсымен салыстырғанда әлдеқайда аз. Орыс тілінен енген сөздердің Абайда аса көп емес екенін Р.Сыздықова айтқан болатын:

«XIX ғасырдың II жартысына дейін қазақтың әдеби тіліне енген орыс тілі сөздері аса көп емес. Енгендері – Россия мен сауда-саттыққа байланысты ұғым, зат аттары, әкімшілік ел басқаруға қатысты кейбір сөздер және күнделікті тұрмыс пен шаруашылыққа байланысты жеке сөздер болатын» [4, 109 б.].

Орыс тілінен алынған сөздердің жазылуында назар аударар мәселе, сөздердің ауызекі тіліндегідей, яғни естілгендей жазылуында:

«Абайда орыс тілінен алынып, қазақ тілінің ауызекі тіліне сай өзгертіліп жұмсалған сөздер өзгертілмей алынған кірмелерге қарағанда едәуір көп. Неге десек, ол дәуірде орыс тілінің ықпалы әлі берік орнамаған еді. Бір жағынан ол тілді білетіндер аз болған. Содан болу керек, русизмдер қазақ тілінің сингармонизм, фонетикалық заңына сәйкес өзгертіліп айтылды. Ақын да орыс сөздерін қазақтың жалпыхалықтық сөйлеу тілінен, яғни халықтық қордан алып пайдаланған» [11, 80 б.].

Мұндай мысалдардың кейбірін қолжазбадан алып көрсетсек:

Бұл іске кім *винават* / Я Семейдің қа[ласы]

بۇل ايسكىم وىناۋات، يا سەيمەينىڭ قاسى

Айтұңызчы болсаңыз / Издраваймыслашчы / Ақыл айтпай ма ағасы

Ерүнбей оқұп көруге / Ваяннұй хызмет [іздеме]

Татьяна қызның анагинге айтқаны

Мейлің өзін, манастыр қылған істі / Алла ісі деп көңілінде көрсең күтті.

Абай өлеңдері қолжазбасының фонетикалық өзгешеліктері.
Ерін үндестігі.

Қазақ ауызекі тілінде болмаса жазба немесе әдеби тілінде сөз және туынды тұлғаларда ерін үндестігі сақталып жазыла бермейді. Қолжазба мәтінінде болса ерін үндестігінің сөздің екінші және одан кейінгі буындарында сақталып жазылғанын байқаған болатынбыз. Қазақ жазба тілінде алғашқы буыннан кейін еріндік дауысты езулік дыбысты еріндікке айналдырмаса да, қазақ ауызекі тілінде жағдай басқаша. Ауызекі тілде, әсіресе, Солтүстік Қазақстан және Шығыс Қазақстан аймақтарындағы қазақтар ерін үндестігін сақтап сөйлейді. Жиырмамыншы ғасырдың басында тіпті жақсы сақталған болса керек, өйткені сол дәуірде шыққан сөздік, кітап (мәселен, Будагов және Радлов сөздіктерінде қазақ тіліне тән сөздер естілуі бойынша жазылған), жалпы еңбектер мен қолжазбаларда жаппай ерін үндестігі сақталып жазылғанын көреміз. Қазақ жазба немесе әдеби тілінен өзгеше болып, қолжаздада ерін үндестігі сақталған мысалдар:

Теп тегіс жұмұр келсүн айналасы

Файда үчүн біреу жолдас бүгүн таңда

Жаңа өспүрүм көкөрім / Бейне қолдұң сал[асы]

Ғылым таппай мақтанба / Орұн таппай баптанба

Күндүз күлкүң бұзұлды, түнде ұйқуң.

كۈندۈز كۈلكۈڭ بۇزۇلدى، تۈندە ۇيۇڭ.

Хатұнұң сені сүйсе, сен оны сүй

خاتۇنۇڭ سەنى سۈيسە، سەن اونى سۈي

Тамағы тоқтұқ, / Жұмұсы жоқтұқ

تاماعى توقتۇق، / جۇمۇسى جوقتۇق.

Ұғұндұрар кісіге кез келгенде

ۇғۇндۇرار كيسىگە كез كелгенде

Сөз алдына дауысты дыбыстың қосылып жұмсалуы.

Кірме сөздердің алдына дауысты дыбыстардың қосылуы – Орхон жазбаларынан бері түрік ескерткіштері мен тілдеріне тән фонетикалық құбылыс. Орхон мұраларында улу «ұлы, айдаһар, жыл атауы» деген сөзде «ы» қосылып жұмсалған (Tag. В 2) < қытайша лунг «айдаһар». Салыст.: қазақша ұлу; қырғыз т. улуу «ұлы»; тува т. улу «сол мағ.» [12, 62 б.].

Көне ұйғыр жазулы мұраларында сөз басындағы дауыстының қосылуы кірме сөздерде көрінеді, мысалы «у/ү»нің қосылуы: ужик < қытайша дзинг «буын»

Абай өлеңдерінің қолжазбасында да, негізінен «л, р (кейде, «с» мен «ш»)» дауыссыздарымен басталатын кірме лексикалардың басына қосылып жазылатыны байқалады.

“Қазақ тілінде л, р әріптерімен басталатын сөздердің (лай, лақ, лайық, лас, рай, рақмет, разы, рас, рет) алдында ауызекі тілде дауысты дыбыс қосылып айтылады (ылай, ылақ, ылайық, ылас, ырай, ырақмет, ыразы, ырас, ірет)» [11, 53 б.].

Арғұсын бір-ақ алла біледі ырас.

ارغۇسىن بىر-اق الله بىلەدى ىراس.

Сен жаралы жолбарыс ең, / Мен киіктүң ылағы ем

سەن جارالى جولبارىس ائىڭ، مەن كىكىدۇڭنىڭ ىلاغى ەم

Ылақтырып жіберді сол сүйекті.

ىلاقتىرىپ جىبەردى سول سۈيەكتى

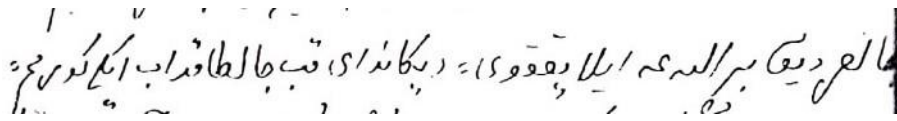
Ыразы болғаннан соң, бата берді.

ىرازى بولغاننان سوڭ، باتا بەردى.

Аслы жаман жанның ылайдандұр

اسلى جامان جاننىڭ ىلايداندۇر

Жалғыздық бір аллаға ылайық қой

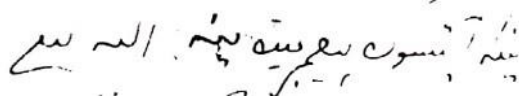


Сөз басындағы /ж-/ ~ /й-/ дауыссыздарының қолданысы.

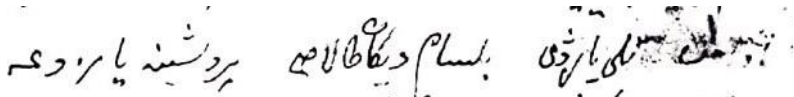
Қазақ тілінде жалпы түрікше сөз басындағы /й-/лар /ж-/ болып айтылады.

Ал Абай өлеңдері қолжазбасындағы кей мысалдарда /й-/ дыбысының таңдалғаны (немесе сақталғаны) көрінеді, енді бір сөздер кейде «ж»-лы кейде «й»-лы болып екі вариантта жазылған. Сонымен сөз басындағы /й-/ дауыссызының сақталып немесе таңдалғанына қатысты кейбір мысалдар төмендегідей:

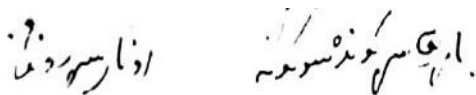
Неге айтсұн пайғамбар мен йәне алласы



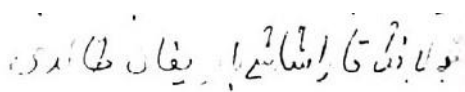
[Орыс] тілі язуы / Білсем деген таласы / Прошение язуға



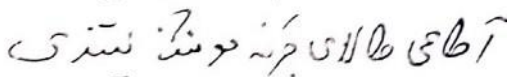
Язықсыз күнде сөгуге / Өнерсіздүң [қылығы]



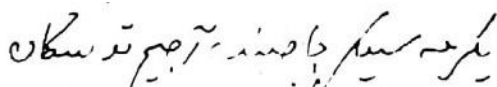
Қолаң қара шашы бар йіфек талды.



Атағы талай жерге оның йетті



Йігірме сегіз жасында әжім түскен



Он тоғызыншы ғасырдағы қазақтың ескі жазба тілінде жазылған шығармалардың көбінде шағатай әдеби тілінің әсері байқалады. Ал ХХ ғасырдың басындағы мәтіндерде болса, қазіргі қазақ тілінің ерекшеліктері барынша көп кездесіп, шағатайшаның тілдік ерекшеліктері едәуір азая бастаған. Абай қолжазбаларында да қазақ тіліне тән элементтер көп болса да, ара-тұра кітаби тілдің элементтері кездесіп отырады, соның ішінде кейде сөз басында «й» дыбысы сақталып жазылады. Сонымен, түбі түркі сөздеріндегі сөз басы /й-/ дыбысының жазылуы қазақтың ескі жазба тіліндегі мәтіндер мен жиырмасыншы ғасыр басындағы қолжазбаларда сирек те болса сақталады. Қазақ әдеби тілінде түркі сөздері ішінде /й-/ мен басталатын жеке қолданылатын сөз жоқ. Сол себепті қазақша жазба мәтіндерінде кездесетін осы /й-/ны дәуірдің әдеби жазба тілі шағатайшаның әсері деп бағалауға болады.

Қолжазбадағы /ч/ ~ /ш/ дыбысының қолданысы.

Жалпы түркі тілдеріндегі /ч/лар қазақ әдеби тілінде /ш/ болып жазылады. Ал Абай өлеңдері қолжазбасында «ш» болып жазылған сөздер «ч»-мен жазылған формаларға қарағанда аздау кездеседі. Мүрсейіт қолжазбасындағы біршама сөздің құрамында «ч» дыбысы жазылған. Шағатай жазба ескерткішінде жалпы «ч» дауыссызы ғана кездесетіні белгілі. Соған қарағанда ескі қазақ жазбаларында сол дәуірдегі ортақ жазба тілдің әсері көрінеді.

Қазақтың диалектолог ғалымдарының зерттеулері бойынша бұл дыбыс Шығыс Қазақстан, Оңтүстік-шығыс және Оңтүстік-батыста «ч»-ға жақын «тш» вариантында айтылады [13, 41 б.].

Абай өлеңдерінің қолжазба нұсқасында түбі түрік сөздерінің едәуір көп бөлігі /ч/ дауыссызымен жазылған; /ш/ дыбысымен жазылған мысалдар да аз кездеспейді. Сөз басы, ортасы және соңындағы /ч/ дыбысының сақталғанына байланысты мысалдардың кейбірі төмендегідей:

Айтучы мен тыңлаучы көбі надан

Һәр кімнің келгенүнче өз чамасы

Чыға ойламай чығандап қылық қылмай

Қабаған итче өзігін чыға келер

Еркек арын сатады / Бала чага ұрғачы

«ш» дыбысын таңбалауда «ч»ның қолданылғаны сол жалпы дәуірге тән екені аңғарылады: «Газет редакциялары ч әршін өз тіліндегі ш дыбысын таңбалауға кеңінен пайдаланған. Бұл жалғыз осы газеттерде емес, сол тұстас қазақ жазбасының барлығында дерлік кездесетін жайт» [10, 55 б.].

Абай өлеңдері қолжазбаларындағы /ш/, /с/ дыбыстарының алмасуы.

Қазақ тілінде жалпы түркі «/ш/ дыбысының /с/ға ауысуы» басқа түркі тілдерінен өзгешелейтін ең негізгі фонетикалық құбылыстың бірі. Абай өлеңдерінің қолжазбасында «с» дыбысы жазылғанмен кей тұстарда /ш/ дауыссызының қолданылғаны кездеседі:

Тапсырды деген әдеби тілдегі нұсқасы қолжазбада тапшырды деп жазылған:

Тапшырдым сізге налынып. / Толтырып жасқа көзімді,

Әдеби тіліміздегі қыстау сөзі қышлақ деген тұлғасында жұмсалған:
Керуен қышлағынан чығып қонды

Қазақ әдеби тілінде кірме сөздердің құрамындағы /ш/ дыбыстар /с/ға ауыспай да қолданылады. Алайда парсы тілінен енген *бешит*, *дұшман*, т.б. сөзінің қазақ жазба тіліндегі нұсқасы болатын *пейиш*, *дұшпан* тұлғасында «ш» ауысуы орын алмаған болып жұмсалса, Абай қолжазбасында /с/ дыбысының таңдалғанына қатысты мысалдар көп кездеседі, мысалы:

Көңілім қайтты достан да, дұспаннан да

Арғы атасы хажы еді / Бейістен татқан шәрбәтті.

Ол күнде нұрлы бейіс ішінде екен

Сөз басында, ішінде және соңындағы /п/ ~ /ф/ дыбыстарының ауысуы.

Қазақ және қырғыз тілінде «ф» қатаң дыбысының «п» қатаң дауыссызына айналуы жаппай кең таралған. /ф/-мен басталатын арабша және парсыша сөздер Іт қазақ тілінде жаппай /п-/ дыбысымен басталады.

Абай қолжазбаларына келсек, қазақ әдеби тілінде /п-/мен басталатын сөздер кірме сөздердің барлығы түпнұсқа тілдердегідей әрі шағатай жазба мұраларындағыдай /ф/-мен жазылғанын анықтадық. Абай өлеңдерінде тіпті кей түбі түрікше сөздердің құрамындағы «п»-лар да «ф»-ға өзгеріп жазылған:

Айтучы мен тыңлаушы көбі надан / Бұл жұрттұң сөз танұмас бір фарасы

Қақса соқса *файда* түсе ме деп / Елдүң байын еліртіп жау мұңдалап

Ел бұзылса табады шайтан өрнек / *Феріште* төменсіктеп қайғы жемек

Фәленчені ұрам деп / Түгенчені қырам деп / Тарчылықта қайрандап / Кеңілікте ойрандап

Наданның көңілін басып тұр / Қараңғылық фердесі. / Ақылдан бойы қачық тұр, / Ойында бір-ақ шаруасы.

مدرنظیت با صیب طو قانلوققا دا ایدر

Мүрсейіт қолжазбаларындағы /-ф-/ ~ /-п-/ дыбысының қолданысы.

Өлең мәтіндерінде кірме сөздеріндегі «п»-лы нұсқалар кездескенімен, негізінен «ф» дыбысының көбі өзгертілмей жазылған, солардың кейбірін төменде көрсетеміз:

Кәфір болдұң демес қой / Қанча қарсы келсеңіз

كافر بولدوڭ ديماسقوي قانچا قارشى كелسينيز

Лафылдақ көрсе қызар нәфсіге ерме!

لا فلد اقا كور فرار نفسيه اير

Ата-ананың қызынан гафыл қалма.

اتانا ميند قهيناه اافل يالنه

Талаптың мініп тұлфарын, / Тас қияға өрледің

تالابدينك ميند طولقارين

Қазақ әдеби тілінің тарихын зерттеушілер «ф»ның «п»ға ауыстырмай қолданылуы Абаймен тұспа-тұс кезеңде кең таралғанын жазады:

«Ф» фонемасы қазақ тіліне араб, парсы тілдерінен (орыс тілінен бөлек) сөз енумен байланысты келген кірген фонема. Сондықтан газеттерде бұл фонема, негізінен, араб, парсы тілдерінен енген сөздерде ғана жазылған. Ол сөздерде бұл фонемалар сөздің барлық позициясында келе береді: фікір, файда, фарман (пәрмен), фара (пара), шафағат, дафтар, офат, тарафы, лтифат [10, 53 б.].

Абай өлеңдері қолжазбасында назар аударар жайт, апар- етістігі /п/ ~ /ф/ ауысуына ұшырап, апар- тұлғасымен бірге афар- тұлғасында жазылғаны көрінеді:

Қолынан ұстап алып, ертіп барұп, / Далада бір бұзылған тамға афарды.

قولونان ұстап алып, ертіп барұп, / Далада бір бұзылған тамға афарды.

Тура бастап афарам ақы берсең, / Деп бұларға бір зәңгі хазыр болды.

Тура бастап афарам ақы берсең, / Деп бұларға бір зәңгі хазыр болды.

Көрпе деген төл сөздің өзі «ф» дыбысымен жазылғаны назар аудартады:

Оңаचाға афарып көрфе жастық

اونچاغا افارىپ كورفه جاستيق

Шағатай мәтіндерде /-ф-/мен тіркелген (ифек, тофрақ, йафрақ) «жібек», «топырақ», «жапырақ» секілді түбі түркі сөздердің құрамындағы /-п-/ дыбысының қазақ тілінде /-б-/~

/-п-/ болып жазылса да Абайдың қолжазба өлеңдерінде олардың шағатайшадағыдай /-ф-/ дыбысымен жазылғаны анықталды:

Қырмызы, қызыл жүфек бозбалалар

قيرمیزی قرمیل جفان بومر بان

Жақсы жолға ақырын. / Жас теректүң жафырағы

جاقسى جولغا اقيرين : جاس ترکتونجا فیراغي

Қолаң қара шашы бар үйфек талды

قولاڭ قارا شاشي بار ويפק تالدي

Көрінбей жердің, тұфрағы, / Құлфырған [жасыл жер жүзі.

كورينبей جردين، تۇفراغي، قۇلفيرغان [جاسыл جەر жүзі.

Төл сөздердің құрамындағы «п» дыбыстары ортақ жазба тілге еліктеліп, кейде «ф» болып жұмсалуды Мүрсейіт хатқа түсірген кезеңде бар болғанын ғалым Б. Әбілқасымов ескертеді:

«Шет тілден еліктеп кірген сөздерде жазылуына еліктеп, бұл әріптерді қазақтың байырғы сөздерін жазуда да қолдану тәжірибесі некен-саяқ ұшырап қалады, бірақ бұл жүйелі түрде емес (тофрақ, хатын, афасы)» [10, 54 б.].

Сөз басындағы /қ-/ ~ /х-/ дыбыстарының қолданысы.

Түбі араб сөздердің құрамындағы сөз басы «х» дыбысы қазақ әдеби тілінде көп жағдайда /қ/ дыбысымен алмастырылатын болса, екінші жағдайларда сөз басындағы дауыссыз түсіріліп қолданылады.

Абай өлеңдері қолжазбасында болса ол сөздерді араб тіліндегі түпнұсқа күйінде өзгертілмей жазылғаны анықталды: хайыр, хұдай, хорлық, хасиет, хызмет, хайран, хұрмет, хауіф, хиянат, хаял, хасірет, хафа, т.б.

Не хорлық құр қылжаңмен күн өткізбек

نه خورلق قۇر قىلجانмен күн өткізбек

Жарлы алады хызмет пен өткерем деп

جارلى اлады خيزمت пен өткерем деп

Түбі түрік «хатұн» сөзінің қазақ әдеби тіліндегі формасы «қатын» екені белгілі. Абай шығармаларында оның көне түрік және шағатайшадағы тұлғасында жазылғаны көрінеді.

Мал беріп алғанменен хатұн емес.

مال بيريپ آلغانменنن خاتۇن емес.

Арашачы іздепті хатұн, қыздан.

آراشачي زيدهپتي خاتۇن، قيزدان.

«х» дыбысының «қ» дауыссызына өзгермей түпнұсқадағыдай қолданылғаны он тоғызыншы ғасыр аяғындағы мерзімді басылымдар тілінде де кездеседі:

«х» фонемасы қазақ тіліне араб, парсы тілдерінен (орыс тілінен бөлек) сөз енумен байланысты келген кірген фонемалар. Сондықтан газеттерде бұл фонемалар, негізінен, араб, парсы тілдерінен енген сөздерде ғана жазылған. Ол сөздерде бұл фонемалар сөздің барлық позициясында келе береді. Хазірет (Әзірет сұлтан), хұрмет (құрмет, үрмет), хүкім (үкім), харекет (әрекет), хата (қате), хұсұсы (негізі); мархамат, ахыры, ыхтияр, мұхтаж, рұхсат» [10, 53 б.].

Сөз басындағы /h-/ ~ /Ø-/ дыбысының қолданысы.

Абай өлеңдерінде сөз басындағы /h-/лар сақталып жазылған, әсіресе еш, әр деген тұлғалар тек неч, һәр деп ұшырасады:

Һәр кімнің келгенүнче өз чамасы

Бұларды керек қылмас һәч кім қалап

Һәркім бір ит сақтап жүр ырылдатып

Бармас пем ерге өзім де? Өзгеге һәчбір дүниеден

Сол кезеңдегі газет материалдарында да *hesh*, *һәр* сөздері жеке жазылып, орфографиясы түпнұсқадағыдай жазылғаны көрінеді:

«Белгісіздік, болымсыздық есімдіктерінің құрамында келген «hesh», «һәр» сөздері құрамындағы сөзден бөлек жазылған: һәр бір, неч кім» [10, 60 б.].

Өлең мәтіндерінде сөз соңындағы /-h/лар да сақталған.

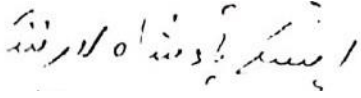
Қазақ әдеби тілінде түбі парсы сөздеріндегі сөз аяғындағы /-h/ дыбысы түсіріліп айтылады, жазылады. Абай өлеңдері қоджазбаларында парсы сөздеріндегі /-h/ дыбысы түпнұсқадағыдай түсірілмей жазылған:

Гүһәһсі жоқ жас адамды / Қатты соққан неткенүң?

Тахқиқ¹ мені гүһәһкәр, қу демес ең.

Гүһәһсыз чын рахатын айталмас

Ескі *надшаһларның* сарқыты



«h» дыбысының жиырмасыншы ғасыр басындағы газеттерде де қолданылып, сол кезеңнің негізгі тілдік ерекшелігі болғаны белгілі. Он тоғызшы ғасыр аяғындағы газеттер тілін зерттеген Б.Әбілқасымов мұны айғақтайды:

«Қазіргі қазақ тілінде h фонемасымен келетін араб-парсы сөздері көп емес. Алайда газеттерде бұл фонема араб-парсы сөздерінде жиі ұшырап отырады. Мәселен бұл дыбыс сөз басында *һәр, һәм, һөнер, һич* (еш), *һәскер* деген секілді сөздерде кездесе, сөз ортасында *шаһар, жаһад, таһалим, баһа, мәшһүр, шүбаһа, фаһам* деген сияқты сөздерде жазылып отырған, ал қазіргі тілімізде бұл сөздердің көпшілігінде «h» дыбысы басқа дыбыспен алмастырылады не мүлдем жазылмайды» [10, 53 б.].

Алынған нәтижелер

Абай өлеңдері қолжазбасында, қазіргі қазақ тіліне тән фонетикалық формалар басым болғанымен, әдеби тілде қолданылмайтын өзге фонетикалық тұлғалар да аз кездеспейді. Қолжазба мәтіні әсіресе араб тілінен алынған кірме сөздердің түпнұсқадағыдай жазылуымен ерекшеленеді. Ортаазиялық кітаби тілге тән өзге фонетикалық ерекшеліктерден «ч», «й» әріптерінің таңбалануы, ерін үндестігінің сақталуы; морфологиялық өзгешеліктерден қосымшалардың жалғануында үндесім заңының бұзылуы, жалғаулардың кейде бір формалы түрде келуі, т.б. атауға болады.

Мақаланың нәтижесі ретінде Абай қолжазбалары авторының жиырмасыншы ғасырдың басына дейін түркі халықтарының ортақ жазба тілі болған шағатайшаны жақсы білгенін анықтадық. Қазақ тілінде жазылған өлеңдерге ортақ әдеби тілдің элементтерінің қосылуы соның көрінісі болса керек. Дегенмен Абайдың қолжазбасы қолымызда болмағандықтан, оның өзі ақын тіліне тән ерекшелік болу мүмкіндігін де жоққа шығармаймыз. Ал Абайдың шығармаларына өз жазба стиліне тән формаларды мәтінді терушінің қосуы да әбден мүмкін. Бұл нәтижеге Мүрсейіттің қолтаңбасынан, өзіне тән жазу стилінен, араб, парсы элементтерінің түпнұсқаға ұқсас түрінде жазылуынан байқап, тоқталып отырмыз.

Мақала түркиялық зерттеуші Ержан Петектің «Абай өлеңдерінің қолжазбалары: мәтінтанулық зерттеу» атты ғылыми жұмысының бір нәтижесі ретінде жазылды.

Қорытынды

Сонымен Абай өлеңдері қолжазбаларында негізінен кітаби, діни лексикаға тән сөздер сол тілдегі түпнұсқасындағыдай өзгертілмей жазылған. Бұлардың біразы халықтың бәрі түсіне бермейтін, ауызекі тілде немесе әдеби тілде қолданылмайтын сөздер. Бұған ғизат, низам, ләкин, дағуа, ғафыл, иттифақ секілді сөздерді жатқызуға болады. Мүрсейіт араб, парсы тілдерінен енген дейтін сөздерді сол тілдердегі таңбалануына жақындатып немесе олардың әдеттегі жазба нұсқаларындағы жазылу үлгісінен өзгертпей алуға тырысқан. Мысалы халықтың сөйлеу тілінде ерте заманнан әдет, өнер, есеп, дау, әскер т.б. айтылатын сөздер ғадет, һөнер, хисап, дағуа, ғаскер түрінде жазылып отырған. Бұны да сол кезеңнің ортақ жазба тілінің әсері деп қабылдау керек.

Мүрсейіт жазбаларының бір ерекшелігі араб, парсы кірме сөздері түпнұсқадағыдай жазылса да сол кезеңнен орыс тілінен жаппай алынып жатқан кірме сөздер қазақшаға бейімделіп көшірілген. Бұл, әрине, сол дәуірде қолданылған әліпбиімен де байланысты болса керек, араб әліпбиімен жазылғанда орыс сөздері естілуі бойынша жазылғанға

ұқсайды. Екі жақтан, орыс сөздерін дәл берер арнайы таңбалар араб әліпбиінде жоқ еді, мәселен, «в, ц, э» дыбыстарын араб әліпбиінде өзге дыбыстармен таңбалайды. Тілдегі мұндай құбылыс жалпы сол кезеңдегі бүкіл жазбаларға тән деп ойлаймыз, он сегізінші ғасырдағы жазба ескерткіштер, қисса-дастандар, он тоғызыншы ғасырдың аяғы мен жиырмамыншы ғасырдың басындағы газеттерде, тіпті Алаш қайраткерлері еңбектерінде бәріне бірдей тілдік ерекшеліктер байқалады, әсіресе араб, парсы кірме сөздері мен орыс сөздерін таңбалауда, араб кірме сөздерін өзгертпей жұмсау, бірлән, үшбу, ұлығ, ұғыл, хатұн секілді шағатай әдеби тіліне тән түбі түркі төл сөздерін қолдану бәріне ортақ. Дегенмен орыс миссионерлік миссиясымен жазылған шығармаларда болса, кітаби тілдің элементтері аз кездесіп, мұнда көбіне қазақ ауызекі тіліне тән материалдар әлдеқайда көп кірген. Абай өлеңдері қолжазбаларындағы бұдан бөлек төл сөздердегі «ш»-лардың «ч» болып таңбалануы, «с»-лардың «ш» түрінде келуі, сөз басындағы «ж»-ның кейде «й»-мен келуі, түркі сөздеріндегі сөз ортасындағы немесе аяғындағы «ғ» дыбысының түсірілмей жазылуы және тағы басқа фонетикалық ерекшеліктер қазақ әдеби немесе жазба тілі қалыптасып болса да әлі де тіл даму процесінде болғанын аңғартады. Қолжазбада ортақ жазба тілдің (шағатай) элементтерімен бірге қазақ ауызекі тіліне тән формалардың жарыспалы қолданылуы, екі жазба тілге тән орфографиялық ерекшеліктердің ауысып кездесе беруі жиырмамыншы ғасырдың басындағы жазбалардың бәріне ортақ. Сол кезеңде хатқа түсірілген Мүрсейіт жазбаларында да осы дәстүрлі құбылыс байқалады. Оны әлі де зерттеп, ғылыми қауымға ұсыну мәтінтанушы, түркітанушы, лингвист зерттеушілердің кезек күттірмес міндеті деп білеміз.

Әдебиет

1. Петек Е. Абай Құнанбайұлы Ғақлия кітабы (грамматика-транскрипция-индекс), ауд.: М. Адиллов. – Алматы: Ұлағат, 2020. – 294 б.
2. Мүрсейіт қолжазбалары. Түркітану институты, Ахмет Яссауи университеті, папка № 5, 1907. – 232 б.
3. Жұмалиев Қ. Абайға дейінгі қазақ поэзиясы және Абай поэзиясының тілі. – Алматы: «Қазақтың мемлекеттік оқу құралдар» баспасы, 1948. – 208 б.
4. Сыздықова Р. Абай шығармаларының тілі. – Алматы: Ғылым, 1968. – 331 б.
5. Сыздықова Р. Абай өлеңдерінің синтаксистік құрылысы. – Алматы: Ғылым, 1970. – 173 б.
6. Сыздық Р. Абайдың сөз өрнегі. – Алматы: Арыс, 2004. – 208 б.
7. Мұхамедханов Қ. Абай шығармаларының текстологиясы жайында (екінші басылымы). – Алматы, 2010. – 164 б.
8. Жұртбай Т. Білмей мұны жазған жоқ...: мәтінтанулық зерттеу. 1-кітап. – Нұр-Сұлтан: Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ баспаханасы, 2020. – 448 б.
9. Жұртбай Т. Білмей мұны жазған жоқ...: мәтінтанулық зерттеу. 2-кітап. – Нұр-Сұлтан: Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ баспаханасы, 2020. – 354 б.
10. Әбілқасымов Б. Алғашқы қазақ газеттерінің тілі. – Алматы: Ғылым, 1971. – 188 б.
11. Құрманбайұлы Ш, Әділов М. Абай тілінің ерекшеліктері. – Алматы: Сардар, 2020. – 384 б.
12. Tekin T. Orhon Yazıtları. – Ankara: TDK Yayınları, 2010. – 200 s.
13. Омарбеков С. Қазақтың ауызекі тіліндегі жергілікті ерекшеліктер. – Павлодар: Торайғыров атындағы Павлодар мемлекеттік университеті, 2008. – 212 б.

Reference

1. Petek E. Abai Qunanbaiuly Gaqlia kitaby (gramatika-transkripsia-indeks), aud.: M. Adilov [Book of Gaklia of Abay Kunanbayev (grammar-transcription-index), translated by M. Adilov]. Almaty, Ūlağat baspasy, 2020. 294 p. [in Kazakh].
2. Murseit qoljazbalary [Murseit manuscripts]. Turkitanu instituty, Akhmet Yassawiyi universiteti, papka № 5, 1907. – 232 p. [in Kazakh].

3. Zhumaliev Q. Abaiğa deyingi qazaq poeziyası jane Abai poeziyasynyñ tili [Kazakh poetry before Abay and the language of Abay poetry]. Almaty, «Qazaqtyñ memlekettik oqu qūraldar» baspasy, 1948. 208 p. [in Kazakh].
4. Syzdyqova R. Abai shyǵarmalarynyn tili [The language of Abay's works]. Almaty, Ğylym baspasy, 1968. 331 p. [in Kazakh].
5. Syzdyqova R. Abai olenderiniñ sintaksistik qurylysy [The syntactic structure of Abai's poems]. Almaty, Ğylym, 1970. 173 p. [in Kazakh].
6. Syzdyq R. Abaidyñ soz ornegi [Expression of Abay]. Almaty, Arys, 2004. 208 p. [in Kazakh].
7. Muhamedhanov Q. Abai shyǵarmalarynyn tekstologiasy zhaynda (ekinshi basylymy) [On the textual criticism of Abay's works (second edition)]. Almaty, 2010. 164 p. [in Kazakh].
8. Zhurtbai T. Bilmei muny zhazgan joq...: matintanulyq zertteu. 1-kitap [He did not write this without knowing about it...: a textual study. Book 1.]. Nur-Sultan, L.N. Gumilev atyndaǵy EEU tipografiasy, 2020. 448 p. [in Kazakh].
9. Zhurtbai T. Bilmei muny zhazgan joq...: matintanulyq zertteu. 2-kitap [He did not write this without knowing about it...: a textual study. Book 2.]. Nur-Sultan, L.N. Gumilev atyndagy EEU tipografiasy, 2020. 354 p. [in Kazakh].
10. Abilqasymov B. Algashqy qazaq gazetterinin tili [The language of the first Kazakh newspapers]. Almaty, Ğylym, 1971. 188 p. [in Kazakh].
11. Qurmanbaiuly Sh., Adilov M. Abai tilinin erekshelikteri [Features of the Abay language]. Almaty, «Sardar» baspasy, 2020. 384 p. [in Kazakh].
12. Tekin T. Orhon Yazytlyry [Orkhon writings]. Ankara, TDK Yayınları, 2010. 200 p. [in Turkish].
13. Omarbekov S. Qazaqtun auyzeki tilindegi jergilikli erekshelikter [Local features of the Kazakh spoken language]. Pavlodar, Toraiǵyrov atyndaǵy Pavlodar memlekettik universiteti, 2008. [in Kazakh].

E. Petek

*Tokat Gaziosmanpasha University, Tokat, Turkey
(E-mail: ercan.petek@gop.edu.tr)*

***M.E. Adilov**

*Abai Kazakh National Pedagogical University, Almaty, Republic of Kazakhstan
(E-mail: marlendilov88@gmail.com)*

**Corresponding author: marlenadilov88@gmail.com*

Language of Abai poems manuscripts (some phonetic differences)

Abstract. The version of the Murseit manuscripts written in 1907 is one of the main original works of Abai. As known, Abai's poems were written and prepared for publication by Murseit Bikeuly (1860-1917). The poems and words of edification that he wrote down during Abai's lifetime, he handed over to the press after the poet's death. Thanks to his patient work, these texts are now known to a wide range of readers. Murseit Bikeuly perfectly knew the written language of that time, and Abai instructed him, who was engaged in teaching in the Semipalatinsk region, to write down his poems. Abai's manuscripts, written by himself, unfortunately, has not yet been found. The article analyzes the linguistic features of the manuscript of Abai's poems written in Arabic graphics by Murseit Bikeuly. The article provides a brief analysis of the phonetic differences between the handwritten text and the phonetics of the modern Kazakh language. The issues related to phonetic patterns, namely the law of synharmonism, regressive assimilation, phonetic variations, spelling rules are considered. The linguistic analysis is confirmed by illustrations from the desired manuscript and other works of Abai.

Keywords: Abai, Murseit, poems, manuscripts, phonetic features, borrowed words

Е.К. Петек

Университет Токат Газиосманпаша, Токат, Турция
(E-mail: ercan.petek@gop.edu.tr)

***М.Е. Адиллов**

КазНПУ им. Абая, Алматы, Республика Казахстан
(E-mail: marlenadilov88@gmail.com)
*Автор для корреспонденции: marlenadilov88@gmail.com

Язык рукописей стихов Абая (некоторые фонетические различия)

Аннотация. Мурсеитская рукопись 1907 года является одним из основных оригинальных источников произведений Абая Кунанбайулы. Как известно, стихи Абая были записаны и подготовлены к печати именно Мурсеитом Бикеулы (1860-1917). Поэтические творения и слова назидания Абая он начал записывать еще при жизни великого мыслителя. Благодаря его кропотливому труду эти тексты теперь известны широкому кругу читателей. Мурсеит Бикеулы прекрасно владел языком письменности того времени, и Абай поручил ему, занимавшемуся учительствованием в Семипалатинском регионе, записывать свои стихи. Авторская рукопись, написанная Абаем собственноручно, к сожалению, до сих пор не найдена. В статье проанализированы языковые особенности рукописи стихов Абая, написанной арабской графикой Мурсеитом Бикеулы. В статье дается краткий анализ фонетических отличий рукописного текста от фонетики современного казахского языка. Рассмотрены вопросы, связанные с фонетическими закономерностями, а именно с законом сингармонизма, регрессивной ассимиляцией, фонетическими вариациями, орфографическими правилами. Языковой анализ подтверждается иллюстрациями из данной рукописи и других трудов Абая.

Ключевые слова: Абай, Мурсеит, стихи, рукописи, фонетические особенности, заимствованные слова.

Авторлар туралы мәлімет:

Петек Ержан Қасымұлы, PhD, доцент м.а., түркі тілі мен әдебиеті кафедрасының меңгерушісі, Газиосманпаша университеті, Ташлычифтлик махалласы, Токат, Түркия.

Марлен Ерланұлы Адиллов, PhD, бас ғылыми қызметкер, Немат Келімбетов атындағы түркітану орталығы, Абай атындағы Қазақ ұлттық педагогикалық университеті, Достық даңғылы, 13, Алматы, Қазақстан Республикасы.

Сведения об авторах:

Эрджан Касымович Петек, PhD, и.о. доцента, заведующий кафедрой турецкого языка и литературы, Университет Газиосманпаша, махалля Ташлычифтлик, Токат, Турция.

Марлен Ерланович Адиллов, PhD, старший научный сотрудник Института тюркологии им. Немата Келимбетова, Казахский национальный педагогический университет им. Абая, проспект Достык, 13, Алматы, Республика Казахстан.

Information about authors:

Ercan Petek, PhD, Associate Professor, Head of the Department of Turkish Language and Literature, Gaziosmanpasha University, mahalla Tashlychiftlik, Tokat, Turkey.

Marlen Adilov, PhD, Senior Researcher, Nemat Kelimbetov Institute of Turkic Studies, Abai Kazakh National Pedagogical University, Dostyk Avenue, 13, Almaty, Republic of Kazakhstan.



Концепт *ырыс* 'счастье' в языковой картине мира алтайцев

Л.Н. Тыбыкова

Горно-Алтайский государственный университет, Горно-Алтайск, Российская Федерация
(E-mail: lar.tybykova@yandex.ru)

ARTICLE INFO

Ключевые слова:
концепт, счастье,
языковая картина
мира, лексема,
языковая личность,
фразеологизмы,
половицы.

МРНТИ 16.41.25

DOI: <http://doi.org/10.32523/2664-5157-2022-1-86-94>

АННОТАЦИЯ

Концепт *ырыс* в языковой картине мира алтайцев, как одного из тюркских народов, входит в число определяющих характеристик духовной и эмоциональной сущности человека.

В алтайской языковой картине мира концепт *ырыс*, несмотря на свою мировоззренческую и психологическую значимость, в алтайском языкознании не был исследован. В данной статье рассмотрены семантические и функциональные свойства лексических единиц алтайского языка, вербализующие представления его носителей о счастье. В конкретные задачи исследования также входят анализ лингвокультурной специфики и семантической структуры концепта счастье в языковой картине мира алтайцев.

Концепт *ырыс* 'счастье' объективируется в алтайском языке готовыми лексемами, фразеосочетаниями из состава лексико-фразеологической системы языка, поговорами и поговорками, структурными и позиционными схемами предложений, несущими типовые пропозиции (синтаксические концепты), текстами и совокупностями текстов (при необходимости экспликации или обсуждения содержания сложных, абстрактных или индивидуально-авторских концептов).

Анализ данных значений, а также значений этого слова, представленных в словарях и в опросах информантов, дает основание заключить, что в менталитете алтайцев счастье понимается как везение и как счастливая доля, когда удачно складываются различные жизненные обстоятельства. Концепт *ырыс* 'счастье' ассоциируется с глубокой внутренней удовлетворенностью человека своей жизнью. Изучение ответов респондентов позволяет заключить, что у современных алтайцев есть ясное представление о счастье, а возраст, тип воспитания и образование влияют на иерархию, составляющих счастье. Для молодого поколения любовь, взаимопонимание и успех обладают большей ценностью, а у алтайцев старшего поколения – здоровье, достаток и благополучие семьи.

Received 15 January 2022. Revised 15 February 2022. Accepted 05 March 2022. Available online 31 March 2022.

**For citation:**

Tybykova L.N. The concept *yrus* 'happiness' in the linguistic worldview of the Altaians // Turkic Studies Journal. – 2022. – Vol. 4. – No 1. – P. 86-94.. DOI: <http://doi.org/10.32523/2664-5157-2022-1-86-94>

Для цитирования:

Л.Н. Тыбыкова Концепт *ырыс* 'счастье' в языковой картине мира алтайцев // Turkic Studies Journal. – 2022. – Т. 4. – № 1. – С. 86-94. DOI: <http://doi.org/10.32523/2664-5157-2022-1-86-94>

Введение

Язык во все времена оставался наиболее яркой идентифицирующей характеристикой любого этноса.

Каждый язык по-своему членит мир, то есть имеет свой способ его концептуализации. Каждый язык создает особую картину мира, и языковая личность обязана организовывать содержание высказывания в соответствии с этой картиной. Совокупность знаний, запечатленных в языковой форме, представляет то, что обозначается как «языковой промежуточный мир», «языковая репрезентация мира», «языковая модель мира» или «языковая картина мира».

В последние десятилетия проблема отображения в сознании человека целостной картины мира, фиксируемой языком, стала одной из важнейших проблем когнитивной лингвистики.

Материалы и методы исследования

Материалом для исследования послужило несколько словарей-источников на алтайском языке, а также аутентичные тексты, созданные в процессе опроса информантов. Значимыми для данного исследования также оказались «Этимологический словарь тюркских языков» Э.В. Севортыяна, новейший двуязычный алтайско-русский словарь.

Методы исследования. В качестве основного метода исследования используется концептуальный анализ этнически маркированных лексем, лексических категорий, пропозиций, предложений, а также паремиологического фонда алтайского народа, в которых отражается ментальность и менталитет, духовные и этические ценности алтайцев. Верифицированность результатов исследования подтверждается опросом информантов - носителей алтайского языка.

Человек, приобретая опыт, трансформирует его в определенные концепты, которые, логически связываясь между собой, образуют концептуальную систему; она конструируется, модифицируется и уточняется человеком непрерывно.

Связь концепта с картиной мира и всей духовной активностью отмечают авторы «Краткого словаря когнитивных терминов»: «Концепт – термин, служащий объяснению ментальных или психических ресурсов нашего сознания и той информационной структуры, которая отражает знание и опыт человека, оперативная содержательная единица памяти, ментального лексикона, концептуальной системы и языка мозга, всей картины мира, отраженной в человеческой психике» [1, с. 90].

Определяя концепт как «сгусток культуры в сознании человека», Ю.С. Степанов отмечает «слоистое» строение концепта, наличие в нем иерархии признаков: основного, актуального, дополнительных, пассивных, исторических и внутренней формы, этимологического признака, обычно не осознаваемого носителем языка [2, с. 41].

Таким образом, концепт объективируется в языке готовыми лексемами, фразеосочетаниями из состава лексико-фразеологической системы языка, структурными и позиционными схемами предложений, несущими типовые пропозиции (синтаксические

концепты), текстами и совокупностями текстов (при необходимости экспликации или обсуждения содержания сложных, абстрактных или индивидуально-авторских концептов).

Степень исследованности

Отношение к счастью входит в число определяющих характеристик духовной сущности человека, представления о нем образуют древнейший пласт мировоззрения, а понятие счастья, наряду с понятиями блага, смысла жизни, смерти, желания и любви, покрывает центральную часть области личного сознания [3, с. 57].

Имя «счастье» имеет вполне ясную внутреннюю форму, взгляды на счастье этнокультурно маркированы и отличаются от одной цивилизации к другой.

Концепт «счастье», наряду с тем, что он входит в число определяющих характеристик духовной сущности человека, относится к эмоционально-культурным концептам, что отмечено в работах С.Г. Воркачева, Г.Г. Слышкина [4; 5]. Культурные этноориентированные концепты достаточно разработаны в зарубежной и русской концептуальных школах (А. Черч, Р. Карнап, А. Вежбицкая, Д. Лакофф; С. Лихачев, Ю.С. Степанов, А.П. Бабушкин, В.И. Карасик и многие другие) [6; 7; 8].

Каждая языковая личность, независимо от культурных различий, переживает одни и те же базовые эмоции, и это роднит людей различных культур. Но варьирование и интенсивность базовых эмоций у разных народов различна, что делает каждого человека уникальным.

Анализ

В алтайской языковой картине мира концепт *ырыс* 'счастье', несмотря на свою мировоззренческую и психологическую значимость, в алтайском языкознании не был исследован.

Концепт *ырыс*, как и *счастье* в русской языковой картине мира, входит в число определяющих характеристик духовной и эмоциональной сущности человека. Предметом исследования являются семантические и функциональные свойства лексических единиц алтайского языка, вербализующие представления его носителей о счастье.

Наличие языкового выражения для концепта, его регулярная вербализация поддерживают концепт в стабильном, устойчивом состоянии, делают его общеизвестным (поскольку значения слов, которыми он передается, общеизвестны, они отражаются в словарях). Так, в словарях алтайского языка лексема *ырыс* дается в нескольких значениях [9, с. 903]:

1) счастье, например: *Мен ырысты бойым сурап алдым ба? Бойы анайда келижет* (ПК.УК, с. 57) – Я сам счастья что ли попросил? Само так получается.

2) успех, удача (синоним *мөр*): *Такы таап алганы – ырыска.* – Найти подкову к счастью; *Бис кожо болгоныс кандый ырыс.* – Какое счастье (удача), что мы вместе.

3) разг. участь, доля, судьба: *Бу кыс – сенин ырызын* – Эта девушка – твое счастье (т.е. твоя судьба)

Лексема *ырыс-ту* (-ту аффикс обладания) 'счастливый, имеющий счастье' участвует в следующих синтагматических сочетаниях: *ырысту кижии* 'счастливый человек', *ырысту үлү* 'счастливая доля'. Гораздо реже употребляется *мөрлү кижии* 'счастливый (благополучный) человек'.

Ырысту обозначает также 'человек, имеющий счастье, успех и удачу'; например: *Сен ырысту, онын учун билетти тарт.* – Ты удачливый, тяни билет; *Шак ол Тана деп кижинин колы ырысту, тўжумдү көөркий эмтир* (ПК. АБ, с. 276) – У той же милой Таны рука счастливая и удачливая (букв. прибыльная) оказывается.

В алтайском языке есть глагол *ырыста* 'искать счастья'. Например: *Олор ырыстап баратан јишттер* (J. Каинчин). – Эта молодежь, которая отправится искать счастья.

Лексема *ырыс* в тюркских языках широко представлена в кыпчакской группе языков, а также в хакасском и шорском языках. Производящей основой слов *ырыс* и *ырым* является глагол *ыр*, «представление о котором дает туркменское *ыр* – “уговаривать”, “пропускать”» [10, с. 666-667].

В тюркских языках эта лексема имеет различные смысловые варианты. *Ырыс / iris* представлено в кбал., кир., каз., ног., ккалп., баш., алт., хак. тел., шор., бараб. тат, куманд. в значении 1) счастье: куман., кир., каз., ног., ккал., баш., алт., хак.; 2) примета, предзнаменование, предрассудок: карач-балк; 3) доля, счастливая доля: кир., каз., ног., ккалп.; 4) баш.диал.: добро; 5) успех: хак.

Вербальная реализация концепта *счастье 'ырыс'* в алтайском языке представлена в сочетаниях слова *счастье* или *счастливый 'ырыс/ырысту'* со вспомогательными глаголами *бол-, јур-, јат-, бер-, тап-, кел-* и др. Так, в алтайских благопожеланиях часто встречается *Јүрүмигер ырысту болзын!* – Пусть жизнь ваша будет счастливой; *Ырысту јур!* – Будь счастливым; *Ырысту јадыгар!* / *Ырысту јуртагар!* – Живите счастливо; *Ырызынды табал!* – Найди свое счастье и т.д.

Весьма частотна персонификация счастья *'ырыс'* в художественной литературе, особенно в алтайской поэзии. Например: 1) *Ыраак ичкери јүрүмде, / Ырызым меге кожондойт* (ЭП, АУ с. 124). – В далекой будущей жизни, счастье мне поет. 2) *А ырыс өчөгөн чилеп / јүк ле белин толгойт* (КК, Ы, с. 170) – А счастье, как будто дразня, только спину показывает. 3) *Ыраак, ыраак тала јаар / ырызым менин салерген* (БС, ТМК, с. 37). – Далеко-далеко вдаль ушло мое счастье.

Важной составляющей счастья для алтайского народа являются дети. Счастлива та семья, где есть дети. Богатство, деньги, имущество не так важны для счастья, как дети. Примеры: 1) *Ырыс – ол балдар, балдар – ол ырыс* – Счастье – это дети, дети – это счастье; 2) *Слер ырысту, јүрелерим / Слерде бала-барка* (БС, АЈА., с. 12) – Вы счастливы, друзья, у вас дети. 3) *Кару балам, кару кызым / Јажын-чакка сен менин ырызым* (БС, АЈА, с. 47) – Дорогая дочь, навеки ты мое счастье. 4) *Көзимнин оды – уулчагым / Көрүп ле јүрзем* – ырызым (АА, МСО, с. 123) – Свет моих глаз – сыночек, счастье, когда вижу тебя. и др. Также детям часто дают имена *Ырыс* 'счастье', *Ырысту* 'счастливый'. Одна из самых любимых детских сказок алтайского народа о мальчике по имени *Ырысту*.

Рассмотрим паремиологический фонд концепта «ырыс» в алтайской языковой картине мира. Как и в других тюркских языках, специфические черты этнического менталитета хранятся в пословицах, поговорках, различных других формах народного творчества, а также во фразеологизмах.

Ырымга иженбес, ырысты ычкынбас (букв.: на предсказание не надейся, счастья не упускай);

Ырымчы – ыйланкай, ырысту – каткычы. (букв.: предвидящий – плаксив, счастливый – смешлив);

Ыралудан ырысту артык. (букв.: счастливее лучше прорицателя);

Ырыстунун сускузы сууда. (букв.: у счастливого ковш всегда в воде) [11, с. 267].

В словаре фразеологических оборотов алтайского языка А.Э. Чумакаева обнаружилось всего две фразеологические единицы со словом *ырыс* [12, с. 148]:

1. *Ырызы (ырымы) кубулган.* – *Счастье отвернулось* (букв.: счастье/плохое предчувствие его изменилось).

2. *Ырызы тарткан* (букв.: счастье его притянуло), *ырысту учурал келишкен, ырыс болуп* – повезло, к счастью.

Для описания лингвокультурного концепта *ырыс* 'счастье' в алтайской языковой картине мира нами также использовался опрос информантов, которым задавались такие вопросы: *Слердин санаагарда ырыс ол не?* (Что такое счастье в вашем понимании?), *Ырысту кижги ол кандый кижги?* (Счастливым человек – это какой человек?).

Прежде всего нужно отметить, что чуть ли не каждый пятый, кому задавались эти вопросы, отвечать на них отказывались, шутливо либо категорически, иногда даже без мотивации своего отказа или чаще всего мотивируя свой отказ незнанием предмета. Можно предполагать, что главной причиной здесь являлась не столько туманность и неопределённость этого понятия, сколько его интимный характер (*байланганы*). Ведь формируя свое понимание счастья, человек делает публичными свои представления, а рассказывая о своем счастье, о самых сокровенных жизненных ценностях, он боится тем самым спугнуть свое счастье.

В ответах более чем половины респондентов концепт представлен интерпретационно, через признаки, значимые для личного опыта субъекта: 1) «*Ол жүрүминде ончо жакшы болзо*», «*Ырысту кижги ол жүрүминде бойынын санаазына, некелтезине једип калган кижги*». – Это когда все хорошо в жизни. Счастливым человек тот, у которого воплотились все его мечты, желания. 2) «*Кижги кемге — кемге керектү, улуска болужып жүрзе*». – Человек кому-то нужен, когда помогаешь людям. 3) «*Менин санаамла, ончо неме жакшы болзо- ол ырыс!*» – По-моему, когда у тебя все хорошо – это счастье; т.е. здесь интуитивно реализуется преимущественно смысловой поход к описанию эмоций.

В подавляющем большинстве случаев в ответах респондентов основные признаки понятия *ырыс* 'счастье' не приводятся вообще, либо раскрываются описательно через синонимы: «*...ол жакшы дегени*» – это когда все хорошо; «*...ол сүүнчи, сүүш, су-кадык*» – это радость, любовь и здоровье»; «*... ол бойын!*» – это сам; «*... ол менин ак-јарыкта жүргеним, чындык нөкөрлөрүм*» – это то, что я живу на свете, это мои верные друзья.

Всего лишь четыре респондента определили *ырыс* 'счастье' как состояние души: «*...ол качан кижинин ич-көрүми токыналу болзо*» – это когда у тебя душевный комфорт; «*...ол качан кижги ачык-јарык санаалу жүрип јат*» – это когда ты живёшь с открытой и чистой душой; «*...ол качан кижинин ич көрүми токыналу ла амыр*» – это когда душа твоя спокойна; «*...ол кижинин байлыгы*» – это внутренний мир человека.

Счастье в обыденном сознании алтайцев – это желанное настоящее, а его сущностные черты в представлении респондентов – это приоритетные элементы жизненного идеала: факторы, образующие «причину или причины счастья». В количественном отношении безусловное лидерство в ответах респондентов занимает концепция, объединяющая представление о счастье как об отсутствии физических и моральных страданий у себя и своих близких и родных, это когда в твоей семье царит мир, твои дети, близкие люди здоровы; это когда твои родители и дети находятся возле тебя и пр.: «*...ол качан айлы-јуртында амыр-энчу, бала-баркан, јуук улусын су-кадык болзо*»; «*...ол кижинин төзөп алган билези, балдары*»; «*...ол сүүген балдарын, эш- нөкөрүн, ада-энен, төрөгөндөрүн јанында, амыр-энчү јатса*»; «*...ол качан ада-энен јаантайын сенин јанында*»; «*...ол сенин билен*»; «*...ол качан сенин биленде үзе жакшы болзо*» и др.

Полученные результаты

Таким образом, носители алтайского «обыденного сознания» смысл своей жизни находят главным образом в любви и заботе о близких, которым ты нужен и которые тебе нужны. Это хорошие отношения с близкими, родными, когда ты им полезен и можешь делать добро.

Лишь в некоторых случаях встречаются ответы респондентов, отправляющих к любви:

«*Ырыс – ол сүүш*». – Счастье — это любовь; «*Ырыс – ол сүүшке алдырткан кижги*» – Счастье – это когда ты влюблен; «*Ырыс ол качан сүүген кижин јанында*». – Счастье это когда твой любимый человек рядом; «*Ырыс – ол ээжинле кожо бой-бойын сүүп, кару жүргени*». – Счастье,

когда вы в паре любите, с нежностью относитесь друг к другу и т.д. Понятие счастья на периферии концепта – это когда люди понимают друг друга, сострадают и берегут друг друга. Счастье – это когда человек уважаем в семье и в обществе: «...ол качан улус бой-бойлорын айлажып, килеп, кичеп жүргени», «...ол билезинде ле ижинде тоомжылу кижжи» и др.

В ответах немалого числа респондентов присутствует также если не концепция, то взгляд на природу счастья как на нечто эфемерное, мимолетное и преходящее: *Ырыс жаантайын болбой jat* – Счастье не бывает постоянным; *Ырыс кыска ойдин туркунуна болуп jat.* – Счастье бывает кратковременным.

Выводы

Ответы респондентов практически не дают возможности многозначной интерпретации понятийной составляющей этого концепта. Понимание этого концепта респондентами дается в большей степени синонимическими сопоставлениями, что и создает трудности при описании концептообразующих признаков счастья в многофакторных ответах. Изучение ответов респондентов позволяет заключить, что у современных алтайцев есть ясное представление о счастье, а возраст влияет на иерархию, составляющих счастье. Для молодого поколения любовь, взаимопонимание и успех обладают большей ценностью, а у алтайцев старшего поколения – здоровье, достаток и благополучие семьи.

Анализ данных значений, а также значений этого слова, представленных в словарях и в опросах информантов, дает основание заключить, что счастье алтайцами понимается как везение и как счастливая доля, когда удачно складываются различные жизненные обстоятельства. Это благоденствие, благополучие, желанная насыщенная жизнь без горя, смут, тревоги за будущее, покой и довольство. Понимание счастья как благоприятной судьбы со временем трансформировалось в более близкое для нашего восприятия понятие «удача, успех» и прочно укоренилось в обывательском сознании. Счастье материнства, семейное счастье также являются очень важными составляющими жизни алтайского народа.

Литература

1. Краткий словарь когнитивных терминов // Е.С. Кубрякова, В.З. Демьянков, Ю.Г. Панкрац, Л.Г. Лузина. – Москва: Языки русской культуры, 1996. – 93 с.
2. Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры: Опыт исследования. – Москва: Языки русской культуры, 1997. – 990 с.
3. Воркачев С.Г. Концепт счастья: понятийный и образный компоненты // ИАН СЛЯ. – 2001. – Т. 60, №6. – С. 47-58.
4. Воркачев С.Г. Счастье как лингвокультурный концепт. – Москва: ИТДГК «Гнозис», 2004. – 236 с.
5. Слышкин Г.Г. От текста к символу: лингвокультурные концепты прецедентных текстов в сознании и дискурсе. – Москва: Academia, 2000. – 128 с.
6. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание / Пер. с англ. – Москва: Русские словари, 1996. – 416 с.
7. Бабушкин А.П. Типы лексико-фразеологических концептов в семантике языка. – Воронеж: Издательство Воронежского государственного университета, 1996. – 104 с.
8. Карасик В.И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс. – Волгоград: Перемена, 2002. – 477 с.
9. Алтайско-русский словарь. Алтай-орус сөзлик. – Горно-Алтайск, 2018. – 935 с.
10. Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. – Т. 1. – Москва: Наука, 1974. – 476 с.
11. Ойроткинова Н.Р. Алтайские пословицы и поговорки. Поэтика и прагматика жанра. – Новосибирск, 2012. – 344 с.
12. Чумакаев А.Э. Алтайско-русский фразеологический словарь. – Горно-Алтайск, 2005. – 312 с.

Reference

1. Kratkij slovar' kognitivnyh terminov [The brief dictionary of cognitive terms]. E.S. Kubryakova, V.Z. Dem'yankov, Yu.G. Pankrac, L.G. Luzina. Moscow, Yazyki russkoj kul'tury, 1996. 93 p. [in Russian].
2. Stepanov Yu.S. Konstanty. Slovar' russkoj kul'tury: Opyty issledovaniya [The brief dictionary of cognitive terms]. Moscow, Yazyki russkoj kul'tury, 1997. 990 p. [in Russian].
3. Vorkachev S.G. Koncept schast'ya: ponyatijnyj i obraznyj komponenty [The concept of happiness: conceptual and figurative components]. In: IAN SLYA. 2001, Vol. 60, №6. P. 47-58. [in Russian].
4. Vorkachev S.G. Schast'e kak lingvokul'turnyj concept [Happiness as a linguocultural concept]. Moscow, ITDGK «Gnozis», 2004. 236 p. [in Russian].
5. Slyshkin G.G. Ot teksta k simvolu: lingvokul'turnye koncepty precedentnyh tekstov v soznanii i diskurse [From text to symbol: linguocultural concepts of precedent texts in consciousness and discourse]. Moscow, Academia, 2000. 128 p. [in Russian].
6. Vezhbickaya A. Yazyk. Kul'tura. Poznanie. Per. s angl. [Language. Culture. Cognition / transl. from English.]. Moscow, Russkie slovari, 1996. 416 p. [in Russian].
7. Babushkin A.P. Tipy leksiko-frazeologicheskikh konceptov v semantike yazyka [Types of lexicophraseological concepts in the semantics of the language]. Voronezh, Izdatel'stvo Voronezhskogo gosudarstvennogo universiteta, 1996. 104 p. [in Russian].
8. Karasik V.I. Yazykovoju krug: lichnost', koncepty, diskurs [Language circle: personality, concepts, discourse]. Volgograd, Peremena, 2002. 477 p. [in Russian].
9. Altajsko-russkij slovar'. Altaj-orus sözlik [Altai-Russian dictionary]. Gorno-Altajsk, 2018. 935 p. [in Russian].
10. Sevortyan E.V. Etimologicheskij slovar' tyurkskih yazykov. T. 1. [Etymological dictionary of Turkic languages. V. 1.]. Moscow, Nauka, 1974. 476 p. [in Russian].
11. Ojnotkinova N.R. Altajskie posloviy i pogovorki. Poetika i pragmatika zhanra [Altai proverbs and sayings. Poetics and pragmatics of the genre]. Novosibirsk, 2012. 344 p. [in Russian].
12. Chumakaev A.E. Altajsko-russkij frazeologicheskij slovar' [Altai-Russian Phraseological Dictionary]. Gorno-Altajsk, 2005. 312 p. [in Russian].

Список источников

- AA, MCO – Аржан Адаров. Менин сүүжим олбос. – Горно-Алтайск, 1982. – 67 с.
 БС, ТМК – Байрам Суркашев. Тууларым менин кабайым. – Горно-Алтайск, 1980. – 86 с.
 БС, АА – Байрам Суркашев. Арчын жытту Алтай. – Горно-Алтайск, 2000. – 123 с.
 КК, Ылгерлер. – Карыш Кергиллов. Ылгерлер. – Горно-Алтайск, 1990. – 74 с.
 ПК, ЫК – Павел Кучияк. Ыч кыс. // Жунадылган сочинениелер. – Горно-Алтайск, 1976. – 357 с.
 ЭП, АҮ – Эркемен Палкин. Алтай үлгерлик XIX-XXI ч. – Горно-Алтайск, 2006. – 368 с.

List of sources

- AA, MSO – Arzhan Adarov. Menin suuzhim olbos. Gorno-Altajsk, 1982. 67 p. [in Altai].
 BS, TMK – Bajram Surkashev. Tuularym menin kabajym. Gorno-Altajsk, 1980. 86 p. [in Altai].
 BS, AA – Bajram Surkashev. Archyn jytту Altaj. Gorno-Altajsk, 2000. 123 p. [in Altai].
 KK, Ulgerler. – Karysh Kergilov. Ulgerler. Gorno-Altajsk, 1990. 74 p. [in Altai].
 PK, UK – Pavel Kuchiyak. Uch kys. In: Juunadylgan sochinenieler. Gorno-Altajsk, 1976. 357 p. [in Altai].
 EP, AU – Erkemen Palkin. Altaj ulgerlik XIX-XXI ch. Gorno-Altajsk, 2006. 368 p. [in Altai].

Л.Н. Тыбыкова

Таулы Алтай мемлекеттік университеті, Таулы Алтай, Ресей Федерациясы
(E-mail: lar.tybykova@yandex.ru)

Алтайлықтардың тілдік әлеміндегі ырыс «бақыт» концептісі

Аннотация. Түркі халықтарының бірі алтайлықтардың әлемінің тілдік бейнесінде «ырыс» концептісі адамның рухани және эмоционалдық болмысын айқындайтын сипаттардың қатарына жатады.

Алтайлықтар әлемінің тілдік бейнесіндегі «ырыс» концептісі өзінің дүниетанымдық және психологиялық маңызына қарамастан, алтай тіл білімінде зерттелмеген. Бұл мақалада алтай тілінде сөйлеушілердің бақыт туралы ойларын вербалдайтын лексикалық бірліктердің мағыналық және функционалдық қасиеттері талқыланады. Зерттеудің нақты міндеттеріне алтайлықтар әлемінің тілдік бейнесіндегі бақыт концептісінің тілдік-мәдени ерекшеліктері мен семантикалық құрылымын талдау да кіреді.

Ырыс «бақыт» концептісі алтай тілінде тілдің лексика-фразеологиялық жүйесінен өрбитін дайын лексемалар, сөз тіркестері; типтік пайымдауларды (синтаксистік концептілерді) бойына жинақтаған мақалдар мен мәтелдер, сөйлемдердің құрылымдық және позициялық схемалары; мәтіндер мен мәтіндердің жиынтығы (қажет болған жағдайда күрделі, дерексіз немесе жеке-авторлық концептілердің мазмұнын түсіндіру немесе талқылау) арқылы нақтыланады.

Бұл сөздің сөздіктерде берілген және сауалнамаға қатысушылар ұсынған мағыналарын талдайтын болсақ, онда алтайлықтардың менталитетінде бақыт дегеніміз жолы болғыштықпен және әртүрлі өмірлік жағдаяттардың әрдайым сәтті аяқталуымен сәйкестендірілетінін негіздей аламыз. «Ырыс» (бақыт) концептісі адамның өз өміріне ішкі терең ризашылық сезімімен сабақтастырылады. Респонденттердің жауабын саралай отырып, қазіргі алтайлықтардың бақыт туралы нақты түсініктері бар екендігін, ал жас мөлшерінің, тәрбие сипатының, білім дәрежесінің бақытқа бастайтын сатыларға ықпал ететінін байқауға болады. Жас ұрпақ үшін махаббат, өзара түсіністік пен табыстылық басымырақ құндылық саналса, аға буын алтайлықтар үшін денсаулық, әл-ауқат пен отбасының амандығы – алдыңғы кезекте.

Кілт сөздер: концепт, бақыт, әлемнің тілдік бейнесі, лексема, тілдік тұлға, фразеологизм, мақал-мәтелдер.

L.N. Tybykova

Gorno-Altai State University, Gorno-Altai, Russian Federation
(E-mail: lar.tybykova@yandex.ru)

The concept yrys “happiness” in the linguistic worldview of the Altaians

Abstract. The concept «yrys» in the linguistic worldview of the Altaians, as one of the Turkic peoples, is one of the defining characteristics of the spiritual and emotional essence of man.

In the Altaic linguistic worldview, the concept «yrys», despite its ideological and psychological significance, has not been studied in Altaic linguistics. This article discusses the semantic and functional properties of the lexical units of the Altai language, which verbalize the idea of happiness among its speakers. The specific objectives of the study also include the analysis of linguacultural specifics and the semantic structure of the concept of happiness in the linguistic worldview of the Altaians.

The concept yrys «happiness» is objectified in the Altai language by ready-made lexemes, phrase combinations from the lexico-phraseological system of the language; proverbs and sayings, structural and positional schemes

of sentences that carry typical propositions (syntactic concepts); texts and collections of texts (if necessary, explication or discussion of the content of complex, abstract or individually – author’s concepts).

Analysis of these values, as well as the values of this word presented in the dictionaries and in the surveys of informants, provides a reason to conclude that in the mentality of the Altaians, happiness is understood as luck and as a happy proportion when various life circumstances are successfully folded. The concept of «yrys» happiness is associated with the deep internal satisfaction of man with his life. The study of respondents makes it possible to conclude that modern Altaians have a clear idea of happiness and that education affects the hierarchy of the components of happiness. For the younger generation, love, mutual understanding and success are more important than Altaians of the older generation for health, prosperity and well-being.

Keywords: concept, happiness, linguistic picture of the world, lexeme, linguistic personality, phraseological units, proverbs.

Сведения об авторе:

Тыбыкова Лариса Николаевна, кандидат филологических наук, доцент кафедры алтайской филологии и востоковедения, Горно-Алтайский государственный университет, Социалистическая, 26, Горно-Алтайск, Российская Федерация.

Автор туралы мәлімет:

Тыбыкова Лариса Николаевна, филология ғылымдарының кандидаты, Алтай филологиясы және шығыстану кафедрасының доценті, Таулы Алтай мемлекеттік университеті, Социалистік, 26, Таулы Алтай, Ресей Федерациясы.

Information about author:

Tybykova Larisa Nikolaevna, Candidate of Philological Sciences, Associate Professor of the Department of Altai Philology and Oriental Studies, Gorno-Altai State University, Socialist, 26, Gorno-Altai, Russian Federation.



Корневая морфема в древнетюркском языке

Н.Г. Шаймердинова

Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева, Нур-Султан, Республика Казахстан
(E-mail nurila1607@mail.ru)

ARTICLE INFO

Ключевые слова:
литературный язык, структура древнетюркского слова, корневая морфема, знаковость, исторические реликты, вариативность, производящие корневые морфемы.

MPНТИ 16.21.35

DOI: <http://doi.org/10.32523/2664-5157-2022-1-95-108>

АННОТАЦИЯ

Литературный древнетюркский язык сформировался на базе древнетюркских диалектов. В эпоху древнетюркских каганатов языком рунических надписей как единым литературным языком пользовались различные тюркские племена или союзы племен – кипчаки, огузы, уйгуры, тюргеши, киргизы. Внутренняя структура древнетюркского литературного языка достаточно изучена в части графической, фонетико-фонологической, лексической, морфологической. Однако морфемно-деривационная система языка исследована фрагментарно и непоследовательно. Структура древнетюркского слова состоит из корневой и аффиксальных морфем, дифференцированных нами на словообразовательные, словоизменяющие и формообразующие. Корневая морфема – знаковая единица, содержательной стороной которой является закодированная информация, воплощенная в лексическом значении слова. Значение корня единично и конкретно, в отличие от абстрактных значений служебных морфем. В отличие от корней современных тюркских языков в корневой морфеме древнетюркского языка наблюдаются исторические реликты: первичные моносиллабы, глагольно-именной синкретизм, вариативность звукового состава (*ул/ел; ир/эр/ ер; ол/ул/у; мын/мин/мен/мун/мүн*). Звуковые изменения в корневой морфеме обусловлены архаичностью праформ и влиянием древнетюркских диалектов.

Корневая морфема в древнетюркском языке является активным участником акта словотворчества, представляя собой производящую основу в образовании производных слов со словообразовательными аффиксами. Производность корневой морфемы раскрывается и в образовании сложных, парных слов и сочетаний слов, типологически присущих для тюркских языков и в диахронии, и в синхронии.

Received 11 January 2022. Revised 10 February 2022. Accepted 07 March 2022. Available online 31 March 2022.

**For citation:**

Shaimerdinova N.G. A root morpheme in the Old Turkic language // Turkic Studies Journal. – 2022. – Vol. 4. – No 1. – P. 95-108. DOI: <http://doi.org/10.32523/2664-5157-2022-1-95-108>

Для цитирования:

Шаймердинова Н.Г. Корневая морфема в древнетюркском языке // Turkic Studies Journal. – 2022. – Т. 4. – № 1. – С. 95-108. DOI: <http://doi.org/10.32523/2664-5157-2022-1-95-108>

Введение

Древнетюркский язык, сформированный на базе северного, южного и смешанного диалектов, является наддиалектным субстратом, обобщенным языком. Процесс этой исторической языковой эволюции Э.Р. Тенишев обосновывает следующим образом: есть основания полагать, что тюркоязычными племенами задолго до употребления рунического письма был выработан свой вариант обобщенной речи, стоящий над диалектами, которым могли пользоваться в устно-поэтической практике, во время публичных выступлений и обрядовых действий. С появлением у тюрков рунического письма устное койне оформилось в стройную литературную норму, получившую общественное признание и распространение в древнетюркском государстве [1, с. 178]. В современной тюркологии древнетюркский язык именуется как «общий письменный литературный язык древнетюркского общества», «рунический литературный язык», «стандартный язык официального повествования», «тюркское руническое койне», «эпитафийные надписи на камнях».

Несмотря на достаточную изученность древнетюркского литературного языка, существует немало лакун и «белых пятен» в исследовании ее системы, к числу которых следует отнести морфемную структуру тюркского слова, которая до настоящего времени рассматривалась непоследовательно, фрагментарно, когда исследования затрагивали лишь так называемую сферу первичных или моносиллабических корней, либо ограничивались сферой способов словообразования. Изучение морфемно-деривационной системы древнетюркского языка актуально и востребовано для определения его статуса как литературного языка, а значит и развития древнетюркской письменности, в частности, и древнетюркской цивилизации, в целом.

Материалы и методы исследования

Основными материалами для исследования послужили нарративные тексты классических Орхонских памятников, таких, как Кюль-тегин, Бильге-каган, Тоньюкук, Онгинский памятник, Бугитинский мемориал, а также некоторые тексты неклассических Енисейских, Алтайских, Таласских (Семиреченских) памятников. В качестве материалов исследования привлечены и переводные тексты рунических памятников, изложенные в работах П.М. Мелиоранского, С.Е. Малова, А.С. Аманжолова, Г. Айдарова и других ученых.

Для исследования древней структуры тюркского слова, его главной единицы – корневой морфемы, используется комплекс приемов и средств методологии научного анализа, присущий интегративной тюркологии, к числу которых относятся ссылки на историко-культурные источники, методы и приемы лингвистической тюркологии, общенаучная методология. Несомненно, важным для данной статьи являются структурный анализ тюркского слова, компонентный анализ, используемый для определения вариативности корневой морфемы, семантико-деривационный анализ в изучении актов словотворчества.

Степень изученности темы

Со дня дешифровки рунических текстов (В. Томсен, В. Радлов) язык рунических памятников достаточно хорошо изучен в части графической, фонетико-фонологической, лексической, морфологической. Как было отмечено выше, морфемно-derivационная система древнетюркского языка оставалась без должного внимания, на наш взгляд, в силу ряда объективных причин. Во-первых, до сороковых годов XX века морфемно-derivационная система во многих языках, в т.ч. и в тюркологии, рассматривалась как часть морфологии, отпочкование от которой произошло лишь в середине прошлого века. В силу этого вопросы морфемно-derivационной системы древнетюркского языка не были объектом специального исследования. Во-вторых, изучение структуры древнего слова, его derivационные возможности рассматривались в лингвистической тюркологии чаще всего в аспекте реконструкции метаязыка, структуры пратюркского слова в части его слогового состава, первичных корней моносиллабов (типа CV, VC), глагольно-именного синкретизма, чему были посвящены работы Э.В. Севортыяна, И.В. Котвича, А. Зайончковского, Н.А. Баскакова, Б.М. Юнусалиева и др. [2; 3; 4; 5; 6]. Подобные вопросы древнего тюркского слова рассматриваются и в грамматике тюркских рунических памятников А.Н. Кононова, где в разделе «Структура тюркских корневых морфем» изложены фонетическая структура корня, вопросы первичных корней-основ, глагольно-именная омонимия [7, с. 74-82]. В работах казахстанских ученых (А. Кайдаров, А. Хасенова, А. Ибатов, Ж. Манкеева) вопросы реконструкции общетюркских форм слова рассматриваются в контексте казахского и уйгурского языков, древнего смешанного синкретизма, реконструкции глагольных основ, в т.ч. императивных форм [8; 9; 10]. В отличие от них Е. Кажибек осуществляет семантико-семасиологический анализ природы тюркского слова в плане межуровневой сопряженности языковых единиц [11, с. 3-64].

Анализ

Структура тюркского слова и знаковость корневой морфемы. Изучение структуры древнетюркского слова, на наш взгляд, является продуктивным с позиции понимания роли исторических языковых явлений, определения морфемы как знаковой единицы, а также использования новых современных данных морфемики, что позволяет раскрыть характерные особенности компонентного состава древнетюркского слова. Структура древнего слова, безусловно, отличается от структуры современного тюркского слова вариативностью фонемного состава корневой морфемы, недостаточностью морфонологических явлений. Тем не менее, агглютинативный характер тюркского слова, корпус корневой и аффиксальных морфем, их значения и функции сформированы в древнетюркскую эпоху, возможно, даже еще раньше, что, несомненно, еще раз является доказательством развития литературного древнетюркского языка.

Исследуя тексты рунических памятников, мы выявили, что в эпоху древнетюркских каганатов, особенно позднего тюркского каганата (630-744 гг.) функционировала полноценная структура тюркского слова, которая состояла из корневых и посткорневых служебных морфем. Некоторые служебные морфемы, участвуя в акте словопроизводства, формируют derivационную систему древнетюркского языка (словообразовательные аффиксы); другие же, образуя грамматические формы и грамматические категории, представляют морфологическую систему языка (словоизменяющие и формообразующие аффиксы). Исходя из вышеизложенного, компонентный состав древнетюркского слова мы определяем следующим образом (см. ниже рис.1):

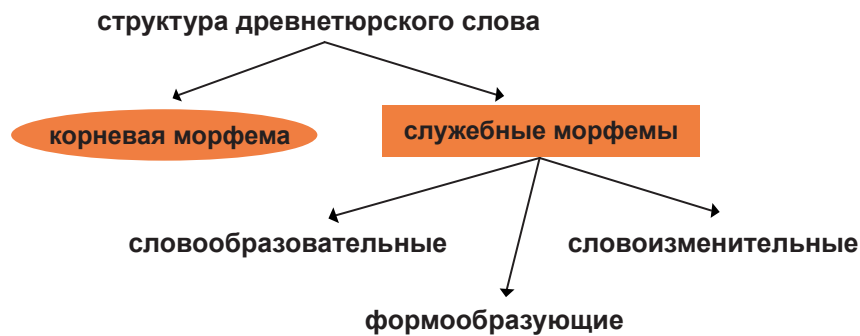


Рис. 1.

Структура древнетюркского слова

На наш взгляд, корневая морфема в древнетюркском языке – знаковая единица, ибо, как и слово, и язык, в целом, кодирует, представляет информацию об окружающем мире. Планом выражения, т.е. материальной стороной морфемы, в устной речи является звук и звукоряд, в письменной речи буква и букворяд. Планом содержания (т.е. идеальной стороной) корневой морфемы является информация об окружающем мире и действительности, природе, социуме, человеку. Связь между формой и содержанием корневой морфемы условна, хотя есть некоторые мотивированные знаки. Информативное содержание корня проявляется в его лексическом значении (Ч. Пирс, А. Ричардс, Ч. Огден, Дж. Лайонз, Ч. Моррисс, Ю.Д. Апресян, А.А. Уфимцева, М.А. Кронгауз, И.М. Кобозева) [12; 13; 14; 15; 16]. Не случайно, в современной лексикологии прямое лексическое значение слова представляется как структурированная информация, включающая в себя предметную соотносённость слова с действительностью, его признаковые свойства, эмоционально-экспрессивную окрашенность слова и его сочетаемостный потенциал. Такая информация состоит из денотативного, сигнификативного, коннотативного компонентов и синтагматической сочетаемости.

Корневая морфема, в т.ч. корневая морфема древнетюркского языка, выражает лексическое значение слова, и это значение, по сравнению со значениями аффиксов, является единичным и конкретным. Например: *қаған* 𐰇𐰣𐰆 «верховный правитель древнетюркского государства»; *білге* 𐰇𐰏𐰏𐰏 «мудрый, знающий», где корень *біл* «знать»; *бег* 𐰇𐰏 титул; *буң* 𐰇𐰏 «печаль»; *екі-нті* 𐰇𐰏𐰏 «второй», где корень *екі* «два» в сочетании со словообразовательным аффиксом -нті; *іні-м* 𐰇𐰏𐰏 «мой младший брат», где корень *іні* «младший брат» в сочетании с формообразующим аффиксом притяжательности -м; *анта* 𐰇𐰏 «там»; *тоқ* 𐰇𐰏 «сытый»; *отуз* 𐰇𐰏 «тридцать»; *қатун* 𐰇𐰏 «жена кагана»; *келті* 𐰇𐰏 «пришел», где корень *кел* в сочетании с формообразующим аффиксом времени -ті; *сіні* 𐰇𐰏 «тебя», где корень *сін* в сочетании с словоизменятельным аффиксом -і и т.д. Значения указанных корней единичны, конкретны и индивидуальны. Л.К. Жаналина пишет, что значение корня является конкретным и участвует в формировании лексического значения, которое индивидуализирует слово. Аффиксальные морфемы имеют более отвлечённые, абстрактные значения, в соответствии с которыми слова и словоформы разводятся по разным словообразовательным и грамматическим классам (части речи, морфологические категории) классам [17, с. 26]. К этому высказыванию следует добавить, что корневая морфема древнетюркского языка – эта обязательная часть слова, без корня слова не бывает, в то время как без аффиксальных морфем слово может обойтись.

Корневая морфема в древнетюркском языке исследуется нами в трех аспектах, а именно, с точки зрения сохранения в ней исторических реликтов, с позиции непроемкости и

производности тюркского слова, что наиболее полно отражает функциональную значимость древнетюркского корня. Систематизация в данном ракурсе представляется следующим образом:

- исторические реликты пратюркского корня (первичные «мертвые корни», глагольно-именной синкретизм);
- непроезводимые корни с точки зрения звуков - фонемного состава, «новая модель корня» и многообразие корней;
- производящие корни: 1) со словообразовательными аффиксами; 2) сложные, парные и составные корни. См. рис. 2



Рис. 2.

Древнетюркская корневая морфема

Исторические реликты корневой морфемы. К историческим особенностям корневой морфемы следует отнести, прежде всего, наличие глагольно-именного синкретизма, в результате которого наблюдается омонимия корней, широко освещённая в тюркологической науке. Как-то: «первичность именных и глагольных основ в алтайских языках ввиду их древности установить невозможно» (Г. Рамстедт); «синкретичные слова отражают древнейший полисемантизм» (И. Батманов); «в тюркском праязыке почти любой первичный корень обозначал и предмет, и действие, т.е. был синкретичным» (А. Щербак); «основы затемненным морфологическим составом» (Э. Севортян); «скрытый и смешанный синкретизм омонимичных корней» (А. Кайдаров, А. Ибатов). П.М. Мелиоранский писал: <...> «в древности разделение корней на глагольные и именные не было так строго проведено в турецких языках, как теперь, что есть и теперь корни, имеющие двойное значение – глагольное и именное» [20, с. 18]. Например, жар «рассекай», жар «любимый/муж/жена», а также жар «обрыв»; той «насыщайся», той «пир»; тын «дыхание», тын «отдыхать»; ой «мысли/думы», ой «впадина/яма»; көш «кочевка», көш «переезжать/кочевать» и т.д.

Другим историческим реликтом древнетюркского корня являются остатки первичных корней, «мертвых» корней, «односложных лексических основ», «односложных корней-основ» (В. Котвич, А. Зайончковский, Н.А. Баскаков, А. Н. Кононов, Ж. Манкеева). Первичные корни, так называемые моносиллабы состояли либо из согласный + гласный (CV), либо гласный + согласный (VC). Например: *to, ja, qa, jü, al, sa, ke, ba, as, ko, ke/ki; to/tu; qo/qa; ja/jo; ju/ jü it, ir, er* и т.д. В некоторых рунических текстах моносиллабы еще встречаются: ай- 'говорить' (Тон. 31,32); ыд- 'посылать' (КТМ.2); ба- 'связывать' (Тон. 41, МЧ. 265); сы- 'ломать, разрушать' (КТМ. 11) [21, с. 18-51].

Позже к моносиллабам *ke/ki; to/tu; qo/qa; ja/jo; ju/ jü* и т.п. присоединился компонент служебной морфемы, образуя корень нового типа: *ke + l* 'приходить', *ke + s* 'резать', *ke + t* 'уходить', *ke + r* 'растягивать', *ki + r* 'входить', *ki + j* 'одеться'; *to + j* 'насыщаться', 'пир', *to + q* 'сытый', *to + z* 'истощиться', *to + s*; *qo + d / qo + b / qo + j* 'класть'; *ja + n* 'гореть'; *ja + q* 'зажигать'; *jo + r* 'идти', *ja + z* 'расти' и т.д.

Образование корня новой модели А.Н. Кононов обосновывает так: «конечные согласные *q, k, l, r, n, t, s~c, z~s* в трехфонемных (CVC) и двухфонемных (CV) корнях-основах являются залоговыми показателями, которые вошли в состав корневых морфем, образовав базу – новый тип корня, не поддающийся в сознании носителей языка членению на составляющие» [7, с. 78].

Непроизводные корневые морфемы. Появление нового типа корней стало одним из факторов развития тюркского слога, а значит и звуко-фонемной эволюции древнетюркского корня. Исследования рунических текстов показали, что в древнетюркском языке была развита система непроизводных корней, разнообразных по звуковому составу – односоставные, моносиллабы, трех/четырёх/пяти/шестисоставные в их различных вариантах. Например:

односоставные: *ö* «думать», *i* «растение, запах»;

моносиллабы: *он* 𐰽𐰺 «десять», *өд* 𐰽𐰺 «время», *бу* 𐰽𐰺 «этот»; *не* 𐰽𐰺 «что»;

трехсоставные: *апа* 𐰽𐰺𐰽 «родственник, родственница», *алт* 𐰽𐰺𐰽 «батыр», *шад* 𐰽𐰺𐰽 титул, *көк* 𐰽𐰺𐰽 «голубой», *қар* 𐰽𐰺𐰽 «снег»;

четырёхсоставные: *учды* 𐰽𐰺𐰽𐰽 «умер», *анча* 𐰽𐰺𐰽𐰽 «столько», *оглы* 𐰽𐰺𐰽𐰽 «сын», *йоры* «кочевать», *кіші* «человек»;

пятисоставные: *болты* 𐰽𐰺𐰽𐰽𐰽 «был», *бодун* 𐰽𐰺𐰽𐰽𐰽 «народ», *йагру* 𐰽𐰺𐰽𐰽𐰽 «приблизиться», *ачсық* 𐰽𐰺𐰽𐰽𐰽 «голод», *қырық* 𐰽𐰺𐰽𐰽𐰽 «сорок», *Теңірі* 𐰽𐰺𐰽𐰽𐰽 «равнина», *чыгай* 𐰽𐰺𐰽𐰽𐰽 «бедный», *беңгү* 𐰽𐰺𐰽𐰽𐰽 «вечный»;

шестисоставные: *ілгеру* 𐰽𐰺𐰽𐰽𐰽𐰽 «вперед», *балбал* 𐰽𐰺𐰽𐰽𐰽𐰽 , *алпагу* 𐰽𐰺𐰽𐰽𐰽𐰽 «батыр», *Өтүкен* 𐰽𐰺𐰽𐰽𐰽𐰽 топоним;

семисоставные: *йүкүнті* 𐰽𐰺𐰽𐰽𐰽𐰽𐰽 «склонил», *алматын* 𐰽𐰺𐰽𐰽𐰽𐰽𐰽 «не принимал, не брал» и т.п.

Мнообразие и пути эволюции древнетюркского корня в свое время отмечал и В. Котвич: «... в большинстве случаев алтайские корни были односложными, однако путем нормальной эволюции они превращались в двусложные и даже трехсложные. Многие двусложные и трехсложные корни и основы возникли, по-видимому, морфологическим путём, и их теперь нельзя разложить» [3, с. 36].

В непроизводных корнях древнетюркского языка имеется еще один отличительный признак, в частности, **вариативность фонемного состава корневой морфемы**, что нехарактерно для непроизводных корней в более поздние эпохи и современных тюркских языков (ср. *каз. қала, қалалар, қалаларымыз, қалада, қалашық* и т.д.). В древнетюркских непроизводных корнях часто встречаются фонемные изменения или фонемные варианты: *ил/ел* «государство», *ир/эр/ер* «муж-воин», *оруна/орна* «место, помещать», *кобуз/кобса*

«кобуз, играть»; *бен/мен* «я», *сен/син* «ты», *ол/ул/у* «он»; *мын/мин/мен/мун/мүн* «тысяча», *эки/ики* «два», *елиг/илиг/элиг* «пятьдесят» и т.д. и т.п.

Несмотря на то, что диффузность древнетюркского корня была отмечена в ряде работ, до сих пор нет однозначного ответа. Некоторые из исследователей сводят корневые изменения к «внутренней флексии», к древнему способу словообразования, путем изменения корневых фонем (Э. Севортян, Н.А. Баскаков, А.Н. Кононов). А.Н. Кононов пишет: «структура корня изменяется в зависимости от ряда обстоятельств, и, в первую очередь, от сохранения или угасания словотворческой способности отдельных формантов» [7, с. 76]. Другие считают, что изменения корней обусловлено семантическим членением основы (Батманов), фоносемантическими процессами в историческом изменении слова (Е. Кажибеков) [11, с. 28].

На наш взгляд, некоторые фонемные изменения корневой морфемы можно объяснить архаичностью праформ, процессом исторического развития фонем, либо историческим диалектным влиянием. Так, из двух вариантов местоимения 1 л. ед.ч. Г. Рамстедт доказывает, что *мен* более архаична, чем *бен* [18, с. 69]. Если же брать *мен/мэн/мин*, то, по мнению И.А. Батманова, «мин» сохраняет более древние черты, чем «мен» и «мэн» суть продукты последующих изменений [19, с. 71]. Поэтому гласная и верхнего подъема, архаичнее гласной е среднего подъема, известно, что губные у, ү ү более архаичны, чем негубные а, ä, е, ï, і. Таким образом, можно обосновать фонетические варианты *сен/син*; *мун/мүн* и *мын/мин/мен*; *елиг/илиг*; *ил/ел*; *ир/эр/ер* и многие другие диффузные непроезводные корни в рунических текстах.

Нельзя не согласиться с тем, что фонемные изменения корня обусловлены словообразованием и формообразованием. Например, *бен* «я», *бана* «мне» Д.п.; *сиз* «вы» *сине* «вам» Д.п.; *сиз/сизиме* «вам моим» – образование притяжательной формы; *оло/олар* «они» – образование формы мн. числа. До сих пор в кыпчакской группе тюркских языков эти фонемные изменения корня имеют место (ср. каз. *мен/маған*, *сен/саған* и т.п.). Приведем иллюстрации на изменения фонем корня при словообразовании, которые наблюдается при образовании отыменных глаголов: *оруна* – *орна* «место – помещаться», *јашың* – *јашина* «молния – сверкать», *јагыры* – *јагры* «ссадина – покрываться ссадиной», *кобуза* – *кобза* «кобуз – играть на нем» и т.д. [20].

Производящие корневые морфемы. Универсальным признаком древнетюркского корня является его способность быть активным участником аффиксального словопроизводства, *подобные корни следует определять как производящие* [21, с. 78]. В текстах памятников Кюль-тегин, Бильге каган, Тоньюкук, Кули-чор, Онгинского памятника много производных корней, которые демонстрируют акт словопроизводства: *ат* → *атлыг*, *сыгыт* → *сыгытчы*, *айгу* → *айгучы*, *еки* → *екінті*, *йел* → *йелме*, *кіш* → *кішлак* «зимовка», *сү* → *сүледім* «воевать» и т.д. В каждой словообразовательной паре производные *атлыг*, *сыгытчы*, *айгучы*, *екінті*, *сүледім* имеют формальную и семантическую связь с производящими основами *сыгыт*, *ат*, *еки*, *йел*, *кіш*, *сү* и при помощи словообразовательных аффиксов *-лыг*, *-чы*, *-нт*, *-ме*, *-лак*, *-лан* образуют новые мотивированные слова. Если *ат* – лошадь, то *атлыг* «имеющий лошадь», *сыгыт* «плакать» – *сыгытчы* «тот, кто оплакивает», *еки* означает «два» – *екінті* – порядок при счете, «второй по счету»; *йел* «разведывать», «выявлять» – *йелме* означает процесс, в частности, «делать разведку», *кіш* «зима» – *кішлак* «зимовка», или зимнее стойбище древних тюрков; *сү* «войско» – *сүледім* «я воевал» (в значении длительного процесса): *Темир қақапага дейін сүледім* «Воевал, дошел до самого Темир капыга». Исследование показывает, что в рунических текстах можно выявить производные корни всех частей речи: имён, местоимений, глагола с присущими ими словообразовательными дериватами.

Древнетюркский корень функционален и не только со словообразовательными аффиксами, но и с другими дериватами, в частности при образовании сложных, парных и составных моделей. Сюда относятся *сложные корневые модели, парные слова, модели составных корней*.

Сложные корневые модели можно разделить на глагольные и именные. Сложные корни в глаголах обусловлены наличием вспомогательных глаголов, которые вкупе с основным глаголом передают лексическое значение сложного глагола, например: *кергек бол* «скончаться» *Інім Күлтегін кергек болты* «Мой младший брат Кюль-тегин скончался»; *жоқ бол* «погибать, умирать» *Тюрк будун жоқ болмысын* «Да, не погибнет тюркский народ»; *жоқ қыл* «уничтожить, истребить» *Жотузын жоқ қылтым* «Их женщин я уничтожил» и т.п. [22].

В именах существительных, числительных сложные корни образованы слиянием либо сокращением двух односложных корней, каждый из которых сохраняет свое лексическое значение, например: *Ильтерес, егритебі* «ковер», *Тоңқуқ, тоқкузон* «девяносто», букв. «девять по десять», *сегізон* «восемьдесят», букв. «восемь по десять». Как считает И.А. Батманов, современные тюркские языки, такие, как хакасский, горно-алтайский, якутский с некоторыми фонетическими изменениями до сих пор сохранили эти древнетюркские сложные числительные: *якут. агыс уон* (80), *тогус он* (90); *хакас. сизгон* (80), *тогызон* (90); *горно-алт. сегизен* (80), *тогузон* (90) [7, с. 76]. В других тюркских языках эти числительные стали сложносокращенными, и семантика корневой морфемы утратила семантическую прозрачность, так, в каз. *сексен, тоқсан*; к.-калп. *сексен, тоқсан*; кирг. *сексен, тоқсон*; татар. *сиксэн, туксан*. Таким образом, можно определить и семантику других сложных имён, *Ильтерес/ Ельтөресі*, известно, так называли Кутлук кагана, основателя позднего тюркского каганата, где *иль/ель* означает «государство», *терес/торес* «власть», дословно «тот, кто возглавляет», «правит государством» [23, с. 153].

Парные корневые модели также представляют особенность древнетюркской корневой морфемы, и они чрезвычайно распространены в рунических текстах, раскрывая картину мира древних тюрков: *Јер-суб* «родина», букв. «земля-вода»; *уч-құрықан, пар-пурумы, ічі-тысы* «внутри» *Кюль-тегин, Улуг-Иркинь, қатун-кутын* «мать-катун», *шад-апыт* «воинский титул» [20, с. 67]; *аркіш-тіркіш* «посольства и караваны», *јадақын- јалықын* «пешие и босые», *оқушым-будуным* «мой народ» и т.д. и т.п. [20; 22, с. 48]. В семантике парных корней заложена обобщенность значений двух парных слов, более того, парные слова связаны с ментальностью тюрков, образностью их мышления, способностью к словотворчеству. До сих пор в казахском языке парные слова проявляются как акт импровизации, словесного искусства: *әке-шеше, ата-ана* «родители», *бала-шага* «детвора», *анау-мынау* «кто-то», *қатын-қалаш* «домочадцы» и т.д.

Одними из самых распространенных в текстах являются **составные корни**, обозначая этнонимы, топонимы, антропонимы, социальные отношения и многое другое – *отуз татары, төрт булуң* «четыре угла», *көк тюрк* «голубые турки», *мәңгі ел* «вечное государство», *Баз каган, Күтлық каган, Бильге каган, түрк будун* «тюркский народ», *жоқ чықай* «бедняк», *Темір қапығ* «Железные ворота», *Кадырқан жыш* «Кадырканская чернь», *Шатун жық* «Шатунская равнина», *Өтюкен жыш* «Отюкенская чернь», *Жір Байырқу* «Земля Байырқу», *қара құмығ* «черные пески», *ічін ташан* «внутри и снаружи»: *Қара құмығ олурур*. «Мы жили в черных песках», *Қапаган каган жерінде* «На земле Капаган кагана» [22; 24; 25].

Полученные результаты

1. Древнетюркский литературный язык, сформированный на базе диалектов, является обобщенным языковым стандартом, которым пользовались многие тюркские племена и союзы племен в эпоху древнетюркских каганатов.

2. В отличие от аморфной структуры пратюркского слова древнетюркский язык в VI – X веках н.э. имел полноценную структуру слова, в котором четко различались функции и значения корневых и аффиксальных морфем. Аффиксальные морфемы, формируя сферу деривации и морфологии, делятся на словообразовательные, словоизменительные и формообразующие.

3. Корневая морфема – главный и обязательный компонент древнетюркского слова, без корня слова не бывает. В то же время корневая морфема – знаковая единица, поскольку как единица языковой системы она кодирует информацию об окружающем мире. Материальной стороной корневой морфемы в устной речи является звук и звукоряд, в письменной речи – буква и букворяд. Идеальной стороной корневой морфемы является информация об окружающем мире: природе, социуме и человеке. Информативное содержание корня проявляется в его лексическом значении, конкретном, единичном и индивидуальном, что подтверждают лексемы из рунических текстов.

4. Корневая морфема рассматривается нами в трех аспектах: с позиции сохранения исторических реликтов, непроизводности и производности слов. К историческим реликтам следует отнести древнейшие формы пратюркского языка, такие, как глагольно-именной синкретизм, первичные корни-основы или моносиллабы, остатки которых наблюдаются в рунических текстах.

5. Появление в древнетюркскую эпоху корней нового типа, трехсоставных, стало одним из факторов развития тюркского слога, фонемной эволюции древнетюркского корня, вследствие чего в руническом языке появилось множество непроизводных корней, разнообразных по звуковому составу от односоставных до семисоставных. Особенностью древнетюркского корня является фонемная вариативность, обусловленная влиянием праформ и диалектов.

5. Универсальным признаком древнетюркского корня является его способность быть активным участником аффиксального словопроизводства, что подтверждается словообразовательными возможностями корней. Древнетюркский корень в акте словопроизводства широко функционирует в сложных, парных и составных моделях, раскрывающих его словообразовательный потенциал.

Выводы

Древнетюркский литературный язык, возникший на базе древних тюркских диалектов, является обобщенным стандартным языком, коммуникативным средством общения тюркских племен в эпоху древнетюркских каганатов.

Несмотря на достаточную изученность внутренней языковой системы литературного древнетюркского языка, его морфемно-деривационная система на протяжении длительного времени оставалась вне поля научных изысканий.

В данной статье рассматривается структура древнетюркского слова, в частности, корневая морфема, определяется его статус как знаковой единицы, кодирующей информацию об окружающей действительности. Потенциал древнетюркской корневой морфемы раскрывается с точки зрения сохранения в ней исторических остатков праформ, их синкретичности, а также с позиции непроизводности и производности тюркского слова. Все теоретические выкладки автора подтверждаются иллюстрациями из текста рунических памятников.

Литература

1. Тенишев Э.Р. Избранные труды / Э.Р.Тенишев. Книга первая. – Уфа: Гилем, 2006. – 304 с.
2. Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков (общетюркские и межтюркские основы на гласные). – М: Наука, 1974. – 754 с.
3. Котвич В. Исследования по алтайским языкам. Перевод с польского. – М.: Издательство иностранной литературы, 1962. – 367 с.
4. Зайончковский А. К вопросу о структуре корня в тюркских языках. Глагольные основы моносиллабические (односложные), типа C+V// Вопросы языкознания. – 1961. – №2. – С. 28-35.
5. Баскаков Н.А. Введение в изучение тюркских языков. Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: Высшая школа, 1969. – 384 с.
6. Юнусалиев Б.М. Киргизская лексикология. Ч.1. Развитие корневых слов. – Фрунзе: Наука, 1959. – 178 с.
7. Кононов А.Н. Грамматика языка тюркских рунических письменных памятников VII-IX вв. – Л.: Наука, 1980. – 255 с.
8. Хасенова А.К. Глагольные основы казахского языка. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук. – Алма-Ата, 1988. – 69 с.
9. Ибатов А.М. Морфемная структура казахского слова. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук. – Алма-Ата, 1988. – 56 с.
10. Манкеева Ж.А. Реконструкция первичных корней глагольных основ казахского языка. – Алма-Ата: Ғылым, 1991. – 154 с.
11. Кажибеков Е. Семантика тюркского слова. Проблемы межуровневой сопряженности. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук. – Алма-Ата, 1988. – 64 с.
12. Ogden C., Richards I. The Meaning of Meaning. Philosophical Review. – N.Y., 1927. – 396 p.
13. Лайонз Дж. Введение в теоретическую лингвистику. – М.: Прогресс, 1977. – 235 с.
14. Уфимцева А.А. Типы словесных знаков. Изд. 2-е стереотипное. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – 208 с.
15. Апресян Ю.Д. Избранные труды. Т.1. Лексическая семантика. 2-е изд. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1995. – 472 с.
16. Кобозева И.М. Лингвистическая семантика. – М.: Едиториал УРСС, 2000. – 352 с.
17. Жаналина Л.К. Сопоставительное словообразование русского и казахского языков. – Алматы: Республиканский издательский кабинет Казахской академии образования им. Ы.Алтынсарина, 1998. – 153 с.
18. Рамстедт Г. Введение в алтайское языкознание. Морфология. пер с нем. – М.: Издательство иностранной литературы, 1957. – 233 с.
19. Батманов И.А. Язык енисейских памятников древнетюркской письменности. – Фрунзе: Издательство Академии наук Киргизской ССР, 1959. – 218 с.
20. Мелиоранский П.М. Памятник в честь Кюль-тегина. – СПб.: Типография императорской Академии наук, 1899. – 145 с.
21. Шаймердинова Н.Г. «Киргизско-русский словарь» (1897): культурные и языковые экспликации // Turkic Studies Journal. Vol.1 № 1 2019. – Nur-Sultan, 2019. – P. 73-88.
22. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. – М.-Л: Издательство АН СССР, 1951. – 455 с.
23. Шаймердинова Н.Г. Когнитивная семантика древнетюркских Орхонских текстов. – Астана: ЕНУ, 2007. – 248 с.

24. Жолдасбеков М., Сарткожаулы К. Атлас Орхонских памятников (пер. Н. Шаймердиновой и др.). – Астана: Күлтегін, 2006. – 360 с.

25. Айдаров Ф. Көне түркі жазба ескерткіштерінің тілі. – Алматы: Мектеп, 1986. – 182 б.

Reference

1. Tenishev E.R. Izbrannye trudy. E.R.Tenishev. Kniga pervaya [Selected works. E.R. Tenishev. The first book]. Ufa, Gilem, 2006. 304 p. [in Russian].

2. Sevortyan E.V. Etimologicheskij slovar' tyurkskih yazykov (obshchetyurkskie i mezhtyurkskie osnovy na glasnye) [Etymological Dictionary of Turkic Languages (Common Turkic and Inter-Turkic stem into vowels)]. Moscow, Izdatel'stvo «Nauka», 1974. 754 p. [in Russian].

3. Kotvich V. Issledovaniya po altajskim yazykam. Perevod s pol'skogo [Studies in Altaic languages. Translation from Polish]. Moscow, Izdatel'stvo «Inostrannoj literatury», 1962. 367 p. [in Russian].

4. Zaionchkovskij A. K voprosu o strukture kornya v tyurkskih yazykah. Glagol'nye osnovy monosillabicheskie (odnoslozhnye), tipa C+V [On the question of the structure of the root in the Turkic languages. Verbal stems are monosyllabic (monosyllabic), type C+V]. In: Voprosy yazykoznaniya [Questions of Linguistics]. 1961. №2. P. 28-35. [in Russian].

5. Baskakov N.A. Vvedenie v izuchenie tyurkskih yazykov. Izd. 2-e, ispr. i dop [Introduction to the study of Turkic languages. Ed. 2nd, correc. and suppl.]. Moscow, Vysshaya shkola, 1969. 384 p. [in Russian].

6. Yunusaliev B.M. Kirgizskaya leksikologiya. Ch.1. Razvitie kornevyyh slov [Kyrgyz lexicology. Part 1. The development of root words]. Frunze, Nauka, 1959. 178 p. [in Russian].

7. Kononov A.N. Grammatika yazyka tyurkskih runicheskikh pis'mennykh pamyatnikov VII-IX vv. [Grammar of the language of the Turkic runic written monuments of the 7th-9th centuries]. Leningrad, Nauka, 1980. 255 p. [in Russian].

8. Hasenova A.K. Glagol'nye osnovy kazahskogo yazyka. Avtoreferat dissertacii na soiskanie uchenoj stepeni doktora filologicheskikh nauk [Verb bases of the Kazakh language. Abstract of the dissertation for the degree of Doctor of Philology]. Alma-Ata, 1988. 69 p. [in Russian].

9. Ibatov A.M. Morfemnaya struktura kazahskogo slova. Avtoreferat dissertacii na soiskanie uchenoj stepeni doktora filologicheskikh nauk [Morphemic structure of the Kazakh word. Abstract of the dissertation for the degree of Doctor of Philology]. Alma-Ata, 1988. 56 p. [in Russian].

10. Mankeeva Zh.A. Rekonstrukciya pervichnyh kornej glagol'nyh osnov kazahskogo yazyka [Reconstruction of the primary roots of the verbal stems of the Kazakh language]. Alma-Ata, «Gylym», 1991. 154 p. [in Russian].

11. Kazhibekov E. Semantika tyurkskogo slova. Problemy mezhurovnevoj sopryazhyonnosti. Avtoreferat dissertacii na soiskanie uchenoj stepeni doktora filologicheskikh nauk [Semantics of the Turkic word. Problems of interlevel conjugacy. Abstract of the dissertation for the degree of Doctor of Philology]. Alma-Ata, 1988. 64 p. [in Russian].

12. Ogden C., Richards I. The Meaning of Meaning. Philosophical Review. N.Y., 1927. 396 p.

13. Laionz Dzh. Vvedenie v teoreticheskuyu lingvistiku [Introduction to theoretical linguistics]. Moscow, Progress, 1977. 235 p. [in Russian].

14. Ufimceva A.A. Tipy slovesnyh znakov. Izd. 2-e stereotipnoe [Types of word marks. Ed. 2nd stereotypical]. Moscow, Editorial URSS, 2004. 208 p. [in Russian].

15. Apresyan Yu.D. Izbrannye trudy. T.I. Leksicheskaya semantika. 2-e izd [Selected works. T.I. Lexical semantics. 2nd ed.]. Moscow, Shkola «Yazyki russkoj kul'tury», 1995. 472 p. [in Russian].

16. Kobozeva I.M. Lingvisticheskaya semantika [Linguistic semantics]. Moscow, Editorial URSS, 2000. 352 p. [in Russian].

17. Zhanalina L.K. Sopostavitel'noe slovoobrazovanie russkogo i kazahskogo yazykov [Comparative word formation of Russian and Kazakh languages]. Almaty, 1998. 152 p. [in Russian].
18. Ramstedt G. Vvedenie v altajskoe yazykoznanie. Morfologiya. per s nem. [Introduction to Altaic linguistics. Morphology. Transl. from Germ.]. Moscow, 1957. 233 p. [in Russian].
19. Batmanov I.A. Yazyk enisejskih pamyatnikov drevnetyurkskoj pis'mennosti [The language of the Yenisei monuments of ancient Turkic writing]. Frunze, Izdatel'stvo Akademii nauk Kirgizskoj SSR, 1959. 218 p. [in Russian].
20. Melioranskij P.M. Pamyatnik v chest' Kyul'-tegin [Monument in honor of Kul-tegin]. Sain-Petersburg, Tipografiya imperatorskoj Akademii nauk, 1899. 145 p. [in Russian].
21. Shaimerdinova N.G. «Kirgizsko-russkij slovar'» (1897): kul'turnye i yazykovye eksplikacii [«Kyrgyz-Russian Dictionary» (1897): cultural and linguistic explications]. In: Turkic Studies Journal. Vol.1 № 1 2019. Nur-Sultan, 2019. P. 73-88. [in Russian].
22. Malov S.E. Pamyatniki drevnetyurkskoj pis'mennosti. Teksty i issledovaniya [Monuments of ancient Turkic writing. Texts and studies]. Moscow-Leningrad, Izdatel'stvo AN SSSR, 1951. 455 p. [in Russian].
23. Shaimerdinova N.G. Kognitivnaya semantika drevnetyurkskih Orhonskih tekstov [Cognitive semantics of ancient Turkic Orkhon texts]. Astana, ENU, 2007. 248 p. [in Russian].
24. Zholdasbekov M., Sartkozhauly K. Atlas Orhonskih pammyatnikov (per. N. Shaimerdinovoj i dr.) [Atlas of the Orkhon Monuments (translated by N. Shaimerdinova and others)]. Astana, Kultegin, 2006. 360 p. [in Russian].
25. Aidarov G. Kone turki zhazba eskertkishterinin tili [The language of ancient Turkic written monuments]. Almaty, «Mektep», 1986. 182 p. [in Kazakh].

Н.Г. Шаймердинова

*Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Нұр-Сұлтан, Қазақстан Республикасы
(E-mail nurila1607@mail.ru)*

Көне түркі тіліндегі түбір морфема

Аннотация. Көне түркі әдеби тілі көне түркі диалектілері негізінде қалыптасты. Көне түркі қағанаты дәуірінде руникалық жазбалар тілін әдеби тіл ретінде бірқатар түркі тайпалары мен тайпа одақтары – қыпшақтар, оғыздар, ұйғырлар, түргештер, қырғыздар пайдаланды. Көне түркі әдеби тілінің ішкі құрылымы графикалық, фонетика-фонологиялық, лексикалық, морфологиялық салаларда тыңғылықты зерттелді. Алайда тілдің морфема-деривациялық жүйесі жартылай және толық емес зерттелді деуге болады. Мақаланың мақсаты – көне түркі сөздерінің, оның ішінде түбір морфеманың құрылымын ашу. Көне түркі сөзінің құрылымы сөз тудырушы, сөз түрлендіруші және форма тудырушы түбір және аффиксті морфемалардан тұрады. Түбір морфема – сөздің лексикалық мағынасы туралы ақпарат беретін таңба бірлігі. Көмекші морфемалардың абстрактылы мағыналарына қарағанда түбірдің мағынасы дара және нақты болады. Көне түркі тілінің түбір морфемасы қазіргі түркі тілдерінің түбір морфемаларынан сан түрлілігімен және ең алдымен тарихи жәдігерлердің, бастапқы моносиллабтардың және етістік-атаулы синкретизмнің сақталуымен ерекшеленеді. Түркі сөзі құрылымының тарихи дамуы барысында моносиллаб негізінде түбірдің жаңа үлгісі пайда болады. Сонымен қатар көне түркі тілінде үш/төрт/бес/алты буынды туынды емес түбірлердің көптеген түрлері де қызмет атқарған, бұл туынды емес түбірлердің мүмкіндіктерін аша түседі. Көне түркі түбірінің тағы бір ерекшелігі оның дыбыстық-фонемалық құрамының құбылмалылығында (ил/ел; ир/ер/ер; бен/мен, сен/син, ол/ул/у; мын/мин/мен/мун/мун, т.б.), бұл қазіргі түркі тілдерінің

түбір морфемаларына тән емес. Мұндай диффузиялық өзгерістер негізінен праформалардың көнелігіне және көне түркі диалектілерінің ықпалына тікелей байланысты.

Көне түркі тіліндегі түбір морфема сөзжасамдық аффикстер арқылы туынды сөздердің жасалуында сөз тудырушы негізді білдіретін сөзжасам әрекетінің белсенді қатысушысы. Түбір морфеманың туынды түрі түркі тілдеріне типологиялық жағынан диахронияға да, синхронияға да тән күрделі, жұп сөздер мен сөз тіркестерінің жасалуында айқындалады.

Аталған мақалада автор көне түркі сөз құрылымындағы түбір морфемалар туралы жоғарыда сөз болған мәселелерді кеңінен ашып көрсетуге тырысады.

Кілт сөздер: көне түркі әдеби тілі, тілдік жүйе, сөз құрылымы, түбір морфема, таңбалық қасиет, тарихи деректер, түбірлер, баламалылық, туынды түбір морфемалар.

N.G. Shaimerdinova

L.N. Gumilyov Eurasian National University, Nur-Sultan, Republic of Kazakhstan

(E-mail nurila1607@mail.ru)

A root morpheme in the Old Turkic language

Abstract. The old Turkic literary language was formed on the basis of ancient Turkic dialects. In the era of the ancient Turkic kaganates, the language of runic inscriptions as a single literary language was used by various Turkic tribes or unions of tribes – Kipchaks, Oghuz, Uighurs, Turgesh, Kirghiz. The internal structure of the old Turkic literary language has been sufficiently studied in terms of graphic, phonetic-phonological, lexical, morphological. However, the morpheme-derivative system of the language has been studied fragmentarily and inconsistently. The purpose of this article is to consider the structure of the old Turkic word, in particular, the potential of the root morpheme. The structure of the old Turkic word consists of a root and affixal morphemes, differentiated into derivational, inflectional and formative. A root morpheme is a sign unit, the content of which is encoded information embodied in the lexical meaning of the word. The meaning of the root is singular and concrete, in contrast to the abstract meanings of auxiliary morphemes. The root morpheme of the old Turkic language differs from the root morphemes of modern Turkic languages in a number of ways, and above all in the preservation of historical relics, primary monosyllabic and verb-nominal syncretism. In the process of the historical development of the structure of the Turkic word on the basis of monosyllabic, a new model of the root appears, along with which many types of non-derivative roots, three/four/five/six-syllable/seven-syllabic, function in the old Turkic language, which reveals the potential of non-derivative Turkic roots. Another feature of the old Turkic root is the variability of its sound-phonemic composition ((ил/ел; ир/эр/ ер; бен/мен, сен/син, ол/ул/у; мын/мин/мен/мун/мүн) il/el; ir/er/er; ben/men, sen/sin, ol/ul/u; мын/мин/мен/мун/мүн), which is uncharacteristic for root morphemes of modern Turkic languages. Such diffuse changes are fundamentally due to the archaism of the proto-forms and the influence of ancient Turkic dialects.

The root morpheme in the old Turkic language is an active participant in the act of word creation, representing a generating basis in the formation of derivative words with word-building affixes. The derivation of the root morpheme is also revealed in the formation of complex, paired words and combinations of words, typologically inherent in the Turkic languages both in diachrony and in synchrony.

The root of the old Turkic word structure is the subject of a required article by the author.

Keywords: old Turkic literary language, language system, word structure, root morpheme, symbolism, historical relics, non-derivatives, variability, producing root morphemes.

Сведения об авторе:

Шаймердинова Нуршала Габбасовна, доктор филологических наук, профессор кафедры тюркологии, Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, ул. К. Сатпаева, 2, Нур-Султан, Республика Казахстан.

Автор туралы мәлімет:

Шаймердинова Нұршала Габбасқызы, филология ғылымдарының докторы, түркітану кафедрасының профессоры, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Қ. Сәтбаев көшесі, 2, Нұр-Сұлтан, Қазақстан Республикасы.

Information about author:

Shaimerdinova Nurila Gabbaskyzy, Doctor of Philological Sciences, Professor of the Department of Turkology, L.N. Gumilyov Eurasian National University, K. Satpayev str., 2, Nur-Sultan, Republic of Kazakhstan.



Особенности происхождения фитонимов в башкирском языке и его диалектах

Р.С. Акманова

Академия наук Республики Башкортостан, Уфа, Российская Федерация
(E-mail: r.akmanova@mail.ru)

ARTICLE INFO

Ключевые слова:
башкирский язык, диалекты, фитонимы, тематическая классификация, этимология, лексико-семантический и словообразовательный анализ, сравнительный анализ.

МРНТИ 16.01.33

DOI: <http://doi.org/10.32523/2664-5157-2022-1-109-117>

АННОТАЦИЯ

В статье описываются фитонимы в современном башкирском языке и его диалектах. На материале ботанических тюркских словарей фитонимов, башкирских двуязычных словарей, диалектологических словарей и древнетюркского словаря фитонимы классифицируются в статье по тематическим группам: травы, в т.ч. целебные, деревья и их анатомия, кустарники, ягоды и цветы.

Автор выявляет происхождение фитонимов, отмечая, что этимология башкирских фитонимов объясняется разными причинами. Название деревьев зависит от их функциональной значимости, возраста, мифотворчества и духовных верований тюркских народов. Название цветов связано с цветовой гаммой, природными особенностями и т.п.

Важным в статье является лексико-семантический и словообразовательный анализ фитонимов, преемственность их семантической связи с древнетюркским и другими тюркскими языками. В разрезе этого автор осуществляет сравнительный анализ фитонимов в башкирском, татарском, казахском, турецком, узбекском языках, выявляя их общетюркские общности и истоки. В словообразовательном анализе внимание уделяется значениям формантов и новых производных фитонимов. Особо отмечается разнообразие фитонимов в башкирских диалектах.

Следует отметить, что в башкирском языке и его диалектах сохранилась богатая, связанная с фитонимами лексика. Основная масса башкирских фитонимов имеет общетюркский характер, что подтверждает, во-первых, их древность, связь с древнейшей тюркской культурой; во-вторых, верифицирует исконность названий растений. Древность и оригинальность названий деревьев, кустов, ягодных и цветковых растений свидетельствуют о богатстве лексики башкирского языка, многие из которых появились в результате лексико-семантического осмысления окружающей природы.

Received 04 January 2022. Revised 03 February 2022. Accepted 06 March 2022. Available online 31 March 2022.

**For citation:**

Акманова Р.С. Features of the origin of phytonyms in the Bashkir language and its dialects // Turkic Studies Journal. – 2022. – Vol. 4. – No 1. – P. 109-117.. DOI: <http://doi.org/10.32523/2664-5157-2022-1-109-117>

Для цитирования:

Акманова Р.С. Особенности происхождения фитонимов в башкирском языке и его диалектах // Turkic Studies Journal. – 2022. – Т. 4. – № 1. – С. 109-117. DOI: <http://doi.org/10.32523/2664-5157-2022-1-109-117>

Введение

Фитонимическая лексика башкирского языка в определенной степени изучалась, и основное внимание уделялось терминам земледелия, ботанической терминологии, описывались мифологизированные растения. Термины флоры и названия анатомии растений относятся к древнейшей исторической лексикологии каждого языка. Наименования деревьев, кустов, ягодных и цветковых растений представляют собой интереснейший пласт фитонимической лексики башкирского языка. Данная терминология, связанная с древнейшими пластами лексики того или иного языка, могла бы прояснить некоторые вопросы башкирской и тюркской лексикологии. Этим обуславливается наше обращение к фитонимам в башкирском языке и его диалектах.

Материалы и методы

Материал исследования – фитонимическая лексика башкирского языка, выявленная методом сплошной выборки из специальных ботанических, двуязычных и диалектных словарей. В качестве материалов также привлекаются фитоданные из древнетюркского языка, современных словарей тюркских языков. В работе были использованы приемы этимологического и исторического анализа; приемы словообразовательного анализа; описательный, сравнительно-сопоставительный методы, а также методы лингвистической тюркологии.

Степень изученности

Терминам земледелия, ботанической терминологии, лексике, отражающей растительный мир в башкирском языке, посвящены работы Э.Ф. Ишбердина, Р.З. Сафаровой, Д.И. Хизбуллиной [1, 2, 3]. Для нас большой интерес представляет также «Словарь башкирской мифологии» Ф.Г. Хисамитдиновой, в котором описываются мифологизированные растения. Научные основы фитонимов даны и в «Русско-башкирском, башкирско-русском словаре по ботанике» С.И. Янтурина, в котором зафиксирован большой пласт биологических терминов [4, 5].

Изучение фитонимической лексики башкирского языка в сравнительном освещении является одной из наиболее актуальных задач тюркологии.

Анализ

С древних времен башкиры знали о полезных свойствах растений и широко использовали их в народной медицине. Научные названия даны цветкам и растениям по какому-либо яркому, доминирующему признаку, по цвету, по местонахождению, по некоторым особенностям природы. Один и тот же цветок или растение башкиры по говорам, диалектам именуют по-разному.

Следует отметить, что в башкирском языке не все растения имеют названия. Башкиры обычно давали названия красивым, полезным, лекарственным, ядовитым и вредным растениям.

Н.И. Коновалова, автор «Словаря народных названий растений Урала», отмечает, что народная фитонимика «заслуживает самого пристального внимания, ибо это одна из древнейших лексических микросистем, в которой закреплен опыт практического и культурно-мифологического освоения мира растений как части окружающей человека природы» [6, с. 4].

С древних времен люди знали о полезных свойствах полыни и использовали это растение в народной медицине. Ср.: башк., тат. *эрем*, каз. *ермен*, киргизск. *эрмен*, чув. *эрём*, узб. *эрман*. В башкирском языке употребляются следующие названия: *асе эрем* 'горькая полынь', *есле эрем* 'пахучая полынь', *басыу эреме* 'полынь полевая'. Ср.: тат. *ак эрем* 'горькая полынь', *исле эрем* 'полынь горькая', *кыр эреме* 'полынь полевая', *дала эреме* 'степная полынка'. В «Русско-башкирском, башкирско-русском словаре по ботанике» Янтурина С.И. представлены термины *юшан*, *вак эрем* 'полынь австрийская', *агас эрем* 'полынь божье дерево', *һары эрем* 'полынь крупноцветковая', *татыр эреме*, *тозло эрем* 'полынь Лерха', *казимге эрем*, *кызыл һабаклы эрем* 'полынь обыкновенная', *ком эреме* 'полынь песчаная', *күк эрем* 'полынь сизая', *тау-таш эреме* 'полынь скальная', *тау эреме* 'полынь холодная', *йомшак эрем* 'полынь шелковистая', *йәшел эрем*, *һепертке эрем* 'полынь эстрагон' [5, с. 75-76].

Башкирский термин *балтырған* 'борщевик сибирский' имеет параллели в ряде тюркских языков. Ср.: тат. *болдран*, *балтырған*, *себер балтырғаны*, каз. *аю балдырған*, *балдырған*. Как отмечает Э.В. Севортян, производящей основой *балдыран* должно быть *балдыр-* [7, с. 55]. Данная лексема зафиксирована и в памятниках древнетюркской письменности. Ср.: *balđır* 'ранний' [8, с. 80]. В башкирских диалектах употребляются следующие варианты слова: *балдырған* (кызылский, миасский, сакмарский говор северо-западного диалекта), *көпишә* (аргаяшский, миасский, сальзигутский, северо-западный, сакмарский) [9].

Артыш 'можжевельник', вечнозеленое дерево или кустарник, использовался как лечебное и очистительное средство в народной медицине тюркских народов. Данная лексема в «Академическом словаре башкирского языка» представлена в следующих значениях: 1. хвойный вечнозеленый кустарник (дерево) из семейства кипарисовых (плоды используются в медицине). 2. По поверьям, дерево или куст, который имеет магическую силу. 3. Родовое дерево катайцев [10, с. 330].

В среднем говоре южного диалекта башкирский термин *артыш* зафиксирован как *артлыш* 'можжевельник обыкновенный'. Ср.: др.-тюрк. *artıç*, *artıç* 'можжевельник' [8, с. 57], тат. *артыш агачы*, *гади артыш*, *арча*, каз. *кәдімгі арша*, *боз арша*, туркм. *arça*; *arça agaju*, азерб. *ardic*, *ardic kolu*, ардыч. Ф.Г. Хисамитдинова происхождение лексемы *artıç~artıç* связывает с древнетюркским словом *aryt* 'очистить', 'чистить' [4, с. 81].

Фитоним *девясил* высоко ценится в народной медицине многих народов, в т.ч. и тюркских. Это мифологизированное растение, способное излечить, по поверьям, от 70-ти болезней; символ здоровья, силы, жизни [10, с. 277]. Ср.: *añduz bolsa at ölmäs* 'если будет девясил, лошадь не погибнет' [8, с. 47], 'название травы, полезной при лечении лошадей' [11, с. 151]. Ср.: др.-тюрк. *añduz* 'девясил', баш. *андыз*, каз. *андыз*, азерб. *andız*. Девясил высокий – *андыз* (лекарственное растение; однолетнее бесцветковое растение – *цркәк андыз*, многолетнее цветковое растение – *инә андыз*) [5, с. 32].

В башкирском языке *андыз*, имеет различные варианты обозначения. Так, *ата андыз* (токсоранский, сакмарский говор), *айгыр андыз* (икский говор), *ата андыз* означают мужскую

особь, *ана андыз* (инэ андыз), *бейэ андыз* (инэ андыз) – женскую особь девясила [9, с. 22]. Ср: тат. *андыз үләне, озын андыз, биек андыз, зур андыз, кара андыз*.

В диалектах и в башкирском литературном языке широко распространен фитоним *күл камышы* ‘камыш озерный’, *екэн, камыш, кыуга камыш* (кызылский говор). Ср.: др.-тюрк. *jekän* ‘разновидность камыша’ [8, с. 253], тат. *күл камышы, жикэн, жикэнбаш*.

Следует отметить, что в башкирском языке и его диалектах достаточно много лексем – наименований деревьев, кустов, ягод, цветковых растений. Обратимся к иллюстрациям.

Агас ‘дерево’ – священное растение у многих тюркских народов. Происхождение лексемы *агас* восходит к общетюркскому *аҕаҕ / йӱаҕ*. Ср.: др. -тюрк. *йӱаҕ* ‘дерево’ [8, с. 216], баш. *агас*, турец. *агач*. Данная лексема в «Академическом словаре башкирского языка» представлена в следующих значениях: 1. Дерево. 2. Лес, древесина. 3. Условный знак, атрибут рода [10, с. 142].

Следует подчеркнуть одну особенность: в культуре башкир деревьям, широко используемым в народе, давались названия и по возрасту. Так, старая береза называется тремя терминами: *сауыл, сәуел, шауыт*. Лексемы *саука, шаука* употребляются для обозначения молодой березы. От этой же основы *сау* образованы новые производные слова: *сауыллык* ‘березняк крупных деревьев’; *саукалык* ‘березняк молодых деревьев’ при помощи словообразовательных аффиксов *-ыл, -ка, -лык*.

Другой пример: терминами *бешә, терке, терне, мешә* называют молодые сосны, а для обозначения места, где растут эти деревья, используют лексемы *бешәлек, мешәлек* (-лек аффикс именного образования). В среднем говоре южного диалекта зафиксированы названия *туйра, туйыра* ‘молодой дубняк’, *туйралык* ‘молодой дубовый лес’.

Большой интерес вызывают слова, которые обозначают строение деревьев, такие, как *сатыр, хабак, бөрө, бөр* и т.п. *Сатыр* означает ‘зонтик, крона’, *сатырлануу* ‘разветвление’; *олон* ‘ствол’, *тамыр* ‘корень’. Ср.: по-древнеуйгурски, по средне-кыпчакски *тамар – таамур – тамыр*. Ср.: др.-тюрк. *butıq* [8, с. 129], др.-уйгурск. *бутык*, турец. *будал*, баш. *ботак* ‘ветвь, ветка, побег’. Это слово восходит к лексеме *but* ‘основа, основание’, *бута* ‘обрезать ветки’ + аффикс *-к*; который означает объект.

Лексема *хабак* ‘ствол’, возможно, образована от основы *хаб* + *-ак* аффикс именного образования. Э.Ф. Ишбердин поясняет, что лексемы *һап* и *хабак* – исконно башкирские слова, образованные от основы *һап* и уменьшительного аффикса [1, с. 57]. В сальзигутском говоре северо-западного диалекта встречается наименование *талгәш* ‘ствол’.

В башкирском языке и его диалектах также широко используются термины *кайыр, япрак, туз, кыуа, бөрө*. Ср.: баш. *кайыр, тат. кайры ‘кора’*. Ср.: баш. *япрак*, тат. *яфрак ‘лист’*. Ср.: баш. *туз*, др.-тюрк. *toz* [8, с. 579], др.-уйгурск. *тоз*, тат. *туз*. В среднем говоре южного диалекта зафиксировано слово *туйыз* ‘береста’. Ср.: баш. *кыуа* ‘чайный гриб’, *күшмәк* (аргаяшский, миасский, сальзигутский, средний, среднеуральский, айский) ‘лубок березы’, *күшкә* (кызылский, средний), *күшкәк* (кызылский). Возможно, это слово образовано от основы *күш* + *-мәк* аффикс именного образования.

В диалектах часто употребляются фитонимы *бөрө, бөр* (кызылский говор) в значении ‘почка’, *бөргәк, бөрмәт* (сакмарский, иргизский) 1. ‘семена репейника; 2. репейник’, *бөрө* (демский, средний говор) 1. ‘шишка’. 2. ‘плод шиповника’ (аргаяшский), *бөрөй* (северо-западный) ‘шишка’. В «Русско-башкирском, башкирско-русском словаре по ботанике» С.И. Янтурина даются различные синтагматические сочетания с *бөрө*: *ян бөрөләр* ‘почки боковые’, *ос бөрөләре* ‘почки верхушечные’, *үрсөү бөрөләре, оя бөрөләр* ‘почки выводковые’, *башлангыс*

бөрөләр ‘почки зачаточные’, кышлаусы бөрөләр ‘почки зимующие’, япрак бөрөләре ‘почки листовые’, куйын бөрөләре ‘почки пазушные’, емеш бөрөләре ‘почки плодовые’, тын бөрөләр ‘почки покоящиеся’, өстәлмә бөрөләр ‘почки придаточные’, үсәү бөрөләре ‘почки ростовые’, сәскә бөрөләре ‘почки цветочные’ и другие [5, с. 77]. Ср.: баш. емеш, тат. жимеш, каз. жеміс, др.-тюрк. *jetiş* ‘фрукт, плод’ [8, с. 255]. В башкирском языке имеются следующие диалектизмы: емеш, йемеш (демский, караидельский, средний, айский), жимеш (айский). Со словом емеш много фитонимов: ағыу емеше, буре емеше, кара емеш, айыу емеше.

Среди других деревьев мы хотели бы отметить *тирәк* ‘тополь’, который имеет параллели во многих тюркских языках: турк. *дерек*, уйг. *дерәк*, уз. *терәк*, каз. *терек*, тат. *тирәк* [12, с. 205-206]. По представлениям тюркских народов, тополь – мифологизированное священное дерево, соединяющее все три мира в веровании тюрков – верхний, средний, нижний. Данная лексема зафиксирована и в памятниках древнетюркской письменности. Ср.: *teräk* ‘тополь’ [8, с. 553]. В «Первом толковом словаре башкирского языка 1926 года», составленном А. Салиховым, зафиксирована лексема *байтирәк* ‘высокое дерево с раскидистой кроной’ [13, с. 83]. В башкирском языке и его диалектах имеются и другие названия: *ак тирәк* ‘серебристый тополь’, ‘белый тополь’, *күк тирәк / кара тирәк* ‘осокорь’, ‘черный тополь’, *усытал*, *усытал* ‘тополь’ и другие. Ср.: тат. *ак тирәк* ‘серебристый тополь’, *кара тирәк* ‘чёрный тополь’, ‘осокорь’ и другие.

Среди башкирских фитонимов также широко распространены наименования кустарников. Башкирский термин *карагат* ‘смородина’ – сложное слово, образованное от слов *кара* ‘черный (о цвете)’ + *кат*, словообразовательное значение которого ‘ягода, плод вообще’. Данные лексемы восходят к древнетюркским *qara*, *qat* [8, с. 422, 432]. При помощи словообразовательного аффикса -кат в башкирском языке образованы и другие ягоды: *өскат* – өс ‘три’, ‘бузина’, *күккат* – күк ‘синий’, ‘голубика’. Кроме того, смородина *карагат* имеет свои видовые разновидности: *тал карагаты*, *эт карагаты*, *кызыл карагат*. В диалектах башкирского языка их еще больше: *ак карагат* ‘смородина белая’, *һары карагат* ‘смородина золотистая’, *кызыл карагат* ‘смородина красная’, *бакса карагаты* ‘смородина садовая’, *кара карагат* ‘смородина черная’ [5, с. 93]. Термин *карлыган* встречается в северо-западном диалекте башкирского языка.

Термины *этморон*, *алморон*, *гәлйемеш* ‘шиповник’ восходят к древнетюркским лексемам *it burunu* [8, с. 215]. На наш взгляд, такое название дано по внешнему признаку, так как плоды похожи на морду собаки. В башкирских диалектах и говорах встречаются их следующие подвиды: *этморон* (восточный, средний, иргизский, ик-сакмарский говор), *этпорон* (гайнинский говор), *эт сыбыгы* (среднеуральский говор), *эт йемеше* (северо-западный диалект, аргаяшский, демский, сальзигутский, среднеуральский говор), *гәлйеме* (сальзигутский говор), *гәлжемеш* (северо-западный диалект), *алморон*, *гәлйыгас*, *этморон*, *гәлән* [9]. Ср.: тат. *коңгырт гәлжимеш*, *эре эт борыны*, *коңгырт аю камыры*, *коңгырт гәлчәчәк*.

Следует отметить, со словом *үлән* ‘трава’ в башкирском языке есть много названий: *бер йыллык үлән*, *күп йыллык үлән*, *башаклы үлән*, *бейек үлән*, *дарыу үләне*, *еҫле үлән*, *йәш үлән*, *йәшел үлән*, *кый үләне*, *кыу үлән*.

Известно, что башкирский термин *кузгалак* образован от слов *кузы* ‘ягненок’ + *колак* ‘ухо’. Ср.: баш. *кузгалак*, тат. *кузгалак* ‘щавель’. От основ *үлән* и *кузы* образуются другие башкирские фитонимы: *күзлут* ‘пикульник’ – *күзле* + *ут* (цветок похож на глаз), *һарут* ‘пырей’ – *һары* + *ут* (цветок желтого цвета). Фитоним *каз үләне* ‘лапчатка гусиная’ образован от сочетания *каз* и *үлән*. Распространены подобные фитонимы и в диалектах: *бәпкә үләне* (северо-западный), *сыскан киндере* (караидельский), *каз тәпее* (сакмарский), *каз үләне*,

күгүлән (демский, кызылский, сакмарский), казаяк (аргаяшский, демский, средний).

Обозначения ягод также в башкирском языке разнообразны: *еләк* ‘ягода’, *ер еләге* ‘клубника’, *курай еләге* ‘малина’ и другие. В диалектах и говорах башкирского языка лексема *курай еләге* ‘малина’ имеет следующие наименования: *әберсә* (миасский, средний), *әпсә еләге* (аргаяшский, миасский), *айыу йеләге* (ик-сакмарский), *торна еләге*, *агас еләге* (кызылский, средний, ик-сакмарский), *әмәжә*, *әпсәкйеләк*, *әмәж*, *әмәже* (северо-западный) [9].

Именования цветам, как правило, даются по цвету, местонахождению, по некоторым особенностям природы. Например, *ак сәскә*, *кыңгырау сәскә*, *ыйы сәскә* и другие. Само название цветов восходит к древнетюркскому слову *šečäk* ‘цветок; соцветие, метелка’ [8, с. 143]. В башкирском языке и его диалектах зафиксированы следующие термины: *алтын сәскә*, *йондоз сәскә*, *күк (зәңгәр) сәскә*, *кәзә сәскәһе*, *һаз сәскәһе*, *һабын сәскәһе*, *ыйы сәскә*, *бакыр сәскә*, *ак сәскә*, *быуын сәскә*.

Происхождение башкирской лексемы *езтәймә* ‘пижма’ восходит к древнетюркскому *jez* ‘желтая медь’ и *tigmä* ‘пуговица’ [8, с. 595]. С.И. Янтурин фиксирует – *кыр миләше*, *езтәймә* (лекарственное растение) ‘пижма обыкновенная, дикая рябинка’ [5, с. 71]. В башкирских диалектах и говорах зафиксированы следующие термины: *езүлән*, *кыр миләше*, *шәрзәк*, *бүләк*, *исле үлән*, (северо-западный), *гөлбазран*, *гөлбазрән* (ик-сакмарский), *гөлбәзейә* (караидельский).

Одно и то же растение или цветок могут иметь разные наименования по говорам и диалектам башкирского языка. В используемых нами источниках тысячелистник именуется как *меңьяпрак*, но в башкирском языке есть и другие названия: *бысылгы*, *бысала*, которые уже почти не употребляются. Однако в словаре С.И. Янтурина представлены оба названия: *меңьяпрак*, *бысала* ‘тысячелистник лекарственный’ (лекарственное растение) [5, с. 102]. Термин *йөзйәфрак* встречается в сакмарском говоре южного диалекта башкирского языка.

Полученные результаты

В процессе проведенного анализа мы пришли к следующим результатам:

- фитонимы представляют большой пласт башкирской лексики, обогащая и дополняя словарный фонд языка;
- выборка фитонимов из башкирских ботанических, двуязычных и диалектных словарей дает возможность охватить основной корпус этих лексем, полнее осветить вопросы их наименований;
- фитонимы башкирского языка систематизированы по тематическим группам, раскрывающим особенности природного ландшафта Башкирии;
- в процессе семантического, сравнительного анализа выявлены различные названия происхождения фитонимов, осуществлен словообразовательный анализ их семантики;
- в башкирском языке и его диалектах многие названия растений имеют параллели в ряде тюркских языков и зафиксированы в памятниках древнетюркской письменности.

Выводы

Таким образом, исследуя фитонимы в башкирском языке и его диалектах, можно сделать следующие выводы:

- лексика, связанная с фитонимами в башкирском языке, раскрывает картину мира этноса, его представления об окружающем мире, его образ жизни и связь с природой;
- башкирские фитонимы, с одной стороны, имеют национально-этнический характер, что семантически широко проявляется в названиях растений, деревьев, кустарников, ягод,

цветов; с другой стороны, названия фитонимов имеют параллели в ряде тюркских языков, тем самым устанавливаются общетюркские истоки и общности;

– осуществляя лексико-семантический, словообразовательный и сравнительный анализ башкирских фитонимов по тематическим группам, мы попытались раскрыть причину тех или иных именовании в башкирском языке и многочисленных его диалектах.

Литература

1. Ишбердин Э.Ф. Термины земледелия в башкирском языке. – Уфа: Издательство Башгосуниверситета, 2002. – 150 с.
2. Сафарова Р.З. Источники, пути и принципы формирования ботанической терминологии башкирского языка (на материале названий растений): дис. ... канд. филол. наук. – Уфа, 1984. – 194 с.
3. Хизбуллина Д.И. Лексика, отражающая растительный мир в башкирском и английском языках: дис. ... канд. филол. наук. – Уфа, 1999. – 180 с.
4. Хисамитдинова Ф.Г. Словарь башкирской мифологии. – Уфа: Китап, 2019. – 432 с.
5. Янтурин С.И. Русско-башкирский, башкирско-русский словарь по ботанике. – Уфа: Китап, 2011. – 152 с.
6. Коновалова Н.И. Словарь народных названий растений Урала. – Екатеринбург: УрГПУ, 2000. – 235 с.
7. Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. – М.: Наука, 1978. – 349 с.
8. Древнетюркский словарь / ред. В.М. Наделяев и др. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1969. – 676 с.
9. Диалектологический словарь башкирского языка. – Уфа: Китап, 2002. – 430 с.
10. Академический словарь башкирского языка. Под ред. Ф.Г. Хисамитдиновой. В 10 т. Т. I. (рус. и баш.). – Уфа: Китап, 2011. – 432 с.
11. Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. – М.: Наука, 1974. – 768 с.
12. Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. – М.: Наука, 1980. – 396 с.
13. Первый толковый словарь башкирского языка 1926 года / Составление, перевод на современный башкирский язык, предисловие, комментарии Ахата Салихова. – Уфа: Китап, 2018. – 276 с.

Reference

1. Ishberdin E.F. Terminy zemledelija v bashkirskom jazyke [Terms of agriculture in the Bashkir language]. Ufa, Publishing house of Bashgosuniversitet, 2002. 150 p. [in Bashkir].
2. Safarova R.Z. Istochniki, puti i principy formirovaniya botanicheskoy terminologii bashkirskogo jazyka (na materiale nazvanij rastenij): dissertacija kandidata filologicheskikh nauk [Sources, ways and principles of the formation of botanical terminology of the Bashkir language (based on the material of plant names): dissertation of the Candidate of philological sciences]. Ufa, 1984. 194 p. [in Russian].
3. Khizbullina D.I. Leksika, otrazhajushhaja rastitel'nyj mir v bashkirskom i anglijskom jazykah: dissertacija kandidata filologicheskikh nauk [Vocabulary reflecting the plant world in Bashkir and English: dissertation of the Candidate of philological sciences]. Ufa, 1999. 180 p. [in Russian].
4. Hisamitdinova F.G. Slovar' bashkirskoj mifologii [Dictionary of Bashkir mythology]. Ufa, Kitap, 2019. 432 p. [in Russian].
5. Yanturin S.I. Russko-bashkirskij, bashkirsko-russkij slovar' po botanike [Russian-Bashkir, Bashkir-Russian Dictionary of Botany]. Ufa, Kitap, 2011. 152 p. [in Russian and in Bashkir].
6. Konovalova N.I. Slovar' narodnyh nazvanij rastenij Urala [Dictionary of folk names of plants of the Urals]. Yekaterinburg, USPU, 2000. 235 p. [in Russian].
7. Sevortjan Je.V. Etimologicheskij slovar' tjurkskih jazykov [An Etymological Dictionary of the Turkic Languages]. Moscow, 1978. 349 p. [in Russian].

8. Drevnetjurkskij slovar' [The Old Turkic dictionary]. Red. V.M. Nadeljaev I dr. [By V.M. Nadeljaev et al]. Leningrad, 1969. 676 p. [in Russian].
9. Dialektologicheskij slovar' bashkirskogo jazyka [Dictionary of Bashkir subdialects]. Ufa, 2002. 430 p. [in Bashkir].
10. Akademicheskij slovar' bashkirskogo jazyka [The Academic Dictionary of the Bashkir Language]. Edited by F.G. Khisamitdinova. In 10 vol. Vol. 1. Ufa, 2011. 432 p. [in Russian and in Bashkir].
11. Sevortjan Je.V. Etimologicheskij slovar' tjurkskih jazykov [An Etymological Dictionary of the Turkic Languages]. Moscow, 1974. 768 p. [in Russian].
12. Sevortjan Je.V. Etimologicheskij slovar' tjurkskih jazykov [An Etymological Dictionary of the Turkic Languages]. Moscow, 1980. 396 p. [in Russian].
13. Pervyj tolkovyj slovar' bashkirskogo jazyka 1926 goda [The first explanatory dictionary of the Bashkir language in 1926]. In: Compilation, translation into modern Bashkir, preface, comments by Akhat Salikhov. Ufa, Kitap, 2018. 276 p. [in Bashkir].

Р.С. Акманова

*Башқұртстан Республикасының ғылым академиясы, Уфа, Ресей Федерациясы
(E-mail: r.akmanova@mail.ru)*

Башқұрт тілі мен оның диалектілеріндегі өсімдік атауларының пайда болу ерекшеліктері

Аннотация. Мақалада қазіргі башқұрт тілі мен оның диалектілеріндегі фитонимдерге сипаттама берілген. Фитонимдердің ботаникалық түркі сөздіктері, башқұрттың қос тілді сөздіктері, диалектологиялық сөздіктер және көне түркі сөздігінің материалдарына сүйене отырып, бұл мақалада фитонимдер төмендегі тақырыптық топтар бойынша жіктеледі: шөптер, оның ішінде дәрілік өсімдіктер, ағаштар және олардың анатомиясы, бұталар, жидектер мен гүлдер.

Автор башқұрт фитонимдерінің этимологиясы әртүрлі себептерге байланысты екенін айта отырып, фитонимдердің шығу тегін ашып көрсетеді. Ағаштардың атауы олардың функционалдық маңызына, жасына және түркі халықтарының рухани наным-сенімі мен мифтік танымына тікелей байланысты. Гүлдердің атауы реңктерінің үйлесімділігіне, өсу аймақтарына, табиғи ерекшеліктеріне және т.б. байланысты.

Мақалада фитонимдердің лексика-семантикалық және сөзжасамдық талдауы, олардың көне түркі және басқа түркі тілдерімен мағыналық байланысының сабақтастығы маңызды болып табылады. Осы тұрғыда автор башқұрт, татар, қазақ, түрік, өзбек және басқа да тілдердегі фитонимдерге салыстырмалы талдау жасап, олардың ортақ түркілік қайнарлары мен шығу тегін ашып көрсетеді. Сөзжасамдық талдауда фитонимдердің форманттары мен жаңа туынды сөздердің мағыналарына көңіл бөлінеді. Башқұрт диалектілеріндегі фитонимдердің алуан түрлілігі ерекше атап өтілген.

Айта кету керек, башқұрт тілі мен оның диалектілері фитонимдерге бай. Башқұрт фитонимдерінің негізгі бөлігі жалпы түркілік сипатқа ие. Бұл біріншіден, олардың көнелігі мен көне түркі мәдениетімен байланысын дәлелдесе, екіншіден, өсімдік атауларының өзіндік ерекшелігін анықтайды. Ағаш, бұта, жидек және гүлді өсімдіктер атауларының көнелігі мен өзіндік ерекшелігі башқұрт тілінің сөздік қорының байлығын айғақтайды, олардың көпшілігі қоршаған табиғатты лексикалық-семантикалық түсіну нәтижесінде пайда болды.

Кілт сөздер: Башқұрт тілі, диалектілер, фитонимдер, тақырыптық классификация, этимология, лексика-семантикалық және сөзжасамдық талдау, салыстырмалы талдау.

R.S. Akmanova

Academy of Sciences of the Republic of Bashkortostan, Ufa, Russian Federation

(E-mail: r.akmanova@mail.ru)

Features of the origin of phytonyms in the Bashkir language and its dialects

Abstract. The article describes phytonyms in the modern Bashkir language and its dialects. Based on the material of the botanical Turkic dictionaries of phytonyms, Bashkir bilingual dictionaries, dialectological dictionaries and the ancient Turkic dictionary, phytonyms are classified into thematic groups: herbs, including medicinal ones, trees and their anatomy, shrubs, berries and flowers.

The author identifies the origin of phytonyms, noting that the etymology of Bashkir phytonyms is explained by different reasons. The name of the trees depends on their functional significance, age and myth-making and spiritual beliefs of the Turkic peoples. The name of the flowers is related to the color scheme, places of growth, natural features and etc.

Important in the article is the lexical-semantic and word-formation analysis of phytonyms, the continuity of their semantic connection with the Old Turkic and other Turkic languages. In the context of this, the author carries out a comparative analysis of phytonyms in the Bashkir, Tatar, Kazakh, Turkish, Uzbek and other languages, revealing their common Turkic communities and origins. In word-formation analysis, attention is paid to the meanings of formants and new derivatives of phytonyms. The variety of phytonyms in Bashkir dialects is especially noted.

It should be noted that a rich vocabulary associated with phytonyms has been preserved in the Bashkir language and its dialects. The bulk of the Bashkir phytonyms has a general Turkic feature, which confirms, firstly, their old Turkic origin and connection with the ancient Turkic culture; secondly, it verifies the originality of plant names. The old origin and originality of the names of trees, bushes, berry and flowering plants indicate the richness of the vocabulary of the Bashkir language, many of which appeared as a result of lexical and semantic comprehension of the surrounding nature.

Keywords: Bashkir language, dialects, phytonyms, thematic classification, etymology, lexico-semantic and word-formation analysis, comparative analysis.

Сведения об авторе:

Акманова Римма Суюндуковна, кандидат филологических наук, редактор научного журнала «Проблемы востоковедения», Академия наук Республики Башкортостан, Кирова, 15, Уфа, Российская Федерация.

Автор туралы мәлімет:

Акманова Римма Суюндуковна, филология ғылымдарының кандидаты, «Шығыстану мәселелері» ғылыми журналының редакторы, Башқұртстан Республикасының ғылым академиясы, Киров, 15, Уфа, Ресей Федерациясы.

Information about author:

Akmanova Rimma Suyundukovna, Cand. of Philology, editor of the journal of Academic Studies «The Problems of Oriental Studies», Academy of Sciences of the Republic of Bashkortostan, Kirov, 15, Ufa, Russian Federation.



СЫН-ПІКІРЛЕР/REVIEWS/РЕЦЕНЗИИ

Түркі мәдениетіндегі қасқыр: қастерлі және тұрмыстық сипаты

А. Шәріп

Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Нұр-Сұлтан, Қазақстан Республикасы
(E-mail: amantay_sh@hotmail.com)

DOI: <http://doi.org/10.32523/2664-5157-2022-1-118-122>



Қартай Т. Бөрітаным: экспедициялық зерттеулер. – Алматы: Қазақ университеті, 2021. – 104 б.

Received 30 January 2022. Revised 18 February 2022. Accepted 08 March 2022. Available online 31 March 2022.



For citation:

A. Sharip A wolf in the Turkic culture: sacred and ordinary // Turkic Studies Journal. – 2022. – Vol. 4. – No 1. – P. 118-122. DOI: <http://doi.org/10.32523/2664-5157-2022-1-118-122>

Дәйексөз үшін:

А. Шәріп Түркі мәдениетіндегі қасқыр: қастерлі және тұрмыстық сипаты // Turkic Studies Journal. – 2022. – Т. 4. – № 1. – 118-122 б. DOI: <http://doi.org/10.32523/2664-5157-2022-1-118-122>

Көк бөрі – түркі халықтарының дәстүрлі мәдениетінде айрықша қасиетті, қадірлі саналатын мақлұқат. Мифологиялық дүниетанымға сәйкес, олар өздерінің генеалогиялық түп-төркінін осы түз тағысынан таратқанды жөн көреді. Қытай жылнамаларында бұл тақырыпқа қатысты таңбаланған сюжеттер бүгін көпшілікке аян. Фольклорлық шығармаларда (ертегілер, аңыздар, әпсаналар, тарихи жырлар, қаһармандық эпос, мақал-мәтелдер), халық ауыз әдебиетінде (жыраулар мен ақындар шығармашылығы), сондай-ақ әдеби-көркем туындыларда (өлеңдер, поэмалар, әңгімелер, хикаяттар, романдар) қасқыр бейнесі жан-жақты көрініс тапқан. «Ит-құс», «ұлыма», «серек құлақ», «теріс азу», «абалақ» секілді эвфемистік жанама атаулар таңылған тотемдік аң туралы ел санасында ғасырлар бойы сақталған түсініктер замана ыңғайына қарай түлеп-түрленіп, өзгеріп-өзгешеленіп отырғанын байқаймыз. Бұл мәселе ғылыми тұрғыдан да біраз зерттеліп-зерделеніп, сан түрлі пайымдардың арқауына айналған.

Профессор Тәттігүл Ерсайынқызы Қартай өз монографиясында бұрынғы зерттеулердің қажетті тұстарына сүйене отырып, көк бөрі (қасқыр) бейнесін тың тарапта қарастырған. Бұған ең алдымен ол жетекшілік еткен АР08856696 «Қазақстанның шөлді атыраптарының егіншілік-малшаруашылық ландшафтарын этнографиялық және геоархеологиялық зерттеу: игеру мен бос қалдырулардың тарихи себептері» атты жоба аясында жинақталған далалық материалдар мүмкіндік берген. 2012-2020 жылдар аралығында жүзеге асқан Ақтөбе, Сыр өңірі, Маңғыстау, Ұлытау, Хан Ордасы экспедициялары, Анкара, Аққайнар, Ақши, Атырау, Шұбарқұдық, Кеген, Қастек, Таңбалы сапарлары барысында ғалым тікелей ел ішінен деректер жиыстырып, сауалнамалар мен сұхбаттар ұйымдастырған. Аңшылық құралдарын көзбен көріп, қолмен ұстаған; олардың нақты қолданысымен іс жүзінде танысқан. Фототүсірілімдер жасаған. Мұражай экспонаттарын саралаған. Күнделік жүргізген. Осының барлығы зерттеушінің мол эмпирикалық мәліметтің басын құрап, оны тиісінше талдап-таразылауға негіз қалағаны анық.

Т. Қартай түркілердің дүниетанымы мен тұрмыс-тіршілігінде көк бөрінің қаншалықты сакралды сипатқа ие болғандығын жартастардағы кескіндемелер, археологиялық табылымдар және этнографиялық олжалар айғақтай алатындығын тілге тиек етеді. Реконструкциясын қазақстандық реставратор Қырым Алтынбеков пен ресейлік суретші Михаил Горелик жасаған бөрілі байрақтың болжамды бейнесін талдап, оның билік атрибуты екендігін дәйектейді және өзара пішімі ұқсас үлгілерінің ҚР Мемлекеттік Орталық музейінде, Қожа Ахмет Ясауи кесенесінде, Ыстамбұлдағы Топқапы музейінде сақтаулы тұрғандығын атап көрсетеді. Зерттеушінің негіздемелері Н. Бичурин, А. Окладников, Ә. Марғұлан, Ю. Худяков, т.б. ғалымдардың тұжырымдарымен өрістесіп-өрелесіп жатады.

Кітап авторы екі басты бөрінің әйтпесе екі бөрі басының бір бұйымда бейнеленуінің сақ-скиф дәуірінде жиі жолығатынын айтып, мұның жарқын үрдісін Жартас шатқалындағы петроглифтерден табады да, бір-біріне қарама-қарсы кейіптелген қос қасқыр ғұрыптық жағынан «екі жауынгердің жекпе-жек күреске дайындық көрінісін» ишаралауы мүмкін деген долбарға табан тірейді. Жартастардағы (мысалы, Құлжабасы жотасы, Таңбалы тас кешені, Бөрішолақ шатқалы, Баянжүрек таулары) шеку, қыру, безеу тәсілдерімен қашалған қасқыр сірілі (маскалы) кісі тұрқылары осы сабақтастықтың сырын аша түсетіні айқын. Ғалым өз тарапынан бұл бейнені «қасқыр адам» деп атауды ұсынып: «Жартастағы «қасқыр адам» мен қасқырдан күш алған бейнелер қасқырдың тотемдік, магиялық рөлімен қатар, адам мен қасқыр арасындағы тылсым байланысты, аңыздық тұрғыда генетикалық байланысты білдіреді», – дейді. «Бөрінің Тәңірісі бар» деген ұғымның астарын ашады. Қасқырдың көктен жаралғандығы туралы мифологиялық таным, оған қатысты тыйымдар мен ырымдар табиғатына үңіледі. Батырлық эпостың тастағы жаңғырығын аңғартады. «Қасқыр-адам» бейнесінде бақсының тұлғасы құпиялануы ықтимал екендігіне де тоқтала кетеді. Оның ойынша, бұл суреттерде жортуылға шыққан қасқырдың қимыл-қозғалысы арқылы аңшылық мотивтері де рәмізделген.

Ел-жұрттың бөрі тұқымына көзқарасының ерекше бір дәлелін еңбектің авторы: «Қасқырдың ізі жаңбырдан соң анық көрінген. Ертеде қасқыр ізі түскен жерді кеуіп кетпей тұрып, ойып алып, қата бастағанда кірпіш формасында өңдеген. Жан-жағын қырлап сүргілеп, пешке күйдіріп кірпіш жасап, кесене, қала құрылысына қосып өріп жіберген», - деген тұжырымы арқылы жеткізеді. Оның мысалдарын Қазақстанның әр түкпіріндегі өзі болған тарихи нысандардан – Алаша хан мазарынан (Қарағанды облысы, Ұлытау ауданы), ортағасырлық Көктам қаласынан (Ақтөбе облысы, Темір ауданы), ежелгі Сарайшықтан (Атырау облысы, Махамбет ауданы) жинақтап келтірген. Этнограф-ғалым соны ойларға сүрлеу тартқызатын бұл қызықты мәліметтерді де байырғы түркілер арасында кеңінен жайылған көк бөрі культімен байланыстырады.

Еліміздің әртүрлі музейлерінде экспозицияланған немесе олардың қорларында сақталған көне артефактілердің арасында көк бөрінің архаикалық мазмұнын меңзейтін заттай деректер аз емес екен. Мысалы, бөрі басты қамшы, қанжар, пышақ, қылыш, найза саптары, сондай-ақ сүйек ұштамалар, сүйек қасықтар – осылардың бір парасы. Хронологиясы ерте темір дәуірінен ХІҮ ғасырға дейінгі мерзімді қамитын, қасқыр тұғырланған немесе бедерленген, қола шырағдан, қыш ыдыс сынығы, киім-кешек әшекейі, ат әбзеліндегі тоғалар, алтын сырға да бұл қатарды толықтырады. Зерттеуші олардың әрбірінің сипаттамасын мейлінше тиянақтап, мыңжылдықтар бойы желісі үзілмеген «аң стилінің» жұрнағын іздестіреді және көк бөрінің өзіндік семантикасын байыптайды. Осыған орай өз жорамалдарымен бөліседі. Кейбір тұстарда ескі тотемдік түсініктердің исламият қағидаларымен кірігіп кеткеніне назар аударады.

Т. Қартай көшпенді халықтардың, оның ішінде қазақтардың дәстүрлі танымында «қасқыр-адам» ұғымының, бір жағынан, көсем, басшы, батыр (йабғу, шад, тархан, бұйрық, тегін, би, бек), екінші жағынан, абадан, арлан, көкжал сөздері арқылы үндестік, үйлесім тауып жататындығын тәптіштейді. Оның сан алуан өрнектерін көне түркі бітіктастарындағы жазбалар, Ж. Баласағұнның «Құтты білік» поэмасы, М. Қашқаридың «Диуани лұғат әт-түрік» шығармасы, «Қорқыт Ата кітабы» дастаны, «Сыртандар» ертегісі, жыраулық поэзия өкілдері – Шалкиіз бен Жиёмбет толғаулары, зар заман жыршысы Дулат Бабатайұлы, дауылпаз ақын Махамбет Өтемісұлы өлеңдері арқылы егжей-тегжейлі саралап береді. Сөйтіп, көк бөрінің ұрандық, жолбасшылық, қамқоршылық, қаһармандық мағынадағы функцияларының көркем қалыпқа құйылысын пайымдайды.

Қасқыр – ат жалы, түйе қомында көшіп-қонып, бақташылықпен шұғылданған қазақ халқының тыныс-тіршілігіне етене таныс жыртқыш аң. Зерттеушінің екінші бөлімінде ғалым бұл хайуанаттың болмысына қатысты жайттарды этнографиялық тұрғыдан кең ауқымда қарастырған. Елдің түз тағысын жүнінің реңіне қарай сұр қасқыр, қызыл қасқыр, көк қасқыр, қара қасқыр, сары қасқыр, ақ қасқыр деп ажырататынын айтады. Терминдер тізбесінде (глоссарий) қасқырға қатысты сирек кездесетін әуек, біршек, енүк, көрбан, тарантай, шулан секілді атауларға түсініктеме береді. «Қақпан құру», «Қасқыр алу мерзімі», «Қасқыр алудың көне әдістері» тарауларында аңшылық кәсіптің қыр-сырына қанықтырса, «Апан», «Жұптасу мерзімі және бөлтірік өргізуі», «Жатағы» тарауларында бұл хайуанаттың өмір сүру, ұрпақ тарату ерекшеліктерінен хабардар етеді. Қазақтың тоғыс есебіне (күнтізбесіне) сәйкес «бөрісырғақ» амалының, «көкпар», «қасқұлақ», «бозқашы» ұлттық ойындарының сипаттамаларын ұсынады. Еңбекте қасқырға байланысты ғұрыптық рәсімдер мен түрлі ырымдар жөнінде баяндалып, оның табанынан, азу тісінен, асығынан, тырнағынан жасалған тұмарлар ұрыс-керістен, тіл-көзден, кесір-кесапаттан сақтайтындығы жайында айтылса, кеңірдегі, өті, бауыры, еті, бас сүйегі, шыбығы, сарпайы, миы, тілерсегі этномедицинада әрқилы аурудан айықтыру үшін қолданылатындағы туралы сөз болады. Малды қасқырдан қорғау ырымдары, балаға ат қою салтының өзгешеліктері, түз тағысының терісін кәдеге жарату мәселелері де талданады.

Т. Қартай экспедициялар барысында Маңғыстау, Батыс Қазақстан, Ақтөбе, Қызылорда, Қарағанды, Алматы, Шығыс Қазақстан облыстарында тұратын информанттармен нәтижелі

жұмыс жүргізген. Олардың аузынан басқа керекті ақпаратпен қоса, бұрын ғылыми айналымға түспеген ел ішіндегі қанатты сөздерді де хаттап алған. Мысалы, монографияда кездесетін «Түлкі түптеп қуғандыкі, қасқыр қақ басқа ұрғандыкі», «Қасқыр азығы – жеті күн елден, жеті күн жерден», «Қасқыр деп айтса, қас қылады», «Қасқыр алудың 90 айналасы бар», «Қақпан салған жатып алады, мылтығы бар атып алады», «Қанды қақпан қанмен дос» секілді оралымдарды лингвистикалық олжа деп санауға болады.

Кітапта рет-ретімен берілген иллюстрациялық материалдар (суреттер, сызбалар) зерттеудің мән-мазмұнына нақтылық дарытып, қасқырдың түркі танымдындағы екі жақты – әрі қастерлі, әрі тұрмыстық сипатын мүлтіксіз түсінуге септігін тигізетінін айта кеткен жөн.

Қорыта айтқанда, қасқыр бейнесін пәнаралық байланыс (тарих, археология, этнография, тілтану, әдебиеттану, дінтану, фольклортану, т.б.) негізінде талдап-таразылаған Т. Қартайдың «Бөрітаным» монографиясын түркітану саласына қосылған лайықты дүние ретінде бағалаймыз.

A. Sharip

*L.N. Gumilyov Eurasian National University, Nur-Sultan, Republic of Kazakhstan
(E-mail: amantay_sh@hotmail.com)*

A wolf in the Turkic culture: sacred and ordinary

Summary of the review. The monograph of the scientist-ethnographer Tattigul Ersaiynkyzy Kartay «Boritanyum» («Wolf Studies») is devoted to the study of the wolf in Turkic, including Kazakh culture as a sacred and at the same time profane (ordinary) object. The author has accumulated rich empirical material on a given topic during scientific expeditions and business trips to the western, southern and central regions of Kazakhstan (Mangystau, West Kazakhstan, Aktobe, Kyzylorda, Almaty, Karaganda regions), organized from 2012 to 2020. The first section of the monograph gives an interpretation of rock carvings with images of a wolf (petroglyphic complexes Zhartas, Qulzhabasy, Tamgaly tas, Borisholaq, Bayan-Zhurek), archaeological finds (pike, dagger, knife, sword, whip with a wolf's head) and museum artifacts (bronze candlestick, a fragment of pottery, a pendant for decorating clothes, a buckle with a horse harness, a gold earring with images and attributes of a wolf). The image of the “wolf-man” and the specificity of its representation in the works of oral folk art are considered, the reasons for the taboo of the name of the totem animal are analyzed, evidence is given for the viability of the traditions of the Saka-Scythian “animal style”. Interesting facts have been found about the application of traces-casts of a wolf on the surface of bricks built into the walls of mausoleums and houses (palaces), most likely as a talisman against harmful forces.

As a result of the nomadic way of life of the Kazakhs, which combined cattle breeding and hunting, the remnants of totemism (beliefs of a fishing cult) and a deep fear of a sacred animal were strongly intertwined in the magical ideas and ritual practice of the people. In the second section of the monograph, Professor T. Kartay gives a detailed population characteristic of wolves (physical data, lifestyle, typical habits, choice of den, mating season, raising offspring, etc.) living in Kazakhstan, and divides them into the following subspecies: gray wolf, red wolf, blue wolf, black wolf, yellow wolf and white wolf.

Interesting in the work are the descriptions of the annually recurring weather phenomenon (amal) associated with the image of the wolf - «borisyrgak»; national sports games «kokpar», «qasqulaq», «bozqashy»; ways of using wolf body parts in ethnomedicine; customs and rituals of naming, whose roots go back to the veneration and deification of the cult animal of the Turks. As a result of fruitful communication with informants, previously unknown dialectisms or only locally used winged expressions and speech turns associated with the image of a wolf were recorded, which can be called the author's linguistic find.

In the study of the wolf phenomenon, the author effectively uses an interdisciplinary approach. All sections of the monograph are accompanied by illustrative materials (photographs, drawings, diagrams), which enriches the content of the texts and helps the reader to perceive them more easily.

А. Шарип

*Евразийский национальный университет им. Л.Н.Гумилева, Нур-Султан, Республика Казахстан
(E-mail: amantay_sh@hotmail.com)*

Волк в тюркской культуре: сакральное и обыденное

Краткое содержание рецензии. Монография ученого-этнографа Таттигуль Ерсайынкызы Картай «Бөрітаным» («Волковедение»), посвящена исследованию образа волка в тюркской, в том числе казахской культуре как сакрального (священного) и в то же время профанного (обыденного) объекта. Автором накоплен богатый эмпирической материал по заданной теме во время научных экспедиций и командировок в западные, южные и центральные регионы Казахстана (Мангыстауская, Западно-Казахстанская, Актюбинская, Кызылординская, Алматинская, Карагандинская области), организованных с 2012 по 2020 гг. В первом разделе монографии дана интерпретация наскальных рисунков с изображениями волка (петроглифические комплексы Жартас, Кулжабасы, Тамгалы тас, Боришолок, Баян-Журек), археологических находок (пика, кинжал, нож, меч, плеть с волчьей головой) и музейных артефактов (бронзовый подсвечник, осколок глиняной посуды, подвеска для украшения одежды, пряжка с конской сбруи, золотая серьга с изображениями и атрибутами волка). Рассмотрены образ «человека-волка» и специфика его репрезентации в произведениях устного народного творчества, подвергнуты анализу причины табуации имени тотемного животного, приведены доказательства преемственности традиций скифо-сакского «звериного стиля». Найдены интересные факты нанесения следов-слепков волка на поверхности кирпичей, встроенных в стены мавзолеев и домов (дворцов), скорее всего, в качестве оберега от вредных сил.

В результате кочевого образа жизни казахов, в котором совмещались скотоводство и охота, в магических представлениях и обрядовой практике народа сильно переплелись остатки тотемизма (поверья промыслового культа) и глубокий страх перед священным животным. Во втором разделе монографии профессор Т.Картай дает развернутую популяционную характеристику волков (физические данные, образ жизни, типичные повадки, выбор логова, брачный период, выращивание потомства и т.д.), обитающих на территории Казахстана, и по окрасу шерсти делит их на следующие подвиды: серый волк, красный волк, синий волк, черный волк, желтый волк и белый волк. Интересными в работе являются связанные с образом волка описания ежегодно повторяющегося погодного явления (амал) – «бөрісыргак»; национальные спортивные игры «кокпар», «қасқұлақ», «бозқашы»; способы использования частей тела волка в этномедицине; обычаи и обряды имянаречения, корни которых восходят к почитанию и обожествлению культового животного тюрков. В результате плодотворного общения с информантами записаны ранее не известные диалектизмы или только локально употребляемые крылатые выражения и речевые обороты, связанные с образом волка, которые можно назвать лингвистической находкой автора.

В исследовании феномена волка автор эффективно использует междисциплинарный подход. Все разделы монографии сопровождаются иллюстративными материалами (фотографии, рисунки, схемы), что обогащает содержание текстов и помогает читателю легче воспринимать их.

Автор туралы мәлімет:

Шарип Амантай Жарылқасынұлы, филология ғылымдарының докторы, түркітану кафедрасының профессоры, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Қ. Сәтбаев көш., 2, Нұр-Сұлтан, Қазақстан Республикасы.

Information about author:

Sharip Amantay Zharylkasynuly, Doctor of Philology, Professor of the Department of Turkology, L.N. Gumilyov Eurasian National University, K. Satpayev str., 2, Nur-Sultan, Republic of Kazakhstan.

Сведения об авторе:

Шарип Амантай Жарылқасынұлы, доктор филологических наук, профессор кафедры тюркологии, Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева, ул. К. Сатпаева, 2, Нур-Султан, Республика Казахстан.



МАҚАЛАНЫ РӘСІМДЕУ ҮЛГІСІ/ТЕМПЛАТЕ/
ОБРАЗЕЦ ОФОРМЛЕНИЯ СТАТЕЙ

IRSTI 03.91.03 (defined by the link <http://grnti.ru/>)

V.V. Trepavlov, *A.V. Belyakov

*Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation
(E-mail: trepavlov@yandex.ru)*

**Corresponding author: belafeb@gmail.com*

Edigü at the head of the Golden Horde: the experience of his Chagatai emigration

Abstract. In the second half of the 14th century in the ulus Khanates of the former Mongol Empire happened fading Chinggisid ruling dynasties' charisma has ebbed. The real power found itself in the hands of powerful representatives of Turkic tribal aristocracy. The most striking example of degradation of Chinggisids' royal prerogatives was sovereignty of Timur in the Chagatai Ulus. The article shows how

Mangyt Edigü Beq, during his long stay at the Timur's court, was inspired by this example and embodied the basic principles of hisrule in the Golden Horde. For two decades Edigü handed the throne to his henchmen, and under all of them he was the chief lord (beqlerbegi). Furthermore, close contacts with the theologians of the environment of Timur formed the spiritual guidance of Edigü that manifested later in his campaign of Islamization of the Golden Horde nomads. [180-200 words]

Keywords: Edigü, Timur, Golden Horde, Chinggisids, beqlerbegi [9-10 words/word combinations]

MAIN TEXT OF THE ARTICLE

The main text of the article should contain the following structural elements:

- Introduction
- Materials and research methods
- The degree of research of the topic
- Analysis
- Results
- Conclusions

Литература

(образец оформления)

1. **Книга:** Manz B.F. The Rise and Rule of Tamerlane. – Cambridge: Cambridge univ. press, 1989. – 240 p.

2. **Статья в научном сборнике:** Камалов С.К. О географических названиях в эпосе «Эдиге» // Историко-географические аспекты развития Ногайской Орды. – Махачкала: Наука, 1993. – С. 132–134.

3. **Коллективная монография:** Улус Джучи (Золотая Орда). XIII – середина XV в. – Казань: Институт истории АН РТ, 2009. – 1056 с.

4. **Материалы конференции:** Аничкин Л.К. Золотоордынское наследие // Материалы второй Международной научной конференции «Политическая и социально-экономическая история Золотой Орды», посвященной памяти М. А. Усманова. Казань, 29-30 марта 2011 г. – Казань: ООО «Фолиант», Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2011. – 368 с.

5. **Статья в журнале:** Мухаметов Ф.Ф. Монгольская «Яса» и ее роль в системе общественных отношений империи Чингисхана // Вопросы истории. – 2007. – Т. 11. – № 5. – С. 150-155.

6. **Диссертационная работа:** Малышев А.Б. Христианство в истории Золотой Орды: диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук: защищена: 22.01.02 – Саратов: Наука, 2000. – 181 с.

7. **Электронный источник:** Сабитов Ж.М. Золотая Орда — «падчерица» казахстанской историографии. // Молодой ученый. – 2015. – Т. 104. – № 24. – С. 842-851. [Электронный ресурс] – URL: <https://moluch.ru/archive/104/23260/> (дата обращения: 07.09.2020).

8. **Учебное пособие:** Логунова Г.В. Русь и Золотая Орда: проблема взаимовлияния: учеб. пособие. – Иркутск: Изд-во ИГУ, 2014. – 110 с.

9. **Газетная статья:** Алим Дж. Золотая Орда: наследники великого ханства//Газета «Комсомольская правда». – №145. – 2020. – 1 апреля. – С.7-8.

Reference

(design of sample)

1. **Book:** Manz B.F. The Rise and Rule of Tamerlane. Cambridge; New York; Port Chester; Melbourne; Sydney, Cambridge univ. press, 1989. 240 p.

2. **Article in a scientific collection:** Kamalov S.K. O geograficheskikh nazvaniyakh v epose «Edige» [About place names in the epic «Edige»], Istoriko-geograficheskie aspekty razvitiya Nogajskoj Ordy [Historical and geographical aspects of the development of the Nogai Horde] (Nauka, Mahachkala, 1993, P. 132–134). [in Russian].

3. **Collective monograph:** Ulus Dzhuchi (Zolotaya Orda). XIII – seredina XV v. [Ulus Jochi (Golden Horde). CHII – middle of SWR c.] (Institute of History of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Kazan', 2009, 1056 p.). [in Russian].

4. **Conference materials:** Anichkin L.K. Zolotoordynskoe nasledie. Vypusk 2. Materialy vtoroj Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii «Politicheskaya i social'no-ekonomicheskaya istoriya Zolotoj Ordy», posvyashchennoj pamyati M.A. Usmanova [Golden Horde heritage. Issue 2. Materials of the Second International Scientific Conference «Political and Socio-Economic History of the Golden Horde»]. Kazan, March 29-30, 2011. Kazan': LLC «Foliant», Institute of History. Sh. Mardzhani AS RT. 2011, 368 p.

5. **Journal article:** Muhametov F.F. Mongol'skaya «YASA» i ee rol' v sisteme obshchestvennyh otnoshenij imperii CHingiskhana [Mongolian «YASA» and its role in the system of public relations of the empire of Genghis Khan], Voprosy istorii[historical issues], 11(5), 150-155 (2007).

6. **Dissertation:** Malyshev A.B. Hristianstvo v istorii Zolotoj Ordy. Dissertaciya na soiskanie uchenoj stepeni kandidata istoricheskikh nauk [Christianity in the history of the Golden Horde. Dissertation for the degree of candidate of historical sciences]. Protected: 01/22/02 – Saratov: Nauka, 2000, 181 p. [in Russian].

7. **Electronic source:** Sabitov, Zh. M. Zolotaya Orda – «padchERICA» kazahstanskoj istoriografii [Holden Horde – «stepdaughter» of Kazakhstani historiography], Molodoj uchenyj[Young scientist], 24 (104), 842-851 (2015). [Electronic resource]. Available at: <https://moluch.ru/archive/104/23260/> (Accessed: 7.09.2020). [in Russian].

8. **Tutorial:** Logunova G.V. Rus' i Zolotaya Orda: problema vzaimovliyaniya: ucheb.posobie. [Rus and the Golden Horde: the problem of mutual influence: textbook]. (Izd-vo IGU, Irkutsk, 2014, 110 p.).

9. **Newspaper article:** Alim Dzh. Zolotaya Orda: nasledniki velikogo hanstva [Golden Horde: heirs of the great khanate]. Newspaper «Komsomol'skaya pravda». №145. 2020. April. P.7-8, Almaty.

В.В.Трепавлов, *А.В. Беляков

Ресей ғылым Академиясы Ресей тарихы институты, Мәскеу, Ресей Федерациясы
(E-mail: trepavlov@yandex.ru)

**Байланыс үшін автор: belafeb@gmail.com*

Алтын Орда басындағы Едіге: шағатай эмиграциясының тәжірибесі

Аннотация. XIV ғ. екінші жартысында бұрынғы Моңғол империясының ұлыстық хандықтарында билік құрған Шыңғыс әулеттерінің қуаты әлсірей бастады. Билік шын мәнінде түркілік ру-тайпа ақсүйектерінің тегеурінді өкілдерінің қолдарына көшті. Шағатай ұлысында Темірдің толық әмірін жүргізуі шыңғыстекті монархтардың тозғынға ұшырауының ең айқын көрінісі болды. Мақалада маңғыт бегі Едігенің Темір сарайында ұзақ уақыт болуы арқасында осы мысалдан үлгі алып, оның негізгі қағидаларын Алтын Орданы басқаруы барысында іске жаратқаны көрсетіледі. Екі онжылдық бойына Едіге хан тағын өзі қалаған адамдарға ұсына отырып, олардың бас бегі боп саналды. Оның үстіне, Темірдің айналасындағы дін ғұламаларымен тығыз араласуы нәтижесінде Едіге өзінің рухани бағдарларын қалыптастырып, кейіннен онысын Алтын Орда көшпелілерін мұсылмандық жолына бұру әрекеттері кезінде пайдаланды... [180-200 сөз]

Кілт сөздер: Едіге, Темір, Алтын Орда, шыңғыстектілер, бектербегі [9-10 сөз/сөз тіркесі]

В.В.Трепавлов, *А.В. Беляков

Институт Российской истории Российской Академии наук, Москва, Российская Федерация
(E-mail: trepavlov@yandex.ru)

**Автор для корреспонденции: belafeb@gmail.com*

Едыгей во главе Золотой Орды: опыт чагатайской эмиграции

Аннотация. Во второй половине XIV в. в улусных ханствах бывшей Монгольской империи происходило угасание харизмы правящих чингисидских династий. Реальная власть оказывалась в руках могущественных представителей тюркской родоплеменной аристократии. Самым ярким примером деградации царственных прерогатив монархов-чингисидов было полновластие Тимура в Чагатайском улусе. В статье показано, как мангытский бек Едигей во время своего долгого пребывания при дворе Тимура вдохновился этим примером и воплотил основные принципы его правления в Золотой Орде. На протяжении двух десятилетий Едигей вручал ханский трон своим избранникам, при которых состоял главным беком. Кроме того, тесные контакты с богословами из окружения Тимура сформировали духовные ориентиры Едигея, что позднее проявилось в развернутой им кампании по исламизации кочевников Золотой Орды... [180-200 слов]

Ключевые слова: Едигей, Тимур, Золотая Орда, Чингисиды, беклербек [9-10 слов/словосочетаний]

Information about authors:

Trepavlov Vadim Vinserovich, Doctor of Historical Sciences, Professor, Chief Researcher at the Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences, Head of the Center for the History of the Peoples of Russia and Interethnic Relations, Dm. Ulyanova, 19, Moscow, Russian Federation.

Andrey Vasilyevich Belyakov, Doctor of Historical Sciences, Professor, Chief Researcher at the Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences, Head of the Center for the History of the Peoples of Russia and Interethnic Relations, Dm. Ulyanova, 19, Moscow, Russian Federation.

Авторлар туралы мәлімет:

Трепавлов Вадим Винцерович, тарих ғылымдарының докторы, профессор, РҒА Ресей тарихы институтының бас ғылыми қызметкері, Ресей халықтары тарихы және этносаралық қатынас орталығының жетекшісі, Дм.Ульянов, 19, Мәскеу, Ресей Федерациясы.

Беляков Андрей Васильевич, тарих ғылымдарының докторы, профессор, РҒА Ресей тарихы институтының бас ғылыми қызметкері, Ресей халықтары тарихы және этносаралық қатынас орталығының жетекшісі, Дм.Ульянов, 19, Мәскеу, Ресей Федерациясы.

Сведения об авторах:

Трепавлов Вадим Винцерович, доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Института российской истории РАН, руководитель Центра истории народов России и межэтнических отношений, Дм.Ульянова, 19, Москва, Российская Федерация.

Беляков Андрей Васильевич, доктор исторических наук, старший научный сотрудник Института российской истории Российской академии наук, ул. Дм. Ульянова, 19, Москва, Российская Федерация.



FTAMP 03.91.03 (мына сілтеме бойынша анықталады: <http://grnti.ru/>)

В.В.Трепавлов, *А.В. Беляков

Ресей ғылым Академиясы Ресей тарихы институты, Мәскеу, Ресей Федерациясы

(E-mail: trepavlov@yandex.ru)

**Байланыс үшін автор: belafeb@gmail.com*

Алтын Орда басындағы Едіге: шағатай эмиграциясының тәжірибесі

Аннотация. XIV ғ. екінші жартысында бұрынғы Моңғол империясының ұлыстық хандықтарында билік құрған Шыңғыс әулеттерінің қуаты әлсірей бастады. Билік шын мәнінде түркілік ру-тайпа ақсүйектерінің тегеурінді өкілдерінің қолдарына көшті. Шағатай ұлысында Темірдің толық әмірін жүргізуі шыңғыстекті монархтардың тозғынға ұшырауының ең айқын көрінісі болды. Мақалада маңғыт бегі Едігенің Темір сарайында ұзақ уақыт болуы арқасында осы мысалдан үлгі алып, оның негізгі қағидаларын Алтын Орданы басқаруы барысында іске жаратқаны көрсетіледі. Екі онжылдық бойына Едіге хан тағын өзі қалаған адамдарға ұсына отырып, олардың бас бегі боп саналды. Оның үстіне, Темірдің айналасындағы дін ғұламаларымен тығыз араласуы нәтижесінде Едіге өзінің рухани бағдарларын қалыптастырып, кейіннен онысын Алтын Орда көшпелілерін мұсылмандық жолына бұру әрекеттері кезінде пайдаланды... [180-200 сөз]

Кілт сөздер: Едіге, Темір, Алтын Орда, шыңғыстектілер, бектербегі [9-10 сөз/сөз тіркесі]

МАҚАЛАНЫҢ НЕГІЗГІ МӘТІНІ

Мақаланың негізгі мәтінінде келесі құрылымдық элементтер болуы керек:

- Кіріспе
- Материалдар және зерттеу әдістері
- Тақырыптың зерттелу дәрежесі
- Талдау
- Нәтижелер
- Қорытындылар

Әдебиет

(безендіру үлгісі)

1. **Книга:** Manz B.F. The Rise and Rule of Tamerlane. – Cambridge: Cambridge univ. press, 1989. – 240 p.

2. **Статья в научном сборнике:** Камалов С.К. О географических названиях в эпосе «Эдиге» // Историко-географические аспекты развития Ногайской Орды. – Махачкала: Наука, 1993. – С. 132–134.

3. **Коллективная монография:** Улус Джучи (Золотая Орда). XIII – середина XV в. – Казань: Институт истории АН РТ, 2009. – 1056 с.

4. **Материалы конференции:** Аничкин Л.К. Золотоордынское наследие // Материалы второй Международной научной конференции «Политическая и социально-экономическая

история Золотой Орды», посвященной памяти М. А. Усманова. Казань, 29-30 марта 2011 г. – Казань: ООО «Фолиант», Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2011. – 368 с.

5. **Статья в журнале:** Мухаметов Ф.Ф. Монгольская «Яса» и ее роль в системе общественных отношений империи Чингисхана // Вопросы истории. – 2007. – Т. 11. – № 5. – С. 150-155.

6. **Диссертационная работа:** Малышев А.Б. Христианство в истории Золотой Орды: диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук: защищена: 22.01.02 – Саратов: Наука, 2000. – 181 с.

7. **Электронный источник:** Сабитов Ж.М. Золотая Орда — «падчерица» казахстанской историографии. // Молодой ученый. – 2015. – Т. 104. – № 24. – С. 842-851. [Электронный ресурс] – URL: <https://moluch.ru/archive/104/23260/> (дата обращения: 07.09.2020).

8. **Учебное пособие:** Логунова Г.В. Русь и Золотая Орда: проблема взаимовлияния: учеб. пособие. – Иркутск: Изд-во ИГУ, 2014. – 110 с.

9. **Газетная статья:** Алим Дж. Золотая Орда: наследники великого ханства//Газета «Комсомольская правда». – №145. – 2020. – 1 апреля. – С.7-8.

Reference

(design of sample)

1. **Book:** Manz B.F. The Rise and Rule of Tamerlane. Cambridge; New York; Port Chester; Melbourne; Sydney, Cambridge univ. press, 1989. 240 p.

2. **Article in a scientific collection:** Kamalov S.K. O geograficheskikh nazvaniyakh v epose «Edige» [About place names in the epic «Edige»], Istoriko-geograficheskie aspekty razvitiya Nogajskoj Ordy [Historical and geographical aspects of the development of the Nogai Horde] (Nauka, Mahachkala, 1993, P. 132–134). [in Russian].

3. **Collective monograph:** Ulus Dzhuchi (Zolotaya Orda). XIII – seredina XV v. [Ulus Jochi (Golden Horde). CHII – middle of SWR c.] (Institute of History of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Kazan', 2009, 1056 p.). [in Russian].

4. **Conference materials:** Anichkin L.K. Zolotoordynskoe nasledie. Vypusk 2. Materialy vtoroj Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii «Politicheskaya i social'no-ekonomicheskaya istoriya Zolotoj Ordy», posvyashchennoj pamyati M.A. Usmanova [Golden Horde heritage. Issue 2. Materials of the Second International Scientific Conference «Political and Socio-Economic History of the Golden Horde»]. Kazan, March 29-30, 2011. Kazan': LLC «Foliant», Institute of History. Sh. Mardzhani AS RT. 2011, 368 p.

5. **Journal article:** Muhametov F.F. Mongol'skaya «YASA» i ee rol' v sisteme obshchestvennyh otnoshenij imperii CHingiskhana [Mongolian «YASA» and its role in the system of public relations of the empire of Genghis Khan], Voprosy istorii [history issues], 11(5), 150-155 (2007).

6. **Dissertation:** Malyshev A.B. Hristianstvo v istorii Zolotoj Ordy. Dissertaciya na soiskanie uchenoj stepeni kandidata istoricheskikh nauk [Christianity in the history of the Golden Horde. Dissertation for the degree of candidate of historical sciences]. Protected: 01/22/02 Saratov: Nauka, 2000, 181 p. [in Russian].

7. **Electronic source:** Sabitov, ZH. M. Zolotaya Orda – «padchERICA» kazahstanskoj istoriografii [Holden Horde – «stepdaughter» of Kazakhstani historiography], Molodoj uchenyj [Young scientist], 24 (104), 842-851 (2015). [Electronic resource]. Available at: <https://moluch.ru/archive/104/23260/> (Accessed: 7.09.2020). [in Russian].

8. **Tutorial:** Logunova G.V. Rus' i Zolotaya Orda: problema vzaimovliyaniya: ucheb.posobie. [Rus and the Golden Horde: the problem of mutual influence: textbook]. (Izd-vo IGU, Irkutsk, 2014, 110 p.).

9. **Newspaper article:** Alim Dzh. Zolotaya Orda: nasledniki velikogo hanstva [Golden Horde: heirs of the great khanate]. Newspaper «Komsomol'skaya pravda». №145. 2020. April. P.7-8, Almaty.

V.V. Trepavlov, *A.V. Belyakov

Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

(E-mail: trepavlov@yandex.ru)

**Corresponding author: belafeb@gmail.com*

Edigü at the head of the Golden Horde: the experience of his Chagatai emigration

Abstract. In the second half of the 14th century in the ulus Khanates of the former Mongol Empire happened fading Chinggisid ruling dynasties' charisma has ebbed. The real power found itself in the hands of powerful representatives of Turkic tribal aristocracy. The most striking example of degradation of Chinggisids' royal prerogatives was sovereignty of Timur in the Chagatai Ulus. The article shows how

Mangyt Edigü Beq, during his long stay at the Timur's court, was inspired by this example and embodied the basic principles of his rule in the Golden Horde. For two decades Edigü handed the throne to his henchmen, and under all of them he was the chief lord (beqlerbegi). Furthermore, close contacts with the theologians of the environment of Timur formed the spiritual guidance of Edigü that manifested later in his campaign of Islamization of the Golden Horde nomads. [180-200 words]

Keywords: Edigü, Timur, Golden Horde, Chinggisids, beqlerbegi [9-10 words/word combinations]

В.В.Трепавлов, *А.В. Беляков

Институт Российской истории Российской Академии наук, Москва, Российская Федерация

(E-mail: trepavlov@yandex.ru)

**Автор для корреспонденции: belafeb@gmail.com*

Едыгей во главе Золотой Орды: опыт чагатайской эмиграции

Аннотация. Во второй половине XIV в. в улусных ханствах бывшей Монгольской империи происходило угасание харизмы правящих чингисидских династий. Реальная власть оказывалась в руках могущественных представителей тюркской родоплеменной аристократии. Самым ярким примером деградации царственных prerogatives монархов-чингисидов было полновластие Тимура в Чагатайском улусе. В статье показано, как мангытский бек Едигей во время своего долгого пребывания при дворе Тимура вдохновился этим примером и воплотил основные принципы его правления в Золотой Орде. На протяжении двух десятилетий Едигей вручал ханский трон своим избранникам, при которых состоял главным беком. Кроме того, тесные контакты с богословами из окружения Тимура сформировали духовные ориентиры Едигея, что позднее проявилось в развернутой им кампании по исламизации кочевников Золотой Орды... [180-200 слов]

Ключевые слова: Едигей, Тимур, Золотая Орда, Чингисиды, беклербек [9-10 слов/словосочетаний]

Авторлар туралы мәлімет:

Трепавлов Вадим Винцерович, тарих ғылымдарының докторы, профессор, РҒА Ресей тарихы институтының бас ғылыми қызметкері, Ресей халықтары тарихы және этносаралық қатынас орталығының жетекшісі, Дм.Ульянов, 19, Мәскеу, Ресей Федерациясы.

Андрей Васильевич Беляков, тарих ғылымдарының докторы, профессор, РҒА Ресей тарихы институтының бас ғылыми қызметкері, Ресей халықтары тарихы және этносаралық қатынас орталығының жетекшісі, Дм.Ульянов, 19, Мәскеу, Ресей Федерациясы.

Information about authors:

Trepavlov Vadim Vinserovich, Doctor of Historical Sciences, Professor, Chief Researcher at the Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences, Head of the Center for the History of the Peoples of Russia and Interethnic Relations, Dm. Ulyanova, 19, Moscow, Russian Federation.

Andrey Vasilyevich Belyakov, Doctor of Historical Sciences, Professor, Chief Researcher at the Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences, Head of the Center for the History of the Peoples of Russia and Interethnic Relations, Dm. Ulyanova, 19, Moscow, Russian Federation.

Сведения об авторах:

Трепавлов Вадим Винсерович, доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Института российской истории РАН, руководитель Центра истории народов России и межэтнических отношений, Дм.Ульянова, 19, Москва, Российская Федерация.

Беляков Андрей Васильевич, доктор исторических наук, старший научный сотрудник Института российской истории Российской академии наук, ул. Дм. Ульянова, 19, Москва, Российская Федерация.



МРНТИ 03.91.03 (определяется по ссылке: <http://grnti.ru/>)

В.В.Трепавлов, *А.В. Беляков

*Институт Российской истории Российской Академии наук, Москва, Российская Федерация
(E-mail: trepavlov@yandex.ru)*

**Автор для корреспонденции: belafeb@gmail.com*

Едыгей во главе Золотой Орды: опыт чагатайской эмиграции

Аннотация. Во второй половине XIV в. в улусных ханствах бывшей Монгольской империи происходило угасание харизмы правящих чингисидских династий. Реальная власть оказывалась в руках могущественных представителей тюркской родоплеменной аристократии. Самым ярким примером деградации царственных прерогатив монархов-чингисидов было полновластие Тимура в Чагатайском улусе. В статье показано, как мангытский бек Едыгей во время своего долгого пребывания при дворе Тимура вдохновился этим примером и воплотил основные принципы его правления в Золотой Орде. На протяжении двух десятилетий Едыгей вручал ханский трон своим избранникам, при которых состоял главным беком. Кроме того, тесные контакты с богословами из окружения Тимура сформировали духовные ориентиры Едыгея, что позднее проявилось в развернутой им кампании по исламизации кочевников Золотой Орды... [180-200 слов]

Ключевые слова: Едыгей, Тимур, Золотая Орда, Чингисиды, беклербек [9-10 слов/словосочетаний]

ОСНОВНОЙ ТЕКСТ СТАТЬИ

Основной текст статьи должен содержать следующие структурные элементы:

- Введение
- Материалы и методы исследования
- Степень изученности темы
- Анализ
- Полученные результаты
- Выводы

Литература

(образец оформления)

1. **Книга:** Manz B.F. The Rise and Rule of Tamerlane. – Cambridge: Cambridge univ. press, 1989. – 240 p.

2. **Статья в научном сборнике:** Камалов С.К. О географических названиях в эпосе «Эдиге» // Историко-географические аспекты развития Ногайской Орды. – Махачкала: Наука, 1993. – С. 132–134.

3. **Коллективная монография:** Улус Джучи (Золотая Орда). XIII – середина XV в. – Казань: Институт истории АН РТ, 2009. – 1056 с.

4. **Материалы конференции:** Аничкин Л.К. Золотоордынское наследие // Материалы второй Международной научной конференции «Политическая и социально-экономическая

история Золотой Орды», посвященной памяти М. А. Усманова. Казань, 29-30 марта 2011 г. – Казань: ООО «Фолиант», Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2011. – 368 с.

5. **Статья в журнале:** Мухаметов Ф.Ф. Монгольская «Яса» и ее роль в системе общественных отношений империи Чингисхана // Вопросы истории. – 2007. – Т. 11. – № 5. – С. 150-155.

6. **Диссертационная работа:** Малышев А.Б. Христианство в истории Золотой Орды: диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук: защищена: 22.01.02 – Саратов: Наука, 2000. – 181 с.

7. **Электронный источник:** Сабитов Ж.М. Золотая Орда — «падчерица» казахстанской историографии. // Молодой ученый. – 2015. – Т. 104. – № 24. – С. 842-851. [Электронный ресурс] – URL: <https://moluch.ru/archive/104/23260/> (дата обращения: 07.09.2020).

8. **Учебное пособие:** Логунова Г.В. Русь и Золотая Орда: проблема взаимовлияния: учеб. пособие. – Иркутск: Изд-во ИГУ, 2014. – 110 с.

9. **Газетная статья:** Алим Дж. Золотая Орда: наследники великого ханства//Газета «Комсомольская правда». – №145. – 2020. – 1 апреля. – С.7-8.

Reference

(design of sample)

1. **Book:** Manz B.F. The Rise and Rule of Tamerlane. Cambridge; New York; Port Chester; Melbourne; Sydney, Cambridge univ. press, 1989. 240 p.

2. **Article in a scientific collection:** Kamalov S.K. O geograficheskikh nazvaniyakh v epose «Edige» [About place names in the epic «Edige»], Istoriko-geograficheskie aspekty razvitiya Nogajskoj Ordy [Historical and geographical aspects of the development of the Nogai Horde] (Nauka, Mahachkala, 1993, P. 132–134). [in Russian].

3. **Collective monograph:** Ulus Dzhuchi (Zolotaya Orda). XIII – seredina XV v. [Ulus Jochi (Golden Horde). CHII – middle of SWR c.] (Institute of History of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Kazan', 2009, 1056 p.). [in Russian].

4. **Conference materials:** Anichkin L.K. Zolotoordynskoe nasledie. Vypusk 2. Materialy vtoroj Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii «Politicheskaya i social'no-ekonomicheskaya istoriya Zolotoj Ordy», posvyashchennoj pamyati M.A. Usmanova [Golden Horde heritage. Issue 2. Materials of the Second International Scientific Conference «Political and Socio-Economic History of the Golden Horde»]. Kazan, March 29-30, 2011. Kazan': LLC «Foliant», Institute of History. Sh. Mardzhani AS RT. 2011, 368 p.

5. **Journal article:** Muhametov F.F. Mongol'skaya «YASA» i ee rol' v sisteme obshchestvennyh otnoshenij imperii CHingiskhana [Mongolian «YASA» and its role in the system of public relations of the empire of Genghis Khan], Voprosy istorii[historical issues], 11(5), 150-155 (2007).

6. **Dissertation:** Malyshev A.B. Hristianstvo v istorii Zolotoj Ordy. Dissertaciya na soiskanie uchenoj stepeni kandidata istoricheskikh nauk [Christianity in the history of the Golden Horde. Dissertation for the degree of candidate of historical sciences]. Protected: 01/22/02 Saratov: Nauka, 2000, 181 p. [in Russian].

7. **Electronic source:** Sabitov, ZH. M. Zolotaya Orda – «padchERICA» kazahstanskoj istoriografii [Holden Horde – «stepdaughter» of Kazakhstani historiography], Molodoj uchenyj[Young scientist], 24 (104), 842-851 (2015). [Electronic resource]. Available at: <https://moluch.ru/archive/104/23260/> (Accessed: 7.09.2020). [in Russian].

8. **Tutorial:** Logunova G.V. Rus' i Zolotaya Orda: problema vzaimovliyaniya: ucheb.posobie. [Rus and the Golden Horde: the problem of mutual influence: textbook]. (Izd-vo IGU, Irkutsk, 2014, 110 p.).

9. **Newspaper article:** Alim Dzh. Zolotaya Orda: nasledniki velikogo hanstva [Golden Horde: heirs of the great khanate]. Newspaper «Komsomol'skaya pravda». №145. 2020. April. P.7-8, Almaty.

В.В.Трепавлов, *А.В. Беляков

Ресей ғылым Академиясы Ресей тарихы институты, Мәскеу, Ресей Федерациясы
(E-mail: trepavlov@yandex.ru)

**Байланыс үшін автор: belafeb@gmail.com*

Алтын Орда басындағы Едіге: шағатай эмиграциясының тәжірибесі

Аннотация. XIV ғ. екінші жартысында бұрынғы Моңғол империясының ұлыстық хандықтарында билік құрған Шыңғыс әулеттерінің қуаты әлсірей бастады. Билік шын мәнінде түркілік ру-тайпа ақсүйектерінің тегеурінді өкілдерінің қолдарына көшті. Шағатай ұлысында Темірдің толық әмірін жүргізуі шыңғыстекті монархтардың тозғынға ұшырауының ең айқын көрінісі болды. Мақалада маңғыт бегі Едігенің Темір сарайында ұзақ уақыт болуы арқасында осы мысалдан үлгі алып, оның негізгі қағидаларын Алтын Орданы басқаруы барысында іске жаратқаны көрсетіледі. Екі онжылдық бойына Едіге хан тағын өзі қалаған адамдарға ұсына отырып, олардың бас бегі боп саналды. Оның үстіне, Темірдің айналасындағы дін ғұламаларымен тығыз араласуы нәтижесінде Едіге өзінің рухани бағдарларын қалыптастырып, кейіннен онысын Алтын Орда көшпелілерін мұсылмандық жолына бұру әрекеттері кезінде пайдаланды... [180-200 сөз]

Кілт сөздер: Едіге, Темір, Алтын Орда, шыңғыстектілер, бектербегі [9-10 сөз/сөз тіркесі]

В.В.Трепавлов, *А.В. Беляков

Институт Российской истории Российской Академии наук, Москва, Российская Федерация
(E-mail: trepavlov@yandex.ru)

**Автор для корреспонденции: belafeb@gmail.com*

Едыгей во главе Золотой Орды: опыт чагатайской эмиграции

Аннотация. Во второй половине XIV в. в улусных ханствах бывшей Монгольской империи происходило угасание харизмы правящих чингисидских династий. Реальная власть оказывалась в руках могущественных представителей тюркской родоплеменной аристократии. Самым ярким примером деградации царственных прерогатив монархов-чингисидов было полновластие Тимура в Чагатайском улусе. В статье показано, как мангытский бек Едигей во время своего долгого пребывания при дворе Тимура вдохновился этим примером и воплотил основные принципы его правления в Золотой Орде. На протяжении двух десятилетий Едигей вручал ханский трон своим избранникам, при которых состоял главным беком. Кроме того, тесные контакты с богословами из окружения Тимура сформировали духовные ориентиры Едигея, что позднее проявилось в развернутой им кампании по исламизации кочевников Золотой Орды... [180-200 слов]

Ключевые слова: Едигей, Тимур, Золотая Орда, Чингисиды, беклербек [9-10 слов/словосочетаний]

Сведения об авторах:

Трепавлов Вадим Винцерович, доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Института российской истории РАН, руководитель Центра истории народов России и межнациональных отношений, Дм.Ульянова, 19, Москва, Российская Федерация.

Беляков Андрей Васильевич, доктор исторических наук, старший научный сотрудник Института российской истории Российской академии наук, ул. Дм. Ульянова, 19, Москва, Российская Федерация.

Авторлар туралы мәлімет:

Трепавлов Вадим Винцерович, тарих ғылымдарының докторы, профессор, РҒА Ресей тарихы институтының бас ғылыми қызметкері, Ресей халықтары тарихы және этносаралық қатынас орталығының жетекшісі, Дм.Ульянов, 19, Мәскеу, Ресей Федерациясы.

Андрей Васильевич Беляков, тарих ғылымдарының докторы, профессор, РҒА Ресей тарихы институтының бас ғылыми қызметкері, Ресей халықтары тарихы және этносаралық қатынас орталығының жетекшісі, Дм.Ульянов, 19, Мәскеу, Ресей Федерациясы.

Information about authors:

Trepavlov Vadim Vinserovich, Doctor of Historical Sciences, Professor, Chief Researcher at the Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences, Head of the Center for the History of the Peoples of Russia and Interethnic Relations, Dm. Ulyanova, 19, Moscow, Russian Federation.

Andrey Vasilyevich Belyakov, Doctor of Historical Sciences, Professor, Chief Researcher at the Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences, Head of the Center for the History of the Peoples of Russia and Interethnic Relations, Dm. Ulyanova, 19, Moscow, Russian Federation.

TURKIC STUDIES JOURNAL

2022. Vol. 4, №1 – Нұр-Сұлтан: ЕҰУ. – 135 б.

29.03.22 басуға жіберілді

Тираж – 40 дана.

Авторларға арналған нұсқаулар,
жариялау этикасы журнал сайтында берілген: tsj.enu.kz

Техникалық хатшы: А. Байгаж

Компьютерде беттеген: Д. Нурушева

Редакцияның мекенжайы:

010008, Қазақстан, Нұр-Сұлтан қ., Сәтбаев к-сі, 2.

Тел.: +7 (7172) 709-500 (ішкі 31-434)

E-mail: turkicjournal@gmail.com, web-site: tsj.enu.kz

Қазақстан Республикасы Ақпарат және қоғамдық даму министрлігінде тіркелген.

24.02.2021 ж.

№KZ27VPY00032814 – тіркеу куәлігі (алғашқы тіркеу нөмірі және күні 28.03.2019, 17636-Ж).

© Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті

tsj.enu.kz

