Қазақстан Республикасының Білім және ғылым министрлігі
Министерство образования и науки Республики Казахстан

Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті
Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева

Тарих факультеті
Исторический факультет
Археология және этнология кафедрасы
Кафедра археологии и этнологии

Белгілі қазақстандық тарихшы, этнолог Ж.О. Артықбаевтың 60 жылдығына арналған
«ӘЛЕМДІК ТАРИХИ КЕҢІСТІКТЕГІ ДАЛАЛЫҚ ЕУРАЗИЯНЫҢ АРХЕОЛОГИЯЛЫҚ-ЭТНОГРАФИЯЛЫҚ МҰРАЛАРЫ»

Халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференциясының
МАТЕРИАЛДАРЫ

РУХАНИ ЖАҢҒЫРУ

МАТЕРИАЛЫ
Международной научно-практической конференции

«АРХЕОЛОГО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ДРЕВНОСТИ СТЕПНОЙ ЕВРАЗИИ В МИРОВОМ ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ»,
посвященной 60-летию со дня рождения известного казахстанского историка, этнолога Ж.О. Артыкбаева

Нұр-Сұлтан - 2020

ӘОЖ 908(063)
КБЖ 63.4
Ә 52

Жауапты редактор:
Үмітқалиев Ұ.Ү. – т.ғ.к., доцент, Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ археология және этнология кафедрасының меңгерушісі

Редакциялық алқа:
Хабдулина М.К. – т.ғ.к., доцент, К.А. Ақышев атындағы Археология ҒЗИ директоры
Жанисов Ә.Т. – т.ғ.к., Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ археология және этнология кафедрасының доценті
Тлеугабулов Д.Т. – Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ археология және этнология кафедрасының аға оқытушысы

«Әлемдік тарихи кеңістіктегі Далалық Еуразияның археологиялық-этнографиялық мұралары»: Халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференциясының материалдары. – Нұр-Сұлтан: Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ Типографиясы, 2020. – 425 б.

«Археолого-этнографические древности Степной Евразии в мировом историческом пространстве»: Материалы Международной научно-практической конференции. – Нур-Сутан: Типография ЕНУ им. Л.Н. Гумилева, 2020. – 425 с.

ISBN 978-9965-869-92-1

«Әлемдік тарихи кеңістіктегі Далалық Еуразияның археологиялық-этнографиялық мұралары» атты Халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференциясының материалдары жинағы Еуразия халықтарының археологиясы, этнологиясы және тарихының әртүрлі мәселелері бойынша қазақстандық және шетелдік белгілі ғалымдар мен жас зерттеушілердің баяндамаларын қамтиды. Жинаққа, сонымен қатар, өлкетану, фольклор және пәнаралық зерттеулер бойынша мақалалар енген.

Жинақтың материалдары тарихшылар, археологтар, этнологтар, өлкетанушылар мен тарих пәнінің оқытушыларына, жоғары оқу орындарында гуманитарлық мамандықтар бойынша білім алушылар мен Еуразия халықтарының тарихи-мәдени дамуына қатысты тақырыптарға қызығушылық білдіретін барлық оқырмандарға арналған.

Материалы Международной научно-практической конференции «Археолого-этнографические древности Степной Евразии в мировом историческом пространстве» включают в себя доклады известных казахстанских и зарубежных ученых, а также молодых исследователей по различным проблемам археологии, этнологии и истории народов Евразии. В сборнике представлены также статьи по краеведению, фольклору и междисциплинарным исследованиям.

Материалы сборника будут интересны историкам, археологам, этнологам, краеведам и преподавателям истории, обучающимся гуманитарных специальностей высших учебных заведений, а также всем тем читателям, кто интересуется вопросами исторического и культурного развития народов Евразии.

ISBN 978-9965-869-92-1 **ӘОЖ 908(063)**
КБЖ63.4

© Л.Н. Гумилев атын. ЕҰУ, 2020
© ЕНУ им. Л.Н. Гумилева, 2020

ҚҰТТЫҚТАУ СӨЗ



Е.Б. СЫДЫҚОВ,
Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің ректоры,
тарих ғылымдарының докторы, ҚР ҰҒА академигі

Қадірменді әріптестер, «Әлемдік тарихи кеңістіктегі Далалық Еуразияның археологиялық-этнографиялық мұралары» атты Халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференциясына қош келдіңіздер!

Елбасы Н.Ә. Назарбаевтың өзінің «Рухани жаңғыру», «Ұлы даланың жеті қыры» атты бағдарламалық мақалаларында елміздің тарихы мен мәдениетін зерделеу, ұлттық қодты сақтау маңызы, тарихи сананың өтплеі кезеңдегі құндылығы жөнінде тереңнен толғап айтқан болатын. Конференция жұмысы Елбасының осы бастамлары аясындағы көптеген маңызды мәселелерді қамтып отыр.

Конференция белгілі ғалым, тарих ғылымдарының докторы, Еуразия ұлттық университетінің профессоры Жамбыл Омаруұлы Артықбаевтың 60 жылдық мерей тойына арналып өткізіледі. Ж.О. Артықбаев отандық тарих ғылымының көрнекті өкілі, қазақ этнология ғылымында этноәлеуметтік құрылым және шежіретану бағыттарының негізін салушылардың бірі. Өзнің еңбектерінде Ұлы Дала аймағында орын алған саяси, этномәдени процесстерді және оның әлем тарихымен байланысын жан-жақты зерттеген ғалым. Қазақ қоғамының тарихи даму кезеңдерінің қыр-сырын түсінуге мүмкіндік беретін этникалық, әлеуметтік, саяси-потестарлық институттар мен қатынастырды өзіндік тәпсірлеп, ғылыми айналымға жаңа тұжырымдамалар енгізген зерттеуші. Сонымен қатар, ғалым көшпенділердің мол мұрасын насихаттау бағытында да қажырлы еңбек етуде. Ж.О.Артықбаев 50 томдық «Қазақ этнографиясының кітапханасы» аталатын деректемелік тұрғыдан өте бағалы кітаптар сериясын, 7 томдық Е. Бекмаханов шығармаларын, 3 томдық Г.Н.Потанин шығармаларын және т.б. еңбектерді дайындауға жетекшілік жасады. Қазақстан тарихы, этнология және этнография бойынша оқулықтары жарық көріп, олар отандық жоғары оқу орындарының, орта арнайы оқу орындары мен орта мектептің білім беру процессінде көп жылдар бойы пайдаланып келеді.

Конференция материалдарының жинағына негізінен Ж.О. Артықбаевтың ғылыми қызығушылығына сай келетін, сонымен қатар, оның еңбектеріне негізделген заманауи және өзекті мақалалар жинақталған. Қатысушылардың географиясы алыс-жақын шетел мемлекеттердің өкілдері, отандық ғалымдарды қамтып отыр.

Ж.О. Артықбаев болашақта әлі де болса тарих ғылымының дамуына айтарлықтай үлес қосады деп сенім білдіре отырып, ғалымға денсаулық пен шығармашылық табыс тілеймін. Ал конференцияның қатысушыларына жұмыстарыңызға сәттілік және жаңа ғылыми жаңалықтар көп болсын! демекпін.

АЛҚА МӘЖІЛІСІ
ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

СЛЕДЫ В ИСТОРИИ И АРХЕОЛОГИИ

Андреас Буллер
доктор философских наук (Dr. Phil.), референт министерства по социальным делам и интеграции земли Баден-Вюртемберг, научный сотрудник философского факультета Томского государственного университета

Вводные замечания

Я с удовольствием приму участие в конференции, приуроченной 60-летия моего дорогого однокурсника Артыкбаева Жамбыла Омаровича, который является автором таких известных работ как «История Казахстана», «Кочевники Евразии (в калейдоскопе веков и тысячелетий)» или же актуального научно-популярного труда «Абылай хан».

По поводу своей последней книги Жамбыл Артыкбаев заметил в интервью газете «Вечерняя Астана»: «Так как в немалой степени это художественное произведение, то исключать элементы фантазии нельзя. Но в целом, надеюсь, не погрешил против истины»[1]. Элементы фантазии, если под фантазией, конечно, понимать созидательную силу человеческого воображения, которую немецкий философ Кант обозначил как «Einbildungskraft», никак нельзя исключить из творческого акта чтения следов прошлого. А Жамбыл Артыкбаев занимается ничем иным как «чтением следов прошлого», которые он, однако, интерпретирует не только с исторических, но и философских позиций. И это его исключительное достоинство! Ибо далеко не каждый историк решается покинуть поле эмпирических исследований и обратиться к философским размышлениям об истории собственного народа, а Жамбыл Артыкбаев поступает именно таким образом. Поэтому во всех, без исключения, его работах незримо присутствует, как пишет один из его рецензентов, вопрос о «соотношении прошлого, настоящего и будущего. То есть, кто мы, откуда идут наши корни, кем мы являемся сейчас и как мы будем развиваться в краткосрочной и долгосрочной перспективе»[2].

Речь здесь идёт о национальной идентичности казахского народа. Любая идентичность является продуктом сложной и кропотливой работы чтения следов прошлого. Без этих конкретных следов мы не имели бы здесь ни образов прошлого, ни национальной идентичности. Поэтому я в этой статье обращусь именно к процессу чтения следов, с которых начинается любое прошлое.

Мой анализ имеет общий характер. Он касается как историков, так и философов. Ведь речь здесь идёт об акте реконструкции прошлого как такового. Замечу, что мысли, которые я выражаю в данной статье, не новы, ибо они взяты из моих, вышедших как на русском, так и немецком языках книг, на которые я и отошлю читателя[3].

О сущности следа

Исторический след является, по сути, «отчуждением» или «выражением» *другого*. Хотя «выражением» или «проявлением» *другого*, надо заметить, след является только с точки зрения того, кто его *воспринимает*. «Отчуждённое» принимает характер «выраженного» или «проявленного» в акте человеческого *понимания*. Вне этого акта оно никак не может быть

1 Жамбыл АРТЫКБАЕВ: «Эпоха — всего лишь декорация истории». Интервью газете Вечерняя Астана 27.05.2019.URL: http://vechastana.kz/zhambyl-artykbaev-epoha-vsego-lish-dekoraciya-istorii/

2 См.: Жанисов А.Т. Рецензия на работу Ж.О. Артыкбаева «Лекции по философии истории». .

3 Буллер А. Три лекции о понятии «след». СПб.: «Алетейя», 2015 // Buller, A. Theorie und Geschichte des Spurbegriffes. Entschlüsselung eines rätselhaften Phänomens. Marburg 2016. https://www.eurobuch.de/buch/isbn/9783828837539.html

«отчужденным». Стремящийся познать сущность СЛЕДА, вынужден, таким образом, обратиться к теме человеческого *понимания*.

Проблемой исторического *понимания* основательно занялся известный немецкий историк J. G. Droysen (1808-1884), обосновавший особую дисциплину «историка». По своей сути историка есть «теория исторического познания». Однако я хотел бы указать здесь на следующий момент: любой, кто приступает к исследованию наследия Droysen(a) должен, по моему убеждению, начать не с него, а с его духовного предшественника — немецкого мыслителя Wilhelm Humboldt (1767-1835), который издал в 1821 году свою небольшую, но оригинальную и для любого историка очень важную работу «О задаче историка» («Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers»). Истоки дройзенской теории истории лежат именно в этой работе Humboldt(a).

От понимания к истории

Уже в самом начале своей статьи Humboldt указывает на существенную проблему исторического процесса исследования, которая, по его мнению, заключается в том, что истинная суть случившегося в прошлом, как правило, всегда скрыта от глаз исторического наблюдателя (именно так он называет историка), потому что прошлое «рассыпанно, разорвано, разделено» в оставшихся от него следах. По этой причине исторический наблюдатель часто видит в истории только *внешние* обстоятельства и условия, но не «внутреннюю причинную взаимосвязь, на которой основывается внутренняя правда» [4] [4, с. 585]. Однако тот, кто «собрал факты» прошлого, ещё не написал этим историю! Возможно, что он имеет в лице своих фактов «основу» будущей истории или же «материал» для неё, но далеко не саму историю[5] [4, с. 586], считает по праву Humboldt. Исходя отсюда, главная задача историка состоит в том, чтобы понять и открыть смысл действительности («Sinn für die Wirklichkeit»), а также приблизиться к нему и наполнить его жизнью:

«Смысл действительности — это тот элемент, в котором история живёт и действует. В нём лежит чувство мимолётности собственного существования, его зависимости от ему предшествующих или его сопровождающих причин и в тоже время сознание своей внутренней свободы»[6] [4, с. 589].

Имени историка, считает по этой причине Humboldt, достоен лишь тот, кто в состоянии в каждом событии увидеть часть целого или же, что одно и то же, придать случившемуся *форму*, кто умеет отделить необходимое от случайного, раскрыть внутренние взаимосвязи и сделать видимыми *истинно действующие силы в истории*[7] [4, с. 590]. Для этих, «истинно действующих сил в истории», Humboldt находит своё определение, называя их «идеями». Историк должен познать, скрывающиеся за историческими событиями и процессами, «идеи», которые и являются действительно «творящими и действующими силами в истории» («wirkende und schaffende Kräfte in der Geschichte»).

Droysen в этом случае не только перенимает гумбольдтскую интерпретацию «идей», но и развивает её дальше. Также он считает, что ведущие идеи истории обусловливают существование как отдельного человека, так и общества. Такими идеями являются идеи

---

4 Humboldt, W. Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers. Schriften zur Anthropologie und Geschichte. Stuttgart 1960. S. 585. Перевод наш.

5 «Mit der nackten Absonderung des wirklich Geschehenen ist aber noch kaum das Gerippe der Begebenheit gewonnen. Was man durch sie erhält, ist die notwendige Grundlage der Geschichte, der Stoff zu derselben, aber nicht die Geschichte selbst.»

6 «Denn der Sinn für die Wirklichkeit ist es, den er zu wecken, und zu beleben bestimmt ist... Das Element, worin sich die Geschichte bewegt, ist der Sinn für die Wirklichkeit, in ihm liegen das Gefühl der Flüchtigkeit des Dasyens in der Zeit, und der Abhängigkeit von verhergegangenen und begleitenden Ursachen, dagegen das Bewusstsein der inneren geistigen Freiheit…»

7 «Der Geschichtsschreiber, der dieses Namens würdig ist, muss jede Begebenheit als Theil eines Ganzen, oder, was dasselbe ist, an jeder die Form der Geschichte überhaupt darstellen… Er muss das Nothwendige vom Zufälligen trennen, die innere Folge aufdecken, die wahrhaft wirkenden Kräfte sichtbar machen…»

государства, права, прекрасного, святого. А в наше современное время — идея национального единства, патриотизма, национальной консолидации или же «национальная идея», которая определяет рамки исторического мышления и делает возможными сравнения по принципу «мы» и «другие». Поэтому, если кто-то считает, что мы в нашем XXI столетии навсегда расстались с «идеями», то он в этом случае явно ошибается. Идеи и сегодня оказывают своё влияние на мышление историка. И в этом ничего плохого нет. Пока идеи не предписываются историку сверху, пока он *сам* стремится открыть или увидеть их в истории, его поиск идей носит созидательный харктер.

Но Дройзен видит в идеях не просто «мысли», а скрытую «сущность», которая реально определяет ход исторического процесса. В этом смысле «идеи» для него, можно сказать, своего рода исторические законы, которые марксизм противопоставил идеям. Но вот парадокс! Сам марксизм не смог полностью отказаться от идей, о чём свидетельствует марксистская «идея коммунизма».

Идеи присутствуют во всех исторических эпохах и находят своё отражение в самых разнообразных продуктах человеческой деятельности (общественных структурах, социальных отношениях, законах, традициях, в религии и морали, а также в вещах и предметах), считали Droysen и Humboldt. Интерпретация истории с точки зрения «ведущих идей» явилась центральным принципом, зарождающейся в то время, ШКОЛЫ историзма[8].

И ещё на один важный момент, который присутствует как в теории истории Droysen(a), так и Humboldt(a), хотел бы я здесь указать. Этот момент касается акта «человеческого понимания». Humboldt считает, что понимание какой-либо вещи принципиально предполагает наличие *аналога* между понимающим и понимаемым, т. е. наличие предварительного или же первоначального *тождества* между субъектом и объектом познания[9] [4, с. 597]. Потому что там, «где два существа разделены настоящей пропастью, нет и не может быть такого моста, который привёл бы к (взаимо)пониманию. Для того чтобы понять другого, необходимо в другом смысле уже понимать друг друга»[10] [4, с. 597], по праву утверждает он.

В истории подобный «аналог» или «первоначальная основа понимания» вполне ясны, говорит Humboldt, потому что всё, что действенно в мировой истории, действенно также в самом человеке. То есть, Humboldt указывает на принципиальный факт родства или идентичности *антропологических* структур, которые гарантируют не только преемственность исторического процесса, но также преемственность процесса исторического *понимания,* который имеет не только индивидуальный, но и коллективный характер, т.е. всегда протекает в определённых рамках и конкретных условиях.

Развивая теорию понимания Humboldt(a) дальше, Droysen особо выделяет тот момент, что процесс человеческого понимания никак не позволяет расчленить себя на понятия, суждения и выводы, потому что он является *творческим* или *интуитивным* актом. Droysen сравнивает акт понимания с «молниеносно вспыхнувшей искрой» или же с «актом зачатия при совокуплении» [2, с. 398]. Но и в «молниеносном акте» человек имеет дело с тем, что было отчуждено или произведено *другим* человеком. Поэтому «материалом» для

---

8 Под историзмом я понимаю здесь не советский «принцип развития», не стандартное ленинское определение историзма, а особое направление в развитии исторической науки, которое охватило многие европейские исторические Школы XIX и первой половины XX столетия. Подробнее см. об этом: Буллер А. Исторический инструментарий историка: понятие *историзм* в исторической концепции М. А. Барга и в немецкой историографии — сравнительный анализ. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/terminologicheskiy-instrumentariy-istorika-ponyatie-istorizm-v-istoricheskoy-kontseptsii-m-a-barga-i-v-nemetskoy-istoriograii
или: Буллер А. Введение в теорию истории. Москва: «Юрайт», 2018. Глава 7: «Историзм».

9 «Jedes Begreifen einer Sache setzt, als Bedingung seiner Möglichkeit, in dem Begreifenden schon ein Analogon des nachher wirklich Begriffenen voraus, eine vorhergängige, ursprüngliche Uebereinstimmung zwischen dem Subjekt und Object…»

10 «Wo zwei Wesen durch gänzliche Kluft getrennt sind, führt keine Brücke der Verständigung von einem zum andren, und um sich zu verstehen, muss man sich in einem andrem Sinn schon verstanden haben.»

исторической науки могут стать любые вещи, которые несут в себе отпечаток человеческой руки или мысли. Человеческому духу достаточно только коснуться таких вещей, чтобы они снова «ожили» [2, с. 13], говорит Droysen.

Каким образом это конкретно происходит он демонстрирует нам на примере отношения между «Geschäften» и «Geschichte». С переводом дройзенского слова «Geschäfte» у нас могут возникнуть трудности. Я, однако, перевожу это слово как «деяния», а «Geschichte», в противоположенность деяниям, как «знание» о них или же «история». Даже если «деяния», а под ними Droysen понимал, прежде всего, политические события, будут «транспонированы» (transponieren)[11] в форме документов в наше настоящее, то они по этой причине ещё не станут автоматически «историей», однако они вполне могут стать ею, если настоящее воспримет их *исторически* (нем. «verinnerlicht»). Отсюда и знаменитое дройзенское — «В архивах всё-таки не лежит история» («In den Archiven liegt nicht etwa die Geschichte») [2, с. 11], а в них лежат только документы, повествующие о «деяних» прошлого. «Деяния» эти *могут* стать «историей», если они будут *внутренне* переработаны настоящим. Поэтому простое присутствие документа или материального остатка прошлого не делает его ещё «следом прошлого». По-настоящему след начинает «присутствовать» только тогда, когда он становится «следом» в сознании человека, а это, между прочим, происходит в ходе сложного и многоступенчатого процесса чтения следа, который протекает в голове специалиста иначе, чем в восприятии далёкого от исторической науки человека.

Практически любой человек в состоянии «открыть» в остатках прошлого исторические следы, но далеко не каждый в состоянии их профессионально читать. Идентифицировать следы и интерпретировать их — это две различные вещи. Сама по себе человеческая способность не только увидеть, обнаружить и открыть, но и интерпретировать следы является исключительно человеческой способностью. Также животное может открыть следы и (по)следовать им, но оно не в состоянии, следуя следам, реконструировать прошлое.

Droysen по праву замечает, что пока случившееся было *внешним* феноменом (событием), оно не было *ещё* «историей», а став «историей», оно перестало *уже* быть *внешним* феноменом, потому что перестало быть деянием/событием. Droysen(a), однако, интересует именно тот момент, который лежит между «ещё» и «уже», т.е. тот момент, в котором «деяния» в сознании историка «транспонируются» в историю. Одновременное существование одного и того же события как «Geschäfte» (деяния), так и «Geschichte» (история) Droysen принципиально исключает, потому что те «деяния», которые «презентируют себя в идейной форме, являются уже прошлым» [2, с. 69]. Причина этого лежит в самой логике следа, который структурируется во времени. Характерная черта любого следа заключается в том, что акт его рождения и акт его чтения не могут быть одновременными. След может быть рождён далёким или же близким прошлым, но читаться он может только в настоящем, в котором он, по словам Droysen(a), принимает *идейную* форму, т.е. становится мыслью, представлением, одним словом идеей.

Droysen указывает также на то, что не все «деяния» прошлого могут презентовать себя так — в *идейной* форме. По этой причине далеко не всё, что произошло в прошлом, и даже не большая часть случившегося в нём, смогло стать для нас историей [2, с. 8], говорит он. Но уже имеющееся знание «спасает человеку прошлое, расширяя границы его *настоящего* момента. Без расширения этого момента, как выразился древний Эсхил, он бы, слыша, не слышал и, видя, не видел» [2, с. 41]. Благодаря истории, человек «видит» в своём настоящем намного *больше*, чем оно в себе *содержит*. А происходит это только потому, что он в своём

11 Этот редкий термин употребляет Дройзен. Я перевёл его адекватно немецкому варианту «transponieren» (в философском смысле переходить из одной фазы бытия в его качественно другую фазу, например, из фазы события в фазу воспоминания о нём).

настоящем видит «следы», которые, по выражению французского философа Paul Ricœur(a) всегда «показывая скрывают»[12] [5, с. 226].

В этом смысле след, надо сказать, провоцирует нас, ибо он скрывает от нас то, что мы стремимся познать. Задача историка состоит в том, чтобы раскрыть то, что след скрывает. Без этого указателя, который мы назваем, «след», мы даже и не знали бы, что прошлое от нас что-то скрывает. В случае со следом наше знание является, таким образом, не абсолютным, а частичным не-знанием. Ведь о таком прошлом, от которого вообще не сохранились никаких следов, мы даже не можем сказать, что мы его «не знаем», потому что мы его действительно не знаем. И это большая проблема историка, которому не дано знать ВСЁ прошлое, а дана лишь возможность познать его определённую часть. ЧТО историк может познать в прошлом определяют его следы, которые бесцеремонно диктуют ему свою волю.

Познавая прошлое, человек покидает узкие границы своего ЗДЕСЬ и ТЕПЕРЬ (нем. «HIER» и «JETZT»), расширяя таким образом рамки своего *настоящего* момента. А удаётся ему это сделать, только благодаря следам прошлого, к которым, по мнению Droysen(a) относится абсолютно ВСЁ, чего «коснулась человеческая рука или человеческий дух» («was Menschengeist und Menschenhand gestaltet, geprägt, berührt hat») [2, с. 422]. И это самое блестящее определение следа и в широком смысле слова также исторического источника, которое пришло к нам из XIX столетия. Уже Droysen употребляет в своей «Историке» и понятие «след», подразумевая под ним как следы человеческой руки, так и человеческого духа, благодаря которым удаётся реконструировать, часто очень расплывчатую и нечёткую, но картину прошлого[13] [2, с. 72]. Его определение понятие «след» оказало существенное влияние на развитие молодой исторической герменевтики, которая *после* Droysen(a) уже не могла видеть в исторических источниках одни лишь «письменные» или «материальные» остатки прошлого. Подобный взгляд на прошлое являлся для неё теперь слишком узким и слишком ограниченным. Для исторической науки «источником знаний» могли теперь стать «следы» любого рода, оставленные человеком. Уже в XIX в. «исторический источник», благодаря Droysen(y), принял образ «следа прошлого», т.е. принял как материальную, так и письменную и устную форму.

Оценивая вклад Droysen(a) в развитие исторической герменевтики, современный немецкий теоретик истории H.-J. Goertz (Г. Й. Гёртц) по-праву утверждает, что «Дройзену удалось расширить область герменевтического понимания не только на тексты, но также на действия и артефакты человека» [3, с. 109], т. е. на любые «выражения» человеческой сущности («menschliche Lebensäußerungen»).

Автобиография как «модель» реконструкции прошлого

Термин «menschliche Lebensäußerungen» мы найдём как у W. Dilthey, так и у K. Marx(a). Но в отличие от Marx(a), для W. Dilthey человек является не только существом «производящим» или «самопроизводящим», но и существом «хотящим, чувствующим и представляющим»[14] [1, с. 139], т. е. существом, которое «выражает» себя в «объективациях жизни» («Objektivationen des Lebens»). Под «объективациями жизни» Dilthey понимает все *воспринятое*, *сохранённое* и *понятое* человеком. «Объективации» — это „выражения жизни“, которые содержат в себе связь „внешнего к внутреннему“» [1, с. 180], говорит Dilthey. Он указывает также на то, что новые восприятия человека всегда вынуждены интегрироваться в уже имеющуюся сложную СИСТЕМУ человеческих переживаний, воспоминаний, надежд, понятий и суждений [1, с. 145]. Но то же самое происходит и при восприятии каждого отдельного следа, который с необходимостью интегрируется человеком в систему имеющихся у него знаний. А иначе и быть не может. «Следы» не существуют изолированно в

12 «la trace signifie sans faire apparaître». Ricœr P. Temps et récit. Tome III: Le temps raconté. Éditions du Seuil 1985. P. 226.

13 «man kann aus solchen Spuren von Menschengeist und Menschenhand hier sich ein freilich noch äußerst schwankendes historisches Bild rekonstuieren». Droysen, J. G. A. a. O. S. 72.

14 Dilthey, W. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Frankfurt a. M. 1993. S. 139.

человеческом сознании, а они всегда интегрированы в систему других следов, знаков, символов и представлений человека. Здесь Dilthey, надо признать, не упоминая понятия «след», указал на его самую существенную черту — след всегда принадлежит определённым индивидуальным или коллективным «системам». По этой причине он, кстати, интерпретируется различными людьми по-разному. Ведь один и тот же след может существовать в различных «системах», восприниматься и определяться в рамках различных мировоззрений и убеждений.

Человек воспринимает любую действительность, включая и «действительность следа» в «комплексе сложных взаимодействий» (нем. «im Wirkungszusammenhang»[15]) своего настоящего. Ибо следы являются такими феноменами, которые «зарождаются не только из моих переживаний и из моего понимания, а которые образуют взаимозависимый комплекс моих представлений о мире, в котором всё воспринятое извне непосредственно вплетено в ход моей жизни»[1, с. 141].

В каждый момент моей жизни я *переживаю* свою жизнь в комплексе сложных и взаимозависимых восприятий моего настоящего момента, в котором *внутреннее* всегда переплетено с *внешним*, а актуальные восприятия тесно связаны как с моими *воспоминаниями* о прошлом, так и с моими *надеждами* на будущее, говорит Dilthey. Читателю не сложно в этом убедиться. Ему достаточно взять в качестве примера собственную биографию и тогда он может удивиться тому факту, что одно и то же событие своей жизни, например, свадьбу, он воспринимал по-разному. Через годы своей счастливой супружеской жизни он видел в своей свадьбе, возможно, самое счастливое событие. Но после тяжёлого и нервного развода он стал воспринимать её как личную трагедию. Речь здесь идёт об одном и том же событии, которое, однако, оставило в человеческой памяти различные следы. Именно автобиография, считает Dilthey, «делает *историческое восприятие* жизни для человека возможным»[16] [1, с. 247]. Но таким же образом обстоит дело и с событиями общественной истории. Русская революция 1917 года интерпретировалась нами и как «величайшее событие», и как «величайшая трагедия» эпохи. Автобиографические знания структурируются по тем же принципам, что и любые другие знания о прошлом. Любые знания о прошлом предполагают наличие и восприятие «следов», их интерпретацию и их интеграцию в систему имеющихся знаний.

Выводы, которые мы можем сделать из наших «автобиографических примеров» следующие: прошлое, будущее и настоящее образуют одну взаимозависимую и взаимосвязанную систему знаний и переживаний человека. Воспринятые в рамках подобной «системы сложных взаимодействий» следы прошлого, являются нам не как изолированные «остатки прошлого», а как элементы сложного процесса человеческого познания мира, частью которого история и является. В концепции Dilthey след, таким образом, перестал быть изолированным восприятием, а приобрёл статус живого, существующего в «комплексе сложных взаимодействий», элемента. Познавая следы прошлого, человек, в действительности, познаёт жизнь. Поэтому Dilthey говорит, что «жизнь познаёт здесь жизнь» («Leben erfaßt hier Leben») [1, с. 164]. Лучшей характеристики исторической науке нам, пожалуй, не найти.

Литература

1. Dilthey, W. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Frankfurt a. M. 1993.
2. Droysen, Johann Gustav. Historik. Stuttgart 1977.
3. Goertz, H.-J. Umgang mit der Geschichte. Eine Einführung in die Geschichtstheorie. Hamburg 1995.

15 Переводчики до сих пор дискутируют о точном переводе этого понятия. Но я его перевёл здесь как «комплекс сложных взаимодействий».

16 «Nur sie macht geschichtliches Sehen möglich» Dilthey, W. A. a. O. S. 247.

4. Humboldt, W. Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers. Schriften zur Anthropologie und Geschichte. Stuttgart 1960.
5. Ricœr P. Temps et récit. Tome III: Le temps raconté. Éditions du Seuil 1985.

ӘНЕТ БАБА ТҰЛҒАСЫ

Серік Негимов
Қазақстанның еңбек сіңірген қайраткері,
филология ғылымдарының докторы, профессор
Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті

Әнет баба тұлғасында ел ақылшысы, халық қызметкері, дін білімпазы, әділетті, үлгілі билік-кесімдерімен әйгілі қазы, мемлекет қайраткері, ұлт санаткері екендігі Шәкәрім Құдайбердіұлының: «Еңлік-Кебек» дастанындағы:

Әнет бабаң – Арғынның ел ағасы,
Әрі би, әрі молда, ғұламасы.
Үлгі айтқан Орта жүзге ғаділ екен,

Сол кезде 95-ке келген жасы,-дейтін жарқын лебізінен-ақ тануға болады. Бұл ретте оқымысты-тарихшылар Ерлан Сыдықов пен Жамбыл Артықбаевтың «Әнет баба: ғұмыры мен заманы» дейтін кітабында (2017) ғасырлық ғұмыр кешкен ұлы тұлғаның ұлылық, даналық, білімпаздық, көсемдік қырлары, замана сырлары, елшілдік, мемлекетшілдік, саяси-құқықтық ұстанымдары, Бұхарадағы XYI ғасырда салынған «Көкілташ» медресесінде оқыған жылдары, дінбасылар мен ғұламалар ортасы, араб-парсы тілдерін меңгеріп, ғылымның 12 бабынан сусындауы, ата-тек шежіресі, қоныс-мекен жайлары, Алаша хан, Ер Есім, Тұрсын хан, Салқам Жәңгір, Әз Тәукелер билік құрған хандық дәуір (құрылу тарихы, билік жүйесі), Ұлы Дала өркениетінің төлтума символдары мен ұлттық идея мәселесі, Тобықты көшінің жолы, қазақ шаһарларының тарихына және Жиделі Байсын өлкесіне байланысты қызықты деректер, балауса Әнеттің әкесімен диалогы, Әмір Темір Көреген дәуіріндегі Мір Әлішер мен Тафтазанидің философиялық толғамдары, Әне бабаның ұстаздық қызметі, 1710 жылғы Қарақұм құрылтайы, Қалқаман-Мамыр дауында айтқан төрелігі, Сақау ақынның Жиделі Байсын жайындағы толғауы, Жалаңтөс баһадүр салдырған медреселер,жинақтап айтқанда, Даланың ауызша тарихи-этнографиялық, мәдени деректері, елдік дәстүрлері байсалды баяндалған.

Әнет бабаның заңғар тұлғасы замана шамшырақтарының ой-толғамдарында шыншылдықпен көрсетілген. Мысалы:

«Қазақ баласы Түркістанды астана етіп, шалқып-тасып дәурені жүріп тұрған заманда Алаштың бас биі үйсін Төле биден біреулер:

- Уа, Төле би, біз адассақ, сізден ақыл сұраймыз, сіз адассаңыз, кімге жүгінесіз? – деп сұрапты.

- Әнет бабаң бар емес пе? – деген екен сонда Төле би».

Бірде Әнет баба Әйтеке биге былай депті:

- Әйтекежан, бүгін бір түс көріп ояндым. Сол түсімді саған жорытайын деп отырмын.

- Түсіңізді Жүсіп Пайғамбар жорысын. Алла аузымызға салса, біз де білгенімізді айтармыз, құлағым сізде, баба.

- Айтсам, мен түсімде мынандай нәрселер көріппін:

Он лақ, жиырма қасқыр, отыз жолбарыс, қырық түлкі, елу ноқта, алпыс ақта, жетпіс желкілдек, сексен селкілдек, тоқсан домалақ. Бұл не нәрсе болғаны, би інім?

Сонда Әйтеке жадырап, жалында сөз толғапты:

- Әй, қасиетіңнен айналайын, Әнет баба-ай, бәрі дұрыс қой, бірақ алпыс ақта емес, арқа еді ғой, жетпіс желкілдек емес, желкен еді ғой, сексен – көркем еді ғой, тоқсан – торқам еді ғой.

- Әйтекежан-ай, Құдай көңіліңді көтерсін,-деп Әнет баба разылық танытыпты.

Сөйтсе, бұл сөздің шешуі былай екен. Әнет бабаңның:

«Он лақ» дегені – «он жаста жарға ойнаған лақтай болдым», «Жиырма қасқыр» дегені – «жиырмада пышақ тісті қасқырдай болдым», «Отыз жолбарыс» дегені – «отызда жолбарыстай қайратты», «Қырық түлкі» дегені – «қырқымда түлкідей айлакер болдым», «Елу ноқта» дегені – «елуде ноқталаған аттай болдым», «Алпыс алқа» дегені – «алпыста ақталаған аттай болдым», «Жетпіс желкілдек» дегені – «жетпісте күшім кетіп, түндіктей желпілдек болдым», «Сексен селкілдек» дегені - «сексенде буын-буынымнан әл кетіп, селк-селк етіп қалтылдақ шал болдым», «Тоқсан домалақ» дегені – «тоқсанда өз аяғыммен жүре алмай, домаланып мешел болып қалдым» дегені екен.

Соны ойы ұшқыр, кеудесі қазына Әйтеке былайшасипаттапты:

«Әнет баба, Сіз қазақ үшін алпыста – арқа болдыңыз, жетпісте желкенін көтерген кемедей болдыңыз, сексенде – ақ сақал шашыңызбен, асқар таудай басыңызбен көз тартар көркем болдыңыз, тоқсанда – алдың да, артың да жәйлі, жаның да, жүрісің де кең-торқа болып отырсыз» – деген екен.

Әнет баба билік айтқан заманында қазақтың игі жақсылары Түркістанда Әзірет Сұлтан күмбезінің жанында жиналатыны мәлім. Түркістан тарихы археологиялық қазба жұмыстардың нәтижесіне және қазақтың қария сөздеріне қарағанда, Күлтөбеден бастау алады. Оған дәлел – Күлтөбеден табылған Арий және Тур заманына қатысты зәрдүш дінінің ғибадатханасы. Бірде Әнет бабадан Күлтөбеге жиналған халық:

- Баба, дүниеде не арсыз, не ғайып, не даусыз, не қадірсіз, не тәтті, не күшті, не жаман?-деп жеті сұрақ қойыпты.

Сонда баба жеті сауалға үш-үштен жұптап былай деп жауап беріпті:

- Үш арсыз бар: Ұйқы, тамақ, күлкі. Үш ғайып бар: ажал, қонақ, несібе. Үш даусыз бар: мінез, кәрілік, ажал. Үш қадірсіз бар:жігіттік, денсаулық, әйел.Үш тәтті бар: жан, мал, жар. Үш күшті бар:ақыл, жүрек, тіл. Үш жаман бар: нақақ қан төгу, кісі малын нақақ алу, ата-бабадан қалған ескі жұртты бұзу. Әнет бабадан «Дүниеде неше түрлі жетім бар» деп сұрағанда айтқаны:

-Дүниеде жеті жетім бар:
Сөз жетім – ынтаменен тыңдалмаса,
Бөз жетім – киілместен тозған болса.
Жер жетім – иесі жоқ қалған болса,
Ел жетім – жақсы басшы арман болса.

Көл жетім – қаз қонбаса құстар ұшып,
Ер жетім – жеке қалса тізе құшып,
Болмаса замандасың тойға барма.
Басыңа жалғыздықтың торы түсіп!

Халқымызда «жеті қазына» деген ұғым бар. Әнет бабадан «Жеті қазынаға нелер жатады?» деп сұрағанда ол кісі: «Әйел, ер жігіт, ілім-білім, жүйрік ат, қыран бүркіт, берен мылтық, алғыр ит»,-деген екен.

Мына бір деректі сөйлетсек, Салқам Жәңгірмен үзеңгілес, Әз Тәукенің ұлы Қайып сұлтанмен қалмақтардың тұтқынына түскен Құдайберді Қайқы батыр, Әнет Кішікұлы бастаған жас нояндар Тибет астанасы – Лхасада (Құдайлар мекені), сондағы Далай-ламаның алтын сарайда – Поталада тәрбиеленген. Бұл істің басы-қасында Жоңғар хонтайшысы Қалдан-Бошақты болған. Өйткені, бұларды буддизм дінінің рухында баулымақ ниетте екен. Сонан алғыр, көреген, ел келешегін парасат биігінен пайымдайтын жас хан Әз Тәуке қалмақтың бетке ұстар үздік жақсы-жайсаңдарын уысында ұстап, Тибет жағына өтіп кеткен өткір, отты, жігерлі жеткіншектерін қайта айырбастап, елге қайтартқан. Осы бір тарихи айғақтаржоңғар-қалмақтың тарихи шежірелерінде нақты көрініс тапқан. (Сатаев А. Тұңғиықтағы тұнықтар. Астана, «Елорда», 2004. 135-бет)

Профессорлар Ерлан Сыдықов пен Жамбыл Артықбаевтың «Әнет баба: ұмыры мен заманы» дейтін кітабы Әнет бабаның заманы мен өмір тарихын, сол бір ғасырлардағы қазақ халқының тағдыр-талайын ғылыми-теориялық тұрғыдан байыптаған сүйекті шығарма деуге лайық.

САКО-СКИФСКИЕ И КАЗАХСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ В ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНЫХ ОБЫЧАЯХ

Толеубаев Абдеш Ташкенович
доктор исторических наук, профессор КазНУ им. Аль-Фараби

Время существования сако-скифской этнокультурной общности по современным оценкам исследователей относится хронологической рамке IX – III в.д.н.э., т.е. они от этнографической культуры казахов XYIII – нач. XX века находятся во временном растоянии около 2,5 – 3 тысячи лет. Если следовать научным установкам и методике некоторых археологов советского, да и постсоветского времен – сравнивать культурные явления древности и нового времени научно неоправдано, приводит к ошибочным выводам. Мне думается, это не совсем правильный подход. Дело втом, что такая жесткая установка сильно ограничивает источниковедческие и аналитические возможности культурогенетических исследований. Почему же не сравнивать палеоэтнографические (археологические) и поздние этнографические материалы, явления и артефакты если традиционная связь между ними налицо, и, главное, не только по форме, но и по содержанию и смысловой нагрузке.

В данном докладе мы постарались с большой осторожностью и по возможности, скрупулезностью вести поиски затерянных культурных нитей, золотой жилы, связывающих древнюю культуру архаических, древних и поздних сако-скифов с традициями казахов средневековья и нового времени. Само собой разумеется, что эти связи были не прямые, а опосредованные. Указанные традиции от саков к казахам переходили через древнетюркские (хунну, юэчжи, усуни) и ранние тюркские племена и народы. В лоне тысячилетий были утеряны или до неузноваемости преобразованы многие традиции, были привнесены совершенно новые культурные ценности. Поэтому культурогенетические исследования представляют собой архисложное и не всегда благодарное занятие.

Как исследователь этнографических традиции древних, средневековых и поздних этносов центральной степной, предгорной и горной части Евразии я все больше убеждаюсь в том, что на этом сложном культурно-историческом пространстве во все эти времена (по крайней мере начиная с эпохи бронзы) существовали достаточно тесные взаимосвязи, взаимодействия, взаимовлияния, приведшие к хозяйственно-культурному и языковому симбиозу и синкретизму. Мы считаем, что это результат тысячилетних хозяйственных, этнокультурных и языковых процессов между представителями, в основном, древней алтайской, индоевропейской, уральской семей языков. До сих пор в проблеме о культурно-исторической и языковой принадлежности скифо-сибирских и сакойдных этнических общностей господствовали индо-арийская, индо-иранская, славянская, в целом, индоевропейская концепции и научные разработки. Я считаю, что все это было связано с незаслуженной , иногда, предвзятой недооценкой роли и места прототюркских (алтайских), тюркских племен в культурогенезе народов древней и средневековой Евразии.

Похоронно-поминальные обычаи и обряды являются достаточно устойчивыми составляющим культуры этноса, о чем свидетельствуют достаточно системные реликтовые параллели, между разноэпохальными этносами по времени существования.

Аристей – один из героев греческой мифологии, живший в YII-YI вв. до н.э., по свидетельству Геродота в своем путешествии на север дошел до владений народа исседонов и написал о них поэму Аримаспейский эпос. О самом Аристее в античных источниках имеется много легендарных рассказов. Например, о его душе, покидающей тело и летающей,

подобно птице «обозревая все внизу – землю, море, реки, города, народы... затем душа вернувшись оживляло его тело, и оно рассказывала о разных вещах, которые душа видела и слышала в различных местах [1, с.96]. Содержание легенды очень созвучно с казахскими легендами и представлениями. По моим полевым материалам середины 70-х годов прошлого столетия старшие по возрасту казахи-информаторы человеческую душу представляют в трех видах: шыбын жан (душа «муха»), ет жан (телесная душа) и рухи жан (дух). Шыбын жан – душа в виде маленькой мухи; во время сна она оставляет человека и странствует, и человек видит во сне то, что видит эта душа: если она сядет на капельку воды, то человек во сне видит воду, реки и моря; если она сядет на маленький бугорочек – человек видит горы. Утром душа-муха снова вселяется в человека, и он просыпается. Считается опасным резкобудить человека, «душа не успеет вселиться» [2, с.88-89].

Древние пазырыкцы своих родных обычно хоронили в зимних пастбищах. «Погребениями родных на зимних пастбищах пазырыкцы как бы закрепляли за собой территорию, которую покидали на лето...Этот обычай, - писал Руденко, - прошел сквозь века; казахи и киргизы до недавнего времени хоронили своих умерших только в зимовках» [3, с.9; 4, с.14]. Действительно, казахи своих умерших хоронили в родовом кладбище, которое обычно находится вблизи их зимовки – қыстау.

Курганы служили своеобразными знаками, закрепляющими право на владение отдельными семьями и родами определенной территории [5, с.124]. Этот обычай продолжал иметь место до поздних кочевников-казахов. По обычному праву казахов, маркерами обозначающими границы земельных владении (пастбищ) были именно могилы известных предков рода, племени.

Пазырыкские зимники могли быть похожи на те, что видел во время своих путешествий по Алтаю в 1860-1870гг. В.В.Радлов: восьмиугольная бревенчатая постройка с крышей такой же формы, сужающейся к верху, дымовым отверстием и покрытая слоями березовой коры [6, с.139). Похожие, но шестиугольные бревенчатые постройки на Алтайских зимниках были описаны С.С.Сапожниковым [7, с.53). Аналогичные бревенчатые постройки у казахов Алтая до недавнего времени служили в качестве тошала – прохладного хозяйственного помешения для хранения мяса и других продуктов.

По мнению ученых, вообще бревенчатые камеры-срубы часто встречаются в царских погребениях скифо-гунской культуры. Они известны в Шиликтах, Пазырыке, Башадаре, Туэктинских, Берельских курганах Алтая. В этих курганах гробницы – срубы, в одном случае, возведены на поверхности земли, в другом, опущены в большие квадратные ямы. Гунские погребения (Ноинулинские курганы Северной Монголии) по форме и технике постройки повторяют горноалтайские [8, с.80).

Деревянная гробница в Шиликты построена из толстых, впритык уложенных двурядных лиственичных бревен по принципу сруба-клетки. По вертикали гробница имеет семь рядов, причем бревна уложены друг на друга без всяких креплений и вырубок. Открытое пространство между бревнами были заполнены битым камнем. Общий вид деревяной гробницы с востока напоминает пирамидальное сооружение, ступенями суживающееся к верху [9, с.329]). Следует отметить, что именно эта конструкция надгробного сооружения оказалась наиболее исторически стойкой и почти неизменном виде дошла до середины XX века. Будучи в среди казахов Китайского Алтая мы были свидетелями бытования таких, в несколько упрощенной форме деревяных надгробных сооружений.

Лиственица для строительства горобницы в Шиликты была привезена с урочища Карасай, расположенного в северной оконечности долины, на растоянии около 25 км. Транспортировку осуществляли путем волочения с помошью волов, лошадей и верблюда. Следы волочения длинных стволов, диаметром 40-60см и длиной до 12м видны на тонком конце ствола, которавя имеет явные следы скошенности. Все стволы в самом толстом конце имели проушины. Кстати, таким же образом казахи Шиликтинской долины транспортировали стволы и в 30-40-е годы XX столетия, о чем нам сообщил один из старейщих жителей села Жалши, наблюдавший за вскрытыми бревнами гробницы [10].

Использование дерна для строительства земляного кургана широко встречается в сако-скифских курганах, например, в курганахШиликты, Байгара, Салбык и др. Их в основном использовали как укрепляющий, опорный материал. В предгорьях Тарбагатая и Шиликтинской долине местное население до сих пор использует вальки дерна в качестве строительного материала.

В погребальной камере Байгетобе и в сакском кургане Базар шаты были обнаружены сланцевые подушки. В памятниках пазырыкской культуры встречается обычай подкладывания продолговатого валуна или сланцевой плитки – каменной подушки под голову умершего, иногда такую подушку изготавливали из дерева /Уландрык, Юстыд/ [11, с.28). Овальные деревянные и войлочные подушки встречаются в больших пазырыкских и других курганах Алтая [12, с.86-87, рис.37-39, с.89, рис.42; 4, с.25] . Очень близкий обычай до сих пор существует у некоторых групп казахов. При начале рытья могилы сначало выкапывают небольшой кусочек из задернованной поверхности земли и этот валек откладывают в сторону и называется он «бас жастық» т.е. «подушка для головы». Во время укладывания человека в могильную яму этот валек земли накладывают ему под голову. На мой взгляд, этот обычай казахов является поразительным реликтовым обычаем, берушим свое начало с сакских времен.

Вообще близкие по культуре и языку к казахам алтайцы шаманов до недавнего времени хоронили по скифской традиции – в скорченной позе и с каменной подушкой под головой [13, с.88].

В условиях мерзлоты уландрыкских курганов Кубаревым было хорошо задокументирован обычай расположения мужчин в южной половине сруба, а женщины - в северной половине. Алтайские саки мужчину всегда хоронят в правой части сруба, иногда вплотную к его южной стенке, а женщину в северной или центральной части сруба, ближе к «хозяйственному отсеку». Такой порядок расположения мужчины и женщины неизменно повторяется в десятках памятниках пазырыкской культуры [5, с.26]. У хуннов правая от входа – хозяйственная половина юрты, левая от входа была мужской [14, с.85]. Такое подразделение внутреннего пространства сруба на мужскую и женскую половины, по мнению Кубарева, соответствует традиционному подразделению современных монголов и алтайцев пространства жилища, где правая сторона от входа считалась женской, а левая – мужской [15, с.293; 5, с.125-127]. Отсюда нетрудно заметить, что расположение покойников внутри погребальной камеры строго соответствовало их месторасположению внутри жилого помещения при жизни. Аналогичная традиция распределения внутреннего горизонтального пространства юрты существовала и у казахов. У них правая сторона юрты считалась мужской, а левая – женской (осчет велся от человека сидящего в «төр» - самого почетного места в юрте, лицом к двери) [16, с.323-324].

Курган Байгетобе, построенный в честь особо почитаемого члена данной группы сакского сообщества располагается в начале всей курганной группы – помещен в самой южной оконечности могильника. Особое почитание социально продвинутых членов рода или племени, отраженное в топографии памятников мы наблюдаем и в других памятиников сако-скифской культуры, Например, в Уландрыке памятники глав больших семей или родоначальников располагалось в начале или в середине курганной цепочки выделялась большими размерами. Исследователь В.Д.Кубарев очень правильно указывает на то, что «...погребальный обряд неизбежно отражает конкретные социально-экономические условия, в которых жил умерший, Поэтому погребальные сооружения до мельчайщих деталей моделируют те реальные условия и формы жизни, в которых существовал древний кочевник» [5, с.123]. Планировка могильника с определенной условностью повторяет порядок размещения жилищ живых. У азиатских кочевников юрту главы аула обычно ставили с подветренной стороны, молодые не могли ставить свою юрту впереди старших [17, с.182; 18, с.30].

Одним из обязательных требований для участников похорон у саков было полное физическое очищение. Перед участием на похоронах и после они тщательно умывались в

банях [19]. Конструкция и прицип работы сакской бани был очень прост. Недалеко от водного источника собирали кучу камней и над ней разводили большой костер. После того как камни сильно нагрелись, а от костра остались лишь угольки, над ними из трех-шести шестов построили небольшой конусовидный шалаш с очень маленьким дымовым отверстием сверху. Шалаш был так плотно окутан со всех сторон, что тепло не уходило за пределы. Затем путем брызгания воды на камень получали пар и умывались. В конце банной процедуры или между входили в холодный горый ручеек или в речку для опаласкивания и освежения. Такую банную процедуру на основе геродотовских сообщении в свое время описывала Тамара Райс. Точно такие шалаши, построенные из шести шестов, покрытые сверху кошмой и шкурами, с каменным казаном в центре и конопляными семечками вокруг найдены с Пазырыкских элитных курганах [20, с.92-93].

Аналогичный способ водно-парового очищения в точно таких же конусовидных шалашах, каркас которых составлялся из трех или более жердей, скрепленных поверху и покрытых плотным слоем кошмы существовал у древних, средневековых тюрков и дошел до этнографического периода. У казахов Восточного Казахстана такие бани существовали до середины XX века.

По имеющимся данным, у саков и скифов существовал обычай погребения своих умерших сородичей только в определенное время года - в начале лета или осенью. Обычай этот достаточно хорошо зафиксирован у населения карасукской, тагарской и пазырыкской культуры [21, с.106-107; 12, с.326; 20, с.90; 5, с.128]. Следует заметить, что обычай этот в пережиточном виде сохранился и у тюрков. О тюрках тюгу китайские хроники пишут следующее: «Умершего весною и летом хоронят, когда лист на деревьях и растениях начнет желтеть и опадать; умершего осенью и зимою хоронят, когда цветы начинают развертываться» [22, с.230].

По моему, эта традиция под собой имела природно-климатическую причину и была связана с хозяйственно-производственным циклом жизни кочевников. Умершего зимой человека в виду трудности рытья могилы до весны сохраняли способом «аманат қою», т.е. из трупа извлекли все внутренности и временно содержали в небольших пещерах, тщательно заложив камнем ее вход. С уходом снега и оттаянием мерзлоты человека хоронили на территории зимника – кыстау. Летом кочевники вслед за скотом в погоне свежих пастбищ уходили далеко от постоянной стоянки – зимовки. Поэтому обычай временного содержания покойника «аманат қою» ,вероятно, практиковался в и в летнее время. Летом из трупа извлекали все внутренности, затем вместо них живот заполняли антисептическими травами и трупа со снова зашитой брюшной полостью временно хоронили высоко в горах, во временно построенных из камня небольших могилах на поверхности скальных камней. По мнению исследователей и бальзамирование преследовало цель сохранения трупа при временном содержании умершего человека (20, с.90). Затем осенью по возвращению в зимник или приближению к нему совершали постоянное захоронение умершего летом человека.

По мнению В.Д.Кубарева ранние кочевники хоронили обычно весной или летом, и к тому времени, возможно, еще кто-то умирал в семье. Может быть этими обстоятельствами обьясняются парные и коолективные погребения [23, с.26].

По мнению исследователей самым устойчивым признаком погребального обряда, характерного для населения Алтая с скифское время, являются сопроводительные захоронения коней. По нашему мнению очень древняя традиция сопровождения покойника конем связана с практической ролью коня при жизни и в потустороннем мире кочевника. О практической роли коня в качестве транспортного животного в потустороннем мире дополнительно свидетельствуют еще и обычаи древних тюрков Алтая, когда на втором заседланном коне были приторочены переметные сумы с пищей и различными предметами, которые могли понадобиться в дороге в потусторонний мир [5, с.130].

Захоронения лошадей широко встречается в Аржанских, Пазырыкских и Берельских и других курганах азиатских сако-скифов. Высокопродистые кони рыжей масти преобладали в

сопроводительных захоронениях лошадей больших курганов Пазырыка. Захоронения с конем, иногда очень большим их количеством, встречаются и у европейских скифов (24).

В Пазырыке существовал обычай выстилать погребальную камеру умершего вождя отрезанными хвостами и гривами лошадей [25, с.46]. На всех известных пазырыкских изображениях коней на войлочном ковре, на костяных накладках на луки седла показаны лошади с постриженными гривами. Исследователи считали это просто признаком верховой лошади [26, с.64; 27, с.178; 4, с.80]. На мой взгляд, это связано с обычаем саков отрезать хвосты и гривы у посвященных лошадей для умершего человека. Действительно, сопровождающие покойника лошади имели постриженные гривы и хвосты. Вообще обычай этот так ярко сохранился у поздних тюркских народов, в частности у казахов. Например, казахи посвященному для умершего коню (обычно это был его «собственное седло») коротко стригли гривы и хвост и отпускали на волю до годичных поминок [28, с.35-40].

По сообщению многих дореволюционных авторов [29, с.6; 30, с.154; 31, с.205] и наших старых информаторов, казахи после смерти хозяина у его личного коня отрезали гриву и хвост (тұлдау) и выпускали в табун до годичных поминок. За это время никто не пользовался этим конем. В этом табу относительно коня умершего нетрудно увидеть его принадлежность, посвященность именно покойнику.По истечении года со дня смерти покойного снова седлали его личного коня, навьючивали на него всю одежду умершего и покрывали черной попоной. После этого самые близкие умершего: жена, дочь, сыновья и братья по очереди плакали по покойнику (көрісу) над лошадью, обращаясь к ней со словами: «На кого ты нас оставляешь? Передай привет хозяину!» (Бізді кімге тапсырып, қайда тастап кетесің, иеңе сәлем айт (32). Аналогичный обычай оплакивания коня Б. Х. Кармышева обнаружила у узбеков-локайцев [33, с.103]. После церемонии коня закалывали на поминки.

По сообщению многих дореволюционных авторов и наших информаторов, кости заколотых для тризны животных, тем более личного коня, обычно не разламывались [34, с.91-92] и не выбрасывались собакам: их аккуратно собирали и закапывали в землю [35, с.132-133; 37] или сжигали [36, с.9-10; 38, с.111].

Следует отметить, что этот обычай с определенными видоизменениями сохранился до сих пор у отдельных групп казахов, в особенности, у восточных. Начиная где-то с 50-х годов прошлого столетия у здешних казахов появился обычай вывешивания головы посвященной лошади на углах зиратов «төрткулаков» или же установление головы посвященных коней на надгробной земляной насыпи. Вообще то обычай захоронения в могиле конских черепов имел место и у скифов, саков. Например, в ровиках вокруг кургана иногда хоронили конские черепа. Во рву Толстой Могилы обнаружено до 50 конских черепов [39, с.130].

Вообще яркие пережитки обычая сопровождения покойника конем, среди современных тюркоязычных и индоарийских народов Евразии, сохранились среди казахов и у осетин (40). Думается, такая устойчивость этой древней традиции именно у этих народов исторически объяснима. Ибо, на мой взгляд, именно казахи среди тюркоязычных народов и осетины в среде индоевропейских этносов, в силу объективных исторических причин, большей степени сохранили культуроформирующие элементы древней сако-скифской историко-культурной общности.

По сообщениям Геродота **спустя год после похорон** царствующей особы вновь совершают погребальные обряды (41, IY,71,72.). На самом деле это уже были обряды, связанные с поминовением умершего. По мнению профессионального этнографа и археолога Руденко поминки у скифов в честь отца устраивал лично сын.

По Геродоту у скифов простых людей возят таким образом **по округе сорок дней**, а затем передают погребению (41, IY,71,72). Вообще универсальный для многих тюркских, славянских и других народов, обычай устраивать поминки на сороковой день и в годовщину смерти, по всей вероятности, своими корнями уходят к обычаям сако-скифских племен Евразии.

В сакской традиции известны факты отправления вместе с покойником в мир иной выпавших при жизни зубов и постриженных, выпавших волос. Например, во многих

Уландрыкских курганах в сумочках уложенных рядом с покойником содержались выпавшие зубы, обрезанные пряди волос и ногти [5,с.90,129]. Аналогичные сумочки со срезанными волосами и ногтями при жизни встречаются в больших пазырыкских курганах [12, с.91-98]. Руденко сообщает о миниатюрных шелковых кошельках, привязанных у верхних концов кос похороненных женщин, в некоторых из них были обнаружены срезанные ногти [14, с.90, таб.1, 1-4]. Вообще традиция специального хранения выпавших при жизни зубов и волос и ногтей дошла до позних казахов. Например, казахи очень бережно относились к постриженным в сороковой день внутриутобным волосам и ногтям ребенка. Их заворачивали в чистую белую материю и хоронили на дне сундука. Традиционно воспитанные казахи также как попало не обращались с постриженными или выпавшими при жизни волосами, ногтями и зубами. Волосы и ногти, обычно, после стрижки заворачивали в зеленную траву и помещали где-нибудь высоко – в щелину на стене или на потолке хозяйственных построек. По рассказам наших старейщих информаторов 80-х годов прошлого века, некоторые казахские женщины имели обыкновение собирать выпавшие при жизни волосы. Большую прядь или комок таких кос (волос) при похоронах, согласно предсмертного завещания умершей, укладывали ей под голову.

Традиционно казахи также поступали с постриженными ногтями и выпавшими зубами. Известны факты, когда постриженные ногти и волосы каждый раз предавали огню. В народе существует много объяснении этих обычаев. Большинство из них связывают с вредоносной магией, когда через постриженные волосы и ногти можно будет нанести вред человеку. Вообще примерно такие представления существуют у многих народов мира, о них в свое время писали известные исследователи первобытных религии как Фрезер, Тэйлор, позже Токарев и др. Несколько моих старейщих информаторов дали одинаковые или очень близкие по смыслу объяснения обычаю казахов сбора прижизненных волос, ногтей и зубов. Суть этих разъянении сводится к следующему: При отправлении в мир иной перед Всевышним взвешиваются грехи и добрые дела каждого человека. Человек сам с его добрыми делами помещается на одной стороне весов, на другую сторону весов загружаются его грехи с неблаговидными делами при жизни. В случае перевешивания греховных сторон весов Всевышний требует принести отделившиеся при жизни от него части тела – к которым относятся зубы, волосы и ногти человека. Тогда эти материалы также помещают на ту сторону весов, где находится сам человек и с его добрыми делами. Вот для этих целей нужно собирать прижизненные волосы, ногти и зубы – объяснили нам старейщие информаторы. Несомненно, это казахское, хотя и архаичное, представление не может до конца объяснить суть и содержание обычая оставления в мешочках собранных при жизни личных волос, ногтей и зубов пазырыкских и уландрыкских саков. Казахская легенда, в конечном счете, происхождение этого обычая связывает с представлениями о возможной греховности, отдаленно связанные с понятими рая и ада, что на мой взгляд, возможно и имело место в мировоззрении и верованиях сако-скифских племен. Одно несомненно: существует хотя и дальняя, отдаленная связь, приемственность в обычаях собирания прижизненных волос, ногтей и выпавших зубов для последующего отправления вместе с покойником у саков Евразии и современных тюркоязычных народов Центральной Азии. Объяснения у каждого последующего поколения народов могли измениться, а суть выполнения обычая и их внутреннее содержание оставались неизменной.

У древних сако-скифских племен населявших территорию Казахстана и сопредельные районы существовал обычай в знак траура срезать косы у женщин. Косы были срезаны, а головы сбриты у женщин из курганов Пазырыка [12, с.128-129]. Свыше 120 обрезанных кос было извлечено из трех курганов гунских шаньюев в Ноин-Уле. С женщиной в пятом Пазырыкском кургане была найдена ее отрезанная коса. Теплоухов в свое время высказывал, на наш взгляд, правильное предположение, что они являлись знаками траура [42, с.20]. Данный обычай в несколько измененной форме встречается у тюркских народов Средней Азии, в частности, у казахов. Казахские женщины в знак тяжелой горести и траура царапали себе лицо, рвали волосы. Обычай наряжать «тұл» в траурный период у казахов, в какой-то

мере, дает ответ на вопрос наличия в старо давние времена обычая срезания кос у женщины-вдовы. Я предполагаю, что слово *тұл* некогда имело связь с понятием «укоротиться» или «резать». Ведь одним из внешних признаков «тула коня» является срезание, укорочение гривы и хвоста [29, с.6]. У казахов до сих пор существуют понятия «тұлымшақ», «тұлым», которые обозначают коротко постриженные косы в области щеки. Мне кажется в этих понятиях заложена тайна обычаев былых времен, когда и у «тұл қатын» - тул-женщины по обычаю срезали косы. Между прочим, обычай срезания косы у вдовы существовал у осетин (40,с.3) похоронно-поминальные обряды которых во многом сходны с казахскими.

В пятом Пазырыкском кургане было найдено решетчатое устройство, которое Грязновым было определено как деталь крыши юрты. В одном из уландрыкских курганов Кубаревым было обнаружен решетчатый настил под покойным, очень близко напоминающий решетчатый остов юрты – кереге [5, с.127]. Алтайцы и казахи в этнографической современности иногда покойника переносили до могилы на кереге – решетчатом остове юрты. Великого казахского поэта Абая после смерти из летовки Шакпактас перевозили на зимовку Жидебай уложив (поместив) его на кереге.

Обнаруженный в пятом Пазырыкском кургане решетчатая деталь части крыши юрты (шанырак), как мне кажется, имеет очень близкую параллель в этнографии поздних кочевников в лице казахов. В середине 70-х годов прошлого столетия во время этнографической экспедиции по Восточно-Казахстанской области нами перед входом в могилу был обнаружен разбитый *шанырак* - круг верхней куполообразной крыши юрты. Местные старейщие информаторы объясняли это тем, что в случае смерти последнего представителя семьи у его гроба или могилы оставляют специально разбитый в этом случае шанырак или казан (котел). Тут уместно вспомнить, что все бронзовые котлы усуньского времени Семиречья были также деформированы и частично повреждены. Мы считаем, этот обычай далекой реминесценсией обычая саков.

Очень интересна параллель факта, что иногда тело покойника в Пазырыке и Уландрыке устанавливали на решетчатом остове юрты, что близко напоминает обычай казахов «өлікті керегеге салу», т.е. «уложить покойника на решетчатый остов юрты».

Теленгиты снимали с юрты один-два шеста и оставляли их в могиле умершего для того, чтобы тот мог построить себе жилище в потустороннем мире (43, с.132).

Вообще традиция устройства могил по подобию жилищ характерно для многих народов мира. Человек сначало строил жилище, крышу для себя. Потом по подобию жилища живых стали строить дом для мертвых. Несомненно, купольные мовзолеи XYIII-XIX вв. по своей внешней форме напоминают юрту. В этом ряду этнографических параллелей можно усмотреть присутствие главных узловых частей юрты в похоронном обряде прототюрков – саков, древних тюрков и тюркоязычных народов нового времени. Нельзя не вспомнить и о современной традиции казахов строить могилу по подобию каркаса юрты из железных прутьев, арматуры и лент.

В Чертомлыке в одной из камер были обнаружены останки бронзовых похоронных носилок. Там лежала женщина (20, с.96). Вообще обычай переноса тела умершего в могилу на специальных носилках имел место в этнографический период у казахов и у многих тюркоязычных народов Средней Азии. Что поразительно, у казахов и у части узбеков носилки в таких случаях именуются «ағаш ат» - «деревяная лошадь», т.е. в контексте смысловой нагрузки обрядности он означает «деревяный конь» переправляющий покойника в иной мир.

По сообщению Геродота ливийские племена насамоны обычаи которых сходны с массагетскими при клятвах и гаданиях приносят клятвы, упоминая самых справедливых и доблестных мужей древности, и при этом возлагают руки на их могилы. Для гадания они также приходят к могилам предков и, помолившись, ложатся спать на могиле. И всякому сновидению гадающий верит» (Гер.,IY,172). Такой обычай мы наблюдаем из этнографии древних и поздних тюрков. Аналогичные обычаи при даче клятвы известны у казахов и у других тюркоязычных народов. Для гадания и прощения помощи казахи также ночевали в

могиле своих священных родовитых предков, и сон в ночлег у могилы святого считался вещим сном и по поверью обязательно исполнялся.

Сако-скифские и казахские параллели также обнаруживаются в области материальной культуры, обнаруженных в их захоронениях.

В кургане 2 Уландрык 1 обнаружены кусок засохшего мяса и небольшие «лепешки» приготовленные из плохо протертых зерен дикорастущего волоснеца. «Они по форме и размерам напоминают баурсаки современных казахов» , - пишет Кубарев [5, с.30]. У саков была традиция обвивать рукоять плети золотой или бронзовой лентой [39, с.117] Золотой человек из иссыкского кургана также был снабжен такой плетью. Вобще такие же обвитые медной лентой плети были широко распространены в традиционном казахском быту.

По сако-скифской традиции кафтан у пазырыкцев запахивалась с права на лево [3, с.92]. Также и древние тюрки и казахи верхнюю одежду запахивали справа налево.

По данным Ольховского саки и скифы вместе с покойным в могилу иногда помещали овальные подносы для жертвенного мяса [39, с.157]. По форме, материалу, технологии изготовления и функциональному назначению эти овальные подносы точно повторяют казахские деревяные овальные блидца-подносы для мяса – астау, ет астау.

Скифы иногда в погребальную камеру помещали повозку, причем их обязательно ломали (56). По обычаю казахов, при безнадежных ситуациях, связанных продолжающейся смертью очередных детей, при трагической кончине всех членов семьи на кладбище относили и оставляли там навсегда частично разломанные колыбель *(бесік), казан* и *шанырақ*.

В сакском памятнике Ак-Алахе (Ақ ылақ) был найден войлочный чулок [4, с.40], один в один напоминающий казахский *байпақ* . Кожаная обувь, цельная, с твердой подошвой,с невысоким каблуком, высоким, выше колен, расширяющимся к верху голенищем была найдена в алтайских курганах Башадаре,Уландрыке, Ак-Алаха, Пазырыке [44, с. 95, рис.46, 28-31, 32.]. В таких же сапогах с длинным, расширяющимся к верху голенищем изображены саки в персопольских рельефных рисунках, на пластине из Амударьинского клада (45, с.26). На золотых пластинах из Амударьинского клада саки одеты точно в такую обувь (46, с.54, рис.59). Обувь с длинными голенищами найдена в каракольском кургане на Алтае, а в Пазырыкском кургане – длинные войлочные чулки с орнаментированным верхом [12, с. 111-112]. Внутри таких кожаных сапог надевали войлочные чулки такой же конфигурации. Обычно края войлочных чулок чуть выступали за голенище. Эту обувь по форме, составной части и по функциональному назначению с поразительной точностью повторяет казахская всесезонная обувь с высоким голенищем и кошемными чулками внутри - так называемая *саптама.*

У большинства сако-скифских племен был достаточно развит культ востока. Об этом свидетельствуют такие факты, как сооружение дромоса с восточной стороны гробницы [47, с.204-212]. Двери склепа, также были сооружены с восточной стороны. «Двери-проходы» в кольцевых глубоких ямах вокруг курганов также оставлялись с восточной стороны. Они в принципе известны в материалах раннесакского и сакского времени Средней Азии, Казахстана, Арало-Уральском степном регионе. Культ востока также продолжал иметь место у древнетюркских племен и, позднее, у многих тюркоязычных народов**.** Все тенгрианские обряды они совершали лицом на восток. Тюркские балбалы и казахские каменные стелы устанавливались с восточной стороны каменных оград и могил. Устанавливать каменные гряды от курганов в сторону востока также считается исконно древнетюркским обычаем. Древние тюрки и казахи двери юрты направляли в сторону восхода солнца.

Мой опыт многолетних исследований сакской культуры меня все больше убеждает в том, что сакская культура по своим главным культуроформирующим, узловым, стержневым характеристикам в большей степени является протюркской, тюркской, нежели индо-иранской. Мы уверены, что культурогенетическая связь между саками и последующей

древней, средневековой тюркской цивилизацией прослеживается не эпизодически, а системно. В исследовании этой проблемы я прогнозирую две возможные пути развития. Или будет доказана в большей степени тюрко-язычность саков и тюрко-профильность сако-скифской культуры. Или же, мы придем к более близкой к исторической действительности истине, выводам и заключениям, о том, что сако-скифский язык и культура сформировалась из естественно-исторического скрещивания, взаимодействия, симбиоза, с одной стороны, тюркского, с другой, индо-арийского (индо-иранского) языков и культуры.

Литература

1. Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. От скифии до Индии.- М., 1983.
2. Толеубаев А.Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов. -Алма-Ата, Гылым. 1991.
3. Руденко С.И. Горно-алтайские находки и скифы.- М.,-Л.,1952.
4. Полосьмак Н.В. Стерегущие золото грифы (Ак-алахинские курганы). - Новосибирск,1994.
5. Кубарев В.Д. Курганы Уландрыка. - Новосибирск,1987.
6. Радлов В.В. Из Сибири. Страницы дневника. - М.,1989.
7. Сапожников В.В. Монгольский Алтай в истоках Иртыша и Кобдо: Путешествия 1905-1909гг. - Томск,1911.
8. Акишев К.А.,Кушаев Г.А. Древняя культура саков и усуней долины реки Или. Алма-Ата. Издат. АН Казахской ССР. 1963.
9. Толеубаев А.Т. Результаты многолетних мультидисциплинарных исследований царских некрополей Шиликтинской долины// Толеубаев А.Т. Проблемы эпохи бронзы раннего железного века Казахстана. Избранные труды и статьи. Т.1.
10. Толеубаев А. Шілікті жазығы – сақтардың алғашқы мемлекетінің ту тіккен ордасы// Қазақ әдебиеті. №26. 2007
11. Кубарев В.Д. Курганы Юстыда Новосибирск.1991.
12. Руденко С.И.Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.-Л.,1953.
13. Кенин-Лопсан М.Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Новосибирск,1987.
14. Руденко С.И. Культура хуннов и Ноинулинские курганы. М.-Л.,1962 .
15. Потапов Л.П. Очерки по истории алтайцев. М.-Л.,1953.
16. Толеубаев А.Т. Жилище в представлениях, верованиях и обрядах казахов// Толеубаев А.Т.. Проблемы этнографии казахов. Избранные труды и статьи. Т.2.
17. Вяткин К. Монголы Монгольской Народной Республики// Восточно-Азиятский этнографический сборник, М.-Л., 1960.Т.10.
18. Сорокин С.С. К вопросу о толковании внекурганных памятников // АСГЭ. Л.,1981.Вып.22.
19. Геродот,IY,73.
20. Тамара Т.Райс. Скифы. Строители степных пирамид. М.,2004.
21. Киселев С.В.Древняя история Южной Сибири. М.-Л., 1951.
22. Бичурин Н.Я. Собрание . сведенгии о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.-Л., 1950.Т.1.
23. Кубарев В.Д. Курганы Сайлюгема.Новосибирск.1992.
24. Эти вопросы достаточно хорошо отражены в трудах М.П.Грязнова, Руденко С.И., Киселева С.В., Кубарева В.Д., Молодина В.И., Тишкина А.А., Полосьмак Н.В., Самашева З.С. и др.
25. Грязнов М.П. Аржан – царский курган раннескифского времени. Л.,1980.
26. Ковалевская В.Е. Конь и всадник. М.,1977.
27. Витт В.О. Лошади пазырыкских курганов // Советская археология. 1952, №16.
28. Толеубаев А.Т. Происхождение и сущность казахского обычая посвящения умершему коня// Изв. АН КазССР. Сер. общ. наук. - 1984.- №2.
29. Диваев А. Древнекиргизские похоронные обычаи. Отд. оттиск из т. XV Известий общества арх., ист. и этногр. при Казанском ун-те за 1889 г.
30. Рычков И. Дневные записки путешествия капитана Николая Рычкова в киргиз-кайсацкую степь в 1771 г. СПб., 1772.
31. Ауэзов М. О. Путь Абая. Алма-Ата, 1960, т. 1.
32. Полевые записиавтора: 1977 г. Семипалатинская обл., 1978 г.; Восточно-

Казахстанская и Павлодарская обл., 1979 г.; Тургайская и Кустанайская обл., 1980г.
33. Кармышева Б. Х. Узбеки-локайцы Южного Таджикистана, вып. 1: Историко-этнографические очерки животноводства в дореволюционный период. – ТИИАЭ АН ТаджССР, 1954, т. 28, вып. 1.
34. Кастанье И. А. Надгробные сооружения киргизских степей. – Труды Оренбургской учебно-архивной комиссии, 1911, вып. 26.
35. Кастанье И. А. О погребальных обрядах тюркских племен с древнейших времен до наших дней.– Известия об-ва арх., ист. и этногр. при Казанском ун-те, 1894, т. 12, вып. 2.
36. Хадырев П. Из киргизских поверий. Б. м., б. г.
37. Полевые записи автора, 1976 г. (№ 36, 41), 1977 г. (№ 23, 54).
38. Левшин А. И. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и Степей. СПБ., 1832. Ч.3.
39. Ольховский В. С. Погребальные обряды населения степной Скифии (VII—V вв. до н. э.). — М.: МГУ, 1978.
40. Калоев Б.А. Обряд посвящения коня у осетин//YII международный конгресс антропологических и этнографических наук. М.,1964.
41. Геродот,IY,71,72.
42. Теплоухов С.А. Раскопки курганов в горах Ноин-Улы // Краткие отчеты экспедиции по исслеждованию Северной Монголии в связи с Монголо-Тибетской экспедицией П.К.Козлова. Л., 1925.
43. Тощакова Е.М. Традиционные черты народной культуры алтайцев (XIX - начало XX в.). Новосибирск,1978.
44. Яценко С.А. Костюм древней Евразии. М.,2006.
45. Клочко Л.С. Скифская обувь// СА, 1992.№1.
46. Зеймаль Е.В.Амударьинский клад. Л., 1979.
47. Толеубаев А.Т. Дромосы элитарных курганов предгорий Тарбагатая//Толеубаев А.Т. Проблемы эпохи бронзы и раннего железного века Казахстана. Избранные труды и статьи. Т.1.

ПЕРВОБЫТНОЕ ИСКУССТВО СЕВЕРНОЙ ЕВРАЗИИ (НОВЫЕ ПАРАДИГМЫ, НАРРАТИВЫ, МЕТОДЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ) *

Лбова Людмила Валентиновна
доктор исторических наук, профессор
Новосибирский государственный университет
Евразийский национальный университет им. Гумилева

1 Дискуссии в современных археологических исследованиях, вызванные проблемами, поставленными цифровой революцией и BigData, определяют вектор исследований феноменов первобытного искусства, как в Сибири, так и северной Евразии в целом. Цифровые методы, современные методы датирования, неразрушающие методы для документирования, атрибуция и анализ коллекций предметов мобильного искусства, петроглифов, мегалитических объектов, стелл и т.д. обеспечивают сегодня большую точность и детализацию, чем предыдущие подходы.

Следует отметить, что существует острая необходимость в размышлениях и обсуждениях интеграции новых данных в существующие интерпретации и культурно-хронологические схемы. Эта тема представляет собой панель для научных наблюдений и дискуссий о том, как новые формы данных и улучшенные аналитические инструменты формируют новые подходы в современной археологии в целом. Чрезвычайно важно

* Работа выполнена в рамках проекта РНФ 18-78-10079 «Разработка технологий и информационной системы документирования и научного обмена археологическими данными».

критически оценить новые методы для последующих вероятных рисков и проблем, возникающих в результате новых данных и интерпретаций. Нами приветствуются выступления по исследованиям объектов первобытного искусства, которые подчеркивают дополнительную ценность междисциплинарного сотрудничества.

2 Следует констатировать определенную стабильность в классификации, оценке форм, технологий производства, вероятного использования и смыслов в изучении ранних комплексов мобильного искусства Сибири. Предложена схема развития типов предметов персональной орнаментации на ранних стадиях верхнего палеолита (30-50 тыс.л.н.) от использования природных объектов с незначительной модификацией (речных галек, обломков редких минералов, раковин моллюсков, зубов животных и т.д.) до геометрических и сложных форм, в том числе орнаментированных и окрашенных (материалы Денисовой Пещеры, Малой Сыи, Хотыка, Герасимова, Мамоны-II и др.).

Особое внимание уделяется технологии, знакам, смыслам и образам классического верхнего палеолита и его финала, представленного коллекциями Мальты, Бурети, Усть-Ковы, Коврижки, Шестаково, Черноозерья, и др. Использование различных красителей широкой цветовой гаммы, представленных в культурных слоях, на орудиях, скульптуре требует дополнительного обсуждения с привлечением в дискуссии искусствоведов, культурных антропологов, нейропсихологов, лингвистов и др.

3 В последние годы отмечается всплеск интереса к изучению известных комплексов и новых памятников наскального искусства, особенно на территории Южной Сибири и Монголии. Концепция существования в Северной и Центральной Азии пещерного и наскального палеолитического искусства (Хойт-Цэнкер-Агуй, Аршан-Хад), сформулированная и обоснованная академиком А. П. Окладниковым, и сегодня находит своих сторонников и оппонентов. Новым шагом в изучении древнейших наскальных изображений Сибири и Монголии стало выделение архаичного пласта петроглифов в серии местонахождений: Калгутинский рудник, Бага-Ойгур, Цагаан-Салаа, Арал-Толгой на территории плато Укок и Монгольского Алтая; Бырка, Шаман-гора, Бутиха, Токко в Забайкалье и Саха-Якутии; петроглифы минусинского стиля в Хакасии и др. Исследователи не исключают верхнепалеолитический - мезолитический возраст изображений, основываясь на стилистическом, технологическом и сюжетном анализе, использовании методов трасологии, фотограмметрии и плагина DStretch.

4 Проблемы интерпретации объектов первобытного искусства как маркера социальных отношений, эстетических реализаций, формирования престижных технологий, способов передачи информации нуждается в отдельных обсуждениях по всем аспектам археологической теории, методологии и комплекса методов (документирования, датирования, атрибуции).

Представляет интерес формат дискуссии о теоретическом отражении археологических интерпретаций и эволюции археологических нарративов, таких как мобильность населения, «перемещение» артефактов, обмен идеями и символами, технологические революции или эволюции, адаптация населения к изменению климата и культурное разнообразие.

Кроме того, в этой теме приветствуются обсуждения роли археологии в социальном аспекте (образовании, науке, культуре, туризме), связи с другими историческими исследованиями. Инновационные методы, взятые из других дисциплин, приводят к новому пониманию и ставят под сомнение существующие парадигмы в археологии. Такое направление предполагает новый уровень объяснения феноменов материальной культуры из всех доступных археологических источников с целью объяснения жизни людей в прошлом (использование объектов древнейшего искусства, взаимодействие людей с такими объектами в пространстве и времени).

Дискуссия должны охватывать толкование материального и нематериального мира людей, подкрепленных либо теоретическими концепциями, либо историческими источниками. Проблематика не ограничивается тематическими исследованиями, поощряются систематические подходы и обзоры интерпретаций человеческого поведения, использования

артефактов особого культурного статуса или современная сакрализация ландшафтов с петроглифами.

5 Какие проблемы возникнут в новом десятилетии? Какие стратегии можно рекомендовать для профилактических действий на объектах археологического наследия и палеоискусства при финансовой нехватке? Кто будет отвечать за научный анализ археологических памятников и артефактов? Цифровые решения или виртуальная реальность заменят стандартные методы в археологии? Какие стратегии можно рекомендовать для хранения и презентации артефактов? Каковы эффективные методы борьбы с разграблением археологическими памятников и ростом антикварного анонимного рынка?

Приглашаются к обсуждению разработчики проектов «обмена наследием» или «гражданской науки», специалисты в области оценки ценностей и рисков. Мы надеемся на участие исследователей, которые разрабатывают современные методы оценки и использования археологических местонахождений и артефактов, древнейших форм искусства в современной социально-культурной сфере, предлагают эффективные пути объяснения важности культурного наследия для общества (в том числе об археологическом наследии и управлении музеями, решениях для управления наследием, социально-экономических последствиях сохранения уникального наследия, методах превентивной консервации, развитии археологического туризма и устойчивости развития территорий в долгосрочной перспективе).

ОЙРАТТАРДЫҢ ЭТНИКАЛЫҚ ТЕГІ МЕН ҚОНЫСТАНҒАН АЙМАҒЫ

Қайыркен Тұрсынхан Законұлы
Тарих ғылымдарының докторы, Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ
Шығыстану кафедрасының профессры

Ойрат тарихы қазақ тарихының бір бөлігі. Біз осылай десек, мүмкін кей тарихшылар, оқырмандар ол қалай?-деуі мүмкін. Біздің отандық тарихнаманың адасатын тұсы да осы. Біз қазақ тарихының ауқымын кеңейтіп, мазмұнын байытуға қызмет ететін айналамыздағы ежелгі этностардың тарихын ескере бермейміз. Этностардың тарихын былай қойғанда, бүгінде Қазақстанмен шекаралас аймақтардың тарихын қазақ тарихының біртұтас этно-мәдени кеңістігінен бөліп тастадық. Нәтижесінде, қазақ тарихының географиялық аясы барынша тарайды. Осдан барып, қазіргі жас тарихшылар өз жұмыстарында Қазақстан аумағынан аттап шыға алмайтын болды. Менің досым, қазақтың көрнекті тарихшысы, ұзақ жылдардан бері қазақтың этно-мәдени, шежірелік және археологиялық деректерін бір-бірімен сабақтастыра, байланыстыра зерттеп жүрген ғалым Ж. Артықбаевтің бұл мәселедегі ой-пікірі, көзқарасы бізбен тоқайласады. Ойрат тарихы оның да зерттеу объектісіне кіреді. Сондықтан, ғалымды асқаралы 60 жасымен құттықтай отырып, өзімнің бұдан алдынғы ойрат тарихы туралы ауқымды зерттеулерімнің бір парасын ғалымның мерейтойына арнадым.

«Ойрат» этнонимі

Қытайдың моңғолдар үстемдік еткен Юан патшалығы (元1271-1368) кезінен бастап, тарихи деректерде ойраттар туралы көптеген мәліметтер беріледі. Бұл деректерде оларды жалпылай «батыс монғолдары» (西蒙古) деп атағанымен, әрқпайсы тарихи дәуірде әр түрлі атаған. Мысалы, Юань патшалығы кезінде оларды «Вой-ла-ти» (斡亦剌惕) деп, Миң патшалығы (明1368-1644) кезінде «Ва-ла» (瓦剌) деп, манчжурлар үстемдік еткен Цин патшалығы (1644-1911) кезінде «вой-ла-ты» (卫拉特), «э-лу-ты» (额鲁特) деп жазатын болған. Демек, мұның бәрі «ойрат» этнонимінің қытай иероглифінде ұқсамаған тарихи дәуірлерде әр түрлі жазылуы.

Күні бүгінге дейін «ойрат» этнонимінің мағынасын тарихшылар әр алуан түсіндіреді. Тарихшы Д. Банзаров «ойрат» (oirat) деген сөз «ой» (орман) және «арат» (халық, ел) деген сөздердің бірігуінен қалыптасқан дейді. Оның пікірінше, «ойрат» сөзі (монғолша) «орман елі», «орман халықтары» деген ұғымды білдіреді [1]. Иран тарихшысы Рашид-ад-Дин өзінің «Жамиғ-ад-тауарих» атты еңбегінде Енесай өлкесінен Байкал көліне дейінгі Оңтүстік Сібір даласында жасаған ежелгі халықтарды «орман елі» (Oin-irgen) деп атаған.

Тарихшы И.Я. Шмидт, А. Ремюзалардың пікірінше, «ойрат» (oyir-a) сөзінің мағынасы «көршілер», «қоңсы тұрушылар», «одақтастар» дегенді меңзейді [2]. Бұл сөз кейін келе монғолша «төрт» дегенді білдіретін «дөрбен» (dörben) сөзімен қатарласып келіп, «дөрбен ойрат», яғни «төрт ойрат одағы» деген терминді қалыптастырды. Бұған қарап «ойрат» сөзінің мағнасы тіл және тарих тұрғысынан тура анықталған деуге болады. Бұл кейінгі уақытта батыс ғалымдарының «қалмақ» сөзіне берген анықтамаларына ұқсамайды.

«Қалмақ» сөзі кейінірек пайда болған. Ол кең мағнадан бүкіл ойрат тайпаларына балама ретінде қолданылса, тар мағнадан Ресей қоластына қарап қалған Еділ торғауыттарын меңзеді. Кей тарихшылар бұны XVII ғасырдың 20-жылдары Жоңғариядағы торғауыттардың 40 мың түтіні Сарыарқаны ендей өтіп Еділ бойына көшкен кезде, қазақ тектес түркі халықтарының Жоңғарияда көшпей қалған монғолдарға берген атауы, яғни «қалмақ» сөзі «қалу» деген түркі сөзімен түбірлес туған деп қарайды.

Этникалық тек-төркіні және ежелгі аңыздары

Ойраттардың этникалық тегі жөнінде күні бүгінге дейін дүниежүзі ғалымдарының пікірі әр алуан болып келеді. Оларды жинақтай келгенде мынадай төрт түрлі: 1. Ойраттардың ата-бабалары түрік тұқымынан болған* 2. Ойраттар түркі және монғол текті халықтардың араласуынан пайда болған. 3. Ойраттардың ата-бабасы монғолдар. 4. Ойраттардың түп-тұқияны Алтай тауының солтүстігіндегі, ортағасрлық Найман мемлекетіне қарасты Ұлытағ өңірін мекендеген әр түрлі тайпалар. «Ойрат» этнонимінің өзі де осы «Ұлытағ» сөзімен этимологиялық, тарихи байланыста* деушілер.

Ойраттардың ата тегі түрік тұқымынан шыққан деушілер ең алдымен олардың тарихи-жағырапиялық қоныстану аумағына басымдық береді. Олардың ата-бабалары ежелден Енесай өлкесінің жоғары саласы мен Саян тауының терiскейіндегі және Байқалдың оңтүстік-батысындағы өңірлерге қоныстанған. Бұл жерлер Қытай деректері бойынша ертеден диң-лиң (丁零), цзяньгунь (坚昆қырғыз – ав.) тектес ұлттар мен ұлыстардың ата мекені болса, кейін келе тағы да тели (铁里) және түрк секілді іргелі этностардың қоластында болған. Сондықтан, ойраттар аталған түркі тектес халықтардың арасынан өсіп-өніп, кейін келе өз алдына дербес этносқа айналған, оның үстіне, ойраттардың тілі, әсіресе, олардың лексикасы айналадағы көптеген монғол тектес халықтардың тілімен мүлде ұқсап кетпейді деп есептейді. Мұндай пікірдегі ғалымдар оған дәйек ретінде «ойрат» немесе «ойі-рад» сөздерін «ұйғыр» (ұйығыш) сөзімен салыстырып, төркіндестік іздейді. Дегенмен, осы «ұйғыр»

---

* Фу Хэн (傅恒) қатарлылар «西域图志Батыс өңір шежіресі» деген кітаптың XII томында «Хан патшалығы кезіндегі үйсіндер Тянь-Шаньның солтүстігін мекендеп, ғұндармен шекаралас тұрған, олардың оңтүстігінде қала мемлкеттері (балық ұлыстар – ав.) болған. Бұлар қазіргі жоңғарлар болатын», «Олар кейін шығыс және батыс түріктер болып екіге бөлінді де, үйсіндердің жеріне иелік етті» деп баяндайды. Дин Цянь «Шетелдер баяны» (外国传考) деген еңбегінде «Ойраттардың түп-тұқияны Хан патшалығы кезінде «Цзянь гунь» (坚昆), Тан патшалығы кезінде «Сяцзя-си» (夏戛斯), Монғол Юань хандығы кезінде «Цзиржис» (吉尔吉斯) деп аталған қырғыздардан шыққан, ойрат сол қырғыздардың бір тармағы» деп жазады. Оу Цю «Ойраттар кімдер?» (Who ware the oirat) деген еңбегінде «Ойраттардың ата тегі түрік тұқымдастарына кіретін ғұндар» деп атап көрсетеді (燕京社会科学Яньцзин (Пекин) қоғамдық ғылымдар журналы, 三卷 III топтам, №2. 北京, 1941).

* «Юань патшалығының құпия тарихы» (蒙古秘史) атты кітапқа жазған түсіндірмелерінің бірінде Ли Вэнтянь: «Ойрат» сөзі «Ұлытағ» деген сөзден келген дейді. Ван Цзиньфу «торғауыт пен дөрбіт тайпаларының арғы тегі және тұрмыс күйі» деген еңбегінде «ойрат» сөзі «Ұлытағ» деген таудың атынан пайда болған, олар әуелде наймандардың «Сегіз» тайпасының бірі, кейін бөгде ұлттармен аралас қоныстанғандықтан, өріс-қонысы кеңейіп, атауы өзгеріп «ойрат» боп кетті деп жазады (Чжэнчжи суэбао 真知学报, 1943. - №2.).

этнонимі мен «ойрат» этнонимінің түбірі «ɯіуг» мен «оіуг» арасында қандайда бір төркіндестік, немесе формасы өзгерген мәндік байланыс жатқаны белгілі.

Кей ғалымдар ойрат ақсүйектерінің арасында «бек» лауазымының болуына қарап, оны түрік тілімен, түрік жұртымен белгілі тарихи сабақтастықтың болғандығынан деп қарайды. Қазіргіге дейінгі ойрат этногенезі түркілік текпен тығыз байланысты, яғни олар алтайлық этно-мәдени ареалдың түркілік зонасынан тараған деуші ғалымдардың пікірі басым болып келеді. Бүгінде Шығыс Түркістанның батыс бөлігінде жасайтын монғолдардың тілі Қытайдың терістігінде жасайтын Ішкі Монғол автономиялы өлкесіндегі монғолдардың (Өуір монғолдарының) және Монғол Халық Республикасындағы монғолдардың (Халқа монғолдарының) тілімен көп жақтардан парықталады.

Ойраттар өз кезінде айналадағы түркі тайпаларымен бірге жасағандықтан, оларды түрік және монғол текті халықтардың араласуынан қалыптасқан этнос деп қараудың да қисыны бар. Дүниежүзінде ешқандай туадан таза нәсіл жоқ, сол сияқты туадан бір беткей, өз алдына бөлек қалыптасқан ұлт та жоқ. Ойрат халқы XVI ғасырда бірлікке келген ойрат одағы қалыптасқан кезге дейін ұзақ тарихи кезеңдерді бастан өткерді. Осы барыста бұрыннан ойрат құрамында болған хоит, батұт, тұмат, баркұ тектес «орман елдері» түрлі тарихи себептерге байланысты, біртіндеп сұрыпталып, XVII ғасырдың орта шеніне келгенде хошұт, торғауыт, жоңғар (өлет) және дөрбіт деп аталатын төрт тайпа жетекші орынға шықты. Бұл тайпалар тарихта «төрт тайпа» деп аталды. Кей мәліметтерде аталған төрт тайпаның қалыптасуы барысында төленгүт, бұрят, қырғыз тектес өзге этностардың да атсалысқаны айтылады [3,10 б.]. «Батыс суреттері » деген кітаптың X тарауында: «Ойраттар отұққа (ауданға) бөлінген кезде төленгүттердің төрт зайсаны төрт мың түтінімен... өз алдына бір отұқ болды, қырғыздардың бір зайсаны да төрт мың түтінімен бір отұқ болды» (傅恒等撰. 西域图志，十卷) - деп жазылған. Кейбір тарихшылар XIV ғасырдың соңы мен XV ғасырдың бас шенінде монғолдарды (ойраттарды) билеген Гүлүш деген кісіні қырғыздардың бастығы Ұғайшы Хансақа болатын деп қарайды.

Бұдан ойраттардың этникалық тегінің тек монғол тайпаларымен ғана байланысты еместігін байқаймыз.

«Дөрбен ойраттар туралы аңыздың» авторы Батур Убашы Түменнің және Гамах-Шарап деген тарихшылардың жазуынша сонау ерте заманда Сібір өлкесінің оңтүстік етегіндегі орманды алқапта Амони, Думони деген екі аңшы ұмыр кешкен екен. Ол екеуі бір күні қалың орманда аң аулап жүрсе, алдарынан бір мұқыл теректің аясында анадан туған қалпында жалаңаш жатқан, аяқ-қолы балғадай бір сәби кез болыпты. Өздеріне ғайыптан кездескен жәйдің байыбына бара алмаған Амони мен Думони оны әлде қандай бір киелі күштің өздеріне берген сыйы деп біліпті. Сол сәтте баланың аузына теректің иілген бұтағынан су тамшылап тұрыпты. Тіпті де ғажабы – бір үкі баланың қасында ұшып-қонып, оны бағып, асырап жүрсе керек*. Олар ерекше қуанып, бұл баланы үйлеріне алып келіпті. Күндердің күнінде бұл бала азамат болып, ат жалын тартып мінген соң, оны «тәңір сыйлаған ұл» деп өздеріне патша етіп хан көтеріпті. Амони 10 ұлымен, Думони 4 ұлымен оның қол астында болады. Уақыт өте келе олардың жан басы өсіп, бейбіт-берекелі өмір кешіпті. Әлгі киелі баланың аты Чаро екен, оның кіндігінен тараған ұрпақ кейінгі Жоңғарлардың ақсүйек әулетіне айналыпты, тарихтың әліптеуінше, олар ойрат ішінде чоростар деп атаныпты, ал Амониден тараған 10 ұлдың ұрпағы өлеттер (жоңғарлар) болыпты. Думонидің әулеттері өсе келе дөрбіт деп аталыпты [4], [5], [6].*

---

* Үкіге табыну, оны кие тұту Алтайдағы он екі абақ керейлер арасында қазірге дейін сақталған (Сәмембеттің сары үкісі).

* Төрт ойраттың ішінде чоростар билеуші тайпа болған жағдайда одақтан ойып отырып орын алуға тиісті. Бірақ Қытай деректері төрт ойратты хошұт, торғауыт, жоңғар (өлет) және дөрбіт-осы төрт тайпамен ғана шектесе, Н.Бичурин XIV ғасырда Жоңғарияда үш ірі тайпа чоростар, хошуттар және торғауыттар билік құрған және олар чорос Махмуттың басшылығында болған, кейін келе чоростардан дөрбіттер бөлінген, сөйтіп олардың саны төртеу болған дейді (Иакинф. Историческое обозрение ойратов, или калмыков с XV столетия до настоящего времени. СПб, 1834, стр 47 и 2). Бірақ қытай деректері чоростардан хойттарды бөлініп шыққан дейді. Шын мәнінде төрт ойрат одағы Шыңғыс хан заманында қалыптасқан көне

«Жоңғар» терминінің тарихи қалыптасуы

Жоңғарлар бұрын қытай деректемелерінде «батыс монғолдар» (西蒙古) деп те аталған. Бұлар бір кезде Батыс Монғолияны мекендеген «ойрат» тайпалары еді. Шыңғыс хан Ұлы Монғол патшалығын құрған кезде олардың солтүстік жағындағы ойрат тайпалары Шыңғыс әскерлерінің сол қанатына қосылады. «Сол қанат» немесе «сол қол» деген ұғымдар сол кезде монғол тілінде «зюнғар» (Жоңғар) деп аталған. Сонау ғұндар заманынан бермен Алтай халықтарында әскерді оң қол, сол қол, орта қол деп бөлетін еді. Сол секілді, монғолдарда да әскерді мыңға, жүзге, онға бөліп, оларды «оң қол», «сол қол» деп айыру тәртібі болған. Шыңғыс хан дәуіріне келгенде оның әскерінің сол қанатын өлеттер құрағандықтан, олар «жоңғарлар» деп аталып кеткен. И.Я. Златкиннің пікірінше «жоңғар» сөзі ешқашанда белгілі бір этноним болмаған. Ол ылғи да сол тарап немесе «сол қол» деген ұғымды білдірген.... Монғолдар иелігіндегі әрбір аймақтың өзінің «жоңғары» немесе «сол қолы» болған [7, 21]. В.А. Моисеевтің пікірінше «жоңғар» сөзі өз кезінде армияның сол қанаты (сол қолы) деген ұғымнан біртіндеп топонимикалық атауға - «жоңғарияға» айналған. XVIII ғасырдағы орыс деректерінде ол Зенгория, Зенгорская (Зюнгарская) деп жазылған, сондай-ақ «жоңғар» атауы кейін келе этноним дәрежесіне көтерілген, әрі ойрат этнонимі қатарында қолданысқа енген [8]. Сөйтіп ойраттар тарихи әдебиеттерде «жоңғарлар» деген атпен қатар қолданылатын болды.

XVII ғасырдың 30-жылдарында Қытайдың оңтүстік-батысындағы Тибет елінің діни лидері Далай-Лама өз елінде болып жатқан діни қырқыстар кезінде лама дінінің сары, қара, қызыл, ақ деп бөлінетін төрт сектасының бірі қызыл секталықтардың бүлігін жаныштау үшін ойраттардан жәрдемге әскер сұрайды. Далай-Ламаның талабына сай ойраттардан 12 мың әскер Тибетке барады. Сол жолы барған әскерлердің сол қолы тағы да осы өлеттерден құрам тапқан еді. Сондықтан «жоңғар» атауы олар үшін тіптен меншікті ұғымға айналған деуге болады.

XVII ғасырдың 90-жылдарында төрт ойраттың жоңғар аймағынан және жоңғар тайпасынан шыққан Ғалдан Бөшүктү хан ел басқарды. Сол кезде ол бұрынғыдай ақсүйектер табына (чоростарға) ғана тән ерекше лауазым-атақтарды күшінен қалдырып, өз үстемдігін жүргізді. Осы орайда ол өлеттерден сырт дөрбіт, хошұт, хойт тайпаларын түгелдей өз билігі астында топтастырып, оларды «отұқ», «әңгі» делінген әкімшілік бірлестіктерге ұйымдастырды. Сонымен барлық ойраттар түгелімен «Жоңғарлар» деп аталады.

Жоңғарлардың (ойраттардың) ата жұрты, наным-сенімдері

Рашид-ад-Диннің «Жамиғ-ад тауарих» атты еңбегінде ойраттардың ата жұрты «Найман мөрін» деген жер деп көрсетеді. Рашид-ад-Дин оларды Көк өзені (көк мөрөп), Он өзені (Он мөрін), Хара өзені (Хара үсүн мөрөн), Сенбітен өзені (Сенбітұнг өзені), Үкір өзені (Үкір мөрен), Ahap өзені (Ahap мөрен), Хорхой өзені (Хорхой мөрен), Шаған өзені (Чаған мөрен) деп атап көрсетеді [9, 193]. Академик Рене Груссе: «Құпия тарих» (秘史) бұл жөнінде өте жан-жақтылы мәлімет береді. Яғни сол қоян жылы деп аталған 1207 жылы, Шыңғыс хан өзінің үлкен ұлы Жошыны оң қол қосынға бас етіп, солтүстіктегі орман елдерін (ойын ірген) бағындыруға жіберді. Ойраттар орманды далада тіршілік еткен монғолдардың негізгі тобы, олар Байқал көлінің батысын мекендейді. Олардың басшысы Құртқабек өз еркімен келіп бағынды және Жошыға жол бастаушы болды. Олар Шықшыт деген жерге жеткенде барлық ойраттар түгелімен келіп бағынды. Жошы одан соң қырғыздардың жеріне қарай жорық

одақ. Сол кезде төрт ойраттың әр бірінде бір түменнен, жиыны төрт түмен (40 мың) қол болған. Кейін келе олрдың саны көбейген. И.Я. Златкиннің пікірінше, XIV ғасырдың соңынан XVII ғасырдың бас кезіне дейін, бұл одаққа хошут, жоңғар, дөрбіт және торғауыттар кірсе, XVII ғасырдың басынан Жоңғар хандығы жойылғанға дейін хошут, жоңғар, дөрбіт және хойттар, XVIII ғасырдың соңынан, яғни, Еділ торғауыттары Шынжаңға қайтып оралған соң, олардың саны алтыға жетеді. Бұл алты тайпа: хошут, хойт, чорос, дөрбіт, торғауыт және ылуттар (элюты) болған (Златкин И. Я. История Джунгарского ханства (1635-1758). М., 1983.-330 б.). Яғни, хошут, жоңғар (ылут, немесе элют), дөрбіт және торғауыттар төрт ойраттың ең негізгі және бастапқы тайпалары болған. Кей тарихшылар бұларға чоростарды да қосады., сондай-ақ, осы чоростардың қызметінде болған хойт руы торғауыттар Еділ бойына көшкенде олардың орнын басады. Бірақ чоростар ойрат төресі ретінде көп жағдайда «төрт ойрат» құрамына кірмеген көрінеді.

жасады. Қырғыздар Енесай өзенінің жоғарғы саласында жасайтын түркі тайпасы. Ендігіде олар да монғолдарға бағынды [10,165]-дейді.

Кей тарихшылар жоғарыдағы сегіз өзенді Енесай өзеніне құятын өзендердің бұрынғы аты деп қарайды. Қалай дегенмен де, біз осыған қатысты өзге тарихи құжаттарды салыстыру арқылы ойраттардың ата жұрты Байқал көлінің оңтүстік-батысы мен Енесайдың шығысындағы Саян таулы аймағы екенін байқаймыз.

Ойраттар сол кезде негізінен шаман дінін ұстанған. Шаманизмде құдайды «Тәңір» дейді және оның баламасы ретінде жер-суға, табиғат күштеріне тәу етеді. Оның діни тағылымдары жүйелі түрде хатқа түспеген. Шыңжаң монғолдары арасындағы айдалаға оба тігу рәсімі бір замандағы шамандық тәу етуден қалған белгі. Шаман діні бойынша адам өлгенде тірі кезіндегі атақ-абыройына қарай көп мал сойылып, қанын шашу ләзім. Ол бойынша тым ертеректе, өлген адамның жақсы көретін әйелі де өзімен бірге көмілуі шарт еді. Кейін келе бұл қатал үкім өзгеріп, қайтыс болған адамның әйелінің бетін жыртып, шашын жайып аза тұтуына, жақсы көретін атын тұлдауға өзгертілді. Шаман діні ойраттарда XIX ғасырға дейін жалғасты. Оның кейбір сарқыншақтары әлі де сақталған.

Ойраттар орман еліне (Oin irgen) кіретіндіктен, олар негізінен аңшылықпен, мал шаруашылығымен шұғылданды. Археологиялық дәлелдерге негізделгенде оларға тән көне кесенелерден темір құралдардың сынықтары мен дақылдардың қалдығы да табылған, олардың көбінде киіз үйлерде немесе қайыңтозбен қапталған дөңбек үйлерде тұратындығы анықталған.

Рашид-ад-Диннің пайымдауынша, сол ерте кезде ойраттардың өз ханы болған. Оңтүстік Сібір өлкесіндегі ойраттарға тән көне кесенелерді ашқанда ондағы бай мен кедейдің парқы өте айқын байқалған. Себебі, ондағы қоса көмілген заттардың түр-түсі, саны мен сапасы тым парықты еді. Көшпенді мал шаруашылық дамыған кезде ойраттардың рулық жүйесі де кемелденген. Сол кезде ойраттар ауылды қазіргі қырғыз тіліндегідей «айыл» (aiyl) деп атаған, өздері ауыл-ауыл болып көшіп жүрген, бір жерге қонғанда ауылбасының үйі ортаға, ауыл мүшелерінің үйлері оны қоршай шеңбер жасап тігілген. Көне түркі тілінде мұндай айнала қонуды «еб» деп атаса, ойраттардың кезінде «күрен» деп атаған. Шын мәнінде «күрен» де көне түркі тілнен келген.

XIII ғасырдың басында монғолдар күшеюден бұрын ойраттар қоныстанған жерлердің шығысы мен батысында және оңтүстігінде көптеген түркі тектес тайпалар (ұлыстар) жасады. Мысалы, олардың шығысында және оңтүстік- шығысында меркіттер, наймандар, керейлер, татарлар, қоңыраттар, оңғоттар; батысында және оңтүстік-батысында қырғыздар, қыпшақтар; оңтүстігінде Тұрфандағы Идұхұт ұйғырлары тұрды.

XIII ғасырдың бас кезінде ойраттар Селенгі өзенінің бір саласы болған Ділгір өзені (қазіргі Мұрын өзені) бойынан Енесай өзенінің жоғары аңғарындағы ежелгі қара орманды қалың судың (сегіз өзенінің) бойына дейін жайыла қоныстанды. Аталмыш сегіз өзеннің орны жоғарғы Енесай мен Саян және Таңнұр тауларының арасындағы Таңнұра-Ұранхай өлкесінде. Бұл жер қазір Ресейдің Тула облысына қарайды. Қытайдың «Юан патшалығы тарихы» (元史) атты кітабында айтылатын Кем (Чиян), Ханхана (хан-ха-на), Илан (И-лан) аймақтары да осы жерді меңзейді. Қытай жазбалары бұл өңірді қапталдап жатқан қалың таулармен қоршалған, қайысқан қара орманды, өзен-көлді, қоңыр аңдары мен жыртқыш тағылары жыртылып айырылатын жер деп суреттейді. Сол бір дәуірде осы өлкеде Қомқанас, Тұбас деген халықтар да жасаған екен. Олардың жан саны көп, ру-ру боп өздерін әр түрлі атайды, бірақ барлығы жиылып «түмен ойрат» деп аталған деседі. Бұған қарап «түмен ойрат» деген сөз «көп ойрат» деген мағнаны да білдіре ме деген ой келеді. Олар аң аулап, балық ұстап күнелткен. Өзге көршілес жұрттар оларды «ойын ірген» - «орман елі» деп жазады дейді қытай тарихы. Бүгінде қалмақ тарихшылары XIII ғасырдың бас кезінде ойраттардың жан саны 200 мың адам болған дейді [11]. Шыңғыс шапқыншылығына дейін, ойраттар Найман, Меркіт мемлекеттері мен Қырғыз қағанатының арасында бейбіт және тату-тәтті жағдайда өмір сүріп жатты. Б.Я. Владимирцов 1204-1205 жылдары наймандар Шыңғыс ханнан жеңіліп, Дешті-Қыпшаққа қоныс аударғаннан кейін, ойраттар біртіндеп батысқа жылжып, наймандардан

қалған Алтай таулы аймағын өз қоластына алды дейді [12., 34;], [13]. Дегенмен, сол кезде наймандар тайлы-таяғымен батысқа көшіп кетті деуге келмейтін. Көшіп кеткен олардың билеуші табы мен әскери ақсүйектері және оларға бағынышты аз халық пен жасақ қолы болатын. Ертістен өтіп, Қалба тауы арқылы Тарбағатайдың батысын бойлай отырып Жетісуға жеткен олар ең көп дегенде наймандардың жартысына да жетпейтін. Ал Алтай тауында, Тарбағатайдың күнгейінде қалған наймандар мен меркіттер көбінесе жәй бейбіт тұрғындар еді де, олар өз ата мекендерінде бұрынғыдай өмір сүріп жатты.

Байырғы «Далалық елдер» мен «Орман елдері»

XIII ғасырдан бұрын монғол үстірті, Алтай өлкесі және Оңтүстік Сібір даласында көптеген түркі және монғол тілінде сөйлейтін тайпалар өмір сүрді. Бұлар ертедегі тарихи кітаптарда орман елдері және дала елдері деп екіге бөлінетін.

Орман елдері мыналар: хорі түед, бұрят, барғұ, керемчин, бұлғачин, ұрұсұт, орман ұраңқай, ойрат.

Жоғарыдағылардан сырт, орман еліне кіретін түркі текті тайпалардан тұма, хакас, төлеңгүттер бар.

Сол кездегі дала елдері негізінен монғол тайпаларынан құралды. Бұл монғол тайпалары өз ішінен «дөрелкін», «нұрұн» деген екі топтан тұратын. Мысалы:

1 .Дөрелкіндер: ұранқай, хоңгірат, олхонұт, салдұс, баяұт, ұраұт, хұйшұн, айылдүркін, кінкіт.

2. Нұрұндар: хатікін, салжиұт, маңғұт, ұрұт, дербен, барін, барлұт, бұтат, доголат, бесут, жатрат.

XIII ғасырға дейін түркі және монғол тілдерінің бөліну процесі өте баяу жүргендіктен, сол кездегі жалайыр, керейт, татар, меркіт, ойрат қатарлы тайпалардың түркі тектес немесе монғол тектес халықтар екендігі жөнінде әлі күнге дейін түрлі пікірлер бар. Тарихи жазбаларда хатқа түскен сол заманның сөздік қорына талдау жасаған кезде көптеген сөздердің күні бүгінгі дейін қазақ, қырғыз тектес халықтардың тілінде сақталып келгендігіне куә боламыз. Бұндай жағдайды қазіргі монғол тілінен де кездестіруге болады. Енді бір жағынан қазіргі монғол ғалымдары Шыңғыс тұқымы өсіп-өнген ортадағы таза монғолдар ретінде дөрелкіндер мен нұрұндарды атап көрсетеді де, татар, меркіт, керейт, жалайыр тайпаларын тек монғол тілінде сөйлейтін тайпалар ретінде ғана далалық елдер қатарына қосады. Рашид-ад-Дин осы далалық елдердің монғолдардан басқасының бәрін түркі тайпалары деп жазады. Ол татар туралы айта келіп, басқа түркі тайпалары олардың (татарлардың) батырлығы мен күш-қуатынан иеніп, немесе солардай болғысы келіп өздерін татарлар деп атады. Бұл құдды қазіргі күнде Шыңғыс хан мен оның хан жамағатының – тұтас монғол руларының күшеюіне байланысты бұрыннан өздерін әр түрлі атайтын түркі тайпаларының, мысалы жалайыр, татар, ойрат, керйіт, найман, таңғұт қатарлы тайпалардың өздерін монғолмыз деп атап кеткені секілді еді, сөйтіп бұл аталған тайпалардың кейінгі тұқымы өздерін сонау бағзыдан бері «монғол» сөзімен байланыстымыз деп ойлап, мұңғол атын малданып кетті, шындығына жүгінсек, монғолдар да тегінде сол біртұтас түркі қауымында өмір сүрген тайпалардың бірі болатын. Құдайдың оларға рахымы түсіп, монғолдар арасынан Шыңғыс хан мен оның руы күшейген кезде, көптеген рулар олардың төңірегіне топтасып қара көбейте түсті. Әсіресе, сонау 300 жылдың алдындағы Аланхуадан бері қарай оның етегінен өрбіген ел «нирұн» тайпасы деп аталып, ерекше құрметтелді. Осылайша сол төңіректегі барлық рулар монғолдар деп аталды, бірақ бұл кезде өзге көрші ұлыстар әлі де «монғол» атана қоймаған. Бұл елдердің бет пішіні, дене бітімі, ат қойысы, тілі, салт-дәстүрі бір-біріне ұқсаңқырап келетіндіктен қазір, тіпті, қытай, жүржін, нангяс, ұйғыр, қыпшақ, түркмен, қарлұқ, қалаш сынды барлық бойұсындырылған ұлттар, сондай-ақ, монғолдар ішінде өсіп-өнген тазіктер (tazic) түгелдей «монғол» аталды, өйткені бұл ұлттар монғол атануды өздері үшін абырой және пайда есептеді деп жазады [9., 166-167]. Міне, Рашид-ад-Диннің өз сөзі осылай. Бүгінде кейбір қытай тарихшылары Рашид-ад-Диннің осы тектес пайымдауларын мойындағысы келмейді. Олар Рашид-ад-Дин «түрік» деген сөзді кең мағынада «көшпелілер» деген ұғымның аясында жұмсаған деп қарайды [9, 148]. «Жамиғ-ад-

тауарихтың» 1952 жылы Бұрынғы КСРО Ғылым Академиясы тарапынан шығарылған нұсқасына жазған алғы сөзінде И.П. Петрушевский: «Рашид-ад-Дин мен сол дәуірдегі өзге авторлар еңбегіндегі кейбір жаңсақ пікірлер шетелдік нәсілшіл оқымыстысымақтар жағынан бұрмаланып империалистік пиғылдағы пантүрксизм теориясының қалыптасуына себеп болды» деп жазады, әрі татар, керей, найман, жалайыр, меркіт, ойрат тектес тайпалардың тілі монғол тілі болған деп кесіп айтады, сонымен бірге ол қазан төңкерісінен бұрын бұл туралы жазылған В.Р. Розен, В.В. Бартольд еңбектерін буржуазиялық тарихнаманың идеялық шектемесіне, формализм мен догматизмнің салқынына ұшыраған деп жазады [14.].

Демек, Шыңғыс ханның монғолдарды біріктіруінің қарсаңында далалық елдердің ішінде де татар, жалайыр, меркіт, керейіт, найман тектес тайпалар өмір сүрді. Бұлардың шығу тегі, қоныстанған жерінің шет-шекарасы, тұрмыс-салты, аңыз-әфсаналары жайында «Жамиғ-ад-тауарих» пен «Монғолдардың құпия шежіресінде» егжей-тегжейлі мәліметтер берілген. Біз әңгімелеп отырған ойрат жұрты бұл халықтармен тығыз саяси, экономикалық және мәдени байланыста болды.

XII ғасырдың соңы мен XIII ғасырдың бас кезінде монғол тайпалары бірлескен монғол мемлекетін құру үшін бір-бірімен үзбей қырқысып келді. Сол кезде бас билікке таласушылар екі ірі блокқа бөлінді. Бұлардың бірі монғолдардың бөржігін тайпасының басшысы Темүжін көршілес Керей Уаң (Ван хан, Оң хан) ханмен бірлесіп, меркіттер мен татарларды, тайшұғыттарды бойұсындырды. 1201жылы ойраттардың бастығы Құртқабек татар, найман, меркіт, тайшығұт қатарлы бірсыпыра тайпалармен бірлесіп, Алғұй-бұлақ деген жерде зор құрылтай ашып, жажырат тайпасының бастығы Жамұқаны барлық монғолдардың ұлы ханы ретінде сайлап, «горхан»* деген лауазым берді, әрі ұйымдасып Темүжін мен Керей Уаң ханға әскер аттандырмақ болды. Сол кезде ойраттардың елбасы Құртқабек Жамұқа аттандырған бірлескен қолдың бас сардары болып, Қойтан-қиясында Шыңғыс және Уаң хан қолмен соғысты. Құртқабек бастаған бірлескен қолдың ішінде тайшұғыттарға Аушы батыр, наймандарға Бұйрық, меркіттерге Тоқтабек қолбасшылық етті. Екі жақ шеп бұзып соғысқа кірместен бұрын Бұйрық пен Құртқабек екеуі өздерінің күн жәйлатып, жауын жаудыратын әдістеріне салып, жаңбыр жаудырып, тұман түсіреді. Нәтижеде оның кесірі өздеріне тиеді [10, 93-96.]. Шыңғыс қолының күшті шабуылы, оған қоса алай-дүлей соққан нажағайлы жаңбыр Жамұқа одағын қатты ойсыратады.

Рашид-ад-Дин мен «Монғолдардың құпия шежіресі» берген мәліметтерге жүгінсек, сол кезде төрт төңірегі биік таулармен қоршалып, қалың орманмен көмкерілген, бергі шеті Алтайдан басталатын сонау ен өлкеде жасаған тайпалардың барлығы дерлік ортақ саяси-экономикалық тұтастықта болған. Сондықтан өз кезінің тарихшылары оларды бір тарихи қауымның аясына сыйғызып көрсеткен. Демек, ойрат тарихы XIII ғасырдың басына дейін найман, меркіт, керей тектес түркі тайпаларының тарихымен сабақтаса дамып отырған. Кейін келе, ойраттар мен Шыңғыс ханның және оның әулеттерінің құда-андалық байланысы жиілегендіктен, оның үстіне ойрат ақсүйектері Шыңғыс ханға бағынған кезінде оған адал қызмет етуге ант бергендіктен, ойраттар мен монғол ақсүйектері арасындағы осындай ерекше байланыс олардың біртіндеп монғолданып кетуіне жағдай жасады.

1207 жылы Шыңғыс хан ұлы Жошыны оң қанат әскеріне қолбасы етіп «орман еліне» жорыққа аттандырды. Қосынға Бұқар деген кісі жол бастады. Жол бойы ойраттардың көсемі Құртқабек олармен соғыспай өзі келіп тізе бүкті, әрі Жошы қолына жол жол бастаушы болды. Сонымен олар «түмен ойраттардың» жерінен ары қарай жолға шығып, «Шықшыт» деген жерге (Селеңгі өзенінің солтүстік басы) барып, Бурят, Баркұн, Ұрсұт, Қомқанас, Лықыс, Тұбас, Қырғыз қатарлы елдерді бағындырды [15]. Құртқабек Шыңғыс ханның құзырына бейбіт түрде кіріп, Жошы қолының орман елін бойұсындыруына үлкен көмек көрсеткені үшін Шыңғыс хан оған сеніп, ойрат елін оның өз ілкінде қалдырып, өзінің бір қызын оның

* Мұсылман тарихшылары «горхан» сөзін хандардың ханы деп түсіндіреді – авт.

ұлына ұзатты [15]. 1217 жылы Шыңғыс қолы Көлтумат елін екінші рет бағындырған кезде осы тайпаның өлген ноянының әйелін Құртқабекке берді.

Бұдан кейін ойрат ақсүйектері мен Шыңғыс әулетінің арасында құда-андалық байланыс қалыптасты. «Юан тарихы, бикелер баянында»: «Көкеген бикені Толаныш бегзадаға, Қоли бикені Қадам бекзатқа берген» деген сөздер бар. Бұндағы Көкеген бике дегені – Шыңғыс ханның Құртқабектің тағы бір ұлы Иналышқа берген Жошыдан туған немере қызы Холи бике. Бұған қарымта ретінде Құртқабек те өз қызы Ұлқаймышты Шыңғыс ханның немересі Күйікке (кей кітаптарда Мөңкеге делінеді.) берді.

1246 жылы Күйік хан тағына отырды. Ұлқаймыш та патша ханымы болып, орны биіктеді. 1248 жылы Динцзун (Күйік) патша қайтыс болған соң, ол біраз уақыт ел билеп тұрды [16].

Ойрат ақсүйектері мен Ханбалықтағы хан әулеті және Жошы, Шағатай, Төле нәсілінен тараған Шыңғыстың үрім-бұтағы арасында түгелдей құдандалы байланыс бар. Ойрат ақсүйектерінің немере-шөберелерінің көбі Монғол Юан патшалығының күйеу балалары. Юан патшасы Құбылай да немере қызын ойраттарға берді. Құртқабектің немере қызы Елшіқылмыш қатын да Құбылайдың бір туысқан інісі Арғыбұғаның бәйбішесі болды. Арғыбұға оны еркелетіп, әлпештеп өсірді. Оның өзге немере қыздары да Құбылайдың өзге туысқандарына және хан нәсіліне ұзатылды. «Юан хандығы тарихы, бикелер баянында» Құртқабектің Беклеміш, Салан деген екі немересінің аты кездеседі. Бұлар да Ханбалықтағы патша ордасының қадірлі күйеу балалары болған [17], [9,118-121].

«Юан хандығы тарихы: дүние-мүлік баянында» жазылуынша ойрат жұрты Шыңғыс нәсілінің қол астында тұрған Ішкі Қытайдан да өздеріне «сыбаға» ретінде берілген жерлерді иемденіп, пайдаға бірдей кенеліп отырған. Онымен қоймай, олар Юанның патша ордасындағы лауазымды биліктерге де араласып отырды. Ойрат Төленіштің үлкен ұлы Бұқатемір бір кездері Құлагу (Әлеуке) ханның Парсыларды бойұсындыру жорығына ойрат қолын бастап қатынасып, Құлагу, Абақа – осы екі хан үшін үлкен еңбек көрсетсе, екінші ұлы Бұртоғаның Тұлыққышін, үшінші ұлы Барысбұқаның Шылап, Беклеміш деген ұлдары түгелдей Құбылай үшін қызмет етті. Беклеміш бастан-аяқ Боянға еріп Ішкі Қытайдың Хуай-Ань деген жеріндегі ірі шайқастарға қатысты. 1219 жылы ол батыс-солтүстік бөліктегі уаңдардың (бектердің) бүлігін басып, патша жағынан зор сый-сыяпатқа ие болды.

Ойрат жұрты мен монғол хан әулеті арасындағы осындай құда-андалы қатынастардың болуы оларды саяси, экономикалық және әскери жақтан одан ары тығыз бірлестірді. Монғол хан әулеті үшін Енесай өлкесінің стратегиялық орны мен рөлі айрықша еді. Сондықтан 1260-1264 жылдары Арғыбұға Құбылайға қарсы бүлік тудырған кезде ойраттар иелігіндегі осы жерге дейін келіп, өзіне жәрдемші ретінде «ойрат қолын» ұйыстырды [18]. 1268 жылы Қайду Құбылайға қарсы бүлік тудырған кезде де осы ойраттардан қол ұстады [19].

Юан патшалығы кезінде ойрат жұрты соғыс аласапыраны салдарынан бірнеше бөліктерге бөлініп кетті. Бұның бір бөлігі Юан патшалық үкіметінің төл әскері болды, енді бір бөлігі Арғыбұға мен Қайдудың әскері болды. Тағы бір бөлігі Құлагу ханның басшылығында Парсы мемлекетіне жорыққа аттанды. Ал, Енесай өлкесінің жоғары жағындағы ойраттардың ата қонысы Төле әулетінің тікелей билігінде болды. Бұл жер кейін келе Юан патшалығының «Линби теріскей тау әкімшілік өлкесінің» бір бөлігіне айналып патша ордасына тіке қарады. Оны Ханбалықтағы (Пекиндегі) патша және оның төңірегіндегі ұлықтар бөлектерге бөліп басқарғандықтан, бұрынғыдай қандастық негіздегі рулық қатынастардың негізі әлсірей бастады. Көптеген әр түрлі рулық жүйедегі әлеуметтік топтар енді бір-біріне кірігіп, ортақ тіршілік етті. Нәтижесінде қандастық қатынас жерлестік қатынасқа қарай бет бұрып, қара халықтың арасынан нояндарға қызмет ететін «нөкер» қауымы пайда болды. Бұлар нояндар үшін қызмет ететін әскери шағын күш ретінде өмірге келді.

Бұдан бұрын ойраттарда «обұқ» тәртібі болған. Оның мазмұны «бір атаның баласы» деген сөз, «обұққа» кіретіндер бір атаның әулеті ретінде бір «айыл» болып көшіп-қонып

жүрді. Ендігіде осы «обұқ» тәртібі де әлеуметтік топқа айнала бастады. Ойрат қоғамы хан, ноян, тайжі, бахадүрлер басқарған «обұқтық» негіздегі «ұлысқа» айналды.

«Обұқтың» өзгерісі белгілі деңгейдегі феодалдық әлеуметтік өзгерістен дерек береді. Шыңғыс хан үлкен ұлы Жошыны жіберіп «орман елін» бойұсындырып, бойұсындырылған ойрат жұртында «мыңдық түтін тәртібін» (千户张) орнатты. Бұл тәртіп Шыңғыс хан монғолдарды бірлікке келтіргесін әр ру-тайпа, ұлыстарды басқару үшін қолданған жаңа тәртіптің бір түрі болды. Ол бүкіл монғолдарды бөліктерге бөліп, ондық, жүздік, мыңдық, он мыңдық түтіндерге топтастырды. Оның билеушілеріне билік көлеміне қарай лауазым-атақтар берді. Бірақ жалпы жақтан бұның бәрі «ноян» деп аталды. Бұл түтіндік жүйе әрі әскери, әрі әкімшілік жүйе ретінде қызмет етті.

Ойрат жұртында олардың тайпа басы «бек» деп аталды. Шыңғыс хан «бек атанғандар ақтан тон киіп, ақ тұлпарға мінулеріне, елден бөлек биік орынға отыруларына болады» [20] деп көрсетті. Рашид-ад-Диннің пайымдауынша «бектер ордада бәрінен жоғары орында отырған, оның оң жағына хан-тархандар жайғасатын болған, ол ат үстінде Шыңғыс ханмен үзеңгілес жүріп отырған» [9, 188 б.]. Кей ғалымдардың пікірінше «бек» әдетте тайпа («ру») бастығының үлкен ұлы болған, ал ру немесе тайпа басы шаман дінінің ірі діндары еді [21]. Осы себепті, «бектердің» әлеуметтік орны ерекше жоғары тұрған. Ойраттар ішінде мұндай ірі лауазым мен мәртебеге ие болған Құртқабектің де кейінгі кезде монғол әулеттері үшін ықпалы басым болды.

Әдебиет

1. Банзаров Д. Об ойратах и уйгурах. – Т.1. – Казань, 1849. – С.26.

2. Шмидт И.Я. О народных племенах монголов. Рассуждение, читанное в публичном заседании Императорской Академии наук 29 декабря 1833 г. ординарным академиком И.Я. Шмидтом. –ЖМНП. СПб., 1834. март.

3. Ду Роңкун杜荣坤, Бай Суйцин白翠琴. Батыс монғол тарихы 西蒙古史.新疆人民出版, 1986.

4. Батур Убаши Тюмен. Сказание о дэрбэн-ойратах. Пер. Ю. Лыткин // Астраханские губернские ведомости. 1859, 1860.

5. Батур Убаши-Тюмен. Сказанное о дэрбэн – ойратах// А.М. Позднеев. Памятники исторической литературы астраханских калмыков. СПб, 1885.

6. Габан-Шараб. Сказание об ойратах (калмыцкий рукописный текст). Фонд библиотеки ЛГУ им. Жданова. Кс/ил. 325, №15536.

7. Златкин И.Я. История Джунгарского ханства 1635-1758. М., 1983. -331 С.

8. Моисеев В. А. Джунгарское ханство и казахи (XVII XVIII века). Алма-Ата, 1991.

9. 拉施特. Рашид-ад-Дин. 史集Жамиғ-ат-тауарих, қытайша басылымы. – Пекин, 1983. – 1-том, I бөл.. – 188б. -193 б.

10 .Grousset R.雷纳.格鲁塞. L’empire Mongol蒙古帝国史 Монғол империясының тарихы. Пекин 北京:商务印书馆. 1989. -418 б.

11. Авляев Г.О., Санчиров В.П. К вопросу о происхождении торгоута в составе средневековых ойратов Джунгарии (К проблеме этногенеза калмыков) // Проблемы этногенеза калмыков. – Элиста, 1984. – С.44.

12. Владимирцов Б.Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. М-Л., 1934.

13. Бартольд В.В. Очерк истории Семиречья. Собр. Соч.: В 9 т. М., 1963. Т.2. Ч 1. С. 96.

14. Петрушевский И.П. Предисловие // Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. – М.-Л., 1952.

15. Юан хандығы тарихы元史, 10-том十卷.

16. Юан патшалығы тарихы元史. «Динцзун шежіресі» 定总传 , – 2-том. 二卷.

17. Юан хандығы тарихы元史, «Бикелер баяны». 一〇九卷– 109 том.

18. Юан тарихы元史. –120-том. «Жошытай шежіресі» 术赤泰传.

19. Юан тарихы元史–166-том. «Уаншилла шежіресі».

20. Юан хандығы құпия тарихы元朝秘史. – 9-том九卷.
21. Бартольд В.В. Сочинения. - Т.1. – М., 1969. – С.458.

ПОСТИЖЕНИЕ ИСТОРИИ [рецензия]
Ж.О. Артыкбаев. Лекции по философии истории. Часть 1. – Алматы: Эверо, 2018, 340 с.

Хабдулина Марал Калымжановна
к.и.н., Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева
доцент кафедры археологии и этнологии

Жамбыл Омарович Артыкбаев, историк, этнограф, профессор кафедры археологии и этнологии ЕНУ им. Л.Н. Гумилева родился в 1959 г. в Бухаржырауском районе Карагандинской области. Базовое образование получил в Карагандинском государственном университете им. Е.А. Букетова (1979-1984 гг.). В 1989 г. в Институте истории, археологии и этнографии им. Ч.Ч. Валиханова АН КазССР защитил кандидатскую диссертацию на тему «Этносоциальная структура казахов Северо-Центрального Казахстана во второй половине XIX в.». В 1997 г. защитил докторскую диссертацию «Этносоциальная структура казахского общества XVIII в.». В Евразийском национальном университете им. Л.Н. Гумилева работает с 2010 г. Ж.О. Артыкбаев автор более 300 научных трудов, среди них: монографии, учебники, учебные пособия, публицистические произведения. В его арсенале широко известные монографии: «Материалы к истории правящего дома казахов», «Казак халқының билеуші әулеттерінің тарихынан», «Кочевники Евразии в калейдоскопе веков и тысячелетий», «Казахское шежире как источник и концепция национальной истории» и др. Профессор Ж.О. Артыкбаев специализируется по проблемам устной истории, генеалогии, социальной структуры традиционного казахского общества.

В 2018 г. Ж.О. Артыкбаев издал учебное пособие «Лекции по философии истории». В аннотации указано, что издание содержит концептуальные разработки по ключевым проблемам философии истории и отечественной исторической науки, а предложенные им новые подходы к осмыслению исторических процессов основаны на трудах специалистов в области философии и методологии истории.

Название учебного пособия Ж.О. Артыкбаева «Лекции по философии истории» полностью повторяет название лекций, прочитанных ярким представителем немецкой классической философии Г.Гегелем в 1816-1818 годах и позднее воссозданных по записям в трех томах (1822-1833 гг.). Вероятно, Ж.О. Артыкбаев также планирует продолжить публикацию своих лекций в следующих частях.

Учебное пособие состоит из 32 лекций, которые по содержанию можно разбить на три части. 1-9 лекции – это раздел, поясняющий теоретико-методологическую концепцию автора; 10-19 – это характеристика основных структурных компонентов кочевого общества; в третий раздел, представленный лекциями №№ 20-32, вошли конкретные исторические сюжеты, призванные пояснить некоторые аспекты его теоретических подходов. Необходимо отметить: структура и тематическое содержание лекций зачастую повторяются. Автором указан формат издания «учебное пособие», вероятно для того чтобы привлечь внимание специалистов и молодых ученых. Однако его лекции – это скорее отдельные эссе, раздумья, размышления автора по различным сюжетам евразийской истории.

Причины написания курса лекций профессор видит в кризисе традиционной модели исторического знания с ее категориями прогресса, эволюции, динамики. Мысль не нова. Она в виде призыва отказаться от концепции европоцентризма в трактовке истории народов Азии является частой преамбулой статей и книг историков в последние три десятилетия. Неоднократно этот вопрос поднимался и в ходе дискуссий второй половины XX в. [1].

Дав заметное название предлагаемому курсу лекций, Ж.О. Артыкбаев пишет, что цель его учебного пособия: создать основы новой концепции истории евразийских кочевников и в том числе, национальной истории Казахстана [2, с.15].

Будучи специалистом, прекрасно знающим историю культуры кочевничества периода расцвета (XVIII в. для казахских степей), угасания, деградации (XIX в. – в казахских степях), в качестве основного принципа осмысления исторического процесса, он предлагает брать не экономический детерменизм и примат частной собственности, а изучение внутренних законов жизнедеятельности этноса [2]. По его мнению, внутренние законы можно постичь, изучая «дух» народа, т.е. генеалогию (шежире), законы степной историософии (членение истории по легендарным личностям, мифы, устное народное творчество). Это категории, которые в марксизме относились к сфере духовной культуры. Для того чтобы обосновать этот подход, Ж.О. Артыкбаев и обращается к труду классика диалектического материализма - Г. Гегеля, от которого он берет мысль о «прерогативе духовного начала».

Во вводной лекции озаглавленной «Предмет и основные понятия», автор поясняет, что, как правило, новый этап осмысления истории наступает в эпоху качественных перемен, «разломов». В европейской цивилизации это случилось в 18 веке и обрело себя в понятии «философия истории» как науке о духе, прерогативе духовного начала [2, с. 8]. И если Гегель писал, что концепцию всемирной истории создал «дух свободного германца, дошедшего в христианстве до сознания, что человек как таковой свободен» [2, с. 5], то Ж.О. Артыкбаев, соглашаясь с классиком относительно «духа», считает что «самыми мощными носителями свободы духа выступают кочевые сообщества Великой степи», для них была свойственна истинная свобода личности. И поэтому, изучая аспекты духовной культуры кочевников, можно выявить закономерности всемирно-исторических процессов. Как рецензент, я примерно так поняла назначение вводной лекции и название курса лекций.

Первый раздел лекций автора учебного пособия объединяется задачей: рассмотреть историческую науку Казахстана в качестве теоретической дисциплины [2, с. 15]. Для этого надо сформировать метод познания (изучения) национальной истории. Но прежде Ж.О. Артыкбаев предлагает выяснить причины современного состояния исторической науки, отсутствие в ней даже постановки некоторых теоретических проблем. Выделены две причины: европоцентристкий подход и ретроспективный метод изучения кочевничества, господствующий в научных исследованиях XX в.

Лекция №2 посвящена критике европоцентризма. В ней освещены этапы преодоления этого методологического подхода в исторических исследованиях. Дана критика довольно долгого поиска признаков историчности кочевников-казахов в виде существования оседлости в древней и средневековой истории казахских степей, отрицание кочевничества для того чтобы иметь возможность применить характеристики оседлых цивилизаций к историческому прошлому Казахстана.

Наконец в 80-х годах прошлого века, археологи открыли энеолитическую культуру Ботай (III тыс. до н.э.), протогородскую цивилизацию бронзового века – городище Аркаим и «Страну городов» (II тыс. до н.э.) [3; 4], раннесакские поселения и города (I тыс.до н.э.) [5], начались раскопки казахских кстау 19 века [6]. К.М. Байпаковым были прослежены этапы урбанизации от бронзового века до позднего средневековья [7]. Т.о. была сформирована доказательная база и оседлости и кочевничества. Необходимость в поисках признаков «историчности» кочевых обществ отпала. В этой же лекции приведены объяснения использования ретроспективного метода в изучении кочевничества историками XX в.

Следующие лекции (№№3-9) дают обоснование нового подхода к осмыслению национальной истории. Упор делается на анализ политических событий древней и средневековой истории, привлечены материалы учебников по истории Древнего Востока и открытия казахстанской и евразийской археологии. Указано, что необходимо преодолеть региональный подход в реконструкции исторического процесса. Автор предлагает во-первых, рассматривать сквозную эволюцию политических и хозяйственно-культурных систем в рамках всего Старого света и, во-вторых, в единстве, неразрывности истории кочевого и

оседлого миров. Рассмотрение хода конкретных событий в контексте этих подходов он начинает с изучения генезиса основных форм государства в степном поясе Евразии. Описывая этот процесс, он приходит к выводу, что каждый из миров (степной кочевнический и оседлый земледельческий) выполнял свою созидательную функцию в механизме развития всемирно-исторического процесса. Кочевники осуществляли политический ресурс, оседлые цивилизации давали экономический фактор в виде прибавочного продукта необходимого для дальнейшего развития.

Наиболее интересны по содержанию лекции 7 «Великие миграции древности» и №8 «Великая степь и древние цивилизации». В них изложены историко-археологические факты миграций, современная дискуссия о прародине индоевропейцев и связь этих проблем с древней историей Казахстана.

В итоге автор в качестве нового метода научного анализа предлагает этносоциальный метод, т.к. исторический процесс – это бесконечное преобразование человеческой организации и понимание его, возможно, прежде всего, анализом внутренней структуры общества, т.е. духовных субстанций человека Для выявления механизма соединения составных компонентов общества предлагается применить структурно-системный подход и активно использовать новые источники: степную историософию и историческое языкознание.

Разработка основных методологических подходов к анализу истории необходима для изучения генезиса основных форм государства степной Евразии с учетом не только Степи, но и других природно-географических зон и пространств Центральной Азии. Степь и прилегающие регионы следует рассматривать как единую целостность с эпохальными темпами эволюции хозяйственно-культурных систем.

В обращении Ж.О. Артыкбаева к вопросам истории индоарийского языка в реконструкции древнейших пластов истории казахских степей я вижу новый поворот историков, этнографов к осознанию индоарийской языковой древности в нашей истории. И немаловажную роль в этом процессе играют археологические источники и, в целом, археология.

Говоря о роли кочевничества во всемирной истории, автор учебного пособия в обосновании преемственности степных культур даже предлагает выделить период истории - «индоевропейский», когда кочевники Азии выступали как народ-завоеватель. В следующий качественный период средневековья кочевники стали государствообразующей силой и в новое время началось уничтожения кочевничества, деградация и пролетаризацияи исчезновение этого историко-культурного феномена с лица евразийского пространства.

Следующие разделы учебного пособия показывают применение структурно-функционалистического подхода в изучении конкретных исторических событий и отдельных аспектов культуры евразийского кочевничества. При изучении этносоциальной организации казахского общества выявляется, что место человека определяется не экономическими, а родственными (генеалогическими) связями. Этот подход объясняет особенности появления и функционирования государства у кочевников. Главным фактором являются не экономические процессы, а целостность социального организма, включающего такие показатели как иерархическая соподчиненность родовой организации, неизменность сословной принадлежности. Государство выполняет функцию регулирования взаимоотношений родоплеменных групп. Казахское общество имеет социальную стратификацию по сословно-правовым признакам, по объему прав и обязанностей, выполняемым социальным функциям.

Т.о., первая часть лекций освещает причины смены методологической парадигмы. Они связаны с такими факторами, как духовные ценности, самосознание общества, особенности кочевничества.

Литература

1. Никифоров В.Н. Восток и всемирная история. М., 1977

2. Артыкбаев Ж.О. Лекции по философии истории. Часть 1. – Алматы, 2018, 340 с.
3. Зайберт В.Ф. Ботай. Алматы, 2009. 600 с.
4. Зданович Г.Б., Зданович Д.Г. Протогородская цивилизация «Страна городов» Южного Зауралья (опыт моделирующего отношения к древности) // Россия и Восток: проблемы взаимодействия. Материалы конференции. Часть Y. Книга 1. Челябинск. 1995.
5. Бейсенов А.З., Шульга П.И., Ломан В.Г., 2017. Поселения сакской эпохи. Монография/отв.ред. А.Бейсенов. Алматы: НИЦИА «Бегазы-Тасмола». – 208 с.
6. СвиридовА.Н., Ярыгин С.А., Дукомбаев А. Кыстау–зимовки Акмолинского региона (топографо–планиграфические особенности // Диалог культур Евразии в археологии Казахстана. Материалы международной научной конференции, посвященной 90–летию со дня рождения выдающегося археолога К.А. Акишева. – Астана: Сарыарка, 2014. – С. 568–573
7. Байпаков К.М. Древняя и средневековая урбанизация в Казахстане. В 4-х томах. Алматы, 2009-2012.

ПОНЯТИЕ «ҠОТ» В ФОЛЬКЛОРЕ БАШКИР

Баязитова Розалия Рафкатовна
к.и.н., доцент, Башкирский государственный педагогический Университет им. М.Акмуллы

Общеизвестно, что фольклор испокон веков был средством фиксации, пропаганды и способом внедрения в сознание людей народных знаний. Он, возникал в повседневной жизни, и его основные функции также реализовывались в быту. В устном народном творчестве башкир сохранились отдельные отголоски представлений о «ҡот».

«Ҡот/хут», являясь общетюркским словом, имеет следующие значения: «жизненная сила человека и животных», «душа», «душа-зародыш или таинственная сила», «амулет, сохраняющий скот», «счастье», «пропитание», «благодать», «изобилие», «благоденствие», «благословение», «судьба», «доля». В башкирско-русском словаре «ҡот» означает «уют, благоустроенность», «счастье, удача», «талисман», «дух, душа» [1, с 373-374].

«Ҡот» по сегодняшний день играет важную роль в повседневной и обрядовой жизни башкир. Согласно фольклорным текстам, у башкир можно проследить правила поведения, направленные на сохранение «ҡот» человека и животного мира.

Обрядовый фольклор, эпические сказания, малые жанры устного народного творчества сохранили отголоски древних представлений башкир об этом понятии. В древнем эпосе башкир «Урал-батыр» зафиксировано название одноименной горы:

«На высокую гору Кут-тау
Громим свистом дивов созвал» [2, с 78].

Как отмечает З.Г. Аминев, гора Благодати – Ҡот тауы описывается как райская обитель. Здесь нет смерти, нет дивов, вредящих всему живому, нет даже ветра, то есть царят покой и умиротворение. На вершине этой горы находятся души будущих младенцев. Подробное описание этой волшебной горы имеется в башкирском эпосе «Кузыйкурпяс», где говорится, что главный герой Кузыйкурпяс на пятнадцатый день своего путешествия достигает высочайших четырехугольных гор неописуемой красоты, вершины которых подобны шару и, задевая облака, достигают неба [3, с 71].

Материалы, касающиеся «ҡот», встречаются в родинной, свадебной и похоронно-поминальной обрядности. «В сакральных текстах сохранились следы культа могучих духов-покровителей. Во время заклички «улетевшей» душевной силы, жизненного благополучия (ҡот) обращаются к почитаемым во всем тюркском мире святым духам – Коркуту-ата и Тулкэ-ата» [4, с 14]. В народной медицине башкир бытуют магические приемы, направленные на «возвращение ҡот» – ҡот ҡойоу (отливание души).

Башкиры, издавна занимающиеся скотоводством, выработали запреты и предписания, направленные на сохранение «ҡот». Например, нельзя продавать, дарить скотину, наделенную жизненной силой, удачей и т.п. Также в народе бытуют определенные магические действия, связанные с этим понятием: «Если купленный скот не дает приплода, то крадут стельку от обуви продавца и окуривают скотину ее дымом», «Көмөш тәңкә ҡот тота тип, нигеҙгә, өрлөккә һалалар – Считая, что серебряная монета притягивает жизненную силу, благополучие, на фундамент и маточную балку кладут серебряные монеты» [5, с 239−240, 151].

Согласно воззрениям башкир благополучие скота зависит от масти животного, места проживания, от хозяев, оно может передаваться от родителей, а также сакральным путем.

Народом также выработаны специальные обереги для сохранения благополучия. Например, закапывание волчьей головы (черепа, челюсти) под порог или фундамент дома и сарая, забрасывание их под крышу этих строений, прикрепление над дверью дома волчьей лапы, приносило благополучие («ҡот») и ограждало скот от падежа и нападения хищных зверей [6, с 10]. Чтобы домашняя скотина плодилась во дворе на столб вешали шейную кость животного. Эта кость притягивает плодовитость, благополучие [7, с 217-218]. В эпосе «Конгур-буга» старейшина рода на шею теленка привязывает специальный узелочек [8, с 224].

Таким образом, в обрядах, эпосах, пословицах и поговорках, запретах и предписаниях отразился многовековой опыт народа, касающийся сохранения «ҡот». Исследование этого понятия в культуре башкир на основе фольклорных данных показывает архаичность его значения.

Литература

1. Башкирско-русский словарь: 32000 / Российская академия наук. Уфимский научный центр. Академия наук Республики Башкортостан; под ред. З.Г. Ураксина – М.: Дигора, Рус.яз., 1996.
2. Башкирское народное творчество. Том I. Эпос. – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1987.
3. Аминев ЗГ. Пространственные представления в традиционной культуре башкир // Аминев З.Г., Ямаева Л.А. Региональные особенности ислама у башкир. — Уфа: Дизайн-ПолиграфСервис, 2009.
4. Башкирское народное творчество. – Т. 12. Обрядовый фольклор. – Уфа: Китап, 2010.
5. Хисамитдинова Ф.Г. Мифологический словарь башкирского языка. – М.: Наука, 2010.
6. Илимбетова А.Ф. Культ животных у башкир. Автореф.дис… канд.ист.наук. – Уфа, 2006.
7. Хисамитдинова Ф.Г. Мифологический словарь башкирского языка. – М.: Наука, 2010.
8. Башкирское народное творчество. Том I. Эпос. – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1987.

ТЕОРЕТИЗАЦИЯ, МЕТОДОЛОГИЗАЦИЯ, АКСИОЛОГИЗАЦИЯ И ПРАКСИОЛОГИЗАЦИЯ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ СУБЪЕКТОМ

Алиев Урак Жолмурзаевич
д.э.н., академик Академии экономических наук Казахстана,
Университет «Туран-Астана», профессор

Для обоснования правомерности темы своего доклада и четкости собственных рассуждений и выдвигаемых положений в нем вначале проведу краткий тематический анализ научной конференции. Итак, тема конференции «Археолого-этнологические древности Степной Евразии в мировом историческом пространстве». Отсюда однозначно: предельным объектом обсуждения на форуме является «мировое историческое пространство»,

непосредственным объектом выступает собственно «Степная Евразия», в качестве предмета обсуждения вынесены «археолого-этнографические древности» Степной Евразии. При этом указанные концепты, как верно отмечены в «Информационном письме» конференции, полностью вписываются в Государственную программу РК «Рухани жаңғыру», одним из важных компонентов которой является вопрос об «этнической идентичности», вернее и точнее – «этнической самоидентичности» любого этноса вообще, казахского этноса в частности и их конкретных представителей. Именно этими обстоятельствами объясняются характер формулировки и тематическая логико-содержательная «включенность» темы моего доклада в проблематику данной конференции, хотя в более широком контексте.

Отсюда я считаю: научный анализ указанных выше объекта и предмета в рамках обсуждаемой ныне идеи духовного возрождения нашей страны объективно и субъективно усиливает процесс поиска путей мысленного и реального движения Казахстана (Қазақ Елі) к своей сути, субстанции, т.е. приобретения и утверждения им в качестве уникального самобытного социума своих же собственных мировоззренческих, исторических и культурно-нравственных первооснов. При этом, если бытие современного Казахстана в общем и целом известно, по крайней мере, серьезным исследователям, философам и ученым, то его субстанциональная характеристика, позволяющая утверждать, что «Қазах Елі есть Қазақ Елі», а не просто одна из стран Евразии – далеко еще не выяснена. А потому вопросы «Кто такой казах(и) как этнос?», «Кто (что) такой Казахстан как социум?», «К какому именно Казахстану (Қазақ Елі) должен идти современный Казахстан (Қазақ Елі)?» справедливо являются ключевыми и в работе данной конференции. В этой связи, думаю, выдвигаемая автором доклада общая формула «Казахстан на пути к Казахстану» («Қазақ Елі Қазақ Еліне жол тартуда») остается не только фундаментальной, но и векторной с учетом поставленных выше вопросов.

В качестве онтолого-гносеологической, теоретико-методологической и эпистемолого-аксиологической основ поиска самоидентичности социальных субъектов различного уровня организации и самоорганизации предлагаю в тезисном виде следующее. Самоидентификация субъекта (СИС) была зафиксирована в свое время в более простом и ясном выражении «Я есмь Я», позже – в весьма глубоком и практически труднореализуемом выражении-формуле древних мыслителей «Познай самого себя», еще позднее – в великом вопрошании Омара Хайяма: «Оглянись на себя и подумай о том: кто ты есть, где ты есть и куда же потом?», а в настоящее время – «Я – это Я? И если да, то насколько?»[1]. И эти извечные вопросы – «Кто Я?», «Кто Мы?» – вновь актуализировались особенно в постсоветский период, когда новые суверенные государства и их государствообразующие этносы начали выяснять и уточнять свою самоидентичность путем переосмысления и «упорядочения» своей отечественной истории и своего этногенеза и нациогенеза.

Для ясности дальнейших рассуждений, приведу логически выстроенный понятийный строй, с помощью которого и можно «войти» в проблему самоидентификации любого субъекта, в данном случае человека как исходного субъекта: «познание – идентификация – самопознание – самоосмысление – самоидентификация – самость – самовосприятие – самоощущение – самоопределение – самоактулизация (самоосуществление, самореализация) – самоутверждение – самооценка – самосознание». При этом исходным («корневым») понятием выступает «идентификация», ключевым понятием — «самоидентификация», сущностным понятием – «самость», а результирующим понятием – «самосознание».

Корневое понятие «идентификация» (лат. identificare) означает отождествлять, отождествление, установление совпадения, одинаковости чего-либо с чем-либо, кого-либо с кем-либо. «Идентификация» как процесс осуществляется субъектом «извне» и/или «вовне» к объекту идентификации, когда устанавливается тождественность чего-либо с чем-либо (кого-либо с кем-либо), находящихся вне данного субъекта, осуществляющего «процедуру» идентификации. «Самоидентификация» же осуществляется субъектом «изнутри» и/или «вовнутрь», т.е. отождествление самое себя (самого себя, самой себя) с самим собою. Отсюда

самоидентификация есть процесс (процедура) самоотождествления (самоуподобления, самосовпадения) субъекта с самим собой.

«Самость», означающая самотождественность субъекта самому себе, есть промежуточный, но в то же время существенный (сущностный) результат самоидентификации. В свою очередь, «самость» проявляется в двух формах: а) в «этовости», означающей самотождественность единичного (например, отдельного индивида, человека самому себе по принципу «Я – это Я»); б) в «чтойности» и/или «ктойности», позволяющих соотнести данную «самость» с другими элементами (членами) этого же или расширенного «этого» множества. Например, отдельного казаха в одном случае как индивида с себеподобными индивидами или группами казахского этноса («Я – казах»), в другом – как представителя тюркского суперэтноса вообще («Я – тюрк»), в третьем – представителя человечества вообще («Я – человек»). Иными словами, «самость» есть субстанция, уникальная ценность, метасмысл, сердцевина, «стержень» (по В. Шукшину) человеческой сущности индивидуума и его сообществ на различных уровнях их организации и самоорганизации. «Самосознание» есть результирующее понятие вышеприведенного понятийного строя, особенно ряда понятий, имеющих приставку «само». И оно по сути есть конечный результат самоидентификации. При этом и идентификация, и самоидентификация любого субъекта осуществляются на основе прежде всего изначально имманентных (атрибутных) ему свойств, признаков, качеств и ценностей, а затем уже – привнесенных или приобретенных. Отсюда весьма важными актами самоидентификации являются четкое определение и фиксация имманентных, а также критическая оценка и переоценка привнесенных извне свойств, признаков, качеств и ценностей субъекта самим этим субъектом. Кроме того, самоидентификация любого субъекта есть по сути и одновременно онтологическое, гносеологическое и эпистемологическое (знаниевое) основания его социализации на разных уровнях самореализации субъекта.

Не вдаваясь в детали теоретических тонкостей обсуждаемой темы, в качестве методологического подхода к проблеме самоидентификации выдвину следующий тезис-утверждение: «человек является и исходным, и промежуточным, и конечным пунктом самоидентификации». При этом в качестве исходного пункта человек предстает как «свернутое» в нем самом человечество, в качестве промежуточного пункта – как субъект того или иного, более высшего, уровня социальных образований (семьи, рода, племени, этноса, нации, государства и т.д., а в качестве конечного пункта – в виде человечества в целом как «развернутый» во всем своем богатстве человек.

Далее предлагаю авторскую логику и следующие уровни (ступени, или этапы) самоидентификации человека как исходного субъекта и других социальных субъектов, рассматриваемые в координатах мировой человеческой истории. Эти уровни (или этапы) одновременно являются последовательными ступенями социализации человека в направлении становления его как личности, начиная от исходного безликого человека-индивида и до конечного человека-личности во всемирном (общечеловеческом) масштабе. Итак, эти уровни таковы[2]:

1) уровень самоидентификации человека как особого вида примата в качестве представителя рода хомо сапиенс – это и есть исходная человеко-родовая СИС, позволяющая отличить его от животного мира («Я человек, а не животное»);

2) уровень самоидентификации человека как члена семьи, т.е. семейная СИС («Я представитель такой-то семьи»);

3) уровень самоидентификации человека как члена кровнородственного клана (по-казахски - әулет), т.е. клановая СИС («Я представитель такого-то клана», например, у казахов кланом считаются поколения до седьмого колена предков);

4) уровень самоидентификации человека как члена рода, т.е. родовая СИС («Я представитель такого-то рода»), например, род Конга (Конфуция, который сегодня насчитывает 83 поколений), Герцена, Пушкина, Н. Толстого и т.д., а у казахов род берет

начало только после седьмого колена потомков – и то с официального согласия и разрешения старейшин рода);

5) уровень самоидентификации человека как члена племени, т.е. племенная СИС как союз множества родов («Я представитель такой-то племени»;

6) уровень самоидентификации человека как члена народности, т.е. субэтническая СИС на примере многих малочисленных народностей Российской Федерации («Я представитель такой-то народности»);

7) уровень самоидентификации человека как члена этноса – это и есть собственно этническая самоидентичность («Я представитель такого-то этноса»): русская (русскость), казахская (казахскость), немецкая (немецкость) и т.д. Этим уровнем СИС занимаются главным образом этнологи и этнографы (этногенез). Результатами их исследований пользуются и специалисты других смежных дисциплин, наук и знаний и формула «Казахстан на пути к Казахстану» в части поиска своей «казахскости» относится именно к этому уровню СИС;

8) уровень самоидентификации человека как члена нации, т.е. национальная, гражданская СИС в масштабе отдельного государства, например, России, Украины, Казахстана по формуле «Я гражданин России», «Я гражданин Украины», «Я гражданин Казахстана» и формула «Казахстан на пути к Казахстану» в части поиска своей «казахстанскости» относится именно к этому уровню СИС;

9) уровень самоидентификации человека как члена суперэтноса, т.е. суперэтническая СИС, например, тюркская, славянская, романская, англосаксонская и т.д.(«Я представитель такого-то суперэтноса»);

10) уровень самоидентификации человека как члена макрорегионального человеческого сообщества, т.е. макрорегиональная СИС, например, западноевропейская, восточноевропейская, латиноамериканская, азиатско-тихоокеанская, евразийская, центрально-азиатская и т.д.;

11) уровень самоидентификации человека как члена континента, т.е. континентальная СИС, например, евроазиатская (в том числе европейская, азиатская, американская, африканская, австралийская);

12) уровень самоидентификации человека как члена той или иной антропологической расы (антрополого-расовая СИС, например, европеоидная, монголоидная, негроидная, австралоидная);

13) уровень самоидентификации человека как члена человеческого сообщества вообще, т.е. общечеловеческая, общемировая, общепланетарная, общесоциумная СИС в масштабе Вселенной («Я представитель всего человечества вообще»). На этот уровень поднялись яркие представители многих этносов, в частности, такие величайшие мыслители, как Лао-цзы («Я имею три сокровища, которыми дорожу: первое – это человеколюбие…»), Сократ (он повернул философию от изучения природы к изучению человека вообще, отсюда его одно из любимых изречений: «Познай самого себя»), Абай («Будь дитем человека», «Человеку весь человеческий род родной» (бауыр)), Л.Н. Толстой (я – «сын человеческий» и «У меня теперь одно желание в жизни – это никого не огорчить, не оскорбить, никому… не сделать неприятного, а постараться полюбить их и заставить себя полюбить»), А. Эйнштейн (он антиядерное письмо, адресованное президенту США Трумэну подписывает так: «Это письмо пишу Вам я не как еврей, не как гражданин США, а как человек») и которые, не забывая свое этнопроисхождение (китайскость, греческость, казахскость, русскость, еврейскость), возвеличивали прежде всего общечеловеческие идеалы, ценности и нравственные устои.

Данная логика и перечень уровней самоидентификации субъекта выстроены мной на основе эволюционного принципа и интегрально-базового критерия ценностной субординации (иерархизации) процесса и феномена СИС, которые включают и вбирают в себя различные производные критерии самоидентификации, а именно: этно-генетический; антрополого-расовый; поло-возрастной; георасселенческий; национально-гражданственный,

ментально-культурологический; художественно-искусствоведческий; цивилизационный; психолого-поведенческий; религиозный; мировоззренческий; социально-классовый; профессионально-деятельностный и т.д.

На основе вышеизложенного по поводу СИС сформулирую несколько важных выводов:

а) каждый отдельный человек (или любой другой субъект Земли, в том числе Казахстан как социум) в силу своей собственной интеллектуально-культурно-духовной развитости идентифицирует себя (самоидентифицирует) преимущественно с тем или иным вышеприведенным уровнем (ступенью) самоидентификации. Так, к примеру, в целом казахам в силу ряда объективных и субъективных причин присущи преимущественно четвертый-пятый уровни, т.е. родоплеменная (и жузовская) самоидентификация. Более «высшие» уровни самоидентификации, в том числе собственно этнонациональные, к сожалению, все еще не сформировались в полной мере, что порождает такие негативные явления, как клановость и трайбализм во многих сферах общественно-политической жизни страны;

б) по мере повышения уровня самоидентификации субъекта более «низшие» их уровни никуда не исчезают, они лишь уходят «в основание», составляя фундамент и одновременно порождая разнообразие самого этого базиса (по принципу «единство в многообразии» или «многообразие в единстве») в более «высших» уровнях самоидентификации человека, общества и всего человеческого социума. Здесь «работают» принципы диалектики всеобщего, общего, особенного, единичного, восхождения от абстрактного к конкретному и нисхождения от конкретного к абстрактному, в результате чего человек как исходный субъект и человечество как конечный субъект самоидентификации смыкаются в триаде «человек-индивид – человечество – человек-личность»;

в) каждый из этих уровней по-своему «хорош» и оправдан, но в четко определенных отношениях и пределах, за границами которых он (каждый уровень) начисто теряет свою ценность, оправданность и привлекательность. Например, кровнородственный уровень самоидентификации казахов надежно защищает от кровосмешения между родственниками, минимум, до седьмого колена (биологический фактор) и благоприятно сказывается на установлении здоровых семейно-брачно-родственных отношений (социальный фактор). При этом самое сложное и трудное для каждого субъекта, это преодоление им барьеров и границ каждого уровня СИС и переход (умом и сердцем, реально-практически) на более высшие ступени самоидентификации, что связано с понятием «толерантность», лежащая, в свою очередь, в основе таких священных понятий как Братство, Дружба, Согласие, Единство, Мир.;

г) разработка как общей, так и частных теорий самоидентификации человека-субъекта, а также Казахстана как государства-субъекта является сверхактуальной в нынешних условиях всеусиливающейся тенденции нового «вавилонского столпотворения» в мировом масштабе. При этом «путеводной нитью» самоидентификации любого субъекта может служить (надеюсь) выдвигаемая мной, исходя из общей теории эволюции, логики и ценностной ориентации самоидентификации человека, идея (формула): «Я как представитель, прежде всего, человеческого рода вообще ответственен и за себя, и за свой народ (нацию), и за все человечество в вечном поиске и постижении объективной Истины и божественной Мудрости Вселенной, соз(и)дании всеобщей Гармонии и Красоты Жизни, привитии подлинных Добра и Любви Человека к самому себе, Другим людям, Жизни и Вселенной».

В заключение хочу особо отметить, что разработка теории и овладение соответствующим ей механизмом (методологией, методикой, технологией) самоидентификации субъекта с учетом ее общеисторической логики и ценностной субординации – наиболее верный и гуманный способ «снятия» (разрешения) бессмысленных, во многом наносных и искусственных, барьеров, недоразумений, противоречий, конфликтов и даже войн между людьми, этническими и религиозными сообществами, государствами и другими социальными образованиями современности. Другими словами, «Все прогрессы реакционны, если рушится человек» (А. Вознесенский) и,

очевидно, в будущем будет работать девиз: «Познай самого себя во имя торжества истинно человеческого (человечного) в человеке»! Да будет так!

Литература

1. Прехт Р.Д. Я — это Я? И если да, то насколько? Философское путешествие. М.: АСТ, 2013; Сапольски Р. Кто мы такие? М.: 2018.

2. Алиев У.Ж. Самоосмысление и самоутверждение социума на своей собственной основе: теоретико-экономическая постановка вопроса // Экономические институты в современной России. Кострома: КГУ им. Н.А. Некрасова, 2013; его же: Кто мы, или Что такое казахстановедение. Самоидентификация Казахстана как социума: постановка проблемы и логика исследования // Наука и образование Казахстана. 2014. № 2—3; его же: Самоидентификация Казахстана как социума: прошлое, настоящее, будущее. Историология: благостные размышления политэконома, науковеда, эпистемолога. Астана: университет «Туран-Астана», 2014; его же: Самоидентификация – онтологическое и социально-духовное основание единства народа Казахстана и всего человечества // Идентичность и единство: казахстанский путь и модель Н. Назарбаева. Материалы межд. науч. конф. Астана, 2017.

СЕВЕРНЫЙ ЛАНДШАФТ В ИСТОРИКО-КОГНИТИВНОМ КОНТЕКСТЕ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЛОКАЛЬНОЙ ГРУППЫ СЕВЕРНЫХ ЯКУТОВ): ОБРАЗ ТЕРРИТОРИИ И ИДЕНТИЧНОСТЬ

Данилова Наталия Ксенофонтовна
кандидат исторических наук, Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, старший научный сотрудник

Территориальная идентичность – это переживаемое или осознаваемое чувство территориальной принадлежности человека, определенная субъективная социально-географическая реальность [1, с. 246]. Она связана со стереотипными установками восприятия, интерпретации и оценки человеком и группой социальных ситуаций и событий. [2, с. 29]. Актуальность её изучения связана с отмечаемым исследователями повышением значимости данного вида идентичности в массовом сознании жителей России, в том числе и в Республике Саха (Якутии) в начале XXI столетия. Так, 90-ые года прошлого столетия, повлекшие очень активные социальные перемены, стали эпохой этнического возрождения, этнической мобилизации: народы Советского Союза вступили на путь государственного самоопределения под лозунгами национального возрождения. В это время отмечается тесное этно-территориальное и социальное взаимодействие, актуализируется и выводится на первый план символическая идентификация с местом своего проживания.

Исторически якутский этнос (народ саха), подразделяется на три основные этнолокальные группы: центральные, вилюйские и северные. Каждая локальная группа имеет свои хозяйственно-культурные особенности, свое мировосприятие, свои геокультурные символы и образы, в зависимости от этно- и культурогенеза, окружающего ландшафта и мировосприятия. В связи с этим интерес представляют символические образы и культурные коды, связанные с локальной группой северных якутов.

Целью исследования является выявление локальной идентичности северных якутов на основе историко-когнитивного анализа так называемых «образов территории» (по Д.Н. Замятину), поскольку именно они моделируют пространственно-ментальную составляющую территориальной идентичности субэтнических групп. В самом общем смысле под образом территории понимается система взаимосвязанных символических образов, метафор, концептов и локальных мифов [1].

Новизна исследования видится в том, что в статье впервые анализируются в историко-когнитивном контексте геокультурные образы и локальные мифы, которые сыграли ключевую роль в формировании идентичности северных якутов. При этом основной объединяющей константой выступает территория проживания.

Эмпирический материал состоит из полевых материалов, собранных в Верхоянском и Оймяконском улусах (2012-2014 гг.) и информаций, полученных во время индивидуальных и групповых фокусированных интервью у выходцев из северных районов (Абыйский, Средне-колымский, Нижне-колымский, Момский улусы, 2012-2019 гг.).

Еще Г.В. Ксенофонтов в своем труде «Урангхай сахалар» впервые выделил функционирование на периферии пространственного ландшафта Якутии этнолокальных моделей субэтнических групп северных и вилюйских якутов. Область распространения северных якутов он обозначил как «Якутский Север» [3, с. 274] и обозначил группу «полярных якутов», занимавшихся преимущественно охотой, рыболовством и оленеводством. Далее, идею Г.В. Ксенофонтова развили в своем исследовании И.С. Гурвич [4] и С.Н. Николаев-Сомоготто [5] и выделили группу «северных якутов-оленеводов», осваивающих бассейны Оленека, Нижней Лены и прилегающих к ним районов.

Сейчас, научные традиции, заложенные ими о многокомпонентности якутского этноса, проблемы локальной идентичности и пограничной культуры продолжаются в современных историко-этнографических исследованиях. Согласно легендарным текстам, проникновение на Север представителей титульных якутских родов: кангаласцев, батулинцев и др., связывается с эпохой Тыгына – мифологического персонажа, имеющего исторические корни. Переселение якутских родов из центрально якутской равнины в северные территории началось с наступления «кыргыс юйэтэ» - периода межродовых вооруженных конфликтов. В связи чем, считается, что колонизация выходцами из центрально-якутской равнины северных территорий начиналась задолго до прихода русских казаков в якутские земли. Так, якутские племена, постепенно осваивая пути по северным рекам, превращались в магистральную культуру и огромный таежно-тундровый и горно-таежный регион, принадлежавший ранее тунгусам и юкагирам, становится этнически якутской [6, с. 167]. В природно-ландшафтных условиях Якутского Севера традиционная скотоводческо-хозяйственная структура быстро адаптировалась и трансформировалась под окружающую природную среду. Тесная связь с аборигенным населением и горный ландшафт определили формирование различных типов адаптивных систем природопользования, которые отразились на производственно-хозяйственной системе. И. С. Гурвич выделил три типа хозяйственных систем у северных якутов: оленеводов – на севере-западе края; охотников и рыболовов – в низовьях рек Северного Ледовитого океана; скотоводов – в бассейнах Яны, Индигирки и Колымы [4, с. 179].

Упоминаемые первыми исследователями «полярные якуты» и якуты-оленеводы в силу различных социокультурных перемен в эпоху возрождения (90-ые годы XX века), выразили осознанную принадлежность к другой этнической группе (анабарские - к долганам и оленекские к эвенкам). Таким образом, локальную группу северных якутов составляют верхоянские, оймяконские, колымские и др., разделяющиеся по территориальной группе якуты, занимающиеся скотоводством и коневодством. Приоритетным направлением хозяйственной деятельности остаются охота и рыболовство.

Коневодство и скотоводство в данном регионе имеет свои особенности, которые были обусловлены более суровыми природно-климатическими условиями, большей изолированностью и защищенностью населения от внешнего воздействия. Данный факт и способствовал лучшей сохранности и чистоты породы якутских коров и лошадей на Севере. Так, в северных районах имеются хозяйственные базы, в которых разводят исконно якутские породы коров и лошадей. Этнолокальная группа северных якутов расселена на огромном географическом пространстве, охватывающем крупные орографические объекты (Верхоянский хребет) и бассейны крупных речных систем Яны, Индигирки и Колымы. Они объединены в общую локальную группу, обозначаемую как «хотулар» ‘северники’.

Самоназвание «хотулар» относится и ко всем народам малочисленным народам Севера, эвенам, эвенкам, долганам и т.д.

Северное/арктическое пространство обозначается термином Уһук Хоту дойду ‘Крайний Север’. Если «Крайний Север» есть конкретное географическое пространство, то концепт «хоту/север» – это направление света и обозначает периферию освоенного пространства (Север Якутии, Русский Север, Северная Азия и т.д.). Кроме того, северный локус присутствует и в сельской топографии. Так, во многих якутских населенных пунктах и хозяйственно-промысловых угодьях есть свои пространственные локусы, расположенные на дальнем расстоянии от символического центра «хоту дэриэбинэ» ‘северная деревня’, «хоту алаас», «хоту сыһыы», «хоту тыа» и т.д. [7].

«Север/Хоту» как географическое пространство в общей картине мира народа саха воспринимается как «чужой» негативный локус и имплицитно соотносится с холодным Нижним миром. Согласно мировоззренческим представлениям народа саха, Нижний мир находится на севере и представляется как страна вечного холода и зимы, неприступных скал и ледяных торосов. Каждую весну, вместе с ледоходом уплывает на Северное море свергнутая туша Быка холода и души умерших людей [8, с. 43]. Неслучайно в смысловой контекст слова «холод» проецируются когнитивные образы с отрицательной символикой и негативной характеристикой. Так, например, про заболевшего человека говорят: «тымныйбыт» (букв: 'похолодел'), про умершего человека ‘сойбут’ - остыл, про бесчувственного и безнравственного человека, говорят «тон киһи, муус киһи» (букв.: 'холодный человек', 'ледяной человек'); «тонуй киһи» (букв.: ‘мерзляка’ – неприветливый человек), «тымныы холумтаннаах ыал» (букв.: ‘семья с холодным очагом’ негостеприимная семья) и т.д.

Вместе с тем, термин «хоту» (ср.: др.тюркск. ходы – направление «вниз, внизу», нижний локус) используется также и в следующих значениях: «сююрюк хоту» - 'движение, совпадающее с направлением течения реки'; «кини ыйаагын хоту» - 'поступок, совершенный согласно его указу'; «багам хоту, санаам хоту» - 'по своему желанию'. Т.е. в смысловую нагрузку термина «хоту» также включены сквозные значения, в котором можно сказать, эксплицируются представления о добровольном освоении северных территорий. Следует отметить, что направление «хоту» в своем символическом оформлении перекликается с метафорой счастья. В локальных мифах, прежде всего, делается акцент на то, что первые переселенцы двинулись на север тус хоту в поисках счастья, а путь на север указали бык, собака, лошадь – фауна, связанная с тюрко-монгольским миром. Представление «о счастливом и богатом северном крае» проецировано и в символических текстах загадок и сказок. По свидетельству информантов, то обстоятельство, что перелетные птицы улетали на север и возвращались оттуда «жирными» являлось признаком отдаленного и богатого края, поэтому их предки переселились с Дойду сирэ (с Центрально-якутской равнины), на суровую, но прекрасную землю Хоту дойду (Северный край) [7]. На положительное качество северного направления способствовал и бытийный код кочевников-всадников. Так, для лошади левая (северная) сторона генетически и эмоционально заложена как безопасное место, поэтому с левой стороны седлают, спешиваются и ведут лошадь. А правая сторона считается беспокойная и пугливая. У якутов сохранилась также и ориентация по лошади: левую сторону лошади, с которой садятся, называют «хоту», правую – «от соххор», перед – илин, а запад – от аргас. Среди полученной информации, преимущественно у коневодов, были и такие предположения, что древних саха на север повели именно лошади, своим чутьем уловив положительную энергетику. Следует отметить, что на севере в тайге охотники до сих пор пользуются тропами, оставленными древними всадниками былыргы ат суола ‘дорога древней лошади’[7].

Таким образом, концепт Хоту/Север выступает основным метагеографическим образом, объединяющим всех представителей локальной группы северных якутов. При этом образ коня как символ степной южной культуры выступает архетипической константой, моделирующей метагеографический образ Севера. Сложившаяся столетиями схема

стереотипных представлений об арктическом пространстве и о Севере в целом, как о «холодной и мрачной стране» берет свои истоки со времен царского режима, когда Крайний Север считался «тюрьмой без решеток», а затем усугубилась трагедией, связанной с ГУЛАГ и массовыми репрессиями.

Концепт «Север», в сочетании с концептом «холод» в последнее время как метафора переживает второе рождение. Действительно, холодный климат воспринимается как источник дополнительных благ и возможностей для человечества. Так, ресурсы холода издревле использовались при хранении продуктов питания. А строганина из рыбы, замороженные печень, мясо с салом конины и жеребятины являются одними из самых деликатесных, узнаваемых и продвигаемых блюд национальной кухни и бренд-кодов народа саха. Существование ледников булуус в хозяйственном комплексе с устойчивой низкой температурой, которое в летнее время позволяет долгое хранение и запасание впрок продуктов питания, является одним из положительных бонусов жизнедеятельности якутян.

Существенное значение «ресурсы холода» имеют и в обеспечении населения сельских районов Якутии чистейшей питьевой водой. Некоторые сельские семьи с усовершенствованным ледником, особенно в северных районах, хранят там ледовые кубики и круглогодично пьют ледниковую воду. Считается, что именно холод является основным фактором долголетия у северных жителей, а также выступает индикатором естественного выживания. Согласно свидетельству информантов из северных районов, именно круглогодичное употребление ледниковой воды способствует крепкому здоровью и долголетию [7].

Одним из наиболее ярких примеров ребрендинга концепта «холода» является продвижение бренда «Полюса холода» и выдвижение на арену имиджевого пространства символов-образов, связанных с северными культурными текстами «Якутского Севера». Причем, территориально разделяются свои бренд-коды, связанные с северными лошадьми. Так, можно отметить белоснежных колымских лошадей, мраморное мясо оймяконской лошади, верхоянскую жеребятину с оранжевым жиром, которую нагуливают только на горной траве чыыбаагы, а также момских лошадей, которые подобно горным козлам гуляют по горным хребтам.

Свой звездный час переживает и образ мамонта/быка как олицетворение Холода/Зимы/Полюса холода. На их основе появляется новый мифологический образ, якутский дед мороз Чысхаан и становится общенациональным зимним брендом всей России. Каждый год к властелину холода Чысхаану приезжает из Великого Устюга дед мороз, чтобы взять зимние символы нового года и зажечь первую новогоднюю елку России. Традицией становится и проведение зимнего фестиваля «Зима начинается с Якутии».

В последнее время, концепт «холод» становится главным брендом Якутии, привлекающим туристов со всего мира. Кроме этого, экстремальные условия Севера и его метафорические образы презентируются как показатель высшего качества и особой надежности производимого товара. На этом фоне, активно развивается бизнес-кластер как у местных, так и у китайских производителей. При этом трендом выступает использование в товарной марке терминов «Хоту», «Север» и «Таба - Олень»: «Хотугу танас, Хоту ас, Хоту тент, Таба танас, Таба-пант» и т.д.

Особо ценятся бальзамы и настойки из северных трав, которые ценятся из-за содержания в них высококонцентрических полезных веществ и компонентов. Косметическая линия, БАДы и алкогольные напитки из пантов оленя – популярны не только у гостей, но и у самих якутян, поскольку известно, что панты северного оленя содержат около 80 биологически активных компонентов, нужных для поддержания здоровья человека. Панты северных оленей издревле ценились насельниками северных территорий как продукт для изготовления эликсира здоровья и молодости.

Однако следует отметить, что распространение только положительных и позитивных характеристик концепта «Холода» и субъективное отношение к самому понятию «холода»

может привести и к непредвиденным ситуациям и трагедиям, которые, к сожалению уже имели место быть.

Основными символическими центрами и «местами силы» у локальных групп этносов, как правило, выступают природные объекты, являющиеся «родовыми» и обладающие сакральным статусом «ытык». Их уважительно и почтительно называют общераспространенными терминами «Эбэ» (бабушка), «Хотун» (госпожа), «Тойон» (господин), которые входят в топонимическую номинацию священных алаасов, гор и озер/рек.

В зависимости от территории проживания, ландшафта у каждой локальной группы конструируются свои «места силы», доминантные символы пространства: у центральных якутов – луговые долины алаасы, у вилюйских якутов – озера, а у северных якутов – горы.

Образ горы в мировоззрении якутов является самой насыщенной символической нагрузкой пространственной единицей, поскольку обладает амбивалентной сущностью. Они обозначают периферийное место с отрицательной характеристикой и входят в ряды «опасных» мест, особенно у центральных и вилюйских локальных групп. Дух иччи горы является самым грозным и обидчивым духом, в связи с чем, по отношению к горным объектам утвердилось строгое табу: не смотреть в сторону гор, не указывать пальцем, вслух не говорить название горы, обязательное жертвоприношение при переходе через горный перевал и т.д. [9].

У северных якутов наблюдается иное отношение к горному ландшафту, которое берет свои истоки от архетипического образа Мировой горы, распространенного у южных предков народа саха. Это мы можем утверждать на основе мифологической характеристики образа горы.

Верхоянский хребет в древних преданиях указывается как Толомон хайа. Согласно переводу Э.К. Пекарского, термин толомон имеет два значения: 1. Происходит от слова толуу – отборный, степенный, полный. 2. Толомон дойду - лучшее, выдающееся, превосходящее другие место; толомон туона – самый центр, средоточие земли [10, стлб. 2715]. Таким образом, в картине мира северных якутов, образ горы соотносится с символической осью Вселенной и выступает как часть освоенного пространства [7].

Кроме того, в северных вариантах олонхо горы чаще всего выступают своеобразными каналами между миром небесных божеств и миром людей [9, с. 15].

В северных улусах каждое поселение имеет свою родовую гору, которую уважительно называют Эбэ хайа ‘Бабушка гора’. Так, например, родовой горой всех верхоянских якутов считается гора Ыыннаах хайа, которую почтительно называют «Мать гора». По свидетельству информантов, эта гора обладает огромной таинственной силой и окружена ореолом опасных легенд и преданий. Духа–хозяйки горы удаганки Ыыннаах (букв.: ‘имеющая поклажу’) особенно почитают и боятся ее неблагосклонности, поэтому не говорят вслух ее название и говорят Аргаа таас ‘Западный камень’ [7].

В локальных мифах, связанных с родовыми (священными) горами, основное внимание уделяется табуированному поведению; поскольку там находится сфера обитания духов предков, а потому представителям других родов (особенно это касается приезжих) запрещалось подниматься туда, охотиться и даже смотреть косо в сторону горы. Кроме того, существовали и «опасные горы», связанные с мифогеографией шаманского мира [7].

Одним из локальных обрядов, присущих только горным якутам (верхоянским, оймяконским), является старинный охотничий обряд таас кыстаабыт ‘укладывание конического сооружения из камней’, который также сопровождался обязательным жертвоприношением [7]. Реминисценции данного обряда восходят к древнему тюрко-монгольскому культу сооружения в виде конусообразных насыпей из камня обоо, оваа [11, с. 53].

Следует отметить, что только у северных якутов сохранилось обозначение горного ландшафта диалектным термином «тыа» (от тюрк: тау, таг, дау). Оронимия же, в основном имеет монгольский компонент.

У северных якутов, существует своя легендарная версия, согласно которой именно их территория является той ойкуменой, где проживают потомки «настоящих якутов», а потому, является центром основного ядра культурной модели народа саха [7].

Северные якуты считают себя «дьин саха» ‘исконными якутами’ и отличаются знанием родословного древа, ведущим до первых якутских родов, насельников Севера. При этом самым раскрученным геокультурным символом выступает гора, благодаря которой складывается собранный образ «степенного, мудрого, спокойного, храброго северянина». По словам информантов, горный ландшафт так сильно влияет на менталитет и восприятие пространства, поэтому даже выходцы из других районов, обосновавшиеся здесь, меняются в своем характере и даже во внешнем облике [7].

Кроме этого, горы выступают природным ориентиром, ядром ландшафта, точкой концентрации человеческого внимания и активности. «Мы никогда не заблудимся ни в какой местности, если на нашем обзоре будет находится наша родовая гора» - утверждают все северные якуты. Все респонденты и информанты также отмечали и о том, что гора дает им «тирэх» ‘жизненную подпорку’, поэтому, в другом месте чувствуют себя незащищенными и уязвимыми. Кроме того, существует четко отлаженная схема распознавания людей по принципу «свой - чужой» и объединение по общему признаку «биһиги хотулар» ‘мы северники’.

Согласно негласному закону о круговороте жизни, гора, выступая как место упокоения предков, может рассматриваться и как даритель кут-души ребенка. В мифопоэтике северных якутов встречаются сюжеты, когда бездетные пары просят кут-душу ребенка у духа горы. Неслучайно северные якуты считают себя детьми родовых гор и говорят про себя хайа сахалара ‘горные якуты’ [7]. Следует отметить, что самоопределение «хайа сахата» появилось совсем недавно и сейчас презентуется как один из признаков территориальной идентичности северных якутов.

С понятием «Север»/ «Арктика» связано понятие полярного круга, полярной ночи и «белого» дня. Информанты акцентировали свое внимание на то, что не всем под силу пережить/воспринимать эту исключительную особенность северных/арктических территорий [7]. Таким образом, смысловой контекст метафоры «хотугу хоһуун» включает в себя и эмоциональную и психологическую устойчивость северного человека к природным и климатическим явлениям.

Известно, что практически всякий локальный миф в разворачивании своего сюжета опирается на конкретные топонимы и географические реалии, которые затем обретают статус сакральных, особо почитаемых или опасных, инфернальных мест [12, с. 28].

Обширные территории, на которых расположены северные улусы, включают в себя целую сеть сакральных природных и историко-культурных объектов, имеющих непреходящую ценность для этнокультурного ландшафта народа саха (гора Ыыннаах хайа, озеро Лабынкыр, горячий источник Сытыган-Сылба, малотарынские писаницы, старинный город-призрак Зашиверск, спящий вулкан Балаган Таас и т.д.).

Следует отметить, что местное население многие сакральные места, связанные с родовой территорией своих предков, «прячет» от посторонних людей. Для них это не только место глубокого почитания, но также и источник жизненной силы, место приобщения к священному. Вот почему раньше не были известны широкой публике такие уникальные памятники природы как, например, горы Кисилях. По словам информантов, горы Кисилях считаются «опасным» местом, поэтому местные жители боятся тревожить духа-иччи местности. Данный запрет использовался в основном в отношении невесток и зятьев и до сих пор соблюдается местными жителями. Здесь следует отметить, что, согласно мировоззренческим представлениям – зять и невестка рассматриваются как посланцы «чужой территории» [7].

Между тем, горы Кисилях стали бренд-инструментом не только для продвижения образа Верхоянья – полюса холода и северного края, но и в имидж-конструировании образа всей республики Саха (Якутия). В связи с чем назревает необходимость разработать новый

подход к развитию этнического туризма и проработать новые представления о том, что есть сакральные ландшафты, как эти объекты могут использоваться в развитии туристического бизнеса. Так, сакральный ландшафт содержит в себе целый спектр глубинных смыслов и символических кодов, благодаря которым поверхность ойкумены для древнего человека представлялась как некая «живая карта».

Итак, географическое пространство «Север/Арктика» как уникальное место, имеющее в своем потенциале богатое историко-культурное наследие и этнокультурное пограничье, суровый климат и выразительный ландшафт, представляет собой устойчивую образно-географическую модель в контексте конструирования «территорий идентичности» у локальных групп северных якутов.

Литература

1. Замятин Д.Н., Замятина Н.Ю., Митин И.И. Моделирование образов историко-культурной территории: методологические и теоретические подходы. М.: Институт наследия, 2008. С. 760 с.
2. Козырева П.М. Современная конфигурация идентификаций и роль доверия в ее формировании // Социологические исследования. 2008. № 5. С. 29-39.Верхоянский сборник // Записки ВСОРГО по этнографии. Иркутск, 1890. Т. 1. С. 3-34.
3. Ксенофонтов Г. В. Ураангхай сахалар : Очерки по древней истории якутов. Якутск : Национальное Издательство РС (Я), 1992. Кн. 1. 416 с.
4. Гурвич И.С. Культура северных якутов-оленеводов (К вопросу о поздних этапах формирования якутского народа). М.: Наука, 1977. 245 с.
5. Сомоготто-Николаев С.И. Происхождение народа саха. Якутск:Саха полиграфиздат, 1995. 112 .
6. Ушниций В. В. Административно-территориальное деление и родовой состав якутов (XVII-XIX вв.) // Известия ИГУ. 2015. Т. 14. С. 80 – 91.
7. Полевые материалы автора собранные в северных районах Республики Саха (Якутия) с 2012 – 2019 гг. (Верхоянский, Оймяконский, Момский, Колымский улусы)
8. Кулаковский А. Е. Научные труды. Якутск: Кн. Изд-во, 1979. 484 с.
9. Верхоянский сборник // Записки ВСОРГО по этнографии. Иркутск, 1890. Т. 1. С. 3-34.
10. Пекарский Э.К. Словарь якутского языка. М.: Наука, 1959. Т.3. Вып.10-13.
11. Содномпилова М. М. Мир в традиционном мировоззрении и практической деятельности монгольских народов. Улан-Удэ : БНЦ СО РАН, 2009. 366 с.
12. Замятин Д.Н. Геокультурное пространство Арктики: онтологические модели воображения // Геокультуры Арктики. Методология анализа и прикладные исследования. М.: Канон, 2017. С. 28-38.

Ж. АРТЫҚБАЕВТЫҢ АЛАШ ҚАЙРАТКЕРЛЕРІ ХАҚЫНДАҒЫ ЖАЗБАЛАРЫНДАҒЫ ЖАҢАШЫЛДЫҚ

Жұмағұл Сағымбай Ботпайұлы
Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті,
қазақ әдебиеті кафедрасының профессоры

Тарихшы Жамбыл Омарұлы зерттеулерінің елеулі саласы Алаш қайраткерлерінің қоғамдық-саяси қызметі, іргелі ғылыми еңбектері мен классикалық шығармаларын зерделеуге арналған.

«Қара қыпшақ Қобыланды қай заманның қаһарманы?» (Ә.Бөкейхановтың «Қара қыпшақ Қобыланды батыр» аталатын сын мақаласы негізінде), «Әлімхан және оның қазақ шекарасы үшін күресі», «Ж.Аймауытов және «Күнікейдің жазығы» қаһармандары», «Жүсіпбек жұмбағы»», «Мұстафа Шоқай және Зәки Валиди: қазақ құрылымының мәселелері», «Қошке Кемеңгерұлының «Алтын сақина» пьесасы туралы», «Алаш идеясы және Қазақ ұғымы (Қазақстан тәуелсіздігінің 25 жылдығына арналады)» мақалаларында

Алаш ардақтыларының сан қатпарлы қайраткерлік тұлғалары, ғылыми еңбектері мен әдеби туындылары, Алаш идеясы өміршеңдігінің тарихи заңдылықтары сараланады.

Алаш санаткерлерінің іргелі еңбектері, әдеби шығармаларының ұлттық және әлемдік өредегі маңызы түрі ғылым салалары мамандарының герменевтикалық талдауға алынуымен тұғырлануда. Бұл бағыттағы жаңашыл тенденцияларды ғылыми мақалаларында ұштастыра жүргізуі Ж.Омаруұлының Алаштанудағы мақалаларының ғылыми-әдіснамалық сипатын нәрлендіре түскен.

Ғалымның қазақ ұлт-азаттық қозғалысы көшбасшыларының энциклопедиялық сипаттағы кесек бітімдерін жаңа бір қырынан тануға мүмкіндік беретін ғылыми мақалаларына тарихи дәйектілік, талдаудау нақтылығы тән. Мәселен, Әлихан Бөкейханның «Қара қыпшақ Қобыланды батыр» сын мақаласы негізінде Қара қыпшақ Қобыланды батырдың өмір сүрген заманына, жырда аталатын Қазан хан, Қараман, Көклан сынды қаһармандардың тарихи түп негіздері қай дәуірлерден тамыр тартатына жауап іздейді. Жырда аталатын жер-су атауларының ата тарихымызбен байланысты тылсым әлемін байыптайды.

«Қара қыпшақ Қобылданды» жырындағы Көклен кемпір бейнесіне қатысты ежелгі оғыз қауымдастығының құрамындағы гөклен тайпасы туралы деректерді еске алып, жырдағы Көклан кемпір туралы сюжеттен шығатын қорытынды біреу: «Қобыланды, жалпы қыпшақ елі үшін гөклендер ана жұрт, яғни қайын жұрт болып табылады. Қыпшақтардың ерте орта ғасырларда Ертістің оң жағалауындағы қоныстан жылжып сахараны игеруі және тарихи аренаға шығуы да оғыздардың гөклен сияқты тайпаларының қолдауы деп түсіну керек» деп түйеді.

Қазан ханға қатысты Ә.Бөкейхан үш түрлі Қазанды атайтынан екшейді: «Оның біріншісі «*Қобыландыдан бұрын болған...Түркияның ескі патшасы Ғұсманмен замандас. Ғұсман 1299 жылы патша болған*». Екінші Қазан Шыңғыс ұлы Толыға алты ата «*бұл да Қобыландыға замандас болатын көрінбейді*» (5, 300 б.). Үшінші «Шағатай ұлысын жалғыз қаратып алам деп көп жаһид қылған» Қазан хан. Ә.Бөкейханов «*Қобыландымен соғысқан Қазан хан осы болуы ықтимал. Бұл Қазан офат болған жыл 1347-інші жылы*» дейді (5, 300 б.).

Осы мәселелерді тарата келіп, «Қара қыпшақ Қобыланды» жырында айтылатын Қазан хан оғыздың жырлары мен аңыздарының кейіпкері атақты Қазан алып деген көзқарасын білдіреді.

Қобыланды батырдың ХУ-ХУІ ғасырлар оқиғаларымен ешқандай байланысы жоқ екені екшеп, Қобыланды батырды оғыз–қыпшақ дәуірінің қаһарманы деп дәйектейді.

Отан тарихына арналған басты зерттеулерін қасиет қорнған қазақ жерінің құдыретті киесін тарихи аңыз, байырғы шежірелермен дәйектеп отыратын ғалымның «Әлімхан және оның қазақ шекарасы үшін күресі» мақаласының да тарихи-танымдық сипаты терең.

«Көне замандардан бастап 1867-1868 жылдары қазақ «штат» атап кеткен «Уақытша Ереже» қазақ жерін Ресей империясының меншігі деп жариялағанға дейінгі уақыт аралығында қазақтың жерге деген көзқарасы баланың анаға деген сезімімен ғана салыстыруға болатын жағдайда. Одан кейін Кеңес үкіметі орнағанға дейінгі қазақтың жағдайын ноқтаға көндікпеген жылқымен салыстыруға келеді, яғни ол өзінің жер иесі, қожайындығын ұмытқан жоқ» дейді тарихшы. Міне, тарихшы аталған мақаласында ұлт перзенті Әлімхан Ермекұлының ғұмырбаянын жан-жақты екшеп, 1920 жылы 17 тамызда Мәскеуде жасаған «Қазақ АКСР-нің жалпы жағдайы және оның шекара мәселелері» баяндамасының тарихи құндылығын ашып көрсетеді.

Қырғыз (Қазақ) ревкомы, РСФСР Ұлт істері Халық Комиссарияты, Түріккомиссия, Сибревком, Омбы, Астарахан, Челябі т.б. облыс басшылары қатысқан Қырғыз (Қазақ) автономиясын құру, оны басқару және шекарасын белгілеу туралы 1920 жылы 9-10 тамызда басталып, 17 тамызға дейін созылған кеңес барысын таразылайды. Астрахан, Орал, Торғай, Ақмола, Семей, Сырдария, Закаспий (Маңқышлақ), Самарқан, Ферғана облыстарына қарайтын жерлерден қазағы басым, яғни 5,5 миллион қазақ мекендеген 3467922 шаршы

шақырым жерді Қазақ республикасының құрамына беру қажеттілігін дәлелдеген Әлімхан Ермекұлының мемлекетшіл болмысын сомдайды. «Осылай 1920 жылдың 26 тамызында Қазақ автономиялық мемлекеті дүниеге келді. Бұл ғажайып ұлы жеңіс болатын, егер де қазақ азаматтары ауыртпашылыққа толы 1919-1920 жылдарда күреспесе біз ұлан-байтақ қазақ жеріне иелік жасай да алмай қалар едік. Егер бір-екі жыл кешіксек 1923 жылғы Сталиндік бет-бұрысқа түсіп саяси-территориялық жағдайымыз да басқаша қалыптасар ма еді, кім білсін?

Тарихшы есебінде 1920 жылғы шекара белгілеу күресін ұлттық мемлекеттің ұлы кезеңдерінің бірі деп бағалау жөн деп есептеймін. Ал осы шаруаға Алаш атынан жауапты болған, жалындаған жас Әлімхан қай заманда болмасын қазақ саяси элитасына, әсіресе елім-жерім, мемлекетім деген жас азаматтарға үлгі боларлық тұлға» деп тарихи бағасын береді.

Алаш идеясы және Қазақ ұғымының тарихи сабақтастығын «Атамыз-Алаш» деген түсінік мыңжылдықтар бойы Ұлы далада мемлекеттік идеяның негізін құрап келгенін, «Алаш» ұғымының мыңжылдықтар мен ғасырлар шаңына көміліп қалмай бізге жетуін кеңінен зерделеген ғалым «Ел болу үшін идеалды бағдарлама және негіз керек, қазақ ғұламалары қайтадан Алаша ханға жүгінеді» деп Алаш идеясының жасампаздығын айқындай түседі. Бұл ретте тұтас түркі әлемінің азаттығы, саяси және рухани бірлігіне қайраткерлік ғұмырларын арнаған Мұстафа Шоқай, Зәки Валиди хақындағы «Мұстафа Шоқай және Зәки Валиди: қазақ құрылымының мәселелері» мақаласының да тақырыбы өзекті.

Алаш алыптарының әлеуметтік антропология ғылымында сол кезеңде жаңа ғана көтеріле бастаған жаңалықтарды қабылдауы әрі қазақ тарихына қатысты еңбектерінде ұтымды қолдана білудегі жаңашыл қадамдарын Мұстафа Шоқайдың Зәки Валиди Тоғанның «Бүгінгі Түркістан» кітабына жазылған «Қазақ рулары хақында» атты сын мақаласымен дәлелдейді.

Мұстафа Шоқайдың Зәки Валидидың қазақтардың рулық құрылымына қатысты шынайы әрі бұлтартпас шежірелік деректерді тым аз білетін орыс зерттеушілері, этнографтарының қателіктерін қайталауына екпін жасап, еуропацентристік ұстаныммен бұрмаланып келген отандық тарихтағы талай қисынсыздықтарды сын тезіне алады. Ресейлік тарих және этнография мамандарының сонау Қ.Тевкелев заманынан бастап қазақ рулық құрамын түгендегенімен, құрылым сияқты күрделі тақырыпқа ене алмағанын дұрыс көрсетеді. Қазақ хандығының әкімшілік-территориялық жүйесі ру-тайпалық құрылымға, қарым-қатынастарға негізделетінін түйеді. Туыстық қағидалары күнделікті өмірдің әртүрлі мәселелеріне тәртіп беретінін, этностың өзін қалпына келтіру және басқару қызметін атқаратынын, осы арқылы этностың кеңістік пен уақыттағы қозғалысы белгілі бір тәртіпке және бағытқа түсетінін екшейді. Қазақтың аталықтар әулетін зерттеген Ж.Омарұлының бір ғана мақала аясында ұлттанудың түйінді тақырыптарын проблемалық әрі полемикалық сипатта таратуы ойлы оқырман олжасы екені сөзсіз.

Қазіргі таңдағы гуманитарлық, қоғамдық пәндер жүйесіндегі рецетивті талдау әдісі өз жемісін беруде. Міне, қазақ халқының этнографиясы, археологиясы, этнологиясының терең білгірі Жамбыл Омарұлы мақалалары әдеби-тарихи, әдеби-этногрфиялық бірліктегі талдауларымен құнды. Бұл ретте «Ж.Аймауытов және «Күнікейдің жазығы» қаһармандары», «Жүсіпбек жұмбағы»», «Қошке Кемеңгерұлының «Алтын сақина» пьесасы туралы» зерттеу мақалаларының проблемалық сипаты қылыпты ойлау жүйесінен ада эстетикалық көзқарас, жаңа мәтіндік талдауларымен назар аудартады.

Он бесінші он тоғызыншы ғасырлардағы қазақ қоғамының этноәлеуметтік мәселелерін зерттеген Омарұлының Ж.Аймауытұлының «Күнікейдің жазығы» повесі, Қ.Кемеңгерұлының «Алтын сақина» пьесаларын талдауға отбасылық құндылық, ұлттық бірегейлікті сақтау тұрғысынан келеді.

Шығармалардағы кейіпкерлер болмысындағы күрделі қайшылықтардың табиғатына, халқымыздың этнографиялық ортасындағы дәстүрлі этноәлеуметтік ұстындарының өзгеруіне ықпал етіп отырған ішкі және сыртқы факторларды дөп баса танытады. Аталық қауымның

ыдырап, дәстүрлі отбасылық жүйенің күйреуіне тән трагедияға бойлатады, себебі мен салдарына ой салады. «Күнікейдің жазығын» талдар алдында Ж.Артықбаев «Жүсіпбек үшін натурализм белгілі дәрежеде көркемдік құрал. Күн, жел, бұлт, атан түйе, көк бұқа, қос қарлығаш соншалықты жанды суреттелгендіктен повестің негізгі қаһармандары сияқты болып кетеді. Екінші бір мәселе, жазушы повеске таза табиғи қалпында туып-өскен ауылын, өзінің ағайын- туыстарын кіргізе салған. Баян мен Қызылтаудың баурайында қыстап, Шідертіні жайлаған Сүйіндік елінің ортасындағы ауылдың ішкі тіршілігі сияқты. Бір қызығы, адам есімдері де өзгермеген. Бұл автордың негізгі идеяны жасыру үшін жасаған бүркеме амалы ма, әлде идея пісіп жетілмегендіктен оның кем-кетігін этнографиялық шынайы көріністермен толтыру ма? Бұлыңғыр идеяның қажеті қанша болды?» деп бастайды. Осы повесті зерттеу барысында Жәкең тіпті XX ғасыр басындағы статистикалық деректерге де жүгінеді, оның бір мысалы «XIX ғасыр соңындағы статистикалық есептерге қарасақ жеті шаңырақтан тұратын Оймауыт ауылында 276 жылқы, 167 сиыр, 43 түйе, 749 қой тізімде тұр, яғни күн көрістері жоқ, жалаңаяқ кедей деуге бомайды» деген дәлелді пікірі. Сонымен тарихшы ғалымның шығарған қорытындысы «Күнікейдің жазығы» Эзоп тілімен орыстық социализмнің қазақты құлдыққа кіргізіп жатқанын сипаттау» екенін зерделеген тарихшы туындының ұлттық құндылықтар мен ұлттық бірегейлікті сақтап қалудағы қазақ қауымының кеңес билігінің өктем саясатымен бетпе бет келудегі шынайы ахуалын бейнелеудегі хас шеберлігін ашады. XX ғасырдың 20 жылдарының соңында тоталитарлық билік орнады, енді «Күн астындағы Күнікей» орнына жаялықша жалпиған, жарқанатша қалқиған, жермен-жексен қараңғы үйде жөтелі өңменіңнен өтіп, алма ерні кезеріп, сары төсек болып сарғайып «Күнікейдің жазығы» келді» дейді автор.

Қошке Кемеңгерұлының «Алтын сақина» пьесасын талдаудағы этнологиялық, этнографиялық пайымдары драма табиғатын рецетивті эстетика тұрғысынан зерделеудегі жаңаша көзқарасына қанықтырады. Қаламгердің тұрмыстық трагедияны мысалға алып саяси-әлеуметтік жүгі ауыр күрделі қоғамдық мәселені көтеріп отырғанын саралайды. Алаш ұранды асыл сөздің көркемдік-эстетикалық жүйесін терең зерделеуімен «Қошкенің «Алтын сақинасы» 1921 жылы басталған «*Бітсін күңдік! Көркейсін әйел теңдігі!*» сияқты даурықпа, ура большевиктік, қазақ отбасын одан әрі аздыруға бағытталған дүниелерге қарсы жазылған жауап десек болады» деген әдеби-тарихи түйін жасайды.

Қорыта айтқанда, ғалым Жамбыл Омарұлының Алаш қайраткерлерінің ғылыми еңбектері, әдеби туындыларынан жазылған ғылыми мақалалары проблемалық және полемикалық сипатымен маңызды. Қазақтың саяси, рухани элитасының қайраткерлік болмыстарын, шығармашылық тұлғаларын этнология, этнография тұрғысынан толықтыра отырып кешенді зерделеуімен, ұлттық және әлемдік өредегі маңызын бағалаудағы герменевтикалық талдауларымен құнды.

«FECI QUOD POTUI, FACIANT MELIORA POTENTES»

Артықбаев Жамбыл Омарұлы
тарих ғылымдарының докторы, профессор
Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті

Мен 1959 жылдың 20 тамызында Қарағанды облысының Бұқар жырау (бұрыңғы Ульянов) ауданы Жаңа қала аталатын шағын қазақ ауылында дүниеге келдім. Әкем Омар ұлтшылдық көзқарастары үшін халық жауы болып Карлаг, одан Иркутск лагерьлерінен тек 1953 жылы Сталин өлген соң босаған тағдыры күрделі тұлға еді. Әкемнің әкесі Артықбай өз заманында Сарыарқа қазағына әділ билігімен танымал болған екен. Әкем де сөйлеп кетсе сөзге шебер еді. Мен Қарағанды университетінде оқытушылыққа кіріскен жылы үлкен ұлым туып, кафедраны тойға шақырдым, сонда әріптестерімнің өтінішімен әкем Жәңгір төре

жайында айтып берді, қазақтың «шүлен тарату» дәстүрі туралы сонда естідім, жайшылықта ауызы ауыр еді марқұмның. Соңғы кезде мен әкем туралы бірталай іздендім, әкеммен бірге 1937 жылы ұсталған Жолымбет кенішінің техникалық директоры, Колумбия университетінің түлегі, ұлты корей азаматы Гэрбэрт Ким тағдырын зерттедім, оның қызы Сеул университетінің профессоры Джи Вон апайымның шақыртуымен Корей еліне барып келдім. Әкемнің 1947 жылы қайта ұсталып 1949-1951 жылдары Қарағандыда Л.Н.Гумилевпен бірге болғаны, оған қазақ тілін үйреткені туралы деректер шығып жатыр. Әкемнің тағдыры бір кітап болды, Карлаг музейінде әкеме арнап экспозиция ашылды, бұл тақырыптағы зерттеулер тоталитаризм бейнесін ашуға көмектеседі деп сенемін (1).

Әкем лагерьден келген соң шешем екеуі менің туғанымды зарығып күтіпті, әжеміз шешем байғұсқа «жылама, әлі де Құдай береді, екі ұл көресің» дейді екен, сол үмітпен үй салыпты, мен сол аңғал-саңғал үйде туыппын. Түрім, мінезім нағашым Ақшалға тартса керек, ол Әзіреті Сұлтанға зиярат жолымен барған, дінге берілген адам екен, ел «бірадар» деп аруағынан қаймығушы еді. Сталинге үш рет «Меккеге қажылыққа баруға рұқсат бер» деп хат жазған екен. Біздің ауылдың қариялары бала кезімде «бірадар» атап жүрді. Әкемнің елу, шешемнің қырық жасында туғандықтан, бір жағынан бетінен ешкім қақпайтын ерке болдым және әкемнің тізесінде отырып қариялардың әңгімесін тыңдаумен өстім. Кейін келе шалдардың «Өй, мына баланың даусы саңқылдап тұр ғой» деген мақтауына мәз болып «Қыз Жібек-Төлеген», «Қозы көрпеш-Баян сұлудан» бастап «Рүстем-Дастанға» дейінгі жырларды, қазақ жазушыларының кітаптарын дауыстап оқыдым. Бұл менің бірінші мектебім (*alma mater*) десем болады.

Мектепке алты жасқа толар-толмаста бардым, оның әңгімесі де қызық. Ол кезде туыстар ауылдың ішінде бір қауым болып тұрамыз, өзі туыс, өзі көрші, өзі дос Көбеген, менен бір жарым жастай үлкен еді, сол 1 қыркүйекте мектепке барамыз деп келіп тұр. Мен болсам ойымда ештеңе жоқ, ата-анам да мектепке береміз деп ойламаған. Бақырып тұрып жылайын, «мектепке қайтсем де барамын» деп. Шешем шыр-пыр жүгіріп көрші туыстардың үйінен бір жаман боқша, бірер кітап, қағаз-қалам тауып әкелді. Абырой болғанда сол жылы бірінші класты қабылдайтын Мағауия деген кәрі жездеміз екен, өзі соғыста снаряд жарылып, топырақ астында қалған қатал мұғалім еді, қызы Әлкен де бізбен бірге оқыды. Мектепте жүргенде гуманитарлық пәндерден жақсы болдым, сонымен бірге қолыма түскен әдеби кітапты, әсіресе шетелдік Жюль Верн, Фенимор Купер тағы да басқаларын түгел оқып шықтым. Тарих пәнінен Ақаш деген мұғалім еді, өзі басқарманың баласы болған, өзі сырттан оқыған, соны пайдаланып сабақ сұрағанда «Он бес жасар капитанның» әңгімесі сияқты дүниелерді айтып кетуші едім.

Осы жағдайды көріп, дұрыс білім алсын деген болуы керек, әкем Қарағандының №2 қазақ мектеп-интернатына әкелді. Елжас Тайлақович деген таныс завучы бар екен, соған «еті- сіздікі, сүйегі -біздікі» деп қазақша тапсырды. Кетерінде әкемнің «оқысаң адам боласың, оқымасаң, екі қолға бір жұмыс, ауылға келесің» дегені әлі есімде. Кейін де бір-екі рет ауылдан арнайы келіп Елжас ағайға жолықты. Қазір ойлаймын, менің басым қазанбастау және кітапқа құмар болған соң ғылым жолына түседі деп үміт күткені-ау деп. Өкінішке орай мектепте Рәптай Ахмедина, Мәпіш Шәрипова, Ләззат Бәйішова сияқты гуманитарлық пән мұғалімдері мықты болғанымен, сабақтан тыс уақытты дұрыс пайдалана алмадық. Тәрбиешіміздің де бізге қолы тие бермеді, ақыл-ес шала, ұйықтаумен, бос әңгімемен, Қарағанды көшесін таптаумен жүрдік.

Он алтыға толмай орта мектепті аяқтап, құжатты Қарағанды университетінің тарих факультетіне тапсырдым, яғни мамандық таңдауда қателескенім жоқ. Тек ол кезде тарих мамандығына түсетін ығай мен сығай, оның үстіне қаланың қазақ мектептерін бітіргендер қабылдау емтихандарын орысша тапсырдық, конкурстен өтпей қалдым. Жанымда №2 интерантты бірге бітірген Сәбит деген бала бар, облыстық партия комитетіне де бардық, министрлікке де жаздық, бірақ шешім тым кеш шықты. Осылай әрі -сәрі жүргенде әке-шешеймен ақылдасқан үлкен ағамыз Жезқазғанда тұрушы еді, сонда алып кетіп

политехникалық институтқа түсіп, кейін Қарағандыға ауыстым. Бұл кезеңде негізгі оқу қызықтырмады ма, әйтеуір көркем әдебиетті, әсіресе батыс классикасын көп оқыдым.

Бірақ нағашы атамнан келген қисықтық бар, көңіліме ұнамаған политехты үшінші курстан тастадым. Әкем ұрысқан жоқ, бірақ қабағын ашпай жүрді, шешем маркұм, өз өмірінде небір қиындықты көрген адамдар ғой, маған рух берейін дегені ме, «түбінде жеңесің» деуші еді. Қыс бойы жатпай-тұрмай дайындалып, оқулықтарды жаттап, шығарма жазып, шет тілін оқып, әйтеуір 1979 жылы Қарағанды мемлекеттік университетінің тарих факультетіне түстім. Осыдан бастап менің өмірімде жаңа кезең басталды, Мәшһүр жазатындай мен екінші тудым десем де болады. Оқудың да түбін түсірдім, қоғамдық шаруаларға да белсенді араластым, ғылымға да қосылдым. Қарағанды мемлекеттік университетінің кітапханасы менің екінші үйіме айналды, үш-төрт жыл бас көтермей оқыдым. Ол кезде оқуымыз орысша, ауылдан келген қазақ балалары жетімсіреп жүрген соң «Тарих- наме» қабырға газетін төрт жыл бойы шығарып отырдым. Бұл жұмысты бастағанда жоғарғы курстан Дәулет, Тілеу, тағы да басқа азаматтар қолдады. Тілеу жақсы ақын еді, бірақ тағдыры оңай болмаған екен. Мектепті аяқтағанда аттестатын бермей шопандар бригадасына жіберген, сонда жүріп небір өлеңдер жазған. Кейін филология факультетіне түскен уақытында сол өлеңдерінің ішінен «Бозторғай» дегенін жұрт оқып, КГБ-ға үстінен арыз жазып, оқудан шығарып жіберген. Маған мұңын шағып, бір жағынан сақтандырып отырушы еді, бұл ескертулер ұлтшылдыққа жақын маған орынды болды. Редакторлық жұмыс жазу мәдениетімнің қалыптасуына жақсы әсер етті деп ойлаймын.

Алғашқы бетте В.В.Евдокимовтың археологиялық кружогына қатыстым, бірден ұнамағаны олар үшін қазақ тарихы мен археологиялық мәдениеттер бөлек еді. Осылай жүргенде бірінші курстың соңында А. Күзембайұлы этнографиялық экспедиция ұйымдастырды, негізгі мақсат экспонаттар жинау еді, дегенмен зерттеу әдістерін де игере бастадық. Ол кезде бізде археология және этнография пәндері Қазақстан тарихы кафедрасында болды, соңғысына жауап беретін Ю.Евстигнеев бізбен бірге жүрді. Бұл кісі этнографиялық деректерді жақсы білгенімен зерттеу жұмыстарын ұйымдастыру жағынан бейхабар болатын. Маған зерттеушілік тәжірибесі бар және интеллектуал ұстаз керек болды, оның үстіне В.Евдокимовпен арамыз ашылып кетті. Осылайша 1980 жылы жаздың ортасына қарай мен Қызылтауда Ақ Мұстафа, Саңғыру, Дарат маңында қазба жұмыстарын жасап жатқан М.Қ.Қадырбаевқа келдім. Атасудағы алғашқы қазбамнан свастика таңбасы бар қыш ыдыс шықты. Үш жыл керемет ғалымның жанында көне заманның ғажайып ескерткіштері Атасу кен орынын, Елек сармат қорғандары, Наурызым қорығы ескерткіштерін зерттеуге қатыстым (2). Осыдан бастап мен университеттің міндетті білімінен басқа академиялық дайындыққа кірістім десем артық болмас.

1981 жылы мамыр айының басында А.Күзембайұлы ұсынысы бойынша курстасым А.Сейітқасымов екеуіміз, емтихандарды ерте тапсырып О.Смағұлов ағайдың Ұлытау, Торғай, Ақтөбе, Орал бағытындағы антропологиялық экспедициясына ілесіп кеттік. Екі айдың ішінде он мың шақырымдай жол жүріп, бірнеше жерде зерттеулер жасадық. Оразақ ағайдың жұмыс арасындағы әңгімелері менің ғылыми танымымның көкжиегін кеңейтті, тарих туралы түсініктерім тереңдей түсті. Ауылға қайтар жолды, шілде айында, Ақтөбе келдік, ол кезде смартфон деген жоқ, бір жерге хабарласпақ болсақ главпочтампты іздейміз. Сөйтсек ол жерде Мир Қасымовичтің оң қолы Жолдасбек Құрманқұлов ағамыз да жүр екен, сармат қорғандарын қазып жатырмыз деген соң қызықтым. Ертеңінде Оразақ ағай экспедиция машинасымен, ол кезде үстінде тент жабылған газон көліктің төресі болатын, Мортыққа археологтардың лагеріне әкеліп, М.Қ.Қадырбаевқа тапсырды.

Мир Қасымұлы да, Оразақ ағай да терең білімді, көкжектері кең, небір ұлылардың дәрістерін тыңдаған, бірге жұмыс істеген, өздері де талай қиын өткелден өткен, ең бастысы адами қасиеттері жоғары еді. Екеуі де менің этнографиялық жұмысты археологиямен, антропологиямен қатар жүргізуіме қарсы болған жоқ. Мир Қасымұлы қазба жұмыстарының алдында «сен қариялармен сөйлесіп, жер атауларын анықтап келші» деп өзі жұмсайтын. Кезінде Ә.Марғұланнан алған тәрбие ме, өзі орысша болса да, шешесі де, жеңгей де орыс еді

ғой, ескерткішке жер атауына ыңғайлап қазақша ат беретін. Археология ғылымында қаптап жүрген «андрон», «федоровка» т.б. орыстардың Ә.Марғұлан мен оның шәкірттеріне дейін кіргізіп үлгерген атаулары.

Оразақ ағайдың жанында бірнеше жыл шәкірт болдым. Жайық сапарынан кейін Қорғалжын-Қостанай бағытындағы жұмыстарына қатыстым. 1988 жылы аспирант кезімде Таулы Алтай өлкесіне барған экспедициясында бірге жұмыс істедім. Соңғы экспедицияның нәтижелері «Алтай қазақтары» деген атпен «Фолиант» баспасында жарық көруіне себепкер және жауапты редакторы болдым (3).

Қазақтың ұлы ғалымдарынан алған білім, көрген тәжірибе мені тарихтың жаңа асуларына, ерекше әдістемелерге жетеледі. Осылайша мен қазақ қоғамының этноәлеуметтік құрылымын зерттеуді бастадым. Әуел баста «К проблеме происхождения казахских жузов» деген дипломдық жұмысымды осы әдістеме арқылы жасадым. Белгілі дәрежеде менің бұл бағытты таңдауыма К.Леви-Стростың «Antropologie structurale» кітабы әсер етті ме деп ойлаймын. 1983 жылы Ресей этнографтары «Этнографическая библиотека» сериясын бастағанда шығарған алғашқы кітабы осы болды. Құдайдың құдіретімен, баспадан шыққан жылы Қарағандыда кітап дүкенінен сатып алдым. Бірнеше оқып, әзер түсіне бастадым, шет ел ғылыми әдебиеті біз көрмеген таңсық және күрделі дүние еді. К.Леви-Стростан кейін шетелдік ғылыми әдебиетті игеру қиынға соққан жоқ. Люсьен Февр, Фернан Бродель, Марк Блок, Йохан Хейзинга, Эмиль Бенвенист, Арнольд Тойнби басқа да толып жатқан дүниені оқыдым және пайдаландым. Әрине, олардың ішінде біздің далалық өркениетті қабылдамайтындары да бар, бірақ зерттеу әдістемесі жағынан олардан үйрену керек. Егер салыстыра айтсақ біз кемпірауызбен тіс емдейтін дәрігер сияқтымыз, ал олардың құрал-сайманы әбден жетілген. Көп жылдар бойы жинаған методология саласындағы жазбаларымды былтыр оқу құралы ретінде «Тарих философиясы» деген атпен «Эверо» баспасынан шығардым (4).

Мен студент кезімде Қазақстан тарихына, археологиясы мен этнографиясына қатысты кітапханада бар еңбектердің көпшілігін оқып шақтым. КарМУ кітапханасы, Құдайға шүкір, бай еді. Мир Қасымович экспедицияға бірнеше жәшік кітап алып шығушы еді, Г.Кузеевтің «Башкирское шежире», А.Хазановтың «Социальная история скифов» кітаптарын сол кісіден алып оқыдым. Студент кезімде іздеген кітабымның бірі Е.Бекмахановтың «Казахстан в 20-40-х годах XIX века» деген монографиясы болды. Біздегі Қ.Жуасов, Д.Шаймұқанов сияқты жасы үлкен ағаларға жалынғаным есімде. Қ.Жуасов ол кітаптарды Ермұхан сотталғанда құртқанмын деп ашық айтса, Дүйсекең үндемей қашып кетті. Кейін, заман жөнделген соң, менің қолымнан ұстап алып Е.Бекмаханов туралы бір әңгіме бар деп қоймаушы еді. Ойласам, қорқатындай да жөні бар, менің «К проблеме происхождения казахских жузов» дипломдық тақырыбымды бекітер кезде Спанов деген ағай «өз аңғалдығыңмен болашағыңа балта шауып жатырсың, ертең Бекмаханов сияқты сотталасың, саған осы тақырыпты әдейі беріп жатыр» деп маған жаны ашып ұрсып еді. Е.Бекмахановтың, Ш.Құдайбердіұлының кітаптарын Қазақ ғылым академиясына аспирантураға түскен соң, Орталық ғылыми кітапхананың «Сирек кітаптар» бөлімінен тауып алып оқыдым. Кейіннен Е.Бекмахановтың жеті томдық шығармалар жинағын, Ш.Құдайбердіұлының «Түрік, қырғыз-қазақ һәм хандар шежіресі» кітабын факсимилесі және тәпсірлермен баспадан шығардым (5)

1984 жылы ҚарМУ-ды аяқтадым және Қазақстан тарихы кафедрасының стажеры болып қалдым, бірақ оқу жылы басталар тұста Ю.Евстигнеев Ленинградқа көшіп кетіп, амал жоқ этнография пәндерін жүргізуге тура келді. Осы себепті менің шығарған алғашқы шағын кітапшаларым этнографиядан болды (6). Жұмыс ауыр болып кетті ме, әйтеуір, бірінші семестр соңына қарай қатты ауырдым, дел-сал болып әзер жүрген соң дәрігерге бардым. Поликлиникада профессор К.Тнимова қабылдау жасап жатыр екен, участок дәрігері сол кісіге жіберді. Мен дәрігердің мықтысын сонда көрдім. Көзімді ашып қарады да, бауыр асқынып кеткен екен деп, сол арада «Восстановительный центрге» телефон соғып, гастроэнтерология бөлімінен бірақ шықтым. Сөйтсем бала кезімде Боткинамен ауырып шыққан бауыр ауыртпалық түссе сыр бермей қоймайды екен. Маргарита Федоровна деген

еврей дәрігер апай емдеді, Құдайға шүкір, содан бері ол жаққа қадам басқан жоқпын. «Методические рекомендации по организации полевых этнографических исследований» деген әдістемені сонда жазып едім. Кейін бұл шағын этнографиялық кітапшалардан оқу құралдары мен оқулықтар өсіп шықты (7).

Бір-екі жыл жұмыс істеген соң ойлана бастадым. Кафедраның күнделікті жұмысы ғылымға бір сәт уақыт бермейді, Алматыға тартып кеттім, Оразақ ағаймен хабарласып Қазақ ғылым академиясына келдім. Ол кезде «Ш.Уәлиханов атындағы Тарих, археология және этнография институты» құрамында жүз отыз ғылыми қызметкері бар, дүркіреп тұр. Оразақ ағай Халел Арғынбаевпен жолықтырды. Сол жылы екеулеп аспирантурадан маған мақсатты орын бөлгізді. Емтиханды тапсырғанмен КарМУ қайта шақырып алды, жоспарланған пәндерімді жүргізе бердім. Алматыға желтоқсан оқиғасының соңында бардым, жанымда Ж.Смаилов еріп барған еді, екеуіміз тізімге түстік. Ұжым бөлініп кеткен, бірі жылап, бірі кіжініп жүр, күнде жиын, елге қайтып кеттім. Уақытты текке кетірмейік деп кандидаттық минимумдарды тапсырып жатырмыз, философияны да, тілді де беске тапсырдым. Философиядан «Тарихты материалистік тұрғыдан түсіндіру» деген сұрақ келіп еді, жауабыма өзім құдірет тұтатын Төлеуғазы ағай, Райса Ахметовна, Колумбаев риза болды, сонау Тьери, Гизодан бастағанмын ғой. Француз тілін тапсыру үшін Андре Сабульдің «Ұлы Француз революциясы» кітабының француз нұсқасын жаттап алдым. Кейін өз тақырыбыма түскен уақытта оның бәрі ұмыт болды, кез-келген дүниені есте сақтау үшін қайталап отыру керек. Дегенмен кандидаттық минимум бағалары арқылы мен жоғары стипендия алдым, ол жас отбасына көп көмек болатын. Оның үстіне мен аспирант кезімде айына бір мақала жазып отырған шығармын, ол кезде әр мақалаға кез-келген газет-журнал бес-он рубль ақша төлеуші еді.

Кандидаттық жұмысымның жетекшісі Х.Арғынбаев болды, ағамыз өте жақсы ғалым, еңбекқор жан еді, ол кісі туралы естелік те жаздым, Павлодар университетінде жүргенде ғылыми орталықты Халел ағаның атымен атадық (8). Мен аспирантураға «Этносоциальная структура казахов Северо-Центрального Казахстана во второй половине XIX в.» деп аталатын өз тақырыбыммен келдім. Тақырыпты ғылыми кеңес бекіткен уақытта ішіндегі рулық құрылымды алып тастады, қатты ренжідім, бірақ амал жоқ, репрессиялар жүріп жатыр. Оразақ ағай мен Халекең мені уатып керек жеріне флажок қойып оны да жазуға болады дейді, флажок дегені Маркс-Ленин цитаталары. Қайран менің қара нардай ұстаздарым-ай! Жылмық басталғанда рулық құрылымды қайта қостым. Кейін осы тақырыпты кеңейтіп XYIII ғасырдағы қазақ қоғамының этноәлеуметік құрылымын зерттедім де, Оразақ ағайдың ғылыми кеңесшілігімен докторлық диссертациямды 1997 жылы қорғадым (9). Осылайша Қазақстандағы тарих ғылымдарының ең жас докторы атандым, бірақ, Құдайға шүкір, атаққа тоқмейілсімей жұмысты әрі қарай жалғастырдық.

Қарағандыға келе салысымен Ж.Ақылбаев бірнеше кафедраны бізге қосып (СССР, КПСС) біраз жыл соны меңгердім. Ректорымыз қоярда қоймай үгіттеген соң аз уақыт декандық қызметті де атқардым. Менің қолым емес екен, жұмасына екі күн ешкім тиіспейді, ғылымыңды жасайсың дегені болмады. Бір жолы Баянауылға барып, Жасыбай көлінің жағасында отбасы болып жатсақ КарМУ-дың күзет қызметі телефон соғады, «сіздің корпустың төртінші қабатында бір терезе ашық қалыпты, соны жабыңыз» деген сияқты. Қайтып келдім де бірден өтініш жаздым, сонымен «сто дней деканства Артыкбаева» болып факультет тарихында қалдық. Менің іскерлігім бар, қажет болса ұйымдастыру шараларын да жасай аламын, бірақ қашанда біраз уақыттан соң ғылым жеңіп кете береді. Ғылым мен әкімшілік қызмет бір-бірімен үйлеспейді, бірін -бірі толықтырмайды, әкімшілік жұмыста жүріп ғылым жасаймын деу таза профанация.

Әкімшілік жұмыстан босаған соң ғылымды таза жасай бастадым, соның арқасында «Коченивики Евразии» жазылды да СПб- те басылып шықты. Жалпы этноәлеуметтік құрылым бағытындағы жұмыстарымды жинақтап, былтырғы жылы «Казахское общество: истоки и история» деген атаумен төрт томдық шығардым (10). Этноәлеуметтік жүйені, оның ішінде рулық, әлеуметтік, саяси-потестарлық, территориялық құрылымдарды зерттеу

Қазақстанда тың дүние болатын. Менің алдымда қазақ рулық құрылымының ерекшелігі жөнінде жазған жалғыз ғана зерттеуші бар, ол Алаштың ардақты азаматы Мұстафа Шоқай (11).

Қарағандыда жүрген кезде мен Қазақстан тарихынан оқу құралдардын және ғылыми-көркем еңбектер жаза бастадым. «История Казахстана в XIX в.» шағын оқу құралы 1992, ал «Бұқар жырау: он екі тарих» кітабы 1994 жылы жергілікті баспадан шықты. Қазақстан тарихын түгел қамтыған алғашқы оқу құралын досым Н.Дулатбековтың ұсынысымен «Болашақ» институтында оқыған лекцияларымның негізінде дайындадым. Ол «История Казахстана: двенадцать лекций» деген атаумен 1997 жылдың басында баспадан шықты және докторлықты қорғауға кеткен бүкіл шығынымды көтерді. Бұл бағыттағы алғашқы қадамдарым сәтті болғаны мені қанаттандырды. Осыдан бастап Қазақстан тарихынан министрлік бекіткен бірталай оқулық және оқу құралдарын жаздым (12). Қазақстан тарихы оқулықтарымен қатар осы жылдары ондаған ғылыми-көркем кітаптар мен пьесалар жаздым. Қай кітапты да, пьесаны өзім қызығатын болған соң мойныма алдым, жанымды салып, оқырманның құрметіне бөлендім (13).

Қарағандыдан кейін мен бес жыл бойы Павлодар университетінде жемісті қызмет жасадым. Ректорымыз Ерлан Арынның қолдауымен Х.Арғынбаев атындағы ғылыми орталық құрылып, «Қазақ этнографиясының» 50 томдығы, Г.Н.Потаниннің 3 томдығы, Е.Бекмахановтың 7 томдығы, «Көшпелілер» сериясынан 4 томдық сияқты еңбектерді дайындауға басшылық жасадым. Осы жылдары Қимақ дәуірінің Қалабалғасын, Алтын Орда дәуірінің Аққөл-Жайылма сияқты кешендерін зерттеуді бастадым. Сонымен бірге мені қатты қызықтырған тақырып Ертіс бойының жер-су атаулары болды, бұл мәселені әлі де жалғастырып жүрмін. Биылғы жылы Керекуде «Ертіс -Баян өңірі: тарихы мен мәдениеті» және «Среднее Прииртышье: история и культура» деген кітаптарым баспадан шықса керек. Ертіс -көне түркілік дәуірдің тарихын бойына сақтаған керемет резервуар деп білемін, бұл өңірде зерттейтін тақырыптар мол.

Мен қашанда жаныма жақындаған жандарға жақсылық жасауға тырыстым, ғылым жолына түскен адамға ақыл-кеңес беруден аянып қалғаным жоқ. Өзімнің шәкірттеріме қазақ тарихы мен этнографиясының өзекті тақырыптарын ұсындым, ғылыммен терең және жауапты айналысқан көпшілігі нәтиже шығарды, ғылыми атағына қанағат етіп қалғандары да бар. Ғылымның жолы ауыр жол, қазақ «ғылым инемен құдық қазғандай» деп текке айтпайды, оған шыдайтын адам кемде кем, мықтыларын іздеуге көп көңіл бөлдім. Ғылым да бақсылық сияқты бір адамға қонады, бір адамға қонбайды.

Соңғы жылдары мен қазақтың ауызша дәстүріне көбірек көңіл бөлдім, бұл бір жағы әдебиет, бір жағы тарих, бір жағы философия, әйтеуір ғажап мұра. Осы деректерді игеру барысында Орталық Азия тарихының маған дейінгі зерттеушілер бойламаған талай қыр-сырын ұғынып келемін, тереңдей түскен сайын қызық. 2018 жылы ауызша дәстүрге негізделген «Borshi: a great nomad history" ғылыми баяндамамен Арагонияда өткен дөңгелек үстелге қатыстым. Орталық Азия ауызша дәстүрлерін зерттеу мені сонау Мұзды мұхит жағасындағы саха ғалымдарымен жақындастырды. «Сакральная история Евразии в устной традиции казахов и саха» деген кітабым, міне, Якутскіде жарық көріп жатыр. Қалмақ әріптестер «Ойратские ламаистские монастыри на территории Казахстана» деген кітабымды Элистада баспаға дайындауда, ол кітаптың өн бойы да ауызша дәстүр. «Kazak halk edebiyatinda oguz tarihi meseleleri" өзінің аты айтып тұрғандай тұтастай қазақ ауызша дәстүріндегі оғыз тарихына арналған. Қазір түрік тіліне аударылып, Анкарада баспада. Біз қазақтың этнографиялық ұғымдары мен түсініктеріне негізделген шежіре тілін білетін соңғы ұрпақпыз, осыдан шығатын қорытынды біреу, барлық мүмкіндіктерді пайдаланып ауызша мұраны ғылыми тәпсірлеу. Бұл Құранды тәпсірлегендей ауыр және жауапты жұмыс екенін біздің әріптестеріміз де, басшылық та түсінсе екен. Осыған байланысты тағы бір мәселені айта кете керек, ол біздің алдымыздағы ұрпақ, өзіміздің ұстаздарымыз алдындағы жауаптылық. Құдайға шүкір, мен ұстаздарыма арнап бірталай мақала жаздым, еңбектерін кітап қылып шығардым. Бірер жыл бұрын мен Қазақ ғылым академиясының негізін салған

Қ.Сәтбаевтың «Доисторические памятники в Джезказганском районе» деп аталатын шағын мақаласын тәпсірлеп, екі жүз беттен аса кітап шығардым. Жастардың ойында жүрсін, бұл да ғылымды үйренудің бір сара жолы. Сонымен бірге азамат ретінде біздің Алаш қайраткерлері аруағы алдында қарызымыз бар екенін есте ұстауымыз керек, екінші жағынан біз оларды жалғастырмасақ, болашақ ұрпаққа кеңестік кезең рухани азық болуға жарамайды.

Алпыс жас, әрине, ел алдында есеп беретін жас, ал сырыңды білетін жақындардың, әріптестер мен ұстаздардың, жалпы ғылымның алдында есеп беру оңай емес. Біздің бағамыз креслода отырған қызметімізбен, орден-медаль санымен, қу тірлікте жинаған азды-көпті дүниемен берілмейді. Абай айтқандай «Адам бір боқ толтырған, боқтың қабы, Өлсең сасық боларсың одан әрі». Көне латындар «Sic tranzit gloria mundi" дейді, яғни жалған тірліктегі атақ-даңқың қалай келді, солай кетті, таразыға тек рухани қызметке жарарлық дүниелер ғана түспек, ал олар неғұрлым мықты болса соғұрлым сенің де жолың ашық ! Шәкірттерімнің есебіне қарағанда мен 30- шақты монографиялық еңбек жазыппын, соның есепке он шақтысы ғана алынады-ау деймін, 57 оқу құралы мен оқулық шығыпты, көпшілігі бірнеше басылып санды көбейтіп отыр, 20- дай ғылыми-көркем кітаптарым жарық көріпті, ғылыми бағытта әр түрлі форматта тағы да 20- шақты кітабым бар екен. Олардан басқа өзімнің алдымдағы ғалымдардың жүз шақты кітабын баспаға дайындаппын, осыған өз басым қатты қуанамын. Бұлардан басқа жалпы саны бес жүзден астам мақала, аударма, пьеса сияқты дүниелер жарық көріпті, оның санына жету де қиын болар, себебі мен көп уақыт күніне он екі сағаттан жұмыс істеп отырдым. Маған осындай мүмкіндік берген жақындарыма, әріптестеріме, шәкірттеріме бүгінгі күні Алла риза болсын деймін. «Бір күнгі ғылымның сауабы отыз күн оразадан көп» деген екен пайғамбарымыз, ол сауап сіздерге де тиесілі болсын !

"Feci quod potui, faciant meliora potentes"- мен қолымнан келгенше жасадым, кімнің мүмкіндігі бар, менен де жақсы жасасын!

Әдебиет

1. Артықбаев Ж.О. Әкем Омар және оның заманы туралы. Астана, 2017.-131 б
2. Артықбаев Ж.О. Ерлерді ұмытса да ел, жер ұмытпас : (Ә. Марғұланның шәкірті М. К. Қадырбаев туралы) // Сарыарқа самалы. – 2004. – 2 наурыз; М.К.Кадырбаев (биография научного деятеля)//Тасмолинская культура древнего Казахстана /Сост. Н.Е.Кузембаев. Павлодар, ТОО НПФ «ЭКО», 2006. с. 8-12
3. Смағұлұлы О., Бекетайқызы К.,Оразаққызы А. Алтай қазақтары: тарихи антропологиялық зерттеу. Астана, «Фолиант», 2003. -352 б.
4. Артықбаев Ж.О. Лекции по философии истории. Первая часть. – Алматы: «Эверо», 2018. - с. 304; Тарих философиясынан лекциялар. Алматы: Эверо. 2019.-312 б.
5. Артықбаев Ж.О. Е. Бекмаханов – өмірі мен шығармашылығы / Е. М. Арын // Бекмаханов Е. Б. Собрание сочинений : в 7 т. – Павлодар, 2005. – Т. 1. – С. 11-105; Құдайбердіұлы Ш. Түрік, қырғыз –қазақ һәм хандар шежіресі. Астана: «Фолиант», 2008. 381 б (Алғы сөз, редакция, тәпсірлер, көрсеткіштер- Ж.О.Артықбаев).
6. Артықбаев Ж.О. Планы семинарских занятий по курсу «Основы этнографии» / Учебно-методическое управление КарГУ. – Караганда, 1985. – 16 с; Артықбаев Ж.О. Методические рекомендации по организации полевых этнографических исследований / Учебно-методическое управление КарГУ. – Караганда, 1986. – 20с.
7. Артықбаев Ж.О. Этнология и этнография: учебное пособие. – Астана : Фолиант, 2001. – с.304; Этнология: учебник для студ. вузов / МОН РК; Каз НУ им. Аль-Фараби. – Алматы: Изд-во КазНУ им. Аль-Фараби, 2006. – 320 с. : [5] л. Карт.; Қазақ этнографиясы: этникалық тарих және дәстүрлі мәдениет. Оқу құралы. Астана, Л.Н.Гумилев атындағы ЕҰУ. 2018.-217 б.
8. Артықбаев Ж.О. Қазақ этнографиясы Халекеңнен басталады//II «Арғынбаев оқулары» атты ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары. 25 желтоқсан 2014. – Алматы, 2014. –Б.31-34.
9. Артықбаев Ж.О. Қоғам және этнос: (XVIII ғасырдағы қазақ қоғамының этноәлеуметтік құрылымы). – Павлодар: НПФ «ЭКО», 2004. – 391 б.

10. Артықбаев Ж.О. Казахское общество: истоки и история. В 4-х томах (Кочевники Евразии в калейдоскопе веков и тысячелетий. Астана-Москва, 2017. -с.300; Казахское общество в XV-XVII в.в.: от империи к национальному государству. Астана-Москва, 2019. с.308; Казахское общество в XVIII веке: эпоха рыцарства. Астана-Москва, 2019. с.388; Казахское общество в XIX веке: традиции и инновации. – Астана-Москва, 2019. – с.340).

11.Артықбаев Ж.О. Мұстафа Шоқай және оның қазақтың рулық құрылымы туралы пікірлері// Кітап тағдыры– қоғам тағдыры: Алаш қозғалысының 100 жылдығына арналған халықаралық ғылыми конференцияның материалдары, 11 сәуір 2017. – Астана: Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ баспасы, 2017. – Б. 69-74.

12.Негізгілері: Қазақстан тарихы: оқулық-хрестоматия=История Казахстана: учебник-хрестоматия. – Астана: Фолиант, 1999, 2000; Қазақстан тарихынан әңгімелер=Рассказы по истории Казахстана: учебник для 5 класса средней школы / А. А.Сабданбекова, Е. Абиль. – Алматы: Атамұра, 2006, 2010, 2015; История Казахстана: учебник для сузов= Қазақстан тарихы. Оқулық. «Кәсіптік білім» айдары бойынша (С.Раздыковпен бірге). Астана: Фолиант, 2007, 2018; Қазақстан тарихы: Оқулық. «Жоғарғы білім» сериясы = История Казахстана: Учебник. Астана, «Фолиант», 2013. Серия «Высшее образование».

13.Омари Ж. Бұқар жырау: он екі тарих. Қарағанды, 1994, 2008; Қаздауысты Қазыбек би; жеті жарғы. –Астана,2000,2017; Қазақта Абыз, Шомақ мырзалар болған. Павлодар, 2005; Қанжығалы қарт Бөгенбай. Астана, 2007; Малайсары Тархан (XVIII ғасырдың ұлы тұлғасы). Павлодар, 2007; Аталықтар әулеті: Арыстан, Барқы, Нияз. Астана, 2011; Кетбұқа -жырау, қолбасшы, аталық. Астана, 2015; Әнет баба: ғұмыры мен заманы (Е.Б.Сыдықовпен бірге). Астана, 2017.

«АРХЕОЛОГИЯНЫҢ ӨЗЕКТІ МӘСЕЛЕЛЕРІ» секциясы
Секция «АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ АРХЕОЛОГИИ»

ПОЗДНЕБРОНЗОВЫЕ МИГРАЦИИ ИЗ СТЕПЕЙ КАЗАХСТАНА В ЛЕСОСТЕПЬ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ

Хабдулина М.К.[1], к.и.н., Сапарова К.С.[2]
Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева,
[1]доцент кафедры археологии и этнологии;
[2] магистрант 2 курса кафедры археологии и этнологии

Миграционные процессы наблюдались во все периоды бронзового века. Следы активного движения, перемещения с территории Казахстана в западносибирскую лесостепь отмечаются в андроноидных комплексах поздней бронзы. Именно в них наиболее ярко представлены признаки андроновской керамики, архитектуры, металлургии. К эпохе поздней бронзы накапливаются технологические инновации, которые приводят к значительным социально-экономическим и этническим переменам.

Под периодом поздней бронзы обычно понимается конец II-начало I тыс. до н.э. С учетом последних данных, полученных Молодиным В.И. и Епимаховым А.В. в результате проведения серии радиоуглеродных анализов и сравнения их с традиционными датировками XX в. для культур Казахстана и Западной Сибири, поздний бронзовый век датируется XIII – (IX) началом VIII в. до н.э. [1, с. 145].

Сарыарка – «золотая колыбель степной цивилизации», именно так называют регион, расположенный в центре казахских степей. Культурный ландшафт региона формировался в течении тысячелетней истории предшествующих поколений. Территория Северного и Центрального Казахстана по геоморфологическому районированию занимает равнины Западно-Сибирской плиты в зоне сочленения с Казахским мелкосопочником. Рельеф региона представлен озерно-аллювиальными, аккумулятивными и денудационными равнинами (Селетинская, Атбасарская, Тенгизская впадина) с наличием котловин, западин (Тенгиз-Кургальджинсская) и низкогорно-мелкосопочных возвышенностей (Кокшетауская возвышенность, горы Сандыктау, Ерейментау) [2, с. 92]. Климат исследуемого региона резко

континентальный, что объясняется его расположением внутри материка и отдаленностью от смягчающего воздействия океанов и морей.

В силу своего выгодного географического расположения в центре евразийского континента Сарыарка являлась перекрестком культур, через ее территорию проходили миграционные и торговые пути всех древних эпох.

Цель данной статьи – на основе археологического материала показать направление миграционных процессов населения степной Сарыарки в лесостепные районы Западной Сибири в эпоху поздней бронзы. Доказательная база строится на характеристике керамики и металлического инвентаря.

Археологические культуры поздней бронзы Сарыарки. История изучения. На огромных просторах данного региона в эпоху поздней бронзы обитали племена, представленные саргаринско-алексеевской, бегазы-дандыбаевской археологическими культурами.

Саргаринская археологическая культура северной части Сарыарки была выделена С.Я. Зданович в 1979 году по материалам могильника и поселения Саргары II. Поселение Саргары II – это однослойный памятник, давший большое количество материала, позволившего датировать культуру X-VIII вв. до н.э. [3, с.79]. Стационарные раскопки памятника велись Северо-Казахстанской археологической экспедицией в 1972-1975 гг. За это время было вскрыто 6500 м^2 культурного слоя. Саргаринская культура завершает развитие культур бронзового века данного региона. Район её распространения охватывает в основном бассейны рек Ишим и Тобола в пределах Северного Казахстана, Южного Зауралья, степной полосы Алтая [3, с. 78].

Что касается названия культуры: в 1974 году, исследователь эпонимного памятника - Зданович С.Я., культуру финальной бронзы Северного Казахстана предложила называть «саргаринской». Введение термина было обусловлено тем, что поселение и могильник Саргары являются однослойным комплексом, давшим обширные сведения по материальной культуре, хозяйственной деятельности и погребальном обряде населения данного периода. Однако известные исследователи андроновской культуры Т.М. Потемкина и В.В. Евдокимов в своих работах продолжали придерживаться термина «алексеевская культура», что и привело в дальнейшем к введению в научный оборот термина саргаринско-алексеевкая (алексеевско-саргаринская) культура.

Изучение бегазы-дандыбаевской культуры Центрального Казахстана было начато гораздо раньше. Первый памятник данной археологической культуры был открыт Нуринской экспедиции ГАИМК в 1933 году. Материалы исследований бегазы-дандыбаевской культуры опубликованы в многочисленных работах: статьях, докладах, монографиях. Основными трудами по данной археологической культуре являются монографии, опубликованные в 1966 и 1979 годах: Акишев К.А., Маргулан А.Х., Кадырбаев М.К., Оразбаев А.М. «Древняя культура Центрального Казахстана», А.Х. Маргулан «Бегазы-дандыбаевская культура Центрального Казахстана» [4, с. 45].

Археология поздней бронзы Казахстана представлена погребальными и поселенческими памятниками (среди которых известны протогорода и крупные поселения, такие как Кент, Мыржык, Атасу, Саргары), а также металлургическими центрами.

Одним из ключевых и дискуссионных вопросов в отечественной и зарубежной археологии бронзового века остается вопрос о соотношении этих двух культур данного периода. В историографии вопроса существуют две точки зрения.

Сторонники первой теории признают самостоятельность двух археологических культур и считают, что они имели различные генетические корни, что наиболее ярко проявляется в массовом материале – керамике. Этого мнения придерживаются С.Я. Зданович, выделившая саргаринскую культуру Северного Казахстана, а также Г.Б.Зданович, В.В. Евдокимов, В.Г. Ломан, А.А. Ткачев, М.К. Кадырбаев, Т.М. Потемкина, Е.Е. Кузьмина, С.М. Ситников и В.А. Могильников, исследующие алексеевско-саргаринские памятники Алтая.

Сторонники второй теории утверждают, что это единая археологическая культура, в которой нарядная бегазинская керамика – это ритуальная посуда. Этой точки зрения придерживаются Н.А. Аванесова, В.В. Варфоломеев, Ю.И. Михайлов [5, с. 155].

Для представления более полной картины следует подробно рассмотреть взгляды некоторых исследователей.

Ткачев А.А. в статье: «Дандыбаевская культура: проблемы происхождения и датировки», анализируя материалы исследований, проведенных до него, разделяет мнение Р.Исмагилова о том, что местом сложения дандыбаевских групп служила лесостепная зона Обь-Иртышья. Отмечается, что группа носителей дандыбаевской культуры, ведущая подвижный образ жизни и являющаяся одним из первых кочевых объединений в степной зоне Евразии, сформировалась в процессе смешения «двух подвижных групп населения: позднеканайского (кызылтасского), мигрировавшего из Казахстанского Прииртышья, и карасукского, проникшего из Енисейских степей» [6]. В процессе кочевания в сторону северо-восточного Приаралья через степи Восточного и Центрального Казахстана, и осуществлялись контакты со степным алексеевско-саргаринским населением. Также отмечается, что едва ли перемещения дандыбаевских общин носили регулярный характер. Последствия этих контактов между кочевыми дандыбаевскими группами и оседлым алексеевко-саргаринским населением отразились в специфике погребальных комплексов и появлении дандыбаевской посуды в захоронениях алексеевско-саргаринской группы населения [6, с. 376-378].

С.Я. Зданович же отмечает, что близость памятников саргаринской культуры с синхронными комплексами Центрального Казахстана объясняется не только общностью путей развития, но, вероятно, и единством происхождения. Переходный период от развитой к поздней бронзе зафиксирован здесь материалами поселения Бугулы II. Различия в керамике не исключают объединения поселенческих памятников Северного и Центрального Казахстана в одну культуру, но в виде локальных вариантов. Данный вопрос может быть разрешен лишь исследователями бегазы-дандыбаевской культуры при условии накопления большего материала [3, с.73].

Открытие и исследование большого количества позднебронзовых поселений в степной полосе Алтая привело к разработке проблем взаимоотношений их со степными комплексами Казахстана. С.М. Ситников по результатам анализа погребального обряда и керамической посуды приходит к выводу о самостоятельности данных культурных образований, которые сосуществовали на одной территории и имели близкий тип хозяйства.

Им подвержена критике концепция о ритуальном характере бегазы-дандыбаевской керамики. При этом он приводит замечание М.П. Грязнова в статье «Карасукские памятники в Центральном Казахстане» о следах копоти и нагара, образованных в результате приготовления пищи и отмечает, что многие сосуды были использованы для приготовления еды. Второй довод, приведенный для опровержения данной концепции – технология изготовления керамических сосудов. Здесь также наблюдаются разительные отличия: технология изготовления керамики саргаринско-алексеевского типа методом кольцевого методом кольцевого налепа близка к приемам алакульского гончарства, а бегазы-дандыбаевская посуда, изготовленная методом выколачивания из целого комка глины, генетических связей с приемами андроновцев не имеет. В связи с этим маловероятно существование в рамках одной культуры двух различных технологических традиций [7, с. 420].

Один из исследователей позднебронзовых памятников Центрального Казахстана - В.В. Варфоломеев в своей работе – «О культурной принадлежности памятников с валиковой керамикой Сары-Арки», обосновал вывод о сосуществовании в регионе двух культурных традиций. Бегазинский комплекс ученый считает суперстратным, направленным на обслуживание запросов элиты позднебронзового населения. Местной субстратной основой бегазы-дандыбаевской культуры он считает валиковую посуду. Позже в своей диссертации,

посвященной характеристике Сарыарки в конце бронзовой эпохи, они были объединены в рамках единой дандыбай-саргаринской культуры.

Таким образом, можно отметить, что по мере накопления материала и территориального расширения исследований, дискуссия развивалась в направлении от самостоятельности двух археологических культур к концепции единой дандыбай-саргаринской археологической культуры [8, с. 22].

Обе позднебронзовые культуры Казахстана входят в общность культур валиковой керамики, распространившейся по всему поясу великих степей. Данная общность была выделена Е.Н. Черных в 1983 г. Ареал ее восточной области охватывал степи и лесостепи от Алтая до Дона и северные полупустыни Средней Азии. Отличительной особенностью этих культур являлась керамическая посуда с характерным декоративным элементом – валиком, располагавшимся по плечику [9, с. 82-84].

Андроноидные культуры Западной Сибири. История изучения. В конце эпохи бронзы культура валиковой керамики, получившая яркое развитие на территории казахских степей, начинает распространяться в восточном направлении и принимает участие в формировании ирменской, сузгунской, и саргаринско-алексеевской культур степного Алтая.

Ирменская культура была выделена в середине 50-х гг. XX вв. Н.Л. Членовой. До этого времени все памятники поздней бронзы юга Западной Сибири по умолчанию относились к одному из локальных вариантов карасукской культуры. В 1960-е гг. выделение самостоятельной ирменской культуры поддержал М.Ф. Косарев [10, с. 164]. После прошедшей в начале 1970-х гг. дискуссии многие отказались от мнения о карасукской принадлежности памятников эпохи поздней бронзы юга Западной Сибири. Термин «ирменская культура» был принят Т.Н. Троицкой, А.П. Уманским и М.А. Деминым и другими исследователями.

Ковалевский С.А. в одной из своих работ, подытоживая взгляды современных исследователей, полагает, что применительно к западносибирской археологии эпохи поздней бронзы сегодня можно говорить о существовании отдельной ирменской культурно-исторической общности [11, с. 164].

Ирменская культура имеет довольно обширный ареал, её памятники открыты и изучены в Прииртышье, Барабинской лесостепи, долине р. Оби, от северного Алтая до Нижнего Притомья, в Обь-Чулымском междуречье. Центром ареала считаются лесостепное Приобье и Барабинская лесостепь. Что касается датировки, основанной на результатах, полученных барнаульскими археологами для ирменских памятников Алтая, и по слоям с ирменской керамикой на городище Чича-1, культуру можно датировать XIV – IX вв. до н.э. [12, с. 54; 13, с. 138].

Следующая культура позднебронзовой эпохи региона - сузгунская была выделена по материалам святилища Сузгун II в 1950-е гг. В.И. Мошинской В [14, с. 116]. Ареал распространения сузгунских памятников охватывает южно-таежную, предтаежную и лесостепную зоны Среднего Прииртышья. Датируются памятники данной культуры XVI/XV – XI/IX вв. до н.э. [15, с. 24].

В декоре посуды сузгунской культуры присутствуют геометрические узоры, соотносимые с андроновской орнаментальной традицией, что и послужило основанием для включения сузгунских древностей в круг андроноидных культур [10, с. 168].

Контакты и взаимовлияния двух культурных миров будут рассмотрены по керамике, ее технологии, и металлу. Главным признаком позднебронзовых культур является керамика. Именно посуда служит индикатором присутствия инокультурного влияния и взаимосвязей. Это становится возможным благодаря изучению состава теста, способов обработки поверхности (стоит напомнить, что они наиболее подвержены изменениям, благодаря своей зависимости от природных условий), а также орнаментации и форме сосудов, как более устойчивых во времени признаков [16, с. 26-28].

Касаясь вопроса связей бегазы-дандыбаевцев с соседними племенами, В.В. Варфоломеев отмечает, что путями коммуникаций служили речные магистрали и степные

просторы. В ареале расселения саргаринско-алексеевского населения зафиксированы отдельные изделия ирменской культуры и, прежде всего, керамики. На территории лесостепного и степного Алтая посуда ирменского облика обнаружена на поселениях Рублево-6, Чекановский Лог-1, Новоильинка, Жарково-1. В свою очередь, отдельные саргаринско-алексеевские находки зафиксированы на ряде поселений ирменской культуры - Чингиз-1, Быстровка-4, Заковряшино-1, Милованово-3, Гусиная Ляга-1. Вероятно, между саргаринско-алексеевским и ирменским населением на протяжении эпохи поздней бронзы существовали постоянные устойчивые контакты, которые и привели к формированию памятников смешанного типа.

По мнению В.Г. Ломана связи центрально-казахстанских, саргаринско-алексеевских поселений с алтайскими были достаточно долгими и продолжали существовать на донгальском этапе, переходном к эпохе раннего железа. Об этом свидетельствует появление на Алтае керамики донгальского типа, в которую, как известно по центрально-казахстанским материалам, трансформировалась саргаринско-алексеевская. Принимая во внимание находки в Сарыарке ирменской керамики, отмечается, что нужно говорить не об одностороннем влиянии, а о взаимодействии двух регионов. Если присутствие в материалах археологического памятника керамики разных культур означает лишь наличие контактов между их создателями, то установить степень и глубину этих контактов возможно при анализе технологии гончарного производства. Смешанные приемы изготовления глиняной посуды доказывают смешение разных групп населения. И это происходило при их совместном проживании [17, с. 23; 18, с. 119-123; 19, с. 143; 20, с. 65; 21, с. 74; 22, с. 34].

Изготовление глиняной посуды анализировали в своей работе Папин Д.В., Федорук А.С., Степанова Н.Ф. Взяв за основу керамические коллекции саргаринско-алексеевских культур – Рублево-VI и Жарково-3, они пришли к выводу, что технико-технологический анализ позволяет разграничить влияние местных и пришлых традиций на уровне отдельных групп, а также определить направление связей. Подробный анализ был сделан по составу и рецептуре сырья. По этим показателям было установлено, что дресва добавлялась при изготовлении саргаринско-алексеевской, саргаринско-дандыбаевской, донгальской керамики. Именно в донгальской группе в паре с ирмено-донгальской присутствуют два различных подхода в использовании минеральных добавок с аналогичной технологической функцией. Обе группы сформированы на основе донгальской традиции Центрального Казахстана, для которой характерна дресва, но под влиянием ирменской традиции происходило замещение дресвы шамотом в ирмено-донгальской группе. Поэтому отсутствие смешанных рецептов в ирмено-донгальской, ирменской группах является важным показателем.

В результате исследования установлено, что территория степного Алтая в эпоху поздней бронзы находилась под влиянием саргаринско-алексеевской и ирменской культур. Группы саргаринско-алексеевского населения с запада (степных районов Казахстана) принесли традицию использования дресвы, это же фиксируется в самом конце бронзового века, когда появляются племена носителей донгальской культуры [23, с. 27].

На территории Казахстана – в могильнике Кызыл также были обнаружены фрагменты сосудов из одного слоя, но с разной рецептурой. Формовочная масса одного представляла шамот, другого – дресву, смешанную с шамотом. Этот факт фиксирует начало смешения культурных традиций составления формовочных масс - местной, донгальской (дресва) и пришлой (шамот), что означает и начало смешения носителей этих традиций [20, с. 68].

По мнению В.А. Могильникова, в VIII в. до н.э. происходит отток ирменского населения с Верхнего Приобья в Барабинскую и Кулундинскую степи, а также в Среднее Прииртышье, обусловленный экологическими условиями (увлажнение климата, заболачивание почвы). С территории степного Алтая, посредством саргаринско-алексеевских племен и происходил обмен культурными новациями, между племенами поздней бронзы юга Западной Сибири и степей Казахстана [24, с. 139].

Металлический инвентарь. Общие черты в общности культур валиковой керамики (ОКВК) проявлялись как в сходстве керамических форм, так и в сходстве типов

металлического инвентаря. Установлено, что позднебронзовые культуры Казахстана и Западной Сибири развивались по двум разным линиям – на базе центрально-казахстанской и сейсмино-турбинской способов металлообработки. Это и объясняет некоторые различия в орудийных комплексах.

Технологическое исследование металлического инвентаря позволило выявить технические традиции в эпоху поздней бронзы Казахстана и Западной Сибири. Вместе с тем, в отдельных районах этого огромного региона прослежена специфика металлообработки [25, с. 47].

В интересующей нас (азиатской) зоне ОКВК выделется два основных металлургических очага: сарыаркинский и алтайский.

Сарыаркинский металлургический очаг базируется на территории Центрального и Северного Казахстана. Своеобразие местных центров производства на территории Казахстана демонстрируют специфичные формы орудий и оружия: тесла-долота с уступом и с поперечным лезвием, молотки-кельты, двуушковые кельты-кайла, серпы-косари с выделенным черенком, двулезвийные ножи-кинжалы с упором в основании клинка, однолезвийные ножи-кинжалы с обособленной рукоятью и «горбатой» спинкой, наконечники стрел с выступающей и скрытой втулкой и др. Данные изделия происходят из поселений и погребальных комплексов алексеевско-саргаринской культуры.

Второй металлургический очаг азиатской зоны ОКВК – Алтайский, функционировал на северо-востоке Казахстана, в пределах современных Павлодарской, Усть-Каменогорской и Семипалатинской областей и прилегающих степных и предгорных районов Алтайского края РФ. Значительную часть меди для производства этого очага получали из собственных месторождений Рудного Алтая, но, судя по химическому составу изученного металла, часть ее поступала из Северного и Центрального Казахстана.

Наследие сейсминско-турбинской металлообработки ярко отмечается в данном металлургическом очаге. Об этом свидетельствуют однолезвийные ножи-кинжалы с гладкой необособленной рукоятью, наконечники дротиков с имитацией «вилки» у основания пера, кинжалы с фигурными навершиями и пр.

В металлическом инвентаре азиатской зоны вычленяется группа орудий труда и оружия, характерных для всей евразийской зоны ОКВК. Это плоские и втульчатые тесла-долота, ножи-кинжалы с кольцевым упором у основания черенка, серпы [9].

В. Григорьев, изучая металлические изделия ОКВК, отмечает, что тесные культурные контакты и торговля способствовали сложению взаимовыгодной системы взаимосвязей с населением безрудных районов северной лесостепи и лесной зоны Западной Сибири. Интенсивные связи с алтайским очагом определялись поставками олова [25, с. 57].

В итоге следует отметить, что эпоха бронзы, в частности, финал бронзового века, является временем активных взаимодействий и взаимовлияний, вызванных культурными достижениями. В это время степное население поздней бронзы Казахстана, представленное саргаринско-алексеевской и бегазы-дандыбаевской культурами и технологическими особенностями центрально-казахстанского металлургического очага принимает активное участие в формировании этнокультурной истории населения лесостепной полосы Западной Сибири. Отражением процессов контактов и взаимовлияний является керамический материал и специфика металлических изделий.

Литература

1. Молодин В. И., Епимахов А. В., Марченко Ж. В. Радиоуглеродная хронология культур эпохи бронзы Урала и юга Западной Сибири: принципы и подходы, достижения и проблемы // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: История, филология. 2014. Т. 13, вып. 3: Археология и этнография. С. 136–167.

2. Вилесов Е.Н., Науменко А.А., Аубекеров Б.Ж. Физическая география Казахстана: учебное пособие. – Алматы: Казак университеті, 2009. – 362 с.

3. Зданович С.Я. Происхождение саргаринской культуры (к постановке проблемы) // Бронзовый век степной полосы Урало-Иртышского междуречья. – Челябинск: Башк. ун-т, 1983. - С. 69-80.

4. Маргулан А.Х. Бегазы-дандыбаевская культура Центрального Казахстана. – Алма-Ата, 1979. - 363 с.

5. Бейсенов А.З., Ситников С.М., Федорук А.С. Қазақстанмен оғанжапсарласөлкелердіңсоңғықолакезеңімәдениеттерініңзерттелуімәселелелері // Бегазы-дандыбаевская культура Степной Евразии. – Алматы: НИЦИА «Бегазы-Тасмола», 2013. – С. 150–166.

6. Ткачёв А.А. Дандыбаевская культура: проблемы происхождения и датировки// Исторический опыт хозяйственного и культурного освоения Западной Сибири. — Барнаул, 2003. — С. 371-378.

7. Ситников С.М. К вопросу о происхождении и культурно-исторических контактах саргаринско-алексеевского населения // Бегазы-Дандыбаевская культура Степной Евразии. – Алматы: НИЦИА «Бегазы-Тасмола», 2013. – С. 417-425.

8. Варфоломеев В.В. Сары-Арка в конце бронзовой эпохи: автореф. дис.… канд. ист. наук. – Алма-Ата: ИИАЭ АН КазССР, 1991. – 21 с.

9. Черных Е.Н. Проблема общности культур валиковой керамики в степях Евразии // Бронзовый век степной полосы Урало-Иртышского междуречья. – Челябинск: Башк. ун-т, 1983. – С. 81-99.

10. Косарев М.Ф. Бронзовый век Западной Сибири. М.: Наука, 1981. 282 с.

11. Ковалевский С.А. К вопросу об ирменской культурно-исторической общности // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2011. № 1 (14). С. 56-60.

12. Ковалевский С.А. Хронология и периодизация ирменской культурно-исторической общности юга Западной Сибири (историографический аспект) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики – Тамбов: Грамота, 2016. № 7(69): в 2-х ч. Ч. 1. С. 53-55.

13. Молодин В.И. и др. Чича - городище переходного от бронзы к железу времени в Барабинской лесостепи. Том 1. – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2001. — 240 с.

14. Мошинская В.И. Сузгун II — памятник эпохи бронзы лесной полосы Западной Сибири // МИА. 1957. № 58. С. 114–135.

15. Ткачев Ал.Ал. Культурно-исторические процессы в эпоху поздней бронзы на территории лесостепного и южнотаежногоТоболо-Иртышья: Автореф. дис. … канд. ист. наук. Барнаул: АлтГУ, 2017. 26 с.

16. Бобринский А.А. Гончарство Восточной Европы. Источники и методы изучения – М.: Наука, 1978. 272 с.

17. Ломан В.Г. Керамическая посуда - индикатор культурного взаимодействия в древности // Международный Евразийский форум степной край Евразии: историко-культурные взаимодействия и современность. Тезисы докладов и сообщений III научной конференции. – Астана, Омск, Томск, 2003. С. 25-26.

18. Кирюшин Ю.Ф., Иванов Г.Е., Удодов В.С. Новые материалы эпохи поздней бронзы степного Алтая // Проблемы археологии и этнографии Южной Сибири. – Барнаул, 1990. С. 119-123.

19. Иванов Г.Е. Два поселения эпохи поздней бронзы в степном Алтае // Культура народов евразийских степей в древности. – Барнаул, 1993.

20. Бейсенов А.З., Ломан В.Г., Касеналин А.Е. Новое в археологии Сарыарки: донгальские погребения могильника Кызыл // Бегазы-дандыбаевская культура степной Евразии. – Алматы, 2013. С. 59-73.

21. Ломан В.Г. Привозная керамика на поселении Кент // Самарский научный вестник. – Самара, 2015. № 4 (13). С. 71-79.

22. Ломан В.Г., Папин Д.В., Федорук А.С. Связи населения юга Западной Сибири и Средней Азии в эпоху поздней бронзы (по материалам керамических комплексов) // Вестник Томского государственного университета. Томск, 2017. № 49. С. 32-36.

23. Папин Д.В., Федорук А.С., Степанова Н.Ф. Керамика эпохи поздней бронзы степного Обь-Иртышского междуречья как источник для реконструкции процессов этнокультурного взаимодействия // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2018. № 3 (42). С. 19-31.

24. Могильников В.А. Новые памятники енисейских кыргызов на Алтае // Проблемы изучения Сибири в научно-исследовательской работе музеев. – Красноярск: 1989. С.138-140.

25. Агапов С.А., Дегтярева А.Д., Кузьминых С.В. Металлопроизводство восточной зоны общности культур валиковой керамики // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2012. № 3 (18). С. 44-59.

О ВОЗМОЖНОСТИ ДИАГНОСТИРОВАНИЯ СЕМЕЙНЫХ/ЭТНИЧЕСКИХ ПРИЗНАКОВ ПО УЗЛАМ НА СБРУЕ ЛОШАДЕЙ КОЧЕВНИКОВ РАННЕГО ЖЕЛЕЗНОГО ВЕКА

Тихонов С.С.
к.и.н., доцент, Омская лаборатория археологии, этнографии и музееведения Института археологии и этнографии СО РАН, Омск, Россия, старший научный сотрудник

Введение. В 2012 году при раскопках Тарской крепости (Омская область, РФ) в культурном слое XVII века были найдены кожаные ремешки, связанные узлом, который был мне незнаком [1, с. 134-139]. В ходе исследования этой находки были рассмотрены археологические, этнографические, изобразительные, литературные материалы, касающиеся узлов или их описаний. В результате было высказано предположение, что существует традиция завязывания узлов, передающаяся одним человеком другому. Например, одной из особенностей узлов на кожаных ремешках у населения Тарского Прииртышья можно считать следующую: тарчане не формируют петлю на коренном конце, а прорезают его, что зафиксировано и в данных археологии, и в данных этнографии [2, с. 539-542]. Особенности других узлов в способе завязывания или развязывания были отмечены еще несколько раз. Самый распространенный пример – способ завязывания шнурков на обуви, которому учат ребенка родители, и этот способ человек использует всю жизнь, завязываю обувь практически «на автомате». Поэтому рабочей гипотезой стало то, что в относительно обособленной группе: семье, патронимии, профессиональном сообществе, в какой-то части этнической группы и т.д., могут быть особые узлы, что является маркером этих коллективом/общностей. Это было изложено в нескольких работах [3, с. 529–532; 4, с. 299–303; 5, с. 307–310; 6, с. 168–178].

В дальнейшем я отнес узлы к одной из археолого-этнографических универсалий, которые существовали в любое время, на любой территории и в любом обществе [7, с. 105–115]. Кроме того, узлы определенного назначения были придуманы в разные эпохи. Так, наиболее древние узлы имелись у охотников палеолита. Сужу об этом по находкам в пещере Бордер Кейв в Южной Африке [8, pp. 13208- 13213; 9, pp. 13214- 13219]. Наиболее вероятное назначение совокупности палеолитических узлов – соединение частей составных орудий, завязывание ремешков украшений в виде браслетов или ожерелий, возможно, крепление частей каких-либо конструкций типа жилища или охотничьих ловушек. В эпоху мезолита появляются узлы для вязания сетей, завязывания тетивы на луках, привязывания лодок и т.д. В неолите в обществах с производящим хозяйством люди придумали узлы для привязывания животных. С развитием мореходства распространяются многочисленные специализированные узлы для крепления снастей, сохраняющиеся и в наше время [10, с. 195-198].

Исходя из вышесказанного, полагаю, что изучение узлов поможет лучше понять некоторые аспекты культуры человека, связанные как с хозяйством, так и дифференциацией коллективов по какому-то признаку. Оговорюсь, что декоративные плетения, а также профессиональные узлы моряков, такелажников, рыболовов крючковой снастью и т.д., я не рассматриваю, поскольку они практически никогда не несут информации о времени и месте их происхождения и использования. К сожалению, в работах коллег – археологов, этнографов, культурных антропологов – профессиональный анализ узлов зачастую

отсутствует, хотя есть исследования, в которых описание или хотя бы краткое рассмотрение узлов присутствует [11, с. 29; 12, с. 29-30; 13, с. 102-106].

Проблема. Одним из тематических направлений, по которым работают ученые, является этническая и/или культурная принадлежность археологических материалов. Оставим в стороне таксономический уровень изучаемых общностей (локальный вариант археологической культуры, собственно археологическая культура, или же культурно-историческая общность). Важно то, что все они выделены по каким-то критериям, часть из них можно считать культурно - или этноопределяющими, и они были зафиксированы в материалах раскопок. К их числу можно отнести орнаменты на керамике, одежду, особенности погребального обряда, специфические украшения [14, с. 177-181; 15, с. 103-112; 16; 17; 18].

Известно, что есть и другие признаки, с помощью которых можно диагностировать этническую и/или культурную принадлежность. Например, манера сидеть на земле у казахов, монголов и русских различна. Неодинаково кушают мясные блюда европейцы (отрезают по кусочку от порции) и американцы (режут всю порцию сразу). Скифы, в отличие от эллинов, пили неразбавленное вино. Русские предпочитают умываться под струей воды, а англичане – из заткнутой раковины или таза для умываний. Эти признаки зафиксировать в раскопках нельзя, и археологи их не смогут применять.

Узлы, как я полагаю, занимают среднее положение между фиксируемыми и нефиксируемыми археологами признаками, поскольку их можно найти в культурном слое поселений или в могилах, но специалисты на них внимания почти не обращают.

Цель исследования. Полагаю, что узлы могут быть использованы при изучении особенных черт феноменов прошлого. Это не значит, что они являются определяющими, однако, и сбрасывать со счетов их не стоит, поскольку каждая крупица знаний о прошлом сама по себе ценна. В данной работе на примере материалов Первого Пазырыкского кургана (урочище Пазырык, Республика Алтай, Российская Федерация) будут показаны результаты изучения способов завязывания узлов на сбруе лошадей, выявлена совокупности узлов на сбруе одной лошади, и сделана попытка определить числа людей, седлавших лошадей для погребения.

Источники. В 1924-1929 годах Алтайская экспедиция Государственного музея этнографии под руководством С.А. Руденко изучали древности Горного Алтая. На долю М.П. Грязнова выпала работа на кургане Пазырык, результаты которой были оперативно опубликованы ученым в СССР [19, с. 40-42; 20, стб. 971-984] и за рубежом [21, s. 192-199; 22, s. 120-123; 23]. Материалы привлекли внимание советских и иностранных ученых [24, с. 25-31; 25; 26, 27].Перед Великой Отечественной войной и после нее М.П. Грязнов опубликовал две обобщающие работы по материалам раскопок Пазырыка [28; 29]. К находкам в кургане обращались и другие ученые [30, с. 97-101; 31; 32, с. 149-152]. Поэтому материалы памятника опубликованы полно, и, казалось бы, исчерпывающе.

Но известна тщательность М.П. Грязнова в анализе археологических материалов. Результаты этой деятельности отложились в личном архиве ученого, который после его смерти был передан М.Н. Комаровой в Музей археологии и этнографии Омского государственного университета. В этом архиве есть папка (Архив МАЭ ОмГУ, ф. III, д. 30), на листах которой хранятся тщательнейшим образом прорисованные лошади, найденные в кургане. Они были опубликованы и самим М.П. Грязновым [28], и заведующим МАЭ ОмГУ с коллегами [33, с. 231-249]. Вот эти публикации и оригиналы рисунков стали источниками для данной работы.

Обсуждение. Проанализированы узлы, располагавшиеся на оголовье лошади (на удилах, чумбуре, подбороднике, щечном ремне) и на седле (на подпруге) (рис. 1)*.

* Рис. 1 – моя прорисовка оголовья и седла лошади, с рисунка М.П. Грязнова. Свой логотип он размещал на каждом рисунке. Мной только добавлены номера узлов на сбруе, что показывает, что полное число узлов на ней было не менее 11. Однако на не все они были изображены на других рисунках.

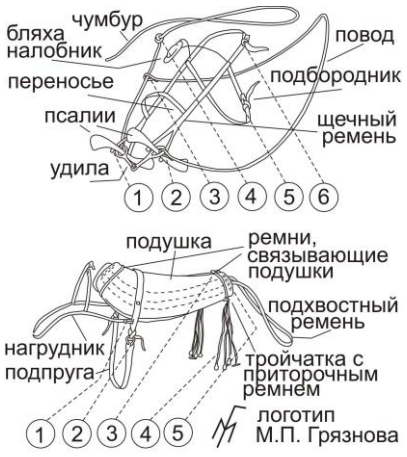


Рис. 1. Места расположения узлов на оголовье и седле пазырыкских лошадей

Именно узлы на этих местах были прорисованы М.П. Грязновым. Обращу внимание на то, что на головы лошадей и узлы на сбруе были прорисованы при взгляде на них слева. Тело лошади и седло на ней были нарисованы как при взгляде с правой стороны. Не могу судить, является ли это какой-то особенностью седлания лошади, когда ремни на затягивают стоя с левой стороны от лошади, а ремни на седле затягивают стоя от лошади справа. Возможно также, что узлы на правой и левой стороне сбруи были одинаковы. Не исключено и то, что М.П. Грязнов изобразил сбрую с узлами так, как ему было удобнее, не обращая внимания на особенности узлов, хотя их и нарисовал очень точно и узнаваемо.

Сбруя лошадей была пошита из кожаных ремней разной ширины, однако толщина их неизвестна. Известно, что от жесткости ремней и их толщины зависит прочность узла. Но будем считать, что люди, седлавшие коней, выбрали оптимальный вариант для изготовления ремней.

Определено, что на лошадиной сбруе узлы были завязаны девятнадцатью способами. Но некоторые из них являются разными вариантами одного и того же узла, поэтому они были сведены к 13 видам с несколькими вариантам. Их отличия заключаются выводом ходового конца* узла в правую или левую сторону петли, затягивания узла правой или левой рукой вверх или вниз, обносом петли ходовым концом узла сверху или снизу и т.д. (рис. 1).

Из особенностей завязывания узлов стоит указать, что «пазырыкцы» чаще всего прорезали коренной конец узла, и эта прорезь служила петлей (рис. 1 – 1-3, 5-8). Примерно в половине изученных узлов ходовой конец только вставляли в прорезь, и тогда получалась затягивающаяся петля (рис. 1 – 1-3, 5-6), и чтобы ее развязать, надо было вытянуть из нее ходовой конец.

Популярен был способ введения ходового конца в петлю (рис. 1 – 7-8), им же образованную. Тогда получался узел, который в разных книгах имеет название «травяной» или «ткацкий»*. Такой узел довольно прочен, но может «стянуться» при сильной нагрузке. Отсутствие «петелек» для удобства развязывания узлов косвенно свидетельствует о том, что их развязывали довольно легко.

Интересно, что на узле 13 ходовой конец вставляли в прорезь на коренном конце ремня, а потом на ходовом конце завязывали узелок (рис. 1 – 13). Так крепят ручки на современных дешевых сумках для нетяжелых грузов (чаще всего, сувенирных, или же на подарочных

* Ходовой конец узла подвижен. Именно его вставляют в петлю и калышку (перекрученную петлю), тогда как коренной конец неподвижен и их образовывает эти петли и калышки.

* В связи с тем, что в разных изданиях узлы называются по разному, я не привожу их названий, чтобы не внести путаницу.

бумажных и картонных пакетах), что подтверждает предположение о малой нагрузке на узел. На этот узел похож узел 11 (рис. 1 – 11), но неясно как оформлено окончание ходового конца.

Узлы 4 и 12 – это не столько узлы, сколько способ крепления ремней прошивкой (рис. 1 – 4), или пропусканием его через металлическую полусферу с отверстием (рис. 1-12). Узлы 9 и 10 (рис. 1 – 9-10) – завязаны обычным способом формирования нескольких полуузлов один над другим.

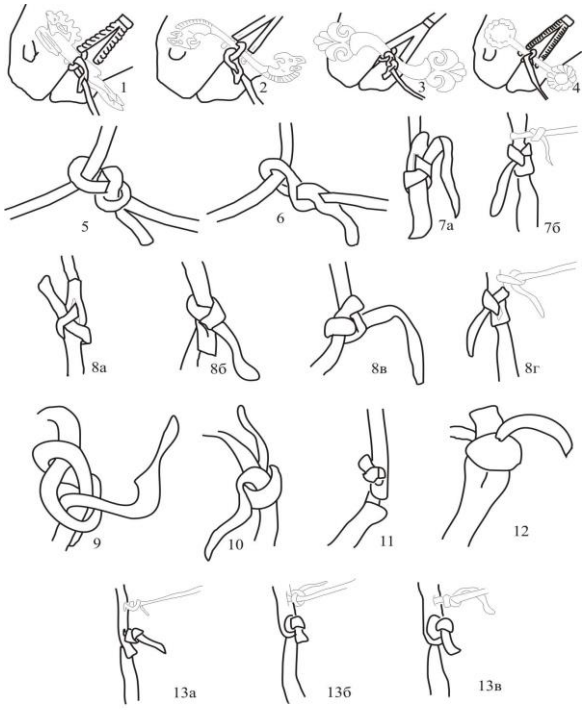


Рис. 1. Виды узлов на сбруе лошадей из Первого пазырыкского кургана

Рассмотрев способы завязывания узлов и их особенности, перейдем к определению совокупности узлов на сбруе лошади. Для этого в таблице 1 были сведены виды узлов на каждой лошади с указанием их расположения на сбруе. Из таблицы 1 видно, что совокупность узлов на сбруе каждой лошади оригинальна, и не повторяет одна другую. Поэтому я предполагаю, что лошадей седлали разные люди*. Возможно и то, что коня можно считать приношением от отдельной семьи или коллектива другого уровня.

В поддержку этой точки зрения приведу выводы М.П. Грязнова об этнической специфике групп населения, принесших коней в дар умершему вождю, погребенному в кургане Аржан [34, с. 49]. Такой вывод он сделал, проанализировав удила и псалии жертвенных коней. Но, если детали сбруи могут быть этнически определены, стоит ли отказывать в такой возможности для узлов?

Табл. 1

* В данной работе тема «индивидуальности» узлов не будет рассмотрена, поскольку для полного изложения этого вопроса понадобится не одна статья. Однако, напомню коллегам об особенностях завязывания узлов на обуви. По моим наблюдениям мексиканские студенты, участвовавшие в раскопках Тарской крепости, завязывали обувь не так как их российские собратья. На статуях разного времени, осмотренных мной в Италии (Рим, Неаполь, Римини) в Испания (города Галисии, Басконии, Астурии) обувь была «завязана» разными способами и закреплена разными узлами. Неодинаково завязывали пояса русские крестьяне (различались и узлы и место его расположения), католические священники, араты Монголии, последователи буддизма в городе Хара-Хото (Монголия). Шейные платки по разному носят и завязывают ковбои запада США, аргентинские гаучо, европейские скауты, японские айдол-гёлл и т.д. Таких примеров имеется множество, и сейчас я работаю над их упорядочиванием, после чего и будет подготовлена обзорная работа.

Номера узлов на сбруе лошадей

№ лошади	Удила	Чумбур	Подбородок	Щечный ремень	Подпруга
1	2	5	7а		8г
2	1	5	8а		8г
3	2	1	7а	8б	
4	1	5	7а	12	
5	5	5	7а	9	13а
6	1	1	7а	10	8г
7	3	6	7а	11	13б
8	4	4	7а	8в	13в
9	4	2	9а	12	7б
10	1	1		12	

Заключение. В Первом Пазырыкском кургане на сбруе погребенных туш лошадей сохранились узлы. Они отличаются способом завязывания, а совокупность узлов на сбруе одной лошади не повторяется. Это позволило предположить, исходя из того, что человек завязывает одинаково ему привычные узлы, что коней для приношения седлали несколько человек. Различия в способах завязывания узлов могут быть объяснены семейными, родовыми, этническими традициями.

Конечно, эти выводы предварительные, и требуется их проверка на других материалах. Однако, по моему мнению не следует выпускать из поле зрения ученых узлы на ремнях и веревках, которые могут нести дополнительную информацию о некоторых деталях культуры населения прошлого.

Литература

1. Тихонов С.С. Узел XVII века из Тарской крепости // Интеграция археологических и этнографических исследований. Т. 2. – Иркутск-Омск. – С. 134–139.

2 Тихонов С.С. Традиционный русский берестяной короб // Культура русских в археологических исследованиях. Омск, Издательский дом «Наука», 2017. С. 539-542.

3. Тихонов С.С. Узлы на шнурах и веревках как объект археолого-этнографических исследований // Проблемы археологии, этнографии и антропологии Сибири и сопредельных территорий. – Новосибирск, 2013. – С. 529–532.

4. Тихонов С.С. Узлы на шнурах и веревках и вопросы их этнографо-археологического изучения // Культура русских в археологических исследованиях. Т. 1. – Омск-Тюмень-Екатеринбург, 2014. – С. 299–303.

5. Тихонов С.С. О некоторых направлениях этнографо-археологического изучения узлов на веревках, шнурах, ремешках // Интеграция археологических и этнографических исследований. – Омск, 2015. – С. 307–310.

6. Тихонов С.С. Узлы на веревках как один из источников в этнографо-археологических исследованиях // Universum humanitarium. – 2016. – № 1(2). – С. 168–178.

7. Тихонов С.С. Узлы на веревках и шнурах как один из «универсальных» феноменов культуры в этнографо-археологических исследованиях // Вестник Омского университета. Исторические науки. – 2016. – №3(11). – С. 105–115.

8. Villa P.M., Soriano S., Tsanova T., Degano I., Higham Th. F. G., d'Errico F., Backell L., Lucejko J., Colombini M.P., Beaumont H.B. Border cave and the beginning of the later stone age in South Africa // Proceeding of the National Academy of Science of the United States of America. Vol. 21, № 109, pp. 13208-13213.

9. D'Errico F., Backell L., Villa P., Degano I, Soriano S., Lucejko J., Bamfort V.M.K., Higham Th., F., G., Colombini M.P., Beaumont H.B. Early evidence of sun material culture represented by organic artifacts

from Border cave, South Africa // Proceeding of the National Academy of Science of the United States of America. Vol. 21, № 109, pp. 13214- 13219.

10. Тихонов С.С. Хронологическая последовательность формирования групп узлов на веревках, шнурах, ремешках // Интеграция археологических и этнографических исследований. – 2018. – С. 195-198.

11. Функ Д. А. Бачатские телеуты в XVIII – первой четверти XX века: историко-этнографическое исследование // Материалы к серии «Народы и культуры». – Вып. XVII : Телеуты. – Кн. 2. – М. : Институт этнологии и антропологии РАН, 1993. 190 с.

12. Даржа В. Лошадь в традиционной практике кочевников. – Кызыл : ТувИКОРП СО РАН, 2003. – 184 с.

13. Осипов О.Д. Средневековая обувь и другие изделия из кожи (по материалам раскопок в Московском Кремле). – М. : ООО «Издательский дом «Актеон», 2014. – 269 с.

14. Зотова С.В. Ковровые орнаменты андроновской керамики // Новое в советской археологии. Памяти Сергея Владимировича Киселёва. К 60-летию со дня рождения. МИА. № 130. — М., 1965. С. 177-181.

15. Татауров С.Ф., Тихонов С.С. Средневековые древности Тарского Прииртышья (генезис, хронологическая принадлежность, культурно-этническая интерпретация) // Археология, этнография и антропология Евразии. Т. 47. № 1. 2019. С 103-112.

16. Томилов Н.А., Тихонов С.С., Тихомиров К.Н., Татауров С.Ф., Корусенко М.А., Смирнова Е.Ю. Культура населения XVI-XIX веков как основа формирования современного облика народов Сибири. – Омск, ООО Издательский дом «Наука», 2005. – 268 с.

17. Бережнова М.Л., Корусенко С.Н., Матвеев А.В., Татауров С.Ф., Татаурова Л.В., Тихомиров К.Н., Тихонов С.С., Томилов Н.А. Этнографо-археологические комплексы: проблемы культуры и социума. Том. 13. Этнографо-археологические комплексы народов Тарского Прииртышья: природная среда, этносы источники. – Омск, Издательский дом «Наука», 2014. – 192 с.

18. Бережнова М.Л., Корусенко М.А., Полеводов А.В., Татауров С.Ф., Тихомиров К.Н. Тихонов С.С. Этнографо-археологические комплексы: проблемы культуры и социума. Том. 14. Этнографо-археологические комплексы народов Тарского Прииртышья: могилы, могильники, погребальный обряд и мир мертвых в свете этноархеологических работ. – Омск, Издательский дом «Наука», 2016. – 294 с.

19. Грязнов М.П. Пазырыкский курган // Человек и природа. 1929. № 24. С. 40-42, ил.

20. Грязнов М.П. Пазырыкское княжеское погребение на Алтае // Природа. № 11. 1929. стб. 971-984

21. Griâžnov M.P. Ein bronzener Dolch mit Widderkopfaus Ostsibiren // Artibus Asiae. 1928-1929. № 4. S. 192-199, il. Том 3, № 4 (1928-1929), S. 192-199 Leipzig 1930.

22. Griaznov M.P. Furstengraber im Altaigebiet // Wiener Prahistorischen Zeitschrift. 1928. T. 15. S. 120-123, il.

23. Griaznov M.P. Golomshtok E.A. The Pazirik Burial of Altai // American Jornal of Archaeology. Vol. XXXVII. 1933. № 1.

24. Руденко С.И. «Скифское» погребение Восточного Алтая // СГАИМК. 1931. №2. С. 25-31, ил.

25. Марр Н.Я. К отчёту о заграничной командировке (17.III — 22.VI.1929) // Доклады Академии наук СССР. 1929. Вып. 17

26. Marr N. Compte-rendu preliminaire d'une mission a etrander // Comptesrendus de'l Academie des Sciences de l'URSS. Serie B. 1929. n17

27. Morgenstern Laura. L'exposition d'Art Iranien de 1935 a Leningrad et les decouvertes de Pasyryk // Revue des Art Asiatiques. X. Paris, 1935. №4.

28. Грязнов М.П. Пазырыкский курган // М.; Л., Изд-во АН СССР. 1937. 44 с. Текст парал. на рус. и фр.

29. Грязнов М.П. Первый Пазырыкский курган. // ГЭ . Л., 1950. С. 92, ил. Библиогр.: с. 89-90.

30. Баркова Л.Л. Конская маска из Первого Пазырыкского кургана // АСГЭ. Вып. 34. Спб. 1999. С. 97-101

31. Витт В.О. Лошади Пазырыкских курганов // СА, XVI. Издательство АН СССР. М.-Л. 1952

32. Лукерина Я.Е. Начальный этап изучения сопроводительных захоронений лошадей из Пазырыкских курганов // Известия Алтайского государственного университета. 2012. №4-1(76). С. 149-152.

33. Михалев В.В., Михалева Т.В., Здор М.Ю. Материалы о лошадях в архиве М.П. Грязнова // Теория и практика археологических исследований. 2006. №2. С. 231-249.

34. Грязнов. М.П. Аржан. Царский курган раннескифского времени. Л.: Наука, 1980. 64 с. + 2 вкладки.

ПЕТРОГЛИФТЕРДЕГІ ҚАРУ-ЖАРАҚТЫҢ НАНЫМ-СЕНІМДІК БЕЛГІСІ

Кумисова Айгерім Оңалбайқызы
Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті
Тарих факультеті, Археология және этнология кафедрасының
2 курс докторанты

Петроглиф – латынның "петро" – тас және гректің "глиф" – жазу деген сөздерінен құралған термин. Қазақ тілінде ол – жартастағы жазу немесе сурет деген ұғымды білдіреді [1, 3 б.]. Қазақстан жерінде кездесетін жартастардағы суреттер ерте дәуірден жеткен тарихи қазына. Ол суреттерден адам баласының рухани байлғы, өмір сүру салты, әдет-ғұрыпы, діни наным-сенімдері мен дүниетанымын айқын көре аламыз. Осындай жартастардағы суреттер қазақ жерінде бірнеше өңірлерден табылған: Оңтүстік өңірден, Шығыс Қазақстаннан және Қазақстанның батыс өңірлерінде көптеп кездеседі. Осы орайда археолог, ғалым З.Самашев, Ж.Жетібаевтың «Қазақ петроглифтері» атты еңбегінде көрсетілген мағлұматтарға сілтеме жасай отырып, Маңғыстау және Үстірт өңірлеріндегі петроглифтердің этнографиялық мазмұнын анықтап өтеміз.

Қазақ қарумен байланысты еңтерге қысқаша тоқталар болсақ, қазақтың мәдениетін, әдет-ғұрыпын өз жазбаларында жазып өткен бірнеше шетелдік саяхатшы - зерттеуші ғалымдар бар, бұл ғалымдар XVIII-XIX ғғ. қазақ тарихына байланысты көзбен көрген дүниелерін қағаз бетіне түсіріп, тарихи жазба қалдырған. Олар орыс және еуропалық зерттеушілер – Т.В. Аткинсон, П.С. Паллас, И.Г. Георги, И.П. Фальк, Дж. Кэстль, П.И. Рычков, В.В. Радлов, А.И. Левшин, С.Б. Броневский, Б.Залеский, А.Тереножкин т.б. авторлардың еңбектерін атап көрсетуге болады [2, 4 б.]. Мәселен, А.Левшиннің «Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацкой орд и степей» атты кітабында қазақ зиратының қабырғаларына салынған найза, садақ, жебе сияқты қару түрлері туралы мәліметтер бар [3]. Ал, А.Тереножкин өз еңбегінде Жантай, Байымбет, Ақтепе сияқты күмбезді мазарларға салынған суреттер туралы айта келіп, олардағы сюжеттердің шеңбері анимистикалық түсінікке негізделген, яғни өлген адам о дүниеге барғанда қажеттіліктердің бәрімен бірге жерленген (ислам дініне дейін) қабірге: өлген адаммен қылыш, садақ, жебе және т.б. қажетті заттарын, сондай-ақ мінген атын бірге көметін болса, ал ислам дінін қабылдағаннан кейінгі уақыттарда олардың орнына сол заттардың бейнесін, басына тұрғызылған құрылыстың өн-бойына салатын болған деген пікір білдіреді [1, 5 б.].

Қазақтың қандай қару түрлері бар, қай дәуірде пайда болды, қолданылу тактикасы қандай деген сауалдар бойынша көптеген ғалымдар зерттеу жұмыстарын жүргізіп, осы тақырыпта елеулі еңбектерін жариялаған. Сол еңбектердің бірегейі: «Қазақ қару-жарақтарының алғашқы толық сипаттамалары, дәстүрлік қолданысы, жасалу технологиясы, суық және от қару түрлері жайында, тұңғыш қазақ ғалымы атанған Ш.Уәлихановтың» еңбектерінде жазылған [4].

Ресей ғалымы Г.И. Семенюктің «Оружие, военная организация и военное искусство казахов в XVII-XVIII вв.» атты еңбегінде, қазақ қаруының жекелеген түрлері мен қолданылуы жайлы жалпылама түсініктеме беріледі [5, 269-272 бб.].

Қазақстандық ғалымдардың ішінде, қазақ қаруын жете зерттеген, қарудың барлық түрлерін суреттеп көрсетумен қоса, олардың қолданылуын жазған ғалым Қ.С. Ахметжановтың «Жараған темір кигендер» атты кітабын ерекше атауға болады. Онда соғыс құралдарын атқаратын қызметіне қарай екі топқа бөледі [6, 46 б.]. Біріншісі, Шабуыл құралдарын – «қару», екіншісі, қорғаныс құралдарын – «жарақ» деп атайды. Т.К.

Алланиязовтың «Военное дело кочевников Казахстана», А. Чотбаевтың «Қазақ даласының ежелгі көшпелілерінің қару-жарақтары» атты еңбектерінде де қару-жарақтарды кеңінен зерттеген.

Салт-дәстүріміздің тарихи келбетін, қазақ мәдениетіндегі емшілік жүйесін көрсететін, жалпы тұрмыс-тіршілігіне байланысты Отандық ғалымдарымыздың бірнеше еңбектері бар. Сол еңбектердің ішінде, қазақ қару-жарағының символдық қызметтеріне жалпы шолу жасап өтілген. Мысалы, «Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX-начало XX в.)» атты Ә.Т.Төлеубаевтің, «Түркі тілдеріндегі табу мен эвфемизмдер (салыстырмалы лингвистік зерттеу)» атты Ә.Қ. Ахметовтың, Н.Әлімбай, М.С. Мұканов, Х. Арғынбаевтың «Традиционная культура жизне обеспечения казахов» еңбектерінде қару-жарақтың этномәдени қызметтері сипатталады, яғни бұл еңбектерден қарудың әдет-ғұрыптық сенімдермен байланысын көруге болады. [6, 8 б.].

Қару-жарақ туралы көп мәлімет беретін басты дерек көздерінің тағы бір тобы Т.К. Алланиязовтың «Очерки военного дела кочевников Казахстана» атты еңбегі [7, 115 б.]. Мұнда, қазақтың ауыз әдебиетінің батырлар жыры мен дәстүрлі халық дастандарындағы қару-жарақтар жайлы айтылады. Мысалы: «Қобыланды батыр», «Алпамыс батыр», «Қамбар батыр», «Ер Едіге», «Ер Тарғын», «Қырымның қырық батыры», «Абылай хан» т.б. Ғалым М.Қ. Дауытбекова «Қазақ батырларының қару-жарақ түрлері мен әскери өнері» атты мақаласында: «Қазақтың байтақ жерінің болуы, бірінші кезекте қазақ батырларының ерен еңбегінің жемісі дей келе, батырлар қару-жарақсыз жүрмейтін, үнемі жауға қарсы тұруға дайын болды, қару-жарақты кие тұтты» деп жазады [8,15 б.].

Жерлеу ескерткіштерінің қабырғалары мен өн-бойына салынған суреттердің пайда болуын немесе "құрып кетуін" бірқатар зерттеушілер исламның таралуымен, яғни жерлеу ескерткіштеріне заттарды қоюға, тірі жанды бейнелеуге тыйым салумен байланыстырады. Ол туралы этнограф В.В. Востров былай деп жазады: "Өлген адаммен бірге қару-жарақтарды, ыдыстарды, яғни оның тірі кезінде пайдаланған заттарын бірге көмуге тыйым салынғандықтан, олардың бейнелерін қабір үсті ескерткіштерінің қабырғаларына салынған..." дейді [9, 58 б.]. Яғни, халықтың о дүниеде басқа өмір бар, сол үшін осы өмірде қолданған заттарын о дүниеге ала кетсін деген сенімнің болғандығы айқын көрінеді.

Қазақ петроглифтеріне қатысты материалдарды сондай-ақ В.В. Востров пен С.П. Поляков еңбектерінен де кездестіре аламыз. Мәселен, В.В. Востров қабір үсті ескерткіштерінің кіші формаларында - қылыш, найза, айбалта сияқты қару түрлерінің бейнелері салынатынын атап өткен [10].

Салынған суреттерге мынадай ерекшеліктер бейнеленген заттардың көпшілігіндегі этнографиялық бөлшектің дұрыстығы; сюжеттік бейнелеудің семантикалық (кездейсоқтық емес) сипаты; суреттердің тақырыптық және сәйкестік түрлері тән болса, ал сипаттамалық ерекшеліктері болып қайтыс болған адамдардың жынысы мен кәсібі саналады. Мысалы, құлпытастардағы қару-жарақтар еркектікі, әшекей бұйымдары – әйелдердікі екендігін көрсететін жеткілікті сенімді белгілер болып табылады. Осы ескерткіштердегі заттық-сюжеттік, атрибуттық бейнелердің басымдылығы кездейсоқтық емес. Оған мысал ретінде 1830 ж. Сесем-Ата қорымында болған Г.С. Карелинге әсер қалдырған суреттерді алуға болады: "...әртүрлі тастарда адамдар мен жануарлардың бейнелері қашалған және сызылып салынған: олар жазулардың орнына, өлген адамның дәрежесін немесе кәсібін көрсетеді. Мысалы, кеменің сызылып салынған бейнесі өлген адамның теңізде қарақшылық жасағандығын: садақ, жебе, чекан (айбалта), қылыш және басқа да қарулар бұл қабірге ержүрек батырдың мүрдесі қойылғандығын; жылқының бейнесі – Жылқышының, яғни бақташыны, мылтық ұстаған адамның архарға қарсы тұрған бейнесі Аңшыны білдіреді" деп жазады [11, 491 б.].

Салт атты сарбаз суреттерде қарудың жеке түрлерімен де, "Ер қаруы – бес қару" демекші көптеген түрлерімен қаруланған. Қару-жарақ түрлері бір жағынан соғыс ісінің дамуының материалдық негізі болса, екінші жағынан кез келген халықтың заттық мәдениетінің ең негізгі бөліктерінің бірі болып саналады. Олар өзінің мағынасы мен

безендірілуіне, саны мен сапасының ара-қатынасына және қолдану әдістеріне байланысты қоғамның дамуымен бірге үнемі жетілдіріліп, дамытылып отырған [1, 39 б.].

Қазақ қару-жарағының өзіне тән өсу жолы және даму тарихы бар. Ол тарих сонау көне замандардан басталады. Оған Қазақстан жерінде бұрын-соңды жүргізілген археологиялық зерттеулердің нәтижесінде анықталған көне мәдениеттердің үлгілері дәлел бола алады. Бұдан біз қазақ халқының осы жерді мекендеген көне тайпалардан қалған мәдениеттердің, соның ішінде, қару-жарақ түрлерінің тікелей мұрагері және сол дәстүрді дамытушы, жаңғыртып байытушы екенін көреміз.

З.Самашев, Ж.Жетібаевтың «Қазақ петроглифтері» атты еңбегінде, жартастардағы суреттердегі қару-жарақ түрлерін жіктей келе, оларды: жақыннан, алыстан және қорғаныста қолданылатын жарақтар деп үш топқа бөліп қарастырады. Жақыннан қолданылатын қару түрлеріне: қылыш, балта, шоқпар, қанжар, найза (сүңгі, жыда) деп бөліп қарастырған. Алыстан қолданылатын қару түрлеріне: Жақ (садақ), жебе (оқ), мылтықты жатқызады. Ал, қорғаныс жарақтарына: кеудені қорғаушы – сауыт, шарайна, басты – дулыға, қолды, аяқты – жеңсе, тізелік, балтырлық қорғайтын қорғаныс жарақтары қажет екені көпшілікке мәлім. Осы аталған қорғаныс жарақтарының қазақтың бейнелеу өнерінде кездесетіні тек – дулығалар деп жазған [1,52 б.]. Дулығалар – жеке өзі де, салт атты сарбаздың басында да бейнеленгенін суреттерден де аңғаруға болады.

Жалпы алғанда ескерткіштердің бұл түрі ертедегі көшпелілер, соның ішінде, әсіресе, көне түркі дәуірі тайпаларының ескерткіштері сияқты прокламативтік бағытта болып келеді. Оның негізгі мотиві – әскери тұрмыс, көшпелі өмірдің қатал көріністері, билік пен байлық және т.б. болса, ал салыну әдісі жағынан скиф-сақ аң стиліне өте жақын деп көрсетеді. "Қазақ петроглифтері" көшпелі халықтың тарихын сипаттайтын үлкен қазына болып саналады, бірақ сол тарихты ғылыми тұрғыда тереңірек зерттеу жұмыстары әлі де болса қолға алынбаған іс. Жалпы қазақ жерінде петроглифтер әр өңірде бар, енді осыларды тарихи-мәдени аймақтарға бөліп, кеңінен зерттеу қажеттілігін алға тартамыз.

Өз бастауын сонау көне замандардан алатын бұл суреттер құрамы мен мағынасы жағынан алуан түрлі. Олардың арасынан жеке бейнелерден бастап, қазақтардың кешегі тұрмыс-тіршілігін баяндайтын көріністер мен көп бейнелі күрделі композицияларға дейін кездестіруге болады. Олардың кейбір үлгілері жазба деректер мен этнографиялық материалдардың, аңыз-әңгімелер мен жыр-дастандардың толықтырылуымен қазақтардың XX ғ. басына дейінгі күнделікті өмірі мен тұрмысынан, діни наным-сенімдері мен әдет-ғұрыптарынан, дүниетанымынан, қоршаған ортамен және көрші елдермен қарым-қатынасынан және т.б. іс-әрекеттерінен көптеген мәліметтер береді.

Осы ескерткіш түрін зерттеу барысында айқын байқалатын дүние, жартастарға салынған суреттер негізінен аңшылық кәсіпке арналса, мешіттердегі, сондай-ақ дінмен қатысы бар адамдардың басына тұрғызылған кейбір қабір үсті құрылыстарындағылар – діни-ғұрыптық бейнелерден тұрады. Ал, дөңесті жерлерде, сондай-ақ көш-керуен жолдарына жақын орналасқан мазарлар мен үлкен сағанатамдардың қабырғаларына салынған суретттер мен құлпытастағы кескіндер: "Бұл ғұрып оның өз өмірінде қаншалықты дәулетке ие болғандығын жария етуі арқылы оның пайдасы тиген куәгерлерге жағымды пәкір қалдыру болған", – деп XVIII ғ. қазақ даласында болып қайтқан патшалық орыс капитаны Н. Рычков айтпақшы [12, 29 б.] ерлікті, батырлардың жекпе-жегін, аңшылықты, көш-керуен шеруін, байлық пен молшылықты көрсететін суреттер болып келеді. Бұл суреттер марқұмның және оның мұрагерлері мен үрім бұталарының әлеуметтік дәрежесінің жоғары екендігін көрсетеді.

Қазақтың салт-дәстүрі тұнып тұрған тарихы бар, ерте заманнан қалыптасқан айрықша мәдениет. Қаруды өмір бойы кие тұтқан және де күнделікті өмір салтында қарумен байланысты наным-сенімдері көп хылық. Оның дәлелін жоғарыда жазылған этнографиялық еңбектерден көре аламыз.

Әдебиет

1 Самашев З., Жетібаев Ж. Қазақ петроглифтері (көне тамыры мен сабақтастығы) – Алматы: "Иль-Тех-Кітап", 2005. – 134 б.

2 Ахметжан Қ. С. Қазақ дәстүрлі қару-жарағының этнографиясы. – Алматы: "Алматы кітап" ЖШС, 2006. – 216 б.

3 Левшин А. Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацкой орд и степей (Под общ.ред.акад. М.К. Козыбаева). – Алматы: "Санат", 2009. – с. 656.

4 Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений в пяти томах. – Алма-Ата: Наука, 1985. – Т.4. – 461 с.

5 Семенюк Г.И. Оружие, военная организация и военное искусство казахов в XVII-XVIII в.в. // Вопросы военной истории России XVIII и первой половины XIX веков. – М.: Наука, 1969. – с. 445.

6 Ахметжан Қ. С. Жараған темір кигендер (батырлардың қару-жарағы. Әскери өнері, салт-дәстүрлері). – Алматы РГЖИ «Дәуір» 1996. – 256 б.

7 Алланиязов Т.К. Очерки военного дела кочевников Казахстана. – Алматы: Фонд «XXI век», 1997. – с. 94.

8 Дауытбекова М.Қ. Қазақ батырларының қару-жарақ түрлері мен әскери өнері. Әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық университеті ҚазҰУ хабаршысы / тарих сериясы №2 (77), Алматы "Қазақ университеті" 2015.

9 Востров В.В. К вопросу о пережитках древних верований у казахов // ИАН Каз ССР. Серия ист., археол. и этнограф. 1959. Вып. 2.

10 Поляков С.П. Этническая история северо-заподной Туркмени в средние века. Москва: МГУ, 1973. – с. 196.

11 Карелин Г.С. Путешествия по Каспийскому морю // Зап. РГО. По общей этногафии. 1883 г. – с. 491.

12 Рычков Н. Дневные записки путешествия капитана Николая Рычкова в киргиз-кайсацкой степи в 1771 году. Санктпетербургъ: при Императорской Академии Наук. 1772 г.

НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ИЗУЧЕНИЯ АЛЬЧИКОВ (АСТРАГАЛОВ, АСЫКОВ) В ПОГРЕБАЛЬНЫХ КОМПЛЕКСАХ ЭПОХИ БРОНЗЫ СТЕПНОЙ ЕВРАЗИИ

Кыдерменова Алуа Акановна
магистрант Евразийский национальный университет им. Л.Н.Гумилева
Сарсамбекова Арна Сапаркалиевна
к.и.н., ассоциированный профессор,
Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева,
доцент кафедры археологии и этнологии

Эпоха бронзы это один из важных периодов в истории степной Евразии. Характерные для этого времени яркие культуры с экономикой производящего типа относятся к андроновской культурно-исторической общности. Несмотря на длительную историю накопления и осмысления археологических материалов бронзового века, целый ряд проблем остается дискуссионным. Связующую роль в любой культурно-исторической общности играет система представлений о мире. Ее консервативность обеспечивает духовную целостность традиционных обществ. Исследование ритуальной деятельности и выявление её особенностей для отдельных культур дает ключ к пониманию как процессов, происходивших на пространствах, занятых населением конкретных культурно-исторических обществ, так и явлений межкультурного контакта и генезиса культур. Основные сведения о мировоззрении древних племен дает изучение погребального обряда.

Погребальный обряд является частью определенной религиозно-мифологической и социальной системы древних обществ. Неотъемлемой составляющей многих обрядов, в том числе и погребальных, у древнего населения степной Евразии было использование в них животных. Их остатки в виде костей встречаются в могильниках, начиная с энеолита вплоть до эпохи средневековья. Выявление специфики этой стороны обрядов в рамках отдельных

археологических культур дает дополнительные возможности исследователям для изучения истории древних народов.

Могильники бронзового века являются самыми многочисленными на территории степной Евразии. Большинство собранных в последние десятилетия остеологических комплексов происходит из них.

Изучались многие стороны погребального обряда андроновцев. Однако если архитектурные конструкции, погребальные артефакты и человеческие останки исследовались тщательно и всесторонне, то обнаруживаемые кости животных чаще всего просто фиксировались без попыток их дальнейшего изучения. В тех же случаях, когда такого рода исследования проводились, они зачастую ограничивались определением вида животного, с указанием найденных элементов его скелета, и иногда - его возраста. Такие данные не позволяют учитывать роль и место животных в погребальных обрядах. И только в последнее десятилетие наметился положительный сдвиг в изучении и публикации остеологических материалов из могильников эпохи бронзы.

Кости животных из погребальных комплексов являются важным археологическим источником для реконструкции обрядовых действий древнего населения и, прежде всего, их практической сферы. Реконструкция идеологической сферы обрядов значительно более сложна и не всегда возможна.

Одним из более многочисленных остеологических материалов, обнаруженных в погребениях эпохи бронзы являются так называемые альчики, астрагалы.

Погребения с наборами альчиков (астрагалов) неоднократно привлекали внимание исследователей. В эпоху бронзы на территории евразийских степей эта традиция была представлена на памятниках ямного, катакомбного, срубно-андроновского времени и в более поздние периоды. Соответствующие находки сделаны как в детских, так и во взрослых захоронениях. Во многих статьях рассматриваются материалы погребений населения андроновской (алакульской) и срубной культур, а также предшествующих им памятников синташтинского, петровского типов.

Долгое время безраздельно господствовала точка зрения, согласно которой данные предметы являлись игральными костями [1, с. 113; 2, 1959, с. 222; 3, с. 78; 4, с. 204].

В 1950–1960-е гг. аналогичным образом трактовали астрагалы мелких копытных из погребальных и поселенческих комплексов различных культур эпохи бронзы и некоторые другие авторы [5, с. 29; 6, 1967, с. 165]. Так, О.А. Кривцова-Гракова [7, с. 72, 125] сочла скопления «овечьих» астрагалов, обнаруженные на Алексеевском поселении (Казахстан), наборами для игр. С принципиально иной идеей выступила И.Ф. Ковалева. По ее мнению, астрагалы использовались носителями срубной культуры для игр, но последние не являлись играми в современном смысле данного слова, а были связаны с гаданием. Лиц, погребавшихся с астрагалами, И.Ф. Ковалева [8, с. 67, 69] трактовала как «профессиональных гадателей, сопричастных культу и обслуживавшим его жрецам».

В последующие десятилетия интерес к этим артефактам нарастал. Привлекали внимание и астрагалы мелких копытных культур бронзового века Азии – окуневской [9, с. 216–217], синташтинской [10; 11, с. 138–139], синташтинско-петровского периода [12], алакульской [13, с. 100], бегазы-саргаринской [14, с. 358, 359], карасукской [15, с. 27].

Неоднократно исследователи предпринимали попытки соотнести находки наборов альчиков в погребениях с возрастом умерших. Е.В.Куприянова в ходе изучения андроновских материалов с территории Южного Зауралья – алакульских и предшествующих им синташтинских – причислила альчики (астрагалы) к предметам, встречающимся преимущественно в погребениях детей и подростков. В синташтинских памятниках 20,5% таких находок сделаны в погребениях детей, в основном старшего возраста, 63% – в погребениях подростков и только 16,5% – во взрослых погребениях. В алакульских памятниках характер распределения находок иной: 92,2% их сосредоточено в детских погребениях, 7,8% – в подростковых, во взрослых они практически отсутствуют [16, с. 100]. С.С.Марков также отмечает, что наблюдается устойчивая тенденция к преобладанию детских

погребений с наборами астрагалов над взрослыми. Им было изучено 215 астрагалов и выделено несколько видов следов воздействия: астрагалы со следами заглаженности с одной или двух сторон (47 экз.), с изменением цвета поверхности (17), с насечками (3), со срезами (3), с небольшими отверстиями в периферийной части (2). Он отмечает, что астрагалы со следами воздействия входили в состав обычных выкладок и не выделялись особым положением. С.С.Марков предлагает несколько вариантов интерпретации этих находок: в качестве набора для игры в кости, как гадальные кости, как символы благополучия и как обереги [10, с. 41–44].

В памятниках срубной культуры Среднего Поволжья прослеживается та же закономерность – абсолютное большинство погребений с альчиками принадлежало детям и подросткам. Захоронения детей и подростков сопровождались ими в 73 случаях, что составляет 77,7%; в погребениях взрослых людей альчики отмечены лишь 16 раз. Иногда астрагалы встречались в коллективных погребениях, где есть дети. В одном захоронении обнаружено от 1 до 159 альчиков. Отмечено, что погребения с астрагалами имеют тенденцию к группировке как внутри кургана, так и по курганам внутри могильника [17, с. 85].

В.В. Цимиданов рассматривает погребения срубной культуры, где присутствовали наборы, включавшие астрагалы мелких копытных и другие артефакты, такие как суставные кости различных животных, булаву, оселок, кремни, наконечники стрел, фрагменты плетей, шило, пряслица, фрагменты духовых музыкальных инструментов, костяные трубки, «фишки», раковины моллюсков, зубы человека, гальки и т.д. Анализ 26 таких погребений и рассмотрение семантики находившихся в наборах артефактов позволили автору установить связь упомянутых наборов с культовой практикой, в частности с медиативной функцией. В соответствии с гипотезой автора, лица, в могилах которых помещались наборы, включавшие астрагалы и предметы-медиаторы, являлись не игроками в кости, а участниками обрядовых манипуляций. Они выполняли роль посредников между миром живых и миром мертвых (при жизни или после смерти). Нередко такими посредниками становились дети и подростки. Вероятно, они считались людьми, находящимися в промежуточном состоянии между жизнью и смертью. Астрагалы и кости других животных в контексте наборов символизировали адресованные богам или предкам жертвы либо кодировали обращенные к высшим силам просьбы людей о ниспослании обилия скота.

Интересное исследование посвящено интерпретации астрагалов из детских погребений ряда культур, в том числе синташтинской, петровской и алакульской. На основании аналогий из казахской и башкирской этнографии Сотникова С.В. в работе «Погребения с альчиками эпохи бронзы и архаические представления об "удаче" (археологические материалы в свете этнографических параллелей)» приходит к выводу, что альчики в игре были воплощением «удачи». Люди архаического мышления верили, что обладают ею до тех пор, пока владеют этими предметами. Причем «удача», «везение» нужны были человеку не только при жизни, но и после смерти, поэтому в погребения наиболее удачливых игроков эпохи бронзы помещались целые емкости с альчиками. Данные казахской этнографии о почитании могилы удачливого игрока в альчики и предсказателя позволяют предполагать, что погребения наиболее удачливых игроков еще в эпоху бронзы пользовались особым почитанием [18].

В 2017 г. была опубликована работа Умиткалиева У.У., Тлеугабулова Д.Т. по итогам археологических работ в Восточном Казахстане. В погребениях, относящихся к бронзовому веку и предварительно датируемых II тысячелетием до н.э., были найдены 140 альчиков. Асыки были обнаружены у ног погребенного в каменном ящике. Все асыки были выкрашены красной охрой. Большая часть асыков имели отверстие, что позволяет предположить их значение как амулетов. Учитывая эту особенность, авторы предположили, что данные артифакты были положены в могильную яму с умершим взамен возложения земли. Амулеты-асыки, которые носились на шее, развязывались перед походом на похороны, подобные действия довольно часто встречаются у многих тюркских народов [19].

Помимо упомянутых выше гипотез, исследователи, занимающиеся изучением культур бронзового века, предлагали и другие: астрагалы были связаны с «магическими ритуалами,

направленными на охрану и приумножение стада» [20, с. 63]; астрагалы выступали как символы благополучия [10, с. 43]; астрагалы в контексте погребального обряда являлись символической заменой жертвенных животных [12, с. 159; 11, с. 139] или эквивалентом животных, предназначенных умершему [21, с. 173]; астрагалы предназначались для игр, приобщавших детей к миру взрослых [13, с. 100]; с помощью астрагалов умерший мог «выиграть свое воскрешение» [12, с. 159]; астрагал, помещенный в погребение, являлся символом удачи, своеобразным пожеланием успешного перехода в иной мир [22, с. 364]; астрагалы выступали в качестве оберегов [23, с. 31; 24, с. 26].

Подводя итог, можно сделать вывод, что астрагалы в культурах эпохи бронзы являлись атрибутами различных обрядов. При этом они, скорее всего, были полисемантичны. Опираясь на археологический материал необходимо привлечение широкого круга этнографических источников, что в будущем позволит найти решения многих не раскрытых вопросов, касающихся семантики использования астрогалов (альчиков) в погребальной практике эпохи бронзы степной Евразии.

Литература

1. Мерперт Н.Я. Материалы по археологии Среднего Заволжья // Материалы и исследования по археологии Сибири. 1954. №42. С. 39–156.
2. Смирнов К.Ф. Курганы у сел Иловатка и Политотдельское Сталинградской области // Материалы и исследования по археологии Сибири. 1959. № 60. С. 206-322.
3. Лопатин В.А. Смеловский могильник: модель локального культурогенеза в степном Заволжье (середина II тыс. до н.э.). Саратов: Наука, 2010. 244 с.
4. Васильева И.Н., Кулакова Л.С., Салугина Н.П. Новые памятники срубной культуры на востоке Самарской области // Бронзовый век. Эпоха героев (по материалам погребальных памятников Самарской области). Самара, 2012. С. 198-222.
5. Черников С.С. Восточный Казахстан в эпоху бронзы // Материалы и исследования по археологии Сибири. 1960. № 88. 272 с.
6. Сальников К.В. Очерки древней истории Южного Урала. М.: Наука, 1967. 408 с.
7. Кривцова-Гракова О.А. Алексеевское поселение и могильник // Археологический сборник. Труды ГИМ. М., 1948. Вып. XVII. С. 57-164.
8. Ковалева И.Ф. Срубные погребения с наборами альчиков // Исследования по археологии Поднепровья. Днепропетровск: ДГУ, 1990. С. 59-71.
9. Вадецкая Э.Б. Культ диких животных в похоронной практике и мировоззрении племен окуневской культуры // Культуры степной Евразии и их взаимодействие с древними цивилизациями. СПб.: ИИМК РАН, «Периферия», 2012. Кн. 2. С. 208-220
10. Марков С.С. Астрагалы в погребальной обрядности эпохи бронзы Южного Зауралья // Вестник общества открытых исследований древности. Челябинск, 2002. Вып. 1. С. 39-48
11. Нуралинова А.Г. Дети в обществе эпохи поздней бронзы в Южном Зауралье (по материалам погребальных памятников) // XL Международная Урало-Поволжская археологическая студенческая конференция. Самара: Изд-во СГПУ, 2008. С. 137-139.
12. Ворошилова С.А. Астрагалы – особый элемент детского погребального обряда (по материалам могильника Бестамак) // XL Международная Урало-Поволжская археологическая студенческая конференция. Самара: Изд-во СГПУ, 2008. С. 157-159.
13. Усманова Э.Р. Дифференцированный подход к умершему в погребальном обряде (по материалам могильника Лисаковский) // Маргулановские чтения. 1990. М.: ИА АН РК, 1992. Ч. I. С. 97-104.
14. Горячев А.А. Вопросы типологии и хронологии поселений эпохи бронзы на северных склонах Заилийского Алатау // Далалық Еуразияның беғазы-дәндібай мәдениеті. Ж. Құрманқұловтың 65 жылдық мерейтойына арналған ғылыми мақалалар жинағы. Алматы, 2013. С. 348-370.
15. Савинов Д.Г. Древние поселения Хакасии: Торгажак. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1996. 112 с.
16. Куприянова Е.В. Половозрастная стратификация как аспект культурного своеобразия древних обществ (по материалам некрополей бронзового века Зауралья) // Бронзовый век Восточной Европы: Характеристика культур, хронология и периодизация. Самара: НТЦ, 2001. С. 321-327.

17. Крамарев А.И., Кузьмина О.В. Кости животных в погребальном обряде срубной культуры // XIV Урал. археол. совещ.: Тез. докл. Челябинск: Рифей, 1999. С. 83-87.

18. Сотникова С. В. Погребения с альчиками эпохи бронзы и архаические представления об «удаче» (археологические материалы в свете этнографических параллелей) // Сборник научных трудов / отв. ред. М. А. Корусенко, С. Н. Корусенко, С. С. Тихонов. - Омск: Наука, 2018. - С. 187-189.

19. Умиткалиев У.У., Тлеугабулов Д.Т. Асыки и их роль в мировоззрении кочевников // Народы и религии Евразии. – Вып. 1–2 (10–11). - Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2017. - С. 37-44.

20. Кузьмина О.В. Кости животных в погребальном обряде абашевской культуры // Взаимодействие и развитие древних культур южного пограничья Европы и Азии. Саратов: Изд-во Сарат. ун-та,

2000. С. 54–66.

21. Молодин В.И. Памятник Сопка-2 на реке Оми: Культурно-хронологический анализ погребальных памятников одиновской культуры. Т. 3. Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2012. 220 с.

22. Гайдученко Л.Л. Особенности сложения жертвенного комплекса ямы №170 могильника Бестамак // Тәуелсіздік кезеңіндегі Қазақстан археологиясы: қорытындылары мен келешегі. Т. I. Алматы: Ә.Х. Марғұлан атындағы Археология институты, 2011. С. 360–365.

23. Грищук О.М. Астрагали як елемент поховального обряду населення дніпро-донської бабинської культури // Донецький археологічний збірник. №17. Донецьк : ДонНУ, 2013. С. 24–34.

24. Сотникова С.В. Детские погребения с наборами альчиков и роль игры в обществах степного населения эпохи бронзы // Вестник археологии, антропологии и этнографии. №2 (25). Тюмень: Изд-во ИПОС СО РАН, 2014. С. 26-34.

АРХЕОЛОГИЯЛЫҚ ҚАЗБАДАН ТАБЫЛҒАН ОРТА ҒАСЫРЛЫҚ ТАС ТҰМАР ЖАЙЫНДА

АРЫНОВА Д.С.

тарих ғылымдарының магистрі, «Әзірет Сұлтан» мемлекеттік тарихи-мәдени қорық-музейінің ғылыми қызметкері, Түркістан қаласы

Әрбір азаматтың шығу тегін, өз елінің тарихын, ана тілін білуі, ұлтын сүюі қасиетті парызы болса, ал ұлтының әдет – ғұрпын мен салт – дәстүрін, мәдениетін, өнерін өмір бойы сақтап, ұстануы, дамытуы ата – баба рухы алдындағы мәңгілік борышы мен міндеті.

Кеткеніміз оралып, жоғалғанымыз табылып, өшкеніміз қайта жанған тәуелсіздік шапағаты төгілген осынау кезеңде, егемендігіміздің еңселі жылдарының жарқын бір жемісі – Қазақстан Республикасының Тұңғыш Президенті Н.Ә.Назарбаевтың «Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру», «Ұлы даланың жеті қыры» бағдарламалық мақаласын негізінде халқымыздың тарихы терең қолөнеріміз кеңінен зерттеліп насихатталуда. Мұндағы мақсаты – халқымыздың бірегей ұлттық мәдениетмен өнерін, мәдени құндылықтарын іздеп, тауып, зерттеп ғылыми айналымға енгізу.

Қазақ халқының тіршілікті қамтамасыз ету мәдениеті көп жағынан кәсіпшілігі мен қолөнері арқылы анықталып келді. Үй кәсіпшілігі сәндік-қолданбалы өнермен тығыз байланысты болды, әрбір зат өзінің тікелей мақсатымен қоса өрнектеліп, безендіріліп отырды. Тұрмыс заттарын жасау шыдамдылықты және дамыған эстетикалық талғамды керек етті.

Қолөнер адамзат пайда болғалы қажеттіліктерге байланысты дамығаны белгілі. Алғашқы қауым кезінен тастан пышақ, қайрақ, жебе ұштары сонымен қатар осы кезеңнің өзінде әйел әшекейлері пайда бола бастаған. Әсемдік, әдемілікке мән бергенін қазба барысында табылған қару жарақтан басқа да әшекей бұйымдары табылған. Мәселен шаш түйреуіштер моншақтар, сырға, бойтұмарлар т.б. кездестіреміз. Осындай әшекейлердің бірегейі тұмарлар.

Тарихқа көз жүгіртсек, біздің бабаларымыз тұмар тағудың ғасырлар бойы ғажап үлгісін жасаған. Мысалы: Хан ордасында – Орда тұмар, қала қақпаларында – қақпа тұмары, үйлерде – үйтұмар, батырларда – бойтұмар, арғымаққа –аттұмар, казіргі заманғы көрінісі көлік тұмар, төрт түлікте – көзтұмар, үйленгенде – қостұмар, қыз ұзатса – жасаутұмар, сәбилі болса – бесік тұмар жастататын болған. Сондай-ақ, тұмар текемет пен киімдерде және кілемдер мен үй жиһаздарында көптеп кездеседі. Мұндағы ой да сыртқы тіл-көзден, пәле-жаладан сақтау мақсатында тұмар бейнесі салынады. Үйдің төргі бөлмесінде ілулі тұратын кілемнің нақ ортасына тұмардың бейнесі орналасады. Сонымен қатар, кілемдер мен текеметтерде қолданылатын оюлардың түрі: қостұмарша, сызықты тұмарша, және шынжыра оюы да пәле-қазадан сақтайтын тұмар тәрізді. Сондай-ақ сүйір өрнек те тұмарлық қасиетке ие. Бұл өрнек көбіне ағаш бұйымдарға салынады. Ирек оюы да тұмарлық пәле-жаладан қорғайтын тұмар тәрізді мағынасы бар оюдың түрі болып табылады.

Тұмарды шеберлер негізі күмістен не бұрыштап, не жұмыр түтікше тәріздендіріп жасайды және мойынға іліп жүретін әсем шынжыр бау тағады. Бұлардың іші қуыс болады. Кеудеге тағатын әшекейлердің басты құрамдас бөлігі өңіржидек өзара бір-біріне шашбау секілді етіп үзбелеп бекітілген бұл бұйым кейде сансыз салпыншақтармен күрделене түседі.

Тұмар негізінен сонау тас дәуірінен бастау алады. Ежелгі адамзат баласы жолбарыстың, арыстанның, үкінің тырнағын, үкісін және өздеріне қасиет тұтқан барша аңның тісін не болмаса байнесін тотем еткен.

Қазақта тұмарды дұғалық деп те аталған. Дұғалық дегеніміз діни дұға жазылған қағаздар. [1, 172 б.] Онда дұға сақталады. Яғни дұғалықта жазба жазылады, негізінен тұмар, бойтұмардан басқа заттар да тұмар ретінде қолданылады. Тұмар дегенде тек ішіне қағаз жазылған затты ғана айтпаймыз, мәселен анасының қызына берген орамалы, ұзақ жолға жүріп бара жатқан батырлар мен жолаушының бір уыс туған жер топырағын өзімен ала кетіп бойтұмарындай сақтауы және тағы басқаларды айта аламыз. Ертеректе тасты да тұмар ретінде қолданған. Махмут Қашқаридың «Диуани луғат түрік» атты еңбегінде оғыз тұмарын (амулет) «битик» деп көрсеткен. [2, 364 б]



Ш. Уалихановтың «Этнографическое население казахов» атты еңбегінің I томында «Қазіргі таңда қырғыздар (қазақтар) мұсылмандық, кабалистік ғұрыпты пайдаланады, бұны «тұмар» деп атайды»-делінген.[3.45 б] Бойтұмар адамдарды түрлі пәле жаладан қорғайды деп есептеген. Бойтұмар тағу барлық халықтарға тән көне дәуірден келе жатқан дәстүр. Оған кез-келген бұйым (ұлутас, сүйек, т. б.) немесе арнайы жасалған қымбат заттар да алынған, оларға жазу жазылып, бедер суреттер түсірілген. Бойтұмарды алқаға, кішкене қорапшаға, әмиянға салатын болған. Болмаса былғарыдан, шүберектен жасаған қалташаға тігеді. Үлкендігі мен пішіні әртүрлі болады. Ол көз тиюден, пәле-жаладан, апаттан қорғайды деп сенген. Тұмарды тұмарша, жастық тұмар (төртбұрышты түсті металдан жасалған), қиық тұмар (жалтырауық заттардан әзірленген), лағыл тұмар (лағыл таспен безелген), сіркелкі қолтық тұмар (бетіне сіркелеп өрнек салынған), алтын тұмар (күміс бетіне алтын жалатқан) және т.б. тұмарлардың жасалуына қарай бөлінеді. Алайда аталулары әртүрлі болғанымен мағыналары бір. Яғни бесікке тағатын бала шошымауы үшін және т.б. мақсатта тағылатын тұмар болса, бойтұмар адам бойын ауру сырқаудан, көз тиюден сақтайды деп сенген.

Сонымен бірге, тұмардың өзі бірнеше дәуірді басынан кешіргенін байқауға болады. Алғашында тұмар ретінде өз тотемдерінің бір мүшесі не терісі т.б. болса, кейіннен мұсылмандықтың енуіне байланысты тұмарға құраннан аяттар жазып салатын болған. Бұдан ерте кездегі діндердің өзгерген түрлерінің қазақ халқының ерекшелігіне байланысты мұсылман-дыққа да ықпал жасағанын көреміз.

Қаратөбе цитаделін табылған заттардың арасында қызықты да ерекше керамикалық етік түріндегі тұмар табылған. Тұмар тығыз саздан жасалып, сапалы түрде күйдірілген. Тұмардың бір беті шамасы көбірек күйдірілген болса керек, себебі етіктің бір беті қара түсті. Етіктің биіктігі 4,5 см. Қонышының диаметрі 2,8 см. Етіктің разметі яғни өлшемі 4,5 см. Етіктің тұмсығы оң аяққа арнап біраз жонылған. Қонышы кеңдеу, жоғары жағы жіп (бау) тағуға арналған тесік саңылау (4 мм) жасалған. Қонышының жоғарғы тегіс жеріне тағы да бір тесік бар. Бұл тесік те бау тағуға арналған. Қонышының қырына өткір құралмен күйдіргенге дейін алты бұтақты ағаштың бейнесін салған. Бұл ағаш «Өмір ағашы». Бұтақтың арасына бұтақтың ұрықтарын бейнелеген. Ішкі және сыртқы суреттеаз ғана өзгешелік бар.

«Әзірет Сұлтан» қорық-музей қорында сан алуан жәдігерлеріміз сақтаулы. Атап айтар болсақ, археологиялық табыстарымыз да жетерлік. Осындай мұраларымыздың бірі КК-720 санды тастан жасалған бойтұмар. Тұмар десе көз алдымызға металдан жасалған бойтұмарлар елестейді. Алайда музей қорында тастан жасалған тұмар да сақтаулы. Мерзімі VII- VIII ғасырларға тән. 1991жылы Шойтөбе қазбасынан табылған. Бойтұмар, тастан қашалып жасалған. Төменгі жағы үшкірленіп үшбұрыштанып, бір жағы дөңестеу болып, келіп жоғарғы жағы тесілген.

Сонымен қатар, «Әзірет Сұлтан» қорық мұражайының зерттеуші ғалымы, археолог М.Тұяқбаевтың айтуынша халықтар арасында ислам діні толық қабылдамас бұрын тұмар ретінде тастар, қыштан жасалған тұмар, аң-құстардың тырнақ және т.б. таққан. Ислам діні енгеннен кейін бұндай заттармен ислам дінінің кейбір бөлшектерімен алмастырды. Сол кездегі халықтардың сеніміндегі тұмарлардың ішін қуыс жасап оның ішіне Құран сүрелерін салып қоятын болған.



КК №3178 номерлі тұмар да VI ғасырға тән, тастан жасалған. 2006ж. Сидақ ата қазбасынан табылған. Тұмар – бетінде ақ сызықтары бар трапеция пішінді сұр тастан көз моншақ ретінде жасалған. Жіп өткізіп қоятын тесігі бар. Көмбе заттары ішінен табылған. **Көлем і**: d-3,8 х 2,5см. Музей қорында жалпы тұмар түрлері өте көп, мәселен, тастан, саз балшықтан, металдан, қазазға жазылған түрлері кездеседі.

В.Б.Ковалевская «Кавказ и алан» еңбегінде аландарда түрлі типтегі тұмарлар мен темірден жасалған тұмардан басқа IX ғ.жататын домалақ тастан жасалған тұмарлар да кездеседі.[4. 163 б.] Олар оны мойындарына тағатын болған. Негізінен бұл тұмарлар адамдардың ру-тайпаларына байланысты болуы да мүмкін.

Сонымен бірге түркілер түркілер заманында әрбір азат адам мойнына пышақ немесе қанжар тағып жүретін болған. Ол қанжар бір жағынан қорғанатын қару болса, екінші жағынан бәле жала жамандық атауы адамға жуымайды деген сенім болған. Мәселен балбал тастардың мойындарында тұмарларымен қатар пышақ та болған.

Ш. Уалихановтың «Этнографическое население казахов.» атты еңбегінің I томында ертеректе жануарлар сүйектері мен құстардың тырнақтары, қауырсыны, кейде тастарды да тұмар ретінде қолданғандығы жайлы айтылады. [5. 94-96 б]

Тұмар жайында орыс зерттеушісі А.И.Левшин «Дүниежүзінің барша халықтарында талисман, амулет аталынып жүрген "көз тию", "тіл тиюден" сақтайтын түрін қазақтарда тұмар деп атаған. Мұнда "қырғыз немесе қырғыз әйелі өзімен бірге үш бұрышты өзін сақтайтын аяттар жазылған тұмар тағады. Ол адамды бақытсыздықтан сақтайды деп сенеді" деген пікір орынды.

Ислам діні толық қабылдамас бұрын тұмар ретінде тастар, қыштан жасалған тұмар, аң-құстардың бейнесін, тырнақтарын, тістерін және т.б. таққан. Жалпы қара күштен қорғану мақсатында аң-құстардың бейнесін тағу, жанында ұстау деген сенімдер болған. Ислам діні

енгеннен кейін бұндай заттармен ислам дінінің кейбір бөлшектерімен алмастырды. Алайда ыдыстардың сыртынан жан-жануарлардың бейнелері көрініс тапқан. Ежелгі кезеңдегі тасқа қашалып салынған суреттерінің ішінен таутекенің бейнесі көптеп кездеседі. Мәселен скиф-сақ кезеңінің петроглифтері мүйіздері қырлы болып келген тау текелерінің фигураларымен берілген. Қазбалардан зооморфты үлгідегі тұмарлар қоса тастан жасалған тұмарлар да көптеп кездеседі.

Әдемілік пен әсемдікке құштарлық адамзатқа тән. Көркем бұйымдар мен зәулім ғимараттар – көз қуанышы. Ежелгі адамдар жаман энергиядан қорғану және өзін-өзі сәндеу үшін тәндерін нақыштап, киімдерін әшекейлеп, үйлеріне тұмар іліп қоятыны осыдан. Әрі әсемдік, әрі сақтану шаралары бүгінге дейін жалғасын тапқан.

Әдебиет

1. Н.Оңдасынов «Арабша-қазақша түсіндірме сөздігі.» 1 том. 172 бет
2. Махмут Қашқари «Диуани луғат түрік» А.2005 жыл 364 бет.
3. Ш. Уалиханов «Этнографическое население казахов.» I том.
4. В.Б.Ковалевская «Кавказ и аланы» Века и народы. М.1984 г 163 с
5. Ш. Уалиханов «Этнографическое население казахов.» 94-96 б

ОРТАҒАСЫРЛЫҚ ҮТІРТӨБЕ ҚАЛАСЫНЫҢ ЖӘНЕ МЫРЗАШӨЛ АЙМАҒЫНЫҢ ЗЕРТТЕЛУ ХРОНОЛОГИЯСЫ

Арынов Қуаныш
Қ.А.Ясауи атындағы ХҚТУ
Археология ҒЗО-ның аға ғылыми қызметкері

Ортағасырлық Үтіртөбе қаласы Сырдарияның сол жағасын жағалап жүрген ежелгі керуен жолдың Сырға Шыршық өзенінің құйған жеріндегі өткел мен Сүткенттің аралығындағы негізгі өткелдердің бірінің басында орналасқан, сондықтан да оның зерттелу тарихын Мырзашөлдің тарихымен, географиялық, археологиялық зерттелуімен байланысты қарастыру керек. Қазақ халқына ежелден белгілі, еліміздің оңтүстік шығысындағы бұл тарихи-географиялық өлкеге берілген анықтамада: « Мырзашөл – Сырдария өзенінің сол жағасындағы құмды жазық. Өзбекстандағы Сырдария, Қазақстанның Шымкент облыстары жерінде. Ауданы 10 мың км2 Солтүстік, солтүстік –батысында (оңтүстік, оңтүстік-шығысында – М.Е.) Қызылқұмға жалғасады» – деп жазылған [1, 244]. 1869 -1870 жылдарда Мырзашөлдің (Голодная степь) топографиялық түсірілсін жасаған бас штабтың офицері, ротмистр барон Аминов зерттеу барысында отырықшы өркениеттің қалдықтарын олардың суландыру жүйелеріне қатысты деректер тапқан [2,], ал Н.А. Иванов Сырдариядан Бұхараға дейін қазылған ежелгі арықтың ескі арнасы бар екенін анықтаған [3]. 1884 жылы Сырдарияның сол жағасында Қызылқұмда зерттеу жүргізген географ А.П. Федченко өзінің « Заметки о степи Кзыл-Кум » атты мақаласында Сырдарияның сол жағасындағы суландыру жүйесінің іздері, Шардара, Сүткент, Байырқұм, тағы басқа ортағасырлық қалалар бар екенін көрсеткен [4, 242]. 1885 жылы Сырдарияның орта және төменгі ағыстарында зерттеу жүргізген Е.Смирнов Мырзашөл (Голодная степь) туралы: «... Голодная степь между Чиназом и Джизаком раньше вовсе не было « голодною », а хорошо орошенною и конечно, заселенною местностью. . Ниже Чиназа из реки Сыра было выведено много больших оросительных каналов, теперь заброшенных конечно, и на одном из них находится развалины г. Сюткента, не исследванные в археологическом отношении, а далыше в Кызылкумах находится остатки поселений, известных под названием Мынг-тобе, т.е. тысяча бугров » -деп жазған [5, 77-78]. Д.И.Эварницкийдің 1893 жылы баспалдан шыққан Бакуден Ташкентке дейінгі Орта Азия бойынша жолсерік кітабында Мырзашөлдің сардобалары туралы деректер берілген. Сардобалардың құрылысы, олардың аумағы жөнінде

автор: « ... Путешественники видит у многих из этих станции (Агачлы, Мурзарабад, Малека) своеобразная, точно огромный купол, кирпичная постройка с широкими отверствиями внизу для входа в них. Под этими куполами поделаны глубокая котловина, а в котловинах, на самой середине, вырыты глубокие колодцы. Это так называемая сардабы (сардоба- М.Е), что с персидского на русский значит колодцы. Одна из них, как например, сардаба у станции Агачлы, имеет в окружности до 95 аршин; другая, как например у станции Мурзарабада, до 256 аршин, при них иногда (у того же Мырзарабада) стоят развалины караван -сараев » –деп көрсеткен [6,142].1899 жылы археологияны ұнатушылардың Түркістан үйірмесінің мүшесі Н.В. Руднев Сырдарины сол жағасындғы Шардара бекінісінен бастап Түркістанның тұсындағы Үшқайық (Уч-куюк) өткеліне дейінгі аралықта зерттеп 11 ежелгі қалалардың орнын кездестірген, олардың қатарындағы Кеты, Ұзыната, Сүткент, Байырқұм Шардараға жақын орналасқан. Ол осы қалалардың бұзылу себептері туралы былай дейді: «Весьма возможно, что еще большое количество древ. городов погребено под передвигающимся Кызыл-Кумами, или же смыто волнами реки, или же обратились в дно прибрежных озер...» [7; 8; 9]. 1914 жылы В.Ф. Караваев құрастырған « Голодная степь в ее прошлом и настоящем» атты еңбекте Мырзашөлде осы уақытқа дейін жүргізілген зерттеулердің нәтижесінде ашылып, есепке алынған суландыру жүйесінің каналдары, сардобалары көрсетілген. Автор Мырзашөлдегі басты каналдар ретінде Түйетартар (Тюя-Тартар) мен Орынбай мырза (Урумбай Мирза) каналдарын суреттеп жазған: «Другой канал Урумбай Мирза (или в верхнем течении « Огузь ») выходит из Сыр-Дарьи в районе северо-восточный части Голодной степи, а именно в верстах 50 выше Чиназа, в урочище « Шаль-Тугай » из озера и самой реки. Затем он шел параллельно берега, отходя в глубь степи верет на 5-7 (не более) и только на высоте Чиназа, в урорище « Урумбай » отклонился левее орощая своими разводными арыками местности (что, впрочем, едва-ли вероятно) почти до изгиба р. Сыр-Дарьи у Чардары » [10, 13].

В.Ф.Караваев Сырдарияның жағасында оның шатқалдарында көптеп кездескен ескерткіштер турлы былай дейді: «Трудно, конечно отнести эти развалины к какой– либо определенной эпохе, но во всяком случае обилие их свидельствует о том, как густо в прежнее время были заселены берега Сыра, а в виду того, что арыков, можно утверждать, что народы, жившие по Сыр-Дарье, были оседлыми и издавна занимались земледелием » [10, 10]. В.В. Бартольд осы еңбекке жазған пікірінде онда көрсетілген Орынбай мырза (Урумбай Мирза) каналының бағытына сын көзбен қарап, оның басталған және аяқталған жеріне күдік келтірген, бірақ ол жөнінде өзі нақты пікір, ұсыныс жазбаған [11, 302]. 1948-1951 жылдарда Оңтүстік Қазақстан археологиялық экспедициясы (ОҚАЭ, жетекшісі А.Н.Бернштам) Сырдарияның сол жағасында Ақтөбе 1- Байырқұм аралығында барлау жұмыстарын жүргізіп 1900 жылы О.А.Руднев ашқан ортағасырлық Байырқұм қаласында 1948-1949 жылдарда, 1949 жылы Сүткент 1-де қайта зерттеу жүргізді [12, 340], ал 1950 жылы экспедиция Сейіттөбе, Шардара, Ақтөбе елді мекендерімен қалаларын ашып[12, 341-343], Сүткент елді мекенін қайта зерттеген [13, 334]. Осы экспедиция 1951 жылы ортағасырлық Ақтөбе қаласын ашып жобасын түсіріп оның өмір сүрген уақытын I м.ж. жартысы –IX–XII ғғ. деп көрсеткен [14,116-117]. 1948-1954 жылдар аралығында Мырзашлді игеру мақсатында жүргізілген зерттеулер кезінде И.А. Анбоев бірқатар ескерткіштерді ашып зерттеу жұмыстарын іске асырған, олардың қатарында ортағасырлық Шардара қаласы, Жетіасай массивінен 1950 жылы ашылған құдықтар бар. « К–25-5 » деп аталатын каналдың сағасына жақын жердегі өзектің табанында әр түрлі кезеңдерден 12 құдық сақталған. Құдықтардың төңіріндегі топырақ үйінділерінен б.з.д I м.ж. ортасындағы, VIII-XII ғғ. мен XV-XVI ғғ. кезіндегі еңбек құралдары, ыдыс үлгілері кездескен [15, 51-54]. Құдықтардың жанында шарықта жасалған ыдыстардың шлактары, төртбұрышты күйдірілген кесек сынықтары да көп сақталған. Зерттеушінің пікірі бойынша: « Наличие этих бугров у группы колодцев и остатков древней культуры в пределах не освоенной Голодной степи можно обьяснить существованием в прошлом пересекавшей Голодную степь караванной дороги,которая была приурочена к балкам и логам, где можно было добывать питьевую

воду и укрываться от сильных ветров.... Описанные выше памятники не являются единственными. Они были обнаружены и в соседних районах Голодной степи другими исследователями »[15, 55]. 1958 жылы Өзбек КСР ҒА Ботаникалық бағының П.А. Гомолицкий басқарған экспедициясы Ташкент-Сарыағаш арқылы жүріп отырып Асықатаның тұсындағы паром өткелімен Сырдарияның сол жағасына өтіп Асықата – Сүткент аралығында зерттеу жұмыстарын жүргізген. Осы экспедицияның есепті мақаласында ортағасырлық Үтіртөбе не басқа қала, елді мекендер туралы дерек жоқ. Мақалада бұрын есепке алынбаған Ақтөбе мен Көксу кесенелері туралы тың дерек айтылған [16]. Ақтөбе (Ақ-тепе) кесенесі Асық ата өткелінен 8 км оңтүстік-батыста орналасқан. Кесененің қыш кесектен қаланған жобасында төртбұрышты қабырғаларының ұзындығы 9 м, үсті күмбезден жабылған. Ақтөбе кесенесінен 45 км солтүстікте, ескі зираттың шетінде тұрған Көксу кесенесі де қыш кесектен қаланған, өкініштісі сол, экспедиция кесенені тек суретке түсірген, бірақ оның өлшемдерін көрсетпеген. Г.А. Пугаченкованың болжамына қарағанда Ақтөбе кесенесі XVII-XVIII ғғ. кезінде, ал Көксу кесенесі XIV ғ. кезіндегі құрылыс болса керек [16,203]. Т.К. Басеновтың 1959 жылы жарияланған « VII-XII ғасырларағы Қазақстан архитектурасы » атты мақаласында Мырзашөлдегі Мырза Рабад және Якка сардоболары туралы: « Сардобалар, демек құдық үстіне салынған құрылыстар... Сардобалар архитектурасында ярусты күмбез стилі жаслаған мұның мұндай күмбезбен үлкен кеңістікті жабуға мүмкіндік береді » –деп олардың ерекшелігін көрсеткен [17, 111-112; 18,244]. 1959-1963 жылдарда М.С. Мерщиев ортағасырлық Ақтөбе 1 қаласының цитаделінде, шахристанында кең көлемде археологиялық қазбалар жүргізіп, қаланың IV- XIII ғғ. басы аралығында өмір сүргенін анықтаған [19,120-173]. Сонымен, 1869– 1963 жылдар аралығында Мырзашөлде және оған іргелес аудандарда жүргізілген археологиялық зерттеулердің барысында бірқатар ортағасырлық ескерткіштер ашылып, зерттелді олардың қатарында: елді мекендер, қалалар, суландыру жүйелері, сардобалар, кесенелер бар. Бірақ сол ескерткіштердің қатарында ортағасырлық Үтіртөбе қаласының аты кездеспейді.

Ортағасырлық Үтіртөбе қаласы туралы алғашқы мәлімет М.С. Мерщиевтің 1965 жылы жарыққа шыққан «К вопросу о генезисе оседлых поселений (на материалах городище Актобе 1) » атты мақаласында кездеседі. Автор қауыншы мәдениетінің таралу аймағында орналасқан ортағасырлық қалалар мен елді мекендердің тізімі көрсетілген картада Асықатадан солтүстік-шығыста Отурул-тобе (Үтіртөбе – М.Е.) қаласын көрсеткен (сурет 1), бірақ мақалада бұл қалаға қатысты ешқандай дерек берілмеген [20, 67]. Ортағасырлық Үтіртөбе қаласы Оңтүстік Қазақстан облысының Мақтарал ауданындағы Ж. Ералиев ауылдық округінде, Үтірлі ауылынан 12 км солтүстік-шығыста, Сырдария өзенінің сол жағасынан 2 км жердегі Сорөзектің жағасында (сол) орналасқан. Географиялық координаттары: 4103.797; 06825.809; теңіз деңгейінен биіктігі 250 м.

1971 жылы Өзбек КСР ҒА Археология институтының Ю.Ф. Буряков басқарған Шаш-Илак археологиялық тобы Ташкент оазисінің батыс аудандарының тарихи–географиясы мен топографиясын зерттеу жұмыстарын жалғастыру барысында 1970 жылғы тамыз айында ашылған Утурлы тепе [21, 32] қаласының алып жатқан жерінің көлемі 60 га болатынын анықтап, оның әртүрлі бөліктерінде қазба жүргізген [22, 1-3; 22,523]. Осы археологиялық топ 1974 жылы Утурлы-тепе (Үтіртбе– М.Е) қаласында стратиграфиялық қазба салып, қала зиратында зерттеу жұмыстарын жүргізді [24, 498]. Ю.Ф. Буряковтың 1978 жылы жарияланған «По древним караванным путям Ташкентского оазиса » деген еңбегінде бұл қала Утурлытепа деген атпен жазылып, онда жүргізлген зерттеу жұмыстарына қысқаша шолу жасалған [21, 32-34], ал 1979 жылы жарияланған « Могильник Утурлик – Тепе » атты мақалада қаланың зираты, қаланы мекендеген адамдардың саны, олардың орта жасы туралы жазылған [25, 91]. 2004 жылы «Сырдария» университетінің археологиялық экспедициясы (жетекшісі тарих ғылымдарының кандидаты, доцент М. Қасенов) Шарадара су қоймасы шайып жатқан ортағасырлық Үтіртөбе қаласында зерттеу жұмыстарын жүргізген. Экспедиция жетекшісі М. Қасенов ортағасырлық қаланың үштен бір бөлігін су шайып

кеткенін айта келіп Үтіртөбенің шығыстан батысқа қарай 388 м, солтүстіктен оңтүстікке қарай 180 м созылып жатқан, батыс жағындағы ені 40 м бөлігін «қала», оның шығыс бөлігінде орналасқан биіктігі шығысында 3-3,5 м, батысында 1-1,5 м бөлігін «цитадель» деп атаған. Қаланың батыс бөлігіндегі көлемі 300х150 м, биіктігі 1,5 м жалмен қоршалған төрткүлді «шаруашылық аймағы», одан батыста 0,3 км жерде «қала зираты» орналасқанын көрсеткен [26, 4-5 б]. Сонымен қатар, экспедиция суқоймасы шайып, бұзылып жатқан ортағасырлық Үтіртөбе қаласының әртүрлі бөліктерінде 5 қазба жүргізген. Нәтижесінде су шайып бұзылып бара жатқан ортағасырлық қаланың бірнеше бөлмелерін ашып, табылған жәдігерлер Сырдария университетінің музейіне қойылған. 2009 жылы «Тұран» археологиялық экспедициясы (жетекшісі, профессор М. Елеуов) ортағасырлық Үтіртөбе қаласының тарихи-топографиялық құрылымын зерттеп, жобасын түсіріп және шахристанның солтүстік бөлігінде 2004 жылы жүргізілген қазба 1-дің жанындағы ең биік нүктеден (реперден) шығыста, жағасын су шайып бұзып жатқан тік жарқабақтың жиегінде қазба жұмыстарын жүргізген [27, 10-22 б]. Ортағасырлық Үтіртөбе қаласының оңтүстік-шығыс, шығыс, солтүстік-шығыс, солтүстік жағынан Сорыөзек, ал онтүстік-батыс жағынан Сорзектен шыққан өзек қоршап жатқан орталық бөлігін барлық жағынан су шайып жатыр, оның маусым айындағы судың деңгейінен биіктігі 0,5-1 м. Орталық бөліктің оңтүстік-шығыс қабырғасы 240 м, су шайып бұзылған оңтүстік-батыс жағының шығыстан батысқа қара ұзындығы 350 м, солтүстік жағының шығыстан батысқа қарай ұзындығы 450 м. Орталық бөліктің шығыс бұрышында орналасқан шахристанның шығыс бұрышын солтүстік-шығыс, солтүстік-батыс жақтарын су шайып кеткен. Оның оңтүстік-шығыс қабырғасы 130 м, оңтүстік-батыс қабырғасы 120 м, су шайып кеткен солтүстік жағының шығыстан батысқа қарай ұзындығы 160 м, биіктігі 1,5-2 м. Шахристанның оңтүстік-шығыс қабырғасындағы қақпаның ені 8 м, осы қақпадан басталған бір көше солтүстік-батысқа қарай бағытталған. Ортағасырлық Үтіртөбенің келесі бөліктері орталық бөліктің оңтүстік- батыс іргесінде жатқан ескі өзектің сол жағасында орналасқан төбе мен төрткүл. Барлық жағынан су шайып бұзылып жатқан төбе солтүстік-шығыстан оңтүстік-батысқа қарай созылып жатыр, ұзындығы 200 м, ені 50-60 м биіктігі 0,5-1,5 м. Төбеден оңтүстік-батыста орналасқан төрткүлдің солтүстік-батыстан оңтүстік-шығысқа қарай бағытталған ұзындығы 190 м, ені 110-150 м. Төрткүлді қоршаған жалдың ені 15 м, биіктігі 0,8-1 м. Қақпа орны төрткүлдің шығыс бұрышында сақталған. Қала зираты төрткүлден оңтүстік-батыстағы төбеде орналасқан. 2010 жылы «Тұран» археологиялық экспедициясы (жетекшісі, профессор М. Елеуов) Шардара суқоймасы шайып бұзылып жатқан ортағсырлық Үтіртөбе қаласында зерттеу жүргізді [28, 13-17 б]. Құрамында «Археолог» Халықаралық ғылыми-зерттеу орталығы жауапкершілігі шектеулі серіктестігінің ғылыми қызметкерлері, Сырдария университеті тарих және әдебиет факультеті тарих кафедрасының меңгерушісі, доцент, тарих ғылымдарының кандидаты С. Апашева, аға оқытушы М. Мырзаханов, университет студенттері бар экспедиция шахристанның су шайып жатқан солтүстік бөлігінде 2009 жылы басталған қазбаны жалғастыру мақсатында ұзындығы шығыстан батысқа қарай 20 м, ені шығысында 6 м, батысында 13 м қазба бастап, оны 1,5-2 м тереңдікте жүргізді. 2010 жылы ортағасырлық Үтіртөбе қаласының шахристанында жүргізілген қазба жұмыстары барысында ашылған шұңқырлардан және бөлмелерден бояусыз және бояулы-сырлы ыдыстар табылды. Олардың қатарында құмашаның, құтының, қазанның, көзенің, астаудың, саптаяқтың, қақпақтың, кесенің, табақтың, шырағданның сынықтары бар. Металдан жасалған заттардан жебенің ұшы және қола сақина табылды. 2014 жылы «Тұран» археологиялық экспедициясы (жетекшісі, профессор М. Елеуов) ортағасырлық Үтіртөбе қаласыда 2009 жылы жүргізілген қазба жұмыстарын онан ары жалғастырылды. Осы цитадельдің солтүстік-батыс бөлігінде тұрғын үйлер ашылған жерден шығыс бағытына қарай жалғасты. Археологиялық қазба жұмыстары барысында 2 кесік, 3 қазба орындары белгіленіп, кейінгі ғасырларға жататын үш тұрғын үй бөлмелері ашылып тазаланды [29, 13-17 б]. 2015 жылы «Тұран» археологиялық экспедициясы (жетекшісі, профессор М. Елеуов) ортағасырлық Үтіртөбе қаласы су шайып жатқан солтүстік бұрышынан, 2014 жылғы қазылған қазбадан 5 м батыстағы шағын

төбешікте зерттеу жұмыстарын жүргізгді [30, 15-20 б]. Қазба нәтижесінде шағын 6 бөлме мен бір дәліз ашылды. 1 бөлме ғана 2 құрылыс деңгейінің еденіне дейін толығымен ашылды. Бөлме ортасынан тігінен тұрған хұм және оның ішінен толығымен сақталған дастархан табылды. Шамасы хумның беті осы дастарханмен жабылған болу керек. Себебі хумның ернеуімен тұтқасын дастархан асытында басылып жатыр. Сонымен қатар батыс бұрышынан еден деңгейінен жылжымалы жер ошақ табылды.

Ортағасырлық Үтіртөбе қаласының шахристаны мен шаруашылық аймағында жүргізілген зерттеу жұмыстарының барысында қаланың пайда болуына дамуына оның кезеңдеріне қатысты тың деректер алынды. Алынған деректердің ғылыми тәжірбелік маңызы сонда, олар Мырзашөлдің тарихына археологиясына қатысты еңбектер жазуға, сонымен қатар, Сырдарияның орта ағысындағы қалалық өркениеттің ақтаңдақтарын ашуға көмектеседі.

Әдебиет

1. Мырзашөл // Қазақ Совет энциклопедиясы. Том 8 – Алматы, 1976 –664 б.
2. Аминов. Б Джизако– Чиназская Голодная степь и памятники бывшей в ней оседлости // Туркестанские ведомости.– 1873 г.– № 27
3. Иванов Н.А. Древний арык от С.-Дарьи до Бухары // Туркестанские ведомости.– 1873.–№ 13.
4. Федченко А.П. Заметка о степи Кзыл-кум // Известия Түркестанского отдела Русского географического общества.–Выпуск 2. – Том XII.–1916.–С. 242.
5. Смирнов Е. Древности на среднем и нижнем течении реки Сыр– Дарьи // Протоколы заседаний и сообщений членов Түркестанкого кружка любителей археологии. Историко-культурные памятники Казахстана / Авторы предисловия и составители Елеуов М., Бахтыбаев М.М.– Туркестан: Туран, 2011.– С.70-78.
6. Эварницкий Д.И. Путеводитель по Средней Азии от Баку до Ташкента. В археологическом и историческом отношениях.– Ташкент, 1893.–199 с.
7. Руднев А.О. Заброшенный уголок // Туркестанские ведомости. 1900.-№ 15-18, №17, №23.
8. Руднев А.О. Заброшенный уголок // Протоколы Туркестанского кружка любителей археологии, год V.– Ташкент, 1900.-С.57-62.
9. Кастанье И.А. Древности Киргизской степи и Оренбургского края. 2–е изд.– Алматы: ---- Дайк Пресс, 2007.– 516 с.+ 1 с. вкл.
10. Голодная степь в ее прошлом и настоящем // Материалы исследования к проекту орошения Голодной и Дальверзинской степей. Статистико- экономический очерк (по исследоанию 1914 г.) / Составитель В.Ф. Караваев.– Выпуск 1.– Петроград, 1914.–218 с.
11. Бартольд В.В. В.Ф. Караваев Голодная степь в ее прошлом и настоящем. Статистика-экономический очерк (по исследованию 1914 г.).– Петроград, 1914.–218 с. // Сочинения. Том III.– Москва: Изд. Наука, 1965.- С.301-306.
12. Археологическая карта Казахстана. Реестр.– Алма-Ата: Изд. АН Каз ССР, 1960.- 449 с.
13. Свод памятников истории и культуры Казахстана. Т. 1: Южно – Казахстанская область.– Алматы: Главная редакция « Қазақ энциклопедиясы », 1994 — 368 с.
14. Агеева Е.И., Пацевич Г.И. Из истории оселдых поселений и городов Южного Казахстана // Труды Института истории, археологии и этнографии АН Каз ССР. – Том 5.– Археология.–1958.– С.3-215.
15. Анбоев И.А. Древности Голодной степи // История материальной культуры Узбекистана. Выпуск 4.– Ташкент: Изд. АН Уз ССР, 1963.– С.51-56.
16. Гомолицкий П.А. Некотрые археологические наблюдения на левом берегу реки Сыр-Дарья в Южном Казахстана // Труды Ташкентского государственного университета им. В.И. Ленина. Археология Средней Азии V.– Выпуск 172.–Ташкент,1960.– С. 201-206.
17. Басенов.Т.К. VII-XII ғасырларағы Қазақстан архитектурасы // Маргулан Ә., Басенов Т., Меңдіқұлов М. Қазақстан архитектурасы.– Алматы, 1959.– 103-115 б.
18. Мырзарабат сардобасы // Қазақ Совет энциклопедиясы.– Алматы, 1976. – 664 б.

19. Максимова А.Г., Мерщиев М.С., Вайнберг Б., Левина Л.М., Древности Шардары (Археологические исследования в зоне Чардаринского водохранилища). – Алма-Ата: Наука , 1968.– 264 с.

20. Мерщиев М.С. К вопросу о генезисе оседлых поселений (на материалах городище Актобе 1 // Известия АН КазССР. Серия общественных наук. – Выпуск 3. -1965. –С. 66-80

21. Буряков Ю.Ф. По древним караванным путям Ташкентского оазиса. – Ташкент: Издательство «ФАН» Узбекской ССР, 1978. – 104с.

22. Полевой отчет о раскопках 1971 г. на городище Утурлы / Далалық есептің Ю.Ф. Буряковтан алынған қолжазбазысының көшірмесі « Сырдария » университетінің Отан тарихы кафедрасында сақтаулы.

23. Буряков Ю.Ф., Ростовцев О.М. Работы в Ташкентской области// Археологические открытия 1971 года// Археологические открытия. – М., 1972. – С. 523-524.

24. Буряков Ю.Ф., Перевозчиков И.В., Ростовцев О.М., Халилов Х., Хождайов Т.К. Работы в Сырдарьинской области// Археологические открытия 1974 года. – М., 1975. – С.498.

25. Буряков Ю.Ф., Ростовцев О.М., Перевозчиков И.В., Ходжайов Т.К., Халилов.Х Могильник Утурлик – Тепе// Успехи среднеазиатской археологии. Выпуск 4. – Ленинград: «Наука» Ленинградское отделение, 1979. – С.91.

26. Сырдария археологиялық экспедициясының 2004 жылғы Мақтарал ауданындағы Үтіртөбе қаласында жүргізген ғылыми-зерттеу жұмысы туралы есебі. – Жетісай, 2005 // Сырдария университетінің архиві

27. Ортағасырлық Үтіртөбе қаласы / Ғылыми – зерттеу жобаның 2009 жылғы (аралық) есебі. – Жетісай - Алматы, 2009. – 37 б.

28. Тұран археологиялық экспедициясының 2010 жылы ортағасырлық Үтіртөбе қаласы мен Хантағы төрткүлінде жүргізген зерттеулері / Ғылыми – зертеу жұмысының 2010 жылғы (аралық) есебі. – Алматы, 2010. – 42 б.

29. Елеуов М., Арынов Қ., Ортағасырлық Үтіртөбе қаласына 2014 жылы жүргізілген зерттеулер.. // Қазақстан археологиясы мен этнологиясы: өткені, бүгінгі және болашағы атты « VII– Оразбаев оқулары » халықаралық ғылыми тәжирбелік конференция материалдары / жауапты ред А.Б. Қалыш.– Алматы: Қазақ университеті, 2015. 34-37 б.

30. Ортағасырлық Үтіртөбе қаласы. Ғылыми-зерттеу жобаның 2015 жылғы есебі. –Жетісай – Алматы, 2015. – 43 б.

МУЗЕЙ ҚОРЫНДАҒЫ ҚАЗБАДАН ТАБЫЛҒАН СЕРКЕШІК ЖАЙЫНДА ЗЕРТТЕУЛЕР

Байболов Б.Қ.
«Әзірет Сұлтан» мемлекеттік тарихи-мәдени қорық-музейі Ғылыми зерттеу бөлім бастығы.
Арынова Д.С.
«Әзірет Сұлтан» мемлекеттік тарихи-мәдени қорық-музейінің ғылыми қызметкері
Түркістан қаласы

«Әзірет Сұлтан» қорық-мұражай қорында сан алуан жәдігерлеріміз сақтаулы. Атап айтар болсақ, археологиялық табыстарымыз да жетерлік. Солардың бірі де бірегейі «Серкешік». Серкешік көбінесе тұмар түрінде кездеседі. Тұмарға аздап тоқталар болсақ бұл – ырымдық зат. Тұмар [араб. طومار – бүктелген, үлгі (формат) бір бет қолжазба] ауырған кісіге ырым үшін жазып беретін дұғасы. [1, 180 б.]

طومار көпше. طوامير свиток

تميمة көпше. تمائم талисман, амулет

حرز көпше. احراز талисман. амулет. [2, 466-150 б.]

Тұмар-қазақ әйелдерінің зергерлік сәндік әшекей бұйымдарының бір тамаша үлгісі. Сондай-ақ, тұмар араб тілінен аударғанда бүктелген, үлгі, қолжазба деген мағынаны береді. Молданың ауырған кісіге ырым үшін жазып беретін дұғасы. Бойтұмар-дұға, аят немесе қасиетті кітаптан алынған сөздер жазылған, мойынға тағылатын қастерлі зат. Бойтұмарды адамдар түрлі пәле жаладан қорғайды деп есептеген. Бойтұмар тағу барлық халықтарға тән көне дәуірден келе жатқан дәстүр. [3, 359 б.]

Тұмар негізінен сонау тас дәуірінен бастау алады. Ежелгі адамзат баласы жолбарыстың, арыстанның, үкінің тырнағын, үкісін және өздеріне қасиет тұтқан барша аңның тісін не болмаса байнесін тотем еткен. Тотем - (солт. америка Аджибве тайпасының тілінен аударғанда -тек, ата) - белгілі бір тайпаның немесе этникалық топтың шыққан тегі, арғы атасы деп қарастырылатын өсімдік, жануар, зат немесе табиғат құбылысы. Терминді ғылыми айналымға ағылшын жиһанкезі Дж.Лонг енгізген. Адамзат дамуының алғашқы архаикалық сатыларында адамдар өздерінің табиғатпен етене байланысын толық сезінген, сондықтан да олар өздерінің шығу тегін табиғаттың нақты көріністері арқылы түсіндірген. Мәдениетте адамдардың өздерін осылайша теңдестіру (идентификациялау) формаларын тотемизм деп атайды. Тотемнің пайда болуына адамның хайуанға, хайуанның адамға айналу мүмкіншілігі бар деген аңыздар негіз болса керек. Ал Тотемнің әлеуметтік атқаратын қызметіне оның белгілі бір қауымдастықтың басын біріктіру, туысқандық сезімін қалыптастыруы жатады. Мәдениеттің тотемдік баспалдағынан дүние жүзіндегі белгілі мәдениеттердің барлығы да өткен. Қазір де тотемнің қалдықтарын геральдикадан, тұрмыстық символикадан, т.б. көруге болады. Американдық үндістер, солтүстік халықтарында шынайы тотемистік көзқарастар кең тараған. Қазақ мәдениетінің архетипі - көне түркі мәдениетінде де тотемдік көзқарастар молынан кезігіп отырады. Көне түркілердің өздерінің шығу тегін көк бөрімен байланыстыруы қазақ ақын-жыраулarының аузына "бөрілі-менің байрағым..." деген жолдары салса, қарапайым халық арасында сол Көкбөрі рухына арналып жасалатын бәйге түрі көкпар тарту жүргізілген. Тотемнің сарқыншақтары дамыған діндерде де (құдайды діндарлардың әкесі деп санау; адал және арам жануарлар туралы түсініктердің болуы) сақталған. [4].

Серкешік алғашқы кезде халық арасында тотем болғаны белгілі. Қорда сақтаулы серкішік мойынға тағуға арналып жасалған алқа іспеттес. Тұмарлық қасиетке ие болған қорымыздағы серкешік VI ғасырға тән, қоладан жасалған. Ислам дінін толық қабылдамас бұрын жергілікті халық тұмар ретінде тастарды, қыштан жасалған тұмарларды, аң-құстардың бейнесін, тырнақтарын, тістерін және т.б. таққан. Олардың пікірінше жалпы қара күштен қорғану мақсатында аң-құстардың бейнесін тағу, жанында ұстау деген сенімдер болған. Ислам діні кеңінен енгеннен кейін бұндай заттардың орнын ислам дініне қатысты кейбір ұстанымдар алмастырды. Ыдыстардың сыртынан жан-жануарлардың бейнелері көрініс тапқаны. Сол сияқты ежелгі кезеңдегі тасқа қашалып салынған суреттердің ішінен де таутекенің бейнесі көптеп кездеседі. Мәселен скиф-сақ кезеңінің петроглифтері мүйіздері қырлы болып келген таутекелерінің фигураларымен берілген. Таутекенің мүйіздеріндегі бұл қырлар жас ерекшеліктеріне байланысты болуы да мүмкін.

Сонымен қатар, Күйік Мардан қала жұртынан табылған ыдыс пішіндегі шырағдан қондырғыш ойып салынған өрнектерге бай, мұнда да таутекенің басы бейнеленген мойынының шеті сақталып қалған. Суреттегі бұл бөлік зооморфты мотивтен хабар береді. Ол қоладан жасалған заттарда жиі кездеседі, соның бірі- Күйік Марданнан табылған таутеке бейнелі екі алқа. Белдіктің төртбұрышты тоғысында азу тісін ақситқан, құйрығы тік көтерілген таутеке сұлбасы анық бейнеленген. Сондай-ақ, IX-X ғасырларға жататын ыдыстың сынығында да теке немесе серке бейнесі бейнеленген. Орта ғасырлардағы ыдыста серкешіктің толық мүсіні көрініс таппай тек элементтері ғана кездеседі. Мысалы құмыраның немесе кез келген ыдыстың қолға ұстайтын тұтқасында серкешіктің мүйізінің ұшы ғана кездеседі. Сондай-ақ, үш аяқты ошақтардың аяқтарында мүйізді серкешіктің немесе тау ешкінің бастары жасалатын болған. Қорымызда сақтаулы керамикалық құмыраларда серкешіктің мүйізінің кішкене бөлігі ғана жасалған. Осылайша кейінгі кезде ыдыстардағы

серкешік бейнесі жойылып, тек тұрмыстық заттарды безендіру мақсатында біршама өзгешеліктер мен суреті ғана кездесетін болды.

Сонымен қатар, академик Ә.Марғұланның еңбегінде де тасқа қашалып салынған суреттер ішінде таутекелер өте көп бейнеленген.

Сақ қазандарының тұтқасы да тұзақ тәрізді, кейбіреулерінің жиектері жануарлар бейнесімен бедерленген. Мысалы, Алматы төңірегінен табылған қазандардың бірінде қанатты таутеке бейнеленген. [5, 40 б.]

Серкешік, таутеке бейнелері тек Қазақстанда ғана емес Орта Азия елдерінің барлығында да кездеседі. Мысалы Б.А.Латвинскийдің [6, 144 б.] еңбегінде төрт құлағында төрт серкешік бейнеленген қазанның табылғандығы туралы мәлімет бар. Сонымен бірге бұндай безендірулер түрік-манғол, ирандық және кавказ халықтарында көптеп кездесетіндігін атап өткен. Ол кезеңде В.Гильгиттің айтуынша жабайы серкелер үй жануарларына қарағанда таза болады деген сенім жоғары болғаны байқалады. Мәселен тәжіктерде таутекенің етін жеген адам ауруынан айығып, барлық күнәларынан тазарады деп сенген. Дәл осы еңбекте Азия халықтары серкешікті ежелден тотем деп қабылдағандығы айтылады.

Жабайы серкенің, таутекенің мүйізін отбасы, ошақ қасының амандығы мақсатында үйдің іші мен сыртына іліп қоятын болған.

В.Б.Ковалевскаяның [7. 163 б.] еңбегінде VIII-IX ғғ. жататын металлдан жасалған серкешік, бұғы, аттың бейнесі бар зооморфты тұмарлар көптеп кездесетіндігі жазылған.

Ал, Қоңыртөбе І-ден табылған тұмарлардың ішінде «серкешік» (козлик) кездеседі. Әйел адамдар қабірлерінің кез-келгенінде арнайы тұмарлар кездесіп отырады. Бұл табылған тұмарлар әйелдің әлеуметтік орнын көрсетеді. Сонымен бірге, Қоңыртөбе қалашығынан жиырма шақты қоладан жасалған таутекенің де фигуралары табылған. Серкешік немесе таутекенің бейнесі біздің заманымызға дейінгі адамдар арасында жоғары бағаланып, тотемге айналып үлгерген. Зооморфты тұмарлар тек қазақ халқында ғана емес, [8. 127 б.] ол Орта Азияны мекендеген көптеген халықтарда пайдаланғандығын тілге тиек еткен. В.Б.Ковалевская «Кавказ и алан» еңбегінде кавказдықтардың да зооморфты тұмарларды тұтынғандықтарын дәлелдеп көрсетеді. Бір қызығы аландарда түрлі типтегі тұмарлар мен темірден жасалған тұмардан басқа IX ғ.жататын домалақ тастан жасалған тұмарлар да кездеседі. Олар оны мойындарына тағатын болған. Негізінен бұл тұмарлар адамдардың ру-тайпаларына байланысты болуы да мүмкін.

Жалпы серкешік малды бастаушы жолбасшы болып та келеді. Серкешік деп бір жастағы еркек ешкіні айтады. Домбырашыларымыз ортекені күйге қосып ойнатқатқанда оған сүйсінбейтін халық болмайды.

1969 – 1970 жылы археолог К. Ақышев тапқан алтын адам киімі төрт мыңға жуық алтын әшекейлермен безендірілген. Әшекейлер барыс, бұлан, таутеке, арқар, ат, түрлі құс бейнелерін беретін «хайуанат нақышында» [9. 114] жасалғаны баршаға аян.

Қорыта келгенде таутекені немесе серкешікті тотем санаудың негізгі төркіні ол еркін, азат жүрген жануар болғандығынан деуге де қисын бар. Бостандықты өте жоғары бағалаған халық оны өзеріне күш қуат, бостандық әкеледі деп сенген. Сонымен қатар, таутекені, серкешікті әр халықтта жоғары бағалаған. Оған дәлел серкеге қатысты аңыздардың әлі күнге халық жадында сақталынуы.

Әдебиет

1. Қазақ Совет Энциклопедиясы. 11 том. 180 бет.
2. Х.К.Баранов. Арабско-русский словарь. Ташкент. 1994 г. 150, 466.
3. Қазақ Ұлттық энциклопедиясы. II том 359б.
4. Қазақ мәдениеті. Энциклопедиялық анықтамалық. Алматы: “Аруна Ltd.” ЖШС, 2005 ISBN 9965-26-095-8
5. Қазақстан тарихы. Очерктер А.1994 ж. 40 б
6. Б.А.Латвинский Древный кочевники «Криши мира» М.,1972 144 б

7. В.Б.Ковалевская «Кавказ и аланы» Века и народы М., 1984 ж. 163 б.
8. К.М.Байпақов, Д.А.Воякин, Е.Ә.Смағұлов Отырар алқабы Күйік-Мардан, Алтынтөбе, Жалпақтөбе қала жұрты А. 2006 ж. 127 б.
9. Айман Досымбаева. «Западный Тюркский каганат» культурное наследие казахской степи» А. 2006 114 б

СРЕДНЕВЕКОВЫЕ ТЮРКСКИЕ ЛЕГЕНДЫ О СМЕРТИ ТИМУРА И МАТЕРИАЛЫ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ ОТРАРА

Кожа М.Б.
д.и.н., профессор Международного казахско-турецкого университета им. Ходжа Ахмеда Ясави

Средневековый город Отрар был крупным центром исторической области Туркестан, важным звеном Великого Шелкового пути. Отрар занимал очень выгодное в географическом отношении положение. Находясь на перекрестке караванно-торговых и военно-стратегических путей, в пограничной зоне между оседлыми и кочевыми культурами, он отразил ряд важных моментов средневековой истории Центральной Азии. Памятники Отрарского оазиса включены в Предварительный список всемирного наследия ЮНЕСКО.

Развалины Отрара находятся на южной окраине с. Талапты, в 11,5 км западнее железнодорожной станции Тимур, вблизи впадения реки Арысь в Сырдарью (Казахстан, Южно-Казахстанская область, Отрарский район). Центральные развалины города занимают более 200 га (Рис. 1).

Отрар имел богатую событиями историю. Город прославился как родина выдающегося средневекового ученого-энциклопедиста Абу Насра аль-Фараби. Здесь произошла «Отрарская катастрофа», что послужила поводом для вторжения Чингиз-хана на Запад. В этом городе провел последние дни своей жизни знаменитый Тимур, который выступил в поход с целью завоевания Китая и дошел только до Отрара, где скончался в феврале 1405 г.

В 1899 г. Н.С. Лыкошин, посетивший развалины и собиравший сведения о прошлом Отрара, отмечал: «Один только несомненный исторический факт хорошо сохранился в народной памяти – это кончина великого завоевателя Тимура» [1, с. 172]. Однако, как в дореволюционных публикациях, так и в современных работах исследователей средневекового города отсутствует текст местной легенды о смерти Тимура [1, с. 171-174; 2; 3, с. 236-238].

В 1991 г. нам удалось записать предание о Тимуре у жителя с. Шаульдер (центр Отрарского района Южно-Казахстанской области Республики Казахстан) - Нарымбетова Мамасадыка (1927 г. рождения). Примечательно, что информатор является прямым потомком хранителей мавзолея Арыстанбаба, что в 4 км к юго-западу от центральных развалин города и неоднократно упомянут первыми исследователями Отрара [1, с.171-172; 3, с. 237].

Смерть грозного полководца в отрарском предание описывается следующим образом: «Была очень холодная зима. В такое время года Тимур решил выступить в поход. Ближайшее окружение предлагало отложить выступление на весну, сетуя на возможность обморозить воинов в суровую зиму. В ответ на это Тимур поднялся на крышу арка (т.е. цитадели города Отрара - авторы), вызвал парикмахера и приказал ему на виду у всех подстричь его волосы, преследуя эти поступком цель поднять дух своих воинов. Был сильный ветер. И из-за того, что при такой скверной погоде, намочив водой волосы, постригли его, Тимур простудился и умер. Тело его зашили в кожаный мешок и отправили в Самарканд». Информатор отметил, что передает легенду в точности так, как слышал от своего отца Бабахана Нарымбетова.

Возможно, эту или другую версию местной легенды слышал и другой исследователь Отрара - И.Т. Пославский, который в публикации 1898 г. очень лаконично отметил, что Тамерлан, «простудившись, умер там (подчеркнуто нами – авт.) …Весть о смерти грозного

завоевателя так сильно подействовала на горожан, что многие из них от страха разбежались в горы» [3, с. 236]. Нетрудно заметить, что причина болезни и смерти Тимура в указанной нами легенде и в публикации И.Т. Пославского простуда.

Мы имеем возможность сравнить отрарское предание с данными письменных источников и материалами археологических исследований. Сведения о последних днях Тимура, упоминаются в ряде сочинений восточных авторов и стали доступны широкому кругу исследователей благодаря статье востоковеда Л.А. Зимина «Подробности смерти Тимура». Согласно «Зафар-нама» Шараф ад-дин Иезди, Тимур, направляясь в поход на завоевание Китая, 14 января 1405 г. прибыл в Отрар: «отправившись от берегов Сейхуна, Тимур остановился в среду 12 раджаба в Отрарском дворце Бердибека». Все средневековые историки пишут о чрезвычайно суровой зиме этого года, а это в связи с преклонным возрастом Тимура не могло, конечно, не отразиться на его здоровье отмечал Л.А. Зимин [4, с. 42-43]. Таким образом время отправления в поход и причина болезни Тимура, изложенные в отрарском предании и восточных письменных источниках находят соответствие.

Указанное в отрарском предании желание Тимура пораньше выступить в поход находит подтверждение у Шараф ад-дина Иезди. Автор «Зафар-нама» пишет, что Тимур по прибытии в Отрар послал разведчиков для выяснения состояния дорог на восток, в сторону Китая. Обследование моста показало, что «переход совершенно невозможен; другой был послан в сторону Сайрама и к горе Кулан; возвратившись, он сообщил, что на горе выпал снег глубиной в две пики» [4, с. 43].

Согласно легенде, первопричина болезни Тимура было стала стрижка волос при сильном ветре на крыше цитадели с целью ободрить воинов. Скорее всего, в реальной жизни данное событие вряд ли имело место. Нет никаких указаний в исторических сочинениях. При изучении костяка Тимура в мае-июне 1941 г. «с черепа были сняты сохранившиеся волосы головы». Антрополог М. Герасимов пришел к заключению, что, вопреки принятому обычаю брить голову, к моменту своей смерти Тимур имел относительно длинные волосы, на висках и сзади ушей они достигли 3 см, в то время как на вершине головы были никак не длиннее 1,5 см [5, с. 507, 513-514].

Сообщение легенды о причинах болезни грозного правителя корректируют средневековые источники. По сообщению Ибн Арабшаха Тимур по прибытии в Отрар потребовал подать вина вследствие холода. Ряд письменных источников сообщают о злоупотреблении Тимура вином. Историк Хафизи-Абру пишет, что Тимур, выпив по прибытию в Отрар слишком много вина, говорил, что это обстоятельство, бывшее причиной его болезни, произошло помимо его воли, так как он никогда в жизни не отличался страстью к крепким напиткам [4, с. 51]. В еще более непривлекательном свете показывает Тимура Мусеви, сообщая об употреблении им крепких напитков: «Было зимнее время, когда Тимур решил отправиться в поход на Китай и 12 раджаба 807 года прибыл в город Отрар. Все вельможи, царевичи и государственные люди, которые близки (к Тимуру), пожелали, чтобы он разрешил им снова повеселиться; Тимур воспылал страстью к вину. И трое суток проводил за ним время; при этом он возымел стремление к водке; водку принесли и затем в течение новых трех дней Тимур пил ее и не принимал совершенно никакой пищи. Наконец, внутренний жар изменил состояние его здоровья; сказали (окружающие), что это только головная боль после пьянства. Тимур приказал подать еще несколько глотков напитка; когда желудок согрелся, жар усилился, и Тимур сказал следующее: (стихи) «я попробовал испытать пьянство; прелести мира имеют силу подобно его горестям; кто сначала находится во власти горестей кончить хорошо, а кто в конце – тот попадеть во власть огня» [6, с. 53-54]. Говоря словами В.В. Бартольда, непосредственной причиной болезни и смерти Тимура, по-видимому, «было неумеренное употребление вина, которым он старался согреться» [7, с. 71].

Легенда оканчивается отправкой защитого в кожаный мешок тело Тимура в Самарканд. Согласно лондонской рукописи ходжа Тадж ас-Сальмани гроб с телом Тимура был отправлен в Самаркан темной ночью. Труп надушили благовониями [8, с. 443]. Таким образом,

очевидна историчность отрарской легенды о смерти Тимура. Можно предполагать, что она возникла в средневековье у жителей Отрара.

Смерть Тимура в Отраре отмечена и в моголистанский легенде, изложенной знаменитым историком Мирза Мухаммад Хайдаром. Она, судя по тексту «Тарих-и Рашиди», была рассказана отцом Мирза Мухаммад Хайдара: « … после того как Амир Тимур успокоился на счет западных и северных областей, он направился в страны Востока, самой крупной из которых является Хитай. …он выступил из Самарканда. Ту зиму он провел в Туркестане. К Хизр ходжа хану он послал человека, чтобы тот по возможности приложил старание к земледелию и подготовил провиант для войска.

Не раз слышал от отца … что, ранней весной в Кул Туба, в известной местности Моголистана, появился первый кумыс, и по древнему обычаю моголов в тот день устроили пир. Эмир Худайдад держал перед ханом чашу с кумысом, и когда один из знатных столпов государства доложил о прибытии посла Тимура и содержании привезенного послом письма, хан сказал: «Тяжко, когда нет сил для сопротивления. Надо освободиться, уплатив дань». Держа чашу кумыса в руке, хан погрузился в размышление. Эмир Худайдад сказал, что сейчас нужно пить чащу услады, и привел содержание этого бейта:

Печаль о завтрашнем, не наступившем, дне причиняет мне сейчас беспокойство,

Лучше, если я отложу на завтра завтрашние дела.

И он добавил: «Говорят, что если яблоко бросить в небо, то до того, как оно упадет на землю, всевышний господь совершит сотню благодеяний, так и до следующего года у всевышнего будет несколько тысяч благодеяний. Этот миг вы должны провести в веселье».

Не успел он закончить свою речь, как они увидели скачущего на черном коне с берега Керйаса человека в белой одежде. Он доскакал до лобного места - «джаллад-хана». Среди людей существовала условность, что около этого места они сходили с коней, а тот человек проскакал мимо и доехал до того собрания, где сидели люди. Йасаулы со всех сторон, чтобы удержать его, а он продолжал скакать, пока не приблизился к хану и не крикнул, что Амир Тимур скончался в Отраре. Затем он повернул назад и таким же образом ускакал. Сколько ни кричали ему: «Стой, сообщи толком», - он не обратил на это внимания и ускакал. За ним послали много людей, но сколько они не гнались за ним, его не догнали. Кроме этого ничего не было известно. Через сорок пять дней пришло известие, что Амир Тимур скончался в Отраре. Действительно, это оказалось правдой, и хан избавился от той печали и заботы (о земледелии). ... а это упомянутое событие произошло в 807 (1405) году» [9, с. 81-83].

Изложенное Мирза Мухаммад Хайдаром предание указывает точное место и год смерти Тимура. Время получения вести о смерти завоевателя – ранняя весна, что вполне вероятна. Однако информация о гонце сообщившем благоприятное для моголов новость носит какой-то мистический характер.

В отрарской легенде образ Тимур положительный. Старый полководец, несмотря на зиму и ветер, хочет воодушивить своих воинов, что приводит к смерти. Моголистанский рассказ показывает Тимура как деятеля, несшей моголам тяготы и гнет. И смерть грозного завоевателя воспринимается ими как благодеяние бога. Анализируя походы Тимура в Моголистан востоковед К.А. Пищулиной пришла к выводу, что государство могульских ханов страдало от походов Тимура, расшатана была политическая организация местной феодальной знати, нанесен огромный ущерб хозяйству, сократилась численность населения, усилилась феодальная раздробленность [10, с. 86].

В отличий от моголов жители Отрара и других городов Средней Сырдарьи не испытывали неприязни к Тимуру. Согласно исследованиям археолога Л.Б. Ерзаковича период правления Тимура характеризуется мощным взлетом жизнедеятельности Отрара. Вновь застраивается территория центральной части города, на рабаде возоновляется деятельность мастерских, общественных сооружений, восстанавливаются усадьбы и ирригационная сеть в окрестностях Отрара. По приказу Тимура в г. Ясы, что в 70 км от Отрара, на месте старого мавзолея местного святого Ходжа Ахмеда Ясави была возведена грандиозная ханака [11, с. 180-181].

Большой интерес в отрарском предании для археологов представляет упоминание слова «арк», на крышу которого по легенде поднялся Тимур. Несмотря на нашу просьбу, информатор не смог разъяснить, что обозначает данное слово. Рассказчик М. Нарымбетов неоднократно подчеркивал, что повторяет услышанное от отца предание в точности. Как показал В.В. Бартольд в специальном исследовании слово «арк» означает кремль, цитадель позднесредневекового города Средней Азии, место, где располагалась резиденция правителя [12, с. 413-416].

Согласно Шараф ад-дин Иезди Тимур расположился в резиденции правителя Отрара: «Тимур остановился в среду 12 раджаба в Отрарском дворце Бердибека; все царевичи, эмиры, и близкие из придворных заняли каждый отдельную комнату. Удивительно, что во дворце, служившем местопребыванием государья, в самый день прибытия в углу чердака из дымовой трубы появился огонь и произошел пожар, который тотчас потушили ...

В это время прибыл к Тимуру от Тохтамыша, который уже давно скитался бесприютным бродягой в степях Дешт-и-Кипчака, один из его старых слуг Караходжа. В тот же день Тимур торжественно вошел в приемный зал и уселся на высоком троне» [4, с. 43].

Желание разыскать отрарский дворец, где провел последние дни великий завоеватель появилось сразу после выступления Л.А. Зимина с докладом «Подробности смерти Тимура» 17 марта 1914 г. на заседании Туркестанского кружка любителей археологии в г. Ташкенте. Председательствующий собрания, напомнив о небольших изысканиях 1904 г. на городище Отрар, который «из-за недостатков средств помешал успеху раскопок», высказал пожелание о необходимости проведения исследований в более обширных размерах, чтобы найти остатки того дворца, в котором умер Тимур [13, с. 61].

Многолетние широкомасштабные археологические работы по исследованию позднесредневековых слоев городища Отрар во второй половине XX в. привели к открытию части большого архитектурного комплекса конца XIV - начала XV вв. (Рис. 2). Первоначально в южной части раскопа IV шахристана Отрара была вскрыта монументальная мечеть, площадью 60 х 22 м. Стены и столбы мечети сложены из квадратного жженого кирпича на ганчевом растворе. В архитектурном убранстве мечети важную роль играли керамические облицовки: цветные глазурованные кирпичи, полихромные майолики в виде квадратных и прямоугольных плиток с орнаментальными и зооморфными сюжетами. Окна были украшены керамическими решетками – панджара [14, с. 103-112].

Раскопки, начатые в 1995 г. в 60 м напротив мечети, открыли часть нового монументального сооружения из жженого кирпича. К настоящему времени расчищены и оконтурены 13 помещений. Здание было вытянуто длинной осью по линии восток – запад, параллельно ранее вскрытой мечети. Помещения здания были расположены в два ряда. Задний ряд помещений, связанный угловыми проходами с передними имел, судя по планировке и толщине стен плоское перекрытие. Об арочно-купольном перекрытий помещений переднего ряда говорят массивные стены шириной 1,3 м. Судя по находкам в вышележащих культурных слоях фрагментов майолики, терракотовых плиток, цветных глазурованных кирпичей, архитектурное убранство северного здания имело много общего с декором мечети. Особо следует отметить находки фрагментов позолоченных майоликовых изразцов (Рис. 3). Стратиграфия слоев, находки, архитектурный декор датируют вскрытые части ансамбля концом XIV - нач. XV вв. Данные археологического исследования архитектурного комплекса позволили предварительно интерпретировать данный памятник как дворец Бердибека [15, с. 50-52].

Информация письменных источников об отдельных частях дворца Бердибека находит, на наш взгляд, соответствие в архитектуре вскрытых зданий. Так, согласно «Зафар-нама» Иезди «все царевичи, эмиры и близкие из придворных заняли каждый отдельную комнату», что вполне соответствует 13 помещениям вскрытого частично северного здания ансамбля. Примечательно, что «в самый день прибытия в углу чердака из дымовой трубы появился огонь и произошел пожар» [4, с. 43]. Такой пожар возможен в здании, где имеются плоские

перекрытия из дерева, что также находит соответствие помещениям второго ряда северного здания.

Хотя мечеть не упоминается при описании дворца Бердибека, он являлся обязательным элементом цитадели средневекового города Средней Азии.

Согласно вышеприведенным извлечениям из «Зафар-нама» во дворце имелся и зал для аудиенции [4, с. 43]. Возможно, зал приемов располагался в 20 м. к северо-западу от северного здания, так как оттуда в 60-е годы бульдозером велись грабительские работы по извлечению жженого кирпича из руин Отрара. По мнению очевидцев грабительской траншеи, стены разрушаемого монументального сооружения имели декор в виде синих цветов лотоса [15, с. 50-52].

Общие элементы отрарского архитектурного комплекса прослеживаются со средневековыми дворцами Средней Азии, которые являлись многокамерными и многофункциональными гражданскими комплексами, служившие крепостью, жилой резиденцией правителя, административным центром, местом общественных собраний и увеселения, верховным судилищем. Дворцы имели дворовую композицию [16, с. 43-46].

Учет всего комплекса находок с района архитектурного комплекса позволяет более аргументировано связать вскрытые сооружения с дворцом, где провел свои последние дни Тимур. Среди них особый интерес представляют три находки, описание которых приводится ниже.

При расчистке культурных наслоений в западной части коридора жилой части сооружения, раскапываемого с 1995 г., была обнаружена шахматная фигура выточенная из слоновой кости. Находка передана нами в Центральный государственный музей Республики Казахстан в г. Алматы.

Шахматная фигура представляет собой слегка суживающейся кверху цилиндр высотой 3,1 см, диаметром в оснований 2,8 см, диаметром вверхней части 2,7 см (Рис. 4). Верхняя часть фигуры округлая, на вершине которой располагается полусферическая головка высотой 0,25 см, диаметром 0,5 см. Поверхность фигуры покрыта резным геометрическим орнаментом. Ниже головки располагаются две концентрические бороздки. Навершие-головка и упомянутые бороздки располагаются в центре вырезанного двенадцатилепесткового цветка, покрывающего верхнюю округлую часть шахматной фигуры. Цилиндрическая часть изделия покрыта двумя поясками орнамента. Верхний пояс зажатый паралелльными прочерченными линиями состоит из повторяющихся резных многоугольников. Скорее всего здесь даны элементы плетенки. Нижний поясок украшен вертикальными черточками расположенный между паралелльными прочерченными линиями.

По конфигурации, размерам и орнаментальному оформлению врезными линиями отрарская находка имеет много общего с цилиндрическими шахматными фигурами 3 и 4 из городища Талгар (Семиречье, Казахстан) [17, с. 73-76, рис. 1]. Общая конфигурация и венчающая фигуру головка является показателем того что данная фигура является либо королем, либо ферзем. И.И. Копылов в своем исследовании отметил, что на известных миниатюрах с шахматами у всех фигур королей и ферзей на вершине помещена головка сферической формы [17, с. 75]. Сферическая головка-навершие отсутствует у пешек восточного (арабского) типа VIII-IX вв., и у восточной абстрактной символической фигуры пешки X-XII вв. [18, с. 28-29, 78]. Сопоставление отрарской изделия с другими известными фигурами средневековых шахмат: конем, слоном, ладьей говорит о больших различиях между ними и дает дополнительные основания для идентификации данной фигуры как короля или ферзя. Примечательно, что шахматная фигурка ферзя из коллекций шахмат калмыков конца XIX века, храняшаяся в Государственном музее Этнографии народов СССР имеет в верхней части фигуры изображение шестилепесткового цветка [19, с. 137- 138, рис. 3].

Шахматы, судя по археологическим данным и упоминаниям в средневековых источниках, имели распространение на территории Казахстана с X-XI в. В сочинении Юсуфа

Баласагунского «Благодатное знание», написанное в 1069 – 1070 гг., отмечается, что дипломат обязан не просто знать правила игры, а владеть ими в совершенстве:

«И нард и шатранч надо ведать, да так,
Чтоб насмерть в игре был повержен твой враг» [4, с. 212].

Шахматы (шатранч, шатрандж) имели распространение и в золотоордынско-тимуридский период истории Казахстана. В одном из значительных произведений периода Золотой Орды – «Хосров и Ширин», автором которого является поэт Кутб, кыпчак по происхождению и живший в 1330-1340 гг. в городе Сыгнаке на Средней Сырдарье, упоминается шатрандж – шахматы [20, с. 243].

По мнению известного ориенталиста Жан-Поль Ру шахматы на протяжении всей жизни Тимура оставались его излюбленным времяпровождением: «Бывая слишком напряженным, утомленным, готовым поддаться плохому настроению, он доставал свою шахматную доску. Безграничная любовь к игре, которой он увлекся еще в детстве и отличным мастером которой слыл, его успокаивала, отвлекала от забот, снимала нервное напряжение. Известно, что когда в Анатолии по завершении самой великой баталии той эпохи ему привели пленного Баязида, он после страшного приступа гнева принялся за шахматы» [21, с. 134]. При известии о рождении одного из своих сыновей Тимур дал ему имя Шахрух, обозначающий названия шахматных фигур – шах (король) и рух (ладья) [22, с. 323]. Орнаментированная шахматная фигура из слоновой кости, скорее всего, могла принадлежать одному из аристократов, проживавших в резиденции Отрара, игравшему в этот период истории столичную роль в присырдарьинском регионе, или же самому Тимуру.

Необходимо отметить, что именно с этого участка Отрара происходит уникальный фрагмент фарфора, покрытый желтой глазурью (Рис. 5, а). Черепок белый, очень тонкий. Толщина стенки всего 2-3 мм. Под поливой располагалось гравированное изображение извивающегося дракона. На фрагменте сохранилась часть чешуйчатого туловища и часть лапы дракона.

Интересно, что в каталоге «Китайский фарфор в собраниях Эрмитажа» отсутствуют образцы желтополивного фарфора [23, с. 323]. Обьяснение этому мы находим в традиционных воззрениях китайцев, согласно которым желтый цвет считается императорским. Никто кроме императора и членов его семьи не имел право носить одежду желтого цвета. Поэтому все предметы, которыми пользовался император и которые окружали его, также были желтого цвета. Даже черепица на стенах и крышах императорских дворцов была желтая. Эта традиция так описана последним китайским императором Пу И: «Каждый раз при воспоминании о детстве перед моими глазами всплывает сплошной желтый туман: глазурованная черепица на крыше – желтая, паланкин – желтый, подстилки на стульях – желтые, подкладки на одежде и шапке, кушак, посуда, ватные чехлы для кастрюль, обертки на них, занавески, стекла, - все желтого цвета. Этот существующий на правах личной собственности так называемый «блестящий желтый цвет» с детства заронил в мою душу чувство собственной исключительности; я считал себя необыкновенным и непохожим на остальных людей». Как отмечал китаевед В.Я.Сидихменов, «посуда которой пользовались императоры была обязательно из желтого фарфора, расписанного изображениями драконов и украшенного иероглифом шоу (долголетие)» [24, с. 312, 216]. Поэтому фрагмент желтого блюда с изображением дракона, издавна символизировавшего власть императора, является изделием казенных мастерских, поставлявших продукцию двору. Безусловно, такой фарфор не предназначался для экспорта и можно лишь гадать о путях его проникновения в Отрар. Находка в Отраре, в районе архитектурного сооружения, интерпретируемого нами как дворец Бердибека, фрагмента уникальной посуды может служит еще одним аргументом подтверждающим нашу версию.

В заполнении помещения 9 северного здания архитектурного комплекса найдена медная серьга в виде вопроса с продетой бусиной (Рис. 6,1). Серьги такого типа часто встречаются в археологических памятниках XIII-XIV вв. Существует мнение, что серьги в виде вопросительного знака являются показателем этнической принадлежности к кыпчаками

их западной ветви – половцам [25, с. 249, 252; 26, с. 53]. Примечательно, что Эмир Бердибек, именем которого Шараф ад-дин Иезди обозначил отрарский дворец был кипчаком. Его брат, согласно Бабуру, «кипчакский бек из Туркестана по имени Шейх Нур ад-дин бек, к которому благоволил Тимур» [27, с. 36]. Мирза Мухаммад Хайдар оставил следующие строки об этом беке: «В то время правителем Туркестана был эмир Шайх Нураддин б. Эмир Сар Буга кипчаки, принадлежавший к числу выдающихся военноначальников эмира Тимура» [9, с. 90-91]. Находка серьги в виде вопроса служит еще одним аргументом в пользу интерпретации архитектурного комплекса из юго-западного участка центральных развалин Отрара как дворца Бердибека.

Таким образом, Отрарская легенда и данные различных по происхождению источников показывает, что Тимур провел последние дни в арке-цитадели Отрара, в резиденции Бердибека. В ходе археологических исследований в юго-западной части центрального бугра Отрара выявлен комплекс монументальных сооружений, которые, судя по планировке, декору и находкам, является, скорее всего, дворцом, где умер знаменитый завоеватель.

Литература

1. Лыкошин Н.С. Догадка о прошлом Отрара // Протоколы заседаний и сообщений членов Туркестанского кружка любителей археологии. Год IV.Ташкент,1899. С.171-174.
2. Акишев К.А, Байпаков К.М, Ерзакович Л.Б. Отрар в XIII-XV веках. Алма-Ата: Наука, 1987. – 256 с.
3. Пославский И.Т. Развалины города Отрара // Протоколы заседаний и сообщений членов Туркестанского кружка любителей археологии. Год III. Ташкент, 1898. С. 236-238.
4. Зимин Л.А. Подробности смерти Тимура. // Протоколы заседаний и сообщений членов Туркестанского кружка любителей археологии. Год XVIII. Ташкент,1914. С. 37-52.
5. Герасимов М. Портрет Тамерлана // Тамерлан. Эпоха, личность, деяния. Москва, 1992. С. 506-514.
6. Зимин Л.А. Дополнение к статье о смерти Тимура // Протоколы заседаний и сообщений членов Туркестанского кружка любителей археологии. Год XVIII. Ташкент,1914. С.53-55
7. Бартольд В.В. Улугбек и его время // Соч. Т. 2. Ч. 2. Москва, 1964. С. 25-196.
8. Бартольд В.В. О погребении Тимура // Соч. Т. 2. Ч. 2. Москва, 1964. С. 423-454. 443.
9. Мирза Мухаммед Хайдар. Тарих–и Рашиди. Введ., пер. с перс. А.Урунбаева, Р.П. Джалиловой, Л.М. Епифановой. Ташкент: Фан, 1996.
10. Пищулина К.А. Юго-Восточный Казахстан в середине XIV - начала XVI веков. Алма-Ата, 1977.
11. Ерзакович Л.Б. О периодизации развития средневекового Отрара // Маргулановские чтения. 1990. Москва, 1992. С. 177 – 182.
12. Бартольд В.В. Персидское арк «крепость, цитадель» // Соч.Т.7. Москва, 1971. С. 413-416.
13. Протокол №3 // Протоколы заседаний и сообщения членов Туркестанского кружка любителей археологии. Год XVIII. Ташкент. 1914. С. 61.
14. Акишев К.А., Байпаков К.М., Ерзакович Л.Б. Отрар в XIII – XV вв. Алма-Ата, 1987.
15. Кожа М. Дворец Бердибека в Отраре // Сохранение и развитие историко-культурной среды в природных и городских условиях современной Центральной Азии: Труды Международной научно-практической конференции. Алматы, 2004. С. 50-52.
16. Маньковская Л.Ю. Типологические основы зодчества Средней Азии (IX –начало XXв.). Ташкент,1980.
17. Копылов И.И. К вопросу о шахматной игре шатрандже в Талқиғе 2 в древнем Талгаре // Археологические исследования в Казахстане. Алма-Ата, 1992. С. 71-82.
18. Линдер И.М. Шахматы на Руси. Москва, 1975.
19. Кочешков Н.В. Шахматы у монголоязычных народов XIX –XX вв. // Советская этнография, 1972. № 1.
20. Ибатов А. Құтбтың «Хұсрау уа Шірін» поэмасының сөздігі. Алматы, 1974.
21. Жан-Поль Ру. Тамерлан. Москва, 2004.
22. История Казахстана в арабских источниках. Т. I. Алматы, 2005.

23. Арапова Т.Б. Китайский фарфор в собрании Эрмитажа. Каталог. Ленинград, 1977.
24. Сидихменов В.Я. Китай страницы прошлого. Москва, 1978.
25. Вактурская Н.Н. О серьгах со средневекового городища Шехрлик // История, археология и этнография Средней Азии. Москва, 1968.
26. Кадырбаев М.К., Бурнашева Р.З. Погребение кыпчака первой половины XIV века из могильника Тасмола // По следам древних культур Казахстана. Алма-ата, 1970.
Бабур. Бабур-наме. Ташкент, 1993.

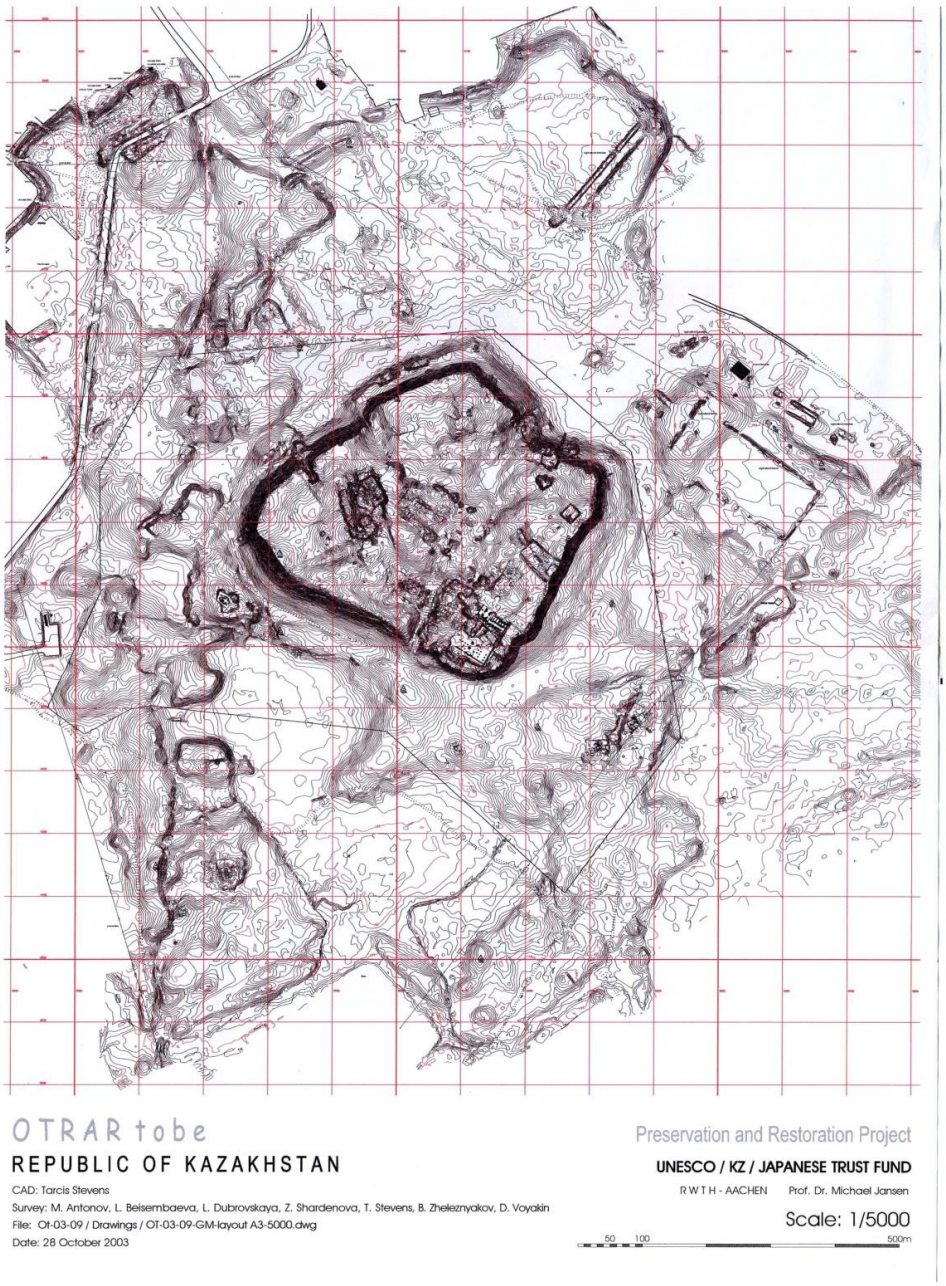
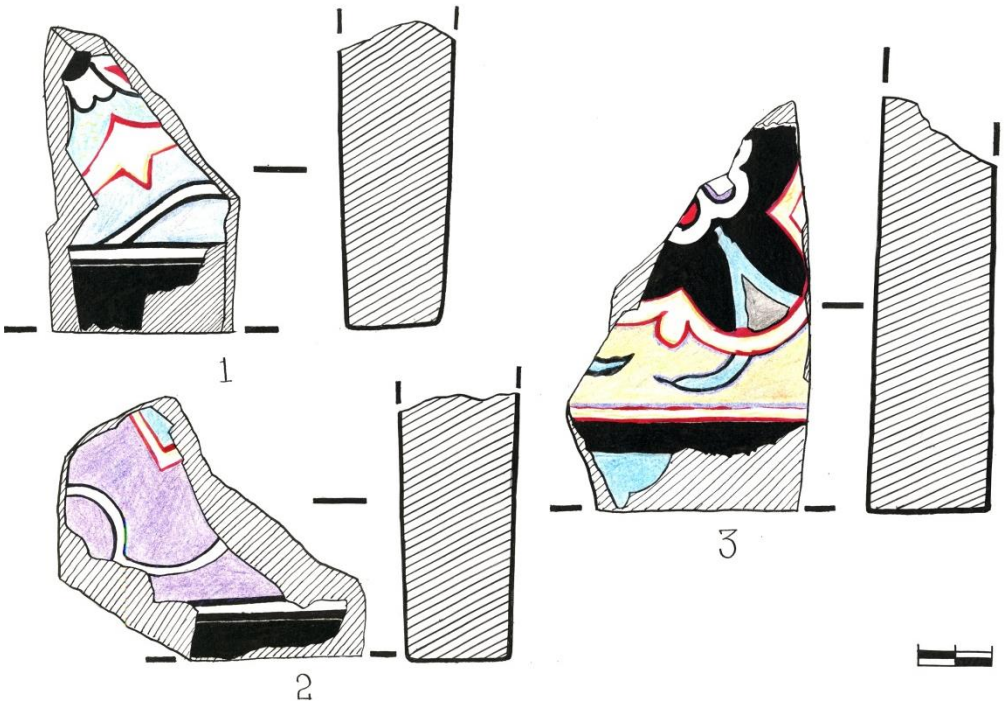


Рис. 1. **План центральных развалин городища Отрар.**



Рис. 2. **Раскопанные части архитектурного комплекса. Юго-западная часть центрального бугра Отрара.**



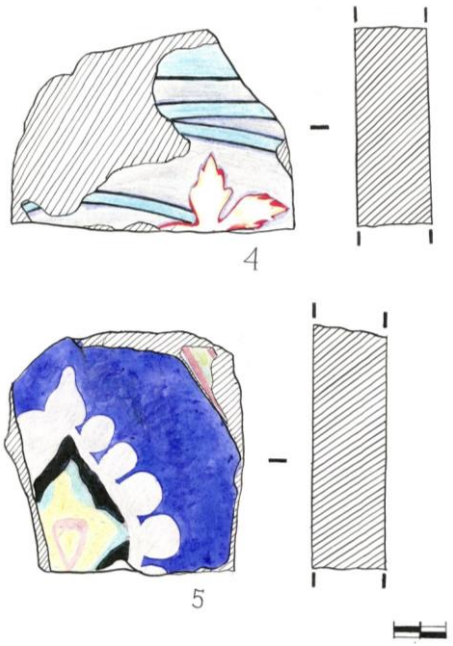


Рис. 3. **Майоликовые плитки с позолотой. Отрар.**



Рис. 4. **Шахматная фигура. Отрар.**

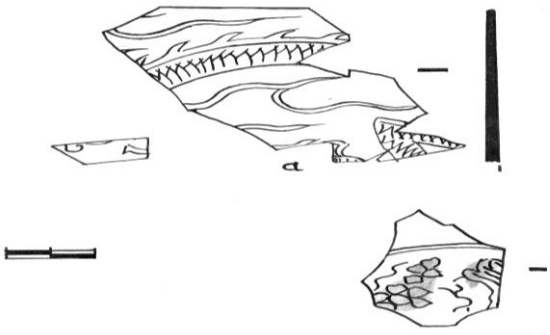


Рис. 5. **Китайский фарфор. Отрар**

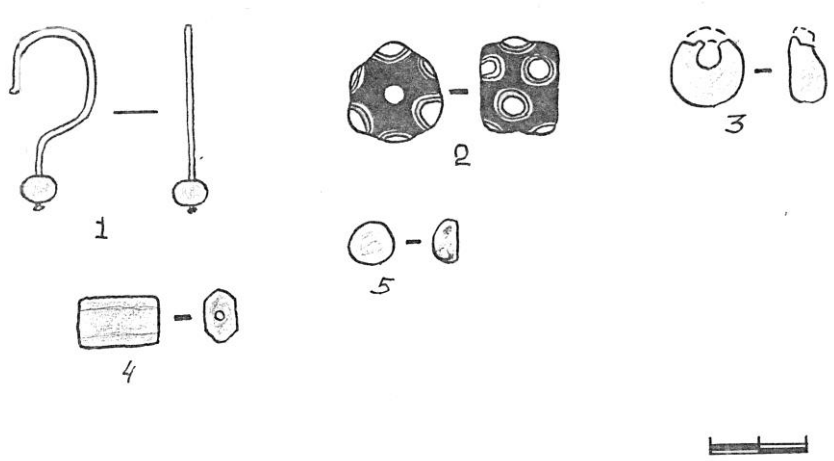


Рис. 6. **Находки из раскопок северного здания архитектурного комплекса Отрара.**

СИНТАШТА И АЛАКУЛЬ: КУЛЬТУРООПРЕДЕЛЯЮЩИЕ ПРИЗНАКИ И ПРОБЛЕМА ПРЕЕМСТВЕННОСТИ

Хаванский А.И.
кандидат исторических наук, Филиал РГПК «Институт археологии им. А.Х. Маргулана» КН МОН РК в г. Нур-Султан, старший научный сотрудник

Вопрос преемственности алакульской культуры от синташтинской на сегодняшний момент дискуссионен. Для одних исследователей генетическая и хронологическая преемственность представляется несомненной [1; 2; 3]. Другие исследователи допускают частичную синхронность существования синташтинского и алакульского населения и культурные контакты между ними [4; 5; 6; 7; 8; 9].

В данной статье излагаются результаты сравнения материальной культуры и погребальных традиций этих двух групп населения, результатов стратиграфии и радиоуглеродного анализа.

Источниковой базой послужили 300 синташтинских погребений из 43 курганов Западного Казахстана и Зауралья. Алакульская выборка составила более 700 погребений из более чем 190 курганов этих же регионов. В исследовании использованы все известные на сегодняшний момент синташтинские комплексы, алакульские – наиболее полно раскопанные и опубликованные.

Погребальный обряд (рис. 1; 3).

Надмогильные сооружения (рис.1; 3).

Синташтинские и алакульские надмогильные сооружения являются курганами. Однако синташтинские «курганы» чаще всего представляют собой остатки руинированных индивидуальных надмогильных сооружений. В своем же первоначальном виде они представляли собой группу надмогильных грунтовых сооружений, которые со временем расплылись и образовали единую насыпь. К такому выводу приходят многие исследователи синташтинских погребальных памятников [10, с. 96; 11, с. 145; 2, с. 78-79; 9, с. 86). Для алакуля такая традиция в целом не характерна, хотя в неординарных захоронениях она изредка присутствует.

Ровики. В синташтинских памятниках 33% курганов окружены ровиками, для алакуля этот показатель составляет 15%.

Использование камня. Синташтинцы не использовали камень в надмогильных сооружениях. В то же время алакульцы камень использовали хотя и не часто, но регулярно. Около 10% алакульских курганов имеют каменные ограды-крепиды. При этом в данном исследовании не привлекались материалы кожумбердынского варианта андроновской культуры, где большое количество надмогильных погребальных сооружений представлены каменными кольцами, а курганы окружены каменными крепидами.

Количество погребений в кургане. В среднем количество погребений в одном кургане больше в синташтинских курганах: среднее количество ям в многомогильных алакульских курганов составляет 9, а в синташтинских – 15. Также отметим, что в многомогильных алакульских курганах погребены в основном дети, а в синташтинских – взрослые.

Планировка могильных ям на подкурганной площадке. Для синташты характерна уникальная планировка. В центре погребальной площадки находятся сдвоенные погребальные ямы. Вокруг них в один или два кольца расположены остальные погребения. Таких погребальных комплексов насчитывается 24%. Однако на них приходится 50% от всех погребальных сооружений (могильных ям) и 58% от всех погребенных. Типичными синташтинскими погребальными комплексами являются к. 7 мог. Танаберген II, к. 25 мог. Большекараганский, к. 2 мог. Каменный Амбар V, к. 10 мог. Кривое Озеро, Синташтинский I курган. Справедливости ради отметим, что подобная планировка один раз встречается и в Алакуле – а именно в кург. 8 эпонимного Алакульского могильника [12, с. 52].

Могильные ямы (рис. 1; 3).

Форма могильных сооружений. И в синташте и с алакуле преобладают подпрямоугольные могильные ямы вытянутых пропорций. В синташте они составляют 87%, в алакуле – 84% (здесь больше квадратных и овальных ям). В целом подпрямоугольная форма могильных ям явление эпохальное и характерно для всей эпохи поздней бронзы евразийских степей.

Размеры могильных ям. Синташтинские ямы намного крупнее: средняя длина составляет 2,2 м (против 1,6 м в алакуле), ширина 1,5 м (против 1,1 м в алакуле). Связано это в первую очередь с тем, что в синташте много коллективных захоронений. Однако синташтинские ямы намного глубже – средняя глубина составляет 1,6м, в то время как для алакульских ям колеблется в пределах 0,5-0,7м.

Внутримогильные конструкции. Чаще всего использовались деревянные перекрытия могильных ям. В синташте они отмечены в 39% могильных ям, а в алакуле – только в 18%. Еще более показательна ситуация с деревянными камерами: в синташте 37% могильных ям имеют деревянные камеры, а в алакуле только 3%.

Каменные внутримогильные конструкции. Синташтинцы не использовали камень, если не считать небольших плиток, которыми иногда расклинивали доски. В алакуле 15% погребений имеют каменные перекрытия, а 3% - каменные ящики.

Характеристика могильных ям по количеству погребенных. Коллективные погребения (с количеством покойных от трех и более) являются яркой особенностью погребальной обрядности синташтинской культуры. Это также и довольно массовая традиция: хотя погребальных сооружений с коллективными захоронениями относительно немного (15%), однако в них находится 39% от всех погребенных и еще 11% - в парных погребениях. Коллективные погребения неравномерно распределены по разным могильникам. Больше всего их в могильнике Каменный Амбар-V (52% от всех определимых погребальных сооружений), в остальных намного меньше: Большекараганский – 21%, Танаберген II и Синташтинский грунтовый – 12%, Бестамак – 3%, Кривое Озеро – 2%.

Для алакульской культуры коллективные захоронения не характерны. Во многих, даже крупных могильниках, их нет вообще. В целом только 2% алакульских погребений являются коллективными.

Погребенные (рис. 1; 3).

Погребальная поза. В синташтинской культуре 73% погребенных захоронены скорченно на левом боку, 16% - на правом, встречаются также вторичные захоронения, отчленения

различных частей тела и т.д. При этом положение на правом боку гендерно обусловлено - его имеют женщины, и не только погребенные в паре с мужчиной, но и индивидуально [13]. В алакульской культуре 80% погребенных захоронены скорченно на левом боку. На правом боку погребены в основном женщины в парных погребениях с мужчиной. Особые виды погребений представлены единичным числом случаев.

Ориентировка.

В синташтинской культуре ориентировка погребенных разнообразна, однако выделяются несколько определяющих направлений: запад-20%, юго-запад-22%, северо-запад- 23%. То есть большинство погребенных (65%) ориентированы в сектор с юго-запада до северо-запада.

Ориентировка погребенных в алакульской культуре, казалось бы, нам известна. Считается, что определяющим является западный сектор. Однако в Западном Казахстане и на Южном Урале мы видим иную картину. Большинство погребенных захоронены головой на север (47%) и северо-восток (14%). Здесь, несомненно, влияние соседней срубной культуры. В западный сектор ориентированы 10% погребенных, а в юго-западный – 14%.

Инвентарь (рис. 2; 3).

Керамика.

Форма сосудов. В синташтинском керамическом комплексе выделяются следующие форм сосудов. Класс 1 - горшковидные сосуды - преобладают среди погребальной синташтинской керамики (88,0%). В рамках этой категории сосудов выделяются несколько групп. Группа 1.1. - горшки с ребристым профилем, прямым плечом и внутренним ребром на уровне отгиба венчика (41% от всех синташтинских сосудов). Группа 1.2 - горшки с ребристым профилем, прямым плечом, без внутреннего ребра на уровне отгиба венчика (13%). Группа 1.3. - горшки с ребристым профилем, вогнутым плечом и внутренним ребром на уровне отгиба венчика (3,0%). Группа 1.4. - горшки с ребристым профилем, вогнутым плечом, без внутреннего ребра на уровне отгиба венчика (12,0%). Группа 1.5. - миниатюрные остроребериые горшки (6,0%). Группа 1.6. - плавнопрофилированные горшки - 12,0%.

Класс 2 – банки – 5%. Класс 3 – горшечно-баночные сосуды (4,0%). Класс 4 – колоколовидные сосуды (1,0%). Категория 5 – миски – 2%.

В раннеалакульском керамическом комплексе выделяются следующие разновидности формы. Среди алакульских сосудов также преобладают горшки (82%), но внутри горшечных форм распределение другое. Так, самая многочисленная в синташте группа 1.1. в алакуле занимает менее 1%. Группы 1.2. и 1.3., которые можно считать синкретичными синташтинско-алакульскими составляют 10% и 1% соответственно. Наиболее многочисленна группа 1.4. (с вогнутым плечом или плечом-уступом). Она составляет 59%. Миниатюрные остроребериые сосудики – 7%. Не так редко встречаются и плавнопрофилированные сосуды (6%), причем в погребениях без следов федоровского влияния. Скорее всего, это результат взаимодействия со срубниками. Горшечно-баночные и баночные сосуды встречаются по 8% каждые.

Элементы орнамента**.** На синташтинской керамике зафиксировано использование 7 основных элементов орнамента: гребенчатый, гладкий, накольчатый, веревочный, «шишечка», «валик» и «без орнамента». Наиболее массовыми среди них являются неорнаментированные участки поверхности сосудов (34,1%), гладкий элемент орнамента (24,7%) и гребенчатый (19%). Скульптурные элементы орнамента (валики и шишечки) использовались реже, суммарно их доля составляет около 17%. На алакульской керамике наиболее распространен элемент «без орнамента» - 45,0% от числа всех встреченных элементов, далее идет гладкий элемент – 23,9% и гребенчатый – 18,3%. Довольно заметное место занимает элемент «валик» - 12%. В то же время накольчатый элемент существенной роли не играет – 1,9%, а элемент «шишечка» - самый редкий – мене 1,0%

Узоры орнамента. В орнаментации синташтинской керамики использовались узоры, состоящие из нескольких одинаковых или разных элементов. Зафиксированы линейные

узоры, волна (или дуга), треугольники, ромбы, меандровидные узоры, крестообразные узоры, ленты, узоры из шишечек и из валиков. Линейные узоры представляют собой локализованное изображение на поверхности сосуда, составленное из наклонных отрезков линий, разделенных пустыми промежутками; углов; различных ломаных линий или зигзагов. К меандровидным узорам относятся локализованные изображения в виде меандра, а также «ступеньки» и «уточки». Узоры в виде лент состоят из двух параллельных прямых или ломаных линий, расстояние между которыми составляет более 5 мм, с различным заполнением между ними или без него. На синташтинских сосудах наиболее распространены линейные узорыи треугольники (соответственно, 38,4% и 31,4% от числа всех зафиксированных узоров). Реже встречаются ромбы – 6,4%, ленты – 7,8%, волнистые узоры – 3,1%, меандровидные – 5,3%, узоры из шишечек – 4,0%. К редким узорам относятся: узор из валиков – 1,5% и крестообразный – 1,1%. Узоры, встреченные в единичных случаях, в целом составляют 1,1% от всех узоров.

В алакульской культуре наиболее представительным узором являются треугольники – 50% от числа всех встреченных узоров, реже встречаются ромбы – 19%, линейные узоры – 18,5% и ленты – 7,5%. К редким узорам относятся: меандровидные - 3,4%, узор из шишечек – 1,2%.

Мотивы орнамента. Для синташтинской керамики наиболее характерны простые мотивы из элементов (68,1% от числа всех мотивов) и такие же мотивы из узоров (27,2%). Сложные мотивы на синташтинской керамике отличаются разнообразием (21 вид), но составляют они 4,7%.

Для раннеалакульской керамики характерны простые мотивы из элементов, которые составляют 66% от числа всех встреченных мотивов, далее идут простые мотивы из узоров – 32%. Сложные мотивы не играют в раннеалакульской орнаментальной системе определяющей роли: на все 8 сложных мотивов приходится только 2% от всех мотивов.

Изделия из металла.

Состав металла. А.Д. Дегтяревой было проведено также специальное исследование синташтинского металла (более 250 изделий) [8]. Исследовательница обнаружила интересный факт: большинство орудий из погребений изготовлено из мышьяковой бронзы (60%), второе место занимает «чистая» медь (34%); из них изготавливали тесла, ножи, шилья, долота. В то же время часть женских украшений, которые по форме практически идентичны петровским (раннеалакульским), изготовлена из совершенно иной бронзы – оловянной, которая характерна для раннеалакульской и развитой алакульской металлургии. Автор интерпретирует этот факт как свидетельство семейно-брачных отношений синташтинцев с петровцами. Между синташтинской и раннеалакульской культурами наблюдается резкое различие в технологии и уровне развития металлообработки, отсутствуют свидетельства их технологической преемственности, что также может свидетельствовать об их параллельном развитии.

Алакульский металл на 60% состоит из чистой меди, в 32% случаев – это оловянные броны и только в 7% случаев в той или иной мере встречается мышьяк [14, с. 395].

О широком распространении оловянных лигатур в алакульской культуре свидетельствуют исследования Е.Н. Черных [15, с. 21-22].

Наконечники копий. Для синташтинской культуры характерны кованые наконечники копий с разомкнутой втулкой [8, с.122-123]. Для алакульской – литые с сомкнутой втулкой (там же).

Ножи-кинжалы. Исследуя эту категорию предметов, А.Д. Дегтярева выделяет 8 типов. Подавляющее большинство имеет аналогии в катакомбных, покровских и абашевских памятника и только небольшое количество – в петровских (раннеалакульских) и алакульских [8, с. 102-111].

Тесла. Подразделяются на два типа: орудия с широким закругленным обухом, параллельными боковыми гранями со слегка расширенным ковкой лезвийным окончанием и тесла трапециевидной формы с округлой пяткой обушка, постепенно расширяющимися к

лезвию боковыми гранями. Вполне очевидно, что появление данного типа орудий у синташтинских племен связано с влиянием катакомбных традиций металлопроизводства, которое, возможно, транслировалось через древнее население Поволжья. В алакульских памятниках тесла встречаются исключительно редко [8, с. 91-94].

Топоры. Относятся к типу массивновислообушных, с Г-образным абрисом в плане, клиновидных в профиле, со слабо скошенной верхней гранью обуха и овальной втулкой. Отличительной чертой синташтинских орудий является наличие клевцевидных или чекановидных выступов-бойков на задней стороне обуха. Аналогичные орудия без бойков и с более массивным обухом обнаружены в сейминско-турбинских, петровских, позднеабашевском погребальных комплексах [8, с. 90-91].

Теперь попытаемся выяснить, насколько вывод о синхронности бытования синташтинского и раннеалакульского населения подтверждается данными стратиграфии и радиоуглеродного датирования памятников.

Стратиграфические данные немногочисленных курганов, в которых совершались и синташтинские и раннеалакульские захоронения говорят о том, что последние перекрывают первые; это можно видеть на примере кургана 7 могильника Танаберген II [2], кургана 10 могильника Кривое Озеро [1]. Однако, если обратиться к планиграфии кургана 7, то можно увидеть интересную картину. Раннеалакульские погребения никогда не разрушают синташтинские, а всегда или аккуратно впущены в синташтинские (п. 35а и 35б), или окружают синташтинское погребение. Именно так вокруг синташтинского п. 29 располагаются раннеалакульские п. 7, 26, 27, 6, 28 и 11. Такая ситуации была бы невозможной, если бы ко времени совершения раннеалакульских захоронений синташтинские погребения не имели каких-то внешних «маркеров». Более того, вряд ли представители совершенно чужой культуры, да еще и пришедшие на это место много позже стали бы вписывать свои погребения в чужую подкурганную планиграфию.

В кургане 10 могильника Кривое Озеро такой детальной стратиграфии погребений зафиксировать не удалось, однако установлено, что раннеалакульские погребения и сосуды расположены в насыпи, которая перекрывает синташтинские погребения, вырытые в материке.

Обратим также внимание на то, что практически все впускные раннеалакульские захоронения содержали погребения детей.

Т.о. можно предположить, что в обоих случаях имело место совместное использование кургана синташтинцами и алакульцами, однако алакульцы занимали подчиненное положение и могли только подхоранивать умерших детей (от браков с синташтинцами?) к основным могилам синташтинцев.

Перейдем к рассмотрению имеющихся данных о радиоуглеродных датировках. Было проведено датирование культур бронзового века Южного Урала, в том числе синташтинской и петровской (раннеалакульской) [16]. Радиоуглеродным методом было получено 6 дат образцов кости из раннеалакульских слоев поселения Устье и могильника Кулевчи VI. При вероятности 68% они дают интервал 1880–1750 гг. до н. э.

Синташтинских образцов кости и дерева (единично) – восемнадцать. При вероятности 68% они дают интервал 1940–1880 гг. до н. э.

В результате был сделан вывод: «Имеющиеся материалы подтверждают для Зауралья хронологический приоритет синташтинских памятников относительно петровских при отсутствии временного разрыва между этими родственными группами населения» [16, с. 99].

Однако нет дат для соседних синташтинских и раннеалакульских памятников или же тех памятников, на которых есть и синташтинские и алакульские материалы. В других случаях – могильники Кривое Озеро и Большекараганский, где есть и синташтинские, и раннеалакульские курганы, – имеются радиоуглеродные даты только для какой-либо одной из этих культурных групп. Обобщая эти данные, можно высказать предположение, что в некоторых местах раннеалакульское население обитало действительно позднее, чем

синташтинское, но это не значит, что в других районах Уральского региона они не могли бытовать синхронно.

Что же касается могильника Кулевчи VI, то он относится к переходному от раннего к классическому Алакулю времени. Именно так атрибутирует этот памятник сам автор раскопок [17]. Могильник Кулевчи VI действительно поздний, но это не значит, что не могло быть и более ранних памятников, синхронных Синташте. Кстати, судя по датам, некоторые синташтинские и раннеалакульские погребения синхронны. Например, раннеалакульские погребения 24 (1890–1770 гг. до н. э.) и 31 (1940–1780 гг. до н. э.) могильника Кулевчи VI синхронны погребениям 15 кургана 4 (1890–1750) и 8 кургана 2 (1950–1820) синташтинского могильника Каменный Амбар V [16, с. 98, 99]. Следует отметить, что небольшое пока количество дат, полученных на раннеалакульских памятниках, позволяет делать только самые предварительные выводы о времени бытования оставившего их населения.

Однако существуют радиоуглеродные датировки для раннеалакульских комплексов другого региона – Западной Сибири. Речь идет о Хрипуновском могильнике [18]. Здесь количество дат значительно больше – 24. В некалиброванном варианте они дают диапазон от 3935 до 3225 л. н., или от 1985 до 1275 г. до н. э. Калибровка, естественно, еще более удревняет время функционирования данного могильника – от 2300-х до 1500-х гг. до н. э. В первую очередь обращает на себя внимание большой диапазон разброса дат, но все-таки они позволяют говорить о синхронности Синташты и раннего Алакуля.

Какие же выводы можно сделать в результате сопоставления данных анализа погребального обряда, инвентаря, стратиграфии погребений и радиоуглеродного датирования памятников?

Для синташтинской погребальной обрядности Западного Казахстана и Южного Урала характерны следующие традиции. Курганы как правило имеют два центральных захоронения, вокруг которых в одно-два кольца располагаются 10-15 захоронений. Есть грунтовые могильники. Ямы глубокие (в среднем 1,6м, но и глубина в 2-3м встречается нередко). Широко используются деревянные конструкции: перекрытия и камеры из досок, деревянные столбы. Камень не используется. Наряду с индивидуальными широко распространены коллективные захоронения. Погребальная поза – скорченно на левом боку, кисти рук у лица. Однако не редко и положение на правом боку, а также особые виды погребений: вторичные, с отчленением отдельных частей тела и т.д. Ориентировка – сектор от юго-запада до северо-запада. Большое количество инвентаря, особенно у мужчин. Каждый мужчина снабжался ножом-кинжалом и теслом. Часто встречаются наконечники стрел. Основной тип глиняной посуды – горшок с ребристым профилем, прямым плечом с внутренним ребром на отгибе венчика. Орнамент нанесен в основном плечу и тулову. На плече как правило располагались мотивы из геометрических узоров, на тулове – мотивы из элементов орнамента в виде наклонных линий и «елочки». Характерны рельефные элементы орнамента – налепные «шишечки» и валики. Используется гладкий и гребенчатый элементы орнамента, причем доля гребенчатого элемента со временем возрастает. Узоры разнообразны: меандры, ромбы, треугольники, зигзаги. Ни один значимо не преобладает. Меандровидные узоры практически всегда занимают зону на плече. Характерны разнообразные сложные мотивы орнамента. Состав металла – мышьяковый бронзы и чистая медь. Инвентарь – втульчатые кованые наконечники копий с разомкнутой втулкой и пером с ромбическим стержнем, ножи-кинжалы с перекрестьем и ромбической пяткой черенка. Количество женских украшений небольшое.

Для алакульской погребальной обрядности Западного Казахстана и Южного Урала характерны следующие традиции. Курганы как правило имеют либо одно центральное захоронение, либо вокруг центрального захоронения группируются 5-10 могильных ям. Ямы в основном неглубокие (0,5-0,7 м и редко достигают 1,5 м). В погребениях с престижным инвентарем используются деревянные и каменные перекрытия. Погребения в подавляющем большинстве случаев индивидуальные. Погребальная поза – скорченно на левом боку, кисти рук у лица. Ориентировка – на север и на запад. Основной инвентарь – глиняные сосуды и

украшения у женщин. Оружие встречает редко, даже в не ограбленных захоронениях. Основной тип глиняной посуды – горшок с ребристым профилем, вогнутым плечом или плечом-уступом без внутреннего ребра на отгибе венчика. Орнамент нанесен в основном по венчику и ниже ребра. Плечо обычно оставалось без орнамента. Рельефные элементы орнамента не характерны. Широко используется гладкий и гребенчатый элементы орнамента, причем доля гладкого элемента со временем возрастает. Среди узоров преобладают треугольники. Меандровидные узоры практически всегда занимают зону под ребром. Сложные мотивы не характерны. Состав металла – оловянные бронзы и чистая медь. Инвентарь – втульчатые литые наконечники копий с сомкнутой втулкой и пером с ромбическим стержнем, ножи-кинжалы с перекрестьем, как правило без ромбической пятки черенка. Большое количество мелких женских украшений, фаянсовый и бронзовый бисер, бусы и пронизи, широкожелобчатые браслеты.

Т.о. основные культурообразующие признаки синаташтинской и алакульской культур не совпадают, даже если сравнивать раннеалакульские (петровские) комплексы с синташтинскими. Учитывая большую зону наложения радиоуглеродных дат и данные периодизации синташтинских и алакульских памятников по различным видам орнамента [19] можно предположить частичную синхронность синташтинских и алакульских памятников, а также отсутствие между ними генетической связи. Алакульские комплексы с синташтинскими признаками, а также обратные явления объясняются контактами носителей культурных традиций.

Литература

1. Виноградов Н. Б. Могильник бронзового века Кривое Озеро в Южном Зауралье: Монография. – Челябинск: Южно-Уральское книжное издательство, 2003. – 362 с., ил.
2. Ткачев В.В. Степи Южного Приуралья и Западного Казахстана на рубеже эпох средней и поздней бронзы: монография. – Актобе: Актюбинский областной центр истории, этнографии и археологии, 2007. – 484 с., ил.
3. Виноградов Н.Б. Степи Южного Урала и Казахстана в первые века II тыс. до н.э. (памятники синташтинского и петровского типа). : монография / Н.Б. Виноградов.- Челябинск: Абрис, 2011.- 175 с.: илл.
4. Васильев И. Б., Кузнецов П. Ф., Семенова А. П. Потаповский курганный могильник индоиранских племен на Волге. – Самара: Изд-во Самар. ун-та, 1994. – 208 с.
5. Матвеев А.В. Первые андроновцы в лесах Зауралья. – Новосибирск: Наука. Сиб. предприятие РАН, 1998. – 417 с.
6. Горбунов В. С. Бронзовый век Волго-Уральской степи. Уфа, 1992. – 223 с.
7. Зданович Г. Б., Зданович Д. Г. Протогородская цивилизация «Страна городов» Южного Зауралья (опыт моделирующего отношения к древности) // Культуры древних народов степной Евразии и феномен протогородской цивилизации Южного Урала (материалы 3-й международной научной конференции «Россия и Восток: проблемы взаимодействия» часть V, книга I). – Челябинск, 1995, с. 48-62.
8. Дегтярева А.Д. История металлопроизводства Южного Зауралья в эпоху бронзы / А.Д. Дегтярева. — Новосибирск: Наука, 2010. — 162 с.
9. Куприянова Е.В. Погребальные практики эпохи бронзы Южного Зауралья: могильник Степное-1 : монография / Е. В. Куприянова. – Челябинск : Энциклопедия, 2016. – 119 с.
10. Зданович Д. Г. и др., Аркаим: некрополь (по материалам кургана 25 Большекараганского могильника). Кн. 1 / Сост. Д. Г. Зданович. Челябинск: Юж.-Урал. кн. изд-во, 2002. – 216 с., ил.
11. Епимахов А.В. Ранние комплексные общества севера Центральной Евразии (по материалам могильника Каменный Амбар-5). – Кн. 1. – Челябинск: ОАО «Челябинский дом печати», 2005. – 192 с., ил.
12. Сальников К.В. Курганы на озере Алакуль. // Материала и исследования по археологии СССР. - №24. – М.: Изд-во АН СССР, 1952б, с. 51-71.
13. Хаванский А.И. Гендерные оппозиции синташтинского погребального обряда // «Мужской и женский мир в отражении археологии»: Материалы Всероссийской с международным участием научной конференции, г. Уфа, 19-22 ноября 2018 г. Уфа: ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2018, С. 86-93.

14. Дегтярева А.Д., Кузьминых С.В. Синташтинское и петровское металлопроизводство (по материалам могильника Кривое Озеро) // Образы эпохи. Могильник бронзового века Кривое Озеро в южном Зауралье / Н.Б. Виноградов, А.Д. Дегтярева, С.В. Кузьминых, П.С. Медведева. — Челябинск: АБРИС, 2017. — 400 с

15.Древнейшая металлургия Урала и Поволжья. – М.: наука. – 1970. 180 с.

16. Епимахов А.В., Хэнкс Б., Ренфрю К. Радиоуглеродная хронология памятников бронзового века Зауралья // Российская археология. – 2005. - № 4. – с. 92-102.

17. Виноградов Н.Б. Кулевчи-VI – новый алакульский могильник в лесостепях Южного Зауралья // Советская археология. – 1984. - №3. – с. 136-153.

18. Матвеев А.В., Волков Е.Н., Костомарова Ю.В. Материалы новых раскопок Хрипуновского могильника. // Проблемы археологии: Урал и Западная Сибирь (к 70-летию Т.М.Потемкиной). Сб.статей / Отв. ред. М.П.Вохменцев. – Курган: Изд-во Курганского гос. ун-та, 2007, с. 108-113.

19. Хаванский А.И. Хронологическое соотношение синташтинского и раннеалакульского населения (на материале керамических комплексов) / А.И. Хаванский // Человек и древности: памяти Александра Александровича Формозова (1928-2009) / Отв. редакторы И.С. Каменецкий, А.Н. Сорокин. – М., Гриф и К., 2010. – С. 464-476.

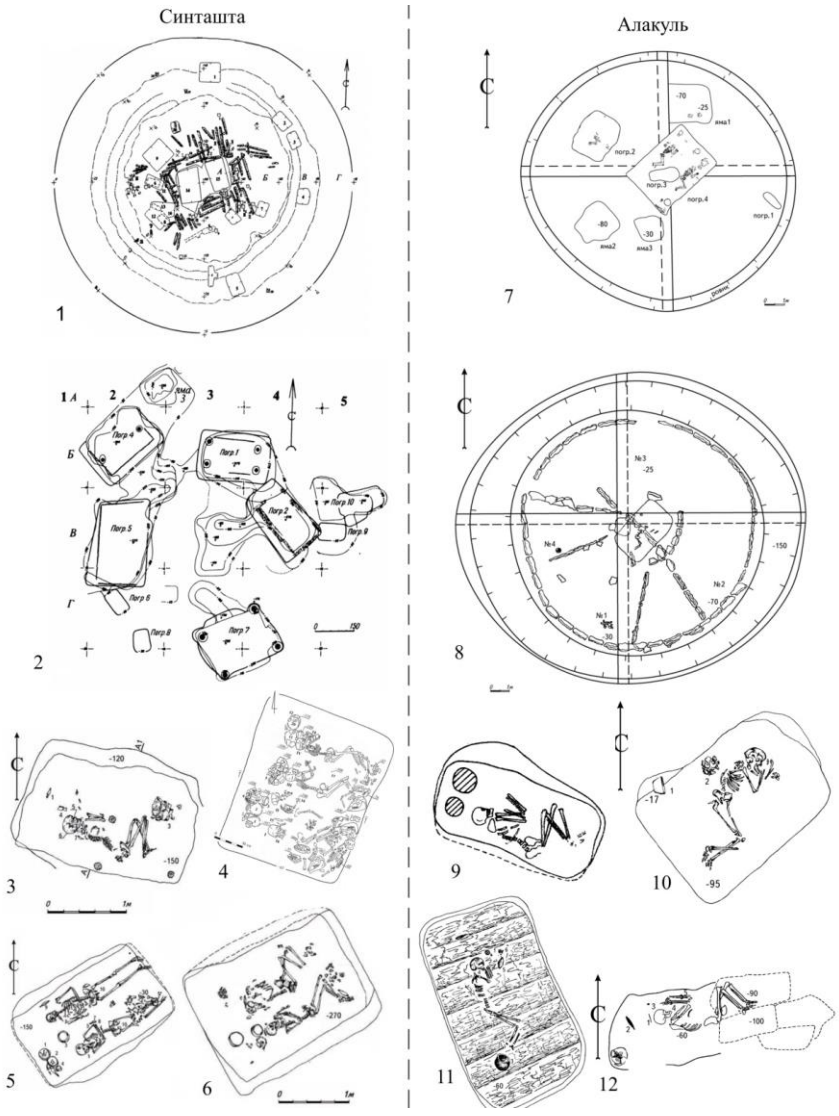


Рис. 1. **Культурообразующие признаки синташтинской и алакульской культур: погребальный обряд.**

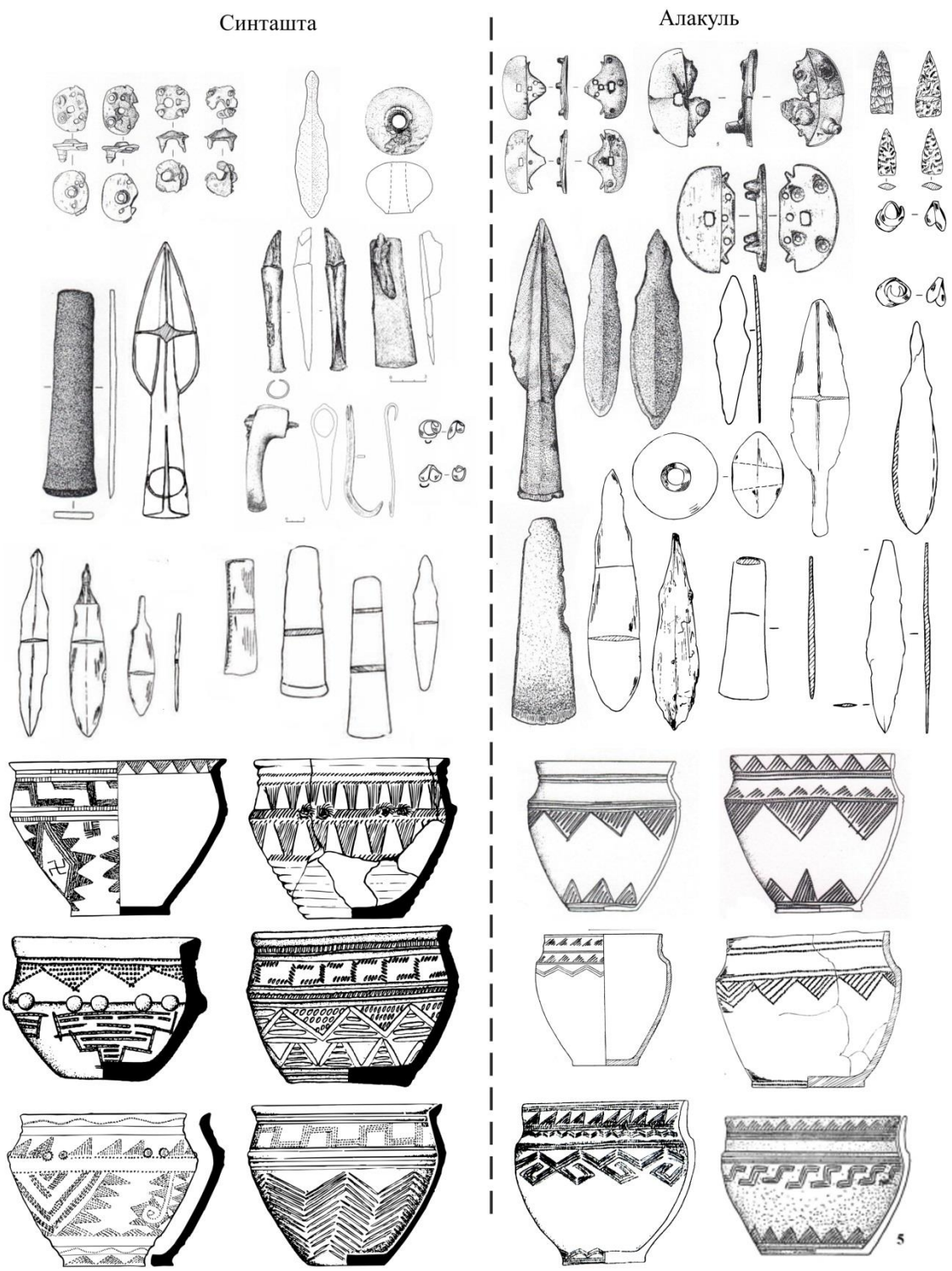


Рис. 2. **Культурообразующие признаки синташтинской и алакульской культур: инвентарь.**

БОККИ С ТЕРРИОРИИ ПОВОЛЖЬЯ, КАЛМЫКИИ И ЗАПАДНОГО КАЗАХСТАНА ИЗ ФОНДОВ САРАТОВСКОГО ОБЛАСТНОГО КРАЕВЕДЧЕСКОГО МУЗЕЯ (ТЕХНОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)

Пилипенко С.А.[1], Жадаева А.В.[2], Хасенова Б.М.[3]
[1]Новосибирский государственный университет экономики и управления
[2]ООО «Кубань археология»
[3]Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева

Вступление. В последние два десятилетия XXI в. наблюдается значительный интерес к эпохе монгольского владычества в степях Евразии. Вводятся в научный оборот как новые материалы [1; 2; 3], так и систематизируются итоги предыдущих лет изучения данной темы [4; 5].

Набирает тенденцию публикация результатов исследований кочевнических древностей золотоордынского периода, проведенных в 1980-1990-ых гг. [3; 6]. Одной из актуальных тем исследования стало изучение женского костюма, в частности, такого его элемента, как головной убор – бокка (боктаг) [7; 8].

При изучении конструктивных особенностей данных головных уборов, требуются не только анализ различных видов источников (письменных, изобразительных), но и тщательное изучение их археологических остатков. При этом, необходимо не только констатировать факты находок по публикациям, но и проверять, а в отдельных случаях и перепроверять свои же результаты, сделанные ранее [9, с. 156; 8] для их уточнения и корректировки. Такая необходимость возникает у исследователя, если он получает новые данные в результате проведения реставрационных работ, например, бокки из кургана №8 мог. Телеутский Взвоз-1 [10, с. 371] и работы с коллекциями бокк из фондов краеведческих музеев Волгограда, Орска и Томска.

Целью данной работы является частичное введение в научный оборот части коллекции бокк из фондов Саратовского областного музея краеведения (СОМК).

Публикуемая часть коллекции состоит из шести экземпляров бокк, четыре из которых происходят с территории Саратовской области: (мог. Усть- Курдюм, к. 7 и 11, Лысые горы, к. 1, Увекский мавзолей) и две с сопредельных территорий: Волгоградской области (мог. Молчановка, к. 3) и Калмыкии (мог. Белая гора, к. 2).

Три из них представлены только берестяными колоннами-цилиндрами (рис. 1, а). Все они изготовлены из одинарных листов бересты, снятых с березы пластовым методом при помощи ножа. Как и остальные детали в конструкции бокк (рис. 1, а-ж), изготовленные из бересты, заготовки подверглись механической обработке. Очистке внешней белой стороны коры, подрезке сучков и наростов и подгонке по форме необходимого размера детали, возможно с использованием шаблона. Некоторые бокки носят следы предварительной разметки. Также подрезка краем деталей применялась при стыковке берестяных деталей внешнего каркаса, при соединении с внутренним, состоящим из прутьев. При соединении берестяных деталей и прутьев, получался комбинированный каркас, объединявший в себе легкость и жесткость конструкции (рис. 2).

Все три бокки имеют высоту от 12,5 до 22-23 см и диаметр от 2,2 до 3,4 см. Бокка из мог. Белая гора (станция №8) в Калмыкии, к. 2, была исследована П.С. Рыковым в 1929 г. (рис. 2, 4а). Она была изготовлена «из шелковой малинового цвета, шитой золотыми нитками, ткани» [11, с. 60]. Размеры колонны-цилиндра: длина 22,5 см, диаметр 2,2 см.

Бокка из мог. Лысые горы, к. 1 (СОМК, № НВСП 30848), была найдена в 1924 г. П.С. Рыковым в Лысогорском районе Саратовской области [11, с. 125]. Бокка располагалась рядом с черепом, вместе с остатками шелковой шапочки (рис. 2, 1а). Размеры колонны-цилиндра: длина 12 см, диаметр 3,4 см.

Бокка из мог. Усть-Курдюм, к. 11 (СОМК, № НВСП 33542) была найдена в 1963 г. И.В. Синицыным в Саратовском районе Саратовской области [11]. Бокка располагалась рядом с

черепом (рис. 2, 3а), размеры колонны-цилиндра: длина 18,5 см, диаметр 3,1 см. У остальных трех бокк сохранилось больше конструктивных деталей, позволяющих провести более полный анализ и выполнить реконструкцию.

Бокка из мог. Молчановка, к. 3, 3-й юго-восточной группы, была найдена в 1955 г. И.В. Синицыным (СОМК, № АО 2326/4). Могильник расположен в Волгоградском Заволжье. Описание бокки было приведено автором частично: «На черепе погребенной находились остатки головного убора «бокка», состоящей из круглой широкой берестяной трубки; высота трубки – 9,5 см, диаметр – 10 см. Вокруг черепа проходила берестяная лента, покрывая череп выше глазниц. Берестяная лента служила основой головного убора «бокки». На «бокке» сохранились три слоя разной шелковой ткани, из которых верхний представлял собой тонкую ткань коричневого цвета с узорами более светлого тона» [12, с. 129]. Знакомство с конструктивными особенностями бокк, позволили нам усомнится в точности описания артефакта. Во время работы с фондами Саратовского областного музея краеведения в 2015 г. Одному из авторов данной статьи удалось познакомиться с этими материалами*. Остатки бокки были представлены хорошо сохранившейся колонной-цилиндром (рис. 1, 1а; 2, 2а) высотой 9 см и диаметром 6,3 см. Также сохранились обрывки: лицевой пластины капители бокки золотоордынской разновидности, скроенной из двух деталей (рис. 1, 3а; рис. 2, 2б), бокового горизонтального стягивающего элемента (рис. 1, 1г; 2, 2г) соединяющего воедино заднюю вертикальную пластину (рис. 1, 1в; 2, 2в) и лицевые пластины капители бокки (рис. 1, 1б; 2, 2б) золотоордынской разновидности и задняя вертикальная пластина капители бокки (рис. 1, 1в; 2, 2в).

Детали бокки покрыты значительными фрагментами ткани с орнаментом нанесенным набойным способом (рис. 2, 2а). Данную информацию о бокке из к. 3 мог. Молчановка с территории Волгоградской области, мы считаем предварительной и готовим этот, безусловно, интересный материал к публикации в более полном объеме.

Предварительной мы также считаем информацию о конструктивных элементах бокки из Увекского мавзолея, изученного П.Н. Шишкиным в 1913 г. (СОМК, № СМК 58368, инв. № АРХ 26074). Бокка была опубликована А.А. Кротковым в 1915 г. [13, с. 112] им же была приведена первая графическая реконструкции [14, с. 59]. Также им были сделаны и другие предварительные зарисовки бокки, хранящиеся сейчас в фонде А.А. Кроткова научного архива СОМК. По одной из них и дана наша прорисовка (рис. 2, 5). Известно также, что бокка потеряла большую часть своих украшений, после чего она была подвергнута реставрации. Ее результатом стало разделение бокки на составные части: шапочку, обшивку берестяного сапожка капители бокки золотоордынской разновидности, деталей внешнего каркаса – перекрестья (рис. 1, 5б-в; 2, 6в), который на деле является не цельной планкой, а фрагментированными деталями поперечных и продольных лучей деревянного внешнего каркаса – перекрестья. Продольная планка деревянного перекрестья имеет ряд сквозных вертикальных отверстий (рис. 2, 6в), они имеют соответствующие аналоги в сохранившейся передней части крышки (рис. 2, 6г). Такое крепление к крышке бокк находит аналогию в конструкции продольных и поперечных лучей серебряного перекрестья бокки юаньской разновидности из к. 20 мог. Аксеновский, расположенного на юге Волгоградской области из фондов Астраханского государственного музея-заповедника [15, с. 411]. Находка из Аксеновского могильника также подтверждает высказанное нами ранее предположение о возможном наличии поперечных направляющих под крышкой бокки, в районе крепления деревянного внешнего каркаса-перекрестья, выполнявших функцию контр-каркаса, для придания большей прочности крепления вертикального прутика-основы для плюмажа [8, с. 43]. До реставрации бокка имела колонну-цилиндр (рис.1, 1а; 2, 7а), крышку (рис. 1, 1д; 2, 2д) и лицевую одинарную пластину капители бокки (рис. 1, 1б; 2, 7б). После реставрации от бокки сохранились только крышка и колонна-цилиндр (рис. 2, 7а, д). Относительно формы

*Выражаем искреннюю благодарность К.Ю. Моржерину, зав. сектором археологии СОМК, за помощь в работе с материалами ордынского периода.

несохранившейся задней части Увекской бокки, мы можем предполагать, что задняя часть крышки имела овальную форму, более узкую чем сохранившаяся передняя часть с выступом задней крышки, аналогично боккам из могильников Усть- Курдюм, к. 7, погр.1; Солодовка 1, к. 8, погр. 2; Маячный бугор 1, погр. 188, Маячный бугор 2, погр. 60. Более полные данные будут нами представлены в отдельном исследовании.

Бокка из мог. Усть-Курдюм, к. 7, была найдена в 1963 г. И.В. Синицыным (СОМК, № НВСП 33539) [12]. Бокка располагалась рядом с черепом (рис. 3, 1). От бокки сохранились: колонна-цилиндр (рис. 1, 1а; 3, 2а; 3, 3а) высотой 20-21 см и диаметром 3-3,5 см, крышка длиной 21см и шириной от 4 см с задней части с расширением к носику до 4,5 см. Крышка и колонна-цилиндр изготовлены из берестяного листа с рисунком коры вдоль длины листа. Сохранились также детали лицевой пластины капители бокки золотоордынской разновидности, состоящей из двух деталей (рис. 1, 3а; 3, 2б, 3б). Аналогичная конструкция отмечена у бокк из мог. Маячный бугор 2, погр. 51 и 70, Солодовка 1, к. 8, погр. 2, Солодовка 2, к. 7; Бахтияровка, к. 5, погр. 2; Царёв, к. 61. Все перечисленные бокки происходят из Поволжского региона и бытовали одновременно с аналогичными по форме, имеющими одночастную структуру передней лицевой пластины капители бокк. Аналогичная по конструкции бокка золотоордынской разновидности выявлена и на восточной окраине Улуса Джучи в Прииртышье (мог. Ждановский, к. 14) [16, с. 105]. Боковые горизонтальные элементы (рис. 1, 1г) и задняя горизонтальная пластина (рис. 1, 1в) не сохранились. Наибольший интерес в этой представляет крышка бокки. Она содержит ряд интересных конструктивных решений, позволяющие восстановить как индивидуальные особенности изучаемой бокки, так и ряд общих моментов, позволяющих пролить свет на эволюцию развития конструкции бокк золотоордынской и юаньской разновидностей. Под бокками юаньской разновидности мы подразумеваем бокки, выделенные нами ранее в монголо-тяньшанскую и томско-алтайскую разновидности. На сегодняшний день мы считаем, что они составляют одно целое как по форме, так и по конструкции. Выделение бокк с воронкообразным навершием, выделенных в 2003 г. [9, с. 156] в ходе первичного этапа выделения и систематизации бокк на территории евразийских степей, длившегося с 2003 по 2016 гг. можно считать себя изжившим. Проведенная в 2017 г. реставрация бокки из к. 9 мог. Телеутский Взвоз-1, позволила отнести воронкообразные навершия к нижней части колонны-цилиндра бокк монголо-тяньшанского вида или юаньской разновидности.

Крышка бокки сохранилась почти полностью, за исключением небольшого фрагмента в ее задней части (рис. 3, 2д). Она имеет две системы отверстий. Первая, для пришивания крышки к внутреннему деревянному каркасу, который отстоял от переднего и заднего концов крышки на 3 см и примерно около 1 см от краев (рис. 3, 2д). Деревянная часть каркаса состояла из двух элементов: прямой осевой плашки-каркаса, проходящей по оси всей крышки (рис. 3, 2д) и вытянутой овальной рамки, изготовленной из цельного прута, путем термического воздействия, от которой остался довольно четкий отпечаток ближе к носику крышки (рис. 3, 3д). В тех местах, где отпечатки отсутствуют, виден достаточно убедительный след в виде затемнения от разложения деревянных частей внутреннего каркаса (рис. 3, 3д). Таким образом, нами зафиксирована интересная технологическая особенность в конструкции бокк, это несовпадение внешнего берестяного и внутреннего деревянного каркасов, составлявших вместе единое целое. И если для задней части бокк золотоордынской разновидности в виде сапожка, такое отступление на 3 см от внутреннего деревянного каркаса, это можно объяснить необходимостью крепления выносного украшения [8, с. 45].

Выявленный нами ранее конструктивный элемент [8, с. 41] в задней части конструкции бокк из могильников Царёв, к. 61 и Солодовка 1, к. 8, погр. 2, был позже зафиксирован в конструкции головных уборов из могильников Маячный Бугор 1, погр. 188 и Маячный бугор 2, погр. 60. В случае с боккой из мог. Усть-Курдюм, к. 7, эта деталь восстанавливается по контуру задней части крышки, отверстию для фиксации, проходящего по центру и чуть в стороне от центральной осевой детали каркаса и границей окончания внутреннего овального каркаса, восстанавливая размеры утраченной пластины 3 см в высоту и 4 см в ширину по

основанию (рис. 1, 1е; 3, 2е). Таким образом, мы получаем отступ около 4 см. Бокки из мог. Царёв, к. 61 и Солодовка 1, к. 8, погр. 2 имели отступы в 2,5 см, а из мог. Маячный Бугор 1, погр. 188 и Маячный бугор 2, погр. 60 имели выступы на 3,5 см и 2 см соответственно. При этом, размер выступа не зависит от пропорций или ширины. Эти выступы обтягивались тканью при обшивке корпуса шелком. При обтяжке капители бокки золотоордынской разновидности в виде сапожка, ткань натягивалась от носика к задней части крышки, где и закреплялась под выступом. Это хорошо видно по остаткам ткани у бокки из к. 61, мог. Царёв. Последующие слои ткани, которых было не менее двух-трех, могли драпировать заднюю часть бокки, скрывая под собой тканные подвороты. При такой компоновке берестяных и тканных деталей мы получаем достаточно стройный профиль бокки, с учетом боковых тканных клапанов. Задняя часть капители, затянутая тканью выглядела, как если бы с задней части была установлена наклонная пластина из бересты, возможно имитируя именно ее наклон (рис. 3, 5).

Еще одна новая конструктивная деталь относится к креплению деревянного внешнего каркаса – перекрестья к берестяной крышке и его взаимодействия с деревянными прутьями внутреннего каркаса, проходящими под крышкой бокки.

Но перед этим нам необходимо пояснить, что мы понимаем под понятием *внешний деревянный каркас – перекрестье* бокки. Эта деталь представляет собой составное трехчастное изделие (рис. 1, 5), состоящее из веточки или прутика, вертикальной части перекрестья (рис. 1,5а), существовавших в двух основных формах, шарообразной (рис.1, 5а1) и веретенообразной (рис. 1, 5а2). Обе разновидности имели в основании черешок (рис. 1, 5д). Вертикальный канал, просверленный в верхней части прутика (рис. 1, 5а) выполнял функцию фиксации основания пера или другого съемного декоративного элемента плюмажа. Боковые проволочные крепления, отходящие от прутика в разные стороны (рис. 1, 6а) закрепленные на прутике плетеной веревочкой, образующей ярусы. В промежутках между отходящими проволочными креплениями поверхность декорировалась трех- и четырехлепестковыми цветами из кожи и парчовой ткани с перламутровой инкрустацией, как это выявлено нами в к. 4, мог. Бахтияровка [3, рис. 87,3] и в к. 9, мог. Олень-Колодезь [17, рис. 8.4-5]. Проволочные крепления также украшались маленькими конструкциями из скрученной проволоки с фиксацией на ее сегментах бус разного цвета [3, рис. 77, 15]. Деревянные прутики покрывались краской разного цвета, например, позолотой. Таким образом, прутики выполняли две задачи, функциональную – служа основанием для крепления вертикального плюмажа и декоративную, являясь, по сути, уменьшенной моделью вселенского дерева. К основанию перекрестья относятся длинная продольная (рис. 1,5в) и короткая поперечная (рис. 1, 5б) направляющие. В основании длинной продольной направляющей имеется декоративное утолщение в форме цветка в верхней части (рис. 1, 5ж) с сужением в верхней части (рис. 1, 5е) для установки прутика. В нижней части продольной направляющей перекрестья имеется поперечный прямоугольный вырез (рис. 1, 5г), в которой крепилась при помощи подобного паза, но расположенного в верхней части короткая поперечная направляющая (рис. 1,5 б). Сверху обе детали просверливались и в месте пересечения, для установки вертикальной части перекрестья веточки, которая своим основанием-черешком распирала детали основания перекрестья. В ряде случаев черешок деревца пробивал крышку бокки, например, как у бокки из к. 70, мог. Бахтияровка 2.

Крышка мог. Усть-Курдюм, к. 7, имеет два параллельных отверстия относительно оси крышки (рис. 1-7), которые позволяют предполагать расщепление черешка прутика (рис. 1-6д) для более плотной фиксации не только в вертикальном гнезде деревянного перекрестья (рис. 1, 6б), но и в ниже расположенном продольном пруте деревянного каркаса, идущего через большую часть крышки (рис. 1, 6д). В ходе работы с бокками из фондов музеев Волограда, Уфы, Орска, Саратова, Томска, Новосибирска и Барнаула, мы выяснили, что ранее высказанное нами мнение о большем, чем три направляющих деталей в каркасах капителей бокк золотоордынской разновидности [8, с. 43-44] является ошибочным. Во всех выявленных случаях независимо от разновидности бокк, юаньской или золотоордынской, внутренний

деревянный каркас капители состоит из трех прутьев с лицевой, задней и верхней частей, помимо дополнительных боковых прутьев.

Выводы. Головные уборы бокка/боктаг являются важнейшим источником для изучения костюма эпохи средневековья, именно поэтому необходимо скрупулезное изучение технологических особенностей данной разновидности уборов. По мнению З.В. Доде, они могли быть прообразом казахского головного убора невесты саукеле [7]. Но наличие в среде кыпчакских племен, сыгравших важную роль в формировании казахского этноса, своего собственного варианта высокого головного убора конической формы не позволяет согласиться с данным мнением. Необходимо дальнейшее изучение технологических особенностей головных уборов кыпчакского и монгольского времени для окончательного решения вопроса.

В ходе проведенной работы, мы ввели в научный оборот актуальную информацию о шести боках, хранящихся в фондах Саратовского областного музея краеведения.

Публикуемый материал охватывает период исследовательской деятельности коллег и предшественников – П.Н. Шишкина, А.А. Кроткова, П.С. Рыкова и И.В. Синицына, с 1913 по 1963 гг. с географическим охватом от Саратовской и Волгоградской областей до Калмыкии.

Выявлены новые конструктивные особенности бокк золотородынской разновидности с капителью в форме сапожка. Уточнены вопросы взаимодействия внутреннего деревянного каркаса бокки с берестяными частями и внешним деревянным каркасом-перекрестьем. Реконструирован внешний облик бокк из опубликованных в работе могильников.

Полученная в ходе исследования информация будет введена в полном объеме в ближайших публикациях.

Литература

1. Тишкин А.А., Горбунов В.В., Казаков А.А. Курганный могильник Телеутский Взвоз-I и культура населения Лесостепного Алтая в монгольское время. – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2002. – 276 с.
2. Тишкин А.А. Алтай в монгольское время (по материалам археологических памятников). – Барнаул: Азбука, 2009. – 208 с.
3. Мыськов Е.П. Кочевники Волго-Донских степей в эпоху Золотой Орды. – Волгоград, 2015. – 484 с.
4. Гарустович Г.Н., Ракушкин А.И., Яминов А.Ф. Средневековые кочевники Поволжья (конца IX – начала XV века). – Уфа: Гилем, 1998. 336 с.
5. Кригер В.А. Кочевники Западного Казахстана и сопредельных территорий в средние века (X –XIV вв.). – Уральск: ОФ «Евразийский союз ученых», 2012. – 200 с.
6. Иванов В.А. Хабарный I – могильник золотоордынского времени в Центральном Оренбуржье // Археологические памятники Оренбуржья. – Вып. VI. – Оренбург: Издательство ОГПУ, 2004. – С. 74-83.
7. Доде З. В. К вопросу о боктаг // Российская археология. 2008. №4. – С. 52-63.
8. Пилипенко С.А., Жадаева А.В. Конструктивные особенности бокк из собраний музеев Волгограда и Волгоградской области: к постановке проблемы (по материалам могильников Царев, Солодовка I-II) // Теория и практика археологических исследований. №2 (18). 2017. – С. 41-46.
9. Пилипенко С.А. Монгольский головной убор из могильника Басандайка // Исторический опыт хозяйственного и культурного освоения Западной Сибири. – Барнаул, 2003. – Кн. 1. – С. 156-162.
10. Тишкин А.А. Кармацкая культура // История Алтая в 3-х томах. Т. 1. Древнейшая эпоха, древность и средневековье / Под общ. ред. А.А. Тишкина. – Барнаул: Изд-во Алтайского ун-та; Белгород: «Константа», 2019. – С. 366-374.
11. Рыков П.С. Отчет об археологических работах, произведенных в Нижнем Поволжье летом 1929 г. // Известия Нижне-Волжского института краеведения. Т. IV. Саратов, 1931. – С.60-61.
12. Синицын И.В. Древние памятники в низовьях Еруслана (по раскопкам 1954-1955 гг.) // Древности Нижнего Поволжья. Труды Сталинградской археологической экспедиции. – Т. II. – Материалы и исследования по археологии СССР. №78. – М., 1960. – С. 129-130.
13. Кротков А.А. Раскопки на Увеке в 1913 году // Труды Саратовской ученой архивной комиссии. – Вып. 32. – Саратов, 1915. – С. 111-133.

14. Доде З.В. Средневековый костюм народов Северного Кавказа. Очерки истории. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – С.136.

15. Юрченко А.Г. Элита Монгольской империи. Время праздников, время казней. – СПб.: Евразия, 2012/2013. – 432 с.

16. Пилипенко С.А., Хасенова Б.М. Об одном типе головных уборов из средневековых погребений Сарыарки // Культура населения Тургая и сопредельных регионов: человек и эпоха. Коллективная монография / отв. ред.: Г.А. Базарбаева, Г.С. Джумабекова. – Алматы: Институт археологии им. А. Х. Маргулана, 2017. – С. 96-113.

17. Ефимов К.Ю. Золотоордынские погребения из могильника «Олень-Колодезь» // Донская археология. 1999. № 3-4. – С. 93-108.

Сокращения

НВСП – научно-вспомогательный фонд

СМК – основной форд

АРХ – инвентарный шифр археологических предметов основного фонда

АО – археологический отдел, по старой книге поступлений

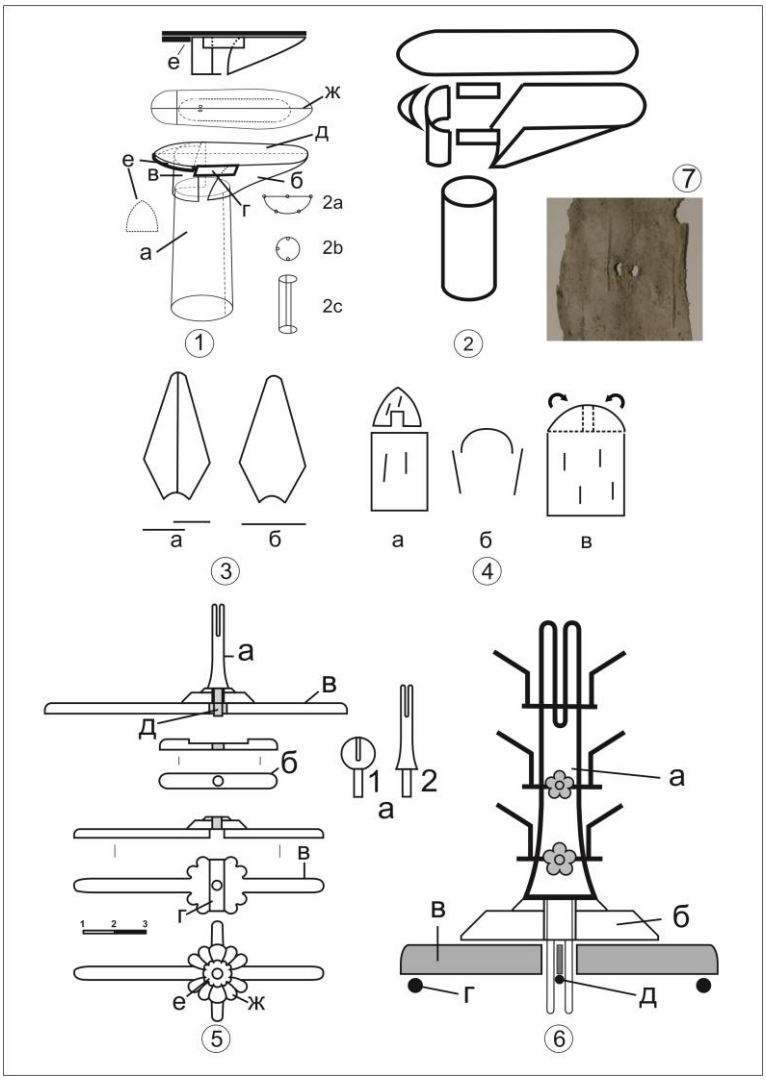


Рис. 1. 1 – схематическое изображение конструктивных деталей бокк золотоордынской разновидности, каркаса и берестяных частей обшивки; 2 – принципиальная схема размещения основных берестяных деталей бокк золотоордынской разновидности; 3 – схема кроя лицевых вертикальных пластин капители бокк золотоордынской разновидности; 4 – схема кроя и крепления задней вертикальной пластины капителей с выступом крышкой и боковыми стягивающими элементами; 5 – принципиальная конструктивная схема деревянных внешних каркасов – перекрестий крышек бокк; 6 – особенности крепления внешнего каркаса-перекрестья с системой внутреннего каркаса бокки из к. 7, мог. Усть-Курдюм; 7 – отверстия для крепления черешка нижней части прутика, вертикальной части перекрестия бокки

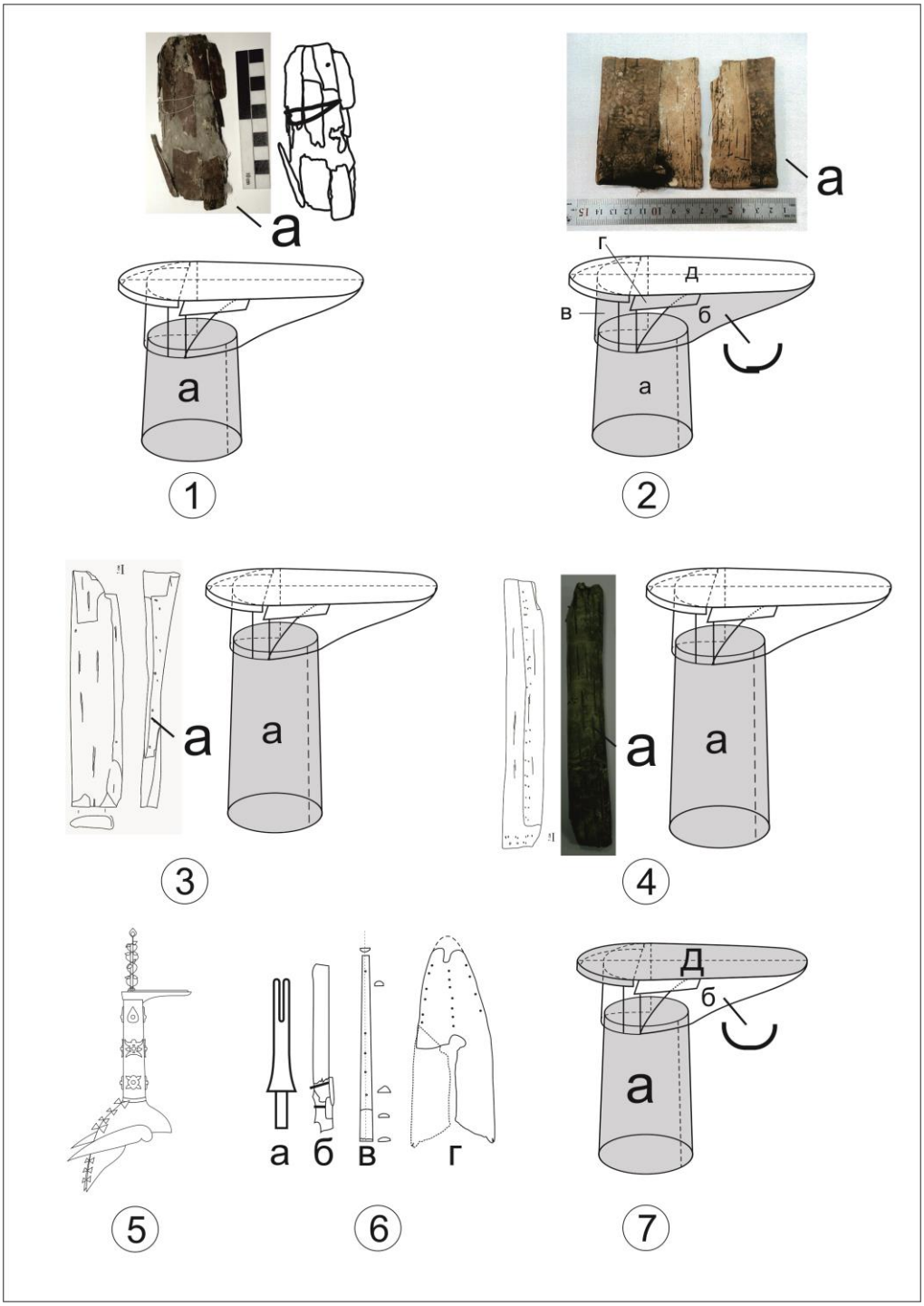


Рис. 2. 1 – колонна-цилиндр бокки и размещение ее сохранившейся части на схеме бокки из к. 2, мог. Лысые Гора, Саратовская обл. (раскопки П.С. Рыкова, 1924 г.); 2 – колонна-цилиндр бокки и размещение сохранившейся ее части на схеме бокки из к. 3, мог. Молчановка, Западный Казахстан (раскопки И.В. Синицина, 1955 г.); 3 – колонна-цилиндр бокки и размещение ее сохранившейся части на схеме бокки из к. 11, мог. Усть-Курдюм, Саратовская обл. (раскопки И.В. Синицина, 1963 г.); 4 – колонна-цилиндр бокки и размещение ее сохранившейся части на схеме бокки из к. 2, мог. Белая Гора, Калмыкия (раскопки П.С. Рыкова, 1929 г.); 5, 7 – бокка из Увекского склепа, Саратовская обл. (раскопки П.Н. Шишкина 1913 г.); 6 – берестяная крышка (г), направляющие деревянного перекрестья (в), тростниковая основа «прутика» или «деревца» деревянного внешнего каркаса-перекрестья бокки из погр. 1 Увекского склепа

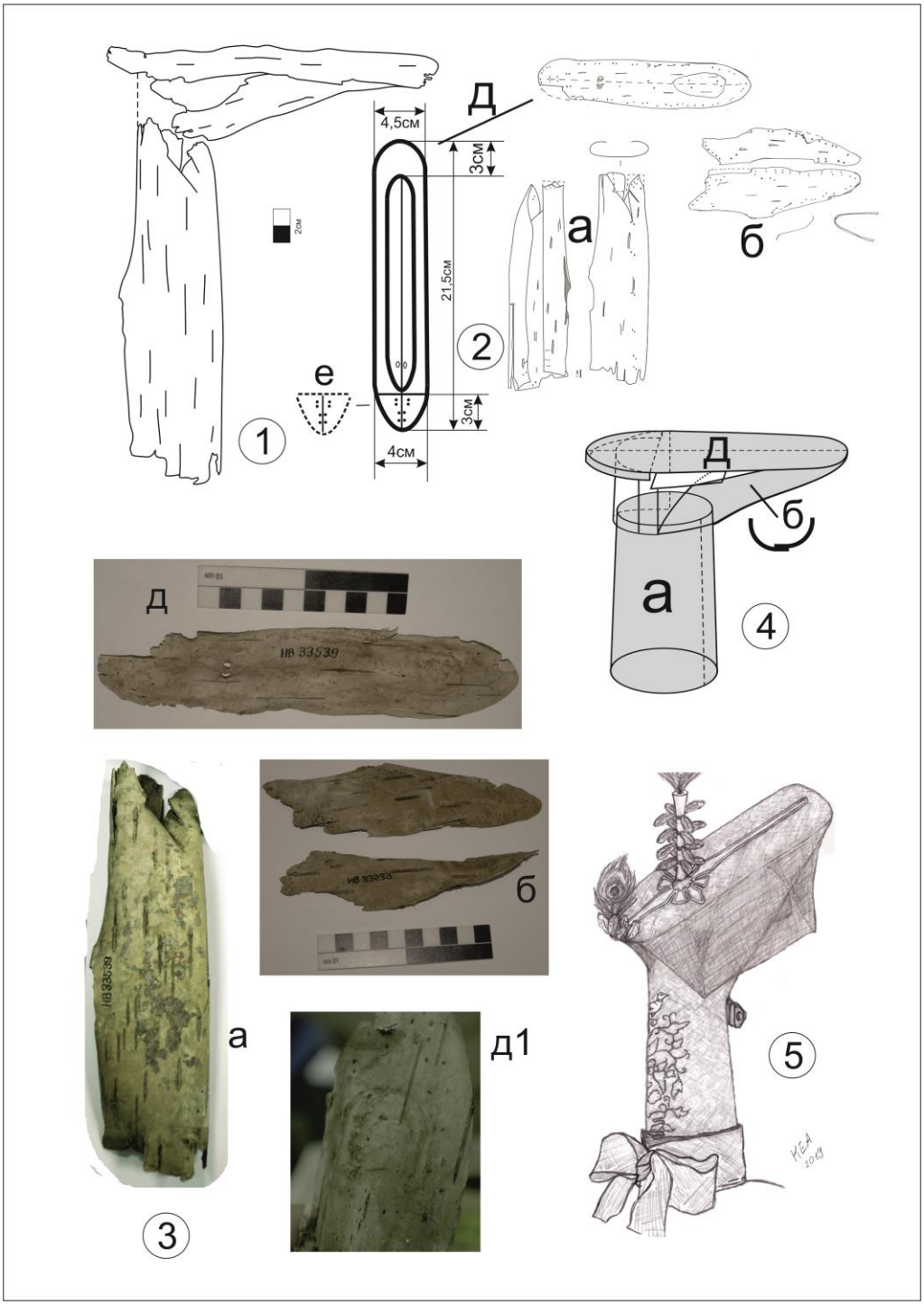


Рис. 3. 1 – прорисовка берестяной части бокки из к. 7, мог Усть-Курдюм; 2 – а – колонна-цилиндр, б – лицевые пластины капители бокки золотоордынской разновидности, д – крышка и схема оттиска внутреннего каркаса из прутьев бокки, е – восстановленная по контурам крышки и отверстиям фиксации пластина - выступ задней части бокки; 3 – сохранившиеся берестяные детали бокки из к. 7, мог Усть- Курдюм; 4 – схематическое размещение сохранившихся берестяных деталей бокки из кург. 7, мог Усть- Курдюм; 5 – реконструкция внешнего вида и убранства бокк золотоордынской разновидности на основе материалов могильников Маячный Бугор 1, погр. 188, 224; Солодовка 1, к. 8, Солодовка 2, к. 7, графическая реконструкция выполнена Е.А. Корж

ҚАРАТАУ ӨҢІРІНДЕГІ «ӘЗІРЕТ СҰЛТАН» МЕМЛЕКЕТТІК ТАРИХИ-МӘДЕНИ ҚОРЫҚ-МУЗЕЙІНЕ ҚАРАСТЫ АРХЕОЛОГИЯЛЫҚ ЖӘНЕ КИЕЛІ ОРЫНДАРДЫҢ ЗЕРТТЕЛУІ

Кәрім Асылхан Әбдіқалиұлы
«Әзірет Сұлтан» мемлекеттік тарихи-мәдени қорық-музейі

Елбасымыз Қазақстанның киелі жерлерін насихаттау мәселесіне басым көңіл бөліп, өзінің «Болашаққа бағдар: Рухани жаңғыру» мақаласын жариялағаны белгілі. Елбасымыздың «Рухани жаңғыру» жөніндегі бастамасына сәйкес бүгінде еліміздегі тарихи ескерткіштер мен киелі жерлердің мән-маңызы жан-жақты зерделеніп жатыр. Бұл ауқымы үлкен жобаның түп-төркіні тарихи-мәдени мұраларымызды есепке алу, құжаттау, мемлекеттік тізімге ұсыну, оларды насихаттау кезек күттірмес мәселе екендігін көрсетеді. Түркістан өлкесі ертеден тарихи мекен. Мұнда адамзат баласы тас ғасырынан бастап өмір сүрген. Бұған Қосқорған елді-мекеніндегі Шоқтас ауылындағы тас тұрақтар куә бола алады. Сондай-ақ Шаға, Шойтөбе қалашықтары түркі дәуірінің өркениетінен хабардар етеді. Бұл өз кезегінде сол заманда ақ, Түркістанның жазиралы даласында көптеген қоныс, қалашықтардың болғандығын білдіреді. Мәселен, мұндай көрініс бір елді мекенде орналасқан ата баба қоныстарынан сыр шерткен ескерткіштер арқылы байқауға болады. Қаратаудың етегін жапсарлай орналасқан Түркістан қаласы, Бабайқорған ауылдық округіне қарасты Абай елді мекені қашан да адамзаттың тұрмыс-тіршілігі үшін қолайлы жер болған. Байырғыдан бері қарт Қаратаудың өзен аңғарларынан аққан сумен сусындаған егін еккен ата-бабамыз тұрақтаған жер. Сақ, түркі, оғыз халқына қыста ықтасын, жаудан қорғанса қамал пана болған тау баурайындағы жазықтық жерде қоныс қалашықтар салынды.

Тарих және мәдениет ескерткіштерін қорғау, оларды зерттеу мен насихаттау мемлекеттік деңгейдегі шара болып табылады. Сондықтанда ескерткіштерді тұрақты түрде қорғау, оларды жүйелі түрде есепке алу қорық-музейдің басты мақсаты мен міндеті. Қазіргі таңда Қазақстан аумағында 25 мыңнан астам тарихи-мәдени ескерткіш сақталынған. Әрине бұл анықталғаны ғана. Соның ішінде археологтардың есептеуінше Түркістан аумағында тізімге алынған ескерткіштер саны 2000-ға жуық деп есептелінеді. Бір қызығы Қасиетті Түркістан аумағында сақталынған археологиялық, діни-рухани ескерткіштер өте көп. Аталған ескерткіштердің 100-ге жуығын қазіргі таңда «Әзірет Сұлтан» тарихи-мәдени қорық-музейі есепке алып отыр. Қорық-музейдің есебіне алынған тарихи-мәдени ескерткіштер 4 топқа бөлініп қорғалады. Ортағасырлық сәулет-құрылыс, Діни-рухани, XIX-XXғғ. тән қала құрылысы және сәулет ескерткіштері, Археологиялық ескерткіштер. Аталған ескерткіштердің барлығына жүйелі түрде есеп карточкалары, төлқұжаттары толтырылып, құжаттау жұмыстары жүргізіліп келеді. Қорық-музей тізіміндегі археологиялық ескерткіштердің басым бөлігі Қаратауды бойлай орналасқан Бабайқорған ауылдық округінің аумағында орналасқан. Одан бөлек қорық-мұражайдың ескерткіштер тізімінде әр жылдары археологиялық экспедициялар арқылы зерттеліп, аршылған ескерткіштер де бар.

Соның бірі Қаратаудың етегінде орналасқан **Ақтөбе қалашығы.** «Әзірет Сұлтан» мемлекеттік тарихи-мәдени қорық-мұражайының археология бөлімі (жетекшісі М.Тұяқбаев), Қожа Ахмет Ясауи атындағы ХҚТУ ғылым орталығының археологтары (жетекшісі М.Елеуов) аталған қалашықты зерттеп, Ақтөбе қалашығы деген атау беріп I-VIIғғ. аралығында өмір сүргенін анықтап отыр. Түркістан қаласынан солтүстікке қарай 44 шақырым жерде орналасқан. Бұл сопақша төбенің ұзындығы 110м. Цитаделінің диаметрі 45м, биіктігі 5м. Ескерткіштің шахаристаны ұзындау болып келген шамамен 65м. Цитаделінде кешіктің орны сақталған, ол сопақша төбешік түрінде көрініп тұр. 1999 жылы Түркістан археологиялық экспедициясы (М.Тұяқбаев) зерттеу жүргізген. Жалпы жер көлемі 3,0га. Сондай-ақ ауылдың шығыс бөлігінде Ескі Абай (Көксарай) елді мекенінде де Көксарай I-II қалашықтары аршылды. Бұл ескерткіштерге «Әзірет Сұлтан» қорық-мұражайының археологы т.ғ.к. М.Тұяқбаев жүйелі түрде зерттеу жүргізіп, алғашқы Көксарай-I қалашығы

б.з.д. I-IVғғ. ал, Көксарай-II қоныстары екенін анықтап берді. [1] бұл ескерткіштер Түркістан қаласынан солтүстікке қарай 40 шақырым жерде, Бабайқорған ауылының солт.батыс жағында 8 шақырым жерде, Көксарай өзенінің сол жағалауында орналасқан.

Көксарай–I қалашығы, (Б.з.д.IV-IIғғ. – б.з.IV-Vғғ.) Түркістан қаласынан солтүстікке қарай 40 шақырым жерде. Бабайқорған ауылының солт.батыс жағында 8 шақырым жерде, Көксарай өзенінің сол жағалауында орналасқан. Қалашық екі деңгейден тұрады. Ескерткіштің «П» әріпі сияқты ерекше пішінді болуына ауа-райының және түбінен аққан өзеннің кеміруі әсер етіп бұл бетіндегі мәдени қабаттар жойылып кеткен. Төбенің өлшемдері 80х50х22м, айналадан биіктігі 9м. Оны үш бетінен ұзындығы 150м және көлденеңі 55 метрден 120м-ге дейінгі аралықтағы шахаристаны қоршап жатыр. 1999 жылы Түркістан археологиялық эскпедициясы (М.Қ.Тұяқбаев) алғаш рет зерттейді. Сызба жоспар түсіріліп, барлау қазбалары барысында керекті материалдар жинақталған. **Көксарай–II қонысы,** (XIII-XIVғғ.) Түркістан қаласынан солтүстікке қарай 40 шақырым жерде. Бабайқорған ауылының солт.батыс жағында 8 шақырым жерде, Көксарай өзенінің сол жағалауында орналасқан. Қалашық екі деңгейден тұрады. Ескерткіштің «П» әріпі сияқты ерекше пішінді болуына ауа-райын және түбінен аққан өзеннің кеміруі әсер етіп бұл бетіндегі мәдени қабаттар жойылып кеткен. Төбенің өлшемдері 80х50х22м, айналадан биіктігі 9м, оны үш бетінен ұзындығы 150м және көлденеңі 55 метрден 120м-ге дейінгі аралықтағы шахаристаны қоршап жатыр. 1999 жылы Түркістан археологиялық эскпедициясы (М.Қ.Тұяқбаев) алғаш рет зерттейді. Сызба жоспар түсіріліп, барлау қазбалары барысында керекті материалдар жинақталған.

Ал, ауылдың солтүстік іргесіндегі қалашыққа ғалымдар XIII-XVIғғ. аралығында өмір сүргені жайлы анықтап **Бұзауқорған** деген атау беріпті. Ондағы Бұзауқорған Оғыз ханның атауы дейді жергілікті тұрғындар. Ауыл тұрғыны Мәлс Құлымбетов қалашықтың қорғаны Қаратаудың тасымен қаланғанын және екі қалаға кірер қақпасы болғанын айтады. Расында да қалашықтың қорғаны тау тасынан қаланғанын білуге болады. Бұзауқорған қонысы**,** (XIII-XIVғғ.) Түркістан қаласынан солтүстікке қарай 38 шақырым жерде орналасқан. Негізінен дөңгелек пішінді қорған қабырғасы таудың тасынан қаланған. Бүгінде қорған қабырғалары құлап үйіндіге айналған. Алғаш рет 1999ж. Түркістан Археологиялық Экспедициясының отряды (М.Тұяқбаев) тауып зерттеу жүргізген, көтерме материал жинақталып, қоныстың соңғы өмір сүрген ғасырлары анықталған. Төбенің өлшемдері 110х85м, айналадан биіктігі 3м. Ромб тәрізді төбешіктің үшжағы терең арықпен және тас пен топырақтан тұрғызылған қорғанмен тұрғызылған.

2004 жылы «Мәдени мұра» бағдарламасының аясында «Әзірет Сұлтан» тарихи-мәдени қорық-музейінің археологиялық экспедициясы зерттеп, фото суреттері, өлшемдері, план сызбалары алынған. Өкініштісі сол бұл қалашықтың оңтүстік қорғанына қазіргі таңда тұрғын үй салынып қаланың солтүстік бөлігіне ашық мал қора тұрғызылған. [2]. Қорық-мұражайдың ескерткіштер тізімінде Абай елді-мекенінде бұдан бөлекте діни-рухани ескерткіштер бар. Соның бірі Түркістан қаласынан солтүстікке қарай 50 шақырым жерде Қаратаудың оңтүстік етегінде Абай ауылында орналасқан **Құрышхан ата кесенесі**. Аңыз желілерінде бұл әулие Қаратаудағы Жылаған атаның әкесі делінеді. «Әзірет Сұлтан» қорық-музейінің археологы Қайрат Мұсабаевтың «Түркология» журналында жарық көрген «Жылаған ата тарихи дерек шындығы» атты мақала желісінде өрбіткен аңызына сүйенсек ерте заманда Құрышхан және Шаш ана деген ерлі-зайыптылар өмір сүріпті. Құрышхан және Шаш ана күні-түні ұйықтамай құдайдан бала тілепті. Бір күннің арайлы таңында Шаш анамыздың түсіне қарт ақсақал кіріп, аян беріп, «бойына бала бітеді, бірақ, аздап қиыншылығы да бар» дейді. Көп ұзамай ұзақ күткен Шаш ана бойына бала бітеді. Ол заманда қуаңшылық болып жұрт көшіп-қонып жүрсе керек, Құрышхан ата мен Шаш ана да қазіргі «Шілік» аталған елді-мекеннің жеріне келіп тұрақтайды. Бұрын (бұл ауыл «Мес» деп аталған). Осы жерде күндердің күні ай күніне толмаған Мес (перделі бала), туылып, жерге түскен соң перде жарылып, қазіргі Абай елді-мекені мен Игілік ауылы арасында орналасқан «Ұржар» деген қырдың, үстімен өтіп, Ақтөбе өзеніне түсіп қаша береді. Құдайдан тілеп алған баласынан

айырылған ата-ана: «тоқта балам» деп артынан қуа береді. Бала ұятүп тауынан өтіп, қазіргі «Жылаған ата үңгіріне» кіріп, ата-анасына «арқаларыңа қарамаңдар» деген екен. Сонымен, жылап-жылап көзі домбыққан әке үйге жақындағанда «неге қарама» деді екен деп әке байғұс артына қараса іздерін қуалай топаң су ағып келеді екен. Әкесі қараған заматтан бастап су жол жерге бірден сіңіп кеткен екен. Қазір де су сол жерге дейін ағып келеді де (әсіресе жазда) жоқ болады. Бұл қазіргі Ақтөбе өзенінен ағып келетін Абайдағы су қоймасының орны, яғни тоған асты дейді автор. [4]. Құрышхан ата басында кеңес үкіметі кезінде кесене болған екен, бірақ солшыл саясаттың қысымынан төбесі бұзылып қиратылыпты. Бүгіндері әулиенің айналасы ұзын дуалмен қоршалып әктеліп қойған. Құрышхан ата әулие қазіргі таңда «Әзірет Сұлтан» қорық-музейінің ескерткіштер тізіміне алынған.

Жылаған ата бұлағы мен үңгірі. Түркістан қаласынан солтүстік-батысқа қарай Қаратау бөктерінің жартасты шатқалында орналасқан. Шатқалдан төмен түскенде өзеннің сол жағалауында биіктігі 10-12м жартаста диаметрі 15-18см болатын бұлақ көзі көрінеді. Осы бұлақтан белгілі бір уақыт аралығында сарқырап су ағады. Үңгірі де өзеннің сол жағалауында бұлақ көзінен 45-50 метр қашықтықта орналасқан. Үңгір аузының биіктігі 3 – 4 м, ені 8 – 9 м, тереңдігі 50 – 60 м шамасында. Тарих пен мәдениет туындысы болмаса да, табиғаты көркем бұл мекенді халық қасиетті, киелі санайды. Аңыз желісіндегі баланың меспен туылған жеріндегі ауыл қазір «Мес» деп аталады. Қазіргі таңда қасиетті мекен ғылыми түрде зерттелмеген. [8]. Зерттеуші С.Қожамұратовтың дерегіне сүйенсек, Жылаған ата аңызының тарихи тамырының қайдан бастау алғандығын анықтау үшін Абай ауылындағы Көксарай I, Көксарай II, Игіліктегі Мес қалашықтарын жүйелі түрде археологиялық қазба жұмыстарын жүргізу қажет. Діни-рухани орын туралы қазіргі таңда баспасөз беттерінде ауқымды мақалалар жарияланып, қысқаметражды деректі фильмдер түсіріліп, насихатталу үстінде.

Үйрек ата мазары. Қаратаудың етегін бойлай Түркістан қаласынан солтүстікке қарай 41 шақырым жерде, Өгіз таудың жоғарғы жағында орналасқан. Үсті таспен қаланып, бас жағына арқардың мүйізі қойылған. Үйрек ата әулиенің үстіне баспана тұрғызылған. Үйрек ата туралы деректер ғылыми әдебиеттерде кездеспейді, арнайы зерттелмеген. Тек О.Дастановтың «Әулиелер туралы шындық» атты еңбегіндегі аңыз-әпсана арқылы білеміз. [7]. Ілгеріректе Қарнақ медресесінде оқып жүрген шәкірттердің отыны таусылғанда Үйрек ата әулиенің басындағы қураған ағаш бұталарын шауып, түйеге артып, шөккен түйені тұрғызайын десе арқандары өзінен өзі қиылып кетеді. Қайтадан тиейді, отынды байлаған арқан тағы қиылады. Не керек, арқан қиыла берген соң бәрі Үйрек атаның әруағына құран бағыштап оқиды. Осы әрекетті күтіп тұрғандай қабірден «Менің ағашыма қиянат жасамаңыздар» деген үн естіледі. Бұл тосын шыққан үннен бойларын үрей билеген шәкірттер шапқан отындарын сол күйі тастап, елге қарай тұра жөнеледі. Екінші бір аңызда бір кісі колхоздың жылқысын айдап келе жатып Үйрек атаның басына тоқтайды. Ағашын жағып, шай қайнатып ішеді де көзі ілініп кетсе бір қара кісі Үйрек атаның қабірінен шығып оған тас лақтырады. Қатты қорқып бұғып қалған әлгі кісінің үстінен ұшқан тас алпыс жеті құлынның ішіндегі асыл тұқымдағы ерекше құлынға тиіп, басы ұшып түседі. Шошып оянса жылқылары ұзап кетіпті. Бір ғажабы түсінде көрген жаңағы құлын үйірден қалып қойыпты. Сүмірейіп қалған құлынға жылқышы анау-мынау ем-дом жасаймын дегенше өліп кетіпті. Үйрек ата әулие кейбір көңілі таза адамдарға түкті денелі кісі болып көрінгенін айғақтайтын әңгімелер ел арасында өте көп. Мазары таспен қаланған екі бөлмеден тұрады, екі ойықша терезесі бар. 2010 жылы демеушілер тарапынан көне мазардың іргесі бетоннан құйылып, қабырғасы күйген қышпен көтерілді. Кесенесінің ұзындығы 8,4 метр, ені 5,5 метр, биіктігі 2,8 метр.

2012 жылы «Әзірет Сұлтан» мемлекеттік тарихи-мәдени қорық-музейінің археология және ескерткіштерді қорғау бөлімі Бабайқорған ауылдық округінің аумағында орналасқан ескерткіштерге барлау жұмыстарын жүргізді. Нәтижесінде Қоянқора, Жаманбай қоныстары аршылды. Бұдан бөлек Абай ауылдық округіне қарасты Игілік ауылынан Ежелгі және кейінгі Мес қалашықтары, Мес қонысы, қорымдары табылып, тізімге алынды. Осы ескерткіштердің

ішінде көлемі ауқымды қала анықталды. Өлшемдері шамамен 150х150х6м, домалақ пішінді. Кеңес өкіметі кезеңінде (1970ж) Өтеген деген кісі үй салмақ болып топырағын қазып жатқанда астынан үлкен хум шыққан. Төбешік үстінде басқа да керамикалық ыдыстар қалдығы бар. Қала қорғанының батыс жағынан бір кездері айналып су өткені байқалады.

2014 жылы ескерткіштерге барлау жұмыстары қайта өз жалғасын тапты. Барлау барысында сол өңірден бұрын ғылымға белгісіз 500-ге жуық қорымдар мен 100-ден аса кәріз құдықтары анықталып отыр. [3]. Дегенмен спутник аэробарлау және фотосуреттерді түсіру барысында план схемаларын сызу кезінде мұндағы обалар мен кәріз құдықтарының көміліп көзге көрінбей қалғаны, қалашықтардың мал тұяғының астында қалып жойылуы, жеке тұлғалардың жауапсыздығынан өзгерістерге ұшырап, кейбір жағдайда жойылып кету қаупі төніп отырады. Бұл тарихи-мәдени мұралар көне тарихтың куәсі, өткеніміздің сыр шетіп бүгінгі күнге дейін сақталынып жетіп отырған ескерткіштерді қорғау мен сақтау, оларды насихаттау әрбір азаматтың еліне, туған жеріне деген жанашырлығы мәдени мұраларға деген қамқорлығы болмақ. Ата-баба көзіндей боп кешегіден сыр шертер тарихымызды жоғалтып алмас үшін де аянбай еңбек етуіміз қажет. Сонда ғана тамыры тереңде, тарихы ғасыр қойнауында жатқан қазақ халқының рухани байлығы кемелдене түспек.

Әдебиет

1. Туякбаев М, «Историческая топография и развитие городов и поселений Туркестанского оазиса». Алматы, 2009. (стр. 32)
2. Мұсабаев Қ, «Бұзауқорған қалашығының белгісіз сырлары». Түркістан газеті №32 (9211) 2014ж. 11 шілде.
3. Тұяқбаев М, Өсеров Т, Мұсабаев Қ, 2012 жылы Түркістан өңірінде жүргізілген археологиялық барлау жұмыстарының есебі. Түркістан, 2012.
4. Каимов Ж, «Құрышхан ата мазары». Түркістан газеті, №34 (9213) 2014ж. 25 шілде. 5б.
5. Тұяқбаев М., Мұсабаев Қ., Өсеров Т., Таджибаев Н., Әбсадық Ж., Кәрім А., Назаров Н., Түркістан жазирасының Сидақ микрооазисінде жүргізілген 2014 жылғы археологиялық барлау жұмыстарының есебі. Түркістан, 2014.
6. Мұсабаев Қ, «Жылаған ата кешені көне заман куәгері». Қожа Ахмет Ясауи мұрасы мен ілімінің зерттелу мәселелері IV халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция жинағы, Түркістан 2012, 372 – 376 бб.
7. О.Дастанов, «Әулиелер туралы шындық». – Алматы, 1967.
8. С.Қожамұратов. Ортағасырлық қалалар тарихын аңыз әңгімелермен қоса зерттеу. Қожа Ахмет Ясауи мұрасы мен ілімінің зерттелу мәселелері IV халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция жинағы, Түркістан 2008.

КОМПЛЕКТОВАНИЕ ФОНДОВ НАЦИОНАЛЬНОГО МУЗЕЯ РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН АРХЕОЛОГИЧЕСКИМИ ПРЕДМЕТАМИ

Акжасарова Айнур Конысбековна
Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, магистрант

Комплектование фондов - одно из основных направлений музейной деятельности, представляет собой процесс выявления и сбора предметов музейного значения, приобретающих статус музейных предметов. Комплектование в музее осуществляется на основе научной концепции комплектования, в которой определяются задачи, принципы, формы и методы комплектования, критерий отбора материалов в фонды. На основе концепции разрабатывается перспективный и годовой план комплектования.

В музейной практике различают три основных вида или способа комплектования: систематическое, тематическое и комплексное. Систематическое комплектование – это планомерное формирование и регулярное пополнение музейных коллекций однотипными

музейными предметами. Как правило, оно направлено на формирование и пополнение систематических типологических коллекций. Тематическое комплектование заключается в выявлении и сборе разнотипных предметов музейного значения, отражающих конкретную тему. Этот вид комплектования важен для создания экспозиций и выставок. Комплексное комплектование объединяет задачи систематического и тематического комплектования [1, с. 386-387].

Источники комплектования музейных фондов разнообразны. Это *закуп* коллекций или отдельных предметов за счет финансирования, предусмотренных сметой музея; безвозмездная передача (дар) в собственность музея предметов организациями или частными лицами; *обмен* дублетных и непрофильных материалов на предметы, соответствующие профилю и характеру музейного собрания; «случайные находки» (при сносе здания, во время земляных работ); *целевые заказы* на выполнение реконструкции музейных предметов, заказ на изготовление произведений искусства. К примеру, музеи могут заказать копию музейных предметов в целях сохранности подлинника.

Для пополнения фондов музеи организуют *экспедиции* – археологические и этнографические. Экспедиции могут проводиться совместно с другими музеями или научными учреждениями. Музейные специалисты устанавливают тесные контакты с учеными, археологами инаучными учреждениями, которые собирают коллекции, но не занимаются их хранением (научные институты, археологические и этнографические кафедры исторических факультетов вузов, исследовательские институты) и т.д. Комплектование фондов музейными предметами по современности осуществляется по «свежим следам». Сбор, в этом случает, осуществляется сразу после проведения значимых мероприятий: форумов, съездов, выставок и т.д.

При комплектовании фондов большое значение имеет профессионализм музейных специалистов. С целью определения ценности и музейного значения предметов создается фондово-закупочная комиссия, в состав которого входят специалисты разных профилей, работники отделов экспозиции и фондов. Решением фондово-закупочной работы предметы включаются в фонды на постоянное хранение музея.

Национальный музей Республики Казахстан создан в 2013 году Постановлением Правительства РК. На основании постановления была разработана Концепция развития Национального музея Республики Казахстан:

1) Концепция комплектования фондов и систематизации коллекций;
2) Правила учета и хранения музейных ценностей;
3) Положение о Службе по учету, хранению, консервации и реставрации;
4) Правила заполнения научных паспортов;
5) Концепция выездных выставок на основе собственных фондов.

Реализация Положения о Национальном музее Республики Казахстан предусматривает решение следующих задач:

- комплектование фондов;
- организация ведения учетной документации музейного фонда;
- обеспечение сохранности музейных ценностей;
- систематизация, научная инвентаризация и каталогизация музейного фонда;
- организация и проведение фондовых и выездных выставок;
- участие в организации постоянных музейных экспозиций.

С начала открытия Национального музея была проделана огромная работа по сбору и комплектованию предметов музейного значения, отнесения их в фонды Музея с последующим представлением в экспозиции.

В музейные фонды поступили культурные ценности из фондов ГУ «Назарбаев центр», Музея золота и драгоценных металлов, научных учреждений, центральных, областных и районных музеев, частных коллекционеров. В настоящее время фонд Национального музея насчитывает 159 321 единиц хранения. Из них основной фонд – 110 818 единиц хранения, научно-вспомогательный фонд – 48 503 единиц хранения. Музейный фонд включает

коллекции по археологии, этнографии, письменному источнику, изобразительному искусству, нумизматике, ковров и ковровых изделий, драгоценных металлов, оружия и др.

Уникальная археологическая коллекция составляет важнейшую часть собраний Национального музея Республики Казахстан. Артефакты являются свидетельством богатейшей истории и исторических процессов, происходивших на территории Казахстана с эпохи раннего палеолита до средних веков. Одним изценных музейных предметов является «Золотой человек», найденный археологической экспедицией под руководством Кемаля Акишева в 1969 году в кургане Иссык, в 50 км восточнее города Алматы. В кургане были обнаружены останки воина в полном облачении из золота. Свыше 4 тысяч золотых украшений, декорировавали одежду и вооружение сакского воина. Кафтан воина был весь обшит золотыми треугольными бляшками. Ворот, борта кафтана и низ полы орнаментированы бляхами четырехугольной формы с изображением головы хищника кошачьей породы в горизонтальных и вертикальных планках. Кафтан, сплошь украшенный золотыми бляхами, напоминал сверкающий чешуйчатый панцирь.

Высокий конусообразный головной убор сакского воина украшен золотыми пластинами в виде снежных барсов, горных козлов, архаров, крылатых лошадей, птиц. Головной убор отражал представление саков о мироустройстве. Протомы крылатых коней с рогами козла символизируют солнце. По представлениям саков мир состоял из трех частей – небесной, земной и подземной. Орнаменты на нем разделены на три вертикальных уровня. Головной убор по кругу обрамляет изображение золотых гор и деревьев. У подножия гор размещены звери. На вершинах — птицы, крылатые тигры. Орнаментальный фриз означает мировой горный хребет, по представлениям саков, окружавший мир со всех сторон. Орнамент символизирует трехчастную организацию мира снизу вверх: подземный мир — земля — небеса. На четырех крестообразно расположенных точках кольцевых фризов помещены изображения зверей — охранителей сторон света; востока и запада, севера и юга. Впереди головного убора имеется солнечная эмблема — символ всего космоса в целом: четыре крылатых коня и четыре золотых стрелы. Это своеобразный знак власти над всеми тремя мирами и четырьмя углами света, которые солнце обходит на своем пути. Переднюю сторону саки считали восточной стороной света, заднюю — западом. Возложение такого колпака-короны осмысливалось как передача вождю власти над всем мифологическим Космосом. Вождь олицетворялось вселенной, ее центр, и все символы на его одежде это мифологическое представление саков [2, с. 43-44].

Особое место среди находок кургана Иссык занимает серебряная чаша с надписью, выполненной руническим письмом – один из древнейших памятников письменности, обнаруженный на территории Казахстана.

В 2017 году стартовал проектНационального музея РК запустил проект «Шествие золотого человека по музеям мира». В рамках этой выставкинаходки из кургана Иссык были экспонированы в Минске, Москве, Баку, Сеуле, Сиань, Гданьске, Ташкенте, Казани.

В 2014 году в фонд Национального музея Республики Казахстан поступили археологические артефакты из Жамбылского областного историко-краеведческого музея, Южно-Казахстанского областного историко-краеведческого музея, Восточно-Казахстанского областного историко-краеведческого музея, Павлодарского областного художественного музея, также других музеев, которые представлены в постоянной экспозиции. Среди них бронзовый светильник из Тарбагатайского историко-краеведческого музея. Ценный предмет передал директор музея Конысбек Акжасар. Бесценная находка былаобнаружена случайно жителем районного центра Аксуат в одном из курганов. В 1990 году экспонат был передан в музей. Бронзовый светильник является культурным наследием ранних кочевников, населявших Тарбагатайский край в первом тысячелетии до нашей эры. Он представляет собой поднос четырехугольной формы на конической подставке, по углам которого расположены фигуры крылатых барсов, обращенные головой к центру. По представлению древних кочевников, крылатые барсы - хранители жизни, обладающие сверхестественной силой. В самом центре имеется стержень и отверстия в спинах барсов для возжигания

священного огня. Светильник отражает мировоззрение кочевника, дает представление об окружающем его мире [3].

Пополнению археологических собраний музея способствовали также ведущие археологи республики и научные учреждения:РГП «Ғылым ордасы», Институт археологии имени А. Маргулана, ТОО «Казархеология», ТОО «Археологическая экспертиза», Сарыаркинский археологический институт при КарГУ имени Букетова, Музей палеолита Казахстана КазНУ имени Аль-Фараби, Научно-исследовательский институт имени К. Акишева.

Из «Ғылым ордасы» в состав музейного собрания вошло более 500 археологических предметов. Среди них коллекция золотых украшений из кургана Лебедевка (Западный Казахстан), колты из Актасты, украшенные вставками из драгоценных камней (Жетысу), золотые украшения из Мыншункыр (Жетысу) и Бесоба (Западный Казахстан), бляхи с изображением всадника из Тенлик (Жетысу) и др. Большой интерес представляет сайрамский клад, переданный Институтом археологии А.Х. Маргулана МОН в фонд музея.

В 2013 году в ходе раскопок на территории городища Сайрам (древний Испиджаб) обнаружены два клада средневекового периода. Кувшин с серебряными монетами в количестве 2600 штук найдены на дне тандыра. Монеты датируются XV в. и охватывают период денежных отношений на территории Казахстана от эмира Тимура до Касым хана. Во втором кладе были золотые изделия средневекового периода: браслет, перстни, серьги, бляшки, бубенчики, золотые слитки, жемчуг, камни с ювелирной обработкой, золотой лом, монеты [4, с. 95-101]. Данные артефакты дают ценный материал о политической, экономической и культурной жизни средневекового Сайрама.

Таким образом, фонды Национального музея Республики Казахстан планомерно и систематически пополняются новыми музейными предметами, в дальнейшем проводится их изучение, хранение и популяризация. В настоящее время источником пополнения археологической коллекции музея являются археологические экспедиции, которые организовывает НИИ «Халық қазынасы» - одно из структурных подразделений Национального музея.

Литература

1. Юренева Т. «Музееведение», Москва, 2003
2. Акишев А. «Курган Иссык. Искусство саков Казахстана» – Москва: Искусство, 1978
3. Акжасаров К. Сокровища Тарбагатая // ЦентрАзия. – 2004, 11 апреля // URL: https://centrasia.org/newsA.php?st=1099522560
4. Байтанаев Б.А. «Сайрамский клад», Алматы, 2014

«ЭТНОЛОГИЯНЫҢ ӨЗЕКТІ МӘСЕЛЕЛЕРІ» секциясы
Секция «АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ЭТНОЛОГИИ»

КЫПЧАКСКИЙ СЛЕД В ЭТНОКУЛЬТУРОГЕНЕЗЕ САХА (ЯКУТОВ)

Бравина Розалия Иннокентьевна
д.и.н., профессор, Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН (Якутия)

По мнению исследователей, звеном, связующим якутов с кыпчаками, может выступить этноним *со*, восходящий к индоиранскому *saka, sakh* – со значением «олень». Женским зоолатриальным предком ханского рода тюрков был олень (лань), обретший впоследствии

образ быка [1, с 41]. Среди киргизов известна группа *сакоо-кыпчак,* входившая в племя кыпчак, которую С.М. Абрамзон относил к киргизским племенам «алтайского» происхождения [2, с 44]. В родоплеменных названиях туркмен встречается этноним *сакары*, связанный с ассимиляционными процессами XVI–XIX вв., способствовавшими трансформации туркмено-огузских названий и проходившими, видимо, под влиянием поздних кыпчакских племен [3, с 73–74, 78]. Этноним *сактар* встречается и среди барабинских тюрков, язык которых относится к кыпчакской группе тюркских языков. «Сактар – эта форма множественного числа от термина *сак, сака,* – пишет Н.А.Томилов, – который ... у якутов выступает в качестве этнического самоназвания» [4, с 166]. Среди средневековых венгров зафиксированы этногруппы с самоназванием *секе* или *секелер,* которые, по всей вероятности, принадлежали к кыпчакам, так как в венгерском языке наблюдается влияние тюркского языка с кыпчакским уклоном. Весьма примечательно, что Н.К. Антоновым обнаружены некоторые изолированные якутско-венгерские языковые параллели [5, с 165–168]. К сказанному уместно добавить, что арабский этникон *маджгар* считается воспроизведением самоназвания мадьяр в сочинении автора IX в. Ибн-Русте [6]. К данному этнониму близко название кангаласского рода якутов *малджагар* (мальжагар). Род маджар входил также в состав казахских аргынов. Интерес представляет этнотопоним *марха,* встречающийся на территории проживания хангаласских родов, который присутствует также в родовом составе казахов, узбеков и их субэтнических групп [7, с 243].

Махмуд ал-Кашгари упоминал, что одного из знатных кыпчаков звали Канглы [8, 2002, с. 62]. Данный этноним среди тюрков имел распространение в разных формах – *канглы, канлы, ханлы, кангар* и т.д. [9, с 135–136]. Среди якутов ведущее положение занимали кангаласцы (як. хангалас), во владение которых входили обширные остепененные долины Лены – Туймаада и Эркээни, а также низовья рек Сиинэ (Синяя) и Кэнкэмэ. Номинальную власть их легендарного предводителя Тыгына в конце XVI – начале XVII вв. признавали почти все локальные объединения якутов. Я.И. Линденау писал, что *Tugin* (Тыгын) происходил от *Eldei bator'a* (Эллэя) – первопредка якутов и носил титул «Тойон – Usa – роду господ». По данным исследователя, в Хангаласскую волость, кроме хоринцев, почитавших ворона, т.е. чужеродцев, входили роды Бёртё, Нерюктэй, Нахара, Джархан и Бордон [10, с 19, 18]. Жители с. Улахан-Ан во 2-м Мальжагарском наслеге именуют себя «бёрё бёртёлёр» (букв. волчьи бёртё) и считают себя родственными намским, амгинским и вилюйским родам бётюн. Б.О. Долгих считает, что Бётюнская волость под названием «Котулский улус» значится среди «первых улусов Якольской землицы», с которых Иван Галкин собрал ясак за 1631 – 1640 гг. (11, с 354). Волчьими родами – «бёрёлёёхтёр» намские якуты называют предков наслегов Бётюн, Кёмёкён и Тюбэ. К приходу русских воинственные бётюнцы числились среди крупных волостей якутов. Они составили ядро якутского восстания 1642 г., к которым сразу же примкнули намцы, одейцы и кангаласцы [12, с 41]. По некоторым данным, род бёртё был среди нюрбинских и колымских кангаласцев [13, с 308]. В качестве тотема рода бёрё бёртёлёр 1 Кангаласского наслега Колымского округа выступал серый волк с черной холкой [14, с 110]. В начале XX в. бетюнский род значился в Мальжегарском наслеге Олёкминского округа [12, с 389].

В число якутских волостей, включенных в ясачные списки XVII в., значатся следующие, связанные по своему происхождению с кангаласцами: Бордонская, Бетунская, Енесильская (Жарханская), Маганская, Малягарская (Мальжагарская), Нахарская, Нюриктейская, Одейская, Ямконская (Жемконская); а также роды: Орготский / Урготский (Эргитский) и Онюгуйский (Немюгинский) [11, с 354, 355, 362]. Среди кангаласских волостей несколько особняком стоял уранайский род. Относительно данного рода существовала старинная пословица «Огус баһа танаралаах уран-сахалар» (букв. уран-саха, имеющие божеством голову быка). Весьма примечательным представляется, что предком сыланского рода Ботурусского улуса считался Ураанай Боотур. По преданиям самих сыланцев, их род носит имя родоначальника Сылан – сына Кыпчараахая Сююрюк [15, с 12],

в имени которого присутствует этноним кыпчак. В.В. Ушницкий этноним *уран* связывает с кимаками, а *сылан* – с башкирским *йылан* [16, с 39].

По генеалогическим таблицам, составленным С.И. Боло, с Эллэем связывали свое происхождение борогонские якуты [13, табл 2, 6, 7, 9]. Название рода Борогон В.В. Ушницкий связывает с борган-кыпчаками, название которых производится от имени племени *баргу*, фигурирующего в списке поздних кыпчакских племен [16, с 56].

В 1860 г. Кангаласский улус в связи с обширностью занимаемой им территории был разделен на Западно-Кангаласский и Восточно-Кангаласский улусы. В состав нового улуса перешли Нерюктейская, Жемконская и Нахарские волости. Схожий с якутским этнонимом *наахара* в родовом составе туркмен фиксируется этноним *нохурлы*, а среди казанских татар выделяются так называемые *нохратские* татары [17, с 209].

В начале XX в. наслеги с названием «Кангалас» существовали в Восточно-Кангаласском, Западно-Кангаласском, Баягантайском, Верхневилюйском, Сунтарском, Мархинском, Жиганском, а также Верхоянском и Колымском округах**.** Жарханские, Мальжегарские, Нерюктяйские и Нахарские наслеги и роды значились в Мархинском (Нюрбинском), Сунтарском и Олекминском улусах [11, с 391, 392].

П.А. Ойунский в своей работе «Якутский язык и пути его развития» [1935] приводит имена предков Омогоя и Эллея, записанные в 1893 г. П.Е. Готовцевым и опубликованные В.В. Радловым в 1908 г. в приложении к его труду «Die jakutische Sprache im ihren Verhaltnisse zu dem Tiirksprachen»: 1) Өксүссү; 2) Мэйэрэм Сүппү; 3) Хорогой (Хорохой); 4) Аргын; 5) Айал; 6) Өрөс Күөл Дьул–Дьыгын; 7) Түөртүгүл; 8) Хайараҥ; 9) Омоҕой и Эллэй [18, с 41–42]. Филолог Г.В. Попов, сравнив имена предков якутов с казахскими этнонимами и именами, данными в родословных таблицах книги М.Т. Тынышпаева "Материалы по истории казак–киргизов" (Ташкент, 1925), отметил их полное совпадение: 1. Өксүссү = Өксе; 2. Мэйэрэм Сүппү = Мейрам Сопы; 3. Аргын = Аргын; 4. Айал = Айыл; 5. Өрөс Күөл = Ораз Келди; 6. Түөртүгүл = Турт угул [19, с 54].

В научной литературе происхождение кангаласских наслегов и родов в вилюйских и северных улусах связывается с массовым бегством кангаласцев из своих родовых территорий в XVII–XVIII вв., ввиду «непосильного ясака и вымогательства» русских служилых людей [20, с 341; 12, с. 185; 11, с 367–368, 21, с. 44]. Г.В. Ксенофонтов, согласно своей концепции о первоначальном заселении предками якутов бассейна Вилюй из районов Предбайкалья, отмечает скученность кангаласских наслегов и родов на юго-западном Вилюе рядом с бассейном р. Олекма. При этом он обращает внимание на многочисленность кангаласских наслегов в Вилюйском и Олекминском округах: «… всех нерюктейцев, вилюйских и олекминских, насчитывается 4561 д.(уш), а в Восточно–Кангаласском улусе Якутского округа в трех Нерюктейских наслегах число душ равняется едва лишь 1487. Иными словами, главная масса нерюктейцев осела в южном Вилюе и Олекминском округе, и лишь одна четвертая часть их добралась до Якутского округа» [22, с 63–64].

Примечательно, что В.Л. Серошевский среди якутов выделял по физическому облику «самое чистое якутское население» – сунтарских кангаласцев, намских бётюнцев и часть верхоянских юсальцев (дьусаал), которых относил к особому «горбоносому» типу якутов. По его словам, они «с приятным овалом лица, тонкими красными губами и черными большими блестящими глазами», а старики «очень похожи на старых бритых немцев–колонистов» [23, с 235]. По данным современных антропологических исследований, племена Кыпчакской степи принадлежали к смешанному типу европеоидной и монголоидной рас. Если сравнить исторических кыпчаков с современными тюркскими народами, то по физическому облику наиболее близки к ним юго-восточные башкиры и западные казахи [24].

Как известно, в кимакскую конфедерацию входила племенная группировка, именуемая “татары”, из которой происходила правящая династия. В преданиях саха подчеркивается высокий статус Эр Соготох Элляя, который говорил: «Был я кровью человека ханского звания, родовитого человека, дитятей, порождением чтимого человека, знатного человека потомком» [25, с 35]. В легендах Эллайады он предстает сыном «царя татаров», сыном

«татара Сура Хана» [13, с. 28]. Имя «Сура Хан» С.И. Боло уточняет в скобках «Шури-Хаан». В предании, записанном в 1900 г. от хангаласского якута, речь, вероятно, идет о хане Шарукане (конец XI–начало XII вв.) – основателе целой династии половецких ханов XII в. Его сыном и наследником являлся хан Сугр, плененный русскими [26, с 175]. По записям Я.И. Линденау, во главе якутов при переселении их из Прибайкалья вниз по Лене стоял тойон Баджей [10, с 18]. Имя Бадьыай (Баджай) созвучно с именем Бачжо, который, убив своего старшего брата, стал первым ханом кимако-кыпчакского объединения. Удивительно, что в исторической памяти якутов, хотя и в искаженном виде, сохранились имена реальных исторических личностей, сыгравших судьбоносную роль в истории тюркских народов.

В генеалогических легендах о происхождении кыпчаков, изложенных в “Сборнике летописей” Рашид ад-Дина говорится, что после поражения от Ит-Барака Огуз-хан перегруппировал свои силы и расположился на острове. «В это время там была беременная женщина, муж которой был убит на войне. Она заползла в дупло большого дерева и родила сына. Об этом сообщили Огуз-хану. Он сжалился над нею и сказал: «Так как у этой женщины нет мужа, этот ребенок будет моим сыном» и назвал его Кыпчак, что в переводе означает «Дуплистое дерево» [27, с 83–84]. По другой легенде, мальчик родился на плоту при переправе через реку. Во время переправы Огуз-хан сказал мальчику: «О, будь ты также князем, как и я, пусть имя твое будет Кыпчак» [28, с 25].

Сюжеты легенд о связи мифического мальчика Кыпчак с деревом напоминают сюжеты легенд Эллэйады. Так, Эллэй-Боотур, прибыв по безводным степям к верховьям Лены, сел верхом на плывущую по реке коряжину и на таком импровизированном коне прибыл к месту своего будущего поселения. Некоторые сказители при этом добавляют: «Когда он плыл, сидя верхом на бревне, его отражение на воде принимало очертание человека, едущего верхом на коне сплошь белой масти» [25, с 41, 42, 53]. По другим вариантам, умирающий отец Эллэя советует ему, прежде чем сесть на плот или бревно, рубить деревья и щепы бросать в реку, чтобы живущие далеко ниже по течению люди по приплывающим щепкам заранее узнали о его прибытии [25, с 18, 21].

В общественных структурах хуннов, древних тюрков и позднесредневековых монголов функции верховного правителя и верховного жреца (шамана) часто смыкаются. Предводитель жексогонских якутов Кээрэкээн-Ойун, подобно кыпчакскому вождю Бояку, перед военным походом совершал камлание, вселяя в своих воинов дух войны Илбис и предсказывая исход военного столкновения [25, с 143]. И, наконец, сам Эллэй, как культурный герой народа саха, является первым белым шаманом, устроившим кумысный праздник ысыах в честь высшего божества Юрюнг Айыы Тойона [25 с 39, 40, 42 и др.].

Ф.Ф. Васильев отмечает наличие в военном деле якутов немало параллелей с военной организацией кыпчаков [29, с 22–23, 175]. Сюжет обезглавливания врага был популярен в фольклоре кочевников, что подтверждается археологическими находками. На одной из древнетюркских скульптур изображены две отрубленные головы, а на сосуде из Надь Сент-Миклоша изображен воин с трофеем в виде отрубленной головы [30, с 146]. Родоначальник мархинских якутов на Вилюе Омолдоон имел обыкновение возвращаться с поля битвы, привязав окровавленные головы убитых врагов к торокам седла. Поэтому о его прямых потомках сложилась поговорка – «Ездящие с окровавленной человеческой головой на тороках великие омолдонцы» [25, с 173]. Варианты подобных преданий известны и среди центральных якутов. Существование этого древнего обычая отчасти подтверждается находкой обезглавленного скелета в ярусном погребении Кудук V в Хангаласском улусе.

Особую роль в религиозной системе кыпчаков занимало поклонение волку. С.М. Ахинжанов предполагает, что ханское династийное племя кипчаков ильбари/ольбери/эльбури, что означает «народ волка», правящее в Дешт-и-Кипчаке в XI – начале XIII вв., взяло имя своего покровителя, тотема волка в качестве племенного имени, а также знамя с изображением золотой волчьей головы [32, с 89]. Волк – жестокий хищник, соответствовал идеалу воина, в особенности профессионала. Широко известен по русским летописям эпизод, когда в 1096 г. Боняк – вождь «диких половцев» в полночь накануне сражения с

венграми отъехал далеко от лагеря и начал выть по-волчьи, и на его вой отозвалось множество волков. Вернувшись назад, Боняк заверил войско, что теперь «мы победим венгров» [31, с 312]. Воинственных *бётюнцев* называли «бёрё сага саргылаах бёрё бётюннэр» (волки–бётюнцы с волчьей удачей) [29, с 23]. Использование волчьего воя, как боевого клича, отражено в преданиях о заселении Вилюя кангаласскими якутами из бордонского рода [25, с 192, 193, 197]. Согласно Г.В. Ксенофонтову, этот военный обычай связан с культом предков: «Очевидно, издавание криков ворона и волка до или во время боя когда-то имело смысл шаманского действия, т. е. призыва душ своих умерших предков. Иными словами, интересующий нас фольклорный мотив является пережитком того отдаленного времени, когда военные вожди одновременно исполняли и жреческие функции, считая себя потомками древних шаманов» [22, с 88].

Другое животное, с которым были связаны различные религиозные верования кыпчаков – собака. У кыпчаков и их родичей канглы можно найти имя İtlar/İtlär (Итларь), İt-oğlı (Итоглый), İtük (Ityk), а также родоплеменное название İtoba, основу которых составляет слово «ит» (собака) [31, с 312]. Собаки использовались кыпчаками во время провозглашения клятв. По сведениям Жана де Жуанвиля и Джиованни де Плано Карпини, во время произнесения клятв собак рассекали на две части. При этом присягающие заявляли, что если нарушат клятву, то пусть буду разрублены как собаки [31, с 314]. С.В. Бахрушин, основываясь на документальных источниках, пишет, что якут при принесении клятвы («прямой шерти») «пальмою рассекет собаку наполы и раскинет ее на две, а сам идет в тот промежек и землю в те поры в рот мечет и говорит с толмачем на том шертование, буде де он не учнет государю служить, ясаку платить, и его де пальма так же, что ту собаку рассекет, а та его земля задавит» [33, с 65].

Кыпчаки собаку приносили в жертву около каменных баб [34, с 191–192]. У волжских булгар также бытовала традиция помещать принесенных в жертву собак (и других животных) под фундаменты зданий [35, с 352–353]. На территории Якутии погребения собак под жилищами найдены при раскопках ранннеякутских поселений Сэндиэлэ, Уорай (XV–XVI вв.) и Маайа Боччуотайа (XVII–XVIII вв.) [36, с 157].

В «Книге благочестивых речений и добрых деяний нашего святого короля Людовика», написанной в 1309 г. сенешалом Шампани Жаном де Жуанвилем (1225–1317) содержится подробное описание похорон знатного кумана: « ... когда помер один знатный [куманский] рыцарь, ему вырыли в земле огромную и широкую яму и, преблагородно украшенного, усадили его на стул; и с ним поклали наилучшую лошадь, какая у него была, и самого лучшего воина, живого» [31, с 315].

Захоронение коня с умершим является одним из маркеров культуры кочевников Евразии. Современник Ж. Жуанвиля Г. Рубрук в своем отчете о поездке в монгольскую ставку описывает очень похожие погребальные обычаи в Куманской степи – Дашт-и-Кыпчаке: «Я видел одного недавно умершего, около которого они повесили на высоких жердях 16 шкур лошадей, по четыре с каждой стороны мира; и они поставили пред ним для питья кумыс, а для еды мясо…» [37, с 102–103]. Исследователями установлено, что для двух половецких (вторая половина XI–XII в. и конец XII–начало XIII в.) хронологических периодов в Восточной Европе характерны захоронения целых лошадиных туш, а также чучел коня с ногами, отчлененными по коленный сустав или выше [34, с 142, 145, 150–153].

Погребения с конем, зафиксированные среди средневековых археологических памятников якутов, отличаются типологическим разнообразием. К кыпчакским элементам погребения с конем исследователи склонны отнести размещение животных в позе «отдыхающих» в отдельной могиле [36, с 149–150]. С кангло-кипчакской средой также можно связать обряд погребения, прослеженный в могильнике Манчарылах в Хангаласском улусе. Череп лошади с уздечкой, передние и задние конечности, хвост, расположенные в анатомическом порядке, были помещены над настилом, в специальной нише–подбое, в левой стенке погребальной ямы [1, с 100]. На высоких срубных арангасах подобным же образом

хоронили почитаемых лошадей, посвященных божествам – *ытык сылгы*: череп, ориентированный на запад, копыта и кости заворачивали в шкуру [36, с 147].

В археологическом отношении культуру ранних кыпчаков исследователи связывают с верхнеобской культурой (II–VIII вв.). Именно в погребениях этой культуры появляются некоторые предметы, широко распространенные впоследствии в восточно-европейских степях, в частности, удила без перегиба, гривны с петлеобразными изгибами, серьги в виде «знака вопроса» с длинным стерженьком, ажурные металлические бляшки различной конфигурации [38, с 55]. Все они в дальнейшем составили основную компановку материальной культуры многих поздних народов Южной Сибири, в том числе и якутов.

Таким образом, вырисовывается достаточно выразительный пласт кыпчако-якутских параллелей по линии сходства ряда черт материальной и духовной культуры. Носителями этих древних элементов культуры, как это было сказано выше, могли стать племена, связанные с древними кыпчаками, т.е. этногруппы, входившие в состав верхнеобской культуры, имевшие какие–то культурные связи со скифо-сибирской эпохой, точнее, с древними пазырыкцами.

Литература

1. Гоголев А.И. Якуты: (Проблемы этногенеза и формирования культуры). – Якутск: Якут. ун-т, 1993. – 200 с.
2. Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. - Фрунзе : Кыргызстан, 1990. - 480 с.
3. Дубова Н.А. Сложение туркменского народа / Н.А. Дубова // Тюркские народы. Фрагменты этнических историй. - М.: ИЭА РАН, 2014. – С. 60-74.
4. Томилов Н.А. Тюркоязычное население Западно-Сибирской равнины в конце XVI - первой четверти XIX вв. - Томск: Изд-во Том. ун-та, 1981. - 275 с.
5. Антонов Н.К. Материалы по исторической лексике якутского языка. - Якутск: Кн. Изд-во, 1971. - 175 с.
6. Кумеков Б. Е. Государство кимаков IX-XI вв. по арабским источникам. - Алма-Ата, 1972. – 156 с.
7. Артыкбаев Ж.О. Казахское общество в ХУ-ХУП веках от империи к национальному государству. - Астана-Москва: ТОО «Центрально-Азиатское книжное издательство», 2019. - 308 с.
8. Абдуманапов Р.А. К вопросу происхождения кыргызского племени кангды // Известия Томского политехнического университета.– Томск, Изд-во ТПУ, 2002. – Т. 305. – Вып. 7. – С. 19-32.
9. Бушаков В.А.Тюркская этноойконимия Крыма : дисс. ... кандидата филологических наук : 10.02.06 / Ин-т языкознания. – М., 1991.
10. Линденау Я.И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века): историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. - Магадан: Кн. изд-во, 1983. - 176 с.
11. Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. - М.: Наука, 1960. - 600 с.
12. Токарев С.А. Общественный строй якутов XVII-XVIII вв. – Изд. 2-е. – М. : ЛИБРОКОМ, 2012. – 416 с.
13. Боло С.И. Прошлое якутов до прихода русских на Лену: (По преданиям якутов бывшего Якутского округа). - Якутск: Нац. кн. изд-во “Бичик”, 1994. - 352 с. (на якут. яз.).
14. Старостина М.И. Колымский улус: сборник научных статей. – Якутск: Дани-Алмас, 2018. – 160 с.
15. Макарова К.Г. Сырдыгынан сыдьаайар Сыланмыт. –Якутск: Компания «Дани Алмас», 2012. – 728 с. (на якут. яз.).
16. Ушницкий В.В. Население Байкальского региона в эпоху средневековья: (К проблеме этногенеза саха). - Якутск, 2013. - 170 с.
17. Алымкулова С.К. Кыпчаки в составе тюркских народов (этнополитические аспекты): дис. … д.и.н.: 07.00.07. - Бишкек, 2014. – 310 с.
18. Ойунский П.А. Якутский язык и пути его развития // Ойуунускай П.А. Талыллыбыт айымньылар. – Якутск: Бичик, 1993. – Т. 3. – С. 28 - 122.

19. Попов Г.В. П.А. Ойунский о прародине якутов (Заметки) // Якутский архив. – 2003. - № 2. – С. 53-54.
20. Майнов И.И. Население Якутии / И.И. Мафнов // Якутия: сб. статей. – Л. : Изд-во Академии наук, 1927. – 98 с.
21. Парникова А.С. Расселение якутов в XVII - начале XX вв. - Якутск: Кн. изд-во, 1971. - 149 с.
22. Ксенофонтов Г.В. Ураанхай-сахалар. Очерки по древней истории якутов. В 2 кн. Т.1. – Якутск: Бичик, 1992. – 416 с.
23. Серошевский В.Л. Якуты: Опыт этнографического исследования. - 2-е изд. - М.: Ассоциация «Российская политическая энциклопедия», 1993. - 736 с.
24. Евстигнеев Ю.А. Кыпчаки / половцы / куманы и их потомки: к проблеме этнической преемственности. - М. Астерион, 2011. – 132 с.
25. Ксенофонтов Г.В. Эллэйада: материалы по мифологии и легендарной истории якутов. – М.: Наука, 1977. - 245 с.
26. Плетнева С.А. Хан Боняк и его время // Проблемы археологии: сб. статей в память проф. М.И. Артамонова. – Вып. 2. – Л., 1978. – С. 174-180.
27. Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. - М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1952. - Т.I. - Кн.1-2. - 221 с.
28. Радлов В.В. К вопросу об уйгурах. Из предисловия к изданию Кудакту-Билика // Приложение к LXXII-му Записок Импер. Академии наук. № 2. – СПб, 1893. – 130 с.
29. Васильев Ф.Ф. Военное дело якутов. – Якутск: Бичик, 1995. - 220 с.
30. Пилипчук Я.В. Ментальность и идеология кыпчаков // Archivum Eurasiae Medii Aevi. - 2014. - Vol. 20 (2013). - С. 129-165.
31. Голден П.Б. Религия кыпчаков средневековой Евразии // Степи Евразии в эпоху Средневековья. Т. 6: Золотоордынское время. – Донецк: Донецкий национальный университет, 2008. - С. 309–340.
32. Ахинжанов С.М. Об этническом составе кипчаков средневекового Казахстана // Прошлое Казахстана по археологическим источникам. – Алма-Ата, 1976. – С. 81-93.
33. Бахрушин С.В. Избранные работы по истории Сибири XVI-XVII вв. Ч. 2. История народов Сибири в XVI-XVII вв. // Научные труды в 5 Т. - Т. 3. - Ч. 2. – М.: Изд-во АН СССР, 1955. – 297 с.
34. Федоров-Давыдов Г.А. Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов. - М.: МГУ, 1966. - 271 с.
35. Татары Среднего Поволжья и Приуралья. - Москва: Наука, 1967. – 541 с.
36. Бравина Р.И., Попов В.В. Погребально-поминальная обрядность якутов: памятники и традиции (XV – XIX вв.). – Новосибирск: Наука, 2008. – 296 с.
37. Карпини Джованни дель Плано История монгалов // В кн.: Джованни дель Плано Карпини. История монгалов.; Гильом де Рубрук. Путешествие в восточные страны. - М.: Государственное издательство геграфической литературы, 1957. – 272 с.
38. Савинов Д. Г. Об основных этапах развития этнокультурной общности кыпчаков на юге Западной Сибири // История, археология и этнография Сибири. — Томск: Изд-во ТГУ, 1979. - С. 53–72.

ПЕРВЫЕ ПОПЫТКИ КОНЦЕПТУАЛЬНОГО ОСМЫСЛЕНИЯ «САКРАЛЬНОЙ ГЕОГРАФИИ» В ТРУДАХ ЕВРОПЕЙСКИХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ XVIII – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА

Мамытова Сауле Насеновна
д.и.н., профессор ПГУ им. С. Торайгырова

Зарождение концептуальных принципов исследования «Сакральной географии» было связано с изучением пространственных процессов функционирования религии и нашли отражение в трудах европейских социогеографов Карла Риттера (1779-1859), А. фон Гумбольдта (1769 - 1859), Э. Реклю (1830-1905), А. Филипсона (1864 - 1953) [1].

В контексте науки о религии рассматривал феномен «сакрального» основоположник социологической науки, французский ученый Эмиль Дюркгейм (1858- 1917). В фундаментальной работе «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии» (1912) он показал схожие черты «сакрального» и социальных ценностей, требующих сверхъестественного обоснования и аргументации. На разных примерах он показывал различия между священными и светскими или профанными объектами. На обычных животных, по мнению Дюркгейма, охотиться, а также употреблять их мясо в пищу разрешается, а вот к «священным» прикасаться нельзя. Они выступают в качестве ритуального объекта, тотема, которому поклоняются и почитают. С их жизнью выстраиваются отношения в человеческом сообществе, члены которого идентифицируют себя с его потомками. Общие религиозные традиции, культ предков, тотема, ритуальная деятельность и т.п. консолидируют общество. Сущность любой религии – сакрализация базовых социальных связей. Религиозные верования зарождаются при наличии системы сакрализации особо ценных идеалов. Сакральное – естественная историческая основа подлинно человеческого бытия, его социальной сущности [2]. Э. Дюркгейм хотел найти в «сакральном» специфическую сущность религии как коррелят общества. Этот подход нашел отражение в работах его ученика, французского социолога и этнографа М. Мосса (1872 - 1950), который, редуцируя святое к социальным ценностям, отстаивал мнение о том, что сакральные явления – в сущности, не что иное как социальные явления, которые в силу их значимости для группы продекларированы неприкосновенными. Огромное место в его научной деятельности занимала разработка идеи об обмене магической силы в традиционном обществе. Он поднял вопрос о существовании некой силы, заключенной в вещи, преподносимой в дар. Считается, что этот процесс заставляет делать ответный дар и придает импульс всей циркуляции даров [3]. М. Мосс поднял важную проблему о взаимодействии «одухотворенных вещей» и «овеществленных людей». Жизнь людей, как в традиционном, так и современном обществе содержит символически-метафорическое отношение к окружающему миру, в том числе в виде одушевления неодушевленного. Народное сознание, психология народов немыслима без такого рода анимизма, без фантазий и сказок [4]. В книге «Социальные функции священного» М. Мосс утверждал, что универсальная функция жертвоприношения: опосредовать контакт человека с областью сакрального, причем в качестве посредника между сакральным и профанным мирами выступает жертва [5].

Социологический подход Э. Дюркгейма в оценке сакрального был дополнен и расширен аксиологическим в работах Макса Шелера (1874-1928) – немецкого философа, представителя феноменологии и антропологии философии. В научном труде «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1916) Шелер утверждал, что для всех феноменологов приоритетной задачей является выстраивать учение о морали как учение о моральных ценностях. Ценности, по Шелеру, существуют сами по себе, то есть априорно, но имеют свою иерархию в отношении друг к другу. Вверху находится сакральное, как наивысшая ценность. Ученый выделял относительные, то есть соотнесенные с воспринимающими их существами, а также абсолютные ценности, под которыми понимаются те, которые существуют для «чистого» чувства (предпочтения, любви), т.е. для чувства, независимого в способе и законах своего функционирования от сущности чувственности и от сущности жизни» [6, с. 317].

Определяя сакральное, как наивысшую ценность, немецкий философ Рудольф Отто (1869- 1937) в книге «Святое» (1917) писал, что священное невозможно понять. Священное духовно, совершенно, самодостаточно, вечно, трансцендентно и сверхчувственно. Поскольку священное иррационально, невыразимо в понятиях и определениях, остается молчать о нем или обозначать его особыми идеограммами, поскольку они лишь способны преподнести информацию о переживаниях верующего приблизительно. Анализ сакрального может быть только приблизительным и опосредованным. Если вычтем из священного рациональность и мораль, то получим в итоге «избыток», который Отто именовал термином «нуменозное» (от лат. Numen – божество, божественное начало). У верующего человека нуменозное вызывает

двойственное чувство. Можно наблюдать ощущение панического страха перед неизмеримой силой, с одной стороны, а также восприятие завораживающей тайны, которое выражается в неодолимом влечении к чему-то чудесному и возвышенному, с другой стороны. Следовательно, эмоциональный диапазон нуминозного варируется от пугающего до чего-то возвышенного. Резюмируя написанное выше, по теории Отто, сакральное – это явление, которое возможно воспринимать только с помощью чувств. Наряду с феноменологическим подходом, Отто анализировал сакральное и с онтологической точки зрения. Философ писал, что бытие сакрального выше всякого существования, оно «продуцирует» человеческое бытие. Сакральное не просто иная реальность, но также реальность абсолютная, вечная и по отношению к тленному миру первичная, поэтому сакральное мыслится субстанцией бытия [7].

Размышление Р. Отто о том, что сакральное выражается в чувственной форме, находит свое подтверждение в книге «Сверхъестественное в первобытном мышлении» (1931) другого рационально мыслящего французского философа, антрополога и социолога Люсьен Леви-Брюль (1857-1939). Исследуя истоки сакрального, Леви-Брюль отмечал, что у туземцев Торресова пролива, «когда в какой-нибудь вещи обнаружено что-либо замечательное или таинственное, то ее могут рассматривать как зого... Я не нахожу лучшего выражения для перевода зого, чем выражение священный» [8, с. 112]. Ясно, что «замечательное или таинственное» – это и есть чудесное и возвышенное у Р. Отто.

Немецкий культуролог и философ - неокантианец Эрнст Кассирер (1874-1945) в книге «Философия символических форм» (1923-1929) указывал, что сакрализация начинается с обозначения в пространстве, как и на определенно указанном участке, отличного от других, как бы обнесенного некой оградой. Это понятие сакрализации находит этимологию в латинском слове templum (храм). Ибо templum восходит к корню tern- «резать», следовательно, обозначает «отрезанный», ограниченный участок. В этом смысле оно изначально понималось как священный, имеющий свою принадлежность богу, а также освященный участок, а затем было трансформировано на любую ограниченную часть земли, на пашню, рощу, посвященные богу, царю или герою [9, с. 114].

В 30-е годы XX века в Париже было организовано Общество Коллеж Социологии, исследовавшие сакральные феномены, а также проводившие работу над осмыслением связи природного и общественного мира. С ноября 1937 года по июль 1939 года основатели Коллежа – Жорж Батай, Роже Кайуа, Мишель Лейрис – собирались в книжном магазине на улице Гей-Люссака. На первом его заседании был прочитан доклад Батая и Кайуа «Социология сакрального и отношения между «обществом», «организмом» и «существом». Опираясь на труды своих предшественников, Эмиля Дюркгейма, Люсьена Леви-Брюль и Марселя Мосс, основатели Коллежа, по словам Роже Кайуа, занимались регенерацией сакральных явлений. Под «сакральным» в Коллеже понимались объекты двойственной природы: высшие объекты – короли, священники, и низменные объекты – изгои, проститутки, – в общем, все инородное, отклонение от принятой нормы, исключенное из общества. Как видно, представители Коллежа используют слово sacer и как «святой», и как «проклятый». Получается, они развивали дальше идеи Кассирера о том, что сакральное – это то, что разделено от обычной жизни. Доклады, зачитанные на заседаниях, были изданы Дени Олье, и переведены на русский язык. Среди них «Сакральная социология и отношения между обществом, организмом и существом» Ж. Батая, «Сакральное в повседневной жизни» М. Лейриса [10].

Р. Кайуа (1913–1978) в книге «Человек и сакральное» (1939) вслед за Дюркгеймом обращал внимание на непроходимость границ между профанным и сакральным, их взаимную недоброжелательность. Сакральное противостоит организованному процессу вещей и в то же время значится его источником, порождая и боязнь, и уважение, и даже отвращение [11]. Йохан Хейзинг (1872-1945) – нидерландский философ и теоретик культуры в книге «Homo Ludens» (1938) доказывал идею Кассирера и философов Коллежа Социологии об отгороженности сакрального от мирского. Он затрагивал это в контексте размышлений об

аналогичности игры и священнодействия: «фиктивно отсутствует какое бы то ни было отличие между игрой и священнодействием, т.е. сакральное действие протекает в тех же формах, что и игра <...>. Арена, игральный стол, магический круг, храм, сцена, киноэкран, судебное присутствие – все они, по форме и значению, суть игровые пространства, то есть отдаленная земля, изолированные, выделенные, освещенные области, где имеют силу свои особенные правила. Это временные миры внутри мира обычного, посвященные для осуществления некоего обособленного в себе явления» [12, с. 29].

Мартин Хайдеггер (1889-1976) абстрактно соединил онтологический и феноменологический взгляд на священное. Пребывая под воздействием феноменологии Э. Гуссерля и М. Шелера, он утверждал о невозможности рационального постижения бытия. А священное – определение существования, через которое высвечивается настоящее. По Хайдеггеру, взаимодействие между онтологией и феноменологией заключается в том, что феноменологические проблемы включают в себя вопросы онтологии; феноменология есть способ, который применяется для решения онтологических проблем. В «Письме о гуманизме» (1946) Хайдеггер писал: священное – сущностное пространство божественности, хранит измерение для богов и для Бога. Когда бытие будет воспринято в своей истине, только тогда священное взойдет в свечении. «Лишь из истины Бытия впервые удается осмыслить суть Священного» [13].

Румынский религиовед, антрополог, историк религии, писатель фантастического реализма (1907-1986) Мирча Элиаде изучил и систематизировал труды Дюркгейма и Р. Отто и отразил полученные результаты в научно-популярной книге «Священное и мирское» (1956). Он ввел в научный оборот такой термин, как «иерофания» – сакральное, предстающее перед нами, являющееся нам. Размышления, встречающиеся у Элиаде, о символичности сакрального очень схожи с мыслями и теориями Дюркгейма. Объект с сакральными свойствами, превращаясь в нечто иное, при этом не утрачивает своих особенностей, а лишь преобразуется в реальность сверхъестественную. Позже у слова «сакральное» появилось множество аналогий, термин прочно занял статус научного, а М. Элиаде получил славу его создателя. В сакральном запечатаны способности перевоплощения нечто в символы, раскрывающие сакральную реальность. Данная трансформация позволяет разглядеть в себе мирское, профанное, но, не являясь последним. Этот подход к «сакральному» выражал Мирча Элиаде, который стремился распознать «под камуфляжем мирского знаки сакрального» [14].

Согласно Элиаде, каждый человек, даже агностик и атеист, на самом деле – homo religiosus [15, с. 85]. Жизненная оболочка homo religiosus выстроена, прежде всего, опираясь на опыт Священного. В своем наличном бытии сторонник религиозных взглядов всегда стремится наполнить бытие священным. Так он модифицирует профанное пространство в зону сакрального, ведь предмет приобретает значимость, оказывается реальным только будучи приобщенным к области сакрального. М. Элиаде преобразовал участок профанного в пространство сакральное, т.е. он раскрыл латентное, внешне не проявляющееся, истинное предназначение вещей, основой которого служит некая трансцендентная реальность, представленная объективно сущей субстанцией священного. В попытках обнаружить проявление потустороннего в посюстороннем, человек подсознательного ищет их среди знаков, символов. Священное - иррационально, имплицитно в закрепленных понятиях и определениях. Следовательно, остается либо молчать о нем, либо предпринять попытку дать нарицательное обозначение слов и словосочетаний, которое бы всецело раскрывали суть адекватного отражения сакрального. По мнению М. Элиаде, профанное становится через иерофанию сакральным, а сакральное иногда десакрализуется и превращается в профанное [16, 40]. Обратившись к архивным источникам мифологического материала первобытнообщинных народов и древнейших цивилизаций, М. Элиаде дал исчерпывающую характеристику функциям мифа и символическим структурам, как глобальным способам ориентации человека в пространстве и времени [17].

При анализе различий сакрального и профанного Э. Дюркгейм акцентировал внимание на солидаризации людей и целостности общества, Р. Отто же заострял значение на божественном присутствии, а М. Элиаде видел раскрытие смыслового предназначения вещи с помощью самой этой вещи.

Подводя итог вышесказанного, мы приходим к выводу, что первые попытки концептуального осмысления сакрального, начавшись с исследования вопроса «религия-территория» постепенно эволюционировали в «общество - сакральное». По мысли европейских исследователей XIX – начала XX века сакральность объекта – это не внутреннее его свойство, а оно наделено моральным авторитетом и властью общества. Для сакрального объекта характерны запретность, отделенность от всего прочего, способность быть предметом любви, уважения и поклонения.

Литература

1. Джонстон Р. Дж. География и географы: очерк развития англо-американской социальной географии после 1945 г. / Р. Дж. Джонстон. – М.: Прогресс, 1987. – 368 с.
2. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии. – Киев, 2002. – 424 с.
3. Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. - М.: Воен. лит., 1996. – С. 94.
4. Белик А.А. Культурная антропология / https://psyera.ru/3136/ocherk-o-dare-m-mossa
5. Мосс М. Социальные функции священного: Избр. произведения / Пер. с франц. под общ. ред. И. В. Утехина. – СПб.: Евразия, 2000. – 444 с.
6. Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Шелер М. Избр. произв. / Пер. А. В. Денежкина. – М.: Прогресс, 1995.
7. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным: Пер. с нем. А.М. Руткевич. – СПб., 2008. – 272 с.
8. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М., 1994. – 602 с.
9. Кассирер Э. Философия символических форм. Том 2. Мифологическое мышление. – СПб.: Университетская книга, 2001. – 280 с.
10. Коллеж социологии 1937 – 1939. Сост. Дени Олье / Пер. с фр. Ю. Б. Бессоновой, И. С. Вдовиной и др. – СПб.: Наука, 2004. – 588 с.
11. Кайуа Роже Миф и человек. Человек и сакральное. Пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. - М.: Объединенное гуманитарное изд-во, 2003 – 296 с.
12. Хёйзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры / Пер., сост. и вступ. ст. Д. В. Сильвестрова; Коммент. Д. Э. Харитоновича. – М.: Прогресс – Традиция, 1997. – 416 с.
13. Элиаде М. Священное и мирское: Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
14. Элиаде М. Посулы равноденствия. Жатва солнцеворота. – М., 2008.
15. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. – М., 1999.
16. Элиаде М. Мифы, сновидения и мистерии. – М., 1996.
17. Горохов А. Феноменология религии Мирчи Элиаде. – М., 2014. – 160 с.

ҚАЗАҚ ҚОҒАМЫНДАҒЫ ЭТНОӘЛЕУМЕТТІК ҚҰРЫЛЫМЫНЫҢ ҚАЗАҚ ЭТНОГРАФИЯСЫНДА ЗЕРТТЕЛУІ

Ибадуллаева З.Ө.

Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ-нің доценті, т.ғ.к.

Қоғамдық тіршілік белгілі бір қызмет атқарып, қоғамдық институттар жиынтығын құрайды. Оның өзі әлеуметтік құрылымдарға – топтар мен жіктерге бөлінеді. Демек, әлеуметтік топтар қоғамның әлеуметтік құрылымының белгілі бір элементі болып табылады.

Этноәлеуметтік құрылым этнология ғылымындағы іргелі мәселелердің бірі саналады. Кез-келген қоғамның әлеуметтік құрылымы, сол қоғамда қалыптасқан әлеуметтік нормативті тәртіптермен және оның аясындағы әр түрлі шаралармен сипатталады.

Этностың әлеуметтік құрылымы мен оның өмір сүру жағдайлары әр түрлі әлеуметтік факторлардың әсерімен анықталады. Этноәлеуметтік мәселелерді талдаған кезде белгілі бір факторлар бойынша қоғамда меншік, беделі және кәсіп негіздерінде қалыптасатын әр түрлі стратификациялық жүйелер орын алады. Этноәлеуметтік институттық құрылымның негізгі бағыттары саналған жүйелер: қоғамның ғасырлар бойы қалыптасқан дәстүрлі шаруашылық құрылымы, этникалық үрдіске негізделген ру және ру аралық өзара қатынастар мен сол қоғамның белсенді авторитарлы құрылымында орын алатын субэтностардан құралған этникалық құрылымы, меншік мәселесінен туындаған қоғамдағы әлеуметтік топтар мен жіктер, сондай-ақ билік құрылымымен айқындалатын саяси-потестарлық құрылымдар болып табылады. Қазақ қоғамындағы мұндай этноәлеуметтік институттар құрылымы жүйелерінің орын алуын қазақ этнологиясында ең алғаш зерттеушілердің бірі, әрі XIX- XYIII ғасырлардағы қазақ қоғамының этноәлеуметтік құрылымы тақырыптарында диссертация қорғаған этнограф Ж.О. Артықбаев болды. Ол қазақ қоғамындағы этноәлеуметтік ұйымдасу қандас, туыстық отбасылық, шаруашылық және мәдени, этникалық байланыстарға негізделгендігін атап өтті. Сондай-ақ, рулық қауымдық жүйенің басшысы саналған «ата баласына негізделген» ақсақалдар институты, одан жоғарғы ру-тайпалық мүддені басқарып, қадағалап отыратын «ноқта аға» институты сияқты этнология ғылымындағы өзекті мәселелерге басымдық беріп, қазақ қоғамындағы дәстүрлі әлеуметтік тіршілігінде маңызды орын алатын «төрелер» мен «қожаларды» да жан-жақты талдауда танылған. Аталған мәселелер Е. Бөкетов атындағы Қарағанды мемлекеттік университеті мен Павлодар мемлекеттік универсиеттерінде қызмет атқарып жүрген кезеңдерде (1996-2006 жылдары) этнограф Ж. Артықбаевтың ғылыми мектебінің шыңдалуына негіз болды. Ғалымның жетекшілігімен осы уақыт аралықтарында «Қазақ қоғамының саяси потестарлық құрылымы», «Көшпелі қазақ мемлекеттілігіндегі рулық құрылым», «Қазақ қоғамындағы этноәлеуметтік институттар» мәселелері аясында бірнеше кандидаттық диссертациялар қорғалып, зерттеу обьектісіне айналды.

Этноәлеуметтік құрылымның негізі – дәстүрлі шаруашылық құрылым. Себебі этностың өмір сүретін табиғи ортасы шаруашылықпен тікелей байланысты. Онсыз этнос қалыптасып, алға қарай дами да алмайды. Қазақ даласындағы алғашқы тайпалық одақтардың шаруашылық жүргізу әдістері де, келе – келе этностың табиғатпен етене байланысын, сондай-ақ қоғамдағы басқару жүйесі мен әскери жауынгерлік өнерді игеруді қалыптастырса, екінші жағынан қолөнер түрлерін жетік меңгерген «ұсталар мен шеберлерді» қалыптастырды.

Көшпелі далаға тән этникалық мінез-құлықтар да (кең пейілділік пен дархандық, қонақжайлылық) дәстүрлі шаруашылық құрылымның негізінде қалыптасты.

Дәстүрлі қазақ қоғамындағы әлеуметтік жіктелу мәселесі әлеуметтік топтың экономикалық мүддесі тұрғысынан анықталып, ол да тікелей дәстүрлі шаруашылық құрылыммен астасып жатты. Бұл сипат этнос және қоғамның этникалық құрылымында ерекше аталады. Оны нақтылай түссек: «Көшпелілерге тән этникалық құрылымның басты тетігі – табиғи гографиялық орта. Осы географиялық ортаға байланысты көшпелі қауымдардың өзі де шаруашылық мәдени түрді қалыптастырды. Екінші жағынан көшпелілер қауымы тек саяси-әлеуметтік құбылыс ғана емес, сол ортаға бейімделген, барлық құрылымдық қасиеттері жақсы жетілген этникалық организмді құрады. Этникалық құрылымға қажетті көптеген факторлар көшпелі қауымның өз ішінде туындап, белгілі бір тәртіпті жүйеге айналады. Көшпелі этностардың қасиеттері мен барлық болмыстары, атап айтқанда мәдени, әлеуметтік, шаруашылық және саяси сипаттары табиғи ортамен үйлесімділікте қалыптасқан» [1,57-б.], - деп атап көрсетеді. Осы орайда айта кетер жүйенің бірі, әрі этнология ғылымындағы ең басты зерттеу обьектілерінің бірі саналатын - қазақ

қоғамын зерттеудегі басты бағыт – көшпелі қоғам жағдайындағы қоғамдық құрылым және онымен астасып жатқан әдет-ғұрыптар мен салт-дәстүрлер.

Этномәдени процестер болып табылатын салт-дәстүр, әдет-ғұрыптық институттық мәселелер мен идеологиялық қатынастар этностың атрибутты мәселелері саналып ғылыми бітімге ие болды. Мұндай бірегей этнологиялық мәселелер «адам-табиғат-қоғам» деп аталатын белгілі этноэкологиялық үштіктің арасындағы ғасырлар бойы қордаланған қатынастарды әр қырынан зерттеуге әкеледі [2,7-б.].

Дәстүрлі этникалық құрылымның негізгі ерекшеліктері – рулық бірлестік, туыстық рулық қарым-қатынас.

Қазақ мемлекеттілігінің басқару институтында, оның саяси және әлеуметтік құрылымында ерекше орн алған – төрелер мен қожалар.

Қожалар мен төрелердің шығу тарихы мен олардың Орта Азия мен Қазақстан аумақтарында қоныстануы XYIII ғ. мен Қазақстан тарихының төңкеріске дейінгі алғашқы жылдарындағы этнографиялық және тарихи зерттеулер болып табылатын Ресей тарихнамасында бірен-саран сипатталды. Бұл кезеңдегі зерттеулер Ресейден Қазақстанға жіберілген бірқатар ғылыми экспедициялардың жүргізілуі нәтижесінде жүзеге асқан болатын. Алайда бұл тақырып та этнология ғылымындағы әэтноәлеуметтік құрылымның басты бағыттарының бағыттары ретінде ғалымның зерттеулерінің бірі болды. Қожалар мен төрелер - үш жүздік құрылымға кірмейтін, өздерінің болмыс-мінезімен, әдет-ғұрпымен дараланған субэтникалық топтың бірі. Олар тарихи-табиғи күрделі процесс нәтижесінде қалыптасқан этнос құрылымының элементі болып табылатын этникалық жүйе ретінде қазақ ұлтының бір бөлігіне айналғанына да көптеген ғасыр өтті. Этностың құрылымындағы мұндай даралану Л.Н. Гумилев бойынша, субэтнос болып табылады. Этногенtз процесі кезінде субэтнос бір-бірімен алмасып, пайда болып әрі жұтылып отырады. Л.Н. Гумилев субэтникалық топтарға орыстар арасындағы поморлар мен казактарды ерекше атап өткен болса, Ж. Артықбаев зерттеуінде «Қазақ қоғамындағы – төрелер мен қожалар – этнос түзуші фактор ретінде саналып, субэтникалық топтарды құрайтындығы» қазақ этнологиясында алғаш аталды.

Орта Азия халықтары арасындағы өздерін Мухаммед пайғамбардың төрт халифасынан тарататын әулеттерді қожалар дейді. Сондай-ақ қожалар іштей бірнеше топқа бөлінеді. Пайғамбардың қызы Фатима мен Али ибн Абу Талибтің ұлдары — ал-Хасан мен ал-Хусайн. Ал-Хасаннан тараған әулет өкілдерін шарифтер, ал-Хусайннан тараған әулет өкілдерін саййидтер деп атайды. Ал, Әлидің ұлы Мұхаммад ибн ал-Ханафийа мен өзге үш халифтен тараған әулет өкілдерін қожалар деп атайды. Ал, саййид әулеті мен қожа әулеті арасынан шыққан әулет өкілдерін миандар дейді. Саййидтер әулеті Орта Азияда үлкен беделге ие болды. Дінтанушы З. Жандарбек: Нақшбандийлер өздерін осы саййидтер әулетіненбіз деп, олардың қатарынан Махдуми Ағзам мен Афақ қожа т. б. ірі нақшбандийа шайхтары шықты, - деп атап көрсетеді. Қазір қазақ арасына тараған Қылышты қожалар, Сабылт қожалар өздерін осы Саййид әулетінен имам Муса Ризаның баласы Саййид Мұхаммад Кылыш әулетіненбіз деп есептейді. Сондай-аң, Имам Муса ар-Ризаның және бір баласы Саййид Ибрахимнен Зеңгі Атаның атакты төрт халифасының бірі болған, Алтын Орданы ислам дініне кіргізуде үлкен рөл атңарған Саййид Ата әулеті тарайды. Бұл әулет өкілдері Ташкент пен Сарыағаш, Арыс аудандарында тұрады. Ол қожаларды халык. арасында қоңырат қожалары дейді [3,37-б.].

Ислам энциклопедиялық анықтамалығында «Қожа» ұғымы парсы тілінде «хваджа» - «ие», «еге», «мырза» деген мағынаны білдіріп, ислам діні тараған елдерде діни адамдарға берілетін құрметті атақ болды десе, 1875 ж. Бұхарада басылып шыққан «Қазақ шежіресі» деп аталатын еңбектің «Жүзге кірмейтін рулар» деп аталатын бөлімінде «қожа» араб тілінен аударғанда «ағартушы» деген мағынаны білдірді. XX ғасырдың 70 жылдары шыққан С. Мұқанов зерттеуінде: Өздерін пайғамбар әулетіне санайтын қожалар мен ислам дінінен хабары барлардың барлығы дерлік «қожа» қатарына қосылып, ислам дінін уағыздауға қызмет атқарды. Солардың бірталайы қазақ даласында да тарайды және олар Орта Азия халықтары

арасында Мұхаммед пайғамбардың 4 шадиярынан (серігінен) тараған әулеттер, - деп көрсетілген.

Қазақ мемлекеті тарихында тағы да бір этноәлеуметтік құрылым өкілдернің бірі, әрі субэтникалық топ – төрелер. Ж.О. Артықбаев «төре» сөзінің түп төркіні мен этимологиясына да көңіл бөліп, М. Қащқаридің «Диуани лұғат ат-түрік», Қ.Халидидің «Тауарих хамса» және М.Ж. Көпеев жазбалары негізінде талдау жасайды. Зерттеуші-ғалым ол туралы: «төре – көне ұғымдардың бірі. Оның шығу тегі қазіргі қолданыстағы «мемлекет» сөзінен әрі», - деп төре сөзінің шыққан түбі қазақ тілінің қолданысындағы «төр» - үйдің жоғарғы жағы, яғни төрде отырып төрелек етуші, билік етуші ұғымдарына сиятындығын, қазақ тіліндегі «төрелік, төреші, төраға» сияқты туынды сөздердің төр сөзінен бастау алатынын атап өтеді [4, 89-б.]. Қазақ ұғымындағы төре – тек ақ сүйек емес, ең алдымен мемлекет басшысы, қызметкер болған.

Қазақ қоғамында қожалардың және төрелердің әлеуметтік категория ретінде танылуына байланысты, олардың құқықтық, қоғамдық және жеке нормалық тәртіптеріндегі әдет-ғұрып заңдары, оның дәстүрлі құқы мен ережелерінде құқықтық артықшылықтары мен міндеттері қазақ этнологиясында анықталды. Осылайша уақыт өте келе олардың қоғам дамуына сай дараланып, басқа руларға қарағанда тұтас келбеті ерекшеленді.

Аталған субэтникалық топтар өзіндік болмыс-бітімімен әдет-ғұрып, салт-дәстүріндегі ішкі этномәдени ерекшеліктерімен дараланған топтың бірі. Қазақтар арасындағы қожалар мен төрелер қазақи этномәдени ортада өмір сүргендіктен, олардың өзіндік әдет-ғұрып, салт-дәстүрі мен тұрмысында кейбір ерекшеліктің сақталғандығына қарамастан, сол халықпен сіңісуі де қоғамдық табиғи заңдылық. Мұндай этномәдени ерекшеліктерге мән беріп, олардың әдет-ғұрып, салт-дәстүрі мен тұрмысына жергілікті ортаның әсері де сол табиғи мәдени ортамен тікелей байланысты болды. Сондықтан да олардың әдет-ғұрып, салт-жораларындағы ерекшеліктері, айырмашылықтары мен өзгешеліктері жаңа және дәстүрлі салттық жүйелердегі нақтылы этномәдени көріністері – этнология ғылымында зерттеушілер назарын аударып отырған тақырыптардың бірі ретінде саналған. Қазақ қоғамындағы субэтникалық топтар саналған төрелер мен қожалар бүгінгі күнге дейін қазақ даласында өсіп-өніп келеді. Ол туралы «қазақ этникалық құрамына кіретін субэтникалық топтардың көшпелі ортада бірден жойылып кетпеуіне ең алдымен себеп әлеуметтік сатыдан алатын оқшау орны деп көрсетіледі. Сондай-ақ олар әлеуметтік этникалық өмірден орнын алған субэтностар этностың генеалогиялық тәртібіне енуге мүдделі болмаған. Төре мен қожаны айтпағанның өзінде төленгіттер де сыбағаларын хандар мен сұлтандардан бөлек алғанды ұнатқан», -деген мәлімет нақтылай түседі [1, 80-б.]. Төрелер ішкі, сыртқы саясатты атқарып «төресіз ел болмас, төбесіз жер болмас » дегенді дәлелдесе, қожалар елдің рухани өміріндегі қажеттіліктерді – оқу, білім, дін, әдет-ғұрыптарды мойнына алып, атқарған. Ал төленгіттер – жасауыл, жауынгер және елші-қосшы қызметтерін атқарып отырды. Төрелердің Қазақстан тарихындағы орны Шыңғысхан жорығымен байланыстырылса, басқа кіші субэтникалық топтар әр түрлі себептермен өз қауымдарынан шығып, басқа рудың құрамына еніп кеткен топтарда бар. Қазақ даласында этникалық құрылмда орын алатын, ассимияляциялық үрдіске енген топтар – кірме этностар мен бірге құрама рулар да бар. Олардың қатарында - татар, башқұрт, ноғай, қарақалпақ, телеуіт, қалмақ және қырғызәлі, кәлеген, лақай сияқты топтар орын алады.

Орта Азия мен қазақ халқының тарихындағы субэтникалық топтар сол халықтардың арасындағы этникалық топтардың бірі ретінде өмір сүре отырып, олар жергілікті халық арасында шартты түрде «қожалар», «төрелер», «сунақтар», «төленгіттер» деген атпен белгілі болды.

Қорытындылай келгенде қазақ халқының арасында төре мен қожадан тыс, қазақ жүздеріне, рулық жүйесіне енбейтін басқа да кірме немесе құрама тайпалар болған. Олар бүгінде қазақ руларымен араласып, өзара қыз алысып- қыз берісіп, құдандалы, туыс болғанғандығын байқаймыз. Дегенмен де бұл қазақ этнологиясындағы ең қызықты, әрі өзекті мәселердің бірі ретінде орын алады.

Әдебиет

1. Артықбаев Ж.О. Қазақ этнографиясы: этнос және қоғам. XYIII ғ. - Қарағанды,1995. – 266 б. Артықбаев Ж.О., Дауенов Е. Аққөл- Жайылма өңірінің қожалары: тарихы мен қазіргі жағдайы // «Қожа Ахмет Ясауи мұралары мен ілімінің зерттелу мәселелері» атты ғылыми-практикалық конференция материалдарының жинағы. – Алматы, 2008. – 250 б. – 145-153 – бб.;
2. Алимбай Н., Аргынбаев Х.А., Муканов М.С. Традиционная культура жизнеобеспечения казахов. Очерки теории и истории. – Алматы: Ғылым, 1998. – 234 с.
3. Жандарбек З. Ясауи жолы және қазақ қоғамы. Алматы: Шежіре, 2006. - 220 б.
4. Артыкбаев Ж.О. Қазақ мемлекетінің тарихындағы төре институты және төре өзінің мағынасы туралы. //Қазақ хандығының мемлекеттік басқару институттары. Астана, 2015. -304 б.

КЫПЧАКИ-КАНГЛЫ, АРАЛЬСКОЕ МОРЕ И НАРОД САХА

Ушницкий В.В.
к.и.н., с.н.с. отдела археологии и этнографии Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения Российской академии наук

Возможность проникновения кыпчаков в Восточную Сибирь доказывается в научных трудах А.И.Гоголева, Б.Б.Дашибалова и В.С.Николаева. В.С.Николаев выделяет усть-талькинскую археологическую культуру Южного Приангарья XII–XIV вв., для которого характерными являются погребения с конями. По его мнению, усть-талькинцы происходили из кимако-кыпчакских племен. Он их связывает с этническими предками саха, в соответствии с письменными источниками эта культура могла принадлежать племени туматов [1].

Далее кыпчакские элементы обнаруживаются в этнической культуре народа саха. По словам А.И. Гоголева, западная ориентация, характерная в погребениях с лошадью, возникла под прямым или опосредствованным воздействием кыпчакской среды. Во всяком случае, известно, что в XII–XIII вв. под влиянием печенежско-торческого обряда, как отмечалось выше, половцы (кипчаки) стали придерживаться западной ориентации при погребении умерших людей. С ними с левой стороны, в отдельной яме или вместе с покойником, обнаруживается захоронение остова коня головой на запад, иногда, на приступке, рядом с ямой, перекрытой деревянными плахами [2].

Данные олонхо говорят о том, что в среднем мире предков саха, на его западной части будто бы находится «Араат Байгал» или «Арылы Байгал». Отсюда П.А.Ойунский располагал прародину саха «на востоке или в северо-восточном направлении от Аральского моря» [3, с. 128]. Г.У.Эргис также предполагала, что Араат Байгал – это Аральское море, а «Дьэнькэрэ байгал-прозрачно-водный Байкал, Анхара байгал – ангарский Байкал» [4, с. 39]. Д.Т.Бурцев утверждает о неправомерности такого вывода, исходя из того, что олонхо является архаическим эпосом и в ней отсуствует метод «конкретного» историзма [5, с. 7]. Однако и в архаическом эпосе можно найти исторические и географические термины.

Еще до него, Д.А.Кочнев утверждал, что прародина якутского народа находилась около Аральского моря, откуда они переселились всем народом в Урянхайский край, затем в Байкал и только потом в Среднюю Лену. Истоки этой версии происхождения народа саха уходят в XVIII в. Тогда царские чиновники П.Горновский и И.Эверс выдвинули гипотезу о приаральской прародине народа саха.

По А.М.Щербаку, «на древнетюркском, среднетюркском, среднемонгольском… уйгурском, монгольском письменном aral ‘остров’. В тюркских языках Сибири и Алтая преобладающее значение aral – “лес, заросли кустарника, главным образом по берегам рек и озер”» [8, с. 98].

П.А.Ойунским было отмечено сходство персонажей олонгхо, прародителей саха, Саха Саарын тойона и Сабыйа Баай хотуна с героями казахского эпоса «Козы Корпеш и Баян Сулу» Сары-беем и Сабыйа Хатуном [9, с. 78]. В записях Э.К.Пекарского: «Сайсар жена киргиза Сарыбай-тойона, родом татарка, которая по смерти мужа, с детьми прибыла с юга “на то место, где теперь стоит г. Якутск, около рукава Лены Сайсары”» [10, т. 2, стб. 2137].

Казахские исследователи Т.А.Инсебаев и Е.З.Кажибеков впервые отметили связь родословной саха и шежере казахского племени аргын. Согласно родословной, предками Омогоя и Эллэя являются Ёксюкю – Мэйэрэм Сюппю – Хорохой – Аргын – Айаал – Ёрёс Кюёл Дьулдьугун – Тюёртюгюл – Хайаран – Омогой, Эллэй. Имена предков саха они сопоставили с родовым делением казахского рода сююндук, входивших в состав аргынов: оразкельды - ёрёскюёлдьулдьугун; тортуул и тюёртюгюл, мейрам и мэйэрэм-сюппю [11; с. 107–108].

Имена Аргын и Айаал можно сказать вполне якутские слова. Мэйэрэм Сюппю трудно связать с этнонимом мейрам сопы. Ведь слово мейрам от названия праздника байрам, роды байрамлы есть и среди туркмен, мейрам среди узбеков-локайцев. Сопы от мусульманского софы – святой. Т.е. этот этноним имеет сакральное звучание и связан с принятием казахами ислама. Также этноним тортуул или туртогуль – четыре рода или сына, никак не сопоставим с якутским Тюёртюгюл. По якутски можно было бы назвать тюёрт уус. Также абсолютно искусственным выглядит сопоставление ёрёс кюёл дьулдьыгын с оразкельды. А.И.Гоголев указывал на сходство якутского ёксёкё – орел горбоносый с ак сопы, название мелкого казахского рода от слова ак – белый [12]. С этим сопоставлением также не следует согласиться. Так как в якутском языке слово белый

Ж.О.Артыкбаев проследил корни появления сюжета о родословной предков Эллэя и Омогоя, совпадающей с шежере казахского племени аргын. Впервые это генеалогия была записана со слов знатока истории в 1893 г. якутом из Баягантайского улуса П.Е.Готовцевым и переведена Э.К.Пекарским и издана в сборнике в честь 70-летия Г.Н.Потанина [13, с. 25].

Это генеалогия также приводится в сборнике Г.У.Эргиса «Исторические предания и рассказы якутов» [14], а также в сборнике С.И.Боло [15]. По утверждению последнего, это генеалогия написано в Западно-Кангаласском улусе в могильной эпитафии одного из представителей семьи Шадриных – потомков Тыгына. Отсюда утверждается, что кангаласцы – потомки Эллэя, могли иметь кыпчакское происхождение. Их родство с кыпчаками обосновано на наличие племени канглы в составе кыпчакских племен и среди современных кыпчакоязычных народов. Однако не меньшую роль канглы имели среди огузов, династия Османов происходила из племени Каи-канглы. Канглы согласно Ю.А.Зуеву были в составе племен Дубо и среди буир-нурских татар [16]. Не меньшую роль канглы имели в союзе племен найманов и кереитов. К тому же нами оспаривается сопоставление канглы с кангаласцами, основанная на простом созвучии этнонимов. Слово «кангалас» с значением «гусь, степной гусь» оказывается есть не только в якутском, но и в казахском языке [17]. Следовательно, все равно речь идет саха-кангаласском родстве.

Следовательно, надо прояснить происхождение аргынов, как родственников саха. Аргыны вероятно имеют кыпчакское происхождение. Новый племенной союз, который был «многочисленным», соседние племена могли называть аргынами, т.е. метисами. Так носитель, объект этнонима, состоящий из различных по своему происхождению родов, в силу своей многочисленности мог стать известным как аргын [18].

Племя Аргын подразделяется на 3 больших аймака: мумын; куандык; суюндук; кроме того, есть ещё независимый кара кесек. Племя аргын проживала в бассейнах рек Иртыш, Ишым и Тобол. В.В.Востров и М.С.Муканов считают, что аргыны существовали и в более древние века, но вероятно, имели другое самоназвание. В Среднем жузе родоначальником считаются булат, или аргын. Среди узбеков-локайцев существуют роды суюндук, торт-аул, байрам (казахское мейрам) [19].

В первом варианте нашей кандидатской диссертации нами разрабатывалась кыпчакская теория происхождения саха. Было отмечено близость названий якутских родов и кыпчакских

племен XIII-XIV вв. Так арабо-персидские авторы приводили название племен Дешт-и-Кыпчака монгольского периода, видимо уходящее в домонгольскую эпоху: канглы, борку (баргу), байаут, котан (кидан), уран. Названия племен кыпчакского союза сравнивалась нами с родами саха: канглы, борогон, байагантай, хатылы. Можно привести и эпонимы, имена сыновей Эллэя, от которых произошли якутские улусы: Хаайа-Хангылы, Боркутай, Байагантай, Хатан Хатамаллай, Болотой Оххон.

Здесь нас заинтересовал эпоним Болотой Оххон – сын Эллэя, в генеалогии приведенной И.Линденау, дал начало Мегинскому улусу. Этноним булагачины от термина «соболевщики» по семантике слова отличается от тюркского «булак», «була ат» - обозначения пеголощадников, тождественных «алаша», и эти название могли применяться к отдельным этническим образованиям. В составе карлуков было племя «булак», «булат». Не исключено, что поздние булагаты прищельцы из Баласагуна и Таласа. Согласно Ю.А.Зуеву, семантическое тождество слов булат (булагат) ~ аргын ~ алача позволяет поставить знак равенства между обозначением одного из карлукских племен: булат=аргын=алача, вошедшими в казахские генеалогические предания в качестве персонифицированных предков [20].

Ю.А.Зуев свидетельствует о разделе карлуков на три ветви: примыкавших к Эмелю булатов (вошли в состав улуса Угэдэя), алакульских соплеменников (вошли в состав улуса Джучи), илийских карлуков (основная часть улуса Чагатая) калучи [20]. Можно сказать, что алакульские вошли в состав казахов (аргыны), илийские стали основой узбекского этноса, булаты могли откочевать в прародину предков – Байкал.

Вывод об общих предках саха и казахского народа сделал видный общественный и научный деятель казахского народа М.Тынышпаев. Им была выдвинута гипотеза об общем происхождении саха и казахов Лепсинского уезда, принадлежавших к племени керей от исторических кереитов. Их миграции он объясняет сопротивлением полчищам Чингисхана в составе армии Ван-хана (Тогрула). Как известно, в их составе имелось племя сахаэт, от которого он выводил сагайцев Минусинского края и целый народ саха [21].

Глубинное знание им фольклора и этнографии своего народа, наряду с совершенным владением языка и изучение истории и культуры тюрко-монгольских народов позволило П.А.Ойунскому выдвинуть свою версию этногенеза народа саха. Поэтому его взгляд на данную проблему представляет большой интерес, в связи и с тем, что он безусловно был человеком, воплотившим в себе все духовное богатство и силу языка родного народа.

Наряду с статьями по генезису эпоса – олонхо, где также затрагивается проблема происхождения саха, им было написана статья в журнале «Чолбон» в 1928 году под названием «О происхождении якутов». В данной статье он поддерживает и далее развивает точку зрения казахского историка М.Тынышпаева, отождествившего саха с кереитским племенем сахаэт. Как он считал, кереиты еще с 1270 по 1301 годам жили по Иртышу, продвинувшись сюда с прежней родины по Онону, Керулену и Орхону. Были участниками всех монгольских походов и междоусобных войн между монгольскими царевичами. Завоевания Тимура также прямо затронули их, переселившись в Черный Иртыш, они там проживали с 1370 по 1400 годы. Однако исход родичей кереитов – сахаларов он в отличие от М.Тынышпаева связывает не с эпохой Тимура, а вторжениями джунгаров, нападавшими в территорию Казахстана и Западной Сибири. Как он утверждает, тогда джунгары полностью истребили кереитов с лица земли, тогда сахалары мигрировали, разделившись на три группы [22].

Сюжеты исторического фольклора трансформируются, под давлением новых исторических реалий и контактов. В XIX в. в Якутию были сосланы казахские повстанцы, которых в царской России называли киргизами, а также башкиры Уфимской и татары Казанской губернии, известные конокрады. Они жили в соседстве с якутским населением, в ходе общения представители обеих народов обращали свое внимание на близость языка и культуры. Поэтому в якутский фольклор активно проникают имена героев и мотивы казахского эпоса и шежере. В сюжетах Эллайады можно выделить мотивы о Уральской

прародине Эллэя и Омогоя, о проживании предков Эллэя – из племени татар в Уральских горах [23]. Таким образом, исторические легенды и предания о прародителях и южной прародине постоянно подвергаются трансформации в итоге межнациональных контактов. Так в историческом фольклоре саха появляются герои под именами Маамай хаан, Матый хаан, Мэтлэмпээрт [15], в которых можно узнать деятелей отечественной истории Мамая, Батыя и Буонапарте.

По словам Ж.О.Артыкбаева, в европейской науке совершается серъезный поворот к устным традициям в реконструкции прошлого. Наиболее сложные разработки связаны с отражением устной исторической традиции в официальных проблемах общества. Вопросы вызывает также обычное цикличность, замкнутость во времени устных исторических традиций с общепринятыми сейчас линейными летоисчислениями. Дополнительных аргументов также требует легендарная (мифопоэтическая) интерпретация, характерная для устной исторической традиции [24, с. 29].

В XVIII-XIX вв. формируется якутская аристократия – тойонат. Они начинают возводить свои корни к известным тойонам Тыгыну, Мымаху и Легою. Свою генеалогию они даже украшают фигурами из казахского шежере.

Казахское шежире, как историко-генеалогическое знание казахов о своем прошлом, привлекало внимание собирателей и исследователей с конца XVIII и это внимание усилилось в конце XIX века. Известный казахский просветитель-ученый Ч.Валиханов и Н.Аристов придавали казахскому Шежире значение источника [24, с. 30].

То же самое можно сказать и о якутской родовой генеалогии и легенд о прародителях народа и древних родах, населявших Среднюю Лену до прихода предков саха. Они вполне сопоставимы с казахскими шежере как источник «устной истории».

Ж.О.Артыкбаев утверждает, что при систематизации исторической информации содержащихся в Шежире, получаем определенную концепцию национальной истории. По его мнению, казахское шежире представляет собой комплекс историко-генеалогических знаний по истории Великой степи, и в этом отношении, является главным историческим источником этнической истории многих народов [24, с. 32].

Ж.О.Артыкбаев рассматривает Шежире как свод исторических повествовательных знаний состоящий из трех уровней. Первый уровень это сведения состоящие из знания о своих предках до 7-го колена. Специальные знания и подготовку требует следующий уровень. Это знание истории родов и племен, а также их взаимоотношения в разные периоды истории, степень родства, родоначальники и выдающиеся предводители. И только крупные знатоки могут рассказать Шежире царствующих династий и отдельных великих личностей [24, с. 36].

Раскрыть научный потенциал родословных материалов, задача современной якутской фольклористики. Они важное звено в изучении древней этнической истории народа саха и содержат в себе большой материал для изучения древней истории не только Ленского края, но и Байкало-Ангарского региона и даже всей Центральной Азии. Безусловно при этом изучении не надо слепо доверять фольклорным источникам, но и подойти к ним с критическим отношением.

Литература

1. Николаев В.С. Погребальные комплексы кочевников юга Средней Сибири в XII–XIV веках. Усть-Талькинская культура. Владивосток; Иркутск, 2004. 306 с.
2. Гоголев А.И. Якуты (Проблемы этногенеза и формирования культуры). Якутск, 1993. 200 с.
3. Ойунский П.А. Избранные произведения. Т.2. Якутск, 1975.
4. Дьулуруйар Ньургун Боотур (Нюргун Боотур Стремительный). Текст К.Г.Оросина / Ред. текста, перевод, коммент. и вступ.ст. Г.У.Эргиса. Якутск: Якгиз, 1947. 84 с.
5. Бурцев Д.Т. Якутский эпос олонхо как жанр. Новосибирск: Наука. Сиб.предприятие РАН, 1998. 175 с.

6. Кочнев Д.А. Очерки юридического быта якутов // Известия Общества археологии, истории, этнографии при Импер. Казанском ун-те. Иркутск, 1896. Т. 15, вып. 2. С. 21-29.
7. Иванов В.Ф. Историко-этнографическое изучение Якутии XVII-XVIII вв. М., 1974. 284 с.
8. Щербак А.М. Ранние тюрко-монгольские языковые связи (VIII-XIX вв.). СПб., 1997. 291 с.
9. Ойунский П.А. Якутская сказка, ее сюжет и содержание//Избр.произв. Якутск, 1975. Т. 2. С. 128-191.
10. Пекарский Э.К. Словарь якутского языка. Т. 1. М., 1958. 1280 стб.
11. Кажибеков Е.З., Инсебаев Т.А. Некоторые предварительные результаты сопоставления и анализа названий родоплеменных групп адай и суюндук // Тюркская ономастика. Алма-Ата: Наука, 1984. С. 107–108.
12. Гоголев А.И. Якуты (Проблемы этногенеза и формирования культуры). Якутск: Изд-во ЯГУ, 1993. 200 с.
13. Артыкбаев Ж.О. Казахская эпическая поэма «Козы Корпеш – Баян Сулу» - саха-казахские мифологические проблемы // Северо-Восточный Гуманитарный Вестник, 2015. № 2 (11)/ С. 49-57.
14. Эргис Г.У. Исторические предания и рассказы якутов. Ч. I. М.;Л.: Изд-во АН СССР, 1960. 322 с.
15. Боло С.И. Прошлое якутов до прихода русских на Лену: /По преданиям якутов бывшего Якутского округа/ Якутск: Нац.кн. изд-во: “Бичик”, 1994. 320 с.
16. Зуев Ю.А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. Алматы: Дайк-Пресс, 2002. 338 с.
17. История Казахской ССР. Т. 1. Алма-Ата: Наука, 1979. 544 с.
18. Муканов М.С. Этнический состав и расселение казахов Среднего жуза. Алма-Ата, 1974. 200 с.
19. Востров В.В. Муканов М.С. Родоплеменной состав и расселение каза¬хов. Средний жуз. Алма-Ата, 1968. 344 с.
20. Зуев Ю.А. Историческая проекция казахских генеалогических преданий (К вопросу о пережитках триальных организаций у кочевых народов Центральной Азии) / Казахстан в эпоху феодализма (Проблемы этнополитической истории). Алма-Ата: Наука, 1981. С. 63-78.
21. Тынышпаев М. Материалы к истории киргиз-казахского народа. Ташкент, 1925. 77 с.
22. Ойунский П.А. Происхождение якутов (Саха юёскээбитэ) // Чолбон. 1928. № 5-6. С. 39-44.
23. Ксенофонтов Г.В. Эллэйада: Материалы по мифологии и легендарной истории якутов. – Новосибирск: Наука, 1977. – 245 с.
24. Артыкбаев Ж.О. Казахское шежире: источник и концепция Великой степи. – Астана: «Алтын Кітап», 2012. – 495 с.

ЯЗЫК КАК ИНДИКАТОР ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В СОЦИАЛЬНЫХ ПРАКТИКАХ КАЗАХОВ МОНГОЛИИ

Байгабатова Назгуль Кажимуратовна
к.и.н., и.о. асс.профессора Жетысуского государственного университета им. И.Жансугурова, директор научно-образовательного центра «Рухани жаңғыру»

В условиях, когда тема этничности из сферы материальной культуры переходит все глубже в область духовной культуры, сферу сознания, самосознания, роль языка и условия его мобилизации актуализируются в качестве важнейших факторов этнической идентификации и самоидентификации. Кроме того, вопросы этнической идентичности и проблемы ее сохранения в последние годы не сходят с повестки дня и в связи с набирающими обороты глобализационными и интеграционными процессами. Насаждение во всех регионах мира одних и тех же культурных норм и стандартов, уничтожающих местные традиции и этнический колорит, вызывает стремление к сохранению уникальности своей культуры, к осознанию своей этнической идентичности. Особенно подвержены угрозе утраты этнокультурной самобытности диаспоры. Поэтому одна из основных задач диаспоры – это сохранение своей этнической идентичности, которая выражается в осознании

человеком или группой своей этнической принадлежности. Как известно, ее основными индикаторами являются язык, особенности материальной и духовной культуры, стереотипы поведения и т.д., которые воспринимаются в качестве культурных символов и позволяют людям выделить свою этническую общность и одновременно ощущать свою принадлежность к данной общности.

В этой связи наблюдения за изменениями, происходящими в языке этнических диаспор, которые находятся в окружении другой культуры, языка, политических и социально-экономических факторов являются важным направлением научного поиска.

Цель данной статьи – на основе полевых материалов проанализировать особенности функционирования и условия мобилизации языка казахов Монголии, а также выявить его роль в воспроизводстве и сохранении этнической идентичности диаспоры.

Методология и исследовательские стратегии. Этнографы при исследовании идентичности часто ищут три вида индикаторов: границы (что внутри или снаружи, а также проницаемость границы); изменения и оспаривание границ и содержимого, которое они инкапсулируют; и рассказы (нарративы), которые выражают неявное или явное когнитивное содержание идентичности группы. В этой связи плодотворным может быть изучение языка как индикатора этнической идентификации диаспоры через призму теории «этнических границ и значимых культурных маркеров» Фр.Барта [1], концепции «воображаемого сообщества» Б.Андерсона [2], «этносимволизма» Э.Смита [3], «представления себя другим» И. Гофмана [4]. Вместе с тем, как отмечал один из основателей символической, или интерпретативной, антропологии Кл.Гирц, «разумную действительность» общественно-научным теориям и концепциям придают только реальные этнографические данные [5, с.23], на которые мы и будем опираться.

Сбор полевого материала осуществлялся в течение нескольких полевых сезонов в Западной Монголии, где в основном сосредоточена казахская диаспора. В результате маршрутной экспедиции была обследована значительная часть территории Баян-Ульгийского аймака, в частности административный центр аймака г. Ульгий и сомоны Улаанхус, Толбо, Сагсай, а также частично населенные пункты Ховд аймака. Обследование сомонов включало в себя как изучение самих стационарных центров сомонов, так и прилежащих территорий летовок-жайлау, входящих в данный административный район, где в летний период кочует казахское полукочевое скотоводческое население.

В ходе исследований мы использовали общеизвестные и апробированные методы полевой этнографии. Применение метода включенного наблюдения, проведение полуструктурированных интервью, а также ситуационные исследования позволили определить особенности использования родного языка казахами Монголии в качестве индикатора этнической идентичности и условия его актуализации в современных условиях.

Посредством указанных этнографических методов выявлялись явные и неявные культурные знания членов диаспоры о своей этничности, которые определяют поведение в этой группе. Необходимо отметить, что это важная методика исследования, предоставляющая доступ к самопониманию группы в самых разных контекстах, позволяя прочувствовать и увидеть, что означает этническая идентичность в социальных практиках.

Вместе с тем, как отмечает в своей работе Л.Адамс, этнографические методы имеют как сильные, так и слабые стороны [6, с.319]. В отличие от исследования исторических документов или анализа данных переписи, этнографическое исследование проводится в среде, в которой присутствие исследователя может повлиять на данные. Это особенно актуально в исследованиях идентичности, когда то, как информатор воспринимает исследователя, оказывает сильное влияние на его собственную идентичность.

В нашем случае мы не исключали возможности преднамеренной демонстрации респондентами, во-первых, своей «этнической аутентичности» – «казахскости», и, во-вторых, хорошего уровня владения казахским языком в присутствии исследователей – этнических казахов, приехавших из Казахстана. В среде изучаемой диаспоры сложилось твердое убеждение в том, что «многие казахи Казахстана не знают родной язык или знают его

плохо». Такое мнение сформировалось у них в результате общения с родственниками и знакомыми, посетившими Казахстан или уже переехавшими на «историческую родину».

Если учесть, что «этничность – это интерпретируемая призма и способ объяснения социального мира» [7, с.15], то она не может быть изучена как самостоятельная область знаний. Поэтому способы понимания, видения и объяснения социального мира через призму этничности могут быть изучены только в совокупности с другими неэтнизированными способами видения и существования. Норвежский антрополог Т. Эриксен писал: «Если человек выходит на улицу, чтобы увидеть этничность, он ее найдет и, тем самым, будет способствовать ее конструированию». Для изучения этничности необходимо внести этничность в «неэтнический контекст» [8, с.15].

Поэтому наша исследовательская стратегия заключалась в наблюдении использования и применения казахского языка в повседневной жизни казахов Монголии, или другими словами «помещения людей в контекст их собственных банальностей» [5, с.22].

Действительно, этнография повседневной жизни позволяет наблюдать ежедневные контексты – действия, разговоры, поведенческие модели, ситуации и т.д., в которых принимают значения этнические категории и процессы, с помощью которых этничность на самом деле функционирует в обыденной жизни. Поэтому изучение речевого поведения, языковых установок, особенностей использования родного языка казахской диаспорой Монголии в повседневной жизни, позволяет выявить, когда и при каких условиях происходит актуализация и мобилизация языка в качестве индикатора этнической идентичности.

Анализ языковой политики и этноязыковой ситуации в Монголии через призму казахской этничности. Факторами, определяющими статус и положение казахского языка в Монголии, являются: собственно политика в узком смысле этого слова, т.е. законодательные и другие официальные заявления о правилах употребления языков в обществе. Вторая, сравнительно самостоятельная общественная сфера, определяющая статус разных языков, – система школьного образования. Третий наш угол зрения – «бытование языка», или то, как языки употребляются в повседневной жизни людей и что они собой представляют.

В настоящее время в Монголии проживает около 120000 этнических казахов, что составляет около 4% всего населения страны. Несмотря на такой относительно небольшой показатель, казахи в Монголии являются вторым по численности этносом страны, после халха-монголов.

На сегодняшний день казахская диаспора проживает главным образом в Западной Монголии. Наибольшее их количество проживает в Баян-Ульгийском (88,7% населения) и Ховд (11,5%) аймаках [9].Также малочисленные группы казахов проживают в окрестностях столицы государства – города Уланбатор, в частности, в районе Налайх.

Очень важно здесь отметить, что, несмотря на довольно немаленькую территорию Монголии, практически у всего в антропологическом плане монголоидного населения в обыденном сознании четко зафиксирована связь между местом проживания и этнической группой. Отвечая при знакомстве на вопрос «Откуда будешь?», обычно называют тот или иной аймак Монголии, что является основанием для этнической идентификации. Так, например, если вы ответите, что с Баян-Ульгийского аймака, то ваш собеседник предположит, что вы казах; если укажете Хэнтэй или Дорнод аймаки, то – бурят, если Ховд, то, возможно, вы – торгоут, захчин или дэрбэт и т.д. Впрочем, все перечисленные представители различных этнических групп, за исключением казахов, на самом деле являются представителями монгольской языковой группы. К этой группе также относятся халха (доминирующая этническая группа, так называемые «истинные монголы»), баяты, дариганга, урянхайцы, дархаты, олеты и др. Все вместе они составляют 94 % населения страны. К монголоязычным народностям также причисляют ряд омонголившихся этнических групп: хотонов (тюрки), хамниганов (тунгусо-маньчжуров) и чанту (уйгуры).

К тюркоязычной группе, кроме казахов, относятся, проживающие в Монголии, тувинцы и цаатаны.

Согласно Конституции Монгольской народной республики, государственным языком страны является монгольский язык, включающий несколько диалектов. Большинство жителей в качестве разговорного языка, для повседневного общения, использует халха-монгольский диалект. Он же является языком литературного стандарта.

Для Баян-Ульгийского аймака, в котором преимущественно проживают казахи, характерен билингвизм – одновременное знание и использование казахского и монгольского языков. Причем, первый больше используется казахами в повседневном быту, в общении с родственниками, друзьями, а монгольский – в государственных учреждениях, в официальной переписке, при ведении делопроизводства.

Одной из форм существования человеческого языка является письменность, представляющая собой знаковую систему, которая предназначена для фиксации и передачи речевой информации. В настоящее время в Монголии используется письмо, основанное на кириллической графике, введенное еще в январе 1942 года. Отличие от русского алфавита состоит лишь в использовании двух специфичных букв ө и ү. Со временем на новую графику, отказавшись от старомонгольской письменности, перешли все этнические группы, проживающие на территории Монголии.

Согласно языковому законодательству страны все этнические меньшинства имеют право использовать свои языки в образовании, общении, а также в культурной и научной сферах. Кроме того, оговорено право на использование родного языка в суде. Согласно 14-й статье Конституции МНР запрещена дискриминация и ущемление прав человека на основе этнического или расового происхождения, языка, вероисповедания [10].

Одной из общественных сфер, определяющая статус разных языков, является система школьного образования. Монгольский язык является основным языком обучения во всех школах страны. Выше уже говорилось о том, что этнические меньшинства имеют право использовать родной язык в образовании. В Баян-Ульгийском аймаке казахи имеют возможность изучать родной язык в начальной и средней школах. Вместе с тем, вплоть до 90-х годов XX века практически во всех школах региона обучение велось на казахском языке. Учебники поставлялись из Казахской ССР. В настоящее время в Баян-Ульгийском аймаке функционируют 42 школы. В ходе проведенных исследований было выявлено, что в этих школах, начиная с конца 80-х годов XX века, постепенно началось сокращение часов отведенных на преподавание казахского языка и казахской литературы. Сейчас в старших 9-10 классах эти предметы вообще не изучаются. Более того, начиная с 6-го класса физика, география, химия, а с 9-го класса включительно все школьные предметы изучаются только на монгольском языке. Исчезновение «чисто казахских» школ и сокращение количества часов отведенных на изучение родного языка и литературы за последние 30 лет, может представлять серьезную угрозу языку этнической диаспоры.

Существенным фактором, влияющим на речевое поведение людей, являются контексты реального использования языков в обществе. В данном случае наше внимание было сосредоточено на аудиальной и визуальной демонстрации языка в пространстве Монголии. Изучая устные коммуникативные ситуации, составляющие основу языкового ландшафта [11, с.72], мы больше слушали, на каких языках говорят люди в повседневной жизни на улицах, на рынке, в местах общественного питания, между собой в быту, в государственных учреждениях, в транспорте и т.д. Мы больше наблюдали и фиксировали, на каком языке наши респонденты читают книги, газеты, журналы; какие телевизионные программы смотрят; какие тексты встречаются в публичном пространстве – билборды, вывески на улицах, магазинах, адресные указатели и т.д.

Наиболее очевидным является просто услышанный язык, на котором говорят люди. В этом плане, Баян-Ульгийский аймак Монголии более «казахский», в отличие от Ховд аймака. В Ульгие повсеместно слышится казахская речь, тогда как в Ховд аймаке, имеет место общепринятая практика общения на монгольском языке и здесь очень редко можно услышать казахский язык в публичном пространстве. По мере удаления от Ульгия – основного места

плотного расселения казахов Монголии, использование казахского языка постепенно сокращается, а затем и вовсе исчезает.

Но каждый день, уже в течение более 60 лет, как в Баян-Ульгие, так и в Ховде, в девять часов вечера, включается казахское радио. Ко времени радиоэфира, практически все наши респонденты, проживающие как в городе, так и в горах – на временных летовках (жайлау), откладывают все свои дела и внимательно слушают новости, о событиях, произошедших в стране и мире; объявления; песни; иногда небольшие отрывки из театральных постановок на казахском языке. Это очень важный момент для наших респондентов старшей возрастной группы (50-70 лет). Нами зафиксировано, что сам радиоприемник, представляя большую ценность, всегда находится на почетном месте, будь то дом или юрта, в окружении портретов родственников, грамот и медалей хозяев жилища.

Молодежь и среднее поколение являются активными пользователями Интернет, поэтому большую часть информации черпают из всемирной сети. Есть несколько местных казахскоязычных сайтов, наибольшей популярностью пользуется baiolke.com.

В столице страны – г.Уланбатор издается женский журнал «Arular» на казахском языке. В г. Ульгий – административном центре Баян-Ульгийского аймака – на частные средства издаются казахскоязычные газеты «Jana omir», «Zaman», литературный журнал «Shygyla».

Большую работу по привитию и развитию казахского языка у детей проводит библиотека г. Ульгий, организуя различные конкурсы на знание казахского языка и казахской литературы. Приблизительно 1/3 ее фонда составляют издания на казахском языке. В последние годы активно закупается детская литература из Казахстана, в частности, книги издательства «Аруна».

Местные жители имеют возможность смотреть казахстанские телеканалы Казахстан, Хабар, КТК, Асыл арна, Балапан, Жетысу, а также музыкальные каналы «Той думан», «Гакку», трансляцию которых обеспечивает местная компания «GSMM».

Социальные практики. В ходе исследования было выявлено наличие в языковом ландшафте Западной Монголии двуязычья – свободного владения и использования казахской диаспорой как родного, так и государственного языка. Анализ речевых практик информаторов, показал, что в повседневной жизни казахи Монголии, по сути, являются билингвами и успешно общаются как на казахском, так и монгольском языках, в зависимости от ситуации. К тому же некоторые представители старшего поколения немного знают русский, а молодежь активно осваивает английский язык. Интересно было обнаружить, что не только казахи Баян-Ульгия владеют монгольским языком, но и часть живущих рядом халха, урянхайцев, тувинцев, дэрбэтов, также в достаточной степени владеют казахским языком и нередко прибегают к нему в общении с друзьями, приятелями, соседями – казахами.

Вместе с тем, зачастую в процессе интервью можно было наблюдать достаточно значительное «проникновение» в казахскую речь элементов монгольского языка. Причем, чем моложе был респондент, тем больше использовалось монгольских слов, тогда как старшее поколение казахов, очень редко прибегало к монгольскому языку. Нами было зафиксировано несколько случаев, когда наши респонденты-казахи среднего возраста, не найдя (или не вспомнив) во время беседы нужного слова на родном языке, обращались друг другу за помощью. Один из наших информаторов, 43-летний Онгарбай М., житель г.Ховд, рассуждая об этой ситуации заметил, что «В нашем повседневном общении идет сильное засорение родного языка. Но в этом не виноваты монголы, и это не последствия политики правительства Монголии, эта наша собственная вина».

Казахские дети Ховд аймака в отличие от Баян-Ульгия, особенно младшей возрастной группы, общаются между собой преимущественно на монгольском языке. Когда мы обратили внимание их родителей на этот факт, они тут же сделали им замечание, что дома нужно говорить на казахском языке, объясняя это влиянием детских садов и школ. «Здесь, в Ховд аймаке, нет казахоязычных образовательных учреждений. Наши дети ходят в монгольский

садик, посещают монгольскую школу, поэтому уже общаются друг с другом, да иногда и с нами – с родителями, на монгольском языке» (Аманбек К., 35 лет, Ховд сомон).

Данная ситуация с состоянием казахского языка вызывает тревогу у старшего поколения казахской диаспоры. По убеждению большинства наших информаторов, родной язык является одним из главных компонентов и признаков этнической принадлежности в контексте иноязычной среды, в данном случае, в пространстве Монголии. В беседе с нами житель г. Ульгий, 83-летний Қамза Қаһарманұлы рассуждал: «И казахи, и монголы ведут одинаковый образ жизни: пасут скот, занимаются домашним хозяйством, живут в войлочных домах, кочуют в степи. У нас много общего. Я считаю, что основные различия между этими двумя народами – это религия и язык. Поэтому особенно важно говорить друг с другом на казахском языке, его надо хранить, беречь, не забывать, учить наших детей языку».

В этой связи большинство наших информаторов отмечает положительное влияние на детей Баян-Ульгийского аймака казахстанского казахскоязычного детского канала «Балапан». «Мы имеем возможность смотреть казахские каналы и слушать казахское радио. Наши дети читают книги, газеты и журналы, полученные из Казахстана. Все это также хорошо способствует развитию и сохранению нашего родного языка» – отмечает Маржангул Ш., 58-летняя жительница г. Ульгий.

Наблюдая за повседневной жизнью, за обычными социальными взаимодействиями в семье, участвуя, в том числе и в совместных трапезах, мы выявили, что ежедневно, ненавязчиво, приводя примеры из жизни, старшее поколение посредством родного языка пытается передать молодежи знания о традициях, обычаях, морали, системе норм и ценностей, иначе говоря, «культурный код» казахского народа. Такие социальные практики достаточно действенны и оказывают большое влияние на формирование этнического самосознания подрастающего поколения. Кроме того, использование казахского языка создает чувство солидарности и родства со «своей» группой и выступает одновременно маркером межэтнической дифференциации.

Из разговора с Айжан Н., 19 лет, студентка университета: «В Улан-Баторе мы совсем не говорим по-казахски. Монголам не нравится, когда мы говорим на казахском языке. Они не делают нам замечаний, но это чувствуется по их взглядам. Когда надо поговорить с родителями, мы пытаемся найти укромное местечко, чтобы нас не было слышно. Когда мы видим казахов, мы очень радуемся друг другу. Хотя на первый взгляд очень трудно отличить уланбаторских казахов от монголов. Особенно казахов с Налаиха. У них даже казахский язык другой… Мы вынуждены в Улан-Баторе жить по монгольским правилам и говорить только на монгольском языке». В то же время она отмечает, что «несмотря на это, мы никогда не забываем, что являемся казахами».

Казахская молодежь, получившая высшее образование в столице Монголии – г. Улан-Батор и оставшаяся здесь на постоянное местожительство, отмечает, что именно связь с малой родиной, а именно Баян-Ульгием, общение с родителями, родственниками, друзьями на родном языке, и воспроизводство родного аймака в памяти и жизненных практиках, является основой их этнической идентичности.

По мнению наших информаторов, именно язык является самым устойчивым признаком «казахскости», что подтверждается его использованием его практически во всех сферах жизни – дома, на работе, в общественных местах, но только в пределах Баян-Ульгийского аймака. В Ховд аймаке иная ситуация, поскольку казахи составляют здесь небольшую часть населения. В этом регионе родной язык является лишь языком семейного общения. «На казахском мы говорим только дома или с соседями-казахами, во всех остальных случаях – в государственных учреждениях, на базаре, в магазинах – мы говорим только на монгольском языке» (Кабетей С., 68 лет, г.Ховд).

В последние годы возрастает значимость монгольского языка, без которого в Монголии невозможно построить карьеру, устроиться на хорошую работу. Часть казахской молодежи обследованных аймаков связывает свое будущее со столицей Монголии – с г.Уланбатор. «После школы я поеду учиться в Уланбатор, хочу в будущем стать хорошим врачом, а для

этого мне нужно в совершенстве знать монгольский язык» – рассказывает 16-летний Исахан А., уроженец г.Ульгий, отмечая необходимость изучения государственного языка. На расспросы о месте и роли казахского языка в его жизни, он отвечает, что «это мой родной язык, я его не забуду, потому что дома, с родителями, братьями и сестрами я говорю только на казахском языке».

Однако семейного общения на родном языке может быть недостаточно. Анаргуль К. рассказывает: «С малых лет я воспитывалась у бабушки. Мне было четыре года, когда мы переехали в Улан-Батор. В семье говорить на казахском языке научились только я и наш старший брат. Мои младшие братья и сестры росли в другой языковой среде, поэтому у них слабый казахский язык».

Язык выступает индикатором, обнаруживающим наиболее достоверные признаки этнической принадлежности и в публичном пространстве. На улицах Баян-Ульгийского аймака очень много вывесок, билбордов, указателей на казахском языке. Достаточно распространенным являются случаи, когда названия общественных мест, в том числе магазинов, ресторанов, кафе, столовых, парикмахерских, фотостудий, владельцами которых являются казахи, представлены на казахском языке, а сами слова «магазин», «гостиница», «столовая», «парикмахерская» написаны на монгольском языке. Этим самым как объясняют хозяева, они подчеркивают свою этническую принадлежность: «Казахи должны называть все «свое» по-казахски» (Мамила Ж., 50 лет, Толбо сомон).

Важным представляется и тот факт, что, например, в г.Ульгий владельцами и обслуживающим персоналом гостиниц с казахскими названиями «Бастау», «Думан», «Байолке» являются казахи, тогда как гостиница «Цамбагараав» является «чисто монгольской». Также дело обстоит и с местами общественного питания. Так, меню «монгольских» ресторанов и кафе составлено только на монгольском языке, хотя, около 90 процентов населения Ульгия, составляют казахи.

Визуализация подобным образом казахского языка в публичном пространстве, на наш взгляд, некий message, направленный на «своих». Иными словами, по мнению большинства наших собеседников, язык, вот таким образом способствует формированию чувства групповой идентичности. Родной язык и общение на нем остается важнейшим фактором сохранения этнокультурной самобытности казахов Западной Монголии, выполняя функции базового элемента в этнической внешней идентификации и внутренней самоидентификации.

Таким образом, исследование позволило выявить следующие стратегии языковой мобилизации представителей казахской диаспоры Монголии: 1) фактическое употребление дома, с родственниками, с соседями, с друзьями, на работе и т.д.; 2) их представления о роли и значимости казахского языка в повседневной жизни и необходимость знания родного языка как главного маркера их этнической идентификации; 3) их опыт необходимости владения государственным языком, обусловленный законодательством страны проживания социальными практиками.

На примере изучения казахской диаспоры Монголии можно выделить три основных составляющих в определении роли языка в формировании этнической идентичности диаспоры:

- казахский язык для представителей диаспоры остается важным индикатором этнического самосознания;
- родной язык, является доминирующим способом «появления» и «проявления» этничности при взаимодействии этнической общины с представителями как «чужой», так и «своей» этнической группы;
- язык страны проживания, в нашем случае, монгольский, как язык большинства исправно служит способом речевого взаимодействия казахской диаспоры, как с местным населением, так и государством.

Литература

1. Барт Фр. Введение // Этнические группы и социальные границы: Социальная организация культурных различий / Под ред. Фр. Барта; пер. с англ. И. Пильщикова. – М.: Новое издательство,2006.– 198 с.
2. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Пер. с англ. В. Г. Николаева; вступ. ст. С. П. Баньковской. – М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2001. – 288 с.
3. Смит Э. Национализм и модернизм: Критический обзор современных теорий наций и национализма / Пер. с англ. А.В. Смирнова, Ю.В. Филиппова, Э.С. Загашвили, И. Окуневой. М.: Праксис. 2004.– 466 с.
4. Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни / Пер. с англ. и вступ. статья А. Д. Ковалева. – М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2000. – 304 с.
5. Гирц Кл. Интерпретация культур / Пер. с англ. – М.: РОССПЭН,2004. – 560 с.
6. Adams L. Techniques for Measuring Identity in Ethnographic Research // Measuring Identity: A Guide for Social Scientists. – Cambridge University Press, 2009. – P. 316-342.
7. Brubaker R., Feischmidt M., Fox J., Grancea L. Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town. – Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2006. – 439 pp.
8. Eriksen T. Ethnicity / Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives. – London: Pluto Press, 1993 (second, expanded edition 2002).–URL: http://folk.uio.no/geirthe/Ethnicity.html#Chapter1
9. Монгол улсын ундэсний статистикийн хороо (Национальная статистическая служба Монголии) // http://www.tuv.nso.mn
10. Конституция Монголии. 12.02.1992 года // https://wipolex.wipo.int/ru/text/183021
11. Мустайоки А. Методы исследования языка диаспоры //Язык, культура, диаспора: казахи Европы. – Кокшетау: Изд-во КГУ им. Ш. Уалиханова, 2014.– С.67-91.

ПРОЦЕССЫ СОЦИАЛИЗАЦИИ КОРЕЙСКОЙ ДИАСПОРЫ В УЗБЕКИСТАНЕ И ИХ РОЛЬ В РАЗВИТИИ СТРАНЫ

Жумаев Тулкин Холмурадович
старший преподователь ТАСИ (Узбекистан)

В принятом 7 февраля 2017 года Указе Президента Республики Узбекистан Ш.М.Мирзиёева, “О стратегии действий по дальнейшему развитию Республики Узбекистан” выдвинута идея обеспечение безопасности, межнационального согласия и религиозной толерантности, осуществление взвешенной, взаимовыгодной и конструктивной внешней политики, направленные на укрепление независимости и суверенитета государства. При этом особое внимание уделяется социализации всех представителей более 130 национальностей, проживающих в Узбекистане. Отношения и дружественные связи между корейской диаспорой и другими народами нашей страны имеют древнюю историю. Это подтверждается изображениями послов из далёкой Кореи на стенах древнего Афрасиаба, археологические артефакты, которые являются образцами произведения искусства корейских мастеров-ремесленников.

Как свидетельствуют исторические источники, экономические связи между объединеным королевством Силла и Корё, которое в стародавние времена было создано в Корейском полуострове, и народами Средней Азии были установлены через королевство Тан и Ван в Китае. А во времена Чингисхана, когда благодаря содействию монголов государству Ван удалось взять под свой контроль восточную часть Великого Шёлкового пути, поток товаров из Корейского полуострова в Среднюю Азию стал более регулярным и насыщенным.

Согласно историческим источникам нового времени, а также имеющимся архивным документам первые официальные сведения о проживании корейцев на территории современного Казахстана, Узбекистана и Киргизии были зафиксированы во время переписи

населения Российской империи в 1897 году – в Семиреченской области 11, в Сырдарьинской области 2, Акмолинской области 5, а также ещё несколько человек были зарегистрированы в Коканде и Наманганском округе, как постоянно проживающие лица корейской национальности. Согласно результатам всесоюзной переписи населения в 1926 году в трех областях Казахстана: Акмолинской, Семипалатинской и Сырдарьинской проживало 42, в Узбекистане – 36, и в Киргизии – 9 корейцев .

В 30-50-годах XX века, когда в СССР были осуществлены массовые переселение целых народов, корейцы стали первыми депортированным народом среди ингушей, чеченцев, немцев, калмыков, булгаров, крымских татар. Депортация корейцев началась в сентябре 1937 года. На основании совместного постановления Совнаркома и ЦК ВКП(б) от 21 августа «О выселении корейского населения из пограничных районов Дальневосточного края» более 170 тысячи этнических корейцев были выселены из приграничных районов Дальнего Востока на необитаемые пустынные и необжитые районы Казахстана и Средней Азии. Из них 74 тысяч были размещены в Узбекистане, а остальные на территории соседнего Казахстана.

Первые поезда из Дальнего Востока прибыли в Казахстан в конце сентября 1937 года, а через некоторое время и в Узбекистан. И в Казахстане, и в Узбекистане не были готовы принять такое количество переселенцев. Количество депортированных корейских семей превышало на 30-40% ранее запланированного, за счет размещения переселенцев вперемежку с местным населением на местах изменилось количественное распределение депортированных, что привело к дополнительным трудностям при организации расселения и трудоустройства мигрантов.

В Ташкенте, Самарканде, Фергане, Намангане, Андижане, Бухаре и других города Узбекистана проживало более 2500 корейских семей, к 15 ноябрю 1938 года в республике насчитывалось 16307 семей или 74500 корейских переселенцев.

С целью ускорения социализации корейцев специальным постановлением Совета народных комиссаров СССР от 13 марта 1938 года «О принудительном обучении русскому языку в школах национальных республик и областей» была разработана программа, направленная на улучшение образования переселенных корейцев. В связи с чем 19 марта 1938 года Совет народных комиссаров Узбекской ССР принял постановление «Об обучении русскому языку в узбекских школах и других национальных школах» .

В результате реализации данного постановления Совета Народных комиссаров бывшего СССР в культурной жизни не русских народов Узбекистана, в частности, корейского народа возникли ряд отрицательных явлений. Например, тот факт, что 99% из ныне проживающих в Узбекистане корейцев не могут писать и читать на родном языке является последствием претворения в жизнь того решения. Согласно постановлению начиная с 1939-1940 учебного года все корейские школы были преобразованы в русские. Первые корейские колхозы «Новая жизнь», «Авангард», «Правда» были организованы в Бекабадском районе Ташкентской области, позже, в Ташкентской и Самаркандской областях были созданы знаменитые на всю республику «Политотдел» и колхоз имени Ким Пен Хва.

Корейцы издавна славились своим трудолюбием. Примером могут служить их сельскохозяйственные угодья, где выращиваются такие культуры как рис, соя и бахчевые. Несмотря на все социально-экономические изменения, произошедшие в стране, до сих пор большая часть корейской диаспоры в республике занята в сельском хозяйстве.

В целом же, депортированные корейцы вместе со веми народами Узбекистана трудились во всех отраслях народного хозяйства республики. В 1953 году были сняты все препоны и ограничения на передвижение корейского населения, после чего их деятельность стала ещё активнее. Представители корейцев всегда числились среди передовиков сельского хозяйства, слава знаменитых корейцев-предстедателей колхозов гремела на всю страну, успехами выделялись научные работники, инженера, представители творческой интеллегенции. Согласно статистическим данным, если за период с 1945 года по 1991 год в Узбекистане звание Героя социалистического труда было присвоено 650 передовикам производства, сельского хозяйства, из них 139 человек были представителями корейского

народа. Это свидетельствует о доброжелательном отношении руководства республики к другим национальностям и толерантности узбекского народа, уважении представителей других народов в независимости от их национальности и вероисповедания.

В настоящее время на территории СНГ проживает около 500 тысяч корейцев, из них более 185 тысяч живут в Узбекистане. Корейская диаспора стала неотъемлемой частью многонационального общества. Вновь созданная в 2019 году Ассоциация корейских культурных центров плодотворно работает в сфере укрепления дружбы и культурных обменов между народами, в том числе и с корейцами из исторической родины – Республики Корея. Наши соотечественники – представители корейской диаспоры принимают активное участие в общественной, экономической и культурной жизни страны, они являются членами Законодательной палаты Олий Мажлис, сенаторами, работают в органах государственного управления. За годы независимости более 300 представителей корейской диаспоры были удостоены государственных наград и званий.

Республика Корея считается одной из самых развитых стран не только Азии, но и всего мира. Следует отметить схожесть национальных характеров и узбекского и корейского народа. Если наши языки объединены одной алтайской группой языков, то географически наши страны представляют один континент – Азию. Помимо всего можно увидеть много общего в истории и культуре наших стран. Корейский народ, как и наш, долгое время жил под гнётом иноземных захватчиков, корейцы, как и мы узбеки, всегда боролись за свою независимость. Именно поэтому корейский народ ценит и дорожит миром на своей земле, всегда стремится к развитию, улучшению благосостояния своей страны, корейцы своим трудолюбием и стремлением к новому всегда числятся среди первых народом мира.

Среди представителей корейской диаспоры в нашей стране можно выделить ряд выдающихся ученых, которые в течении многолетней активной деятельности внесли достойную лепту в развитие науки Узбекистана. Заслуженный деятель науки Республики Узбекистан, член Академии наук, доктор экономических наук Владимир Ким, доктор физико-математических наук Вячеслав Эм, доктор сельскохозяйственных наук Роберт Ким, доктор биологических наук Виктор Лим, доктор медицинских наук Николай Пак, профессор Московского государственного университета, доктор физико-математических наук Лев Югай по праву считаются ярчайшими представителями корейской диаспоры Узбекистана. Наряду с вышеназванными деятелями науки, в политической, общественной и культурной жизни Узбекистана играют заметную роль и другие представители корейской национальности. К их числу можно причислить героя Узбекистана, директора Дома милосердия Веру Пак, генерального директора авиакомпании “Узбекистон хаво йуллари” Валерия Тянь, министра дошкольногообразования Агрепину Шин, депутата Олий Мажлис, директора Ассоциации корейских культурных центров Виктора Пак, генерала-майора войск охраны Дмитрия Пан, заслуженную артистку Республики Узбекистан Галину Шин, заслуженного журналиста Республики Узбекистан, писателя Владимира Ким, известного художника Владимира Ан, заслуженного деятеля культуры Узбекистана Искру Шин, главного тренера сбороной Узбекистана по таэквандо WTF, лауреата премии “Офарин” Александра Ким, руководителя фирмы “TEGEN” Геннадий Тен, известного фотохудожника Виктора Ким, а также актёра и режиссёра-постановщика театра “Ильхом” Вячеслава Дзю.

Мировоззрения и обычаи корейского и узбекского народов в определенной степени близки и понятны для корейцев и узбеков. Оба народа всегда поддерживали друг друга в трудные для страны периоды. В 2017 году в связи с восьмидесятой годовщиной прибытия первых корейцев в Узбекистан в парке «Дустлик» столицы был открыт памятный монумент, одну из центральных улиц Ташкента назвали «Сеул» - в честь столицы Республики Корея. Для сохранения духовного и культурного наследия корейского народа правительство Республики Корея профинансировало строительство Дома корейской культуры в Ташкенте. Возведение данного дворца служит ярким подтверждением вечной дружбы между нашими народами.

Корейская диаспора считается неотъемлемой частью многонационального народа Узбекистана и принимает самое активное участие в общественной и культурной жизни страны. Наше правительство всегда ценило и будет ценить огромный вклад представителей корейской диаспоры в социально-экономического развитие республики.

В заключении следует отметить, что в годы независимости в нашей стране были созданы широкие условия для изучения корейского языка, почти забытого после принудительного переселения корейского народа в Узбекистан, а также восстановления национальной культуры, обычаев и традиций. Насильно вывезенные почти 80 лет назад, и разлученные с соотечественниками корейцы сегодня свободно могут посетить свою историческую родину, учиться в ведущих образовательных учреждениях Южной Кореи.

РАССКАЗ ПРОФЕССОРА Ж.О. АРТЫКБАЕВА О СИБИРСКИХ КАЗАКАХ, ВДОХНОВИВШИЙ НА НАУЧНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ

Каженова Гульнар Тулегеновна
кандидат исторических наук
Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева

Сфера интересов известного доктора исторических наук, профессора Ж.О. Артыкбаева довольно широка. Им опубликованы более сотни работ по истории и этнографии не только казахов, но и других тюркских народов. Интересным является вопрос о том, как у него рождаются идеи для написания новых работ. И здесь следует вспомнить, что в первую очередь он является этнографом, для которого исследовательским полем фактически являются люди, их жизни и судьбы. Он не является исключительно кабинетным исследователем, который черпает материал из книг и чужих описаний. Как практикующий этнолог и этнограф, Жамбыл Омарович предпочитает живые свидетельства. Полученные им сведения постепенно осмысливаются и вплетаются в общую канву исследования, создавая более полную и точную картину целого. А иногда полученные свидетельства очевидцев выливаются в новое самостоятельное исследование. Следует отметить, что профессор щедро делится информацией и своими идеями, предлагая новые проекты для своих коллег и учеников. Об одном из них здесь и пойдет речь.

Когда-то, от каркаралинских старожилов профессор Ж.О. Артыкбаев услышал рассказ о том, как в годы гражданской войны, после установления Советской власти местные станичные казаки скрывались от репрессий в казахских аулах. Рассказывали, что казаки носили казахскую одежду, свободно говорили на казахском языке, поэтому они могли скрыться среди казахов-кочевников. В действительности, в годы гражданской войны казачье население подверглось массовым репрессиям. 24 января 1919 года была издана циркулярная инструкция ЦК рабоче-крестьянской партии большевиков за подписью Я. Свердлова, которая известна как «директива о расказачивании».

В октябре 1919 г. части 5-й армии Восточного фронта под командованием полководца М. Н. Тухачевского совместно с частями 3-й армии нанесли тяжелое поражение армии Колчака в междуречье Тобола и Ишима. Разбитые колчаковские войска стали откатываться на восток. В декабре 1919 г. Акмолинская губерния была полностью освобождена от белогврадейцев. В начале 1920 г. от остатков колчаковских сил окончательно была освобождена и территория Семипалатинской области. Сразу же на занятых Красной Армией территориях снова восстановилась Советская власть, которая сразу же приступила к террору по отношению к казакам. Согласно указанной директиве, беспощадная борьба была объявлена «со всеми верхами казачества путем поголовного их истребления». Массовый террор проводился и по отношению к казакам, «принимавшим какое-либо прямое или косвенное участие в борьбе с Советской властью» [1, с. 259]. Никакие компромиссы, никакая

половинчатость пути были недопустимы. Как известно, казаки, по большей части, приняли сторону Белого движения. Часть из них, с отступавшими белыми войсками ушли на восток. Но значительная часть не хотела уходить с насиженных мест, и, видимо спасалась в казахских аулах. Эти исторические события нашли отражение в рассказах каркаралинцев, которые и поделились своими воспоминаниями с этнографом Артыкбаевым.

Так вот, еще в начале 2000-х годов, когда шла речь о выборе темы моей кандидатской диссертации, Жамбыл Омарович вспомнил об этом этнографическом сведении и предложил мне провести исследование об этнокультурных контактах сибирских казаков с казахами. Так зародилась тема моей диссертации, которая «легла мне на душу» и над которой впоследствии я увлеченно работала. Материал пришлось собирать по крупицам в архивах и библиотечных фондах редких книг РК и РФ. В данной статье я хочу поделиться результатами своих научных изысканий и рассказать о том, действительно ли сибирские казаки носили казахскую одежду и свободно говорили на казахском языке, что могло бы явиться косвенным свидетельством правдивости услышанного рассказа.

***

Ядро Сибирского казачества сложилось из остатков дружин Ермака, оставшихся за Уралом и слившихся с частями царских войск, присланными для охраны границ и постройки укрепленных острожков. Вместе они составили ту первоначальную ячейку, из которой развивалось в последствие сибирское казачество. Основные процессы формирования сибирского казачества в основном проходили в XVIII в. Окончательно завершение процесса создания сибирского казачества относится к 1808 году, когда было утверждено положение о сибирском линейном казачьем войске, как отдельном сословии с особыми правами, привилегиями и обязанностями.

Государственные планы российского правительства в деле колонизации окраин, требовали роста сибирского казачества. На границах с «азиатскими племенами», на вновь занятые земли стали водворять поселенцев из городовых казаков, государственных крестьян. В XVIII в. в казачество были зачислены запорожские, донские и яицкие казаки, сосланные в Сибирь, отпущенные из острогов каторжные, сыновья отставных солдат, живших в Тобольской губернии. В 1812 г. приняло в свой состав сосланных в Сибирь поляков, взятых в плен из армии Наполеона. В 1932 году к ним вновь были причислены поляки, сосланные за восстание. В 1849-1850-х годах в их состав вошли малороссийские казаки и крестьяне (русские, украинцы, мордовцы и татары) из соседних Саратовской и Оренбургской губерний. Так шел процесс формирования Сибирского казачьего войска.

Известный казачий историк Г.Е. Катанаев писал, что читатель не получит верного понятия о сибирских казаках, «если не узнает, какое влияние имела на него инородческая примесь». Инородческое население войска и всей пограничной линии особенно сильно стало увеличиваться после падения Джунгарского ханства. Преследуемые китайскими войсками калмыки бежали на линию, принимали христианство и русское подданство и их оставляли служить в крепостях. Кроме того, для «приумножения сего войска», правительством прилагались всевозможные способы склонять «иноверцев» т.е. главным образом непосредственных соседей – казахов из-за границы к переселению и обращению в христианство.

Таким образом, шел постоянный наплыв «инородческого элемента» в сибирское казачье войско. Однако «вековые сношения с туземцами существенно отразились на внешнем виде русских и на их внутренних свойствах» главным образом, вследствие смешанных браков, в результате недостатка русских женщин в периоды завоевания и первоначального заселения Сибири». История формирования сибирского казачества, является одним из тех факторов, которые отложили определенный отпечаток на менталитет сибирских казаков и обусловили особенности межэтнических контактов с коренным населением края.

Но большую роль сыграло тесное взаимодействие с коренным населением края. Занимая своими поселениями окраину казахской степи, а впоследствии и саму степь,

сибирские казаки вошли в тесное взаимодействие с казахами. Очевидцы отмечали: «Как на левом, так и на правом берегу Иртыша, к Горькой линии примыкают киргизские кочевья, так что здешние казаки окружены киргизами и находятся под их исключительным влиянием» [2]. Об этом Г.Е. Катанаев писал: «Сибирский казак, столкнувшись с киргизами, сделался таким же кочевником… Киргизский язык и даже обличие, здесь, между русским населением, приобрели такое же право гражданства…»

Дореволюционные исследователи писали, что жизнь «в дикой степной стране, с холодной зимой, жарким и сухим летом, жизнь в особых социально-экономических условиях, вдали от непосредственного правительственного режима, жизнь в роли привилегированного сословия и т.п. – все это не могло не способствовать выработать из великоросса или малоросса особого областного типа сибиряка – степняка». Влияние казахского населения выражалось в том, что почти все казаки Горькой и Иртышской линии в разговоре весьма часто употребляли киргизский язык.

Г.Н. Потанин писал, что почти все население Иртышской линии, говорит на киргизском языке «нередко предпочитая его, легкости ради, родному языку» и для многих это колыбельный язык, потому что няньками и стряпками здесь бывают киргизки. Не только простые казачки, но и казачки-барышни «болтают по-киргизски». Влияние казахского языка замечали даже в произношении казаков. Отмечалось, что «выговор отличается грубостью произношения и однообразием тона; звуки выговариваются нечисто (гортанно), особенного выделения некоторых гласных звуков нет, вероятно, благодаря влиянию киргизского выговора».

Этнокультурное взаимовлияние, причем с преобладанием казахских над казачьими, получили отражение и в фольклоре. Исследователь М.М. Багизбаева отмечала включение в фольклорный текст казахской лексики и реалий: «хан», «халат», «кибитка», «ой-бай-бай-бай» и др. Так, например, «Казак мчится на коне и малахай на его голове, халат развевается»; «Василиса Прекрасная выходит из юрты, а ее приданное везут на нескольких верблюдах». Имеются примеры, использование слов двух языков в одной частушке:

«Не носи, милый, чапан – в чапане тебе жаман
Носи, миленький, часы – при часах тебе жаксы».

Или же:

«Милый мой, кайда барасың? (куда пойдешь?)
Милочка, германцев бить!
Милый мой, онда өлесің! (там умрешь (погибнешь))
Милочка, не может быть!

В процессе длительных исторических контактов казахи оказали довольно сильное влияние на все сферы материальной и духовной культуры сибирских казаков. Особый интерес представляет вопрос о проникновении элементов материальной культуры казахов, в частности, одежды. Потанин отмечал, что на Иртышской линии казаки подчиняются настолько сильному влиянию киргизов, что «следуют в одежде их модам». Можно считать, что повседневным костюмом являлся «халат киргизского покроя, только с менее длинными рукавами, обыкновенно подпоясываемый широкой лентой цветной материи или тканой опояской». Цвет халата чаще был коричневый или в «киргизском вкусе» - с узорами и цветами.

В качестве рабочей одежды широкое распространение получили «армяки киргизского шитья» (платье из верблюжьей шерсти) Как рабочую одежду надевали так же чамбары (чембар, челбар, шалбар - широкие шаровары). Казаки шили чамбары из замши. На ноги надевали «большие сапоги из конины». По описанию Катанаева, по праздникам казаки также носили «киргизского покроя» камзолы (бешметы) из бумажной материи. «Только немногие надевают казачью форму - длиннополый однобортный сюртук с наплечниками из красного сукна», - констатировал автор.

Зимний костюм состоял из того же бешмета, но «более толсто стеганного, на шерсти, или же дубленой овечьей шубы, кожаных или плисовых чамбар, которые запускаются в

сапоги». Зимним головным убором служила меховая шапка, сшитая из овчины, а в дороге – «киргизские малахаи с острым верхом и с лопастями, прикрывающими уши». Носили «иногда на голове лисий бурк (бөрік – Г.К.), похожий с виду на папаху». Таким образом, различные виды одежды, заимствованные сибирскими казаками у казахов, вошли в их традиционную культуру и представляли собой сочетание традиционно-русского и заимствованного.

В таком важном элементе материальной культуры как пища, мы так же наблюдаем заимствования. Г.Н. Потанин писал: «Иртышский казак – страстный охотник киргизских блюд, он ест наравне с киргизом конину и казы и не уступает ему в способности выпить турсук кумыса. Есть старые казаки, которые колят собственных лошадей на еду».

Кроме этих внешних черт, иртышские казаки заимствовали от казахов многие предрассудки, понятия и убеждения. Так, «казак, как и киргиз, считает за стыд сесть на коня без нагайки, надеть холщевые шаровары и проч.».

Процесс культурно-бытового взаимодействия между казахами и казаками глубоко затронул сферу хозяйственной деятельности. Так, до начала крестьянской колонизации, подавляющее большинство казаков на Ишимской, Тобольской, Иртышской линиях хлебопашеством вообще не занималось. «Насколько проезжающим можно о том судить, казаки - более скотоводы, чем земледельцы; по крайней мере, чаще приходится видеть стада, чем возделанные поля», - писали очевидцы. Главное внимание в скотоводстве казаки обращали на коневодство. Разводилась ими «киргизская» порода лошадей и «такой же выносливый рогатый скот киргизской породы». В большой части войска совсем не разводили свиней, потому, что и для дешевой пищи населения, и для продажи их заменяли овцы.

Несмотря на обилие лугов и сенокосных мест, хозяева не всегда заготавливали на зиму достаточное количество сена, а «по примеру киргиз, предоставляли самим животным отыскивать подножный корм из под снега». Очевидцы писали: «Казаки, даже имеющие тысячи голов скота, редко стараются сделать запасы сена и устроить на зиму хоть какие-нибудь помещения (чаще камышовые или ивовые дворы). В летнее время табуны пасутся, как и киргизские, далеко в степи, а к зиме пригоняются к поселку». Конечно, в первую очередь этому способствовали природно-климатические, почвенно-географические и хозяйственно-экономические условия Степного края. Процесс хозяйственно-бытового влияния был взаимным. Так, зимние жилища и помещения для скота у казахов строились по примеру казачьих, но постройки и планировка двора у них отличались «замечательной своеобразностью и пониманием потребности скота».

Заимствования казаков в сфере материальной культуры отражали адаптацию казаков к природной среде, удовлетворяя их рациональные потребности. Но следствием психологической адаптации явилось заимствование в духовной сфере: употребление языка окружающего этноса, перенимание отдельных элементов в ритуалах, обычаях и т.д.

Очевидцы свидетельствовали: «Казаки нуждаются в своих соседях-киргизах и стараются сохранить с ними дружественные отношения». Более того, «несмотря на то, что они главным образом и являются эксплуататорами кочующего населения… они пользуются у киргиз, безусловно, большей симпатией, нежели крестьяне…. Великоросс казак… чужд сепаратизма, прекрасно по большей части владея языком, знакомый с правами туземца, не имея никаких предрассудков, он приятный гость в юрте киргиза».

В казахско-казачьих взаимоотношениях явно прорисовывалось привилегированное положение казаков по отношению к местному населению края, но в повседневной жизни казакам необходимо было приспосабливаться и адаптироваться к окружающему их народу. Зачастую им приходилось «рассчитывать не на покровительство государственной власти, а только на себя, на свои умения и средства входить в сделки с аборигенами».

Необходимость взаимодействия с окружающей средой и приспособления к ней приводит к тому, что сибирские казаки, оставаясь неотъемлемой частью русского этноса, сохраняя общерусские культурные традиции, перенимают элементы культуры иного этноса, в частности казахского, которые в данный исторический период, удовлетворяют их

потребности в адаптации к природным и социально-культурным условиям Степного края. Именно эти адаптационные возможности помогли некоторой части сибирских казаков спастись от террора в период расказачивания, затерявшись в казахских кочевьях.

Таковы результаты моего исследования, подтверждающие достоверность этнографических сведений, добытых профессором Ж.О. Артыкбаевым в Каркаралинске.

Литература

1. Хрестоматия по отечественной истории (1914 - 1945 гг.). /Под редакцией А.Ф. Киселева, Э.М. Шагина. - М.: Владос, 1996. - 896 с.
2. Потанин Г. Заметки о сибирском казачьем войске. // Военный сборник. Т. XIX. - СПб., 1861.
3. Живописная Россия. Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении. Под ред. П.П. Семенова. Том одиннадцатый. - СПб.- М.: Издание товарищества М.О. Вольф,1884.
4. Россия. Полное географическое описание нашего Отечества. Настольная и дорожная книга для русских людей. Под. ред. В.П. Семенова. Том восемнадцатый. Киргизский край. - СПб., 1903.
5. Багизбаева М.М. Взаимовлияние – это обогащение.// Мысль, 1998, №8.
6. Красовский М.И. Материалы для географии и статистики России. Область сибирских киргизов. Ч.3. - СПб., 1868.
7. Усов Ф. Статистическое описание Сибирского казачьего войска. СПб.: Издание главного управления иррегулярных войск, 1879.
8. Путешествие в Западную Сибирь Д-ра О. Финша и М.А. Брэма. М.,1882.
9. Катанаев Г. Казаки и киргизы в их домашней и хозяйственной обстановке // Записки ЗСО ИРГО. Кн. XV. Вып. 2. - Омск, 1893.

ТРАДИЦИИ ИЛИ ИННОВАЦИИ КАЗАХОВ XIX ВЕКА В ТРУДАХ Ж.О.АРТЫКБАЕВА

Раздыков С.З.
кандидат исторических наук, доцент
кафедра Археологии и этнологии ЕНУ им. Л.Н. Гумилева

На всем протяжении развития общества его сопровождает дихотомия «традиция — инновация». Если оценить аргументы «за» и «против» инновации (синоним инновации — модернизация), которые обсуждаются современными учеными, политиками и политологами, то может сложиться впечатление, будто данная дихотомия является подлинно неразрешимой, поскольку инновация якобы отрицает традицию.

Противниками каких либо преобразований всегда выступали консерваторы либо их последователи — неоконсерваторы. Так, наиболее авторитетные, на сегодняшний день, сторонники данного идейно-политического направления (Р. Чейни, У. Кристолл, Р. Кэйган, П. Волфовиц, А.Г. Дугин, Э.Д. Лозанский) утверждают, что инновация размывает идентичность, разрушает традиционные устои, экологию и, в конечном счете, ведет к гибели общества. С. Хантингтон, к примеру, полагает, что «модернизация — настоящий антипод стабильности». Напротив, сторонники модернизации (Ш. Айзенштадт, Д. Аптер, С. Блэк, М. Леви, Э. Хаген, Д. Лернер), не видят ей альтернативы. Они считают, что в борьбе модернизации с традицией победа предопределена заранее. Прогресс остановить невозможно.

Четвертый том четырехтомника Ж.О. Артыкбаева «Казахское общество в XIX в.: традиции и инновации» Астана-Москва: ТОО «Центрально-Азиатское книжное издательство», 2019. - 340 с., также посвящена проблеме модернизации. Однако автор, на наш взгляд, не принадлежит ни к одному из враждующих лагерей. В своем исследовании он предлагает третий вариант — инновацию на основе традиции. По его мнению, только опора на исторические особенности развития и менталитета казахского народа способна была

сделать инновацию успешной. Радикальные изменения административного управления коснулись экономических, социальных процессов, потестаральной и территориальной организации казахов [1, 6]. Но, как считает автор, общество шло по прогрессивному пути и, не смотря на трудности переходного периода, оно поднималось на новый уровень общественного развития [1, 284].

Жамбыл Омарович Артыкбаев – профессор Евразийского национального университета им. Л.Н. Гумилева, доктор исторических наук, специалист в области этнологии казахского народа и этнографии народов мира, а так же социальной структуры казахского общества. Автор уже давно известен научной общественности своими многочисленными серьезными исследованиями по различным проблемам истории и этнографии казахского народа. Его труды в данном направлении – одна из первых попыток в отечественной историографии дать целостное представление о казахском обществе.

XIX в. в истории казахского народа занимает очень важное значение, ибо в данный период произошли кардинальные сдвиги в хозяйственном, социальном и культурном развитии. В рецензируемой монографии впервые в историко-этнографической литературе разрабатывается этносоциальная и хозяйственно-культурная структура казахского общества XIX в. Она изучается как система, состоящая из различных общественных институтов и связей, не выделившихся из синкретного массива традиционной культуры. Этнос представлен как образование, обладающее помимо этнического единства общностью экономической, потестарно-политической, социальной и территориальной.

В рамках обозначенной стержневой темы автор структурирует изложение материала. Книга написана хорошим литературным языком и состоит из шести глав. В первой, в рамках академической традиции, даются историография и источники. Через разбор основных вопросов историографии казахского общества и отдельных источниковедческих проблем использования устных источников разработана вся концепция исследования, и поэтому историографический и источниковедческий анализ проходит через всю работу. Во второй главе автор раскрывает численность и расселение, этнический состав казахского народа. Ж. Артыкбаев на основе сравнительного анализа источников выявляет этногенеалогическую структуру казахов, которая являлась, по мнению автора, административно-территориальной составляющей казахского общества. Характерной чертой функционального значения племен в традиционной этнической структуре, считает автор, является его автономность. В общих чертах основные параметры этносоциальной организации казахов представляется в виде иерархической системы ру разной величины и значения. Она же служит структурным принципом организации этноса до середины XIX века, делает вывод автор. В этой же главе автор рассматривает субэтнические группы: торе, кожа, туленгутов и т.д., вошедшие в состав казахского этноса, но различающиеся особым социальным статусом и внеэтническим происхождением.

Далее Ж. Артыкбаев акцентирует внимание читателей на главах, посвященных потестарно-политическому строю и социальной организации казахского общества. Важнейшей задачей современной номадистики остается разработка типологии потестарно-политических систем кочевников. Исследования в этом направлении особенно интенсивно велись в последнее десятилетия прошлого столетия. Теперь очевидно, что ведущей тенденцией в оценке политических образований древних и средневековых кочевников в 1990-е гг. было стремление определить их как составные или суперсложные вождества [2, 143-166; 3, 328-332; 4; 5, 48-49], используя дефиниции, разработанные на историческом материале земледельческих обществ. Нам представляется, что более перспективным было бы попытаться сформулировать самостоятельные типологические единицы, которые наиболее адекватно отражали бы особенности социально-политического развития кочевников.

И в этом направлении Ж. Артыкбаевым предприняты определенные шаги, но, пока еще, к сожалению, им еще не разработана типология, не выработаны какие-то общие понятия относительно одной из последних кочевых цивилизаций Центральной Азии - казахской. Возможно, стоит согласиться с более удачной и признаваемой специалистами типологией

кочевых империй Н.Н. Крадина [2, 166-178; 3, 316], но при этом с осторожностью переносить его идею о том, что экономической основой кочевых империй являлся экзополитарный способ производства [2, 125-133]. Нам кажется, что более перспективным говорить о «кочевой империи» как об одной из форм ранней государственности, а экзополитарный способ производства и экзополитарные отношения стоит относить к кочевым империям средневековья.

Под экзополитраной эксплуатацией понимается целый комплекс связей, присущих взаимоотношениям кочевого и оседлого (а иногда и подчиненного кочевого) населения: а) добыча в ходе набегов и войн; б) дань с подвластных земледельческих территорий; в) неэквивалентная торговля на границах; г) дистанционная эксплуатация [2, 50, 52-55; 3, 323-325]. Не стоит также забывать о прибыли, которую получала кочевая элита благодаря транзитной торговле, которая политически поддерживалась кочевниками, а экономически осуществлялась, как правило, инородцами, обладающими опытом и организацией для международной торговли (согдийцы у тюрок, арабские и персидские купцы у монголов). В конце концов, и Китай был заинтересован в получении лошадей от кочевников, что заставляло номадов, заселявших территорию современного Казахстана, увеличивать долю коневодства в кочевом хозяйстве не только в военных или престижных (скот главное выражение богатства и социального престижа), но и в коммерческих целях.

Необходимо подчеркнуть, что период средневековых кочевых государств на примерах Тюркской, Монгольской империй и т.д., довольно разработан в исторической литературе. И в этом аспекте работа Ж.О. Артыкбаева, касательно потестарно-политического строя, социальной организации казахского общества XIX в. была и остается новаторской.

Административно-территориальные реформы XIX в. узаконили принципы военно-колониального режима в Казахстане. Автор в главе IV освещает административную политику правительства по отношению к казахскому населению, отмечая, что в первую очередь шел поиск оптимальных и унифицированных методов управления регионом в целях укрепления вертикали государственной власти, что до конца XIX в. в колонизационной политике преобладали российские, а не казахские приоритеты. Изменения в политическом устройстве и в хозяйственной жизни казахского общества привели к определенным трансформациям в его социальной структуре. Серьезные перемены претерпел институт торе - султананов, распавшийся на две части. Часть султанов перешла на службу русскому колониальному аппарату и стала, фактически, чиновниками российской администрации. В то же время султаны, не занимающие должности, лишались всех привилегий и сливались с рядовыми общинниками. Султаны и родоправители, состоящие на службе России, начали захватывать лучшие зимние пастбища в личную собственность, таким образом, постепенно превращаясь в крупных землевладельцев. В подходе к проблеме взаимодействия государства и сословий автор придерживается позиции, сформулированной еще в XIX в. «государственной школой» российской историографии, которая прямо утверждает, что «составление государством местных обществ по сословному признаку было искусственным, оно имело преимущественно фискальный характер» [6, 157].

Изменения связаны также с развитием торговли и растущим проникновением товарно-денежных отношений. В связи с этим видную роль в казахском обществе стала играть новая социальная группа — баи. Раньше словом «баи» казахи называли любого богатого человека. Однако с середины XIX в. баи становятся особой общественной группой, тесно связанной с развитием торговли и денежных ростовщических операций.

Социальные катаклизмы и массовое обезземеливание казахов привели к образованию новых общественных групп — «консы» и «байгусов», представлявших самую пауперизированную часть казахского общества, из числа которых формируется новый класс – наемные рабочие.

Таким образом, в XIX в. казахское общество претерпевает значительные деформации, нарастает социальная дифференциация, появляются новые общественные группы. Эти и

некоторые другие виды общественных связей, изменений впервые раскрывает Ж. Артыкбаев в своей работе.

Особо обратим внимание на тот факт, что в книге, практически, не употребляется термин «феодализм» и, соответственно, производные от него прилагательные. Игнорирование данного термина, надо думать, означает непризнание автором социально-экономических отношений, господствовавших в Казахстане до середины XIX в. как феодальных. Такой методологический подход представляется весьма позитивным. Наше прежнее стремление втиснуть все многообразие социальных явлений и экономических процессов в прокрустово ложе «общественно-экономических формаций» вряд ли можно признать удачным.

Исходя из анализа работы мы видим, что перед номадистами в исследовании этих проблем еще есть определенные задачи в необходимости систематизации накопленного опыта, выработке единых подходов к терминологии, классификации и характеристике кочевых социумов.

Жанр рецензии предполагает критику. И книга дает основания для этого. В первую очередь отметим, что она производит впечатление не цельной монографии, а ряда очерков, не всегда связанных между собой логикой изложения. По прочтении книги невольно складывается впечатление, что ее проблематика изначально задавалась не решением каких-то определенных задач, а научно-исследовательским интересом и потенциалом автора. Надо думать, именно по этой причине в книге отсутствуют сюжеты, долженствующие там быть в соответствие с избранной ключевой темой. К таким сюжетам, в частности, относятся проблемы земельной собственности и землевладения казахов, городское управление и управление казачеством. Тема «города» упоминается очень бегло. А казачья колонизация выпала вообще.

Но данные замечания не подвергают сомнению содержательную часть работы, написанную на высоком научном уровне. Книга, несомненно, станет заметным явлением историографии. Представляя собой содержательные аналитические обзоры значимых явлений и процессов, имевших место в регионе в XIX в., она будет востребована в преподавании вузовского курса истории Казахстана.

Литература

1. Артыкбаев Ж.О. Казахское общество в XIX в.: традиции и инновации. – Астана-Москва: Центрально-Азиатское книжное издательство, 2019. – 340 с.

2. Крадин Н. Н. Кочевые общества (проблемы формационной характеристики). - Владивосток: Дальнаука, 1992. - 239 с.

3. Крадин Н. Н., Скрынникова Т.Д. Империя Чингис хана. - М.: Восточная литература, 2006. - 248 с.

4. Трепавлов В.В. Государственный строй Монгольской империи XIII в. Проблема исторической преемственности. - М.: Восточная литература, 1993. - 168 с.

5. Скрынникова Т. Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. - М.: Восточная литература, 1997. – 216 с.

6. Яковлева А.И. Очерки модернизации стран Востока и Запада в XIX-XX веках. М.: Восточный университет, 2006. – 504 с.

ИСТОРИЧЕСКАЯ ТОПОНИМИКА ЗАПАДНОГО КАЗАХСТАНА (ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ РАЙОНА БАЙТЕРЕК)

Кошман Т.В.
Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева

Изучение топонимического материала, показывает, что имена собственные играют важную роль в формировании историко-этнографических знаний изучаемой территории. Как отмечают исследователи, языковая основа имен собственных в ономастике не определяется сразу и долгое время существуют споры о его происхождении [1]. Изучение топонимики населенных пунктов Западного Казахстана, созданных в условиях распространения казачьих поселений вдоль Урала, позволяет представить более глубокое прочтение истории места заселения и региона в целом. Распространение своего влияния вдоль Урала казачество закрепляло появлением новых названий, порой путем замещения имеющихся казахских названий. Это вызывает сложность сегодня восстановить прежние названия, бытовавшие в той или иной местности.

Объектом исследования данной статьи являются топонимы Западного Казахстана. Географические рамки исследования ограничиваются территорией района Байтерек Западно-Казахстанской области.

Источниковой базой для написания статьи послужили материалы полевой историко-этнографической экспедиции 2019 года, а так же опубликованные ранее научные и научно-популярные работы, материалы периодической печати. Огромный интерес представляют картографические материалы, позволяющие проследить топонимические процессы в хронологическом разрезе.

Современный район Байтерек расположен в северной части Западно-Казахстанской области. Территориально район граничит с тремя областями Российской Федерации - Оренбургской, Самарской, Саратовской. Район Байтерек до 2019 года носил название Зеленовский район, который в свою очередь был образован в 1928 году, но после этого территория и статус неоднократно изменялись. Еще ранее, его территория входила в состав нескольких волостей Уральского уезда Уральской области.

В начале XVIII века по Уралу возникает система оборонительных и охранных линий, строятся крепости для отражения набегов. Крепости связываются цепью отдельных форпостовкак основной опорный пункт передового военного отряда, примерно на расстоянии 60 верст, т.е. около 60 км. Между ними располагались редуты и дистанции. Основа жителей крепостей первоначально состояла только из солдат и офицеров, позже появились казачьи семьи и около крепостей стали возникать казачьи станицы.

Для начала обратимся к материалам дореволюционных изданий. В «Памятной книжке и Адрес – календаре Уральской области на 1897 год» упоминаются 18 станиц и 53 поселка Уральского уезда. Среди них Требушинский, Январцевский, Атаманский, Цыганов, Зеленый, Кушумский, Богатский и другие [2, с.106].

В «Памятной книжке Уральской области на 1913» число станиц уже 15 и 52 поселка Уральского уезда [3, с.86]. Но интересен тот факт, что к 1913 году, на первый взгляд, значительно не изменилось количество, но в то же время появилось много названий, происходящих от фамилий владельцев хуторов. Первоначально существовала общинная земля, как собственность станичной организации казачества. Позже, казачьи старшины получили право на потомственное владения, что привело к захвату лучших участков земли и обзаведение хозяйством. С прекращением набегов на казачьи города, появилась возможность у казаков заниматься земледелием, обживать «зимовки» на отдаленных от станиц местах, которые позже превращались в хутора.

Внутренние земли стали наполняться жителями, возникали общественные и частные хутора, уметы. Одни из этих поселений имели назначение оберегать войска, другие

возникали с экономической целью. Борьба с самовольными захватами земли казачеством не приносила успехов, число их постоянно увеличивалось [4, с. 8]. Название хуторов давалось по фамилии основателя, что и видно из омонимов правобережья Урала.

Название населенных пунктов, основанных во второй половине XIX века, связано уже с названием близ лежащих рек, географических обьектов, событий, то есть не связанных с фамилией первых поселенцев. Обратимся к дореволюционному «Адрес – календарю Уральской области на 1915 год». В нем мы найдем такие ойконимы как поселки Новенький и Гниловский Трекинской станицы, Теплый Красноуметской станицы, Деркульский Круглоозерной станицы, Красненький, Беленький и Зеленый Каменской станицы [5, с. 119].

Здесь же содержатся сведения о населенных пунктах с указанием при какой реке находится населенный пункт. Так поселок Чаганский на реке Чаган, Балабанский на реке Балабанке, Грязновский на реке Грязнушке, Деркульский от реки Деркул, Кинделинский на реке Киндель, поселок Садовской на Садовом озере [5, с. 84- 90].

Полевые исследования на территории района позволили на основании устной истории и сохранившихся краеведческих записей, найти подтверждение происходжения ряда ойконимов на территории района. Приведем некоторые примеры топонимов, сохранившихся до настоящего времени.

Происхождение ойконимов достаточно много и можно просто перечислять Чеботарево от хутора Чеботарев, Чапурино от Чапурин хутор, Павлово от Павловский хутор, а так же Макарово, Петрово, Железново от основателя хутора на реке Гавриловке Евграфа Железнова. На некоторых можно остановиться несколько подробней.

Село Железново на реке Гавриловка получило свое название по фамилии основателя хутора, зажиточного крестьянина Евграфа Железнова. Данный факт подтверждается краеведческими материалами и опросом местных жителей.

Село Погодаево имеет свое название по фамилии яицкого казака Погодаева, который основал хутор в середине XIX века, и именуемый в последующем его именем. Но в то же время, по воспоминаниям сторожилов, первым переселенцем в этих местах был крестьянин из Саратовской губернии России Чапурин, от которого первоначально хутор носил название Чапурино. После 1910 года приехали зажиточные крестьяне Погодаев, Щучкин, Савичев, Котельников и Астафьев. В «Памятной книжке и Адрес - календаре Уральской области на 1911 год» содержатся сведения о поселке ПогодаевКрасноуметской станицы, в котором насчитывалось 23 двора, все они принадлежали лицам войскового сословия и проживало 176 человек. Но здесь же указан хутор Чапурин Озерной станицы, в котором насчитывалось 11 дворов и проживало 65 человек [6, с. 72].

Село Астафьево Красновского сельского округа берет свое начало от названия казачьей станицы Астафьев хутор. В некоторых источниках встречается название Остафьево.

Село Владимировка Кушумского сельского окурга, название происходит от названия казачьей станицы Владимирский хутор Скворкинской станицы, в некоторых источниках этот же хутор именуется Танинский хутор, по воспоминаниям сторожилов, изменение названия связано с переносом его на новое место, на три километра севернее.

Село Горбуново, название происходит от названия казачьего поселения Горбунов хутор Красноуметской станицы. В 1911 году в нем числилось 16 домов и 103 жителя [6, с. 72].

Село Трекино по версиии местных краеведов, название села связано с фамилией Трёкин, который основал хутор. Старожили помнят, что первое поселение было ближе к Уралу, но ввиду затоплений, село перенесли на более высокое место. Помнят и о том, что в селе была большая церковь. Есть упоминание о нем в дореволюционных справочных изданиях как Трёкинская станица. В 1911 году в поселке Трекинский насчитывалось 244 двора с численностью населения 1 426 человек, имелась церковь, войсковая школа и церковно-приходская, мельница, кузница [6, с. 69].

Село Чесноково до 1911 года носило название хутор Щербакова по имени его основателя. Но после продажи хутора другому хозяину он стал называться хутор Чесноков

Каменской станицы, что находит звое подтверждение в материалах дореволюционных источников[6, с.66].

Село Щапово происходит от названия «Шапов хутор», который входил в 1-й Уральский военный отдел Уральского казачьего войска. Свое название получил от имени отставного казачьего офицера В.А. Щапова. Название села встречается в работах Короленко В.Г., который отмечал наличие на хуторе мельницы, двух церквей, обширного полевого хозяйства, пруда для разведения рыбы. «Многоводные пруды и озера на Кинделе находились во владении Щаповых. В.А. Щапов вместе с другим интеллигентным казаком - затеяли здесь целую систему нововведений. Кроме мельницы и обширного полевого хозяйства, они решили эксплуатировать прекрасные воды запруженной Киндели для развития рыбы. Над прудами вспыхнуло даже электричество..» [7, с. 87]. По другой версии, возникновение связано с русским купцом Щаповым, который основал свое поселение в районе бывшего села Хренового, но разливы Урала заставили перенести поселок на новое место.

Изучение дореволюционных материалов, показывает, что хутор Щапов был основан в 1909 году. В «Памятной книжке и Адрес – календаре на 1909 год» встречаются следующие сведения. В хуторе Щапов на реке Герасимовой по данным на 1909 год всего один двор с 13 жителей [8. с. 70]. А вот по данным 1911 года в поселке Щаповском уже начитывается 346 дворов с числом жителей 1 821 человек, имелась церковь, войсковая и церковно-приходская школа, пять торговых лавок, три ветрянные мельницы, три кузницы [6, с. 74].

Интерес вызывает топоним Янайкино. По одной версии название происходит от названия «Янайкин хутор», или поселок Янайкинский Скворкинской станицы, которая входила в состав 1-го Уральского военного отдела Уральского казачьего войска. По другой версии, превоначально существовали два небольших поселения Городище (Кошевское) и Янайкино (Жанайкино), которые распологалось примерно в 4-5 км от настоящего села. И своим названием село обязано первым поселенцам – татарам. Отсюда и название татарское, которое старожилы преводят как «огонь впереди», другие как «новый поселок». По данным на 1911 год в поселке Янайкинский Скворкинской станицы насчитывалось 303 двора и проживало 2 650 человек, были две школы, церковь, десять торговых лавок, пять ветрянных мельниц и три кузницы [6, с. 70].

Не однозначна история появления топонима Чувашинское. По данным местных краеведов, селу Чувашинское более трехсот лет. Большая группа чувашей и самарских казаков решилась захватить улов красной рыбы на реке Урале чуть ниже современного города Уральска. Им удалось взять большое количество красной рыбы и икры, но яицкие казаки застигли их врасплох. Перебив всех самарских казаков на реке Урал, отряд догнал чувашей, везущих рыбу у реки Чаган, где и расправились с ними. Для предотвращения в дальнейшем подобных воровских налетов яицкие казаки вскоре обосновали на этом месте сторожевой пост, который в ознаменование победы над чувашами-ворами назвали Чувашинским или иногда встречается Чувашинский ям. В 1897 году в документах записано поселок Чувашский умет, 2-й острог, Теплый умет – одно общество. В 1906 году встречается название поселок Чувашский умет Красноуметской станицы [9, с. 72], а в 1911 упоминается как поселок Чувашский, в котором уже проживало 727 человек, была школа, две лаки и ветрянная мельница [6, с. 71].

Село Егиндибулак, раньше носило название Цыганово, которое происходило от названия хутор Цыганова. До 2005 года населенный пункт именовался Цыганово. Название села происходит от названия Цыганов хутор, но в некоторых источниках именуется как Матвеев хутор. В селе протекает река Матвеевка. В памяти сарожилов села Цыганово запомнился своей благотворительностью и вкладом в благоустройство поселка. На территории села в период гражданской войны происходило крупное сражение, о чем написал местный житель в своей книге «Бой у хутора Цыганова».

Поселок Январцевский Кирсановской станицы упоминается в «Памятной книжке 1897 года». Существует несколько версий происхождения названия Январцевский или иногда встречается название Генварцевский форпост, иногда Январцевский поселок Кирсановской

станицы 1-й Уральского военного отдела Уральского казачьего войска. На карте Зуева 1857 года отмечен форпост Генварцев. К 1911 году число дворов в поселке Январцевский составляло 493 с числом жителей более трех тысяч. В поселке имелась церковь, две школы, 19 торговых лавок, одна винная лавка, три гончарных завода, пять ветрянных мельниц, одна конная мельница, четыре кузницы и базар круглый год [6, с. 36]. Много интересного о селе написано в книге краеведа Ботова И.М. «Январцево. История села».

Много версий в происхождении села Переметное. В дореволюционном издании 1897 года упоминается поселок Переметный Станицы Круго-Озерной. [10, с.35]. Наименование чаще всего связывают с рыболовной снастью «перемет», с помощью которой казаки ловили рыбу на реке Деркул. Другая версия происхождения названия связана с переметными сумами. По этой версии, казаки, выступая в поход, из Яицкого городка шли в сопровождении родственников в сборный пункт, в данном случае в Переметное, и дальше уже в конном строю, навъючив перепетные сумы, уходили от родных мест. По третьей версии, село назвали Переметным, потому что оно находится в лощине и зимой дороги переметает снегом и достаточно сложно проскочить снежные перемёты. Но интересен и тот факт, что на старой карте 1894 года есть несколько названий поселок Переметный, станция Переметная, умет Переметный. И даже есть сведения, что умет Переметный расположен был на реке Переметной, давшей название поселку.

Проведенный анализ топонимов свидетельствует, что в большинстве своем название существующих населенных пунктов произошло от владельцев земельных наделов, которые превратились в поселки и станицы, от владельца постоялого двора (умета), либо от географических особенностей местности, но таких не так уж и много. Работа требует продолжения исследования и поиска новых источников.

Литература

1. Бурыкин А.А. Имена собственные как исторический источник: По материалам русских документов об открытии и освоении Сибири и Дальнего Востока XVII-XIX веков.- СПб.: Петербургское Востоковедение, 2013.- 536 с.
2. Памятная книжка и Адрес – календарь Уральской области на 1897 год
3. Памятной книжке Уральской области на 1913. Уральск: Уральская областная типография, 1913. – 228 с.
4. Шапошников А. Материалы к оценке земель *Уральского казачьего войска* и значение лесных насаждений по реке Уралу. Уральск: Издание редакции "*Уральских* войсковых ведомостей", 1894. -16 с.
5. Адрес – календарь Уральской области на 1915 год. Уральск: Уральская областная типография, 1915. – 208 с.
6. Памятная книжка и Адрес - календарь Уральской области на 1911 год Уральск: Уральская областная типография, 1911. – 196 с.
7. Короленко В.Г. У казаков: из летней поездки на Урал. - Челябинск : Юж.-Урал. кн. изд-во, 1983. – 210 с.
8. Памятная книжка и Адрес – календарь на 1909 год. Уральск: Уральская областная типография, 1909. – 303 с.
9. Памятная книжка и Адрес – календарь на 1906 год. Уральск: Уральская областная типография, 1906. – 229 с.
10. Памятная книжка и адрес-календарь Уральской области на 1897 год. – Саратов: Паровая скоропечатная Губернского Правления, 1897.- 200 с.

АБУ-Л-ҒАЗИДІҢ «ШЕЖІРЕ-И-ТАРАКИМЕ» ЕҢБЕГІНДЕГІ АУЫЗША ДЕРЕКТЕР

Ташқараева Ә.
Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті
«Тарих» мамандығының 3-курс докторанты

Адамзат маңызды деп тауып, қағаз бетіне түсіргенге дейінгі тарих, айтулы оқиғалар, әлеуметтік өмір мәселелері, көркем шығармалар ұрпақтан ұрпаққа тек ауызша қалдырылып отырды. Қазірде құнды дереккөзіне айналып отырған аңыздар, жыр-дастан, шежірелер – халықтың жадында бірнеше ғасыр бойы сақталды. Бұл турасында профессор Ж.Артықбаев: «Қазақтың ауызша дәстүрінде, оның ішінде шежіресі мен қария сөздерінде қаншалықты игерілмеген байлық бар ?! Біз мыңдаған жылдардың қазынасы –қазақтың ауызша дәстүрінде деп есептейміз. Алтын бесіктен ертерек ажыраған халықтардың жазба әдебиетінде, соның ішінде эпикалық жырлары мен әфсаналарында қаншалықты дерек жатыр десеңізші?!»,-деп, ұлы дала тарихының ежелгі қатпарларын ауызша деректен іздеу керек дейді [1]. Жалпы, мұндай құнды деректерді қағаз бетіне хаттау дәстүрінің кең етек алуы орта ғасырларлық ғұлама-ғалымдармен байланысты. Соның бірі XVII ғасыр перзенті, тарихшы Абу-л-ғази «Шежіре-и-таракиме» шығармасын ежелгі заманнан өзі өмір сүрген заманына дейінгі ел аузында жүрген, есінде қалған мәліметтер негізінде жазған [2]. Профессор М.Алпысбес: «Орта Азияда хан тұқымдарынан алғашқы болып шежірені жазба түрде таратқан адам Хиуа хандығының бас әкімі – Әбілғазы Баһадүр хан. Оның «Түрікмен шежіресі» аталатын көлемді еңбегі Азияда, әсіресе Орта Азияда өмір сүрген ақсүйектердің ата-тегін талдауға арналған», – деп атап көрсетеді [3, 163 б].

Абу-л-ғази өзіне дейінгі ел аузындағы аңыздардың, шежірелердің таралуын жақсы білді. Өткеннің тарихи оқиғаларын жадында сақтаған көнекөз қариялардың аузынан шыққан мәліметтерін жай ғана тізіп жазып қоймай, оларды ой елегінен өткізіп, тәпсірлеп, өз пайымдаулары мен тұжырымдарын қосып отырған. Абу-л-ғазидің сөзіне сүйенсек, шығарма халық арасында кең тараған «Оғыз-намеде» «қателіктерге толы, және бір-бірімен үйлеспейді» деп санаған түрікмен молдалары мен шейхтарының өтініштері бойынша жазылған. Әр түрікмен тайпасы өздеріне дейін сақталып келген шежірелерін жақсы білді, алайда жалпы шығу тегінен басталатын шоғырландырылған шежірелері жоқ еді. Сол себепті, түрікмендердің шығу тегі, дамуы және таралуы туралы ресми басылым қажет екендігі түсінікті еді. Абу-л-ғази еңбектің кіріспесін жаза отырып, «Ендігі кезекте біз Адам атадан бастап бүгінгі уақытқа дейін, яғни 1071 жылға дейінгі түрікмендер мен оларға қосылған, нәтижесінде түрікмен атауын алған тайпалар туралы егжей-тегжейлі сөз етеміз», – деп жазады [1, 37 б.].

«Шежіре-и-таракимедегі» деректерді нақты деректер және аңыздық сипатта жеткен, бірақ шынайы негізі бар мәліметтер деп қарастыруға болады. Ал, мазмұны жағынан Адам атаның жаратылуынан басталалатын діни сипаттағы мәліметтер, Оғыз хан, оның ұрпақтары, таралуы, бөлінуі және тікелей түрікмендер тарихы деп қарастыруға болады. Шығарма авторы діни мәліметтер ел аузында жақсы сақталғандықтан және өзіне дейінгі шежірелік еңбектерде көрініс тапқандықтан қысқаша ғана тоқталып, көп жерде тек тізбектеумен шектеледі. В.В.Бартольд: «Шежіре-и-Таракиме» шығармасын пайдаланғанда сақтықпен қарау керек, себебі Рашид ад-диннің еңбегінен алынған мәліметтерді санамағанда, бұл шығарма ауызша әңгімелерге негізделіп жазылған», – дейді. [4. 584 б.]. Оның пікірінше, Абу-л-ғази тек ауызша әңгімелер мен аңыздардар негізінде жаза алады, сондықтан оның әңгімелерінде, әсіресе хронологиялық даталарға қатысты түсініксіздік көп кездеседі. Дегенмен, Абу-л-ғази жазған тарихты оған дейін жазылған деректемелермен салыстыра отырып, растауға болады деп түйіндейді [5, 75 б.].

Еңбектің көп бөлігі Оғыз қаған мен оның ұрпақтарының тарихына арналған. Автор Оғыздың жеке тұлғасына қатысты шынайылығы мен ғажайыбы аралас мәліметтер келтіреді.

Дей тұрғанмен, «Оғыз-наме» дастанының ұйғырлық нұсқасындағы Оғыздың тұлғасымен салыстырғанда шынайылығы басымырақ. Автор Оғыздың туылуын елден ерек сиқырлы, артық қасиеттерге бөлеп, оның ерекше тұлғасын сипаттап жазады. Әрине, Абу-л-ғази бұл мәліметтерді сол кездегі халық жадында сақталған нұсқаларын салыстырып, өзіне дейінгі жазылған деректерге қарап жазған болуы мүмкін. Жалпы, ата-анасының ұзақ уақыт перзентсіз болуы немесе баланың туылуының ерекше жағдайда болуы фольклор прозасының жетекші мотивтерінің бірі. Баланың өмірге ғажайып жағдайда келуінің тарихи негізі – мұсылмандыққа дейінгі сенімдер мен мұсылман дінінің негізіндегі рухани әлемде сақталған архаикалық-мифтік түсініктен бастау алады [6, 774 б.]. Бұл әсіресе, халық арасында ауыздан ауызға тараған батырлық эпостар, лиро-эпостық жырларда көптеп көрініс тапқан. Аты аңызға айналған Қорқыттың да дүниеге келуі ел аузында сақталған аңыздар бойынша елден ерек күйде болған. Анасы босанарда күн тұтылып, дүнеиені қара түнек басып, жауын-шашынды дауыл соққан. Ал, Қорқыт дүниеге келгенде алдыңғы аласапыранның барлығы бірден сейіліп, аспан ашылған.

Баланың туылуынан кейінгі тұлғаның қасиетін ерекшелейтін тағы бір оқиға – балаға ат берілу. Нәрестеге қойылған ат оның тұлғасының болмысын ашып, келешектегі тағдырына әсері бар деген сенім бар. Абу-л-ғази Оғыз дүниеге келген соң бір жылдан кейін жұрт оған ат қоюға жиналғанда, ол менің атым – «Оғыз» деп жария етеді деп жазады [1, 40 б.]. Абу-л-ғази ел аузында жүрген баятты келтіреді:

Ушал бир нашар оғлан анда ревăн
Келип тилге тиди билиңлер аян
Атым турур Оғуз, хусреви нăм-вер
Вилиңлер, иакин барча ели хюнер [7, 124 б.].

Қара ханның сол кездегі монғолдардың дәстүрі бойынша, бала жасқа келгенде ат қою үшін бүкіл елді жинап, үлкен той жасағанда, Оғызға тіл бітіп, өзіне өзі ат қоюы деректілігі басым мәлімет. Яғни, сөйлей алмайтын жастағы балаға тіл бітіп, өз атын қоюы да табиғаттың ерекше құбылысына байланысты немесе әулиелердің айтуы мен түсінде аян беру арқылы яғни, жоғарғы күштер арқылы қойылған есімдерге ұқсас болып отыр. «Алпамыс батыр» жырында перзентсіздік зарын кешкен Алпамыстың әке-шешесіне:

«Менің атым Шашты Әзіз,
Қыламын десең ықылас,
Жарылқады Жаратқан,
Ей, бишара, көзіңді аш!
Ұлыңның аты Алпамыс,
Қызыңның аты Қарлығаш,
Атса, мылтық өтпейді,
Шапса, қылыш кеспейді,
Қалмақтармен болар қас»,-

деп дүниеге келер ұл-қызының есімін қойған[8, 73 б.]. Жоғарыда айтылғандай, Қорқыт дүниеге келген соң алай-дүлей болған табиғаттың құдіреті бірден тоқтап, аспан шайдай ашылғанда, жиылған жұрт: «Бұл бала дүниеге жұртты қорқытып келді, есімі Қорқыт болсын» деседі. Абу-л-ғази шығармада Қорқыттың да жаңа туған нәрестеге ат қоюын баяндайды. Қорқыт уәзірі болған Дүйлі-Қайы хан қайтыс болғаннан кейін әйелдерінің бірі босанады. Мұрагердің туылу құрметіне ұлан-асыр той жасалып, жиылған жұрт Қорқыттан балаға ат қоюын сұрайды. Сонда, Қорқыт балаға «Тұман» деген ат береді. Оның мағынасын сұрағанда, ол: «Бұдан асқан лайықты есім жоқ, Дүйлі-Қайы өмірден өткенде даланы тұман тұтып, қараңғылық орнап еді. Бұл бала тұманда туды, сол себепті есімі тұман болсын. Екіншіден, сәбиге бақытты ғұмыр болсын деген ниетпен есімін Тұман қойдым, себебі тұман ұзақ тұрақтамайды, аз уақыттан соң сейіледі. Тұманнан кейін жарық күннің шықпауы мүмкін емес. Ұзақ тұрақтамайтын тұман бұл баланың балалық шағы болса, есейген кезі шуақты күнге ұқсасын, әкесінің тағына отырсын», –деп сөзін түйіндейді [1, 58 б.].

Абу-л-ғази шығармада Оғыз қағанның жорық үстінде өз қарамағындағы бектерге, олардың ерлік істері мен алғырлық-тапқырлығына, шеберлігіне, тіпті кескін-келбетіне қарай кейін тұтас тайпа атауына айналған лақап ат қоюы, сондай-ақ, жаңа туған нәрестеге ат қою дәстүрі де тартымды баяндалады. Халық жадында сақталған бұл мәліметтердің берілуі Рашид-ад-диннің ел ауызынан жазып алған «Оғыз-наме» дастанымен ұқсас. Бұл ретте Абу-л-ғази қыпшақ, қарлұқ, қаңлы, ұйғыр және қалаш тайпаларының шығу тарихын Оғыз ханмен байланыстырады. Абу-л-ғази шежіреде: «Оғыздың әкесі Қара хан баласының мұсылман екенін біліп қойып, оның көзін жоюға бел буды. Бұл туралы білген Оғыз хан өзіне еретін адамдар болса келуін айтып, елге кісі жібереді. Сонда Қара ханның інілерінің ұлдары Оғыздың жанына келді. Оларды Қара ханнан айырылар деп ешкім ойламап еді, сондықтан Оғыз хан оларға «ұйғыр» деген ат берді. Ұйғыр – түркі сөзі, мағынасы «қосылу», «жабысу» дегенді білдіреді», – деген мәліметті өзінің түсіндірмесімен бірге жазады [1, 42 б.].

Абу-л-ғази Оғыз ханның татарларға жеңісті жорығында мол олжаны артып әкетерлік арба ойлап тапқан шеберге арбаның шығарған даусына қарап «қаңқлы» деп атағанын жазады. [1, 43 б.]. Ал, жорықтардың бірінде Оғыздың бектерінің бірінің әйелі шіріген бір үлкен ағаштың қуысына босануына байланысты есімін Қыпшақ қояды. Шығарма авторы: «Түркі тілінде іші қуыс ағашты қыпшақ дер еді. Бұл бала ағаш ішінде туғандықтан, атын Қыпшақ қоюы содан еді. Бұл кезде іші қуыс ағашты шыпшақ дейді. Қара халық тілі келмегендіктен к-нің орнына ш-айтып кеткен», - деп түсіндіреді. Қалаш тайпасының атауының шығуын Абу-л-ғази «қал аш», яғни «ашығып қал» сөзімен байланыстырса [1, 47 б.], ал, Оғыздың Гур тауларында қар қалың жауғанына байланысты жүруі қиындап, әскерге ілесе алмай кешігіп жеткен бірнеше адамға «қарлықтар» деген атау береді [1, 45 б.].

Абу-л-ғази шығармада он екі жүздік пен жиырма төрт аймақтың мағынасы туралы жазғанда өз заманындағы түрікмен ақсақалдары мен өмірлері шайқастарда өткен көнекөз адамдардың айтқаны бойынша жаздым дейді. Ел арасында қолданыста жүрген «бөлік», «жүздік», «аймақ» сөздерінің мағынасын ашып жазады. Сондай-ақ, тарихты білетін түрікмен ақсақалдарының аузынан шыққан Оғыз ханның он екі шатырға жайғасқан жиырма төрт немересінің есімдерінің мағынасы мен олардың таңбалары, онгандарына айналған қыран құстарының атаулары туралы мәліметтерді жазады [1, 53 б.].

Қазақтың ауыз әдебиетінде қаһармандық жырлардың алатын орны ерекше. Халық арасында кең тараған Алпамыс жыры тек қазақта емес, түркі тілдес елдердің көпшілігінде бар. Абу-л-ғази Оғыз елінен бек болған қыздар туралы жазғанда, Алпамыстың қалыңдығы Гүлбаршынның бек болғанын атап өтеді: «Түрікменнің ақсақалдары мен білімді адамдары оғыздың тайпасын бағындырып, біраз жыл бек болған жеті қыздың есімін атайды», - дей келе, «Қармыш байдың қызы және Мамыш бектің әйелі Баршын-Салор, оның кесенесі Сырдың бойында және халық арасында кеңінен танымал. Өзбектер оны Көк кесене деп атап кеткен». Абу-л-ғази өзі атап өткендей, бұл мәліметтер халықтың жады арқылы жалғасқан көнекөз қариялардан жазып алынған мәліметі қазақ арасында кең тараған «Алпамыс батыр» жырының нұсқаларында кездеспейтін дерек. «Алпамыс батыр» жырында Гүлбаршын образы жырдың басты кейіпкерінің сүйеніші, тірегі, тілекшісі болған нәзік әйел ретінде берілген. Түркі халықтарының фольклоры мен эпостарын зерттеуші В.Жирмунский Абу-л-ғазидің еңбегіндегі Алпамыс батыр мен оның қалыңдығы Баршын (Гүлбаршын) туралы мәліметтері өте маңызды деп атап өтіп [9, 95 б.], Гүлбаршын туралы: «В узбекском эпосе (вариант Фазила Юлдашева) Барчин – багатырская дева, у которой «каждое плечо в 15 охватов». Когда калмыцкий богатырь Кукамон хочет взять ее силой, она хватает его за горло, подбрасывает в воздух и, повалив на землю, коленом наступает ему на грудь, так что у него изо рта и носа брызжет кровь», - деп [10, 40 б.], Гүлбаршынның батырлық тұлғасын сипаттайды. Бұл Алпамыс жырындағы басты кейіпкерді қаһармандық істерге апаратын қорғансыз қыздың образына мүлдем кереғар. Алпамыс батыр жырының нұсқаларында Гүлбаршын ақылдылығымен, сұлулығымен аты шыққан қыз ретінде баяндалады. Жалпы, Абу-л-ғазидің жазбасының шынайы негізі бар деуге болады.

Абу-л-ғази жазбаларындағы халықтың ауыз әдебиетінде ғасырлар бойы айтылып келген аңыздар мен жырлар негізінде қалыптасқан Қорқыт ата мен оның заманындағы тарихи оқиғалар туралы мәліметтер үлкен қызығушылық тудырады. В.Жирмунский Абу-л-ғазидің еңбегінде Қорқыттың бейнесі ғажайып элементтен айырылып, нақтылы тарихи тұлға ретінде берілгенін атап өткен [11, 540 б.]. Абу-л-ғази Қорқыттың 295 жыл өмір сүріп, үш патшаның уәзірі әрі ақылшысы болғанын жазады. Шығармадағы бүкіл халықтың Қорқыттан ақыл сұрауы, хандарға ақылшы болуы, үлкен тойларда шатырдағы төрде отыруы, бүкіл елдің оның сөзінен аспауы сияқты жазбалардан Қорқыттың бұл патшалықтағы басты тұлға болғанын аңғаруға болады [1, 59 б.].

Халық жадында сақталған деректерді хатқа түсіріп, жазып кеткен ортағасырлық авторлардың еңбегі түркілік төл жазба мәдениетінің айғағы болып табылады. Еуразия кеңістігінде өмір сүрген халықтардың тарихынан, таралуынан және тыныс-тіршілігі мен әдет-ғұрпынан мәлімет беретін осы іспеттес шығармаларды зерттеу арқылы аталған аймақ халықтарының ежелгі және ортағасырлық тарихы турасында шешімі табылмаған сұрақтарға жауап алуға болады.

Әдебиет

1. Артықбаев Ж. Қазақ ауызша дәстүрі оғыз тарихының кілті URL: https://e-history.kz/kz/publications/view/4365 (дата обращения: 21.12.2019).

2. Кононов А.Н. Родословная туркмен /Сочинение Абу-л-Гази хана Хивинского. Издательство АН СССР Москва-Ленинград, 1958. – 285 с.

3. Алпысбес М.А. Қазақ шежіресі: тарихнамалық-деректанулық зерттеу: монография. – Астана: «BG-Print» Жк, 2013. – 380 б.

4. Бартольд В.В. Сочинения том II часть 1. Общие работы по истории Средней Азии. Работы по истории Кавказа и Восточной Европы. Москва, 1963. 1020 стр.

5. Бартольд В.В.Работы по исторической географии. Москва: Восточная литература. – 2003.-711с.

6. Калбаева Г.С.// МОТИВ ЧУДЕСНОГО РОЖДЕНИЯ В КАРАКАЛПАКСКИХ НАРОДНЫХ ЛЕГЕНДАХ И ЕГО ИСТОРИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ Вестник РУДН. Серия: ТЕОРИЯ ЯЗЫКА. СЕМИОТИКА. СЕМАНТИКА 2018 Vol. 9 No 3 774—786 URL: https://cyberleninka.ru/article/n/motiv-chudesnogo-rozhdeniya-v-karakalpakskih-narodnyh-legendah-i-ego-istoricheskie-osnovy/viewer (дата обращения: 19.12.2019).

7. 124 Ebulgazi Bahadir Han Şecere-i Terakime (Türkmenlerın Soyakütüğü). Hazırlayan Zuhal Kargı Ölmez. Ankara 1996

8. Бабалар сөзі: Жүз томдық. – Астана: «Фолиант», 2006. Т.34: Батырлар жыры. -384 бет.

9. Жирмунский В.М. Следы огузов в низовьях Сыр-дарьи./ Тюркологический сборник Т.I. Издательство Академии наук СССР Москва-Ленинград 1951.

10. Жирмунский В.М. (Тюркский героический эпос. Издательство «Наука» Ленинградское отделение Ленинград. – 1974.- 725 стр.

11. Жирмунский В.М. Избранные труды Тюркский героический эпос. Ленинград: «Наука».-1974. 725 стр.

ҚАЗАҚ ДӘСТҮРЛІ ҚОҒАМЫНДАҒЫ ТӨЛЕҢГІТТЕРДІҢ ӘЛЕУМЕТТІК ҚЫЗМЕТІ

Хазретәлі ТҰРСҰН
т.ғ.д., Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің профессоры

Қазақ қоғамындағы төлеңгітшілік институтының пайда болуы оның қоғамдық саяси және әлеуметтік қызметі туралы теориялық мәселелер тарих ғылымында осы күнге дейін толық ашылып, өз шешімін таба қойған жоқ. Төлеңгітшілік институты туралы осы кезге дейінгі іргелі зерттеулердің қатарында Ф.Зобниннің, М.Вяткиннің, В.Шахматовтың, Е.Бекмахановтың, М.Масевичтің және С.Зимановтың еңбектерін атауға болады [1; 2; 3; 4; 5]. Төлеңгітшілік институты мен төлеңгіт этникалық тобы тәуелсіз тарихи сана қалыптастыру жағдайында жаңа теориялық және методологиялық тұжырымдарға сай тақырып ғылыми игерулі қажет етеді.

Дәстүрлі қазақ қоғамының дамуы мен қалыптасуының тарихын ғылыми қалпына келтіру үшін әлеуметтік топ ретінде пайда болған және қазақ халқын құрайтын іргелі тайпалардың бірі болып қалыптасқан төлеңгіттердің тарихы қазақ қоғамында үлкен қызығушылық туғызады.

Қазақ дәстүрлі қоғамының рулық-тайпалық құрылымында төлеңгіт тайпасына қатысты деректер қарама-қайшылықты болып кездеседі. Дәстүрлі және жазба деректер қаншалықты қайшылықты болса да олардың тоғысатын екі ортақ ұстанымы бар. Біріншісі - төлеңгіт тайпасының қазақтың жүздік құрылымына енбейтіндігі болса, екіншісі – олардың қоғамда атқарған әлеуметтік қызметіне қатысты. Осы екінші мәселеге қатысты пікірлер де алуан түрлі болғанымен олардың да түйісетін жері – төлеңгіттердің дәстүрлі қоғамда атқарушы билік қызметтерін атқаруға мамандануына тіреледі.

XVIII ғ. соңы мен XIX ғ. алғашқы ширегінде хан мен сұлтандар сарайындағы төлеңгіттер ру болып біріге бастады. Хандық билік жойылуына байланысты төлеңгітшілік институтына деген қажеттілік те жойылды. Осыған байланысты төлеңгіттер тарихын зерттеп жүрген А.Шамғонов «төлеңгіттерге ғасырлар бойы хандар мен сұлтандардың сарайында өмір сүріп, қызмет етіп, еш руға қосылмай Төре таңбасын иеленіп келе жатқан әлеуметтік топ ретінде енді оларға өзара бірігіп ру болып қалыптасудан басқа жол қалмады» [6, Б.59] деген тұжырым жасайды. А.Харузин «Төлеңгіт руы Бөкей ордасы құрылу барысында қалыптасты» - деп жазған. Оның пікірінше, хандық биліктің біржола жойылуы қазақ жерінде жаңа - төлеңгіт руының қалыптасуын тездеткен деген пікіріне қосымша айтарымыз, төлеңгітшілік институтының жойылуы төлеңгіт руының қалыптасуын аяқтады. ¬Өйткені, бұл процес ерте басталған болатын. Қазақ жерінің қай аумағында болмасын төлеңгіт руы өзара қыз алыспау дәстүрін сақтаған. Бұл руластығы болмаса, туыстығы жоқ барлық Төлеңгіттерге ортақ қасиет.

Ж.Артықбаев төлеңгіттерге «төре маңына жинақталатын, төренің қамқорлығындағы топты айтады. Олар малдарына төренің таңбасын басады, төренің ұранын шақырады, бейбіт уақытта төренің шаруашылығына қарап, жаугершілікте ең сенімді жауынгерлеріне айналады» [7, Б.79] деген анықтама береді.

Әлеуметтік қауым ретінде хан мен сұлтандардың төлеңгіттерінің атқарған қызметтері өте ауқымды болды. Олар хандар мен сұлтандардың жеке бастарын қорғады; зекет, соғым және басқа да алым-салықтар жинады; сот биліктерін орындады; хан мен сұлтандар сарайларын қорғады; елшілік қызмет атқарды; сонымен бірге хан әскерінің негізгі бөлігі төлеңгіттерден тұрды.

XIX ғасырдың алғашқы ширегінде Төлеңгіт деген ру біржола қалыптасты. Зерттеуші А.К.Харузин 1895 жылы Бөкей ордасындағы Төлеңгіт руын 7 бөлімге бөледі. Олар 1) Төре, 2) Қалмақ, 3) Ұялы, 4) Дуан, 5) Торанқұл, 6) Астаусалған, 7) Сасықтау-Қойқын [8]. Қазіргі мезгілде бұл төлеңгіттер негізінен, Батыс Қазақстан облысында тұрады. Сонымен бірге

Атырау облысында да төленгіт руының көптеген бөлімдері бар. Олар 1-Төре, 2-Қалмақ, 3-Теңізбай, 4-Анда, 5-Тұрымтай, 6-Қалыбай, 7-Қырғызақ, 8-Алдасай, Тоғым және басқалары.

Осы құрамдағы қалмақ төленгіттерінің қалыптасуы Кіші жүздің ханы Әбілхайырдың үш жүзден құралған қазақ әскерлерін басқарып, 1729-1730 жж. жоңғарларды Жетісудан Алтайға дейін ығыстырып, «Аңырақай» шайқасында оларды тас-талқан қылып жеңуімен байланыстырылады. Аңыз бойынша сол шайқаста Әбілхайыр хан жоңғарлардың Торғауыт тайпасынан шыққан хан тұқымы Бегінің 6 баласын өлтіртпей, өсіріп, өзіне төленгіті етіп қалдырады. Оларға жер бөлініп, Төре таңбасы беріледі және олар бұдан былай Қалмақ төленгіттері деп аталатын болады. Қалмақ төленгітінің ұраны - Алтай, таңбасы - тұтқа [9, Б.31-32].

Нақты тарихи генеологиялық түзілім негізінде Қазақ хандығы құрылғаннан бергі кезеңде нақтыланды және Қазақ хандығы жаңадан жасақталған ру-тайпалық жүйені бейнелейді [10, Б.59] деген тұжырымға сүйенсек төленгіттердің рулық құрамының түзілуінде орыс деректерінде айтылатындай хандық билік жойылған XIX ғасырдың алғашқы ширегінен (төленгітшілік институтының жойылуы) басталады деген тұжырымның қате екендігін еске аламыз.

Ұлы Далада Қазақ хандығының жасақталуында ру-тайпалық жүйенің генеологиялық құрылымның жаңадан қалыптасуы жаңа мемлекеттің әлеуметтік-саяси іргетасын бекемдеу қажеттілігінен туындады. Осы кезде қазақ ру-тайпалары әкімшілік-аумақтық бөлінісінің дәстүрлі формасы жүздік құрылым қалыптасты. Жүзге топтасқан ру тайпаларға жаз жайлауы, қыс қыстауы, көш бағыттары белгіленіп, бекітіліп берілді. Ал әлеуметтік қызметімен ерекшеленген рулар жүзге кіргізілмеді. Мысалы, діни-рухани мәселелермен айналысатын қожалардың жүзге енгізілмеуі – оларың субэтнос екендігінде емес еді. VII-X ғасырларда қазақ жеріне ислам дінін тарата келген араб діндарлары XIV ғасырдың ортасына дейін түркіленіп кеткен болатын. Әйтсе де, олар діни-рухани және ағартушылық қызметімен қоғамда тұрақты әлеуметтік топқа айналып үлгерді. Осы себептен де Қожа руы әлеуметтік қызметі бойынша жекелеген ру-тайпалардан жоғары қойылып, жүздердің құрамына енгізілмеді. Осы схеманы төленгіттерге де қатысты қолдануға болады. Төленгіттердің әлеуметтік қызметі қазіргі терминологиямен айтқанда билік пирамидасындағы әкімшілік элитаны құрады. Хандықты, жүздерді билеген хандармен бірге әр ру-тайпаға билік жүргізген сұлтандар сияқты төленгіттер де дәстүрлі билік атрибуттарының бірі болатын. Бұндай жағдайда төленгіттерді жеке ру-тайпа ретінде белгілі бір жүздің құрамына енізудің қажеттілігі болмады.

Жүздердің құрамына енген ру-тайпалардың нақты тарихи генеологиялық түзілімі «Қазақ хандығы құрылғаннан кейінгі кезеңді қамтиды және қазақ қоғамындағы жаңадан жасақталған ру-тайпалық жүйені бейнелейді» [10, Б.60]. Оның мәнісі, дәстүрлі қоғамда судай сапырылысқан ірілі-ұсақты ру-тайпалар арғын, үйсін, қоңырат деген сияқты іргелі тайпалардың аясына шоғырлануы түрінде танылуы. Ру-тайпалардың топтастырылуының әлеуметтік тетіктері қатарында еншілес болу, ру араластыру, бала алмасу, ортақ ұраны мен таңбасын белгілеу, қоңсы болу сияқты әдет-ғұрыптар, салт-дәстүрлер, жол жораларды атауға болады.

Төленгіттердің қазақ ру-тайпалық жүйесіне жеке тайпа болып ену үдерісінде де осы әлеуметтік тетіктердің толық түрде іске асқандығын көреміз. Яғни, хан төңірегіне топтасқан төленгіттердің қатарында тұтас рулардың жекелеген аталарымен (мысалы, арғын, сіргелі және т.б.) еншілес болу, қоңсы болу мысалдарынан көреміз. Сол сияқты бала алмасудың мысалы төленгіттердің шежірелік деректерінде көптеп кездеседі.

Төленгіттер құрамының әртектілігін олардың географияалық орналасуынан да аңғаруға болады. Олардың қоныстары негізінен Төрелер отырған елді мекендермен сәйкес келеді, өйткені, сұлтандарды паналағандықтан да солардың иеліктерінде ғана көшіп-қонып жүретін болған. Төленгіттердің көп бөлігі кезінде Тәуекел, Тәуке, Абылай сияқты хандардың орда тіккен жерлеріне шоғырланған. Мәселен, Түркістан, Арыс, Шымкент төңірегіндегі төленгіттер Түркістан қаласының қазақ хандығының астанасы болған кезеңімен байланысты.

Ал, Көкшетау округіне қарасты Айыртау, Сандықтау, Сырымбет сияқты елді мекендерде, Қарқаралы округіндегі Кент, Аппаз, Тоқырауын тағы басқа жерлерде төлеңгіттердің орналасуы Арқаны жайлаған Абылай ханның есімімен байланысты.

Батыс Қазақстан және Атырау облыстары аумағындағы Төлеңгіттердің қалыптасуы көбіне Бөкей ханның есіміне байланысты. Кіші жүздегі хандық Кеңестік төрағасы Бөкей сұлтан Нұралыұлы 1801 жылы наурыз айында император І-Павелден Еділ мен Жайық өзендерінің аралығындағы 1771 жылға дейін қалмақтар жайлаған жерлерді қоныстануға рұқсат алды. Жаңа жерге қоныстанып жатқан Кіші жүзге қарайтын рулардың ішінде жаңадан ру болып қалыптасқан төлеңгіттер де болды. XIX ғасырдың орта кезінде Бөкей ордасында Төлеңгіт руына кіретін үйлер саны 500-ден асқан, ал XIX ғасырдың 80-жылдарында 1000 шаңырақтай төлеңгіт болған [11]. Саны көбейген төлеңгіттер руға бірігіп, хан-сұлтандардан бөлек қоныстануына Бөкей, Жәңгір хандар жағдай жасаған. Әсіресе хан Жәңгір XIX ғасырдың 20-жылдарының ІІ жартысынан бастап, жерді жеке меншікке бере бастаған кезде Төлеңгіт руы да өздеріне тиесілі жер алып, тұрғылықты жерлеріне қарай Ұялы төлеңгіті, Сасықтау немесе Қойқын төлеңгіті атала бастаған. және тағы басқалары. Біздің пікірімізше, қазіргі Батыс Қазақстан, Атырау облыстарының еуропалық бөлігінде ру болып қалыптасқан төлеңгіттерді жалпы алғанда бөкейлік төлеңгіттер деп атағанымыз дұрыс болады деген тұжырым жасайды бөкейлік тарихшы А.Шамғонов. Олардың арғы тегі бір кездегі Әбілхайыр, Абылай, Нұралы хандардың төлеңгіттері болатын.

Қарқаралы уезінде 22 болыс болған. 1878 жылы Төлеңгіт болысы Шұбартау болысы деп аталады. Бұл болыстың негізгі тұрғындарын төлеңгіттер құраған. Шұбартау төлеңгіттерінің арасында Ұлы жүз Ошақты тайпасынан қосылған кірмелер, сол сияқты құсшы атауымен қырғыздардың, онажыт атауымен өзбек, ирандықтардың да қосылғандығы ауызша деректерде айтылады [12, Б.116].

Қазақ жүздерінің барлығының да құрамында төлеңгіттердің болуы олардың этникалық емес, саяси, әлеуметтік мәртебесі (статус) болғандығын, ал ру ретінде танылуы толенгитизм институтының жойылуына байланысты қалыптасқан құбылыс екендігіне көз жеткізеді. Ұлы жүз, Орта жүз, Кіші жүз құрамындағы төлеңгіт руларының барлығын бір-бірімен қандас туыстықта, этнологиялық бірлікте пайда болды деп айтуға негіз жоқ. Олар ру-тайпаларды билеген хан, сұлтандардың ұйыссып, сол билеушінің иелігіндегі ру-тайпалардың құрамында дербес ру болып қалыптасты. Бұдан шығатын қорытынды: қазақ ру-тайпалары құрылымында дербес ру болып бой көтерген төлеңгіт руы ежелгі төлеңгіттердің тікелей қатысуынсыз қалыптасты. Демек, қазақ ру-тайпалары белгілі бір тарихи кезеңдерде қайта құрылымдалып, кейінірек құрылымы қайта жасақталғанда олардың негізгі ядросын сол аталған ру-тайпаның негізгі аталары құрайды. Бұл жағдайда рудың бастапқы ұраны, таңбасы сақталып қалады.

Қазақ шежірелерінде тұтқынға түскендер ерекше жағдайларда болмаса жеке руға айнала бермейтіндігі, олардың басқа ру-тайпаларға «кірме» болып телінетіндігі айқын аңғарылады. Ал төлеңгіттер қазақ тайпалық-рулық құрылымының таксономиясына жеке бірлік болып енеді. Төлеңгіттер жүздік құрылымға енбегендіктен олар мекендеген географиялық құрылымдарға сай Ұлы жүз, Орта жүз, Кіші жүздің аймақтарында кездеседі және көбіне мекендеген аумағының атымен аталуы (шұбартау төлеңгіттері, бөкейлік, арыстық төлеңгіттер т.б.) рулық-таупалық құрылымның түзілуіндегі қалыпты жағдай болды.

Осы жерде Түркістан қаласы төңірегіндегі төлеңгіттер жөнінде айта кету керек. XVII ғ. соңы – XVIII ғ. бас кезінде Тәуекел, Шығай, Есім хандардың тұсында Қазақ хандығының астанасына айналған қалада қазіргі кезде 300 үйден астам төлеңгіттер мекендейді. Олар өздерін «Түркістандық төлеңгіттерміз» деп атайды. Осы түркістандық төлеңгіттердің шежірелік тізбегінің басында таксоном болып Түркістанбай деген абстрактылы тұлға тұрады. Түркістанбайдың өзі туралы мардымды деректер жоқ. Соған қарағанда ол түркістандық төлеңгіттердің жинақтаушы атауы болып қабылданған дерексіз тұлға деп топшылауымызға болады [13]. Демек, Түркістанда билік жүргізген хан, сұлтандардың төңірегіне топтасып, төлеңгітшілік жасаған қауым осы жерге түпкілікті орнығып, Қазақ хандығы ыдыраған, яғни төлеңгітшілік институты жойылған кезде өз алдына ру болып ірге көтереді. Бұл жағдай

кездейсоқ оқиға емес, дәстүрлі қоғамның саяси-әлеуметтік құрылымының дамуы мен қалыптасуындағы заңдылық деп қабылданады. Яғни, саяси-әлеуметтік функция атқарған төленгітшілік институты қазақ хандығының ыдырауымен қатар бастапқы мәнін жоғалтып, жаңа мәнге ие болады. Бұл жаңғыру саяси-әлеуметтік топты этнологиялық бірлікке, яғни руға айналдырды. Бұл заңдылық шұбартаулық, бөкейлік және т.б. болып, төленгіт руының қазақтың барлық жүздерінің аумағында қалыптасуына негіз болды. Дәстүрлі деректермен бірге XVIII ғасырдан бастап Қазақ даласына келіп, түрлі бағыттарда жүргізген орыс зерттеушілерінің жазбаларындағы шашыраңқы жинақталған деректер де біздің осындай тұжырым жасауымызға негіз болады.

Қазақ құрамындағы барлық төленгіттер рулық құрылымның жасақталу және өмір сүру тетігі болып саналатын жеті атаға толмай қыз алыспау дәстүрін қатаң сақтаған. Бұл тетік олардың дербес ру болып орнығуының басты факторының бірі болды. Дегенмен, осы ұйыстырушы фактор әлеуметтік немесе этникалық топтың діни бағдарына сай өзгеріске түсіп отырған. Қазақ хандығы идеологиясының діни-рухани өзегін құраған яссауия тариқатырулық-тайпалық құрылымның іргесін бекіту мақсатындажеті атаға толмай қыз алыспау қағидасын салт-дәстүр, әдет-ғұрып жоралғыларыарқылы дәстүрлі қазақ қоғамына берік орнықтырған. Ал, парсылық өркениеттің ықпалына тартылған отырықшы түркі халықтарының діни-рухани идеологиясының өзегін құраған нақшбандия тарихаты керісінше қандас туыстардың некелік қатынастарын қолдайды. Осы діни-рухани бағдар XYI ғасырдың соңында Бұхараға жорығы кезінде өз төңірегіндегі қауымымен нақышбанди пірлеріне қол тапсыруына қазақ қоғамына енді. Тәуекелден соңғы билушілер монархиялық билікті уағыздайтын нақышбандилік діни бағдарды мемлекеттік саясат етіп ұстанды. Қазақ хандығының астанасы болуына байланысты Түркістан қаласы және оның төңірегіндегі Қарнақ, Шорнақ, Жүйнек, Иқан сияқты елді мекендерге қоныстанған қазақтың арғын, найман, ысты, қыпшақ, ошақты және т.б. тайпаларының рулары туыстық некелік қатынастарға түсуіне байланысты ру-тайпалардың құрамынан шығып қалды. Бұл фактор қазақтың жүзге кірмейтін қожа, сунақ руларының қатарын толықтырып, сонымен бірге отырықшы қазақтардың пайда болуына алып келді. Төленгіттер де осы процестен тыс қалған жоқ. Қазіргі кезде Түркістан қаласы төңірегінде қалыптасып, оңтүстік өңіріне таралған төлегіттердің көпшілігінің сартқа айналуының осындай себебі бар. Түркістандық төленгіттер арасында жүргізген зерттеулердің нәтижелері қазіргі кезде қазақтану түрінде кері процесс жүріп жатқандығына көз жеткізеді. Оңтүстік төленгіттерінің ақсақалдары арнайы құрылтай шақырып, қазақ құрамына қайта қосылу үшін жеті атаға толмай қыз алыспау дәстүрін қалпына келтіру туралы шешім қабылдауы соның айғағы.

Қазақ халқының жүздік құрылымына енбеген төленгіттердің тарихы терең және барынша мазмұнды. Төленгіттер қазақ ұлты мен мемлекеттілігінің қалыптасуында өз орны мен атқарған тарихи рөлі бар іргелі қауым.

Әдебиет

1. Вяткин М. Тюленгитов в XVIII в./ Известия Казахского филиала Академии наук СССР. Серия историческая. Выпуск первый. 1940. С. 19-29

2. Шахматов В. Институт тюленгутства в патриархально-феодальном Казахстане. // Известия АН КазССР 1955. Вып. 2. Серия История, экономика, философия, право. С.79-106

3. Бекмаханов Е. О зависимых феодальных категориях – рабах и тюленгутах // Вестник АН КазССР. 1947. №6. С.46-51

4. Масевич М. Провавое положение рабов и туюленгутов в дореволюционном Казахстане (XYIII-XIX вв) // Труды сектора философии и право АН КазССР. 1957. Вып. 2. С.169-183

5. Зиманов С. Общественный строй казахов в первой половине XIX века. –Алма-Ата; изд. АН КазССР, 1958. С.273-287

6..Шамғонов А. Төленгіттер және Бөкей ордасында төленгіт руының қалыптасуы. Төленгіттер - қазақ хандығындағы ерекше әлеуметтік қауым // Алаш. - 2011. - № 6

7. Артықбаев. Ж. Этнос және қоғам. –Қарғанды, 1995.

8. Харузин А.К. К вопросу о произхождений киргизкого народа. Этнографическое обозрание, 1895. №3 с49-92
9. Ахметов К., Тоқсанов Б., Атаев А. Бөкейлік төлеңгіттер Орал.- 2006.
10. Сейдімбек А. Қазақтың ауызша тарихы: Зерттеу. –Астана: Фолиант, 2008. -728 бет.
11. «Алаш» тарихи-этнологиялық журналы. – 2008. - №3. – 70б.
12. Б.Майтанов. Арғындардың бір орамы немесе Шұбартау «төлеңгіттері» / «Алаш», 2007. № 7.
13. Х.Тұрсұнның жеке архивінен

ЭТНИКАЛЫҚ ТАРИХТЫ НАСИХАТТАУДА ФОЛЬКЛОРДЫҢ РӨЛІ

Насриддин Назаров
Философия ғылымдарың докторы, саяси ғылымдарының докторы
Ташкент Архитектура-құрылыс Институтының профессоры

Қазіргі таңда, рухани мұралардың үлгілерін насихаттау, халықтың тарихи ой-өрісінің құндылығын көрсету және ата-бабаларымыздың қайталанбас мәдени-рухани мұралары туралы мағлұматтар беру, көкейтесті мәселелердің бірі болып отыр. Ұлттық мұра өз алдына жеке дара қалыптаспайды, алайда ол белгілі бір тарихи үдерісте, кеңістік пен уақыттың өзара байланысынан туындап, этникалық топтардың рухани әлемінің үндестігінен рухани және мәдени құндылықтарды жалпылау нәтижесінде пайда болады. Рухани байлыққа кенелген ұлттық мұра өзінің кем-кетік тұстарын осылайша толықтырып отырады.

Өзін-өзі танудың жолында белгілі бір ұлттың әлеуметтік-тарихи дамуында пайда болған фольклор, қолданбалы өнер үлгілері мен материалдық және рухани құндылықтардың үйлесуі арқылы – әлемдегі барлық материалдық және мәдени құндылықтар жүйесін дамытуда ұлттардың немесе халықтардың рөлін анықтайтын факторлар болып табылады. Бұл факторлар ұлттың болашақ дамуында маңызды рөл атқарады және олардың өкілдеріне, соның ішінде зиялы табына дәстүрлі және қазіргі құндылықтарды сақтай отырып, олардың тұрақты дамуы үшін жауапкершілік сезімдерін оятады. Барлық өркениетті қоғамдар - сол қауымдастықтың құрамына кіретін және дамуға бейімді позитивті құндылықтар тізбегін құруға ашық, насихаттауға және алға жылжуға мүдделі болып келеді. Себебі, адамдар жасаған материалдық, рухани және эстетикалық ләззат беретін құндылықтар бүкіл адамзат үшін үлкен қазына ретінде сақталуға құқылы. Мұндай құндылықтарды насихаттау, ең алдымен, зиялы қауым үшін, этномәдени дәстүрлерді насихаттау ұлттық және ұлтаралық келісімнің дамуына ықпал етеді, сондай-ақ қоғамдастық бірлікті дамытуда оң әсерін қалдырады.

Уақыт өте келе ғылым үшін маңызы бар өзекті тақырыптардан басқа, әлеуметтік және тарихи контекстке қатысты, ғасырлар бойы өзекті болып келген, құрметке лайық ғылыми-зерттеу тақырыптар жоқ емес. Осы орайда лақайлар туралы мәселе, әлеуметтік-тарихи кезеңдерде де, өзінің өзектілігі мен маңыздылығын жоғалтпаған, керісінше ашылмаған бір қорық іспеттес оның жаңа ерекшеліктерін айқындай түскен.

Лақайлар, ғылыми ортада көп зерттелінбеген. Олар көптеген фольклорлық мұраларға ие, тақырыпқа қатысты ондаған еңбектер жазылған болса да, болашақ зерттеушілерге қосымша материал беретін сарқылмас мәдени және рухани қазына болып табылады. Түркі компонентінің барлық қырларын біріктіретін бұл ұлттың аймақтың әлеуметтік-экономикалық өмірінде ерекше орны мен рөлі бар. Сонымен қатар барлық саладағы зерттеу материалдарының қазынасын өзінде қамтығандығы қуантатын жағдай.

Лақайлар қазіргі Тәжікстанның орталық және оңтүстік аймақтарында өмір сүруде. Олардың ұлтына тән ұлттық дәстүрі болғандықтан, олардың ғылыми және әдеби орталықтарымен танысу және оларды зерттеу бүгінгі күннің өзекті мәселесіне айналып отыр. Ұлттың мәдени мұрасы болып есептелетін «жөрме мапремеч, жукчариғич, айнахалта» сияқты ұлттық қолөнер мен киімдері тек қана облыстың мұражайларында емес, сонымен

қатар Батыс Еуропа мұражайларын да безендіріп келеді. Лақайдың мәдениетін, ұлттық салт-дәстүрін және фольклорын адамзаттың аяқ баспаған тың орманмен салыстыруға әбден тұрарлық тақырып. Айта кетсек, бұл орманның ішінде әр түрлі табиғи ресурстар баршылық екендігі көзге елестетсек, дегенімен бұл теңеулерге арқау болған ұлттың құндылығы зерттеуші мамандардың назарынан тыс қалып қойғаны айқындалады. Шынында да, лақайлардың мәдениеті мен рухани мұрасы жүйелі түрде үлкен зерттеуді қажет етеді. Сондықтан, ауқымды зерттеу жүргізілген жағдайда болашақ ұрпақ, ғасырлар бойы жиналған лақай ұлтының ұлттық мәдени мұрасының үлгілерін тамашалай алады.

Этномәдени мұралар мен дәстүрлер әлеуметтік-тарихи даму үдерісінде өзіндік құндылықтарын сақтап қалған, соның нәтижесінде мазмұны жағынан байи түскен. Бұл әдет-ғұрыптар мен дәстүрлер өзге де түркінің этникалық топтарының ортақ ерекшеліктерімен парапар, сол себептен этникалық топтардың күнделікті әлеуметтік-мәдени өмірінде және рухани ойлауында этникалық құндылықтарымыз терең тамыр бойлаған. Бұл мәселені ашу, зерттеу және зерделеу зиялы қауымның, атап айтсақ зерттеуші-мамандардың алдында тұрған маңызды міндеттердің бірі болып табылады десек, қателеспейміз. Осы орайда, Лақайлардың тарихын, ұлттың әлеуметтік-мәдени өмірімен тікелей байланысты екені дара көрініс табады. Бұл әрбір зерттеушіге тарих жасауға және оны жасау жолында нақты мағлұмат пен тың деректер жинауға мүмкіндік береді. Осыған байланысты байырғы халықтың әлеуметтік және этномәдени өмірінің кейбір аспектілерін, әсіресе фольклорлық үлгілерін зерттеу, өзін-өзі тануға және этникалық құндылықтардың маңызды аспектілерін танып білуге аса қажет деген пікір қалдырады.

Аталмыш өңірде тұратын көптеген басқа халықтар сияқты, байырғы халықтар да қасиетті жерлер болып саналады. Сонымен қатар сол елді-мекеннің тұрақтылығын қамтамасыз ету үшін жұмыс жасайды. Ол дегеніңіз бір ұлттың өмір сүруі, тілі мен діли және дәстүрі дегенді білдіре отырып, отбасының рухани дамуында шешуші рөл атқарады. Оның тірегі отаны, отбасы және ауласынан бастап, бірінші кезектегі бірлікті құрайтын құрмет иесі тұрғысынан отбасы мүшелері мен жеке тұлғаның өсуінің маңызды факторы болуына алып келеді. Отбасын нығайту ұлттың болашағы және келешек бақыты болып табылады. Халықтың бірлігі мен саулығы, өз кезегінде, ел тұрақтылығының факторы ретінде қолға алынады. Әр этноәлеуметтік және мәдени үрдістің бастауы отбасынан басталатындықтан, отбасы барлық тақырыптар мен салалар жағынан алғанда назар аударуға лайықты ең бағалы құндылық ретінде қарастырылады.

Лақайлар фольклордың этнографиялық мұрасына негізделген, олар өз кезегінде поэтикалық, ертегілер, мақал-мәтелдер, халық әндері, әңгімелер мен аңыздардан тұрады. Барлық адамдардың үміттері, армандары мен болашаққа деген сенімдері ауыз әдебиетінде көрініс табады. Бұл көптеген жырлаушы-бақсылар үшін үлкен жауапкершілік болып табылады. Әсіресе, бұл жыршы-бақсылар этникалық мәдениет пен рухани құндылықтарын халыққа өзіндік тарихи тамырынан сусындатып жеткізе білгендіктен және жеке өнері арқылы бұл үрдісті жалғастырып отырған.

Ұлттың рухани мұрасында көптеген ертегілер, мақал-мәтелдер, әзіл-әңгімелер, термелер, күйлер, ұлттық нақыштағы өлеңдер мен дастандар болғанына қарамастан, соңғы жылдары ұлттық және рухани мұраға деген керекті көңіл аударылмағандықтың салдарынан олардың саны азайып отыр. Жасыратыны жоқ және біз бұған дейін жаппай сауатсыздық кезеңін бастан кештік. Алайда лақайлар арасынан ХХ ғасырдың басында он шақты жырау-бақсы мектептерінен жүзден астам оқушы дайындалған болса, бірақ бұл көрсеткіш бүгінде шамамен саны саусақпен санап көрсетердей деңгейге азайғаны өкініштi. Қазіргі таңда олардың саны 3-4-ке жетер-жетпес. Алайда жырау-бақсылардың бар екенін ешкім жоққа шығара алмайды. Бұл көрсеткіш қаншалықты жеткілікті немесе жеткіліксіз екенін бағалау, тарихтың еншісіне берілген. Осы тұрғыдан алғанда, рухани және мәдени мұрамыздың қалыптасу кезеңінде ауызша үлгілерді көпшілікке таратудың ғылыми маңызының керек екендігі сезіледі. Өйткені ата мирас құндылықтар мен бір ұлтқа тән жәдігерлер жалғасын тауып, келесі ұрпақпен ұштасуы табиғи көрініс. Оның орындалуы осы таңдаулы жыршы-

бақсылардың елегінен өтіп, ұрпақтан ұрпаққа қалуы тиіс. Сондықдан бұл тақырып міндетті түрде қолға алынуды керек ететін жағдай.

Енді, лақайларда түркі халықтарында бар болғаны секілді, «Алпамыс» және «Көроғлы» эпостық жырлары төңірегіндегі дастандар рухани мұрада басым болып келеді. Бір қатар ғылыми мақалалар мен монографиялар шығарып, ұлттың этномәдени өмірін зерттеген этнограф Б.Х. Кармишева лақайлардың «Алпамыс» және «Көроғлы» эпостарының лақайларға тән үлгілерінің бар екендігін тілге тиек ете отырып, рухани және мәдени мұра жағынан маңызды орынға ие екендігін, ұрпақтан-ұрпаққа құрметпен қарайтынын айтады [1, 14-26 б].

Әрине, бүгінде халық арасында ауызша шығармашылық үлгілерінің болашақ ұрпақ арасында кеңінен таралуын байқауға болады. Бұл жағдай ерлерге қарағанда, әйелдер арасында көбірек байқалады. Қыздар мен әйелдер жиналып, кесте тігіп, кестелеріне әйелдер мен әншілердің ертегілерін нақыштап, ертегілер, әңгімелер айтып, шаңғауыздың сиқырлы пернелерінен шыққан әуендерді ойнауы, біздің рухани және мәдени мұрамыздың ұрпақтан-ұрпаққа беріліп келе жатқандығының бір көрінісін көрсетеді. Бұл дәстүр ұлттық дәстүр ретінде даланың айлы түндерінде үздіксіз жалғасын тауып отырғаны белгілі. Өз кезегінде, ғалым М.Миркамолова былай деп жазады: «Әдет-ғұрып, әңгімелеу, ертегілер, өлеңдер мен халық әндерін мақамына жеткізе орындаушылық әйелдер арасында кеңінен тарап, жалғасын тауып келеді. Бұрындары кеш батысымен әйелдер мен қыздар ауылдың ыңғайлы деген ауласына орналасып, ән салып, ертегілер айтатын және әуенді шаңғауыз тартқан». Тағаева Халима ханымның айтуынша, «бұл дәстүр үндестігі лақайларда жол көрсетуші кейбір тақырыптарда жалғасып келеді» [2, 13 б]. Айта кету керек, 1961 жылы лақай ауыз әдебиетін зерттеу Тәжікстан ғылым академиясының А.Рудаки атындығы тіл және әдебиет институтының жылдық жоспарына енгізілген, ал үстіміздегі жылдың шілде-тамыз айларында жас зерттеушілер М.Миркамолова мен М.Холов зерттеу жұмыстарын қолға алған. Сонымен қатар, 1963 жылы Өзбекстан Ғылым академиясының Тіл және әдебиет институты ғылыми экспедиция ұйымдастырылып, фольклортанушы Тура Мирзаевтың бастамасымен Даңғара ауданының Саргазен ауылының тұрғыны Шомурат жыршы Баймен ұлынан «Авезханның Гирдап көліне саяхаты» атты дастаны жазылып алынған.[3, 29-38 б].

Ерлермен қатар халық ауыз әдебиетінің үлгілерін орындаушы әйелдер жағынан күрделі фольклорлық өнер көрсетіледі. Оңтүстік Тәжікстанда тұратын лақай әйелдердің қатарында Зулайха Тағаймурадова, Ихбал Хайбатова, Бибіш Айматова, Жиғагүл Астанаева, Сайлигүл Құрбанова, Ҳалима Эргашева секілді айтушы орындаушылар фольклор үлгілерін шебер көрсетеді» [4].

Лақайлардың фольклорында ертегілер жанры да кеңінен дамыған, бұл өкілдердің арасында ертегі айтушылардың көпшілігі, кешкісін ауыл тұрғындарын жинап алып немесе тойларда таң атқанша айтатын болған. Олардың жыршылардан айырмашылығы ертегі айтушылар тек күндіз емес, түнде айтатын болған. Күндізгі уақытта ертегілерге қатаң тыйым салынып және олардың кешке орындалуына аса назар аударып ережені сақтаған. Ертегі айтушылардың абыройы, мәртебесі мен беделі жыршылардан (бахшилардан) кем түспеген. Олар тойға шақырылып, қонақтарды қызықтырып отырған. Ертегі айтушылар тек ертегі айтумен шектеліп қана қоймай, сонымен қатар адамдарды әңгімелер мен мақал-мәтелдер, әзіл-сықақ әңгімелермен және жастардың тәрбиелік мәні бар сұхбаттарды басқарған. Ол әрекеттерінің арқасында көпшіліктің алдында шешендік өнерлерін де көрсеткен. Осындай дарынды, сөзге шешен адамдардың арасында «Ула Хайбатов, Хасен Бабаназаров, Мирзабек Сафаров, Халима Эргашева, Ихбал Хайбатова, Мора Жалматов, Менгалибай Тагаевтың халық арасында ерекше мәртебеге ие болғандар» [5]. Осы баяндаушылардың кейбіреулері елуге жуық ертегілер мен әңгімелерді/қиссаларды жаттан (наизуст) айтқан [6]. Сонымен қатар, кейбір баяндаушылар өздерінің сүйікті әңгімелері мен ертегілерінің арқасында танымал болған. Мысалы, Жиғагүл Астанаева «Тахир мен Зухра», Икбал Хайбатова «Көроғлының қиссасы» (Гороғли туралы ертегі), Абдураззак Абдурахманов «Құбдишахрияр патшасының қиссасы мен оның уәзірлері туралы әңгіме», Дурхал Рузматова «Гүлмирза

қиссасы», Халима Ергашева «Тахир ва Зухра» атты ертегілері арқылы мәшхүр болған [7]. Барлық ертегілер мен аңыздар «осылайша мақсат-мұратына жетіпті, ал біз бен сізде мақсат-мұратымызға жетейік» түрінде аяқталады.

Халық арасында әйелдер тарапынан әйгілі жыршылардың поэтикалық өлеңдерін айту әдетке айналған. «Алпамыс» жыры іспеттес жырлар «Байбөрі мен Байсары», «Көроглы» жырына ұқсас «Тахир мен Зухра», «Гүлмирза мен Язи Калдың» нақыл өлеңдерінің мәнін бұзбай тізбектерден ауытқымай айтылған.

Халық ауыз әдебиетінде баяндау және әңгімелеу өзіне тән ерекше орын алады. Әңгіме, хикая және нақыл эпикалық кейіпкерлері сияқты, жақсылық пен жамандықтың арасындағы күрес, жақсылықтың жамандықты жеңуімен аяқталады. Сондай-ақ, күлкілі әңгімелер мен аңыздар да баршылық. Мифтерден: «Хасан, Хасанның есегінің соңы, Авез, Язи Кал», сонымен қатар табиғат құбылыстары, өзендер, көлдер, құдықтар, бұлақтар, таулар, төбелер, қырлар, ауылдар, қалалар туралы әңгімелер этникалық фольклорда маңызды болып келеді. Осы жанрдың арасында шежіре тарихының соқпақтарына, жеті атаны білу, туып-өскен ауылы және сонымен қатар айналасында орналасқан жақынды-алысты жердегі негізгі елді мекендердің тарихын білу көп кездеседі.

Жоғарыда айтылғандармен қатар, нақты тарихи оқиғалар туралы баяндау мен әңгімелеу де ауызша шығармашылығында ерекше орын алады. Әңгімелер негізінен 1920-1931 жылдардағы большевиктермен күрестің тарихи қатысушылары, ата-бабаларымыздың қаһармандықтары, атап айтқанда, Ибрагимбек пен оның айналасындағы сарбаздар мен жігіттердің әскери әрекеттері, олардың Ауғанстандағы әлеуметтік-әскери әрекеттері немесе осы әңгімені өз көзімен көріп әсер алған кісілердің өз аузынан естіген адамнан әңгімеленеді. Қылышынан қан тамшылаған Кеңес үкіметі Ибрагимбек пен оның жақтастары туралы жағымды мәлімдеме жасауға қатаң тыйым салуы нәтижесінде жыршыларға тарихи оқиғаларды жырлау немесе эпосты баяндауға мүмкіндік бермеді, бұл әрекетті, әрине саяси жүйенің қатаң талабы жағдай тудырмады. Ибрагимбектің әскери іс-әрекеті тек шетелде бағаланып, Ауғанстанда қалған жерлесіміз Имамсақи тарапынан бірқатар өлеңдер мен жинақтарды шырқады [8, 56-68 б].

Әңгіме жанрында Екінші Дүниежүзілік соғысқа қатысушылардың өмірі және олардың осы тұрғыдағы іс-әрекеттері, өткен ғасырдың, яғни жирмасыншы ғасырдың 50-60-70 жж, және 90-жылдардың басында елдің оңтүстігіндегі этноәлеуметтік үдерістер, тәуелсіздіктің алғашқы жылдарындағы азаматтық соғыс және соңғы жылдар туралы баяндалады. Ресейдің қалалары мен аудандарындағы еңбек қызметі, полициямен қарым-қатынас, сапардағы қиындықтар, жұмыс және жалақы табу жолындағы олқылықтар және тойлар, мерекелер, сапарлар жайлы көптеген оқиғалар мешіттерде баян етіледі.

Халық ауыз әдебиетінде әзіл-сықақ жанры да фольклордың маңызды рөлін атқарады. Әзіл-сықақтың кейіпкерлері - Афанди, Кал және Алдаркөсе, ал кейбір жерлерде Лаку-Пак және әзіл-сықақ кейіпкерлері көрініс табады. Әзіл-сықақ әңгімелер көрермендерді тойларда, кештерде, жиналыстарда айтылып, тыңдаушыларды күлкіге қарық қылады. Осы тұрғыдан алғанда, ұлт руханиятындағы жанрдың кейбір салалардағы ұқсастықтары аския жанрымен ұштасып жатады. Әрине, бұл ерекшеліктер тек байырғы халықтарға және лайларға ғана тән емес, сонымен қатар осы аймақта тұратын барлық түркітілдес халықтар мен этникалық топтарға, сондай-ақ тәжік ұлтына ортақ. Себебі геосаяси аймақта тұратын адамдарға, ұлтына немесе этникалық жағдайына қарамастан, әрқашан мәдени және рухани жақындасу ықпал етеді. Яғни, бірінің мәдениеті екіншісінің мәдени аспектілері есебінен байытылып, дамиды. Бұл процесс мәдени дамудың басым заңдарының бірі болып табылады.

Жоғарыда айтылғандармен қатар, фольклорда ән-жыр жанрының орны ерекше. Ән жанрында үзінділер, кейіпкерлердің эпостарынан алынған үзінділер басты орын алады. Атап айтқанда, «Тахир мен Зухра» өлеңдерінен үзінділер, Язи кал мен Алпамыштың өлеңдері ән түрінде шырқалады. Әндерді домбыра, шаңғауыз, дойра және сол секілді музыкалық аспаптардың сүйемелдеуінсіз шырқалады.

Түркі халықтары әдет-ғұрпы, өмір салты мен ерекшеліктері ұқсас ұлттар мен этникалық топтардан тұрады. Бұл ұлттар мен этникалық топтар ұлттың тұтастығын, табиғи сұлулығын және ұлттық рухын қамтамасыз етіп қана қоймай, ғасырлар бойы этникалық бірегейлікті, ұлттық мақтаныш пен бірлікті сақтап келеді. Өзбек ұлтының байырғы халқы да фольклорлық және рухани мұраның жоғарыда аталған аспектілеріне ие екендігі сөзсіз. Осыған орай этникалық тарих рухани мұраны бейнелейтін фольклорда тікелей көрініс табатындығымен өте маңызды болып табылады.

Әдебиет

1. Кармышева Б.Х. Узбеки-локайцы Южного Таджикистана. Труды Института истории, археологии и этнографии АН Тадж. ССР, т. XXVI. –Сталинабад, 1954.
2. Миркамолова М. Мавқеи эпоси Гўрўғли дар фольклори лақай-ўзбекони районҳои чанубии Точикистон. Диссертация барои гирифтани унвони илмии номзади фанҳои филология. –Душанбе, 1971.
3. Тожикистондаги ўзбек достончилари ижодини ўрганиш ҳақида. //Ўзбек тили ва адабиёти журнали. 1964. № 5.
4. Тәжікстан ғылым академиясының Рудаки атындағы Тіл және әдебиет институтының мұрағаты. IV қор: 0521-1775.
5. Тәжікстан ғылым академиясының Рудаки атындағы Тіл және әдебиет институтының мұрағаты. IV қор: 1776-1777.
6. Тәжікстан ғылым академиясының Рудаки атындағы Тіл және әдебиет институтының мұрағаты. IV қор: 0514.
7. Тәжікстан ғылым академиясының Рудаки атындағы Тіл және әдебиет институтының мұрағаты. IV қор: 7471-7486.
8. Насриддин Назаров. Муҳаммад Иброҳимбек Лақай. –Т., 2006.

КҮЙШІ САЙДАЛЫ САРЫ ТОҚА

Дәуренбек Ескекбаев
Алматы Менеджмент университетінің бас ғылыми қызметкері, ж этнограф, тарих ғылымдарының кандидаты

Жалпы күй өнерін сөз еткенде жалпақ жазира ұлы даланың жәй күйін білдіретін сырлы саздың сонау Қорқыт заманынан бастау алып «Ақсақ құланға» ұласқан мың жылдық тарихы бар дәуірдің күні бүгінге дейін өзімізге рухани азық болып келе жатқанын қалай ұмытармыз. Дала кезген көшпелілер дәуірінің рухани тұғырын айқындайтын бағзы заманның көне өнерін бізге жетуіне дәнекер болған көшпелілердің өмір салты екендігін мойындауымыз керек. Бұл тұрғыда Шоқан Уәлихановтың: «Далалық орданың тұрғыны - қырғыз (қазақ деп білейік Д.Е.) өзінің моральдық қасиеті ақыл-ой қабілеті жөнінен отырықшы татар немесе түркі шаруаларына қарағанда әлдеқайда жоғары тұр... Осынау дала көшпелілерінің ақынжанды болып келетіні, ой-қиялының жүйрік болып бітетіні мұңсыз-қамсыз көшпелі тіршіліктің арқасы болу керек... Татар атаулы халықтар арасында өзінің ақындық қабілет-дарыны жөнінен қырғыздар бірінші орында болса керек», - деген ой пікірлерін еске алсақ та болар [1,б.390].

Қасиетті қазақ даласы талай-талай ұлы ғұламаларды, дарынды күйші-жыршыларды дүниеге алып келді. Қазақ тарихында күй өнерімен қазақ халқының бостандығы, жалпы әділеттілік үшін күрескен күйшілер де аз болмағандығын білеміз. Олар Құрманғазы, Дина Нұрпейісова, т.б. Мұхтар Әуезов өзінің зерттеуінде: «Жалпы музыка атаулы нәрсе, елдің сезім байлығы мен ішкі жаратылыс қалпын білдіретін болса, солардың ішіндегі ең толғаулы, ең терең сырлысы-күй», - деп баға береді [2,б.10]. Себебі күй адам жанының ішкі сезім

дүниесін оның жеке басының көңіл күйін қуанышы мен қайғысын, қоршаған орта, табиғат суретін нәзік тіл, көркем үнімен де жеткізе алады. Музыка туралы ұлы философ Конфуций: «Егер белгілі бір елдің хал-ақуалын, парасат болмысын білгің келсе музыкасына құлақ түр. Сонда музыкасынан жаныңды әлдилер сабырлы саз жетсе онда халықтың ұйымы жарасқан, мұнсыз – қамсыз өмір сүргені; егер музыка сергек сенімге толы болса онда ел ел ішінде берік тәртіптің болғаны, ал егер музыка тыңдаған бетте жаныңды еліктіріп үйіре жөнелсе ол қауіпті, онда ел- жұрттын бей-берекет, немкетті, әркімнің өзімшіл күйкі тірлікке алданғаны», - деген екен [3,б.77].

Қазақта «адам баласы санатымен таңылады, ұрпағымен жалғасады, өнерімен теңдеседі» деген ұлағатты сөз бар. Ұлтты ұлт ретінде танытатын - тілі мен мәдениеті десек, қазақ халқының да әлемде теңдесі жоқ екі өнері бар; яғни, оның бірі «айтыс өнері» болса, екіншісі күй өнері. Сөз зергері Ғ.Мүсірепов: «Әдебиет пен өнер ұлы болмаған жерде ұлт та ұлы бола алмайды» десе, жазушы тотаңтанушы ғалым А. Сейдімбек «Ұлтты өлтірмейтін оның төлтума мәдениеті ғана» деген тоқтам жасайды. Қазақ халқының күйшілік өнері көнеден қалыптасқан ерекше тұрған өнер. Ол көбіне белгілі оқиғаға, тарихи мазмұнға орай құрылады. Қазақ күйлерін орындаушылық дәстүрін сөз еткенде, оның үлкен мектебіне жататын шертпе күйлерді айтамыз. Шертпе күйлер кең байтақ қазақ даласының Шығысы-Алтай, Тарбағатай, Орталығы-Ұлытау, Шыңғыстау өнірінен бастап Жетісу, Қаратау, Сыр бойына дейін қоныстанған ел арасына кеңінен таралған. Шертпе күйдің шебері болған, Арқа өңіріне даңықтары кең тараған Саймақ, Дайрабай, Баубек, Қыздарбек, Әбді, Сембек, Мақаш сияқты Арқа дәстүрінде шертілетін күйлерді дамытушы сегіз күйші (*кейбір зерттеушілердің пікірі бойынша Ә. Хасенов өнер жанашыры С. Сейфуллиннің араласуымен аман қалып, кейіннен Әбікен өзінің атақты «Қоңыр» күйін Сәкенге арнаған деседі. «Қазақ әдебиеті», №15, 20.04.2018 жыл.2-бет.*) болса соларға ізашар мектеп болып күйшілік өнерімен артына мол мұра қалдырған тұлғалардың бірі Сайдалы Сары Тоқа. Қазақ халқының күй өнерінде Тоқа Шоңманұлының есімі айрықша аталады. Ел арасында «Тотаң» деп дәріптеліп атанып кеткен Сайдалы Сары Тоқа руы Орта жүз Арғын, оның ішінде Қуандық руының бір бұтағы Алтайдан тарайды. Алтай тайпасы Алсай, Нұрбай, Әлке, Байдалы, Сайдалы, Мойын, Кенжекара руларына бөлінеді. Сары Тоқа Сайдалы руының Сүгірәлі бұтағынан. Сүгірәлі - Дүкеней, Қабай, Жабай, Әлсейіт аталарына жіктеледі. Қабайдан - Әліқұл, Айтқұл, Бақыбек туады. Айтқұлдан - Ескене, Медет, Бұқарбай, Жәмеңке, Тезек, Үмбетей аталары өрбиді. Үмбетейден - Құлым, Төлеміс, Итемген деген үш ұлы болған. Манақа өзенінің бойында «Тотаңның Қаратұмсығына» таяу «Итемген шиі» деген жер бар. Төлемістің кіндігінен Тоқаның әкесі Шоңман және Шаншар, Сексенбай атты ұлдар дүниеге келген. Әкесі Шоңманнан Тоқа жалғыз. Жасынан жігерлі, қайратты, атадан жалғыз болып өске Тотаңды көзі көргендер ақ сары, ұзын бойлы, ашаңдау, саусақтары жойдасыз салалы, екі көзі көк, орақ мұрын, қасы көзіне түскен, келбетті адам еді деп сипаттайды екен [4,б.123]. Тоқа өз ортасына әділдігімен, ояз жандаралдарға жағынып жарамсақтануды білмейтін беттілігімен танылған. Патша үкіметі мұрағаттарындағы *«скромен и правдолюбив»* деген жазбалар Тотаңның жеке басының қасиеттерін айғақтай түскендей. Тоқаң күйшілік өнермен қоса әрі би, әрі шешен, әрі найзагер, іреп айтатын уытты тілді болған. Қазір ел арасында ауыздан ауызға тарап жүрген Қаржаубайұлы Шөженің үлкен бір жиында Сайдалы Сары Тоқаға тігілген үйге келіп Тотаңа арнап:

“*Бақтыбай, Берден шықты төменгі елден,*
Шоң шықты Дәулетбике деген елден
Баласы бес Мейрамның бас қосқанда
Ақылға Сары-Тоқа сізге келген,
Осылар елдің биік жотасы да
Жалғанның кім жетеді опасына
Ұрпағым Шөже айтты деп еске алар

Алтайдың Сайдалыда Тоқасына, - деп қадірлеп жырға қосуы да осы сөзімізге дәлел болса керек [5,б.158]. Ел аузында Тотаң соқыр Шөжеге өзі келіп «Сен ылғи байларды

мақтайсың, менің мақтайтын дәулетім жоқ, бірақ солардан кеммін демеймін, мені мақташы» дегенде жоғарыдағы өлең туған екен, сонда Шөженің тапқырлығына ырза болған Тотаң: «бай болсам екі ат берер едім, амал қанша астымдағы атты алыңыз» деп атынан түсіп жаяу жүріп кетсе керек. Бұл да болса Тотаңның қоңторғай тіршілік кешкен шағын ғана дәулетті адам болғанына бір дерек десек те болар.

Күйшіге арнап талай-талай ақындар да жыр толғаған. Соның бір екеуіне ғана тоқталсақ, белгілі ғалым, жерлесіміз Ісләм Жарылғапов мына бір толғауында:

Сайдалы Сары Тоқа күйші Тотаң,
Тұрғылас Тәттімбетпен ұлы атам.
Сағымдай дірілдеткен «Саржайлауын»
Күй болып күңірентіп Сары жотам,- деп толғанса [6,б.82], белгілі ақын Бақтыбай Аманжол «Әйгілі күйші Сайдалы Сары Тоқаның рухына» арнаған өлеңінде:

«Көз салып, бір қол соқшы тойға бүгін,
Жасарғанын көр туған ойнағыңның,
Алты Алаштың ай мүсін ардағысың,
Арғын! Алтай!
Бірі емес Сайдалының! - деп жырға қосады [7,б.4].

Тотаң төңірегіндегі бір дәстүр ретінде домбыра тартып айтысатын өнері болғанын айта кету керек. Домбыра тартып айтысудың «қара тартыс», «түре тартыс» деп аталатын екі түрі болған. Түре тартысты кейде «қайым тартыс» деп те атайды екен. Қара тартысқа түскен екі күйші білген күйлерін кезек тартып, күй санымен жеңуді нысана етсе, қайым тартыста бастаушы адамның күйін қостаушы адам қайталап тартып отырған. Осы айтыстарда Тоқа домбыра тартып көп айтысқан. Соның ішінде Тоқаңның жасы ұлғайып тоқтасқан шағындағы Найманнан шыққан Шашақ күйшімен және Әли ұлы Сүгірмен қайымдаса тартуын айтса болады [8,б.7]. Сайдалы Сары Тоқа мен Арғын Дайрабайдың (Алшын Дайрабай дейтін де күйші өткен) ықпалы Қаратау күйшілік мәдениетіне көбірек тигені тарихи дәлелді шындық. Сүгірдің ұстаздары – Ықылас пен Тоқа бір елдің адамдары, Сүгірдің Тоқадан бата алып Арқа дәстүрінде шертілетін шертпе күйлерді дамытушы екендігі тарихи шындық. Халықтың музыкалық өнерін үңги зерттеген жазушы Т.Әлімқұлов «Қос күйші» атты очеркінде бұл мәліметтерді қуаттай түсіп «Таманың бір бұтағы Жөгіден шыққан күйші, Қаратау мен Сарыарқаның арасын еркін шарлап, талай өнерпаздан үлгі алған»,- деп жазады (ол кезде арқадағы Кіші жүз жеті болыс тама әкімшілік жағынан Ақмолаға қараған). Тоқаның көп күйлерін жеріне жеткізе тартып және бүгінгіге жеткізген орындаушылардың бірі Сүгір Әлиев. Себебі, Тоқа мен Сүгір өнерлерін өрелестірген күйшілер. Сүгір тартқан күйлердің тұңғыш рет нотаға түсуіне мұрындық болған күй жанашыры Иманалиев Жаулыбай деген азамат «Сүкең көп күйлердің атын ғана атап, шығарушысының кім екенін аузына алмаушы еді» деген естелігі көңілге қонымды [4,б.127].

Тотаң Тәттімбет, Ықылас, Қыздарбек, Дайрабай сияқты күйшілермен қадірлес, сыйлас болған.Тоқа оң және теріс бұрауда көп күй шығарған. Әсіресе, қазақтың күйшілік өнеріне ғажайып рең беретін теріс бұрау күйлерінің дәстүрін Тоқа ілгері дамытып, биікке көтере білген. Тотаңның жалпы алғанда отызға тарта күйі бар, оның ішінде көне көз қарттардың айтуы бойынша: «Саржайлау», «Азамат», «Аққу», «Айдос», «Алшағыр», «Балшекер», «Бозайғыр», «Жалғыс ішек», «Жолдықоңыр», «Ерке қыз», «Сарыөзен», «Терісқақпай», «Тоғыз тарау», «Қосбасар» (үш нұсқасы бар), «Төрт толғау» (төрт нұсқасы бар: «Естірту», «Арнау», «Ана жүрегі», «Немере зары» сияқты бір тақырыптан толықтыратын төрт күйден тұрады [5,б.156]. Тотаңның алдына келіп күй қағыстырғанда жас талапкер Сүгірді сүріндірген де осы «төрт толғау» болса керек. Ал Тотаңның өзі «Сарыжайлау» күйін тартқанда: «Бұл күйшілігім тасып шығарған күй емес, жалғанның опасыздығына, дүниенің өтетініне назаланып зармен шыққан күй еді», - деген сөзді жиі айтушы еді дейді көне көз қарттар.

Тәттімбетте де «Сарыжайлау» және «Қосбасар» күйінің бірнеше түрлері болған. Осыған орай айта кетер жай музыка мамандары өздерінің зерттеулерінде «кейбір жете

білмейтіндер бұл күйлерді композиторлардың біреуіне ғана жатқызғысы келіп не Тоқанікі, не Тәттімбеттікі деп талас тудыруға әрекеттенеді. Алайда қолдағы бар күйлердің ноталары және аталған композиторлардың қол таңбалық творчество стилі, саз-сарыны сондай-ақ бұл жайлы анық білетін білікті адамдардың дәлелді пікірлері Тоқаның «Сарыжайлау», «Қос басар» күйлерін Тәттімбет күйлерінен бөлек ерекшелігімен даралап бере алады», - деген пікірге тоқталады [9,33].

Орталық Қазақстанның кіндігі Сарыарқа болса, Сарыарқаның кіндігі Сарыжайлау. Солтүстігі - Батыс Сібір ойпатынан басталып, оңтүстігі Балқаш - Алакөл құйылымына дейін созылған, шығысы - Алтай, Сауыр, Сайқан, Тарбағатай сілемдерінен басталып, батысы - Торғай жазығына дейін алып жонды ертеден-ақ халқымыз Сарыарқа деп атаған. Жаңаарқа өлкесінің Атасу кентінің солтүстігінен басталып Ақтау тау жоталарына дейін созылып жатқан жалпақ жазықтық әлі күнге дейін ел аузында Сарыжайлау деп аталынады. Жаңаарқа өңіріне танымал өлкетанушы, еңбек ардагері Сайын Омаровтың айтуы бойынша Тотаңның «Саржайлау» күйі дәл осы Сарыарқаның кіндігі Сарыжайлау жазығында дүниеге келген. Себебі «Саржайлаудай» кең тыныс күй осындай кең жазықта туса керек. Оңтүстігінде Ортау, Ақтау, Қызылтау сияқты өркештеніп, жоталанып жинақталған шоқылардан бастау алған Сарыжайлау жазығы солтүстігінде Ескене тау мен аласа тау жоталары Құралы шоқыларының ортасын жалғап жатқан «Жайылма» шабындығымен аяқталады. Сарыжайлаудың оңтүстігі мен солтүстігі аралығы жүздеген шақырымды қамтыса ал, батыстан шығысқа қарай 120 шақырымдай жазықтықты алып жатыр. Бұл туралы С.Омаров: «Алтай-Қарпық рулары жайлаған Ортау тауы өркештерімен көмкеріліп, Қызылтау жоталарымен, Ақтаудың кербез қолтықтарына шейін жалғасып солтүстік шығысқа Ескене, Иманақ бауырына кіргенше ерекше жайғасып жатқан Сары дала - Сарыарқаның шынайы бел омыртқасы еді» - деп сыйпаттайды [10,б.46].

Репрессия кезеңі басталмай тұрғанда, 20-30-жылдары ең алғаш күйтабаққа күйлері жазылған күйші композитарларымыздың бірі де осы Тоқа болатын дейді зерттеушілер. Бұған С.Сейфуллиннің Совнарком болып тұрғанда А.Затеевичке қазақтың ән күйлерін жинақтауға мұрындық болып және сол еңбегі үшін Затеевичке тұңғыш Қазақстанның халық әртісі атағын беруін ескерсек бұл деректердің шындыққа жанасатындығы күмансыз. Өзім куә болған бір дерек Мәскеудегі архивтермен жұмыс істеу барысында 1936 жылға дейінгі кезең құжаттары сақталынған Ресей мемлекеттік фонодокументтер мұрағатындағы (РГАФД) қорларды қарап отырып сонын «Орталық музыкалық жазбалар қоры» (1932-1934) деген бөлімінен Ә.Хасенов, М.Хамзин және Құрманғазы атындағы Қазақтың халық аспаптары мемлекеттік оркестрінің орындауындағы «Сарыжайлау» күйтабағына кез болдық. Бірақ бәрінде де күйдің авторы Тәттімбет деп берілген. Сондай ақ Ә.Хасеновтың орындауындағы «Азамат» және «Бозайғыр» күйлері де қазақтың халық күйлері деп жазылған екен.

Әрине бұған аса таң қалуға да болмас. Мұның жауабын мына бір зерттеулерден байқаймыз: «Тоқа күйлерін бертін келгенше тартқан дәулескер күйші домбырашылар: Хасенов Әбікен, Әлиев Сүгір, Орымбеков Бегімсал. Бұлардың үшеуі де Тоқаның көзін көріп, оның ғажайып өнерін өз қолынан үйренген. Өкінішке орай, бұл күйшілердің үшеуі де өле-өлгенше Тоқа күйлерін жасырып тартуға мәжбүр болды. Репрессия жеке тұлғаларды ғана емес, өнерді де бұғаулады. Тоқаның ауылдасы, әрі ағайыны, Тоқа күйлерін пір тұтып өткен Сейфуллин Сәкен алпысыншы жылдары ақталды. Оған дейін жанынан түңілген адам болмаса, Тоқа күйін тартпақ былай тұрсын, атын ауызға алуға жасқанды. Тоқа күйлерін ең көп білетін Хасенов Әбікеннің екі күйші ағасы Әбди мен Сембекті жиырмасыншы жылдары күй тартқаны үшін атып тастаған. Әбден зәрезап болған Әбікен ең батылы барғаны, өлер алдында Тоқа күйлерін халық күйлері деп күйтабаққа жаздырды. Репрессия кезеңі басталмай тұрғанда ең алғаш күйтабаққа күйлері жазылған күйші композиторларымыздың бірі осы Тоқа болатын» [4,б.127].

Жалпы Тоқатанушылар арасында әлі де болса бір тоқтамға келмей жүрген бірнеше мәселелер бар: алдымен Тотаңның туған және қайтқан жылдары туралы. Бір зерттеушілер Тотаңды 1821 жылы енді біреулері 1822 жылы немесе 1830 жылы туған деп әртүрлі

деректерге жүгінеді. Осыған байланысты белгілі Тоқатанушы, ғалым-этнограф А. Сейдімбеков:«...сөз орайында Сайдалы Сары Тоқаның өлген жылына қатысты бір ауыз пікірін айтуды жөн көрдік. Мұнан бұрын Тоқаның өлген жылын 1904 жыл деп келдік. Алайда ел ішіндегі Тоқаңның көзін көргендердің бұлтартпас айғақтарымен архив деректеріне сүйенсек, Тоқаның өлген жылы 1914 жыл екендігін ескерте кетуді парыз санаймыз», - деп жазады [5,б.137]. Тек бір анығы Тоқаның туған және қайтқан жерлері. Туған жері Қарағанды облысы, Жаңаарқа ауданы, Көктал өзенінің бойы болатын болса, ал қайтқан жері Ақтаудың қойнауындағы Қаратұмсық деп аталатын жатаған таулардың бірі. Жергілікті халық Тоқаның атамекен қыстаулары деп Манақа өзенінің аңғары, Ақтау, Сарытау таулары мен Көксеңгір, Қаратұмсық сиқты адыр-төбелерді және Ақтаудың шығысындағы Қаражалды атайды. Кейін Қаражалды баласы Жалмағанбетке беріп өзі негізінен Қаратұмсықты қыстаған. Бұл жерлер кәдіуілгі Сейфуллин Сәкен туып өскен Ор, Аба, Иманақ тауларымен іргелес жатыр. Ендігі бір 1850 жылы жазылған архив деректерінде *«Тока Чонманов, бий, 28 лет.Скромен и правдолюбив. Посредственного состояние. Сайдалы-Алтаевской волости, рода Айткуловского, отделения Кабай. С 1847 г. был аульным старшиною, а после сего по выбору народа Сайдалы-Алтаевской волости 3 декабря 1849 г. исправляющим должность пограничного начальника утвержден волостным управителем в этой волости. Летние кочевки по речке Манаке, озеру Коктынкуль, урочищам Кенелы, Керегетас, и Сарысу; зимние – в горах Актавских»,*- деп көрсетілген [11, Л.170-219]. Бұл деректі негізге алатын болсақ Тотаңның туған жылы 1822 ж. болып шығады.

Бұған қосымша дерек ретінде XIX–XX ғасырлардағы қазақ тұрмыс тіршілігі мен болмысын хатқа түсіріп артына өшпес мұра қалдырып кеткен данагөй ақсақал, шежіреші Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы 1897-1890 жылдары Орта Азияның Ташкент, Самарқанд, Бұхара, Түркістан қалаларына сапарында жолай көңіліне түйген ойларын өлеңмен өрнектеп жазып қалдырған екен. Мәшекең осы бүгінгі Жаңаарқаны басып өткен жолын былайша сипаттайды: «Қуандықтың бір баласы Алтай. Алтай бабамыз Арғынның сәуірі (сауыры) болған екен. Алтай бабамыздың «Аққоян» деген әйелінен Әліке, Байдалы, Сайдалылар туылады. Әліке, Байдалылар «төменгі Алтай», ал Ақтау, Ортауды жайлаған Сайдалылар «өр Алтай» атанып кеткен деп жаза келе, «Түркістан сапары» деген жазбасында:

«Зарығып жүдеп келе жатқан кезде
Сайдалы Жайылмада ұшырасты, - дей келе,
Ел болмас пейілге бай Сайдалыдай,
Тұр екен өзіне де беріп Құдай.
Мал шарқы аз, дастарқанға зор бай екен,

Төменгі Әліке мен Байдалыдай!» – деген арнау толғауындағы Сайдалы руының жаз жайлауы болған «Жайылма» деген жер атауы қазіргі Ескене ауылының жанында, әлі күнге дейін осылай аталынады [12, б.27]. Күйші туралы Ж.Мағзұмов өзінің зерттеулерінде:«Тоқа күйші туарда Жаңаарқа жеріндегі «Қалабай қағы» деген көктемде суға толып кейіннен тартылып қалатын көлшікті жағалай Әліқұл, Айтқұл деген рулы ел жазда қоныстанып отырған», - деген мәлімет береді. Айтқұл Тотаңның арғы атасы екендігін еске салсақ «Қалабай қағы» жоғарыда атап өткен «Жайылмамен» жалғас жатуы да заңдылық, себебі Қалабай да Айтқұл атамыздың бір бұтағы [13, б.123].

Біздің қолымыздағы архивтік мағлұматтарда 1849 жылғы 3 желтоқсанда Ақмола округі Сайдалы-Алтай болысының болысы болып сайланғаннан кейін 1855 жылғы 18 наурызда «Формулярный список о службе управителя Сайдалы-Алтайской волости Акмолинского округа бия Токи Чонманова» деп аталынған №109 тізімде Тоқаңның жасы 34 деп көрсетіледі [14,Л.51-52]. Демек бұл дерекке сүйенсек Тоқаң 1821 жылы туған болып табылады. Және осы құжатта Тоқаңның әйелі Мәндіжан Бекпаева, балалары: Рыскелдінің 1842 жылы қаңтарда туған, Нұржан 1845 жылы 17 ақпанда туған, Қанибет 1846 жылы 2 наурыз, Жалмағанбет 1848 жылы 4 ақпан, қызы Балжан 1851 жылы 7 қараша туған деп көрсетілген [14,Л.51-52]. Сөз орайы келгенде айта кетейік зерттеуші Уәли Бекеновтің «Шертпе күй шеберлері» деген зерттеу еңбегінде Тотаңның Рыскелді, Жалмағамбет, Оспан, Мырзекей,

Омар деген балалары болғандығын жазады [15,б.84]. Сол сияқты жазушы Асан Жұмаділдин:«Тоқаның бірінші әйелінен Жалмағанбет, Ырыскелді туған, екінші әйелі Злиқадан Омар, үшінші әйелінен Қойсын, одан Мырзекей, Оспан туған»,- деп толықтырады [16,б.78].

Ақмола округі Айтқожа-Қарпық болысын басқарған Шоң Телғозыұлын зерттеушілер Тотаңның тұстасы, замандасы, құрдасы деп таниды. Алтай Қарпық құрамындағы отыз болыс елде екеуінің алдына ешкім шықпаған. Шоң әділдігімен таңылса, Тотаңның беделі биік болған. Ал Шоңның туған жылы туралы жоғарыда аталынған «тізімге» сүйенсек дәлелді болмақ. Онда Шоң Телғозыұлының 1861 жылы 37 жаста екендігі анық жазылған. Яғни, Шоңкең 1824 жылы туған болып шығады. Демек, бұл жерде Шоңның туған жылы туралы туындап жүрген әртүрлі пікірлерді де (Б.Адамбаев - 1820 ж., А.Сейдімбеков - 1830 ж., Қ. Исабаев - 1828 ж., сондай-ақ, 1830 ж. 1831ж. 1833 ж. 1835 ж. деген және т.б. да болжамдар жетерлік) қайта қарап, дәлелді зерттеулермен тиянақтау қажет.

Тотаңның қайтқан жылы жөнінде де әртүрлі дерек мағлұматтар өріп жүр. Қысқаша қайырсақ Тотаңның қайтқан жылдары туралы 1901 ж.,1902 ж., 1904 ж., 1914 ж., деген сияқты алыпқашты мәліметтер жетерлік. Тотаң мектебінің үлггсін алған шертпе күйдің шебері Қойбағар Жылқыбаевтың (1900-1981 ж.ж.) жетпісінші жылдардың бас кезінде айтқан бір әңгімесінде, «Тоқаңның қартайған шағында 1902 жылы сүйікті ұлы Жалмағанбет дүние салыпты. Орысша гимназияда оқыған, зиялы Жалмағанбеттің бойынан дүниеге өзгеше көзқарас, зор адамгершілік байқалса керек, ұлы о дүниелік болғанда күйші қатты қайғырып «жалғыз шырақ» күйін тартып, қабағы қарс жабылып отырады екен», - деп сипаттайды Тотаңды зерттеушілердің бірі Хамит Дәрібаев.

А. Жұмаділдин: «Тотаң 1902 жылы қайтыс болған. Барыс жылғы жұттан ел жүдеп шығып, Тотаңа ас берілмеді, жеке мазар да салынбай, үлкен ұлы Жалмағанбеттің қасына қойған. Барыс жылы Арқада жұт болған. Араларына жыл араламай дүние салған Телғозының Шоңы мен Сайдалы Сары Тоқаға ас бере алмаған», дей келе Шоңның қайтқан жылы 1901 жыл деп оның нақтылы құлпытасына жазылған дерекке сүйенеді. Тотаң танушылардың бірі белгілі өнер зерттеушісі Уали Бекеновтің айтуы бойынша «Тотаң 1904 жылы наурыз айында дүние салып, туған жері Қаратұмсықтағы қыстауында жерленген. Күйшісін қадір тұтқан ел Жаңаарқадағы Қарасу өзеніне құятын Талдыманақа деген өзенінің бойындағы Қаратұмсық деген жерді Тоқаның Қаратұмсығы деп атап кеткен. Тотаң Жалмағанбеттің асын берген соң бір жылдан кейін қайтыс болған» деп жазса, А. Сейдімбеков «Тотаң 1914 жылы март айында Қаратұмсықтағы қыстауында қайтыс болған. Сүйегі сол Қаратұмсықтағы өзінен екі жыл бұрын өлген баласы Жалмағанбеттің моласының ішіне қойылған», - деп қате тұжырым жасаған [5,б.158]. Дәл осы жерде талас тудыратын тағы бір пікірді алдарыңызға тартпақпын. Көптеген деректерде Жалмағанбеттің 46 жасында дүние салғандығы алға тартылады. Ал жоғарыда келтірілген Тоқаның отбасылық «тізімінде» Жалмағанбеттің 1848 жылы туылғандығы жазылған. Олай болса Жалмағанбет 1904 жылы 56 жаста болған.

Тотаң туралы ел арасында ақиқатынан аңызы көп деген де сөз бар. Бір деректерде Тоқаң 17 жыл ел басқарды десе, енді бір мағлұматтарда ол 22 жыл ал, архив құжаттарында Ақмола округі Сайдалы Алтай болыстығына 3 желтоқсан 1849 жылы сайланғандығы айтылады [14,Л.51-52]. Ал патша үкіметінің аталған тізімінде 1861 ж. Сайдалы-Алтай болысының болысы болып Мендекин Қаңтарбай бидің сайланғандығы мәлім [18,Л.261-обр.262]. Бұл мәліметті негізге алсақ Тотаңның билік басындағы мерзімі 11-12 жылдан аспайды екен. Әрине бұл Абай айтқандай «болыс болдым мінеки, бар малымды шығындап» деген уақыт сынында айтарлықтай маңызды емес. Әрине, біз Тотаңның бойынан отарлық жүйе саясатына қарсы күрескерлікті, заман ағымына қарсы азаттшыл рухты іздеуіміз артықтау да шығар. Дегенмен де ол болыс болса да өз халқының мүддесін көздеп, патша өкіметіне қарсы әрекеттер де жасайды. Соған байланысты оны баласымен қоса Сібірге айдауға жіберуді сұрап, Дала генерал губернаторына жолданған хаттар да архив қорында кездеседі. Онда мынадай деректер бар: «...Уезд бастығының беделін, оған деген құрметті қайтару үшін, уезд

бастығына қарсы шығып, елді соңынан ертіп, біздің бұйрықтарымызға құлақ аспай отырған Т.Шонмановты баласымен бірге Ақмола уезінен алыс жаққа жер аудару қажет» [19, Қор-64, тізбе 1.,1922 іс. 3 б.].

Ал Тоқаң ортасы өздеріңізге белгілі Кенесары қозғалысы басылып патшалық құрылымның күш алған, «бөліп ал да, билей бер» деген отарлық жүйеге мойын ұсынғаннан басқа қарсы тұрар шара қалмаған да кез еді. Тоқа Ақмоланың оязымен де өте араз болған. Ояз оның үстінен шағым жасап, Тоқаны бірнеше рет Омбының губернаторына шақыртқан. Енді бір деректерде сол кездің сіңірлі байы Қаңтарбайдың Исасы көп жыл бойы Тотаңның өкшесіне түсіп жүріп, ақыры малдың күшімен ұлықтардың аузын алады да екі жылға жер аудартады [20,б.6]. Осындай кездерде Шоң би Тоқаға ара түсіп, оны пәле жаладан құтқаруға күш салғандығы әлі де ел аузында. Бұған Тотаңның екі жылдай (1892-1894 жылдар аралығы болса керек) Семей жағына жер ауып, айдауда жүріп қайтқан деген де мәліметтер бар. (Кейбір деректерде Омбыда айдауда болған дейді, мұны да тыңғылықты зерттеу қажет). Тоқа осы сапардан көп қиыншылық көріп, еліне жүдеп жадап қайта оралғанда «Саржайлау» күйін тартып қайтқан екен деген әңгіме қисынға келетін сияқты. «Тоқа сияқты дарын иесінің бұл күйі, не нәрсе себеп болсын, ерекше тебіреніспен дүниеге келгені анық. Күйдің қиын қағыспен сұңқылдап қайталанып отыратын жалықтырмас ырғағы адам өміріне, келте тіршілігіне арналған. Күй сарынындағы қайғылы толғамдар уақыт салған қиындықты жеңген адамнан гөрі, сол ауыртпалықтың ақ-қарасын айыра алмай, тығырыққа тірелген жанның күрсінісін құлаққа құяды» деп түйіндейді күйлердің түп-төркін тарихын егжей-тегжейлі зерттеген А.Сейдімбеков.

Бұл пікірлердің жаны бар сияқты, себебі XIX ғасырды қаншалықты қазақ өнерінің алтын ғасыры десек те сол ғасырдағы қазақтың нар тұлғалы бетке ұстар тұлғаларының айдалмай, түрмеге түспей аман қалғаны кемде кем. Мәселен, Ғұбайдолла сұлтан, Құрманғазы, Құнанбай, Қарауыл Баубек батыр, Телғозының Шоңының баласы Ахметжан, Қаракесек Бәпиұлы Мәди, Балуан Шолақ, Қыпшақ Иманжүсіп Құтпанұлы т.т. бұл тізімді соза берсек таусылмайды. Еліңнің, жеріңнің қадірі сыртта жүргенде арта түсетіндігі заңдылық. Белгілі музыка зерттеушісі академик А. Жұбанов бір еңбегінде: «Үстіміздегі ғасырдың басында «бүлікшілдігі» үшін халық композиторы Сейтек Оразалиев Сахалинге жер аударылды. Айдауда жүріп ол «Заман» атты күй шығарады. 1902 жылы патшаға тілі тигендігі үшін Тәуке есімді қазақ Сібірге айдалды. Оның елін сағынып шығарған өлеңі «Туған жерім қайда екен» болып жұртқа жайылды», - деп жазады [21,б.40].

Жоғарыда атап өтілген «формулярлы тізімде» көрсетілгендей Тотаң орта шаруа деңгейінде ғана тұрмыс тіршілігі болған. Ақтау еліне он жеті жыл болыс болғанда он жеті жылқы бітпеп еді, - дейді екен Тотаңның көзін көргендер. Мал жиып бай болуды мақсат етпеген. Десе де түндігі жабылып, дастарханы жиылып көрмеген. XIX ғасырдың аяқ кезінде Сайдалы руы Айтқұл атасына қарасты № 4 ауылында (бұл ауыл қазір де «Ескене» деп аталынып негізінен Сайдалы руының ұрпақтары тұрады) жүргізілген мал санағында «Тоқа Шоңманұлы, қонысы - Қаратұмсық. Ауылында 24 адам бар. Малы: 332 жылқы, 7 сиыр, 18 түйе, 537 қой» деген мәліметтер берілген [22.б.52].

Тоқаң әдеби тұрғыдан, тарихи-танымдық тұрғыдан біршама зерттелініп көпшілік қауым назарына ұсынылып, зиялы қауым ортасында біраз талқылаулардан өтті дей тұрғанмен күйші туралы кең ауқымды іргелі, монографиялық ғылыми зерттеулер жоққа тән. Бұл тұрғыда Тотаңтанушылар А. Жұмаділдин, А.Сейдімбеков, У. Бекенов, Х. Дәрібаев, Ж. Ісламов, Х.Омар және т.б. зерттеушілер еңбегінің құндылығын бағалай келе айтарымыз бұл зерттеушілердің зерттеуші У. Бекеновтан басқасының бәрі де бір аймақтан шыққандығын ескеруіміз керек.

Академик А.Жұбанов «Ғасырлар пернесі» кітабында алғаш рет Тоқа күйші туралы өмірбаяндық мәліметтер келтіреді. Тотаң күйлері алғаш рет көпшілікке А.Затеевичтің «Қазақтың 1000 ән-күйі» жинағы арқылы таныс болды. Жинақта Тоқаның шертпесін тартып беруші ретінде С.Сейфуллиннің аты аталынады. Осы жинаққа Сәкенннің берген тағы бір күйі «Абылайхан атты әскерінің шеруі» де Тотаңның төл шығармасы деген мәліметтер бар.

1933 жылы Алматыда музыкалы драма техникумы студенттерінен өнерпаздар оркестрі, 1934 жылы Қазатком атындағы ұлт оркестрі дүниеге келіп дәл осы жылы тұңғыш рет ұлт аспаптары слеті ұйымдастырылады. «Саржайлау» күйі Алматыда үлкен сахнада тұңғыш рет Бүкілқазақстандық халық өнерпаздарының бірінші слетінде орындалған деген дерек бар. Бірақ та кім орындағаны белгісіз. Осы слетке қатысқан Махамбет және Науша Бөкейхановтар, Лұқпан Мұхитов, Қамбар Медетов, Уахап Қабиғожин, Қали Жантілеуов, Ғабдұлман Матов, Жаппас Қаламбаев, Дәулет Мықтыбаев, Ысқақ Уәлиев, Кермұқа Қуандықов, Қабыкеш Ыбыраев, Жәлекеш Айпақов, Ғалым Қойшыбаев, Рүстембек Омаров, Әлмұрат Өтеғұлов, Мәлік Жаппасбаев, Жұмағали Қасымов, Гүлнәфис Баязитова сияқты көрнекті күйшілер бас қосқан үлкен додаға қатысқандар арасында Әбікен Хасеновтың аты аталмайды [21,б. 244].

Қорыта келгенде, Тоқаң Шоңманұлын негізінен тілші ғалымдар мен әдебиетшілер, жергілікті зерттеушілер тарапынан біршама зерттелінсе де (онда да мәліметтер көбіне ел аузындағы әңгіме аңыздарға негізделген) өзінің ғылыми деңгейде толыққанды бағасын ала алған жоқ. Сондықтан да бұл тақырып әлі де болса терең ғылыми зерттеулер мен талдауларды қажет ететін өзектілігін жоймайды деген ойдамыз.

Әдебиет

1. Ч.Ч. Валиханов. Собр.соч. в пяти томах. Алма-Ата. 1961-1972. I-том.
2. Әуезов М. Жалпы театр өнері мен қазақ театры. Шығармаларының елу томдық толық жинағы. – Алматы: Ғылым, 1998. Т. 3. Мақалалар, әңгімелер, аудармалар, пьесалар. – 392 б.
3. Бекенов У. Күй көтерер көңілдің көк жиегін. - Алматы : Қазақстан, 1975. - 48 б.
4. Ісләмұлы І., «Жаңаарқа»: ақпараттық -танымдық кітап //Құраст,: Ә.Ж.Аманжолов, І.І. Ісләмов - Қарағанды: «Мағжан», 2019. – 312 б.
5. Сейдімбек А. Қазақтың күй өнері Астана: Күлтегін, 2002.- 476 б.
6. Жаңаарқа: Энциклопедия. - Алматы: Темірказық, 2009.-476 бет.+64 түрлі-түсті жапсырма.
7. Аманжол Б. Сүйе алмасаң сүреңсіз өмір мүлде: өлеңдер//Орталық Қазақстан.-2010.-4 ақпан.
8. Қазақ күйлерінің тарихы: оқулық / Т. Мерғалиев, С. Бүркіт, О. Дүйсен. -
Алматы, 2000. - 270 б.
9. Бекенов У. Күй табиғаты. - Алматы : Өнер, 1980. - 174 б.
10. Д.Б. Этнографиялық жолсапар. «Мәдени мұра-Культурное наследие». №5 (80) сентябрь-октябрь/ 2018 жыл. 42-50 беттер).
11. Қазақстан Республикасының Орталық Мемлекеттік Архиві. - И 347 қор. - 1 тізбе. - 2545 іс. - Б.170-219 (түпнұсқа)
12. Мәшһүр Жүсіп. Ит дүние. - Таңдамалылары. - Алматы, 2008. - 349 б.
13. Мағзымұлы Ж. Жаңаарқа күйшілері . - Алматы: Үш Қиян, 2005. - 184 б.
14. ҚР ОМА. – И 345 қор.- 1 тізбе.- 542 іс.- Б.51-52 (түпнұсқа).
15. Бекенов У. Күй табиғаты. - Алматы : Өнер, 1980. - 174 б.
16. Жұмаділдин А. Жаңаарқа. Дерекнама.-Алматы, 2003 жыл. - 175 бет.
17. Тірілтіп өткен күнді мұнар тартқан // Тектіден туған тұлғалар. Құрастырған Х.Н. Омар, Н.Ә. Жүнісбай. -Алматы : «Темірказық» баспасы, 2015. – 324 б.
18. ҚР ОМА. – И 345 қор.- 1 тізбе.- 1610 іс.- Б.261 обр-252 (түпнұсқа).
19. ҚР ОММ. Қор -64, тізбе 1., 1922 іс. 3 б.
20. Сейдімбеков А. Сонар: деректі әңгімелер. - Алматы : Жалын, 1989. - 349 б.
21. Жұбанов А.Қ. Ән-күй сапары.- Алматы: Қазақ ССР-нің «Ғылым» баспасы,1976. – 478 б.
22. Формулярный список о службе управителя Айтхожа- Карпыковской волости Акмолинского округа бия Чона Тельгозина. 1861 г. №150 // Ісләмұлы І., Қызбалаұлы Ж., Әнуарұлы М. Ақтауым – атамекенім - Қарағанды: «Гласир», 2010. - 450 бет.;

КОННО-КОЧЕВАЯ КУЛЬТУРА КАЗАХОВ XVIII-XIX ВВ.: ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ АСПЕКТ

Жанисов А.Т.
кандидат исторических наук, доцент ЕНУ им. Л.Н. Гумилева

Влияние конно-кочевой (всаднической) культуры на жизнь казахского традиционного общества прослеживается во всем, начиная от повседневного быта до имевших огромное политическое, социокультурное значение годовых поминок «асов». Поэтому невозможно переоценить значение коневодства в хозяйственно-культурной жизни казахов. Наиболее точные слова, обрисовывающие ее значение в жизни казахского традиционного общества принадлежат известному жырау XVIII века Актамберды:

«Арудан асқан жар бар ма,
Жылықыдан асқан мал бар ма,
Биенің сүті сары бал –
Қымыздан асқан дәм бар ма!
Желіде құлын жусаса,
Кермеде тұлпар бусанса,
Сәні келер ұйқының,
Жылқы қолдан тайған соң,
Қызығы кетер күлкінің.
Қыздың көркі құлпыда,
Жігіттің көркі жылқыда!» [1, С. 60].

В казахском традиционном обществе ничто материальное не ценилось так высоко, как наличие большого количества скота . Так, дореволюционный исследователь М. Красовский, описывая особую привязанность казахов к своим стадам, отмечал, что состоятельные скотовладельцы даже и не думают перевести свой скот на что-нибудь другое, что могло бы их как-то застраховать и не ставить в зависимость от природных условий [2, Ч.2, С. 392]. Особое отношение испытывали казахи к многочисленным табунам лошадей. Обладание многотысячными табунами являлось своеобразным фактором определения социального статуса в среде кочевников: «лошади для почета: чем богаче киргиз (казах. – А.Ж.), тем больше в его стаде должно быть лошадей…» [3, С. 50]. Правда, социальный статус богачей-коневодов традиционного периода (XVIII – 1-ой пол. XIXвв.), в силу сложившихся традиций, господства принципов родовой кооперации и взаимопомощи, не позволял им возвышаться над сородичами, и не создавал условия для возникновения в кочевой среде трудовых взаимоотношений основанных на принципах господства и подчинения.

Наряду с социальной сферой коневодство занимало особое место и в культуре кочевников-казахов.

По поверьям казахов, лошадь была сотворена из ветра [4, С. 52]. Среди казахов имелись поверья о крылатых конях-тулпарах, не случайно бытовала поговорка: «конь крылья джигита».

Слава владельца хорошего скакуна считалась одной из самых престижных, а потому и самой желанной для кочевника. Хороший скакун мог увековечить имя своего владельца. Народная память сохранила имена известных скакунов и их хозяев. Так, из уст в уста передавались особые качества боевых/скаковых лошадей Есим хана, Абылай хана, Кабанбай батыра, Кенесары хана и др . Даже в XIX веке казахи говорили об удивительном скакуне Есим хана: «… Бұрын Есім ханың (Ишим) Сарып құла аты бірінші бәйгені ешкімге бермегенін көп естиміз», - пишет К. Халид и дальше продолжает: «Есім хан 1583 жылдан кейін өткен кісі, оның Сарып құла аты қазақ-қаламаққа бірдей атақты болып талай қазақ пен қалмақ оның қасиетін айтып қызығатын. Сарып аяқ ауруы, яғни жай уақытта ақсап, бәйгеге қосса сауығып кетеді екен» [5, С. 185].

Казахи весьма ценили своих лошадей. «Лошадьми своими хвастают они почти столько же, как и самими собой», – замечает один из участников российской академической экспедиции XVIII века И. Георги [6, С. 241]. «Хорошая лошадь составляет предмет гордости и тщеславия хозяина» [7, С. 45]. Польский ссыльный А. Янушкевич писал своим родным, что казахи почитают сначала мужчин, затем коня и лишь потом женщин [8, С.191]. Конечно, это было написано в форме шутки, но важная роль в жизни казахов коня была подмечена верно.

В целом нужно отметить, что любая лошадь была любима казахами, но отношение к скаковым было особое. М. Красовский, к примеру, сетовал: «…Легко ошибиться и на оценке простого иноходца, стоимость которого иной раз выражает не более, как не охоту киргиза (казаха. – А.Ж.) расстаться с ним» [2, Ч.2., С. 21]. За знаменитого Құлагера известный в округе богач Хамза предлагал Ақан сері взять в жены любую понравившуюся ему девушку Алтай-Карпыкского рода и 100 лошадей в придачу: «Ақан жүйрік құласын маған сатсын, төлеуіне Алтай-Қарпық ішінен сүйген сұлуын құштырамын, оған жүз жылқы қосып беремін» [9, С. 163]. Но, как известно, Ақан сері ответил отказом.

Нередко пристрастие к коням могло подтолкнуть даже честных казахов на кражу или обман. «Он (казах. – А.Ж.) любит свою лошадь больше, чем возлюбленную, и красивые лошади часто превращают честных людей в воров», – пишет В.В. Радлов [10, С.275]. Подобный случай описывается К. Халидом: «Қазақтың Ресейге жаңа бағынған кезінде арғын елінен Жанақ есімді ақын найман еліне келеді. Астында бір жақсы шұбар аты бар. Бірнеше дуан ел жиылып үлкен мәжіліс болған. Сонда Жанақ атымен келіп ұлықтардың алдына түседі. Бір дәулетті жігіт топ ішінде отыр екен. Жанақтың аты есінеп аузын ашқанда, тілінің түбіндегі қара қалына көзі түседі. Енді осы қалды себеп етіп дауламақшы болады. Жігіт аттың алды-артына бір шығып пәлен жылғы жоғалған менің атым деп дауласа кетеді. Иесі айтады, жаңылысып тұрсың, бұл пәленше байдың өз биесінен туған құлын дейді. Жігіт менің бір белгім бар. Тай күнінде ұры тіс шығып соны суырғанымда, көзім түскен, тілінің астында қара қалы бар, егер сол қалы болмаса сенікі болсын дейді. Сол сөзге байлау жасап тексеріп қараса жігіттікі дұрыс екен. Жанақ ешетеңе айта алмай, бұл пәленше байдың өз биесі мен айғырынан туған. Бірақ маған да дәлел болсын, осы шұбар, менің жоғалған атым деп алланың атымен ант іш те алып кете бер дейді. Ол ант ішіп, шұбарды жетектеп кеткен. Жанақ, ат әбзелін алып, отыра қалып: -

Жанын берген Жанақтың Шұбарын жер,
Мына адам бұл Шұбарды менікі дер.
Жақсы атыңды жалғанға сатқан жанды,
Бар құдай өзің біліп жазасын бер -
деп бетін сипайды.

Ол күндері адамдар күлдәрі белбеу, яки бүтін ақ, көк матадан белбеу байлап жүреді екен. Жігіт белбеуін шешіп, бір ұшы белінде, бір ұшын аттың мойнына байлап жетелеп алып кетті. Барар жолында бір кішкене бұлақ бар екен. Жігіт бұлақтан аттап өткенде ат тартынып қалып, жігіт шалқасынан құлап түседі. Ат үркіп, сүйреп алып тастан тасқа соғып тірі қалмақ түгіл сау сүйек қалдырмады. Сонда халық бұл адам жалған ант ішіп осындай пәлеге жолықты десіп иман айтты. Енді, атыңды ал дегенде жалғаншының жазасын берген аттың үстіне менің ер салғаным жарамайды деп, Жанақ сол жігіттің асына сойғызып жіберді» [5, С. 89-90].

Конь в представлениях казахов был тесно связан с понятием чести: «Верховая лошадь – гордость юноши и девушки. Восхваляя коня, выражают похвалу всаднику и оскорбляют его, осуждая его коня. Нанести удар чужому коню – значит нанести удар всаднику» [10, С.282]. Нормы обычного права, касавшиеся свадебного церемониала и некоторых других сторон общественной жизни казахов, также содержат указания на эту связь: конь – честь. Во время свадебного обряда, если невеста оказывалась не целомудренной, то жених имел право заколоть лошадь, приготовленную для него [11, С. 30]. Этим самым, он как бы в отместку наносил оскорбление хозяину дома. Если же жених, который имел право посещать невесту до свадьбы, вступал с ней в интимную связь до официальной брачной церемонии то у него,

кроме всего прочего, отбиралась лошадь [11, с.102]. В источниках приводятся сведения, что одной из причин развязывания ханом Кенесары войны против киргизов было то, что они угнали любимых коней хана. Даже когда киргизы изъявили покорность, Кенесары хан не мог им простить нанесенного оскорбления: «Кроме того, Султан Кенесары Касымов объявил, что, несмотря на видимую покорность кара-киргиз (киргиз – А.Ж.), он все же намерен наказать их, как вообще за их действия, так особенно за угнанный у него табун «чубарых» (любимая масть Султана)» [12, С.6].

Особое отношение у кочевников во все времена было и к боевым коням, что нашло отражение в их героическом эпосе. Представления о боевых крылатых конях (тулпар) были известны у большинства скотоводов Евразии: у индоевропейцев это Пегас, у абхазцев это конь мифического героя Абрскила – Араш, в узбексом эпосе Байшубар – конь Алпамыса, у казахов Тайбурыл Кобыланды батыра, кони киргизского батыра Манаса и его врага Конурбая [13].

Одним из характерных жанров фольклора кочевников была обязательная хвала боевому коню. Жанр этот был широко распространен среди всех коневодческих народов. Исследователь Р.С. Липец пишет по этому поводу: «Описание красоты и достинств боевого коня, влагаемое в уста героя в форме традиционной «хвалы», имеет вообще широкое распространение в эпической поэзии тюрко- и монголоязычных народов. Нередко «хвала» дана как обращение к самому коню, способному, по эпическим нормам, не только понимать человеческую речь, но и самому беседовать со своим всадником на человеческом языке» [13, С. 228]. Классическим вариантом «хвалы» коню, можно назвать воспетые Бухар-жырау достоинства коня Абылай хана [4, С.280].

Конь мог побудить кочевника, пойти на рискованные предприятия и военные акции:

«Көк көгершін, көгершін,
Көккұттан ұшар жем үшін,
Көк шекпенін бөктеріп,
Ерлер шабар мал үшін,
Қамыс құлақ жылқы үшін…», - характеризовал военные походы Актамберды жырау [14, С. 96-97].

В поэме «Ер Ағыбай», написанной его современниками, описывается случай, как Агыбай батыр отправляется к неизвестному ему далекому народу только лишь для того, чтобы привести их скакунов, об удивительных качествах которых он часто слышал:

«Бір ел бар деп естіді күн шығыста,
Жылқысы аса сұлу, жөнсіз жүйрік.
Бір адам Ағыбайға мақтайды көп,
Жорғасы судай желіп шаппайды деп.
Біреу емес, мақтайды бірталай жан,
Биесі ешбір тұқыр таппайды деп.
Ағыбай ыңғайланды барайын деп,
Сол елді болса да алыс табайын деп.
Аттанып сәуірік пен байтал әкеп,
Жүйріктен өсім, тұқым алайын деп…» [15, С.82].

Действительно выбрать коня для батыра было делом не простым, и к этому делу подходили со всей серьезностью. Ведь конь богатыря должен был быть его частью, верным другом («у батыра и его коня душа одна»), на которого можно было бы положиться в минуты опасности, «жүзден-жүйрік, мыңнан тұлпар», - гласит казахская пословица.

Как отмечалось выше, среди казахов особенно высоко ценились скаковые качества лошадей. Хорошая скаковая лошадь была гордостью не только одного человека, скакун являлся гордостью рода, его достоянием, символом его превосходства над другими родами. Побеждавшая на скачках лошадь, приносила славу не только его хозяину, но и почет всему роду. Не случайно, во время выплаты куна всем родом, одним из самых тяжелых штрафов

(айып) был лучший конь, «шаган ат», рода или волости, бравший призы на скачках или лучший по силе и быстроте бега иноходец [16, С. 12].

Лучшую лошадь рода дарили только в исключительных случаях, тогда, когда нужно было заключить очень важный союз, сватовство с другим родом или государством, когда нужно было решить спорные вопросы и т.д. По такому случаю, казахи говорили:

«Ел мен ел арасын ашқан жылқы,

Ел мен ел арасын қосқан жылқы».

Часто с помощью скачек решались спорные вопросы, и наличие тогда резвого скакуна приносило победу. Так, в труде М-Ж. Копеева, приводится легенда, в которой повествуется о споре между родоначальниками племен Среднего жуза за ребенка-сироту: «Елетан, Елехан егіз қозыдай болып өсіпті. Ержете бастаған соң қызықты, сүйкімді, өнерлі болып, әркім қызыға бастапты. Бала қылып аламыз деп біреуіне біреуі қимай Арғын, Найман, Қоңырат, Қыпшақ төрт арыс Орта жүз таласыпты. Сонда бұлар көп ортасында сөзге байлау, матау қылып, «бәйгеге ат қосайық, қай атымыз озғанымыз алайық деп бәйгеге ат қосыпты. Арғыннын ақ тобық аты алдында келіп, Арғын алып, мұның тұңғышы… ақ тобық аттың бәйгесіне келіп еді деп баланың атын «Тобықты» қойыпты» [17, С. 74].

Одним из особых событий в степи были годовые поминки «ас». Кроме всего прочего, на асах, часто решались спорные межродовые дела и состязания, главнейшими из которых являлись традиционная борьба (қазақша күрес), состязания акынов-импровизаторов (айтыс) и скачки (байга) были пропитаны духом межродового соперничества. Поэтому род (ру), отправляя своих представителей во главе самого почтенного и уважаемого члена рода на ас, должен был решить, также вопрос о кандидатурах лучшего борца (палуана), акына и скакуна. Так, М.-Ж.Копеев, описывая события, происходившие на поминках известного бая Корысбая из рода куандык (подразделение племени «аргын») пишет: «Сол асқа Шоң биді шақырады. Шоң би ат бәйгесіне қосуға Жананның қараласын алып жүрді. Палуан бәйгесіне түсіруге Қаржас Ақша-Байболаттың Байболатынан шыққан Кенжеғараның Жаманғарасын алып жүрді. Ақын бәйгесіне жарысқа салуға Орманшыдан шыққан Сақау ақынды алып жүрді» [17, С.84].

Призы, выставляемые на асах, были значительными. В этой связи следует упомянуть, что не случайно казахи в начале XIX века во время губернаторских проверок на скачки приводили посредственных коней, а своих лучших скакунов припасали для традиционных асов [2, Ч. 2., С. 22]. Нередко первый приз доходил до несколько сот лошадей. Так, в XVIII веке сыновьями Сати мурзы из суиюундукского рода были организованы пышные поминки, на которых присутствовало более 11 тыс. человек. На скачках участвовало 600 лошадей. Первый приз состоял из невольника и невольницы: «калмыка и калмычки обвенчавшихся тут же, с приданным из 100 лошадей, 50 коров, 300 овец и 20 верблюдов» [7, С. 23]. Последующие поминки в степи проводились не менее масштабно.

Но все же главным на скачках был не приз, получаемый в случае победы. На самом деле ни всаднику, ни хозяину скакуна приз в полной мере не доставался: «Как бы велики призы не были, выигравшие призы, кроме славы для своего скакуна, получают очень немного из причитающегося на их долю приза… За выигравшим остается слава выигрыша (ырым), а призы разбирают родственники и друзья выигравшего, приносящие ему поздравления по поводу выигрыша приза» [16, С.11]. Победа на скачках, которая являлась кульминацией поминок, имела социальную подоплеку. Победа на скачках поднимала престиж рода, возвышала его над другими.

Слава победителей на скачках была столь желанной, что для ее достижения, некоторые роды шли на обман и мошенничество. Во время скачек на поминках, бывшего старшего султана Баянаульского округа Казангапа (1857 г.), одно из подразделений рода басентеин - «бөрі», пыталось занять первое место с помощью мошенничества: «Жетпіс шақырымдай қашықтыққа бәйгеге түскен аттардың алдында қарасын үзіп Бежудің Құлаторысы келе жатады. Бірақ көмбеге екі-үш қозы көш жер қалғанда тыңнан сары ат қосылып, Бөрілердің әуелде қосқан сары аты жылыстап қалып қояды. Бұл өзгерістерді

Құлаторының үстіндегі Шөрке деген жасөспірім байқап қалады. (Бойы тым аласа, салмағы жеңіл болған соң Шөрке деп атап кеткен). Сонымен көмбеге бірінші боп сары ат, онымен құйрық тістесе Құлаторы жетеді. Шөрке өз көзімен көрген әділетсіздікке шыдай алмай жылап тұрып шағым айтады… Шөркенің айтқан хабарын есті сала Бежу қазылар алқасына келіп жүгінеді:

- Мына сары ат түптен шапқан ат емес. Бәйге менікі! – деп, дау айтады.

Сары аттың иесі Нөке (Нөгербек) – Қазанғаптың баласы, оңайлықпен көне қойсын ба:

- Бәйгенің алдында менің атым келді, - деп, ол қарсыласады…

Дау ушығып, бәсентиіндер арасына жік түсетін қауіп төнген соң, игі-жақсылар бұл дауда ас тарқағанша шешіп, төрелігін айтуды, сөйтіп, Бөрілер мен Ақтілестерді бітістіруді Бәкі шешенге жүктейді.

Бәкең Сүйіндік елінің білгір ат сыншыларына бәйгенің алдынан келеген аттарды сынатады. Олар жүйріктердің терлерін тілмен жалап, салыстырып т.б. амалдарды қолданып, сары аттың бәйгеге кейіннен қосылғанын анықтайды. Сонымен, Бежудің Құлаторысы бас бәйгені алатын болады» [18, С. 228].

Данный материал свидетельствует о том, что казахские традиционные конные скачки – это не только старинный вид спортивного состязания, но и своеобразное отражение сложившихся в казахском обществе этнокультурных ценностей. Посредством скачек отдельные личности, рода, родовые подразделения могли поднять свой социальный статус, престиж. Поэтому скачки - «бәйге» - несли в себе и социокультурную подоплеку. Как отмечал В.В. Радлов: «Для киргиза (казаха. – А.Ж.) лошадь – это высшее средоточие красоты, жемчужина среди всех его животных» [10, С. 275] и, таким образом, он занимает выдающееся место в социокультурной жизни казахов.

Литература

1. Бес ғасыр жырлайды: 2 томдық /Құрастыр. М.Мағауин, М.Байділдаев. – Алматы: Жазушы, 1989. – Т.1. - 384 с.
2. Красовский М. Область сибирских киргизов //Материалы для географии и статистики России. - Ч. 1-3. – СПб., 1868.
3. Материалы по киргизскому землепользованию, собранные и разработанные экспедицией по исследованию степных областей. Под руков. Ф.А.Щербины. - Т.11. Акмолинская область, Омский уезд. – Омск, 1902.
4. [Потанин Г.Н.] Казахский фольклор в собрании Г.Н.Потанина: (Архивные материалы и публикации) /Сост. и коммент. Каскабасова С.А. и др., Алма-Ата: Наука, 1972. – 379 с.
5. Халид К. Тауарих хамса (Бес тарих) /ауд. Б.Төтенаев, А.Жолдасов. – Алматы: Қазақстан, 1992. – 304 б.
6. Прошлое Казахстана в источниках и материалах /Под ред. проф. Асфендиарова С.Д. и проф. Кунте П.А. – 2-е изд. – Алматы, 1997. Сб.1 (V в до н.э. – XVIII в.н.э.). – 383 с.
7. Чорманов М. Казахские народные обычаи /Сост. А.М.Канафина. – Караганда, 2000. – 103 с.
8. Янушкевич А. Күнделіктер мен хаттар. – Алматы, 1979. – 296 б.
9. Ел ауызынан: Шешендік сөздер, ақындық толғамдар, аңыз әңгімелер /Құраст. Б.Адамбаев, Т.Жарқынбекова. Әдеби өңдеп, баспаға әзірлеген Ә.Шынбатыров. – Алматы: Жазушы, 1985. – 320 б.
10. Радлов В.В. Из Сибири. – Москва: “Наука”, 1989. – 749 с.
11. Материалы по казахскому обычному праву: Сб. /Научно-популярное издание. – Алматы: Жалын, 1998 – 464 с.
12. Степняк К. Материалы к истории султана Кенесары Касымова (воспоминания кара-киргиза Калигуллы Алибекова о последних днях Кенесары). – Ташкент: 1923.
13. Липец Р.С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. – М., «Наука», 1984. – 263 с.

АС БЕРУ ДӘСТҮРІНІҢ ҚОҒАМДЫҚ ТАРИХИ МАҢЫЗЫ

Смағұлов Ержан Мәлікұлы
тарих ғылымдарының кандидаты
Ә.Мусин атындағы Балқаш гуманитарлы-техникалық колледжі, директор

Дәстүрлі қазақ қоғамының рухани құндылықтар жүйесінде өлген адамның рухына бағыштап құрбандық шалу, ырым-жораларын жасау өлік шығып отырған отбасы мүшелері үшін міндетті түрде атқарылуға тиісті дәстүрлік шаралар қатарына жатады. Дәстүрлі қоғам дегеніміз – саяси, әлеуметтік және мәдени дамуды дәстүрлі құндылықтарға, салт-санаға, ата-баба мұраларына негізделетіндігімен ерекшеленетін әлеуметтік орта [1, 166 б.]. Әрі бұл ырым-жоралар жосынының атқарылуы тек өлген адамның алдындағы ғана емес, бүкіл қоғам алдындағы орындалуға тиісті қасиетті міндет болатын және оған қоғамдық ұжым мүшелерінің барлығы да қатысуға міндетті болған. «Осы көне дәстүр 1783 жылынан ілгері һәм кейін күшейіп 1863-1883 жылға дейін даму сатысында болды. Тіпті бір ат бәйгесіне 100 жылқы, оған жүздеп ақша мен жамбы күміс қосып, бір-бірінен асып, байлықты көрсетуге ұмтылатын. Егер төре, бек сияқты атақты кісісі дүниеден қайтса, ұрпағы ас бермегенімен, елі жиылып ас бермесе, атаусыз қалған есепті, ұят санайтын» [2, 184 б.]. Сөйтіп ел жинап, ас беріп, бата оқыту салты – халықтың кеңпейіл, салауатты ауыз бірлігін, бауырмашылығын және сән-салтанатының дәрежесін көрсететін этика-эстетикалық маңызы зор, адамгершілік парасаттылығын айқындай түсетін, моральдық деңгейін көтеретін, адамның адамға деген мейірбандығын, бауырмалдығын танытатын, қайғылы жандарды жұбатып, олардың бастарына түскен қара бұлтты сейілтетін қазақ халқының рухани құндылықтарының ішіндегі ең қасиетті дәстүрлердің ең бастысы. Бүкіл ел, ру болып атсалысып, халық атына кір келтірмей өткерілетін жауапты іс. Бұл қасиетті салт-дәстүрдің тамыры тым тереңде жатыр.

Ас әлеуметтік құрылымның жойқын реттегіші десек, бұл жағынан оған тек XVIII ғасырда кездесіп қалатын «шүлен тарату» жақын келуі мүмкін. «Орхон ескерткіштерінің толық атласы» атты кітапта Күлтегін кешеніндегі жазбада: «Күлтегіннің алтынын, күмісін, ақығын, қазынасын, дүние-мүлкін, төрт мың жылқысын, (ірі) қарасын (қағанның) айтуы бойынша Тұйғындар таратты...», делінген. Яғни, марқұмның көзі тірісінде жинаған жеке басына қатысты дүние-мүлкін тарату болып табылады. Күлтегінге берілген ас беру салтанатының бір бөлігі болып есептелген малын тарату көне түріктер үшін маңызы өте зор болғанын көреміз. Шүлен тарту дәстүрін ас беру дәстүрімен шатастыруға болмайды. Шүлен тарту – парасаттық пен жомарттықты білдіріп, қоғам ішіндегі тұтастық пен татулықты және тұрақтылықты қамтамасыз ету мақсатында қоғамның әлеуметтік мәселесін шешіп реттеуге бағытталған дәстүр. Ас беру дәстүрі – қайтыс болған қоғам қайраткерін «о дүниеге», «төменгі дүниеге», «өлілер әлеміне» шығарып салып оны киелі, қасиетті дәрежесіне көтеріп, мәртебесін халыққа паш ету. Қазақтардағы «сеп бұзу» рәсімі осы ежелгі мал тарату рәсімінің өзгерген түрі болуы мүмкін. Бұл жерде біздің ойымызша, өлген адамды жеке заттарымен бірге көму және қазақтардың «сеп бұзу» (мал-мүлкін, киім-кешегін аста тарату) рәсімі-бір түсініктегі құбылыстар.

Академик Ә.Марғұлан Абылғазының баяндауынша, Оғыз хан бір жылы Арқадағы жайлауында бір ұлы той жасап, шүлен тартады. Шүленге аттан айғыр, түйеден бура, сиырдан бұқа, қойдан қошқар сойғызып, ұлы мереке жасайды. Қорқыт ата оларға үлгі сөз айтып, тайпа-тайпаға таңба бөліп береді. Бұл шүленде Оғыз алтын үй тіктіреді, оң жақта шалқыған алты ақ орда, сол жақта сәулетті алты ақ орда тіктіреді деп шүлен тартудың қоғамдағы алатын рөлін нақты көрсетеді. ...Сыр бойындағы қалаларда шүлен тарту салтанаты Рабгузидың әңгімесінде әдемі айтылған. «Әр күнде жеті жүз түйеге жүктеген арпа, ұн келетін, мың қой, жүз өгіз шүлен асына қаржы әкеп тұратын». Шүлен тарту әсіресе, оғыз бен қыпшақтардың ұлы мерекесі болып, кейін ол қазақ дәуіріне дейін сақталып келген [3, 167 б.]. Шүлен тарату адам өліміндіз-ақ күнделікті өмірде жеке басқа, руға тиесілі малдың біразын жоқ-жітік, кемтар, көрші-қолаң, кездейсоқ жолаушыға бөліп беру арқылы іске асады. Бұл

дәстүр – мырзалық пен жомарттықтың белгісі ғана емес, қоғамдық байланыстарды реттеуші, нығайтушы фактор [4, 247 б.]. Бірақ бұл садақа емес, зекет те емес, құдайы да емес «шүлен тарату» деп аталады. Мұның мағынасы – кедей-кепшіктерге көмек пен оларға деген қамқорлықтың бір түрі, әлеуметтік тұрмысы төмен отбасыларға әр 10 және 20 малдың бірін беру арқылы көрсеткен. Шүлен таратушылар пайда үшін емес, көптің алғысын алу үшін және оларға қол ұшын беру мақсатымен адамгершілік парызын өтеу үшін істейтін болған. Жетісулық Маман бай, Ырғыздық қара Мұқан, торғайлық Біралы байлар-шүлен тарату арқылы атағы шыққан, малын қалың елден аямаған [5, 284 б.].

С.Ақатаевтың сөзіне жүгінсек, бұрыңғы заманда қазақ салтында шүлен тарту әдеті де болған. Бұл да – жомарттықтың, қонақжайлылықтың бір түрі. Шүлен тарату, әрине, тұрмысты, дәулетті адамдардың ғана қолынан келді. Шүлен таратудың әлеуметтік мәні – елге парасаттылық көрсету, жоққа жәрдем беру [6, 106 б.].

Шүлен тарту адалдық, жомарттық, парасаттылық, парыз бен қайырымдық шараларымен астасып жатыр деуге болады. «Шүлен тарту» адамдық қасиетке баланған қоғам арасындағы қарым-қатынастарды реттейтін әлеуметтік институттың маңызды тетіктерінің бірі. Мәселен, халық арасындағы шүленнен келген малдың құйрығы майлы болады, одан тараған малдың басы тез өседі деген түсінік орын алған.

Қоғамдық өмірде өткен ежелгі дәуірлерде адам жеке тұлға ретінде дараланып, тұлғаланбай, ұжымдық (коллективтік) дүниетанымдық идеология тұғырнамасы басым болған кезеңдерде өз өмірін рудан тыс мүмкін емес деп санаған. Қазақтың «У ішсең-руыңмен», «Көппен көрген ұлы той», «Ерден кетсе де, елден кетпек жоқ», – этнографизмдері осыған меңзейді. Қоғамдық-ұжымдық ұйымдасу тәртібі территориялық-кеңістіктің орналасуы мен табиғи-экологиялық ортаға байланысты шаруашылық-экономикалық ерекшелігіне (көшпелі мал шаруашылығы) сай жағдайға өмір кешкен евразиялық далалық көшпелілік өркениетті халықтары үшін бұл қағиданың өзектілігі (актуальділігі) тым айрықша болған. Дәстүрлі қазақ қоғамында да бір-біріне жәрдемдесіп, қауымдаса ғұмыр кешу дәстүрі баяғыдан қалыптасқан, қауым ішіндегі жетім де, жесір де қамқорлықсыз қалмаған, қуанышты да, қайғыны да ағайынмен бірге бөлісу әдеті басым болған. Ж.О.Артықбаев сөзімен айтқанда: «Традиционная общественная организация казахов представляет сочетание племенных групп, связанных узами генеалогического родства, она же служит идеологическим обоснованием существующих социальных отношений… Между тем, кровно родственные принципы незыблемо сохраняются в низших ячейках общества – в патронимиях. Патронимий представляют коллективы близких родственников, связанных общностью хозяйственных, обрядовых, территориальных интересов. Именно в патронимии кочевник находит защиту, помощь, она играет важную роль в социализации личности, гарантирует жизнеобеспечение не только отдельного человека, но и семьи в целом» [7, 186 б.].

Дәстүрлі қазақ қоғамының әлеуметтік-қоғамдық қатынастар құндылықтары мен оның тетіктері туралы еңбектерде оның қауымдық табиғаты атап өтіледі. Дегенмен осы тетіктердің заман талабына сай қызмет ету қызметі (функциясы) мен өміршеңдігі туралы пікірлер тоғысы да әртүрлі – сол үшін кейбір ұғымдардың анықтамасын біліп алуымыз керек.

Мәселен, «қауым» ұғымын әрқилы жағынан жан-жақты зерттеген Виктор Тэрнер оның 90-нан астам анықтамалары туралы айтады [8, 197 б.]. Ал қауымның мәнісі–әр мүдделі адамдарды ынтымақтастыру, біртұтас әлеуметтік-қоғамдық саяси социоорагнизмге айналдыру.

Номадтық қауымдасу қоғамдық ынтымақтастықтың жарқын дәлелі болып табылады. Өйткені көшпелілерде қауым тек шаруашылық, тұрмыстық міндеттермен ғана шектелмейді, ол осы экономикалық негіздемеге сай коммуникативтік қатынастар жүйесінің де бірлестігі-кіші социум. Анығырақ айтқанда қауымдық ынтымақтастық–көшпелілер тірлігін қамтамасыз ететін негізгі тетік [9; 10, 8 б.]. Әлеуметтану ғылымының классиктерінің бірі Эмиль Дюркгеймнің жүйесі бойынша, табиғат аясында қалыптасқан, экологиялық императивтерді терең бақылап, жете аңғарған, кісілік қасиеттерді жоғары бағалайтын, күрделі құрылымды, өзін-өзі жаңғыртуға қабілетті номадтық қауымдастықты да өзінше үйлесімділік нышандары

тән, органикалық тұтастықтағы мәдени-әлеуметтік құбылыс деп атауға болады [10, 128-129 бб.].

Ата-баба аруағына табыну қоғамдық қатынастар жүйесінде оның рухани-әлеуметтік саласының басты, негізгі идеологиялық тұғырнамасына айналған және отбасылық-туысқандық негізінде жасақталған патронимиялық топтар мен қоғамдық бірліктің күшеюіне бағытталған. Бірақ ол алғашқы қауымдық құрылыстағы рулық қауымның қалдығы емес, одан әлде қайда жоғары сатыдағы даму дәрежесінде тұрған шаруашылық-территориялық және саяси қатынастар жүйесі болатын. Әдетте мұндай отбасылық-туысқандық ұжымдарда ортақ меншік жоқ, өндіріс пен тұтыну шаруашылық саласындағы белгілі бір кооперацияның болуына қарамастан, жекелеген отбасылық-шаруашылық бірлестіктерде жекелей жүргізілетін [11, 188 б.]. Қоғамдық әлеуметтік-экономикалық, саяси тұтастықтың мызғымастығын, бірлігі мен өміршеңдігін қалыптастырып, қамтамасыз етуде салт-дәстүрлік, әдет-ғұрыптық жосын-жоралар жүйесі негізі заңдық-құқықтық инструменттер рөлін атқарғанды. Сан ғасырлар бойғы өмір сүру тәжірибесінің нәтижесінде дүниеге келіп, екшеліп, сұрыпталып, шыққан халықтық заңдық-құқықтық шығармашылығының көптеген жүйелері қалыптасып, белгілі бір уақыттық-кеңістіктік өлшемде қоғамдық қатынастарды реттеп отырған, осы халықтық ұжымдық рухани-дүниетанымдық қоғамтанушылық шығармашылығының ішіндегі салт-дәстүр жосын-жораларының арасындағы ең бастысы өлген адамды шығарып салуға байланысты қалыптасқан ырым-жоралар жүйесі болып табылады, ал оның ішіндегі ас осы шаралардың ішіндегі көптеген вариацияларының арасындағы ең маңыздысы болып табылады.

Басқа да жер шарының көптеген халықтарындағы сияқты қазақтарда да өлген адамдарға байланысты, белгілі бір уақыттық мерзімдер аралығында (3, 7, 40, жылы, ас) орындалып отыратын салт-дәстүрге негізделген ырым-жоралар жосын жүйесінің қалыптасуы, қазақ халқының да бүкіл адамзаттық рухани-дүниетанымдық қауымдастығының бір бөлігі екенін айғақтайды [12, 101-108 бб.; 13, 154-161 бб.; 14, 197-203 бб.; 15; 16, 12 б.,].

Біз көтеріп отырған, ас беру дәстүрінің қазақ қоғамы әлеуметтік-қоғамдық қатынастар жүйесіндегі атқаратын рөлі әр кезеңдердегі тарихи-этнографиялық және басқа да арнайы ғылыми, ғылыми-көпшілік әдебиеттерде жол үсті ғана қаралып, арнайы ғылыми тақырып ретінде қаралмағаны белгілі.

Дәстүрлі қазақ қоғамында өлікті шығарып салуға байланысты атқарылатын салт-дәстүрлік ырым-жоралар әдетте басқа да отбасылық өмірдегі оқиғаларға байланысты түрлі салт-дәстүрлік шаралар тәрізді бүкіл рудың, қауымның көтеріп алатын шараларының қатарына жататын, әрі оның ішіндегі ең маңыздысы болатын.

Қазақ қоғамының әлеуметтік жіктелуі мен жалпы біртұтас этноәлеуметтік қалыптасқан организм ретіндегі келбеті де осы ас беру үстінде көрініс табатын. Ас өткізу тек қана ас иелерінің ғана ар-абыройы мен рулық-тұтастық қасиеттеріне ғана сын емес, асқа шақырылған қонақтар үшін де үлкен мәртебе мен дәреже болуымен бірге белгілі бір міндеттер де жүктейтін. Бұл жағдай асқа бару салтанатынан да көрінетін. Рулық-патриархалдық қатынастар тәртібі үстемдік еткен дәстүрлі қоғамдық қатынастар үрдісінде жеке тұлғаның өмір сүру қабілеті рудан тыс мүмкін емес болған. Осы қоғамдық-әлеуметтік жеке саяси қатынастардың сегменттік жүйелері түптеп келгенде тұтас бір социоорганизм-этномәдени (халықтық) тұтастық негізін құрайды. Әдетте асқа келушілер күллі бір рудың атынан қатысатын, бұл топтың құрамы сауын айтқан күннен бастап іріктелетінді. Олар: шешен-билер, ел ырысы байлар, жауырына жер иіскемеген балуандар, ақындар, т.б. толып жатқан елдің қаймағы болатын. Асқа барушылардың сән-салтанатына ерекше мән беріліп, бүкіл ұлттық-елдік тұтастық, ынтымақтастықты жариялау форумының ерекше құқықтық-институционалдық межесін биіктете түсуге өз үлесін қосуға тырысады [17, 260-280 бб.; 18, 107-145 бб.; 7, 203-204 бб.; 19, 87-145 бб.; 20, 79-81 бб.]. Мәселен, асқа келушілер өздерімен бірге маркұмға арналған құрбандық малдары мен саба-саба қымыздарын ала келетін. Осы дәстүрдің сарқыншағындай болып көрінетін деректі С.И.Руденконың жазбаларынан

кездестіреміз [21, 54-56 бб.]. Қазақтың асы өзінің атқаратын қызметі мен маңызы жағынан әдеттегі өлім мен өлген адамды шығарып салуға байланысты атқарылатын ырым-жоралар аясынан әлдеқайда кең көлемде болып келеді. Егер де жылын өткізу адамның жыныс, жас ерекшеліктеріне қарай барлық өлген адамдарға байланысты өткізілсе, ас кез-келген адамға беріле бермеген. Біріншіден, ас біз жоғарыда атап өткендегідей қоғамдық өмірде әлеуметтік ерекше статусқа ие, елге еңбегі сіңген, абыройлы, ел қамқоры, ел ағаларына арналып жасына шектеу қойылмай-ақ беріле беретін. Кейбір деректерде жазылып жүргендей елге қадірлі адамға ас беру үшін оның жасының міндетті түрде 60-70-тен асқан болуы шарт емес [22, 187 б.; 18, 127 б.]. Біздің ойымызша, бұл кейін ислам дінінің енуіне байланысты пайда болған «жамау» болса керек.

Ал, әйелдерге жылын міндетті түрде өткізгенмен, ас бермейтін әдетте мұндай жылын беру шарасына тек қана жақын аймақтағы ағайын-туыстар, руластары ғана қатысатын. Жасы толғанымен тым жас өлген жасөспірім бозбалаларға жылын міндетті түрде бергенмен, ас берілмеген, ондағы аста атқарылатын әртүрлі ат бәйгесі, күрес, ән-жыр айту сияқты т.б. салтанатты ойын-сауық атқарылмайтын.

Ас беру дәстүрін сөз еткенде, біз оның түп-тамырының қазақ даласын мекендеген ежелгі заман тайпаларының дүниетанымдық салт-дәстүрлік көзқарастарының қойнауында жатқанын айттық [23, 55 б.]. Сөзіміз дәлелді болу үшін айта кетейін. Мысалы Есік қорғанында жерленген патшазаданың жасы 16-17-дегі жас жеткіншек екенін, Аттила (Еділ) (410-453 жж.) қаған – 43 жасында, Күлтегін (684-731 жж.) – 47 жасында Күлтегін жырында: «Күлтегін қой жылы он жетінші күні өлді. Тоғызыншы айдың жиырма жетісінде жерледік. Мазарын ою-өрнегін, жазба тасын бешін (мешін) жылы жетінші айдың жиырма жетісінде тегіс аяқтадық. Күлтегін өлгенде қырық жеті жаста еді» [24, 58 б.], Білге қаған – 50 жасында [25, 17-23 бб. және 40 б.]. Берел патша қорғанынан қазылып алынған патшаның жасы да 35-40 жас аралығындағы, XIX ғасырдағы көрнекті қоғам қайраткері Бөжей Ералыұлы (1812-1853 жж.) да 41 жасында, Ерден Сандыбайұлы (1806-1862 жж.) да 56 жасында қайтыс болғанын ескерсек, ас беру үшін астың иесінің әлеуметтік статусын айқындайтын критериялар ішінде жастық ерекшеліктің ескерілуі міндетті емес, ең бастысы – өлген адамның қоғам алдындағы сіңірген еңбегі [27; 28; 29, 295 б.]. Екіншіден, асқа қисапсыз көп адам жиналған, үшіншіден**,** аста міндетті түрде әртүрлі ұлттық спорттық ойындары: бәйге түрлері, балуан күрес, сал-серілік сайысы, ақындар айтысы, т.б. өткізілген және қоғам өмірінде қордаланып қалған әртүрлі шешуі қиын мәселелер де билер сотының алдында өз шешімін тауып жататын. Оларға қыруар мөлшерде сыйақы-жүлделер тағайындалған, әрі сонша адамға арналып сойыс малдары, басқа да ас табақтар дайындалған, арнайы үйлер тігілген – «өлім бардың малын шашады, жоқтың артын ашады» мәтелінің мағынасы осыған сай болса керек. Сондықтан да ас беру шындығында қанша бай болса да, тек бір отбасының ғана емес, кішігірім рулардың да қолынан келе бермейтін шара болған – ол ұйымдастырылуы жағынан оған қатысушылардың барлығының мойнындағы қасиетті парыз болып саналған. Демек, ас – ұлттық рухтың жандануы, оянуы, тұтастықтың, ынтымақ пен бірліктің көрініс табатын жері.

Мәселен, 1803 жылы берілген Сырым Датұлының асында 2500 қой, 200 жылқы сойылып таратылған, 5000 шелектегі қымыз ішіліп, бұған қоса бәйгеден келген аттарға, мергендер мен балуандраға бірнеше киіз үй мен сауыт-саймандар тағы басқа бағалы бұйымдар үлестірілген [30]. Кіші жүзде осындай үлкен астар Үстіртті үсті, Сам, Қарақұм өңірлерінің де атақты ел ардақтылары Жары Тастемір, Тобыш Қожаназар, Жеменей Сейіт биге, Жары Сүйінғара батырға, т.б. көптеген ұлан-асыр ұлы астар берілген, олардың әрқайсысына алды 1000 үйден, соңы 500 үйге дейін тігілген, тек бас бәйгенің өзіне 50-ден 100-ге дейін жылқы, түйе, 250-ге дейін қой, кейбірінде малға қосымша тайтұяқ алтын мен күміс берілген [31, 89-90 бб.].

1862 жылы берілген Ерден Сандыбайұлының асына Ақмола губерниясы, Торғай облысы, Сырдария облысының қазақтары түгелімен шақырылған. Бұл асқа 500 үй тігілген, 160 жылқы, 200 қой сойылған. Аттың бас бәйгесіне 100 жылқы берілген, 2 атқа 50 жылқы, 3-

шіге 30 жылқы, 4-шіге 25 жылқы, 5-9 аттарға 15 жылқыдан, 10-15 аттарға 10 жылқыдан, 16-25 аттарға 7 жылқыдан, соңғы 5 атқа 5 жылқыдан т.б. сыйлықтар таратылған. Жалпы астың шығыны 620 жылқы, 200 қой болған. Ерден Сандыбайұлына үш рет ас берілген, жалпы шығын – 1860 жылқы, 600 қой, 500 үйде екі-екіден 1000 саба қымыз болған. Ал Байдәулет Құлбекұлына берілген ас шығыны 700 жылқы, 300 қой, 30 түйеге тең болды – ас 1861 жылы болған, Лабақ Қуатұлының асының (1874 жылы) жалпы шығыны 950 жылқыға тең болған, 700 киіз үй тігілген, 1863 жылғы Дүзен Сандабай баласының асында – ас үш қайталап берілген, – 800 жылқы, 1200 қой құрбандыққа шалынып, таратылған, бәйге, басқа да ұлттық ойын, салт-дәстүрлік шаралар жеңімпаздарына сыйлықтар таратылған [29, 295-298 бб.].

Үш жүзге сауын айтылған, орыстың оязы (уезд бастығы), қытайдың дутыңы қонақ болып қатысқан Еміл өзенінің бойында өткен Сүлейменнің асында бәйгеге 300 ат шапқан, 40 атқа бәйге берілген, Құлжа, Шәуешек, Семей саудагерлері жайма-базар жәрмеңке ашып, ас көлемін көтере түседі, оған заман талабына сай сопылық мағына енгізеді [32]. Қазақ қоғамның әлеуметтік қатынастар жүйесінің бейнесі, әсіресе, аламан бәйгеде анық көрінетін. XIX ғасырдың басында жарық көрген С.Б.Броневскийдің еңбегінде Орта жүз ішінде өткізілетін үлкен астарда ат бәйгесіне онға жуық құл тігілетінін айта келіп, мысалы: Сапақ бидің баласына берілген астағы ат шабысына 12 жүлде белгіленіп, бірінші аттың бәйгесіне 150 сиыр, бір құл; екінші аттың бәйгесіне 130 сиыр, 1 құл; үшінші аттың бәйгесіне 150 қой, бір құл белгіленіп, 12 атқа дейін бәйге берілгендігін айтып өтеді. М.Леваневский өз жазбаларында өткен ғасырдың ортасында Ырғыз бойында өткен Жүсіп Жолаев деген кісінің асында жүз шақырымға шабылған ат бәйгесінде 9 жүлде белгіленіп, бірінші аттың бәйгесіне– 500 қой, 100 түйе, 40 жылқы, 90 құндыз және бір жетім қыз (күң) берілгендігін келтіреді [33, 92 б.]. И.Аничков пен Ы.Алтынсарин да XIX ғасырдың 70-жылдарында бәйгеден келген аттың бәйгесіне мал мен т.б. бұйымдарға қоса жетім берілетіндігін де айтып өтеді [34, 211-216 бб.; 35, 161 б.]. Әлеуметтік жіктелу, қоғамдық қатынастар ара-жігі көрінетін жер астағы табақ тарту кезінде көрініс табатын. Олай дейтініміз ас қабылдау адамның биологиялық қажеттілігін қамтамасыз ететін негізгі құбылыс болғанмен, ол әрі дәстүрлі-тұрмыстық мәдениетте аса маңызды қоғамдық міндет атқарады. Өйткені ас қабылдау тек қана организмнің асқа деген табиғи қажеттілігін ғана қамтамасыз етіп қоймайды және осы негізгі функциясына қоса ол: «Явление бытовой культуры, находящееся во взаимосвязи с другими аспектами жизни, отражающее взаимоотношения людей в обществе и нормы их поведения, формы поведения, традиционные для данного общества» [36, 3 б.]. Ас қабылдаудың қоғамдық функциясы әсіресе көп адамдардың бас қосқан үлкен қоғамдық жиындарда қоғамдағы әлеуметтік жүйені айқындап бекітетін маркер ретінде көрінетін, өйткені көптеген этнографиялық әдебиеттерде айтылып жүргендей: «Совместная ритуальная еда – один из способов утверждения существующих социальных отношений, пищевой символизм в той или иной форме присущ системам питания всех народов мира. В основе своей он является частным случаем социального символизма, любая совместная трапеза – это в то же время действие с определенным знаковым содержанием» [37, 117 б.; 38, 70 б.; 36, 3 б.]. Сондықтан да табақ жасаудың да өзіндік мәні бар: соған байланысты кімге арналған табақ екенін табақ жасаушы алдын ала білуі керек. Дәстүр бойынша малдың он екі жілігінің және басқа мүшелерінің мәні әр түрлі өзінің қоғамдағы орны мен жолына лайықты мал сүйегінің мүшесі тартылмаса бектер, билер дереу наразылығын білдіре бастайды, ас иелері оны жақсы біледі де оны болдырмауға тырысады. Мүшені келістіре таратып, бас табақтарға бас, шеке, жамбас, жая, асық жілік, ортан жіліктер салыну керек. Бұдан осы мүшелердің бәрі бір табақтан орын алу керек деген ұғым шықпайды. Табақ сайын әр мүшелердің біреуі жүрсе болды, оның жанында басқа еттер бола береді. Соның өзінде қонаққа тартылатын табақтарға сирақ, ішек-қарын және мойын омыртқа салынбайды [18, 131 б.]. Егер де қаралы туды әдетте қалыптасқан дәстүр бойынша марқұмның артында қалған жесірінің әмеңгері сындырып, өзінің әдет-ғұрпқа сай статустық жағдайын бекітсе, тұл аттың еті тек қана асты өткізуге ерекше еңбегі сіңген, ел ардақтыларының арасында ғана таратылатын, бұл дәстүрде қазақ қоғамы әлеуметтік қатынастар жүйесі мен оның өміршеңдігі паш етілетін [2, 183-184 бб.]. Ас

берудің әлеуметтік идеялық негізі–тамыры терең тарихтар қойнауында жатқан ру көсемдері мен жетекшілерінің культы десек, ас осы қоғамдық ұжымдасудың әлеуметтік сатылық моделін бейнелейді, аруақ рухының осы қалыптасқан жағдайды оның (аруақтың) абстрактылы қатыстылық (діни жарнамалық) тұрғысынан санкциялануын қамтамасыз етеді.

М.Әуезовтің Бөжей асы туралы қорытындылай келіп: «Ас жылы туған бала ғана емес, астан бірер жыл бұрын туған, бірнеше жыл кейін туғанды да сол астың «аржақ-бержағы» деп, асқар белден бастағандай, межелейтін болады»,–дейді ұлы суреткер. Бөжей асының атағы сондай. Енді осы жыл түскен келін, осы жыл өлген кәрі-жас, осы жыл болған құдалық, бала сүндеттеу, күйеу келу де, баршасы да астың жылымен саналады. Тек адам жайы емес. Кейде кейіндеп барып атақ алатын бәйгелер болса, солар да Бөжейге ас берген жылы тай еді, құнан еді, немесе, іштегі құлын еді деп сөйлейтін болады. Ұлы дүбір астың осындай болып, уақыт өлшеуіне айналып кететіні анық. Бірер буынға шейін ұмытылмастай есте қалатыны бар», – деп астың қоғамдағы алатын орнын дәлдікпен суреттейді [39, 206-207 бб.]. Мұса Шормановтың мына сөзі астың қоғамдық мәнін айқындай түсетін тәрізді: «Обычай поминовения усопших имеет важное значение, потому что здесь обсуждаются людьми умными разные дела, разбираются накопившиеся в течение года споры и претензии киргиз (казах – Е.С.), даже из других округов. При этом киргизы (казахи – Е.С.), высказавшие свое мнение и здравый взгляд на дела, получают от народа звание «бия», т.е. человека знающего, и к этим-то биям киргизы (казахи – Е.С.) обращаются потом для разъяснений споров и исков» [40, 23 б.]. Билер сотының ертеден келе жатқан халықтық түрі туралы айта келіп, Ш.Уәлиханов былай дейді: «Би атағын алу-беру қазақта халық тарапынан бір сайлау арқылы немесе халықты билеп отырған өкімет тарапынан бекіту арқылы болған емес; тек сот ғұрыптарына әбден жетік, сонымен қатар тілге шешен қазақтар ғана бұл құрметті атаққа өз бетімен ие болып отырған. Мұндай би атағын алу үшін би боламын деген қазақ өзінің заң ісіне жетікті және шешендік қабілеті бар екендігін халық алдында сан рет көрсетуге тиіс болған. Ондай адамдардың атағы бүкіл қазақ даласына тез жайылып, олардың аты жұрттың бәріне мәлім айтуға төрелік сөз сөйлеуге патент сияқты нәрсеге айналған» [41, 56 б.]. Қазақта би атағына осындай айтулы астарда ие болғаны ақиқат болса керек. Қазақ – сөз қадірін білген халық, сөзге тоқтаған халық. Қасиетті сөз – киелі сөз екенін білген халық. Аталы сөзге хандар да тоқтаған. Мысалы, бір үлкен аста жиылған жұрттың ер-тұрманын ұрылар сыпырып алады. Жұртшылық ханға барып айтса, ол елдің айтқан сөзін елең қылмайды. Сонда бір жас бала хан алдына барып былай дейді:

Ер-тоқымың жоқ болса,
Ерің атта жүре алмас.
Екі тізгін жоқ болса,
Ерің атын бұра алмас.
Екі айылың жоқ болса,
Ерің атта тұра алмас.
Екі үзеңгі жоқ болса,
Ерің атқа міне алмас.
Құйысқан-ердің қуаты,
Қайшы-ердің қанаты,
Бұған айып салмаған
Қандай ханның санаты?!

Хан бала сөзіне тоқтап, жұртты жиып тергеп, ұрыларды тауып, жоғалған әбзелдерін түгел төлеттіріп берген екен [42]. Әрине, бұл-аңыз, аңыз болса да, шындықтың лебі сезіледі.

Аста ең қымбатты күн – ол ат бәйгесі. Ат бәйгесінде көптеген талас-тартыс, даулар болып тұрған. Бұл даулардың болуы асқа қатысқан рулардың қоғамдағы алатын орнына қарай шешіліп отырған. Мысалы, Қуандық ішінде өз заманында белгілі адамның бірі қараке Қияштың Нұрланының Тентек өзеннің бойында берілген асындағы оқиға дәлел. Бұл асқа Жапсар, Қаракесек, Атығай-Қарауыл, Керей, Уақ, Тобықты, Найман түгел қатысқан. Ат бәйгесінде бәйгеден бірінші келген – кедейдің өзі атынан қосқан Қаратөбел аты, екінші –

Батыраштың Жүнісінің Кер аты, үшінші болып ас иесінің қара аты, төртінші болып Бораңқұлдың күрең аты келді. Ас беруші ел бірінші бәйге Қаратөбел аттікі деп шешеді. Батыраштың Жүнісі жөн бере қоймай, жиналған көпшілікке мықтылық көрсетіп: –Менің бәйгемді белгісіз біреудің жолдан қосылған шобырына әпермек екенсіңдер ғой, деп күш көрсетті. Қасында қолдаушысы көп теріс азу Жүніс көнер емес. Бұған ас иелері, сарапшылар да ештеме демеді. Үшінші бәйгені беруге ас иесі Саңырық балалары көнбеді. Төртінші бәйгіні беруге оп-оңай көне қоятын Боранқұл ма? Қаратөбел осылайша төмендеп ақыры бәйгесіз қалды. Асқа кедей әлсіз адамдар жүйрік атын көбіне әлділердің атынан қосады. Олай болмаған күнде аты қанша жүйрік болғанмен, теңдік ала алмаған [43, 43-44 бб.]. Бір үлкен ас Қыпшақ елінде өтеді. Оған Орынбор, Сібір өлкесі тұтас жалпақ Сарыарқа, Ертіс-Тобыл бойынан түгел ел келеді. Сол аста ат бәйгесінде Ақанның Құлагері жалаулатқан қарақшыға іліге бере алдынан жапырыла шапқан нөпір топтан жалт бұрыла беріп зорға тоқтаған. Қыпшақтың қияңқы дөйлері бәйге беруден бас тартып, дау шығарғанда еш жөн сөзге келмей тұрған бір көкезуін Әлібек батыр кеп қылышының сыртымен қақ жауырынан тартып өткен. Бәйгіні алған! Оған Ақан серінің «Үркер кері» өлеңі дәлел:

...Мінгенім, Құлагерім, өзің тұлпар,
Қолыма ұстағаным тағы сұңқар.
Жастықтың арқасында қылдым сайран.
Өзім сал, өзім ақын, емеспін зар.
Алып ем жиырма бесте дөнеңінде,
Көруге қызығыңды болып іңкәр.
Бәйгеден үш жүз аттан озып келдің,
Артыңнан жете алмаған талай тұлпар.
Астынан сең жалаудың өтпеген соң,
Ат қойған Үркек кер деп сонда жұрттар.
Зілғараның Әлібегі бірге барып,
Бір бедеу сыйға берді және сұңқар.
Үш жүзге аты шыққан Құлагерім,
Жалғанда бұдан артық не қызық бар?!
Аттанып сонымен кейін қайттық,

Ән салып, сырнай тартып қызыққа іңкәр! – деп жырлауы бұл оқиғаның ақиқаттығын көрсетеді және Әлібектің Ақан серіге өкіл әке атанатын кезі – осы кез! [44, 204-205 бб.]. Асқа өзіне немесе руына сенгендер ғана баратыны белгілі. Асқа апарған жүйрік ат пен балуанға басқарып барған «ру ақсақалы», «ел ағасы» немесе «ру басы» иелік етеді. Н.Гродеков: «Скачка-не состязание личностей, а состязание родов. Приз получает не победитель, а род его, который делит приз между собой или же раздаривает его остальным родам. Поэтому на байге кричат боевые кличи своих родов» – деп жазады [45, 256-260 бб.]. Ас – өте жоғары ұйымдасу дәстүрі бойынша өткен. Оған қатысушыларды белгілі бір рәміз төңірегінде біріктіру мақсаты үшін атқарылған. Ас – этносты, қоғамды сақтап қалуға прогресті рөль атқарды. Ас беру дәстүрінде қоғамдық ұжымдасу ерекшеліктеріне байланысты алдымен көзге түсетін нәрсе қауымдық-тұтастық, туысқандық, рулық байланыстар ең құнды болып есептелінеді. Бұл туралы А.Тарақты өз ойын былай жеткізеді: «Ұлы дала», қуаң табиғат, көшпелі өмір салт, маңдайға жазылған соң, сол жазмышқа көндігудің бірден-бір кепілі. Адамдар бірін-бірі жатсынбай, біріне-бірі арқа сүйеп қана өмір сүруі қажет. Бұл қажеттілікті терең түсінген көшпелілер «адамның күні – адаммен» деген принципті тіршіліктеріне тірек еткен [46, 37 б.].

Аста озып келген тұлпардың, айтыста женген ақынның, күресте жеңген балуанның, асырып айтқан әншінің даңқы қалың қазаққа аңыз болып тараған. Астың өзі әдет-ғұрып, салт-дәстүрді үйретудің мектебіне айналып отырған. Ас беру дәстүрінде атағы шыққан, күш-қуаты артқан рулардың айналасына кейбір рулардың солардың құрамына сіңіп кете беретінін айтуға болады. Тіптен тайпа өзінің құрамына енген руға атын беріп соның есесіне күшейіп те кететін де болған. Ас беру дәстүрі – ең алдымен ата баласын (ата аймақ), содан кейін рудың,

одан кейін ру одақтарының, аяғында жалпы тұтас қазақ елінің ынтымағын, бірлігін, ара жігін, рулардың тікелей қарым-қатынасын көрсететін ұлттық жиын. Бұл жерде азаматтардың, елбасшыларының басы қосылып, ру тағдыры, тапқырлығы, қабілеті мен жалпы ел намысы тікелей сыннан өтеді. Кей қауымдар күшейіп, кей қауымдар әлсірейді. Ас үстінде билік, дау, ағайын арасындағы араздық т.б. мәселелер реттеліп отырады. Ел басқарудың ұлттық жүйесі қалыптасады. Ғасырлар бойы қалыптасқан ежелгі ата дәстүрі берік сақталады. Дау-жанжалдарды әділ шешіп отырған және оның дұрыс орындалуын ру болып қадағалаған. Аста қабылданған шешім мен берілген антты бүкіл халық болып жоғары бағалап, мүлтіксіз орындап отырған. Астың бүкіл шығынын туыс-жақын рулар болып көтеріп алған. Қазақ халқына аты шыққан ірі қоғам қайраткері болса, жалпы кеткен шығынды ұлт болып өз мойындарына алған. Біздің аталған тақырыпты зерттеуіміз барысында ас берген ел, кедейленіп қалыпты деген деректерінің кездеспеуі оған дәлел. Керісінше ас берген елдің дәулеті асып қоғамдағы рөлі күшейіп кеткен.

Әдебиет

1. ҚҰЭ. –Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2001. –3-т. –720 б .

2. Халид Қ. Тауарих хамса (Бес тарих) / Ауд. Б. Төтенаев., А. Жолдасов. – Алматы: Қазақстан, 1992. – 304 б.

3. Марғұлан Ә.Х. Ежелгі жыр-аңыздар. – Алматы:Жазушы, 1985. – 368 б.

4. Артықбаев Ж.О. Қоғам және этнос (XVIII ғасырдағы қазақ қоғамының этноәлеуметтік құрылымы). –Павлодар: «ЭКО» ҒӨФ, 2004. – 392 б.

5. Кенжеахметұлы С. Қазақ халқының салт-дәстүрлері. – Алматы: Алматы кітап, 2004. –284 б.

6. Ақатаев С. Күн мен көлеңке (ғылыми-танымдық аңсар). – Алматы: Жалын, 1990. –240 б.

7. Артықбаев Ж.О. Казахское общество в XIX веке: традиции и инновации. – Караганда, 1993. –330 с.

8. Тэрнер В. Символ и ритуал. –М.: Наука, 1983. –277 с.

9. Алимбай Н. Община как социальный механизм жизнеобеспечения в кочевой экосистеме //Н.Алимбай, М.С.Муканов., Х.Аргынбаев. Традиционная культура жизнеобеспечения казахов. Очерки теории и истории. – Алматы: Ғылым, 1998. –234 с.

10. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. –М.: Наука, 1991. – 572 с.

11. Ажигали С.Е. Основные особенности погребально-поминальной обрядности казахов Жетысу // Жетісу тарихы мен мәдениеті.Қазақстан халық батыры–Қаракерей Қабанбайдың 300 жылдығына арналған ғылыми-теориялық конференция материалдары. 2 кітап. –Талдықорған, 1992. – 108 б.

12. Уәлиханов Ш.Ш. Қазақ молалары мен жалпы көне ескерткіштері жөнінде // Уәлиханов Ш. Ш. Таңдамалы. –2-бас. –Алматы: Жазушы, 1985. –101–107 бб.

13. Уәлиханов Ш.Ш. Тәңірі (Құдай) // Уәлиханов Ш. Ш. Таңдамалы. –2-бас. –Алматы: Жазушы, 1985. –154–161 бб.

14. Уәлиханов Ш. Ш. Сахарадағы мұсылмандық туралы // Уәлиханов Ш. Таңдамалы. –2-бас. –Алматы: Жазушы, 1985. –197–202 бб.

15. Кастанье И.А. Из области киргизских верований // ВОУО. 1912. –№ 3,6.

16. Диваев А.А. Похоронный обряд киргизов // Народный университет. – Ташкент, 1918. – № 45.

17. Акатай С. Древние культы и традиционная культура казахского народа. –Алматы: КазНИИКИ, 2001. –363 с.

18. Арғынбаев Х.А. Қазақ халқындағы семья мен неке (тарихи этнографиялық шолу) – Алматы: Ғылым, 1973. –328 б.

19. Толеубаев А.Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX-начало XX в.). –Алма-Ата: Ғылым, 1991. –214 с.

20. Алимбай Н. Казахский ас как модель мира кочевой культуры. (К семиотике одной из форм ритуального моделирования действительности у кочевников) // Всесоюзная научная сессия по итогам

полевых этнографических и антропологических исследований 1988-1989 гг. Тез. докл. в 3-х частях. – Алма-Ата, 1990. –Ч. 2. –С.79–81.

21. Арсланова Ф.Х. Погребальный комплекс VIII-VII вв. до н.э. из Восточного Казахстана // В глубь веков: Археологический сборник. –Алма-Ата, 1974. –С.46–61.

22. Диваев А.А. Древнекиргизские похоронные обычаи // ИОАИЭ. – Казань: Изд-во Казанского университета. –Т. XIV. –Вып. 2. 1897–1898 гг. –С.181–187.

23. Руденко С.И. Очерк быта северо-восточных казахов // Казаки. Сборник статей археологических отрядов казахских степей. –Вып. 15. –Л.: АН СССР. 1930. –С.1–72.

24. Жолдасбеков М. Асыл арналар. –Алматы: Жазушы, 1990. –352 б .

25. Жолдасбекұлы М., Сейдімбек А., Салғараұлы Қ. Елтұтқа: Ел тарихының әйгілі тұлғалары. –Астана: KUL TEGIN, 2001. –358 б.

26. Токарев С.А. Ранние формы религии. –М.: Политиздат, 1990. –622 с.

27. Акишев К.А. Курган «Иссык»: Искусство саков Казахстана. –М.: Искусство , 1978. –131 с.

28. Горбунов А.П., Самашев З.С., Северский Э.В. Вечная мерзлота – хранительница древностей. –Алматы, 2000. –43 с.

29. Шарипов С. Екі томдық шығармалар жинағы. 2-т. –Алматы: Жазушы, 1982. –510 б.

30. Левшин А.И. Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацских, орд и степей / Под общ. ред. акад. М.К. Козыбаева –Алматы: Санат, 1996. –656 с.

31. Бейнеу (өлкетанытқыш зерттеулер). –Алматы: Қанағат–ҚС, 1999. –128 б .

32. Жақыпов А. Сүлейменнің асы // Қазақ әдебиеті. 2001. –№ 43. 26 қазан. –11 б.

33. Леваневский М.А. Очерки киргизских степей (Эмбинского уезда) // Землеведение. – 1894. –Т.I. Кн.2. –С.90–114.; –Кн. 3. –С.39–54.; –Кн. 4. –С.111–136.

34. Аничков И. В. Поездка на киргизские поминки в 1892 году // ИОАИЭ. –Казань, 1897–1898 . –Т. XIV. – Вып. 2. –С.203–218.

35. Алтынсарин Ы. Орынбор ведомствосы қазақтарының өлген адамды жерлеу және оған ас беру дәстүрінің очеркі // Алтынсарин Ы. Таңдамалы шығармалары. –Алматы: Ғылым, 1994. –158–162 бб.

36. Этнография питания народов стран Зарубежной Азии: Опыт сравнительных типологии / Ред. Р. Р. Логашова и др.–М.: Наука, 1981. –256 с.

37. Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. –Л.: Наука, 1983. – 191 с.

38. Бгажноков Б.Х. Очерки этнографии общения адыгов. –Нальчик: Эльбрус, 1983. –229 с.

39. Әуезов М.О. Абай жолы. Роман-эпопея. 1 кітап. –Алматы: Жазушы, 1989. –608 б.

40. Шорманов М. Қазақтың халықтық әдет-ғұрыптары / Сост. Канафина А. М. –Қарағанды: ТОО Арко, 2000. –103 б.

41. Уәлиханов Ш.Ш. Мақалалары мен хаттары. –Алматы: Қазмемкөркемәдеббас, 1949. –168 б.

42. Шаяхметов А. Шоқай бидің баласына айтқаны // Жұлдыз. 2002. –№ 2. –153–155–бб.

43. Елшібайұлы Б. Тұлпарлар. –Алматы, 1999.

44. Жақанов И. Артына өлмейтұғын ән қалдырған // Ата мекен: (Жинақ) / Құраст. К. Боранбаев. –Алматы: Жалын, 1990. –176–217 бб.

45. Гродеков Н.И. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области. Юридический быт.– Ташкент:Типо-Литография С.И. Лахтина,1889.–Т.1–398 с.

46. Тарақты, Ақселеу. Ауызша тарихнама // Қазақ. –Алматы: Білім, 1994. –176 б.

Ақпарат берушілер тізімі

I. Байсеркин Қайырбек Шалмұһаметұлы - 1926 ж.т., Балқаш қаласы, Қарағанды облысы. Руы: қаракесек-сарым.

II. Жорабеков Молдақұл - 1918 ж.т., Айдарлы ауылы, Мойынқұм ауданы, Жамбыл облысы. Руы: шапырашты-қара.

ВКЛАД ТУРГАЙСКОГО ОБЛАСТНОГО СТАТИСТИЧЕСКОГО КОМИТЕТА В ИЗУЧЕНИЕ КАЗАХСКИХ ПОСЛОВИЦ

Ерменбаева Г.К.
к.*и.н., доцент кафедры Истории Казахстана,*
Евразийский национальный университет имени Л.Н.Гумилева,

Прошлое Казахстана составляет основную часть гуманитарного пространства на различных уровнях общественного сознания. Формирование современной интеллектуальной личности идет на основе взаимодействия национальной истории и исторической преемственности. Яркая, богатая событиями история казахского народа это результат жизни и деятельности многих поколений. Богатой сокровищницей мудрости любого народа, составляющей основу культуры и философии являются пословицы и поговорки.

Еще в 70-90-х годах XIX в. многих языковедов и этнографов, местных краеведов и специалистов-тюркологов привлекало собирание казахских пословиц. Публиковались казахские пословицы в местных периодических изданиях таких, как «Оренбургский листок», «Тургайские областные ведомости», «Астраханский вестник», «Оренбургский край» и другие только в русском переводе или в оригинале без перевода.

Одним из центров научных исследований Казахстана являлся Оренбург, в котором находился отдел Русского географического общества и Тургайский статистический комитет.

Тургайский областной статистический комитет был создан в 1895 году, имел своих корреспондентов в Кустанае, Иргизе, Тургае. Главным назначением областных статистических комитетов было «исправное содержание местной административной статистики…, установление правильнейших способов собирания точных сведений о количестве и качестве земель, народонаселении и производительных силах губернии, в проверке и обработке этих сведений». Однако, в «Положении о губернских и областных Статистических Комитетах» указывалось и другая сфера деятельности губернского статистического комитета, которая состояла «в ученых трудах всякого рода, имеющих целью исследовать губернию в разных отношениях» [1, с. 23].

В рамках «Положения» деятельность статистического комитета была разделена на две функции. К первой были отнесены занятия обязательного характера, «имеющие целью доставление необходимых Правительству данных»; ко второй функции отнесены занятия «не безусловно обязательные, состоящие в ученых трудах всякого рода, имеющие целью исследование губернии в разных отношениях». Нормативное определение этих функций статистического комитета заложило основу научного исследования и публикацию собранных материалов. Постепенно статистические комитеты превращались из административных в научно-административные учреждений, формируя тем самым между членами комитета отношения, «более соответствующие ученому обществу, а не казенному учреждению» [2, с. 188].

Прогрессивность идеи находила свое отражение в увеличении числа грамотных людей, задействованных в изучении региона. Непременными членами считались представители административных учреждений, выполнявшие контрольно-отчетную функцию.

Действительные члены избирались из местных жителей и занимались формированием и накоплением этнографических и археологических материалов. Почетными членами избирались известные ученые или лица, сделавшие значительные материальные пожертвования для статистического комитета.

Деятельность Тургайского статистического комитета особенно активизировалась с конца 1890-х годов, когда здесь работали известные ученые-краеведы В.Бенькевич, В.В.Катаринский, А.В.Васильев, Б.А.Скалов, И.С.Хохлов. Тургайская область в течение нескольких десятилетий являлась объектом комплексного изучения – в статистическом,

экономическом, естественнонаучном, историческом, этнографическом, социокультурном отношениях.

Накапливая опыт в организации и проведении статистических кампаний, как общегосударственного, так и регионального масштаба, областной статистический комитет преуспел как центр социокультурного изучения региона, накопив многочисленные фольклорные материалы.

В 1899 г. Тургайским статистическим комитетом был издан сборник пословиц, подготовленный В.В. Катаринским, включавший 1685 пословиц, который и поныне является ценным справочным пособием для специалистов в области фольклора. «Сборник киргизских пословиц» состоит из 21 тематического раздела, в котором сгруппировано множество пословиц, которые приводятся на двух языках. Пословицы являются жанрами казахского устного народного творчества, в которых выражаются знания народа об окружающем мире и бытовой жизни, дается краткий и выразительный итог многолетних, иногда и многовековых наблюдений. Первый раздел сборника называется «О боге, об ангелах и вообще о духовных предметах», сюда вошли 136 пословиц. Второй раздел – «Власти земные», включает 77 пословиц. 210 пословиц сгруппированы в третьем разделе «О человеке». Также сборник включает разделы, посвященные женщинам, детям, родителям, труду, богатстве и бедности, правде и лжи, дружбе, здоровью и т.д. В составлении сборника участвовали учителя-казахи Бабин (в Тургае), Бахтыгиреев, Бейсенов (в Уральской области), Юлдузов, Джумалиев и другие, а также священник Соколов, служивший учителем в казахском училище и много путешествовавший по казахской степи.

Пословицы, по мнению В.Катаринского, в сжатом виде выражают взгляд народа на тот или другой житейский вопрос и составляют народную мудрость. Исследователи традиционной культуры казахов отмечают, что «знание пословиц и изречений, умение остроумно прибегать к ним в беседе, споре, ораторском выступлении, при выполнении дипломатических поручений, при разборе тяжб и на судебных разбирательствах, красочность и точность афористического языка и мудрость, заключенная в дидактических жанрах, высоко ценились и ценятся в народе» [3, с. 153]. Все эти пословицы в течение многих веков выдержали отбор и достигли высокого эстетического и философского уровня.

Известным собирателем образцов казахской «народной словесности» был А.В.Васильев. Автор «Образцов киргизской народной словесности» и «Киргизских сказок», по мнению П.М.Мелиоранского, внес большой вклад в сокровищницу материалов по казахскому фольклору. А.В.Васильев преподавал в Оренбургской семинарии классические языки и пение, совмещая педагогическую работу с научной деятельностью, он был советником областного правления и в течение десяти лет редактировал «Тургайскую газету». В Тургайских областных ведомостях в 1892 году опубликовал «Пословицы, записанные со слов казаха Тургайской области». Всего приведено 112 народных пословиц с переводом на русский язык. Свои записи казахских песен, загадок и сказок он приводил со слов жителей Тургайской области. А.В.Васильев отмечал, что у казахов существовала своеобразная форма предложения загадок в состязательных песнях или в посланиях. Образцы таких «произведений живо сохраняются в памяти и передаются из рода в род». А.В.Васильевым опубликованы 24 казахские сказки, в том числе «Мальчик Тазша», «Девица Карашаш», «Алдаркосе» и другие. Автор с удовлетворением отмечал, что появление среди казахов лиц, получивших русское образование, значительно облегчило запись произведений «народной словесности». Кроме того, автор указывал на положительную роль применения к казахскому языку русского алфавита. Русская транскрипция казахских звуков позволяла «возможно точно отметить все фонетические особенности» казахского языка.

В связи с изданием «Киргизской степной газеты» А.В.Васильев обратил внимание на казахский язык и его транскрипцию. Ссылаясь на мнение известного ориенталиста Н.И.Ильминского, который утверждал, что если «арабская транскрипция еще маломальски идет к татарскому языку», то она совершенно не годится для казахского языка, поскольку скрывает и стушевывает «фонетические особенности» последнего. А.В.Васильев

предостерегал от опасности уничтожения казахского языка. Единственным средством его «спасения» он считал русский алфавит, как один из самых богатых среди европейских и азиатских.

Между тем в «Киргизской степной газете» использовалась арабско-татарская транскрипция, что, по мнению А.В.Васильева, противоречило даже самой цели издания. Появление двуязычной газеты сразу же столкнулось с проблемой полноценного перевода с русского языка на казахский. Не случайно А.В.Васильев обратил внимание даже на перевод самого названия газеты: «Киргизская степная газета» как «Дала уаляетенен газеты». Слово «дала» - казахское и означает «степь» и «газеты» - русское, а слово «уаляетенен» происходит от турецкого «вилает» - административная единица в Турции, которая должна заменить понятие «степное генерал-губернаторство». Решительно выступая против подобных смешении и искажений смысла, А.В.Васильев замечает, что и казахский раздел газеты «ведется в ней далеко не безупречно», поскольку «Киргизская степная газета» уделяла преимущественное внимание материалам из жизни стран Востока (арабов, турков), приводя примеры добродушия, храбрости, довольства, великодушия сподвижников ислама [4, с. 206].

Первая попытка научной публикации казахских пословиц была предпринята П.М.Мелиоранским, который одним из первых в казахской фольклористике выдвинул идею сводного варианта пословицы. В 1893 г. он опубликовал казахские пословицы, загадки, песни, полученные от приезжавших в аул Дербисали Беркимбаева торговцев, мулл, путешественников, просителей и других представителей различных сословий. «Прежде чем приступить к записыванию сообщаемых им текстов, я прочитывал ему уже записанные мною прежде, причем нередко большая часть длинных пословиц и поговорок, или таких, в которых замечается параллелизм, составлены мною со слов нескольких лиц», - пишет П. М. Мелиоранский [5, с. 231].

Основателем библиографического краеведения был член Тургайского статистического комитета А.Е.Алекторов. Он работал в составе Оренбургской и Астраханской учёных архивных комиссий, сотрудничал в газетах «Оренбургский листок», «Оренбургский край», «Тургайская газета» и других изданиях. После переезда в 1894 г. в Кустанай главной темой его работ становится «киргизская проблематика», а точнее, изучение истории и этнографии казахского народа. В газете «Оренбургский листок» одна за другой публикуются его работы: «Киргизы» (1886), «Внутренняя Букеевская орда» (1887), «Земледелие у киргизов» (1888), «Скотоводство у киргизов» (1888), «Имена у киргизов» (1888) и др. Венчают этот цикл две крупные работы: «Очерк народного образования в Тургайской области: летопись 1744-1898: в 3-х вып.» (Оренбург, 1900) и фундаментальный библиографический труд «Указатель книг, журнальных и газетных статей и заметок о киргизах», изданный в 1900 г. в Казани. «Указатель... о киргизах» - плод его многолетнего накопления информации по данной теме. Многие описания работ снабжены аннотациями, некоторые статьи помещены полностью. Ценность этого труда еще в том, что каждая статья, заметка или монография сопровождается критическим разбором и суждениями самого А.Е.Алекторова. Таким образом, указанный труд является не только справочным, но и самостоятельным научным изданием. Выпускник Оренбургского учительского института, свободно владевший казахским языком, близко знавший жизнь местного населения, свободно переводил на русский язык казахские сказки. За последние 20 лет XIX в. только А.Е.Алекторовым были собраны и опубликованы свыше 100 казахских сказок, легенд и рассказов. Так, в 1893 году в газете «Астраханский вестник» опубликованы такие сказки как «Айтуган-батыр», «Один да лучше девяти», «Лисица и старик», «Два барана», «Скупой Уш-Терек», «Три брата», «Хитрость лучше богатства», «Лухман-Хаким», «Мулла-Омар», «Джиренше-Шешене и Алдар-Косе, «Саксаул да сосна» и другие.

Дербисалы Беркимбаев состоял членом-сотрудником Оренбургского отделения Императорского географического общества, с 1897 г. стал действительным членом Тургайского областного статистического комитета и почетным мировым судьей Оренбургского окружного суда. Интерес к изучению родного края зародился у него еще в

раннем возрасте. Ему довелось встречаться и оказывать помощь многим российским ученым, приезжавшим в Оренбургский регион в научных целях. Сопровождая русского историка, этнографа, известного востоковеда В.Вельяминова-Зернова, русского путешественника, географа и исследователя Средней Азии Н.Пржевальского, объехал несколько областей Казахстана. В 1896 г. он выполнял поручение по формированию «Киргиз-кайсацкого отдела» на Всероссийской выставке в Нижнем Новгороде.

Традицию изучения культуры собственного народа продолжил Б.Даулбаев, действительный член Оренбургского отдела Русского географического общества, работавший в Обществе археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. Его «Киргизские пословицы, записанные поэтом Бийбитом Даулбаевым» были опубликованы в «Тургайских областных ведомостях» в 1894 году, куда вошли 12 пословиц на казахском языке и в русском переводе.

Издательская деятельность и широкий спектр публикаций статистических учреждений способствовали массовой актуализации сформированных данных о регионе и развитию краеведческих начал посредством разнообразных групп изданий. Помимо разнообразных статистических и прочих сведений, в трудах членов Тургайского статистического комитета содержались обширные фольклорные материалы, весьма интересные в этнографическом отношений.

Литература

1. Тугай Т.И. Локальный метод в исследованиях Казахстана во второй пол. XIX – XX в. (На примере Тургайской области). //Вестник ОГУ, №5(86), май 2008.

2. Скопа В.А. Статистические комитеты Западной Сибири как региональные центры статистического учета в XIX – начале XX века. //Грамота, №8 (22), часть 1, 2012, С.188.

3. Дмитриев С.В. Облик власти в традиционном фольклоре казахов конца XIX-начала XX вв.//Иран-наме, №3(27), 2013.

4. Кереева – Канафиева К.Ш. Русско-казахские литературные отношения.-Алма-Ата: Казахстан, 1980.-280 с.

5. Смирнова Н.С. Казахские пословицы, записанные и опубликованные П.М.Мелиоранским. Тюркологический сборник.-М.: Наука, 1973.

THE STAFF OF THE EXPEDITION OF F. A. SHCHERBINA, WHO EXPLORED THE STEPPE REGION OF KAZAKHSTAN

Amrina M.S.
Candidat of historical sciences, Associate Professor
Karaganda State University named after E.A. Buketov
Karaganda, Republic of Kazakhstan

In this aspect, we will examine scientists who have investigated the steppe districts of Kazakhstan. Due to the fact that historians are interested not only in “Materials…”, but also in the specialists of this expedition. This will help us to identify the contribution of expedition members to the research method, to understand better and evaluate aspects. When it comes to the question of the importance of this intelligence, we think that the composition of the expedition, the professional level of specialists, their training gives the researcher the necessary information.

The level of professional preparedness of the expedition members will help to determine the qualitative level of statistical data. Unfortunately, a number of information about the expedition’s staff was not enough. In archival information, you can find some data, the rule of their hiring, brief explanation of the property of the work performed. The funds of the Central State Historical Archive of the USSR have preserved important information that has not yet been put into

circulation, and can become evidence of the political activities of the statistical bureaus of the expedition's employees. “This information will be evidence that the members of the expedition participated in the social and social movement in the early twentieth century” points out one of the researchers of this issue P.Volkova [1, pp 179-179].

The text of the “Materials…” will help to partially determine the composition of the expedition. If we consider the question of specialists who need an expedition, it is not difficult to understand that they were from different spheres: topographers, statisticians, hydotechnicians, botanists. Nevertheless, in the first place there were statisticians connected with the specifics of the investigation, they were also leaders. To date, the full composition of the expedition could not be determined. According to the evidence of one of the leaders L.Chermak for the years of his work, reached up to 200 people, not counting the translators [2, pp 50-51].

There is no need to examine everyone by name and surname. To get information about the expedition, it will sufficiently reveal the political views and representation of the leading workers. The Ministry of Lands and State Property subordinates the expedition and monitors the composition of specialists. Information was received from the police department about each candidate. Only after that the candidate was accepted or rejected. Depending on the seasonal nature of the work of the expedition, its composition of additional members (accountant, registrar, translator, etc.) constantly changed. Therefore, the centralized control in the subsequent period was not possible. By sending a notice to the governor-general, workers from the population were taken. There were times when it was forbidden to hire some individuals after receiving a certificate from the police organization.

Specific conditions in the organization of the expedition left their mark on their members. The full amount of work, the deadline is not defined. During the research, new districts, new counties in connection with this and new people were added. For this reason, there was no permanent staff of the expedition. Often, they took a temporary job. All employees, including the head of the expedition, were volunteer employees. A number of workers and a constant contingent of the expedition, enthusiasts of the business, who took this business as a debt, and brought the study to the end, despite the amount of work and a simple salary. F.A.Shcherbina highly appreciated his colleagues in his notes. According to his testimony, his colleagues were “colleagues and friends who invested their souls and lives in this profession and to obtain results” [2, p 51].

Initially, it was the responsibility of the head of the expedition, F.A.Shcherbina, to select the personnel and call for service. Having agreed with the special organizations, he was obliged to provide a ready list of the permanent composition of the expedition to the ministry for approval. Many statisticians agreed to the proposals of F.A.Shcherbina on the study of the Kazakh economy statistically. Among these nominees were qualified specialists such as the candidate of agriculture, the Nizhny Novgorod statistician, the first deputy head of the expedition Dobrovolsky Evgeny Panteleimonovich; Candidate of agriculture as an agronomist of an agronomist Vsevolod Alekseevich of Vladimir from Perm; Agronomist of the first class, statistician of Vyatka zemstvo Grigory Ivanovich Baskin; Candidate of commerce, agronomist of Permsky county, who has the right to the title of student of agriculture Nikolo Fedorovich Dmitriev; The true student of the Yaroslavl legal lyceum, the statistician of Nizhny Novgorod zemstvos Petr Akhilevich Vasiliev. In the following term, the list of statisticians was supplemented by the cadres of specialists who were known in their times: a graduate of the new Alexandria Agricultural Institute, an extraterrestrial Zemstvo Pskov Petr Egorovich Kondratiev; A graduate of the Uman Agricultural College, Vladimir Nikolayevich Tychino served in every possession of the Voronezh province; The statistician-evaluator of the Morshansk district zemstvo of the Tambov province Ivan Dmitrievich Tripolsky, who graduated from the military gymnasium and university; Agronomist of the second class, a graduate of the Petrovsky Agricultural Academy, who lived and worked in Omsk Alexander Grigorievich Бутковский [3, pp 103-104].

In most cases, the views of the expedition’s employees determine the identity of F.A.Shcherbina. By nature, he was a man with a serious character and a multifaceted. Youth is associated with populism, participation in the union of southern Russian workers, as a result, with

repression in the province of Vologda. In this year of repression (1877-1880) he was engaged in statistics. In the first years of the expedition to explore the steppe regions F.A.Shcherbina was an experienced and respected statistician, head of the Bureau of Statistics of the Voronezh zemstvo, and also the author of numerous works. At this time, his political views changed towards liberalism. The characteristic duality of the Russian liberals of that time was also inherent in F.A.Shcherbina. This is well seen when viewing "Materials...". On the one hand, he sympathized with the steppe Kazakhs, oppressed by the government, but on the other hand, he believed: "If we do not accommodate Russian peasants who were left without housing, to new lands considered "free", what will they do?". Therefore, he had to find these "free lands". In this connection the expedition of F.A.Shcherbina reached the goal set by the tsarist government, that is, the fertile lands were taken, and the interest of the indigenous people was in second place or not taken into account at all [4].

Minister of Land and State Property A.S. Ermolov gave the following assessment of the work of F.A.Scherbina's: "As the head of the study of the steppe regions of Shcherbina ... with respect to the colonization of Kyrghyz lands, he always worked according to the actions of the government, but if his work ... will produce any disillusionment, then this is because the expedition opposed legitimate needs The Kyrghyz people, wishing to expand the intention to settle the Russian peasants" [5, p 40].

All state organizations were completely satisfied with the work of F.A.Scherbina's in this area, but not work in the zemstvo Voronezh. In 1902, he headed the commission of the committee on agricultural production necessary for the Voronezh county. In the committee Voronezh residents presented their demands in the reports. Thus, the Voronezh program on the account of agricultural needs "adhered to the zemstvo-liberal approach and supported its general evolution". Minister of Internal Affairs V.K.Pleve, reviewing the affairs of the Voronezh Commission, described F.A.Shcherbina as "one of the vintners in the appearance of bad directions in the committee" and "the glory of the responsible in the report written by the commission". They decided that: "Measures should be taken against F.A.Scherbina and his further works contradict the work of the government". For these reasons, F.A.Shcherbina was removed from the work of the managing bureau of statistics Voronezh and from the work of the head of the expedition to study the steppe regions. During the years of exile, he continued to analyze the information of the expedition. In 1904, F.A.Shcherbina asked permission from the Minister of Land and State Property to edit his works during the expedition and "stated that it is his duty as the head of the expedition to complete the work begun without a monetary reward" [6, p 92].

And F.A.Scherbina's further political activity is worth attention. Despite the fact that his political activities of the following years are not connected with the study of Kazakh lands, it is worthwhile to investigate them, because it gives a general idea of his view. After coming to Kuban, he was always under the gaze of the police, but in spite of this he spent his remaining life with the Cossacks of the Kuban. His entry into the People's Socialist Party showed the bourgeois essence of his view. In 1907, when he was a deputy of the Second State Duma, he was elected chairman of the Cossacks faction. The faction consisted of 18 deputies who "from the birth were Cossacks and strove for reform, whose goal is to improve the life of the Cossacks".

The fact that F.A.Shcherbina moved to the right position is a natural phenomenon, so after the revolution he was emigrated to a foreign country. Living in Yugoslavia, Czechoslovakia, he participated in the emigre organizations of the Kuban Cossacks. The leader of the expedition has more than 100 works. In 1936 F.A.Shcherbina died in Prague at the age of 87 [7, p 114].

The intrinsic of FA.Shcherbina's political position influenced the members of the expedition from the objective side. Inviting familiar zemstvo statisticians (many were exiled) to the work of the expedition determined the atmosphere of free thinking among the members of the expedition.

In 1896-1903 the Bureau of the expedition worked in Omsk, where there were many people who were exiled. According to S.I.Antonova, because of the shortage of specialists (especially in Kazakhstan), the government allowed them to send the repressed to static work. Also adds S.I.Antonova: "On the other hand, the repressed were entitled to participate in static research,

because this case provided an opportunity to explore the life of the people". According to state officials, ultimately, these circumstances led to the unification of politically harmful people for the expedition bureau. In addition to F.A.Shcherbina and permanent members, such as L.K.Chermak, I.F.Gusev, N.F.Dmitriev was under political surveillance. According to statistics of the local gendarmerie, 90 percent of employees of the Omsk Bureau are included in the list of "unreliable". And the leader of the expedition, L.K.Chermak believed that the number of such employees did not exceed 33 percent, but came to the conclusion that this is not enough [2, p 52].

The image of Lev Karlovich Chermak is more interesting. At first L.K.Chermak was a member of People's Party, and later a member of the Social Revolutionary Party.

Petersburg province served as zemstvo head of the static department of territorial management. In Omsk, they deported for the political concept. After the acceptance of the registered members of the expedition, in 1896-1897 F.A.Shcherbina was recognized as an assistant, and in 1902-1903 that is F.A.Shcherbina was removed from the expedition after being the head of the function. Ideological relations L.K.Chermak was more leftist than F.A.Shcherbina.

This conclusion on "Materials..." you can judge the parts of the text. The police were accused of L.K.Chermak "for the fact that he worked with the organization" [2, p 52].

One can even find the information about the number of people, their occupation and the amount of their wages from accounting calculations in F.A.Shcherbina expedition [8].

There are valuable documents related to natural historical research conducted in Akmola, Semipalatinsk, Torgay regions in the funds of Archives No. 8, No. 501, No. 317, No. 469, No. 479, No. 643, etc. These documents can be accepted by steppe nature, geography, botany, history, demography, ethnography.

At the same time, F.A.Shcherbina, P.Khvorostanskii Ural-Torgay party, the composition of research, their activities and wages, etc. Additional mixing can be obtained. For example, the fund 469, 1-list, the policy of the tsarist government in the case of evidence impeding the valuable information of relocation 236 in the collection. A visit to the Governor General of the Families that would get acquainted with the life of the settlers in the region, the circular of new settlers of land management, resettlement, the report of the heads of the case are given.

And the Minister of State Property and Land A.S.Ermolov. According to A.S.Ermolov "head of the field expedition as areas of research related to F.A.Shcherbina. In particular, the government in the matter of the ministry ... reasons that do not ensure themselves never looking F.A.Shcherbina entrusted to me the edge of the head of the field expedition to investigate the action against F.A.Shcherbina, the analysis of the results of his work did not affect", points out.

His socio-political interests, as mentioned above, in connection with zemstvos Voronezh. However, the evidence that the documents found that are relevant to a particular political party, staff members' expeditions, unfortunately, are exactly the same, against the possibility of action, revealing the essence of specific reasons that confirm the blame to the government of the accusation in some cases for them, was not found. Documents, you can see the following: during the arrest of L.K.Chermak Omsk "alone among the intelligentsia, the workers of the revolutionary parties worked one of two between" the claim charges. L.K.Chermak refutes his work with organizations. However, in the political organization of concrete unreasonable presentation of claims would not be replaced. Evidence of the prosecution, the fact of his radical views of motherhood. Then, depending on the nature of the literature, it can be concluded that the most democratic intelligentsia concept, refer to the group consideration. The presence of such comrades in the statistical bureau is understandable. Such a conclusion "Materials…", so you can do. If you think about it, property statisticians find information about the Kazakh population with interest to broad strata, special attention is paid to a certain part of Kazakh poverty reasons.

In this data you can find information about a prominent person A.N. Bokeikhanov and his contribution to the expedition. Thus, in a letter sent from the Department of State Property, January 5, 1905, it is said that the expedition did not work since January 1, 1904. The letter referred to the extension of special missions related to their members A.N.Bokeikhan and P.Vasiliev in connection with the completion of research for unknown time. It said: "... the Department believes it fair to

leave them on the works under the same conditions, i.e. for the previous remuneration, for another two months, ie until March 1, 1904", it was decided that these researchers should be entrusted with the preparation of a still incompletely published work "The materials on the Kyrgyz (Kazakhs) land use" [9, p 175].

From this it follows that the Russian colonial officials valued highly the merits of A.N.Bokeykhan. In the museums, there are letters that indicate that the materials of "The materials on the Kyrgyz (Kazakhs) land use" and remained unfinished: "In order to continue unfinished Hitherto the development of materials of the former expedition, the Ministry is now petitioning for the expenditure on this subject in the coming year of a certain amount due to the balances of loans granted for 1904 from the fund of subsidiary enterprises Siberian railway at the disposal of the Minister of Agriculture for the Department of State Land Property" [10, pp 101-103].

Alikhan Nurmuhameduly Bokeikhanov was a well-known public figure and public figure of the late nineteenth and early twentieth centuries. Since many years his name was rarely mentioned, and for many years his name was associated with bourgeois nationalism, his heritage was long forgotten.

In 1890, on July 30, on the proposal of the governor-general from the office, written by the professor of the Borodin Institute of Forestry, as well as scholarships allocated by the Kazakh society in the amount of 200 soms, the son of the Kyrghyz people A.Bokeikhanov is sent to the capital of Russia, St. Petersburg. His student years he tells in the famous center of knowledge "Society of researchers of Central Asia" of Oxford University and also in his book "What the Kazakhs thought about Russians before 1917". It said that he was in his youth a revolutionary, a socialist, a member of the anti-Russian literary group "Zar Zaman". In one of the documents that came from the USSR State Committee on Public Affairs, it was said that A. Bokeikhanov was an active participant in student movements during his studies at the Institute of Forestry, that he defended his economic and materialistic views on debates about Marxism. St. Petersburg newspaper "New Life" wrote that the fourth-year student A.Bokeikhanov participated in student unrest [11, p 39].

He set himself the goal to improve the people's life, culture, increase the level of knowledge and enter the number of countries with a high European culture. Judging by the documentary letters, it is during this period that he falls into the field of vision of the chief of the gendarmerie and was included in the blacklist of political non-believers. It should be said that he was on this list until the tsarist power was not weakened until he was called the enemy of the people and was not shot in 1937. Having graduated from the Forestry Institute, he returned to Omsk in 1894. Years, Held in, showed him as a prominent scientist, public and political figure, his pedagogical research talents. Along with this he was persecuted, twice he was in prison.

After the graduation, he arrived in the summer of 1895 in Omsk to participate in the expedition Polovtsev, organized to study the life of immigrants, and without permission, remains there. Having established himself as a mathematics teacher at the forestry school, he begins to actively cooperate with the newspaper with the socialist direction "Steppe land".

He took part in five research expeditions to study life, farming, livestock, and agriculture. More precisely, in 1894-1895 the Tobylsk expedition; In 1895 he was invited to the Polovsky expedition, but the work was stopped; In 1896-1901 he was in the famous F.A.Scherbina's expedition; In 1903 in the expedition of S.P.Shvetsov, aimed at studying the cattle breeding of the Kazakh people between Chelyabinsk and Tomsk, located at the intersection of the Siberian railway; In 1925-26 he took part in an anthropological expedition under the guidance of S.I.Rudenko, organized by the USSR Academy of Science. It is known that Bokeikhan was a deputy of the First Russian State Duma and a congress of the Muslim people, the first political organizer of the political party Alash.

Concluding the above, it is easy to see that for many years most specialists have been undervalued about the historical time. Many of the connections of the expedition's workers with the people were not incoherent. Among the townspeople, one can notice the spreading of ideas of a political nature through documents. During the expedition many Kazakh accountants, registrars,

translators were Kazakh youth. They, in turn, accepted the ideas and opinions of their colleagues in the expedition. Of course, it can not be accepted as one-sided and unified agitation. If we talk about readiness for the specialties of the expedition's staff, then the specialists were quite satisfied. In general, they have achieved the set goals, of course, even if the head of the expedition stated the shortage of specialists. With the participation of experienced statisticians in the study of work, and on the other hand the participation of local Kazakh intellectuals helped to find high-quality data.

References

1 Volkova T.P. K izucheniyu i ispol'zovaniyu dannyh dorevolyucionnoj byudzhetnoj statistiki kazahskih hozyajstv // Voprosy istoriografii i istochnikovedeniya Kazahstana. (Dorevolyucionnyj period). – Alma– Ata: Nauka, 1988. – s. 171– 197.

2 Petrova T.P. K voprosu o sostave ehkspedicii po issledovaniyu stepnyh oblastej Kazahstana. // Izv. AN KAZ SSR. Ser. obshchestv.nauk. -1980. -№4.

3 Amrina M.S. F.A. Shcerbina ehkspediciyasy natizhesinde zhinaktalgan malimetterdin tarihi derek retindegi manyzdylygy // Vedecky pokrok na prelomu tysyaccchalety-2012: Materialy HIII mezinarodni-prakticka konference –Dil 13.Historie: Praha.Rublishing House «Eduuuuucation and Science». -104 stran.

4 Akmolinsko-Semejpalatinskoe upravlenie zemledeliya i gosudarstvennyh imushchestv glavnogo upravleniya zemleustroistva i zemledeliya. g. Omsk. // KR OMM 501 kor, 2-tizbe. 124-is.

5 Ermenbetova G. Kazak zheri kalaj zertteldi?: HIH –HKH gasyrlardaғy statistikalyk zertteuler zhajly // Kazak tarihy. – 2001. - №2.

6 Volkova T.P. Materialy k biografii Alihana Bukejhanova: (Kazahskij lider-issledovatel' svoej rodoslavnoj) // Otechestvennaya istoriya. -1998. - №1. -95 s.

7 Portrety. Step' glazami izvne. Ot Gerodota do Gumbol'dta. Avtors. koll: A.H. Kasymzhanov i dr. – Almaty, 2000. -148 s.

8 Trebovatel'naya vedomost' na vydachu zhalovan'ya chlenam ehkspedicij Ministerstva Zemledeliya i Gosudarstvennyh imushchestv po issledovaniyu stepnyh oblastej Zapadnoj Sibiri. Za aprel' i maj 1896 goda // KR OMM. – № 8 kor. - 1 tizbe. -270 is.

9 Serekbaeva L.I. Deyatel'nost' A.Bukejhanova v ehkspedicij F.A. SHCHerbiny (1896– 1903) // KarMU Habarshysy. Tarih, filosofiya, kuқyk seriyasy. – 2007. – № 4. – str. 174– 177.

10 Tasilova N. Kazak zherin zerttegen F.A. SHCHerbina (1896-1903 zhzh.) ehkspediciyasyndagy A.N. Bokejhannyn kyzmeti. // Kogam zhane dauir. -№3 (19). -2008 zh. -160 b.

11 Ashkeeva N. Alihan Bokejhanovtyn ulttyk memleket kurudagy ustangan negizgi principteri. // Akikat. -2002 -№3.-90 b.

ҰЛЫТАУ ӨҢІРІНІҢ ОРТАҒАСЫРЛАР ДӘУІРІНЕ ҚАТЫСТЫ ЖЕР-СУ АТАУЛАРЫ

Жұмабеков Ж.Ә.

тарих ғылымдарының кандидаты,

Академик Е.А.Бөкетов атындағы Қарағанды мемлекеттік университеті

Ескіден келе жатқан жер-су атаулары халықтық жадының, ұлттық, тарихи сананың жарқын көрінісі. Ұлытау өңірінің топонимикасы әртүрлілігімен ерекшеленеді. Өңірдің топонимикалық жүйесін талдау барысында атаулардың бірнеше түрлерін нақты көрсетуімізге болады.

Біріншіден, тарихи өткеніміздің белгісі болып табылатын 120 астам діни-ғұрыптық сипаттағы архитектуралық ескерткіштер белгілі бір жерге орналасандықтан топонимдік қызмет атқарып тұр. Мұндай ескерткіштердің хронологиялық шеңбері ерте ортағасырлардан XX ғасырдың бастапқы кезіне дейінгі аралықты қамтиды. Олардың ішінде, ерте ортағасырлық дәуірге жататындары Домбауыл дыңы, Қарадың, Қосүйтас атаулары мазмұны жағынан аталмыш дәуірдің ескерткіштеріне жатқызылып отыр. Ә.Марғұланның жазуы

бойынша «тастан өріп жасаған биік дың архитектурасының жиі кездесетін жері – Орталық Қазақстан, оның ішінде Ұлытау ауданы. Бұл өлкеде онға тарта не бүтін, не бұзылып жатқан ескерткіш іргелері көрінеді» [1, 204 б.]. Мұндай ескерткіштердің жасалу уақытына байланысты ғалым келесідей тұжырым жасайды: «Тастан дөңгелек үйлер, мұнаралар жасау ғұн, Түрік қағанаты кезінде ерекше орын алған» және де бұл атаулардың өзі де сол ортағасырлар дәуірінен сақталып келе жатқаны да белгілі болыр отыр: «Қыпшақ пен оғыздар төбесінде күмбезі бар ондай дөңгелек тас үйлерді «дың», «діңгек», «үй тас» деп атаған, ол сөздер қазақ пен түркімен тілдерінде сақталған» [1, 202 б.]. Сонымен қатар, оғыз-қыпшақ дәуірінің ескерткіштері де Ұлытау өңірінің топонимикалық жүйесін құрайды. Олардың ішінде ең белгілері Болған ана, Белең ана, Талмас ата болып табылады. Мысалға, Талмас ата кесенесі ескерткіш ретінде өмір сүруін тоқтатып, қазіргі күнде тек топоним ретінде сақталып отыр. Бұдан басқа, Ұлытау өңірінде моңғол дәуірінен сақталып қалған тарихи ескерткіштер де орын алып отыр. Олардың ішінде, ең маңыздылары Жошы хан кесенесі, Келінтам кесенесі.

Екіншіден, Ұлытау өңірінде этнонимдік және генонимдік негіздегі 20 астам топонимикалық атаулар сақталған. Бұл топонимдердің қалыптасу кезеңі кейінгі ортағасырлардан XIX ғасырға дейінгі аралықты қамтиды.

Демек, бұл топонимикалық атаулар Ұлытау өңірі аталмыш кезеңдеріне сәйкес тарихи мәліметтердің дерек көзі бола алады.

Ұлытау өңірінде этнонимдік тұрғыда қалыптасқан топонимдер кездеседі. Топонимикалық зерттеу жүйесіне сәйкес мұндай атауларды – этнотопонимдер деп атайды. Белгілі ғалым А.Әбдірахмановтың «Қазақстан этнотопонимикасы» зерттеуі бүгінгі күнге дейін топонимдерден көрініс табатын этнонимдерді зерттеудің үлгісі болып табылады. Автор топонимикалық зерттеулердегі бұл бағыттың негізін қалап, оның мән-мағынасын да ашып берді: «Топонимиканың кесек бір саласы – *этнотопонимика*, яғни ру, тайпа, халық аттарынан қойылған географиялық атауларды зерттеу бөлімі. Ал, этнонимдерден қойылған жер-су аттары – *этнотопонимдер* делінеді» [2, 3 б.].

Ғылымда кез-келген халықтың этнонимін зерттеу маңыздылығы анық көрсетілген және де бұл ізденістердің нәтижесі халықтың этникалық құрамының шығу тегін, этногенез мәселесін анықтауға мүмкіншілік береді. Этнонимдер – тарих қатпарларының ажырамас бөлігі, халықтың пайда болуы, қалыптасуы тұрғысынан, түрлі тарихи үрдістерден мағлұмат беретін дерек. Сонымен қатар, этноним халықтың дамуының түрлі сатысындағы қоғамдық қарым-қатынастарын немесе жекелей идеологиялық түсініктерін көрсетеді [3, 3 б.].

Этнолог-ғалым Я.В. Чеснов «этноним – халықтың сипаты емес, атауы» деп тұжырымдап, этнонимді ғылыми зерттеуде терминнің жалпы есімнен жалқы есімге ауысын анықтау тарихи тұрғыдан басты міндет болып табылады деген қортындыға келеді [4, 101 б.].

Топонимикалық мәліметтердің негізінде Вл.Гордлевский Кіші Азиядағы оғыз тайпаларының қоныстану ауқымын анықтау тәжірибесі тарихи тұрғыдан топонимдерді зерттеудегі әдістемесі ретінде қолдануға болатынын көрсетіп берді [5, 44-45 бб.]. Бұл кез-келген территориялардағы топонимдердің құрамындағы этнонимдік атаулардың негізінде осы өңірдегі ру-тайпалардың қоныстануын немесе орын ауыструының тарихын анықтауға мүмкіндік беретінін дәлелдейді.

Ұлытау өңірінде қазақ халқының құрамындағы белгілі ру-тайпалардың атымен аталатын және жалпы түркі-моңғол ру-тайпаларының аттарымен аталатын жер-су атаулары бар [6, 38; 40-41; 69; 147-148; 122; 135; 151; 159; 198; 204; 207 бб.]. Этнотопонимдердің жүйесін қалыптастыратын болсақ, оларды бірнеше категорияларға бөліп қарастыруға болады:

1) бірінші топқа – ірі этникалық қауымдастықтардың атауларынан қалыптасқан жер-су атауларын жатқыза аламыз (қазақ, қалмақ, маңғыт, ноғай, сарт);

2) екінші топқа – қазақ халқының құрамындағы ру-тайпалардың аттарынан қалыптасқан этнотопонимдерді жатқызуымызға болады (арғын, алшын, жаппас, қанжығалы, қыпшақ, қоңырат, тама, шекті, шөмекей);

3) үшінші топқа – ұсақ ру атауларынан қалыптасқан топонимдерді біріктіруге болады (бағаналы, балта, жүзбан, малқара және т.б.).

Бұл жүйедегі бірінші топқа жататын этнотопонимдердің қалыптасуының хронологиялық қабаттары нақтылы анықталмаған. Мұндай жағдайда, этнотопонимдердің қалыптасу кезеңдерін тек жорамал ретінде көрсету мүмкін деп ойлаймыз. Мысалға, «Қазақ» этнонимімен байланысты топонимикалық атаулар шамамен XV ғасырдан кейін қалыптасуы тиіс. Себебі, «қазақ» терминінің халықтың атауы ретінде қолданылуы XV ғасырдың соңғы ширегінде XVI ғасырдың бас кезінде екені белгілі. Сол сияқты, «Қалмақ» этнонимімен байланысты жер-су атаулары XVIII ғасырдағы жоңғар шапқыншылығымен тікелей байланысты деген тұжырым жасауға болады. Және де, бұған тарихи негіз де бар. Мысалға, Ұлытау өңіріндегі «Қалмаққырылған» топонимі сол дәуірдегі қайғылы оқиғаның куәсі. Сонымен қатар, академик Ә.Х.Марғұланның пікірі бойынша «XVI ғасырдан бері қарай, исламнан бұрынғы мәдениет мұраларын, оның ішінде тас мүсіндерді, тастан соққан сәулет істерін, халық эпосындағы ежелгі батырлардың аттарын ислам дінінің шеңберіне сыйғыза алмай, оларды «дінсіздіктің белгісі» деп, тек қалмаққа жаба беру әдет болғандықтан шыққан нәрсе. Міне, осының нәтижесінде ислам дініне қиғаш келетін, тарих заманнан келе жатқан ежелгі кісі аттарын, исламнан бұрынғы мәдениет белгілерін тегісімен қалмаққа тапсырып, «қалмақ», «қалмақ тас», «қалмақ оба» деп атау халық ортасында әдетке айналған» [1, 449 б.].

Сонымен қатар, жазба деректер «қалмақ» терминінің Алтын Орда мемлекетінде Өзбек хан мен оның баласы Әз Жәнібек тұсында Дешті-Қыпшақ көшпелілерінің ислам дінін қабылдауы барысында қалыптасқанын да көрсетеді: «*Бұл Сұлтан – Мұхаммед Өзбек хан өзінің елімен, ұлысымен құдайдың рахымы арқасында бақытқа жеткен уақытта, әулие Сейіт ата оларды жаратушының құпия жарлығымен және күдіксіз белгісі бойынша Мәуераннахр аймағына ертіп келді, ал әулие Сейіт атаға сенім білдірмей адалдықтан бас тартқандар – сол жерде қалып, «қалмақ» деп атала бастады, бұл сөздің мағынасы «қалуға бұйырылған». Сол уақыттан бастап осы себеппен келген адамдар өзбектер деп, ал сонда қалғандары қалмақтар деп аталды»* [7, 128 б.]. Сондай-ақ, Жәнібек ханның бұйрығымен елдегі барлық пұтханалар қиратылса керек.

Бұл мәліметтерді ескерсек, Ұлытау өңіріндегі «қалмақ» сөзімен байланысты топонимдердің барлығы «қалмақ» этнонимінен туындаған деп айталмаймыз және олардың қалыптасу уақыт шеңбері де ауқымды болмақ.

Сол тәрізді, «Маңғыт», «Ноғай», «Сарт» этнотопонимдерінің Ұлытау өңірінен орын алуы, олардың қалыптасу кезеңдері мен пайда болу себептерін анықтауды қажет етеді. Мысалға, «ноғай» этнонимімен байланысты жер-су атауларын анықтауда М.Ж.Көпейұлының шежіре жинақтарында қызғылықты мәліметтер кездеседі. Автор бұрынғы уақыттарда Сарыарқа өңірін ноғайлар мекен еткені туралы: «*Күн шығыс жағы ашық намаз оқитұғын, құбылаға төрі тура дәл келетін тас қорғандар бар, ол ноғайлының қалмақ қамаған күнге намаз оқу жасаған, тастан жасаған қорғаны екен деп айтады. Сарыарқада жары терең, суы аз өзендер сол заманда ноғайлардың егін салу үшін қазған арығы екен. Шідерті өзенінің аяғында Ақжар, Сасай деген жер бар, ноғайлылардың кент салып, тақ құрған Бұқар, Қоқан хандары сықылды орда жасатқан жері екен*» деп жазады [8]. Мүмкін бұл ортағасырлардағы Алтын Орда дәуірін сипаттайтын аңыз болса, онда «ноғай» атауы топоним ретінде сол уақыттарда қалыптасты деп жорамалдауға болады.

Ұлытау өңірінде таза қазақ руларының атаулары: «Арғын», «Алшын», «Тама», «Қанжығалы», «Қоңырат», «Қыпшақ», «Шекті», «Шөмекей» этнонимдерімен байланысты топонимдер бар. Бұл этнотопонимдердің ішінде «Арғын», «Қыпшақ» атауларымен байланыстыларының қалыптасуы негізінен Қазақ хандығының құрылуынан кейін жүрді деген жорамал жасауға болады. Себебі, аталмыш рулар нақтылы осы территорияны Қазақ хандығының құрамында көшуіне дейін «Көшпелі өзбектердің мемлекетінде» немесе Әбілқайыр хандығының құрамында да мекен еткен болатын. Кіші жүз руларының аттарымен байланысты топонимдер XIX ғасырдың бірінші жартысында қалыптасуы мүмкін деп болжауға болады. Осы уақыттарда Кіші жүз руларының Ресей әкімшілігімен қарама-

қайшылығы басталып, олардың көпшілігінің Орта жүз территориясына қарай ығысуы басталды. Бұл арадағы «Қанжығалы», «Қоңырат» этнонимдерімен байланысты топонимдерінің қалыптасуы туралы нақтылы пікір айту қиын.

Сонымен қатар, Ұлытау өңірінде кездесетін кейбір топонимикалық атаулардың этнонимдік негіздері бар екендігі туралы жорамалдар бар. Мысалға, С.М.Ахинжановтың қыпшақтардың тарихына арналған зерттеуінде қимақ тайпасының тағы бір қосымша атауы *уранкай* деген пікір білдіре отырып, осы жорамалды дәлелдеу барысында қимақтардың мекендеген территорияларындағы топонимдер – Уранкай тауы, Уранхай өз., Урунг-Чакыл өңірі және т.б. қимақ тайпасының екінші атауы негізінде қалыптасқан деген пікір білдіреді [9, 123-131 б.]. Ұлытау өңіріндегі Жыланшық өзенінің атауы да қимақ тайпасымен байланысты екендігін автор атап көрсетеді [9, 127-128 б.].

Жалпы алғанда, Ұлытау өңіріндегі этнотопонимдердің қалыптасу кезеңдері әртүрлі уақыт шеңберлерін қамтиды. Этнотопонимдердің қалыптасуылары да түрлі себептермен байланысты. Бұл мәселелер аталмыш өңірдің этнотопонимикасын әлі де болса жан-жақты зерттеуді қажет екендігін айқындайды.

Әдебиет

1. Марғұлан Ә. Шығармалары. – Алматы: «Алатау» баспасы, 2007. – 608 б.
2. Әбдірахманов А. Қазақстан этнотопонимикасы (зерттелу тарихынан). Алматы: Ғылым, 1979.
3. Атаниязов С. Этнонимы в туркменском языке / Под ред. П. Азимова. Ашхабад: Ылым, 1994.
4. Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии: Учебное пособие. Москва: Гардарика, 1998.
5. Гордлевский Вл. Государство сельджукидов Малой Азии. Москва-Ленинград: Издательство Академии Наук СССР, 1941. – 200 с.
6. Қазақстан географиялық атауларының сөздігі. Жезқазған облысы / Жауапты ред. ф.ғ.д. Т.Жанұзақов. – Алматы: Ғылым, 1990. – 294 б.
7. Сборник материалов относящихя к истории Золотой Орды. Извлечения из персидских сочинений собранные В.Г. Тизенгаузеном и обработанные А.А. Ромаскевичем и С.Л. Волиным. – Москва-Ленинград: Изд-во Ан СССР, 1941. Т.2. – 308 с.
8. Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы. Шығармалары.– Павлодар: «ЭКО» ҒӨФ, 2006. 8 том. – 452 б.
9. Ахинжанов С.М. Кыпчаки в истории средневекового Казахстана. -Алматы: Ғылым, 1999. -296 с.

ҚАЗАҚ ҚОҒАМЫНДАҒЫ КӨРШІЛІК ДӘСТҮРДІҢ ЕРЕКШЕЛІГІ (ЭТНО-МӘДЕНИ ЗЕРТТЕУ)

Әлменбетова У.А.
Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ, Нұр-Сұлтан

«Көрші» сөзі түркі тілдес халықтарында қолданыста ерте заманнан болған. Мысал ретінде қарастырсақ: Qonşu – азербайджан, qo'shni – өзбек, коңшу – қырғызша, күрше – татарша, күршеләре – башқұрт тілінде, ҳамсоя – тәжік, komşu – түрік, қазақ тіліне көрші моңғол тілінен ауысқан дерлік деректер жеткілікті.

Біріншіден, біздегі «көрші мағынасын «хөрш» тұлғасы береді. Екіншіден, моңғол тілінің өзінде бұл сөздің «көрші» ұғымы алғашқы мағына еместігін көреміз. «Хөрш» тұлғасының моңғол тіліндегі әуелгі мағынасы біздегі «дәмдес» түсінігін берген. Ойға салып қарасақ та, қатар, іргелес үйдегі адамдар бірінің үйіне бірі кіріп, дәм-тұз татыспай тұрмайтыны бесенеден белгілі. Дәлірек айтқанда дәмдестік пайда болады. Демек, моңғол тіліндегі «хөрш», қазақ тіліндегі «көрші» сөздерінің тұңғыш мағынасы - «дәмдес» дегенді білдірген.

Ал түркі тілдес халықтардың сөздерімен салыстырсақ, азербайджан, өзбек, қырғыз, татар, башқұрт, татар тілдеріне өте ұқсас, айтылуы мен жазылуы жағынан да сәйкестіктер

көп. сондықтан көрші сөзінің берілген деректер бойынша қай тілден енгізілгені нақты дәлелі болмай тұр, түркі тілдес халықтарда да осындай анық түрде еніп жатқанын нақты айта алмаймыз. Бірақ, көне келе жатқан сөз екендігі, қолданысқа еніп, әлі күнге дейін өзгеріске ұшырамағаны белгілі.

Қазақ халқында бұл сөз ежелден бар. Халық даналығында «Көрші ақысы - тәңірі ақысы» - деген қанатты сөзі бар. Бұның түбі тереңде жатыр. Біздің ата-бабаларымыз салт-дәстүрді берік ұстанған, сол жолмен бұзбай өсіп-өніп отырған. «Алыс туыстан жақын көрші артық» деген де бар. Көрші сөзіне түсініктеме берсек ол - қонысы ортақ, етене араласып, күнделікті жүзбе-жүз кездесіп, аман-саулық сұрасып жүретін адамдар. Қазақ халқы «көршіні Құдай қосады» дейді. Жаңа қонысқа көшіп келген көршісін дереу «ерулікке» шақырады. «Ерулік» дегеніміз – ет асып, барын дастарқанға салып, жаңа көршіге құрмет көрсетуді айтады. Көрші әр өңірде әр түрлі айтады, еліміздің әр облыстарында оның аталуы да әр түрлі, мысалы, «қоңсы», «қоралас», «ауылдас» деп те атай береді. Ерулік берудің басты мақсаты көршімен жақсылап танысуы мақсатында болған. Бірақ, қазіргі кезде бұл дәстүр әсіресе, қалалық жерде ұмыт бола бастаған. Тіпті бір үйде, көрші подъезде тұрған адамдардың кім екенін де білмейді. Заман озғанмен, дәстүріміз тозып барады [1;5-6 б.].

«Адам күні - адаммен» демекші, күнделікті өмірде әрбір адам көршіні қажет етеді. Себеі, бір іс туып қиналғанда, бір нәрсе қажет болғанда ең алдымен көршілерден көмек сұрап жатады. Көршімен сыйластық - елдің сыйластығын, көршімен татулық - қоғамның татулығын ұқтыратындықтан, ислам діні көршімен жарасымды сыйластықта болуға адамдарға бағыт береді.

Көрші туралы толық мәлімет Исламда дінінде жақсы сипаттама берілген, онда көршілер өздеріндегі ақыларына қарай үш түрге бөлінеді екен: ол - үш түрлі ақысы бар көршілер: әрі туыс, әрі мұсылман кісілер. Бұлардың көршілік, туыстық және мұсылмандықтан туатын үш түрлі ақысы бар.

Екі ақысы бар көршілер: туыстығы жоқ мұсылмандар. Олардың көршілік әрі мұсылмандық ақысы бар.

Бір ғана ақысы бар көршілер: не туыс, не мұсылман еместер. Олар өзге дінге жататындар. Олардың көршіліктен туатын бір ғана ақысы бар

Демек, көрші ұғымына мұсылман, еврей, христиан секілді наным-сенімі, ұлты, нәсілі, түсінік-танымы әр түрлі адамдардың бәрі жатады.

Саяси тұрғыдан алғанда да, көрші мемлекеттермен де, елдермен де мен тату-тәтті тіршілік кешіп, жақсы көрші бола білудің өзі үлкен сын. Өйткені, ол мемлекеттің беріктігін, саяси мықтылығын, халықтың бейбіт өмір сүруіне үлкені әсері бар. Сонымен қатар, иманның нақтылығы мен ізгі мұсылманшылықтан туады. Тіпті алыс сапарларға жол тартқанда өз шаңырағына қарап, көз қырымын салып отыруды көршіге сеніп, тапсырып кететін болған мәлім.

Тарихқа үңілсек, кеңестік идеология бүлдіргенге дейін қазақта ғасырлар бойы жалғасып келген аяулы көршілік дәстүрі былай суреттелген: «Кезінде халқымыздың терең мәнді, келісті, әдемі салт-дәстүрі бар еді. Көршілер күнде ертемен бір-бірінің тықырын естіп, төбесін көрісімен дауыстап сәлемдесіп, қол берісіп амандасатын еді. Кешқұрым да, күндізгі шаруаларын жайғасқан соң, үлкендер ауыл сыртында бас қосып, жаңалықтарын айтысып, осы күнгіше айтқанда, «ақпарат алмасып», бір-біріне, тұтас ауылға қатысты ертеңгі істерін келісетін еді. Ерте кезден бастап, көршілер бас қосқанда сырттағы саяси жағдайларды да талқылап, мән беріп, елді тосын жағдайға ұшырамауына сақтық жасап отыратын. Ауылдың бүлкішілікке ұшырамауын, көрші немесе іргелес отырған жұртпен бейбіт өмір сүруді де шешеіп отырған.

Алыстан ағайын, құда-жегжат, құрметті қонақ келе қалғанда немесе үй иелерінің бірі сапардан оралғанда, көршісі сәлем беріп шығатын еді. Отағасының өтінішімен қонақтармен бірге отырып, әңгімелесіп, өткен-кеткенді айтысып, кейде оны ән-жыр, терме, дастандарға, күйге ұластыратын. Осының бәрі балаларға ел өмірі, тіл-өнер туралы сабақ, салт-дәстүр, тарих мектебі, әдеп-инабат тағылымы болып саналады. Олар - зорлаусыз, міндеттеусіз,

сұраусыз, бірақ жас баланың жан дүниесін баурап алып, ақыл-ес және көркемдік-сезімдік зердесінде өшпестей болып жазылатын дәрістер болған [2;4 б].

Халқымыз көршімен сыйластық негіздерін исламнан алған. Өйткені, бұл ислам ғалымдарының хадистер негізінде жоғарыда атап көрсеткен көршімен арадағы сыйластықтың жалпы әдептері мен толық сәйкеседі. Қоғамның бейбіт өмірін жақтайтын ислам діні аят-хадистер негізінде мұсылмандарды көршімен тату-тәтті тұруға шақырған. Көршімен татулық мұсылмандардың бір-бірімен татулығы мен сыйластығын, бауырмашылдығы мен ағайынгершілігін сақтайды.

Сырқаттанып қалғанда көңіл сұрау, той-томалақ, өлім-жітімді атқарысу өз алдына, үлкендері жолаушы кеткен көршінің отбасына қарайласып, бас-көз болып, шаруасын, мал-жанын түгендеп, ақыл-кеңес беріп, шамасы жетпей, қолынан келмей жатқан жерлерін жөндеп жіберетін еді. Момын, әлсіз, ауру, жас немесе кәрі көршінің біреуде кеткен есесін іздеп, қуысатын еді. Мұның бәрі ара дәнекер, ынтымақ, ауызбірлік ұйытқысы, сенім кепілі рөлін атқаратын, нақты мәнге ие болатын» деп сипаттаған Асылов Ұ және Нұсқабайұлы Ж. «Әдептану» еңбегінде. [3;176 б]

Қазақ халқында этнопедагогика ежелден-ақ қалыптасқан. Мысалы, баланы отбасыда тек әке-ешесі, атасы мен әжесі ғана тәрбиелемеген. Оған көршінің де ыпқалы зор болған. Бұған қоса баланы баланы, әсіресе ұлдарды нағашысына, жиендеріне, бөлелеріне, алыстағы ағайын-туыстарын жіберіп отыратын. Көршісіне де бала тәрбиесіне ыждаһаттықпен қарауға да мүмкіндік берген. Осында әр түрлі ортада болған бала, өсе келе жан-жақты, ойы ашық, санасы ояу, таным-түсінігі мол болған. Көршімен араласудың мәні де зор.

Қарапайым тұрғыдан алғанда кешегі бала жас ержете келе, отау көтереді, тұрақты мекен сайлап, үй салады немесе сатып алады. Сөйтіп, ол біреумен іргелес, жапсарлас-қоныстас болып шығады. Міне, содан бастап олардың ірге жақындығы (мүмкін, баладан балаға жалғасатын) пешенеге ырыс не сор болып жазылған тағдырластығына айналады. Сондықтан қай халық болсын, соның ішінде біздің Шығыс елінде, мұсылман түрік жұртында көршілікке ерекше зор маңыз беруден туған көршілік әдеп-инабат жосын-жоралғысы жасалған, көршілер күнделікті тіршілікте соларды басшылыққа алып отырған. Оның жанды өзегін өзара сыйластық, тілектестік, қамқорлық, бірін-бірі ес, сүйеніш көрушілік, қалтықсыз сенім мен адалдық құраған.

Сондықтан кімде-кім өзіне жаңа мекен, қоныс таңдағанда, болашақ көршілерінің қандай адамдар екенін немқұрайды қарамаған. Өйткені болашақ өмірдің көп қызығы мен шыжығы нақ сол көршілердің инабаттылықтарына, адамгершілік болмыстаына, тәлім-тәрбиесі мен рухани- мәдени өрісіне байланысты болатын қарым-қатынас сипаттарынан туындайды ғой. Көршіңізбен тату болғыңыз келсе, төмендегі психологтың кеңесіне құлақ асыңыздар: «Үй сатып алма, көрші сатып ал» деген мақалдың түпкі мақсаты жақсы көрші ырысың берекең.

Тарих қатпарларына үңілсек, кеңестік сұрқай саясат бүлдіргенге дейін, қазақта ізін суытпай ғасырлар бойы жалғасын тауып келген көршілік дәстүр былайша суреттелген: «Кезінде халқымыздың терең мәнді, келісті, әдемі салт-дәстүрі бар еді. Көршілер күнде ертемен бір-бірінің тықырын естіп, төбесін көрісімен, дауыстап сәлемдесіп, қол берісіп амандасатын еді. Кешқұрым да күндізгі шаруаларын жайғастырған соң, үлкендер ауыл сыртында бас қосып, жаңалықтарын айтысып, осы күнгіше айтқанда, «ақпарат алмасып», бір-біріне, тұтас ауылға қатысты ертеңгі істерін келісетін еді. Аз уақыттық болса да әңгіме-дүкен, әзіл-қалжыңдарына бір жасап қалатын еді. Кішкентай балалар да үлкендердің осы бір Ауырып-сырқап қалғанда, көңіл сұрау, той-томалақ, өлім-жітімді атқарысу өз алдына, үлкендері жолаушы кеткен көршінің отбасына қарайласып, бас-көз болып, шаруасын, мал-жанын түгендеп, ақыл-кеңес беріп, шамасы жетпей, қолынан келмей жатқан жерлерін жөндеп жіберетін еді.

Есігінің алдына жақын, терезесі мен қабырғасы тақап тұрған көрші басқаларға қарағанда анағұрлым жақын болып саналған. Туыстығы бар немесе үйлері бір-біріне

жақындар «жақын көрші» деп аталған. Үйлері бірбіріне жақын да, алыс та емес, өзге діндегілер «алыс көрші» деп, бөлініп жатқызылған [4; 8 б.].

Жаңа қоныс аударып көшіп келгендер жас отау болса, оларға ыдыс-аяқ сияқты ұсақ-түйек, бірақ күнделікті қажетті дүниелерді де тарту ететін болған. Осылай етене жақын араласудың арқасында бөтен адамдар туыстардай бауыр басып кетеді. Бұдан былай бір-біріне бас-көз болады. «Досы көпті жау алмайды» деген сөз бар. Досымыз көбейген сайын біз де күшейе береміз. Әрбір жергілікті жердің жазылмаған заңдары болады, бұрыннан келе жатқандар жаңа көршілерін сол заңдармен, сондай-ақ мекемелердің мекенжайымен (мектеп, аурухана, әкімшілік, т.б.) таныстырады.

Қоғамның бейбіт өмірін жақтайтын ислам діні жоғарыдағы аят-хадистер негізінде мұсылмандарды көршімен тату-тәтті тұруға шақырған. Көрші-мен татулық мұсылмандардың бір-бірімен татулығы мен сыйластығын, бауырмашылдығы мен ағайынгершілігін сақтайды. Біле-білгенге ол да өмірдегі сынақтардың бірі.

Қай халық болсын, соның ішінде біздің Шығыс елінде, мұсылман түрік жұртында көршілікке ерекше зор маңыз беруден туған көршілік әдеп-инабат жосын-жоралғысы жасалған, көршілер күнделікті тіршілікте соларды басшылыққа алып отырған. Оның жанды өзегін өзара сыйластық, тілектестік, қамқорлық, бірін-бірі ес, сүйеніш көрушілік, қалтықсыз сенім мен адалдық құраған.

Кейде айналамыздағы көп нәрсеге мән беріп, зейін сала қоймайтындығымыздан опық жейтініміз рас. Өкінішке қарай, қайырымдылықтың орнына қатыгездікті, адалдықтың орнына айлакерлік мен алаяқтықты, достықтың орнына дөрекілікті, бауырмалдықтың орнына жеке бастың қамын жеушілікті, елгезектіктің орнына есепке құрылған екіжүзділікті көргенде, халқымыздың байырғы салт-дәстүрінен, ұлттық тамырынан алыстап, асыл қасиеттеріміздің бүгінде көзден бұлбұл ұшып бара жатқанын мойындамасқа лажың қалмайды… Мәселен, адамды қасақана елемеу, ескермеу, көзге ілмеу, бір қарағанда, соншалық бір әңгімеге арқау ететіндей маңызды нәрсе болып көрінбеуі мүмкін, ал бірақ екінші жағынан ойлап қарасаңыз, кісінің түбіне жетуге осының бір өзі-ақ жетіп жатыр [5;55 б.].

Жаһанданумен жағаласатын себебіміз сондықтан… Қалада екінің бірі өзімен көрші тұратын қоңсы-қолаңының түр-түсін, аты-жөнін толық біледі деп айта алмайсыз. Темір есіктерден адам түгілі, жел өтпестей. «Көрші ақысы – Тәңір хақысы» деген қағидасы бар кешегі қазақтың бейнесі бүгін басқаша өзгеруіне заманы, қоғамы кінәлі деушілер табылар, алайда әсіресақтық пен өзімшілдік, оңаша оқшаулану мен жүрекке барар жолдағы «қорғаныс бекінісін» қатайту түбі адами қарым-қатынастағы киелі ізгі дәстүрлерді түбімен жұтып жіберетінін әсте естен шығармаған абзал. Сол себептен де біз халқымыз қашаннан құрметтеп, қадір тұтқан, ұлт мәдениеті мен ұрпақ тәрбиесінің үлгілері ұялаған – көршілік татулық пен қоңсылық парыз туралы әңгімеге ерекше тоқталуды жөн деп таптық.

Монша, қора-қопсы салу болсын көршіңіздің келісімін алған жағдайда салу – мұсылмандық, ал егер көрші тарапынан оған қарсылық табылса, өз дегенім дұрыс деп белден басу жарамайды.

Көрші дәстүрі Қазақстанның көп бір жерлерінде жойылып барады, ал кей жерлерінде жаңа заман ағымына қарай дамуда. Мысалы, Алматы облысында «Сәлем көршілер» атты конкурстық бағдарлама жылда орталық демалыс бағында өтіледі. Ақтау қаласын жаңадан берілген үйде көршілер балкондарына бірдей келісіп өз ара гүлдер отырғызған. Жамбыл обылысында «Жақсы көрші блғың келсе» деген арнайы сайыстар жылда өткізіліп тұрады. Ақтөбеде «Көршілер мейрамы», Қарағайлы поселкесінде, Шығыс Қазақстан болысында «Көршілер сайысы» сияқты дәстүр жалғасын тауып, жаңару үстінде

Ал көршілес Ресей обылысында көрші үлкен деңгеде дамыған десек болады. Оларда Самара губерниясында «Добрые соседи», Башқұрт елінде «День соседа», Воронеж облысында «Аула есігін безендіру» сайысы, Нижегород аумақтық әлеуметтік және шығармашылық қоғамдық ұйым қала әкімшілігінің қолдауымен «Добрые соседи», Магаданда «Мы соседи-мы друзья» атты балалар шығармашылық конкурсу сурет салудан,

қолөнер бұйымдарын жасаудан, т.б. мәдени-іс шаралар өткізіледі. Жыл сайын әлемде «Мейірімді көршілер» күні атап өтіледі екен. Бұл датаны Еуропада мамыр айының соңғы күнінде атап өтсе, Ресей мемлекеті 29 мамыр күні 2020 жылы «Мейірімді көршілер» деп белгіленді [6;76 б].

Осы жағымды және адамгершілікке баулитын мереке 1999 жылы Парижде алғаш рет өткізіліп, онда 800 үй және 10 000 мыңнан астам адам қатысқан екен. Содан бері бұл мереке етек жайып, жыл сайын аталып өтіледі екен. Ал, 2000 жылы көршілер мерекесі халықаралық ресми мереке болып жарияланды. Еуропада бұл дәстүрмен Еуропалық Федерация айналысса, Рессейде халық өз қолына алып, локальды ынтымақтастық түрде, осы мейрамды өткізу өз жақын адамдарынан бастап, өзге де адамдарға да жылулық мен мейірімділік шапағатын беруде.

Ал, Өзбекстан, Тәжікстан, Қырғызтсан, Түркменстан мемлекеттерінде көршілік дәстүр осы уақытқа дейін қаймағы бұзылмай жалғасып келеді. Қарапайым тұрғыдан алсақ, өзбекстанның көптеген азаматтары ТМД және шет елдерге қаражат табуға кеткен. Ал, шаңырақта қалған отбасын қарт әкесі, шешесі, жары ие болып отырғанымен, оларға қамқорлық жасау, қол ұшын беруді көршілеріне тиянақтап кетеді. Бір нанды бөліп жеп, мерекелерді бірге атқарып, балаларына бас көз болады. Қандай да іс, не шара болса, көршілер жұмыла кіріседі.

Украина мен Беларуссияда көршілер көшемен бірге қарым-қатынас жасайды. Олар діни мейрамдарда, әсіресе қаңтар айының 7-14 аралығында «Традиционный Святки», «Рождество» мерекелері, «Добрая весна», «Трипільське коло 2019», «Праздник добрые соседи» мейрамында аула тазарту, есік қақпаларын безендіру, гүл отырғызу, ағаш егу т.б. бойынша әр көше сайысқа түседі. Бұл жыл сайын өткізіледі. Жеңімпаз тұтас бір көше болып шығады нәтижесінде. Ал бізде, өзіміз тұрып жатқан Елордамыз Нұр-Сұлтан қаласында осындай сайыстар, конкурстар болғаны жайлы мүлдем мәлімет жоқ және атап өтілмейді де.

Азияның апайтөсінде созыла түсіп, беймарал жатқан қазақ даласының көршілермен арадағы жүргізілген сызығы 14 мың шақырымнан асады екен. Құдай басқа салмасын, жерге таласып, көршімен шеке қызғанша айтысып, соңы қару алып шығатын қан майданға алып келген тайталастар көнерген тарихты парақтасаң аз емес.

Көнеден жеткен әфсана ғұндар патшасы Мөде қағанның көршімен арадағы татулық үшін хас сұлу жарын, астындағы жел жетпес атын беріп, олар үшінші талап - жер сұрағанда: «Ел болса болашақта қаншама ару да дүниеге келеді, сырты түк, іші боқ мал ішінен талай тұлпар да туады, ал ғұнның қай қатыны жер туып береді, жер береміз дегеннің бәрінің басын алыңдар, жер үшін соғысамыз», деп қайратын қаһарлана ерттеп, мейманасы тасыған, әлсіз ел деп басынған тасыр жауды жерге қаратып жеңіп, жасытқанын айтады. Бағзының еншісінде, жылдар мен ғасырлардың қойнауына кетіп көнерген жылнамаларды жаңаламай-ақ, күні бүгінгі ірі алпауыт мемлекеттердің арасындағы бәсекелестік, дау-жанжалдың қаншалықты тереңдеп кеткені бесенеден белгілі жайт.

XXI ғасырдағы көршілік мәселесі өзінің өркениеттік, құқықтық негізінде жүруі тиіс, бірақ елдердің, оның басшыларының пиғылдары әртүрлі болып келетіні тарихтан белгілі [7; 7-8 б]. Соның салдары көрші жатқан елдердің халқына ауыртпалықтар алып келетіні бар. Бүгінгі күні шектес жатқан Украина мен Ресей арасындағы қиын жағдай көршілікті қасиеттемеудің ең бір кісәпір хәлі. Көрші отырған елмен достық қарым-қатынас жасаудан гөрі оны жаулап алып, өзіңе кіріптар, тіпті, қас етіп, жаулық ниетке итеру саясаты. Сол саясат жер бетінде өзектілігін өкінішке қарай, жоймай отыр.

Саяси мемлекеттердің басшыларының пиғылдарының аяқ астынан өзгеріп қалулары мүмкін. Бір мысал, Ресей Федерациясы мен Украина ежелден ағайынды, бауырлас, ортақ тарихы, ұқсас тілі, ортақ діні бар елдер. Ал Донбастағы, Луганскідегі оқиғалар екі көрші елдің арасын өте қатты кикілжіңге соқтырды. Сонда қараңыз, қандас, бауырлас славян халықтары өзара мәмілеге келе алмай, оған Францияның президенті, Германияның канцлері, тағы да басқа елдердің басшылары араласуда. Егер орыстар мен украиндар арасында нағыз

тату-тәтті көршілік қатынастар орнаған күнде, көршілік психология, идеология, дүниетаным орнағанда мұндай дүрдараздық болар ма еді?

Енді бір жапсарлас жұрт Қытайдың көршілік саясатын біраз қарадық. Бұл мемлекет қарым-қатынас жолдарында жаулап алу емес, өзге тәсілдерді қолданады. Миграциялық саясат, бейбіт жолмен дендеп ену сынды өз қалыптары, өздеріне оңтайлы ұстамды саясаттары бар. Көршіміздің осы өздеріне жақсы, өте бір қолайлы саясатын бізге де дұрыстап зерттеп білген жөн. Сол кезде ол көршімізбен де арадағы қарым-қатынастың қай тұсынан қапы кетіп, қай тұсынан ұтып жатқанымызды бағамдаймыз, - дейді.

Қазіргі кезде әсіресе, үлкен қалаларда бұл дәстүр өкінішке орай, ұмытылып барады. Әдетте «көршіңіз кім?» деген сұраққа, «неше жыл тұрсам да білмеймін, танымаймын» деп жауап беретіндер көп. Демалысқа, іссапарға аттанғанда көршілерге пәтеріңізге көз қырын сала жүруді тапсырсаңыз, көңіліңіз алаңсыз болар еді. Ал қазір өкінішке орай тапсырмақ түгілі «Мен сізге міндетті емеспін, есігіңізді құлттаңызда кете беріңіз» - деп жауап береді.

Аяқ астынан қонақ келіп қалса, келіп көмектесе қояды. Кейде ешкімге тісжармаған жақын сырыңызды көршіге айтасыз. Кімге болса да, ерулік беріп, жатсынбай қарсы алу дәстүрінің арқасында жер аударылған корей, шешен халықтары қазақ жеріне бауыр басып, сіңісіп кетті. Тіпті олардың біразы тарихи туған жерлеріне қайта оралса да, қазақ халқының жақсы қасиетін ұмытпай айтып жүретіндігін бұқаралық ақпарат құралдарынан естіп-біліп жүреміз. Сол себепті асыл дәстүрлеріміз бен әдет-ғұрыптарымызды ұрпақтан-ұрпаққа беріп отырғанымыз абзал болар еді. Қорыиында да көне заманнан қалыптасқан бұл салтымызды қайта жаңғырту қажеттігі туындап отыр. Елмізді 100 астам этнос өкілдері тұрады, демек, бұл дәстүрді қайта жыңғыртатын тарихшы этнографтар мен бірге барша қазақтың міндеті десек те болады.

Әдебиет

1.Олжай С. Көрші ақысы. Егемен Қазақстан газеті, №711, Астана, 28 тамыз, 2018 ж. 5-6 б.

2.Төлеуханқызы А. Тоқсанбай Қ. «Құдай көрші немесе көрші ақысы туралы не білеміз», Егемен Қазақстан, 26 мамыр, 2016 ж, 3-4 б

3. Аманбаев Е. «Ислам және өнеге» кітабы, «Ниса» сүресі, 36-аят Ибн Хажар. Фәтхул-Бәри X, 456; Суюти, Әл-Жәмиғус-Сағир I, 146 б.)

4.Есім Ғ. «Мәңгілік Ел идеясының құндылықтары», Егемен Қазақстан, №123, 28, наурыз, 2014 ж, 8 б.

5. Асылов Ұ. Нұсқабайұлы Ж. Әдептану. «Мектеп» баспасы. 1998. 55 б.

6. Асылов Ұ. Нұсқабайұлы Ж. Әдептану. «Мектеп» баспасы. 1998. Б. 76 б.

7. Алтай Х. «Ғылымхал» (Религиозные установки), https://e history.kz/ru/publications/view/1291

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА КАЗАХОВ В ВОСПОМИНАНИЯХ АНГЛИЙСКИХ КОНЦЕССИОНЕРОВ (КОНЕЦ XIX – НАЧАЛО XX ВЕКОВ)

Аяпова Диана Болатовна

докторант 1 курса кафедры археология и этнология

ЕНУ им. Л.Н. Гумилева

Настоящая статья является итогом магистерской диссертации, тема которой была предложена многоуважаемым профессором Ж.О. Артыкбаевым. Данное исследование освещает труды британских концессионеров, побывавших в Казахской степи на рубеже XIX-XX веков. Актуальность выбранной темы вызвана тем, что некоторые имена авторов известны в локальных исторических кругах, некоторые имена английских концессионеров появляются впервые, и требует детального изучения и анализа.

В целом девятнадцатый век является одним из переломных периодов в истории Казахстана, поскольку в этническом самосознании, традиционной культуре казахов отразились последствие административно-правовой реформы. Наряду с этим, в конце XIX–начале XX веков распадается обычное хозяйство и формируется капиталистические отношения, которое в свою очередь оказывает огромное влияние на общественную дифференциацию. В связи с этим поэтапное развитие экономики регионов привело к процессу модернизации, которое имело постоянное воздействие на экономико-культурный тип казахов и оказало влияние на современные этнокультурные процессы (экономико-культурный тип, материальная и духовная культура, этническая идентичность).

Безусловно, об этих процессах знали и на западе, так как число зарубежных путешественников, целью которых являлось исследование столь таинственного региона увеличивалось из-за слухов о несметных богатствах, самобытных обычаев и традиции. Кроме того, стратегический выгодное расположение региона и географическое положение, граничившего с Россией, безусловно являлось одним из ключевых факторов. Таким образом, в данной работе были рассмотрены работы представителей зарубежных государственных учреждений и независимых компаний, исследователей и ученых, отправленных в этот регион на рубеже XIX- XX веков.

Объектом настоящего исследования является традиционная культура казахов конца XIX - начала XX веков. Предметом настоящей работы выступает особенность материальной и духовной культуры казахов, исследуемая на основе записей, очерков, книг западных исследователей, побывавших в казахской степи. Целью же исследования состояла в изучения трудов зарубежных исследователей о традиционной культуре казахов конца XIX - начала XX веков и выявление ее особенностей.

Основополагающей источниковой базой данной исследовательской работы является труды британских авторов Эдвард Нельсон Фелла [1] и Фрэнк Вэнс Эгнью [2] впервые прибывших в Казахстан в 1903 г. Известно, что жена Фелла, Анна, привезла детей, Оливию и юного Нельсона, 14 и 7 лет, из Флориды в Спасск в июне 1903 года, а Мариан (15 лет) позднее нарисовала изображения степей и людей, которых она встретила здесь. В 1916 году сначала в Лондоне, а затем в Нью-Йорке вышла книга Эдвард Нельсон Фелла «Русский и кочевник: были киргизских степей».

Наряду с этим, в книге автор описал Спасск, Караганду, Балхаш начала прошлого века. Также он пишет, что ему было трудно писать так же уверенно о казахах, как о русских, поскольку язык, расовые особенности, религия и вековые обычаи разделяли их. Н. Фелл считает, что «те, кто трудился на предприятиях, ни в коем случае не был аристократией этой расы. Так как настоящая аристократия оставалась в Степи, днем и ночью наблюдая за своими табунами и отарами» [1, с 21]. Но несмотря на это шесть лет британцы прожили бок о бок с казахами как наниматели пролетариата, были в гостях у аристократии и принимали ее у себя (Рис 1).



A FINISHED YURTA

Рис 1. **Фото из книги Э.Н. Фелла «Русский и кочевник: были киргизских степей».**

Автор тепло отзывался о казахских рабочих, которые звали его по-свойски баем. Автор хорошо владел и русским, и казахским языками, потому и посвятил монографию об экзотичном для Англии народе не менее экзотично, в прологе он пишет: «Анне-байбише, старшей любимой жене и хранительнице очага. Марианне и Оливии – кизимкам, дочерям. Нельсону — байдын баласы, сыну бая». Кроме того, в книге Фелл опубликовал казахские стихи в переводе на английский. Так Нельсон Фелл был поражен тем, что казахи жили в суровых климатических условиях степи и никогда не жаловались на свою судьбу. Также исследователь пришел к выводу, что казахская степь является колыбелью западного мышления, культуры и религии [1, с 3].

Что касается мемуаров Ф. Ванс Агнью, то, на наш взгляд, ценность его работы определяется не только наличием в них данных о материальной и духовной культуры, но и изложением собственных взглядов на проблемы общественно-политического развития казахов. В свою очередь Вэнс Агнью отмечает, что «жизнь в самом сердце Киргизской Степи послужило прекрасной возможностью для наблюдения за привычками и характером этих удивительных людей, я называл их «кочевниками», но они являются кочевниками лишь с ранней весны до начала зимы, живя в своих юртах и следую за своим стадом. С конца ноября до конца апреля они живут в «зимовках» (постоянные полу наземные дома), чтобы избежать сильного холода и «бурана» или метели. Их лето восхитительно, а зимы свирепы и неумолимы» [2, с 8].

Стоить отметить, что книга Фрэнка Вэнс Агнью была богато иллюстрирована фотографиями и картами Казахстана того времени, наряду с этим в ней показано социально-экономическое развитие региона. Помимо традиционной системы хозяйствования, автор исследовал материальную культуру казахского населения. К примеру, он отмечал, что «до рождения первого ребенка молодые замужние женщины завязывали красные платки на голову и закрывали плечи, но впоследствии они надевали головные уборы и накидки из белого хлопка до талии, как у монахинь» [2, с 15]. Больше всего британца поразила мужественность и самоотверженность казахских женщин.

Воспоминания младшей дочери Нельсона Фелла Оливии были опубликованы в 1962 году в Лондоне под названием «Британская семья в Казахстане». В статье автор указывает на то, что «эти люди были монгольской расы, и правоверные мусульмане по религии; они говорили на тюркском наречии, и когда они могли написать, что было очень редко, они использовали тонкий арабский алфавит, этим они были очень горды». Далее она признает, что «оглядываясь назад на долгую жизнь, прожитую в добычи полезных ископаемых во многих странах, годы, проведенные в Казахстане самые счастливые среди всех» [3].

Ко второй группе источников относятся опубликованные иллюстративные текстовые каталоги коллекций музеев по казахской культуре. Также большое значение в качестве источников для нас имеют опубликованные материалы дореволюционных, советских и российских ученых по вопросам этнографии и культуре казахов.

Методологической основой исследования является принцип историзма, который позволяет рассмотреть трансформации, произошедшие в сфере традиционно-бытовой культуры казахов конца XIX - начало XX века и выявить общие тенденции. Среди использовавшихся нами методов исследования можно выделить как общенаучные, так и специальные методы. Одним из основных методов настоящего исследования является конкретно-исторический анализ.

Хронологические рамки исследования охватывают период конец XIX – начала XX века, что обусловлено временем наиболее полного функционирования традиционной культуры казахов.

Научная новизна работы определяется тем, что материалы зарубежных исследователей о традиционной культуре казахов впервые рассматривается и включает в себя поселение и жилище, пищу и утварь, одежду и украшения. В научный оборот вводятся новые данные, обобщены историко-этнографические материалы, касающиеся различных аспектов рассматриваемой проблемы. Несомненно, и практическое значение данной

диссертации. Используемый материал, выводы могут оказать большую помощь для профессиональной деятельности сотрудникам различных культурных, образовательных ведомств. Также данная работа может послужить хорошей базой при разрабатывании новых концепций и программ для создания крепких связей между Казахстаном и Европейскими странами. Кроме того, полученные выводы могут активно применяться в историко-краеведческой работе, при разработке учебных пособий и курсов лекций.

В заключения хотелось бы отметить, что значимостью данных трудов является то, что их авторам удалось сохранить в своих работах достоверность и что не мало важно собственное видение. Таким образом, авторы при описании жизни и быта населения степи, дают читателям возможность в максимальной степени понять характер, обычаи и жизнь столь чуждого европейцам народа.

Примечание. В ходе исследования нам с Жамбылом Омаровичем удалось связаться с внуком Патрика Вэнс Эгнью и Мариан Фелл - Джеймсом Вэнсем, который любезно предоставил фотографии из семейного архива и записи о ярких моментах жизни своих предков в казахской степи. Также выражаю особую благодарность Ж.О. Артыкбаеву за совместную исследовательскую работу и любовь к своему делу.

Литература

1. Fell E. N. Russian and Nomad: Tales of the Kirghiz Steppes.-London: Forgotten Books, 2013.-188 p.
2. Vans Agnew F. Life with the Kirghiz in Kazakhstan, 1903-1906 Edited by Jamie Vans.-114 p.

Olivia Fell Vans Agnew. A British family in the Kazakh steppe// Central Asian Review.- 1962. - Vol X.- № .P. 5-121.

ТЕОРИЯ ДИАСПОРЫ В ИЗУЧЕНИИ ЭТНОГРАФИИ ЗАРУБЕЖНЫХ КАЗАХОВ

Рахимов Е.К.
Доктор PhD, ассоц. профессор
Павлодарский государственный университет имени С. Торайгырова

Зарубежные казахи – история их расселения, способы адаптации к принимающим обществам и стратегии выживания, а также отношение к исторической родине под властью советов в СССР до горбачевских реформ были объектом не столько научного изучения, сколько идеологической пропаганды и оценки их негативного потенциала. Бытие в «другом, идеологически чуждом мире» определяло и трансформацию этнического сознания в советской интерпретации.

Изучение состояния зарубежных казахов (образ жизни, интересы, статус в принимающем государстве и потенциал) было подчинено интересам государственной безопасности. Советская наука в трактовке изменения состояний этнических групп в государстве исходила из марксистко-ленинского положения о примате идеологии.

Зарубежные казахи прошли сложные процессы приспособления к принимающим обществам и режимам, поэтому в социокультурном плане являются носителями бикультурного сознания в разных формах и проявлениях (язык и его смысловая наполненность и дискурсивные практики, поведенческие стратегии, пищевые предпочтения, ценностно-мотивационная составляющая поведения и суждений). Также создали своеобразную культуру, которая условно может именоваться диаспоральной культурой казахов зарубежья.

Теория диаспоры, начала активно обсуждаться зарубежными и отечественными исследователями с 1970–1980-х гг. На рубеже XX–XXI вв. данная теория становится наиболее актуальной, поскольку во многих странах заметно усиливается интерес к

зарубежным соотечественникам. Несомненно, современную этнополитическую ситуацию в мире характеризует процесс диаспоризации.

Израильский политолог Г. Шеффер (редактор коллективной монографии «Modern diasporas in international politics» [1]) подчеркивал, что до конца 1970-х гг. политики правого толка считали государство способным держать под контролем все группы, включая диаспоры, и минимизировать возможный ущерб от усиления этнической дробности. Исследователи и политики консервативного направления, по его мнению, прогнозировали маргинализацию диаспор. Ученые левых взглядов также предполагали, что диаспоры – временное явление, поскольку подобно другим меньшинствам, зависят от социально-экономической ситуации в принимающих странах и постепенно растворяются среди этнического большинства [2, p. 162].

Однако, вопреки прогнозам, к концу XX в. в мировом сообществе началась активизация этнического фактора, наряду с повышением политической, социально-экономической, культурной роли диаспор. В результате был сформулирован тезис о том, что диаспора является живым организмом, гораздо глубже включенным в социальные структуры локального, регионального, национального и транснационального уровней, чем можно было ожидать [2, p. 163]. Изменения в оценках ведущих аналитиков были вызваны не только изменением отношения к этническому многообразию мира, но и активизацией имиграционных процессов в условиях глобализации.

Конец XX века был ознаменован активизацией исследований в сфере диаспорологии. Впервые, в 1991 г. У. Сафран, прежде всего, по отношению к еврейской диаспоре (своего рода «модельному» сообществу), сформулировал следующие признаки диаспоры: расселение из определенного культурного центра; сохранение коллективной памяти или мифа о родине; напряженные отношения с доминирующей культурой принимающего общества; восприятие родины, как идеализированного места для потенциального возвращения; личная или опосредованная солидарность с родиной в целях ее независимости, безопасности и процветания; стремление создать четкое сообщество с сохранением культурного наследия; отражение культурных, экономических и политических связей с родиной в определенных общественных институтах [3, p. 37]. Признаки, выделенные У. Сафраном, были в различных версиях воспроизведены в ряде диаспоральных исследований 1990-х гг.

Одним из основных признаков в характеристике диаспор является связь с исторической родиной. Однако этот критерий не имеет абсолютного значения. Британский исследователь А. Бра подчеркивает, что далеко не все диаспоры несут в себе «идею о доме» и имеют желание туда вернуться [4, p. 194]. Аналогичную позицию занимает российский ученый В.Д. Попков, который считает, что в условиях глобализации категория «родины» в диаспоральных процессах принимает противоречивый характер [5, с. 14].

Автор книги «Россия – многонациональная империя» австрийский историк А. Каппелер для анализа некоторых вопросов теории среднего уровня, применил различные теоретические подходы исследователей национализма, в первую очередь, и теоретическую модель мобильных диаспор Дж. Армстронга. В общем теоретическом контексте книга отражает процесс смены политологической и социологической парадигмы на этнологическую, который состоялся в исторической науке в последние десятилетия [6]. Для раскрытия досоветской эпохи России и ее национальных окраин автор широко использует этнологические термины: «этническая группа», «этнос», «этнический», «этническое сознание» и т. д.

Из зарубежного опыта изучения диаспор можно также привести работы С. Кинг и Н. Мелвин «Политика диаспоры: этнические связи, внешняя политика и безопасность в Евразии» и Е. Шейн и А. Барт «Диаспоры и теория международных отношений» [7; 8]. Иностранные ученые предлагают рассматривать теоретические аспекты изучения диаспор в двух подходах: конструктивизма и либерализма, что по их мнению оказывают воздействие как на этническую идентичность, так и на формирование внутренней политики по отношению к диаспором с учетом на международную (геополитическую) обстановку.

Западные исследователи отмечают различия в тональности, глубине и акценте, который делают зарубежные казахи, размышляя о своей идентичности и степени «казахскости», что дает основание выделить несколько уровней дискурса как своеобразных пластов современной пространственно-временной идентичности казахов. Общий дискурс имеет общеказахский цивилизационный контекст и обращается к истории, миссии и месте казахов в истории, специфике казахского мира-космоса в его макро- и микроперспективе, не признавая существующих государственных границ и не делая различий между спецификой режимов в странах проживания современных казахов.

Страновой дискурс разграничивает пространство и время на то, что было до и после разграничивает «вынужденного раскола казахов» в период «смутного времени» на казахской земле. Следовательно, «казахскость» или казахскую идентичность в сравнительно исторической перспективе необходимо рассматривать в нескольких измерениях: 1) пространственном: а) относительно какой-либо группы казахов, проживающих в Казахстане и за его пределами; б) в рамках этой группы – по региональному признаку; 2) степени привязанности к той или иной местности из-за ее исторической значимости и в осознании себя в определенном качестве относительно той или иной группой; 3) в формах этнической репрезентации – символы, культурные традиции и т.д.

В России теоретико-методологический дискурс по поводу диаспор складывался на протяжении 1990-х гг. В Москве с 1999 г. издается независимый журнал «Диаспоры» (главный редактор В.И. Дятлов). Это специализированное издание публикует как работы теоретического характера, так и статьи о положении диаспор в разных регионах мира. На страницах журнала нашли отражение дискуссии по проблемам диаспор, диаспоральной политики, нации и национализма в постсоветсткий период. Достаточно продуктивно в настоящее время обсуждаются проблемы дефиниций, в частности, самого определения диаспоры, диаспоральной идентичности, функционирования языков в диаспоре, адаптации мигрантов и т.п.

Еще в 1990-х гг. Н.А Томиловым была концептуально оформлена точка зрения ряда российских авторов, ориентированных на расширительное толкование понятия «этнической истории». В настоящее время, по мнению Н.А. Томилова, казахи на территории Омской области представляют собой этнографическую группу казахского этноса, которая имеет некоторые локальные особенности, обусловленные длительными и тесными контактами с иноязычным, главным образом с русским населением [9, с. 16].

В первые десятилетия XXI в. интерес российских обществоведов к казахской общине стал приобретать осознанные и научно обоснованные рамки. Этнологами, социологами, политологами уточнены ее сущностные черты (принятые термины «диаспора», «аборигенные казахи»), как участника политических отношений, раскрыты характерные признаки: принадлежность к меньшинству; корпоративность; ограниченность сфер социальной и политической активности; ассимиляционные тенденции и процессы; отличительные особенности российских казахов от мигрантов из Средней Азии. В то же время некоторые авторы, как например, оренбургский ученый чиновник В.В. Амелин, рассматривая миграционные процессы, причисляют казахов, переехавших из Казахстана в приграничные регионы России, к разряду «беженцев», хотя таковыми казахи не являлись [10].

«Так считается, что земли казахов не были приграничной территорией (фронтиром) и границей, в полном смысле этого слова, с Россией до создания ею связанных в единую цепь крепостей, форпостов, редутов, фортов для продвижения через казахскую степь к рынкам Средней Азии и Китая. Сквозь призму идеи фронтира, разработанной американской историографией, (фронтир − «подвижная граница») продуктивным представляется анализ мероприятий царской России по расширению границы государства на Оренбургской, Ишимской, Уральской, Сибирской линий, что имеет прямое отношение к истории казахов Нижнего Поволжья, Южного Урала. Западной Сибири и Южного Алтая» [11]. Видимо

поэтому в российских общественных науках термин «ирредента» в отношении казахов, населяющих приграничную с Казахстаном зону, не применяется.

В современный период в зарубежной историографии можно выделить работы, в которых анализируются пути сохранения зарубежными казахами культурных компонентов этнической идентичности. Так, в работе шведского исследователя И. Сванберга о казахах Турции и КНР выделены трансформированные конструкты «казахскости».

По мнению ученого, процессы аккультурации и ассимиляции в принимающем обществе у казахов необратимы. Особенности формирования ментальной карты казахов как кочевых скотоводов, их социальная и политическая ориентации напрямую связаны с образом жизни. Помимо общеказахской идентичности, основными маркерами этнической идентификации стали родословные и родоплеменная принадлежность, что свидетельствует о степени и близости родства казахов.

Данный труд был опубликован впервые до распада СССР, когда вопрос о возвращении казахов на историческую родину не поднимался. Поэтому для зарубежных казахов, по мнению автора, важно было культурно выжить, задействовав накопленный веками опыт взаимодействия с внешним миром и внутренний потенциал этноса. Интересен подход исследователя к определению казахов Китая, которых он называет этническим меньшинством, а казахов Турции – беженцами [12].

Так, развитие диаспорального дискурса на рубеже XX–XXI вв. отражало многообразие механизмов образования диаспор и форм их самоопределения. Это привело к вариативности трактовки термина и типологий, а также к вариативности методов изучения диаспор. В ходе продолжающегося обсуждения консенсус не был достигнут.

Зарубежные казахи являются частью общества как этническое меньшинство, претерпевающие сложные и противоречивые процессы, что вынуждает их выбирать ту или иную стратегию выживания. Базовая идентичность при этом является основой для сознательного выбора стратегии выживания в стране и обществе (через уже определенные государством пространственно-временные императивы), и вопрос «Что значит быть казахом?» переходит на уровень рассуждений «До каких пор я буду казахом?».

Так, к примеру, С.Е. Ажигали актуализирует изучение центральноазиатской (казахи Западного Китая, Западной Монголии, Республики Алтай Российской Федерации) и среднеазиатской диаспор в виду того, что казахи этих субрегионов сохранили «компоненты старотрадиционной культуры на фоне своеобразия адаптационных процессов» [13]. Однако на повестке дня исследователей остро стоит задача проведения этнологического, этносоциального мониторинга в ареале диаспоры, что затруднено из-за геополитических факторов, т.к. они находятся под контролем принимающих режимов.

Поскольку казахи Монголии используют консервативные методы скотоводства, их адаптация в Казахстане будет затруднена именно с этой точки зрения, поэтому С.Е. Ажигали критически оценивает перспективы полного переселения казахской диаспоры в Казахстан.

Другие отечественные исследователи Е.Б. Уябасаров и К.С. Калиева, рассматривая казахское население Большого Алтая, географически представленного пограничными территориями Восточного Казахстана, Алтайского края и Республики Алтай РФ, СУАР КНР и двумя западными аймаками Монголии, произвольно вводят необоснованное и крайне туманное понятие «внутренняя казахская диаспора в Казахстане» [14].

Так, некоторые авторы совершенно теряют из вида, что особенность данной этнореальности в том, что на территории Большого Алтая доминирующим в полиэтнических сообществах является казахский этнос, объединенный общностью истории, культурой, языком. Отсюда возникают псевдонаучные теории и тезисы, не обоснованные научным анализом и не разработанные в полной мере, что порождает скоропалительные выводы.

В противовес этому, мы отмечаем, что изучение казахской диаспоры вышло на качественно новый теоретический и исследовательский уровень – рассматриваются не только соотношение историко-статистических показателей и степени территориального рассеяния, но и социокультурные области – формы интегрированности казахов в принимающих

обществах, пути сохранения этнической идентичности через соблюдение обрядов жизненного цикла, пищевые практики, семейно-брачные стратегии.

Тем не менее, приходится признать, что в последние годы изучение состояния диаспор на постсоветском пространстве из чисто гуманитарной сферы перетекло в политологическую плоскость с явно выраженным геополитическим оттенком. Так, эксперты казахстанского Института стратегических исследований не актуализируют необходимость изучения диаспор или этнических групп как внутри страны, так и за её пределами в траектории диаспоры или ирреденты, прежде всего, из-за особенностей расселения племен в историческом дискурсе, их смешения и отсутствие «практики создания устойчивых национальных государств (с таким непременным атрибутом, как государственная граница)». Хотя они относят корейцев, турков к диаспоре, а русских и узбеков к ирредента [15, с. 74]. Основная причина этого – опасения спровоцировать межгосударственные конфликты, так как соседние государства могут предъявить Казахстану территориальные претензии.

В связи с этим необходимость определиться с состоянием комплекса проблем, относящихся к диаспоральной тематике, актуализируется следующими аспектами: 1) не очерчен круг проблем, который непосредственно относятся к теме диаспора; 2) нет четкого определения понятию диаспоры; 3) разнообразие концепций, использующих понятие диаспоры в разном ключе и потому акцентирующих внимание на различных моментах термина «диаспора»; 4) идеологическая ангажированность многих подходов к изучению диаспор; 5) геополитическая направленность теоретических конструкций о диаспоре, их использование в политических проектах внутри России и за её пределами; 6) нечеткое, или наоборот, слишком явное выделение этнического компонента в понятии «диаспора» или культурного (идеологического), традиции и психологические особенности [16, с. 43–44].

Мы рассматриваем диаспору как динамичное явление, находящееся в тесной связи с политическими процессами транснационального уровня между страной происхождения и страной проживания. На конкретном примере российских казахов имеет смысл говорить о процессе превращения их из национального меньшинства в РСФСР в диаспору со времени распада СССР и образования Российской Федерации, так как их современное этническое и этнокультурное состояние определяет процесс диаспоризации.

Литература

1. Modern diasporas in international politics / ed. G. Sheffer. – London: Croom Helm, 1986. – P. 1-349.

2. Sheffer G. Diaspora politics: At home abroad. – Cambridge: Cambridge univ. Press, 2003. – P. 1-306.

3. Safran W. The Jewish diaspora in a comparative and theoretical perspective //Israel studies. – 2005. – Vol.10, №1. – P. 36-60.

4. Brah A. Cartographies of diaspora: Contesting identities. – London: Routledge, 1996. – P. 1-292.

5. Попков В.Д. «Классические» диаспоры: к вопросу о дефиниции термина //Диаспоры. – 2002. – №1. – С. 6-22.

6. Каппелер А. Россия – многонациональная империя. Возникновение, история, распад. – М.: Традиция - Прогресс-Традиция, 2000. – 344 с.

7. King, C., Melvin, N.J. Diaspora Politics: Ethnic Linkages, Foreign Policy, and Security in Eurasia //International Security. – 1999. – Vol. 24, Issue 3. – P. 108-138.

8. Shain Y., Barth A. Diasporas and International Relations Theory //International Organization. – 2003 – Vol. 57, Issue 3. – P. 449-479.

9. Томилов Н.А. Проблемы этнической истории (по материалам Западной Сибири). – Томск: Издательство Томского университета, 1993. – 222 с.

10. Амелин В.В., Виноградова Э.М. Оренбуржье в системе региональных интересов России. – М.: ЦИМО, 1998. – 359 с.

11. Балтабаева К.Н., Ахметова Ш.К. Состояние и перспективы изучения истории и культуры казахов России (60-е гг. XX – начало XXI в.) // Матер. межд. науч.-теор. конф. «Концептуальные

проблемы истории Центральной Азии и Европы в свете интеграции и модернизации», посв. году Германии в Казахстане (Алматы, 12 марта 2010 г.). – Алматы: Қазақ университеті, 2010. – С. 255-260.

12. Svanberg I. China's last nomads: the history and culture of China's Kazak. – Armonk and London: M. E. Sharpe, 1998. – XIII + 251 p.

13. Ажигали С.Е. Общие итоги комплексного этнокультурного исследования казахской диаспоры Центральной Азии (Монголия, Россия, Китай). // Орталық Азияның қазақ диаспорасы: тарих – мәдениет – ескерткіштер: халықаралық ғыл. конф. матер. = Казахская диаспора Центральной Азии: история – культура – памятники: матер. межд. науч. конф. (Алматы, 5 декабря 2014 г.) / отв. ред.-сост. С.Е. Ажигали. – Алматы: «Елтаным баспасы», 2014. – С. 14-28.

14. Уябасаров Е.Б., Калиева К.С. Казахская ирредента и казахская диаспора на территории Большого Алтая: к постановке проблемы // Актуальные проблемы этнической, культурной и религиозной толерантности коренных народов Русского и Монгольского Алтая: матер. второй науч.-практ. конф. / отв. ред. Бабин В.Г. – Горно-Алтайск: Изд-во ГАГУ, 2008. –218 с.

15. Факторы внешнего влияния на межэтнические отношения в Республике Казахстан: сб. науч. статей. / под ред. Б.К. Султанова. – Алматы: КИСИ при Президенте РК, 2010. – 112 с.

16. Калыш А.Б., Касымова Д.Б. Миграции казахов: вызовы этнической репатриации в условиях глобализации. – Алматы: Қазақ университеті, 2015. – 146 с.

ҚАЗАҚ ДИАСПОРАСЫНЫҢ ЭТНИКАЛЫҚ БІРЕГЕЙЛІГІН ЗЕРТТЕУДЕГІ КЕЙБІР ТЕОРИЯЛЫҚ МӘСЕЛЕЛЕРІ

Бейсегулова А.Қ.
Әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлтық университеті,
Тарих, археология және этнология факультетінің PhD докторанты

Қазіргі қоғамдық ғылымдар алдындағы жаһандық үрдістер зерттеушілер алдында үлкен үндеулер тастап отыр. Ол этностар арасындағы ұлттық сана мен этникалық бірегейлігін сақтау мәселесіне негізделеді. Осы тұрғыда бірегейлік мәселесі қазіргі қоғамдық ғылымдарда әртүрлі сипатта талданып, өзінше түсіндіріліп келеді. Себебі, қазіргі әлеуметтік қатынастар бірегейліктің бірнеше формасын анықтауға мүмкіндік беріп отыр. Мысалы, әлеуметтік бірегейлік қоғам мүшелерінің күнделікті өмірде өзара әлеуметтенуі, ортақ тұтыну мүмкіндіктеріне жауап береді. Сонымен қатар, азаматтық бірегейлік өз объектісі ретінде мемлекет ішіндегі азаматтардың жалпылық сипатын қарастырады. Яғни кімнің азаматтығы болса, ол сол елдің азаматы яғни мемлекет ішіндегі азаматтық бірегейлік үрдісінің мүшесі болып табылады. Дәл осы сияқты сәйкестік, ұқсастық пен бірегейліктің формасы мен қызметтері өте көп [1]. Алайда қазіргі этникалық қарым-қатынастар мен этникалық шекаралардың қалыптасуы мәдени құндылықтарды, ұлттық сана сезімді алдыға тартады. Осыған сәйкес әр бір қоғамның немесе мемлекеттік құрылымның өзіндік этникалық бірегейлік үрдістері қалыптасқан. Этникалық бірегейлік азаматтық, әлеуметтік және т.б. жалпыға ортақ бірегейлік емес, бұл этникалық топтың шығу тегіне, тарихы мен салт-дәстүріне негізделген адамдар арасындағы табиғи ерекшелік ретінде қарастырылады.

Этникалық және этномәдени бірегейлік жекелеген топтар арасында мәдени және этникалық сана тұрғысынан бірігуге алып келеді. Осы тұрғыда қазіргі қоғамдық ғылымдар, соның ішінде этнологияның негізгі өзекті мәселесіне этникалық бірегейлік үрдістердің айшықты үлгілерін зерттеу қажеттілігі туындап отыр. Алайда, батыс ғалымдары бұл тақырыптарға XX ғасырдың алғашқы ширегінен бастап қалам тартқан болатын. Десек те, бұл ғылыми ұстанымдардың отандық этнологияға енгеніне көп уақыт болмады.

Қазақстанның тәуелсіздік алуы қазақ халқының ұлттық санасы мен салт-дәстүрін жаңжақты зерттеуге үлкен мүмкіндік туғызды. Сонымен қатар, шетелдегі қазақ диаспораларымен орнатылған байланыстар қазақ халқының ортақ мәдени құндылықтарын бірдей дәріптеуге негіз болды. Осы ретте Қазақстан тарапынан шетелдегі қазақ диаспораларын зерттеуге деген бағыттар қалыптасты. Бұл зерттеу бағыттарының негізгі

мақсаты қазақтардың тарихи отанынан қоныс аудару, көшу барысындағы қиындықтар мен өзге мемлекеттерге орналасуы мәселесіне арналды. Сонымен қатар, Моңғолия, Қытай, Өзбекстан, Ресей және т.б. елдердегі қазақтардың дәстүрлі мәдениеті, этнографиясы, қоныстану жүйелері, жергілікті халықпен қарым-қатынастары, фольклоры және т.б. кешенді зерттеле бастады. Бұл Ш.Ш. Уәлиханов атындағы тарих және этнология институты, М. Әуезов атындағы әдебиет және өнер институты қызметкерлерінің кешенді этнографиялық зерттеулерінен тұрды. Сонымен қатар, Әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық университетінің ғалымдары да осы кеңістікте көптеген зерттеулер жүргізді. Соңғы жылдардағы диаспора зерттеушілерінің бағыттары Қазақстандағы оралмандардың бейімделуі мен психологиялық ерекшеліктеріне, этномәдени үрдістері мен этникалық бірегейлік мәселелеріне арнала бастады. Бұл қазақ диаспорасының жаңа қырынан зерттелуіне жол ашты. Сондай-ақ, алдын ала зерттелген экспедициялық жұмыстардың материалдарын жаңа бағытта жариялауға негіз болды.

Шетелдегі қазақтардың этномәдени үрдістер мен этникалық бірегейлігі мәселесінде бірқатар теориялық және методологиялық мәселелерде баршылық. Мысалы, шетелдегі қандас бауырларымызды зерттеуде қандай теориялар мен методологиялық ұстанымдарға сүйену күрделі проблеманың басы болып отыр. Мысалы, халықаралық тәжірибеде батыстық зерттеушілер бірегейлік мәселесінде көптеген зерттеулер жүргізді. Сонымен қатар, кейінгі жылдары ресейлік ғалымдар өз ішіндегі диаспораларды зерттеуде көптеген батыстық және өзіндік зерттеу үлгілерін пайдаланып келеді. Ал, отандық зерттеушілер арасында нақты бекітілген методологиялық ұстанымдар мен теориялардың толық жетілмеуі қазақ диаспорасындағы этникалық бірегейлік мәселесінде қиындықтар туғызады. Алайда, біздің пікірімізше шетелдегі қазақ диаспораларын зерттеуде жан-жақты теориялық және методологиялық ұстанымдарды ұстанған жөн. Соның ішінде батыстық теорияларды пайдалана отырып, отандық зерттеушілердің ой-пікірін негізге алуымыз керек. Сонымен қатар, ресейлік және басқа да посткеңестік елдердегі тәжірибелерді қолдану ұтымды болып табылады.

Батыстық зерттеулердегі ұлт, ұлтшылдық, ұлттық сана мәселесі «этникалық бірегейлік» терминімен ауысып келді. Бұл Қазақстанның қоғамдық ғылымдарына да өз әсерін тигізбей қоймады. Қазіргі кезде көпшілік зерттеулерде этникалық бірегейлік мәселесі өзекті мәселе ретінде көрініс тауып отыр. Жалпы, бұл этникалық бірегейлік сөзі этникалық сана сезім деген ұғымды білдіреді. Көпшілігінде этникалық (ұлттық) сана сезім тарихи зерттеулерде көрініс тапса, этникалық бірегейлік әлеуметтанулық және психологиялық зерттеулерде көптеп қолданылады. Зерттеулердегі методологиялық фокустың этникалық сана сезімнен «этникалық бірегейлікке» ауысуы, объектінің атауы «этностан» «этникалық топқа» ауысуына алып келді. Ол конструктивистік және инструменталистік тұрғыда өзін мәдениеттің құрамында субъективті факт ретінде қарауға мүмкіндік берді

Айта кететін мәселе, отандық зерттеушілердің бірегейлік тақырыбына әр түрі қырынан келуінде болып отыр десек болады. Соның ішінде еліміздегі зерттеушілердің дені бірегейлікті саяси және философиялық категориялар аясында түсінеді. Оның негізге себебі соңғы кездердегі Қазақстандағы этнос саясатының «бірегейлік» терминімен тікелей байланыстырылуы десек болады. Бұл «бірегейлік» терминінің қолданыс аясының кең әрі әр тарапты екенін көрсетеді. Мысалы, философтар мен саясаттанушылар бірегейлікті өздігінше түсіндіруге тырысады [2]. Ал, этнографтар бірегейліктің негізгі формаларын анықтап, оның ішінде елдегі этникалық бірегейлікті айшықтауға ден қоюда [3]. Бұл этникалық топ пен ұлттың салт-дәстүрі, тұрмысы, киімі, әдеттері, отбасы мен неке, туыстық жүйесі, шаруашылығы, қоныстану жүйесі мен қолөнерінен көрініс табатындығын анықтай түседі. Батыстық зерттеулердегі этникалық бірегейлік термині біздегі жалпылама ұлт мәселесін ауыстырғандықтан, зерттеушілер тарапынан «этникалық бірегейлікті» терминінің методологиялық тұрғыда диаспораларда қолданған тиімді болып табылады.

Бірегейлік ұғымы әлеуметтік ғылымдарда қоғамдық өзгерістердің қарым-қатынасын сараптауға және өзін-өзі тану немесе өзіндік сәйкестіктің стратегиясын анықтауда кеңінен

қолданылып келеді. Оның ішінде Э. Эриксонның қоғамдық трансформациялар кезінде бірегейліктің дағдарысы болатындығын көрсетіп берді. Э. Эриксонның пікірінше бірегейлік екі негізде құрылады. Біріншісі, өзін-өзі тану немесе сәйкестену болса, екіншісі, әлеуметтік-мәдени анықтауыштар болады. Бірегейліктің дағдарысы алғашқы және кейінгі бірегейліктермен сәйкестенбейтінін айта келе, оның невроздардың дамуына байланысты болуы керек деп түйіндейді. Эриксон еңбектерінде бірегейліктің динамикалық аспектілері көрініс табады. Оның мәдени және әлеуметтік аспектілерімен байланысты болуы оның мәдени құндылықтар мен идеологияның бір бөлігі ретінде қарастыруға болатынын көрсетеді [4, с. 58]. Дж. Г. Мидтің тұжырымы бойынша бірегейлік өзгелермен байланыстың орнауынан пайда болатын құбылыс, яғни адамдар арасындағы коммуникация сырттан төнген қауіпті сейілтуге мүмкіндік береді. Осылайша, индивидтің топтасуына жағдай жасалады деп түсіндіреді [5, с. 191]. Сондықтан этникалық бірегейліктің ұғымы мен категорияларын топтар арасындағы әлеуметтік психологиялық үрдістер негізінде зерттеу әлеуметтік бірегейліктің механизмдерін қызметін анықтауда ұтымды болып табылады. В.А. Ядовтың зерттеулерінде «Біз – Олар - бірегейлік» тұжырымы әлеуметтік, этникалық категорияларды қарастырады [6, с. 140–142]. Әлеуметтік бірегейліктін сараптау әлеуметтік психологтар Г. Тежфел мен Дж. Тернердің еңбектерінде кездеседі. Олар топ аралық қатынастар мен топ аралық салыстырмалы үрдістерді қарастырды [7, p 277–290].

Батыс ғалымдарының ішінде этникалық бірегейлікті зерттеу Г. Тэжфел және Дж. Тернердің әлеуметтік бірегейлікті сипаттайтын когнитивті теориясы шеңберінде нақты көрсетіле бастады. Ал, этникалық топтардың мәдени шекаралары жөнінде Ф. Барттың еңбектерінен кездестіреміз. Сонымен қатар, батыс зерттеушілері ішінде этникалық бірегейлікті Дж. Де Востың зерттеулерінде зерделенген. Этникалық топтың кроссмәдени үрдістерін Э. Эриксонның психоәлеуметтік бірігейлік тұжырымдарымен сабақтастыра аламыз. Ғылыми және теориялық зерттеулерде этникалық бірегейліктің мәдени шекараларды қалыптастыратындығын көрсетеді

Батыс антропологиялық мектебінде этникалық шекаралар мен мәдени ерекшеліктер мәселесіне жан-жақты теориялық тұрғыда қадам жасаған зерттеушілердің бірі Ф. Барт болды. Норвегиялық зерттеуші өзінің «Этнические группы и границы. Социальная организация культурных различий» атты еңбегінде этникалық бірегейлікке қатысты негізгі ойларын жеткізді [8]. Барттың пікірінше жаһандық ақпараттық қоғамның тез қарқынмен дамуына қарамастан мәдени әр түрлілік сақталып отырғандығына мән берілуі керек. Сонымен қатар, адамдардың өмір бойы әр түрлі әлеуметтік статусқа ие болуы мәдени шекараларға тосқауыл бола алмайды. Сондай-ақ тұрақты әлеуметтік қатынастар этникалық шекаралардан өту арқылы этникалық статусқа негізделеді. Қазіргі әлемдегі этникалық әркелкіліктің болуы бірыңғай әлеуметтік жүйеде бір тәртіппен жүре бермейді. Көбінесе әлеуметтік жүйенің негізі қаланатын шынайы негіздерде қалыптасады. Бұл жөнінде Барт әлеуметтік жүйеде этникалық ерекшеліктің жоғалуына жол берілмейді, тіпті этносаралық қатынастарда да сақталады деп көрсетеді. Сонымен қатар, географиялық және әлеуметтік оқшаулану мәдени көптүрлілікті сақтаудың шешуші факторы болып табылады [8, с. 10].

Автор қазіргі кездегі полимәдени қоғамда этникалық топтың маңызды құрылымдық факторлары мен функциясына тоқталады. Барт бойынша этникалық топтардағы мәдени бірегейлікті алғашқы немесе анықтамалық тұрғыда емес, этникалық топтың өмір сүру мәні ретінде қарастыру керек. Барт этникалық топты әлеуметтік құрылымның ерекше формасы ретінде қарастырады. Бұл үрдісте әлеуметтік категориялаудың механизмі негізгі факторға айналады. Осындай жағдайда этникалық топқа тікелей түрде өзін және басқаларды жатқызу үрдісіне өтеді. Әлеуметтік үрдістерде этникалық бірегейлікті қолдану өзін және басқаларды белгілі бір категорияға жатқызуға ықпал етеді. Этникалық топ өзін белгілі бір топқа жатқызу және өзгелердің оны өзге топтан екенің тану тұрғысынан қалыптасады. Осылайша топтың мүшесі болуы үшін әлеуметтік факторлар анықтаушы болып табылады. Осы жерде топтық этникалық бірегейлікте мәдени ерекшеліктердің қызметінің маңызы анықталады. Барттың концепциясы бойынша этникалық ұқсастық пен мәдени тұтастық және ерекшелік арасында

біржақты тікелей сәйкестік болмайды. Этникалық категориялар белгілі бір топтың өзін өзі әйгілеуінде немесе басқаларды белгілі бір топқа жатқызуында барлық объективті ерекшеліктерді көрсетпейді, оның ішінде индивидтердің өзінің басқалардан ерекшелейтін маңызды ғана тұстарын қарастырады.

Ф. Барттың ғылыми көзқарастары этникалық және мәдени ерекшеліктерді зерттеуде түбегейлі өзгерістер алып келді. Ол этникалық бірегейліктегі мәдени шекаралардың объективті тарихи сабақтастығынан гөрі этникалық бірегейлікке индивидуальды сана мен әлеуметтік жағдайды түйсіну шарттарына мән береді. Десе де, этникалық топтардың мәдениет тасымалдаушы қызметі жайлы да айтып өтеді. Яғни этникалық топтың мәдениет тасымалдаушы болуы үшін дәстүрлі мәдениетті қазіргі кезде ұстануы шарт. Тек осы тұрғы да этникалық бірегейліктің белгілері көрінеді.

Этникалық бірегейліктің мәдени теорияларына Дж. Де Востың да зор үлесі бар. Ол өзінің «Этнический плюрализм: конфликт и адаптация.» атты еңбегінде этникалық бірегейліктің ішкі құрылымдарын анықтайды. Оның пікірінше саяси этникалық бірегейліктен гөрі эстетикалық дәстүрлерге, мәдени символдарға және адамзаттың жалпы құндылықтарына жүгінген дұрыс [9, с. 229]. Де Востың этникалық бірегейлікті мәдени символикалық жіктелу ретінде қарастырылады. Яғни, адамдардың саяси бостандығы болмаса да, тіпті территориясы болмаса да этникалық бірегейлікті сақтай алады [9, с. 236]. Де Вос бұл пікірді әлемнің түкпір-түкпірінде жүрген сығандардың өмірімен байланыстырады. Сондай-ақ, этникалық топтың этникалық бірегейлігін сақтауына эстетикалық мәдени модельдің сақталуында екеніне көз жеткізеді. Оған тамақтану жүйесі, киім-кешек, әшекей бұйымдары және әр этносқа тән адам сұлулығының идеалдары жатады. Сонымен қатар, оның пікірінше тіл – этникалық бірегейлікті сақтайтың маңызды фактор деп көрсетеді. Алайда мәселе этникалық топтың тілді қолдануында емес, оны символикалық маңызында екенін атап өтеді. Оған мысал ретінде шотландықтар мен ирландықтардың гэль тілін қолданып, өздерінің кельттік немесе шотландық этникалық бірегейлікте екенін көрсетеді [9, с. 241]. Де Востың еңбегіндегі негізгі мәселелердің бірі дінге арналған. Ғалымның пікірінше дін – этникалық бірегейлікті жоятын негізгі факторға жатады. Бұл жерде халықтың наным-сеніміне қайшы келетін діни үрдістерді алға тартады. Жалпы, Дж. Де Востың еңбегінде этникалық бірегейліктің сақталуы мен жойылуына байланысты көптеген факторлар келтіріледі. Соның ішінде территориялық, нәсілдік, экономикалық және т.б.

Сонымен қатар, Дж. Девероның «Этнопсихоанализ» еңбегінде этникалық бірегейлікке психологиялық тұрғыдан әртүрлі сараптама жасайды. Ол этникалық бірегейліктің түрлері мен қызметін сипаттай келе, «жоғары қуатталған» этникалық бірегейлікті атап өтеді. Бұл этникалық бірегейлік басқа этникалық топтарды жоққа шығарып, әлеуметтік байланыстарды тоқтататындығын жазады [10, с. 150–151].

Қорытындылай келе, этниикалық бірегейлік бір жақты қатып қалған тұжырымдардан тұрмайды. Ол барынша қарапайым және бейімді құбылыстардан тұрады. Оған мәдени, саяси, әлеуметтік үрдістер кеңінен ықпал етеді. Қазіргі жаһандану кезеңінде этностардың мәдениеті мен тілін, әдет, салтын ұстануына және сақтауына мол ақпараттық мүмкіндіктер бар. Алайда, этникалық топтар арасындағы этникалық бірегейлік мәселесін зерттеуде әр этностың ерекшелігі ескерілуі тиіс. Яғни, беріліп отырған бұл теориялық еңбектердің көпшілігі жекелеген этникалық топтарды зерттеу нәтижесінде қалыптасқандықтан бұны методологиялық тұрғыда шетелдегі қазақ диаспорасын зерттеуде тиімді пайдалануымыз қажет.

Әдебиет

1 Губогло М. Идентификация идентичности. Этносоциологические очерки. – М.: Наука, 2003. – 764 с.

2 Шайкемелев М. Казахская идентичность. Монография / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2013. – 272 с.

3 Байғабатова Н.К. Жаһандану және қазақ диаспорасының этномәдени бірегейлігін зерттеу мәселесі //«ІІІ-і Арғынбаев оқулары. Қазіргі заман этнография ғылымы және оның қоғамдық жаңғырудағы ролі» атты Халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция – 2018; Байгабатова Н.К. Символическая этничность казахов Западной Монголии // Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің ХАБАРШЫСЫ. – 2018. – № 2. – С. 57–62.

4 Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис: Пер. с англ. Общ. ред. и предисл. Толстых А. В. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1996. – 344 с.

5 Дж. Г. Мид. Избранное: Сб. Переводов / РАН ИНИОН. Центр социал. научн.-информ. исследований. Сост. и переводчик В.Г. Николаев. Отв. ред. Д.В. Ефременко. – М., 2009. 290 с.

6 Процессы идентификации российских граждан в социальном пространстве «своих» и «не своих» групп сообществ (1999–2002 гг.). Мастер-класс профессора В.А. Ядова. – М., 2004.

7 Tajfel H., Turner J. The Social Identity Theory of Intership Behavior // Psyhology of Intergroup Relations. Chicago, 1986.

8 Барт Ф. Этнические группы и социальные границы: социальная организация культурных различий. Сборник статей. Под ред. Ф. Барта: пер. с англ. И. Пильщикова. М.: Новое издательство, 2006. – 200 с.

9 Дж. Де-Вос. Этнический плюрализм: конфликт и адаптация. Пер. М.Г. Котовский, Т.В. Волковой. В кн. Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология. Под общей ред. А.А. Белика. – М.: Смысл, 2001. – 555 с.

10 Дж. Деверо. О работах Джорджа Деверо. Пер. Л.В. Трубицыной. В кн. Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология. Под общей ред. А.А. Белика. – М.: Смысл, 2001. – 555 с.

ХАЛЫҚТЫҚ ЕМДЕУ ТӘСІЛІНДЕГІ ЫРЫМДАР МЕН СЕНІМДЕР

Сейілбекова А.Н.
Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия Ұлттық университетінің докторанты

Ем – науқасты емдеу, аурудан сауықтырудың іс амалы. Аурулар, шамандардың пікірінше, дене қимылы салдарынан емес, тәңірінің құдіретінен, дұға оқып таза жүрмегендіктен жын- ібілістерден ауруларға шалдығады. Халық медицинасында діни наным-сенімдік мәні бар заттарды пайдалану арқылы да емдеу тәсілдерін қолданған. Сондай емдеу орындары бар деп саналған ағаш, темір ұсталарының шеберханалары да маңызды орын алды.

Қазақтардың санасында шеберхана аса қасиетті орын деп саналады. Мұнда келушілердің өсек-аяң айтуына, дауыс көтеруіне тыйым салынатын. Олай болмаған жағдайда аузы қисайып қалады деп ескертіледі. Жерде жатқан төс, тері-терсек және түрлі аспаптардан аттап өткен жағдайда аяқ қақсайды делінеді. Ауру-сырқаудан аулақ болу үшін шеберханаға жақын маңда дәрет сындыруға рұқсат етілмеді. Тегінде шеберханаға жуынып-шайынып келу ұсынылады [1; 130-б.].

Қазақтар темір-терсекке кейде үрейлене, кейде сүйсіне қарай келіп, оның шипалы және қорғаушы қасиеттеріне деген сенімдері қалыптасқан. Айталық, жын-шайтаннан қорғану үшін бесіктің астына балға, қайла тектес аспаптар тастайтын болған. Ал қырғыздар отқа қыздырылған темір қысқашты пайдаланып бас ауруын емдеген. Бұл тұста аспаптардың сиқырмен қатар, темірдің қорғаушы және де үрей тудырушы сипаттары кәдеге асқан. Темір қатты зат ретінде қасиетті саналатын қазан іспеттес бұйымдардың сиқырлы мәнін күшейте түсетін. Қазақтардың салт-дәстүрінде күні бүгінге дейін үрей себеп болған ауруларды қыздырылған темірмен қайнатылған суды ішкізіп емдеу тәсілі сақталып келген. Бұл суды үш күн, күніне үш дүркін ішу қажет болатын. Ұсталар мен зергерлер кәсіпшілік ережелерін сақтамай дертке шалдыққан кезде де өздерін осылай емдеген.

Сондай-ақ іші кеуіп кеткен жылқыны емдеу тәсілі де қызықты болып көрінеді. Ол үшін жылқының аяқтарын матап, жерге жыққаннан кейін қызған темірмен теріні күйдіріп,

крест тәрізді таңба салған. Осыдан кейін жылқы сауығып кетуі тиіс деп саналған. Темірдің қорғаушы қасиеті туралы ұғым қазақтарға ғана емес, Орта Азия, Сібір халықтарына да (якуттерге де) тән.

Қазақтар арасындағы мына бір қызықты ұрып бұған дәлел бола алады. Салқын суға қорғасын ерітпесін құю арқылы балаға көзі тиген адамды анықтаған, ал үрейленген баланы емдеу үшін жастығының үстінен қорғасын корытпасын бір кеседен басқа кесеге ауыстырып отырған. Қазақтар арасында шеберханада түнеп шыққан бедеу әйелдер мен жүйке ауруларына шалдыққандардың дерттен құлантаза айығып кеткені жайлы деректер жетерлік. Ал ұста алдын-ала кешкісін шырақ жағып, түнде ұстаның рухы немесе пірі ауруды қараңғыда тез емдейтін болған. Қазақ әйелдері мұнда емделу үшін мақтадан жасалған 9 шырағдан әкеліп, оны көрік астында тұтатып, бәрі сөнгенге дейін көз алмай қарап отырған [2; 84-85 - б.].

Бүгінде де ел арасында балаларды емдейтін емшілер, атап айтқанда көз тию, ит тиген, тамақ баспа сияқты ауруларды емдейтін Каюмова Гаухарды, «тас қорықтық» және «темір қорықтықты» жақсы меңгерген Кенжеева Клара сынды емшілер өз емдеу ілімдерін жалғастыруда. Мәселен, информатордың айтуынша, қатты шошынып, қорыққан адамды емдеу тәсілінде, «қатты қызып тұрған тастың үстіне ағарған құю арқылы, кейде қызып тұрған табаға қорғасынды ерітіп шошынған адамның үсітнен айналдырып өтсе, ол шошынғандығын қояды», - деген.

Ауру сырқаттардан, пәле- жаладан сақтану үшін әр түрлі фетиштік заттарды пайдалану халық арасына кеңінен тарады. Себебі, халық үшін фетиштік бұйымдар ыңғайлы, іздеп табуға жеңіл және жан-жақты қасиеті бар деп есептеледі. Оларды көбінесе мойынға іліп жүреді. Қойдың жауырын сүйегін, қасқырдың тұяғын, жыланның бас сүйегін, жай тасты т.б, мойынға тағып жүрсе, түрлі пәле жаладан, ауру сырқаудан сақтайды, - деп санаған. Осылардың ішінде, әсіресе жыланның кептірілген бас сүйегі ерекше көңіл аударарлық. Ол аппақ, жылтыр және көлемі шағын болып, мойынға іліп жүруге ыңғайлы.

Қасқырдың тырнағы пәле -жаладан, ал тізе сүйегі буын ауруларынан, көз тиюден сақтайды деп саналған. Халық медицинасындағы қасқырдың мұндай орны оның көне түрік тайпаларының аңыз әңгімелерімен тығыз байланыстылығында. Орхон Енисей бойындағы көне түрік тайпалары өздерін көкжал қасқырдан тарағанбыз деген. Көкжал қасқыр түріктердің тотемі.

Тілден, көзден, пәледен сақтану үшін, бойға ауру сырқауды дарытпас үшін «есек тасты», «жай тасын» пайдаланған. Халықтың түсінігі бойынша есек тас есектің асқазанында болады-мыс. Ал жай тасы көктен түседі, - дейді халық сенімінде [3; 35-б.].

Ал өзіне көз тидіге санаған әйелдер бұл аталған фетиштерден басқа да ақ қой мен қара қойдың жүнін шүберекке орап, денесіне тағып жүреді. Өйткені ақ қой мен қара қой да ерекше қасиеті бар малға жатады және олар да көне түрік тайпаларында әулие тұтылған болуы мүмкін. Өйткені түріктердің аққойлы, қарақойлы деген тайпалары бар.

Сондай-ақ малдың төрт түлік түріне қатысты тотемдік, фетиштік қасиеттер де бар. Мәселен, жын шайтандар бурадан қорқады. Сондықтан толғағы келген әйелдің маңына бураны байлап қоятын. Мұны әйелді босану үстіндегі қауіп қатерден қорғайды деп түсіндірген. Түйені киелі санаған халқымыз оны ауру сырқаудан, тіл көзден сақтаушы деп, Оның жүнін кілемге, бөстекшеге, жас сәбидің киіміне тұмар етіп қадаған [4; 224-б.].

Қазақтардың ұғым түсінігінде қасиетті саналған бұл түлікке қиянат жасау «күнә», байлық пен бақыттан айырады деп есептелінген. Түйені ұруға, ұрсуға, оның жүнін шашуға да болмайды. Егер жүндеу кезінде түйенің жүнін ұрлап жүндесе, оның «о, дүниеге барғанда» түйе жүніне оралып жүре алмай, мәңгі азапқа түседі, - деп сенген. Түйенің мойын жүнін, яғни шудасын қөасиеттеп, оны емге қолданған [4; 225-б.].

Түйенің өркеш майын желді айдауға, қан жүргізуге, ісікті қайтаруға, сондай-ақ жарылғанға, ішкі ағзаның әлсіздігін күшейтуге, қара желге мың да бір ем деп қолданған. Жаңадан сойылған түйенің өркешін таңса, терідегі ақ таңдақтар жазылады. Адыраспанға түйенің несебін құйып, қайнатып, қол аяққа жылы кезінде сорғалатып құйса, сал ауруына

шипа болады. Түйенің жілік майын қарақұйрық терісіне жағып, жэылыдай шетпе болған баланың кіндігіне басса, оның іші босап, тынышталады. Отықпаған ботаны сойып, мәйегіндегі уызды алып, аз мөлшерде күніне бір рет жесе, белсіздік ауруынан сауықтырады. Түйенің сүтін, әсіресе ақ түсті түйенің сүтін халық емшілері дәрілік қасиеті бар емге пайдаланған. Түйе сүтіне түсіріп жел-құз, қантамыр ауруларын емдеген. Сондай-ақ түсй сүтін жасартуға да ішкен [3; 226-б.].

Жылқының құйрық жалы жын-шайтаннан, қауіп қатерден сақтайды деген сенім болған. Бесіктің арқалығына жылқының жал-құйрығынан алып байлайды. Баланың мойнына аттың жалынан, кекілігінен қыл жұлып алып , шүберекке тігіп, тұмар етіп тағып қояды. Сондай-ақ кекіл қылын толғағы ұстаған әйелдерге иіскеткенде жылқының өзі келіп көмектеседі деп жорыған [5; 203-б.].

Қазақ даласында бүгінде де қолданылып, өмірлік тәжірибиеге айналып отырған емдеу тәсілдері де жоқ емес. Олардың қатарында үшкіру, ұшықтау, көшіру сияқты ем-домдар да бар. Халықтық медицинадағы осындай емдеу әдістерінің бірқатарына тоқталып өтейік:

Үшкіру. Үшкіруді кейде «дем салу» дейді. Бұл ем әсіресе ислам дініне негізделген. Себебі, ол құран сөзін, аятты айту арқылы жүргізіледі. Үшкіруді немесе дем салуды көбінесе кешқұрым науқастың әлі біткен шақта жүргізеді. Үшкіруші немесе дем салушы науқастың жанына отырып, оның жағдайын байқағаннан кейін белгілі бір аятты сыбырлап аурудың бетіне үрлейді. Бұл тынысы тарылып демі біте бастағандай адамға дем бергендей болады. Кейбіреулердің түсінігінше құран сөзі қасиетті сөз, сондықтан аятты оқып бетке үргенде бойға күш бітеді, еңсені басқан уайым мен ауру қайтады. Осылайша үшкіру емі хал үстінде жатқан адамның , егер ол әлі де есінен танбаған болса, көңіліне демеу болады, онда үміт отын тұтатады деген сенім болған.

Ұшықтау. Ұшықтау әдісі кез келген отбасында қолданылады. Әдетте, мұндай ұшықтау әдісін тек қана аяғы ауыр жүкті әйелдерге ғана қолданбаған. Ұшықтауды кешке, күн бата бастағанда немесе таңертең, күн шыға бастағанда жүргізеді. Ұшықтаушы мұнда сырқат адамды оңтүстікке қаратып отырғызады да, бір тостағанға су құйып, оның ішіне бұрыш пен қалампыр салады. Бұдан біраздан кейін бұрыш пен қалампырдың иісі шыға бастайды. Осы кезде емші суды ішіне бүркіп алып, жайбарақат, қаперсіз отырған науқастың бетіне кенеттен бүркіп жібереді. Содан кейін тостағанды науқастың көзіне көрсете шамалы одан алысырақ төңкеріп тастайды және оған ертеңіне дейін ешкімді тигізбейді. Науқас кенеттен, бетіне бұрыш пен қалампырдың иісі бар су бүркілген кезде селк ете түседі де, оның денесі тітіркенеді. Осы тітіркену үстінде денесі түрпілене бастағанда, оның денесінен ауру шығады деп түсінген. Енді ұшықтаудың тағы бір әдісі бойынша, тостағанға немесе кесеге жылы су құйып, оның ішіне тұз, май және бұрыш салып ұшықтайтын болған. Әдетте, ұшықтау әдісі жасап болған соң науқас үйді айналып келіп барып төсекке жататын болған. Бұл әдіс көп жағдайда науқас ұшынғанда орын алады [6; 203-б.].

Көшіру. Көшіру емі сырқаттың бойындағы ауруды басқа жаққа ауыстыруға бағытталған. Сондықтан халық көшірудің әр түрлі жолдарын тапқан. Соның бірінде науқас адам түйенің жілігін кеудесіне қысып, салқын суға үш рет сүңгиді. Үшінші рет сүңгігенде, науқас сүйекті су түбіне қалдырып кетуі тиіс. Сонда ауру түйенің жілігіне көшіп, су астында қалады, - деген сенім болған.

Көшірудің екінші бір түрінде науқас адам малдың қу басын қызыл бояумен бояйды да, ауыл сыртына қарай жолға шығады. Көшіру тәсілі ауру ды жұқтырмас үшін басқа бір затқа бояу арқылы таңып байлау деген мәнге саяды [6; 181-б.]. Егер, оның алдынан біреу шыға келсе, науқас боялған басты сол адамның аяғының алдына тастай салып, кетуі керек. Сонда ауру сол боялған баспен бірге қалады. Ал өзім көрген ел арасындағы «науқасты басқа көшіру» әдісінде бас сүйектің сызықтарына қарап отырып, дем салу арқылы көшіріп, ол бас сүйекті ағынды суға көміп тастайтын болған.

Көшірудің кең тараған түрі – сөз құдіретіне сүйене отырып, сиқырлы күштер тудырған пәле жала, ауру сырқаудан айықтыратын, сондай-ақ улы жәндік шаққан малға да көмек іздейтін магия түріне жатады [7; 181-б.].

Ел ішінде шешек ауруы шыға қалса, оны да емдеудің жолын тапқан. Бұл да өзінше сиқырлы дара іс-әрекет. Әдетте, шешекпен ауырған адамның үйінде қонақ қабылданбаған. Науқасқа сүт пен қымыз ішуге, тары жеуге тыйым салынған. Егер үйге біреу келсе, ол аурудың жағдайын ауырлатады, - деп түсінген. Алайда, үйге біреу келе қалса, үй иесі оның киімінің етінен кішкене жүн немесе бір талын жұлып алып, оны отқа тастап «қуыс жоқ, қуыс жоқ», - дейді. Кешқұрым малды ауылға айдап келгенде, оған кесеге құйылған қымызды бүркеді. Егер үй ішінде ауру туралы әңгіме айтылса, онда шешектің аты аталмай ол туралы астарлап сөйлеп, мысалы «қонақ бар», «бірдеңе көрініпті», «қызыл көрініпті», - деген сөйлемдер қолданылады. Қазақ халқы «шешек» және «қызылша» ауруын атамай, оны «әулие» деп атаған. Ал мұны жергілікті қожалар «Қорасан ауруы» деп атаған. Себебі, ең алғаш IX ғ. Әбдіжалил баб (лақаб аты Хорасан Ата) жұқпалы шешек індетіне қарсы ем тапқан. Ол шешек індетіне қарсы уыт (вакцина) ойлап шығарып, елді алғашқыда бармағының түбінен, кейін қарынан сол уытты енгізіп (егіп), алдын ала кеселге қарсы күресетін денеде әсер туғызып, халықты індеттен сауықтырған . Сондай-ақ Зеравшан округінде тұратын Бақсайыс қожалар (Хорасан Атадан тараған ұрпақтар) да өздерін шешек егушілерміз деп атаған [8; 507 – б.]. Бұл туралы күні бүгінге дейін жеткен тарихи аңыз әңгіме бойынша «шешек ауруының иесі» Әбдіжалил бабқа келіп тығылады. Ал оның кейінгі ұрпақтарының бірі Өтеген қазының немересі XIXғ. өмір сүрген Қалқожа деген кісі қызылшаға «саусақтың басынан қазып ем қолданған және ол дұға оқып ауырып жатқан баланың үстінен шапанымен желпіп өткенде қызылшасы жылдам шығып, төгіліп тез арада кететін» [8,117-б], - дейді.

Баланы әр түрлі қауіпті пәле-жаладан, аурудан сақтау, ол дүниеге келген күннен-ақ орын алады. Соның бірі баланы қырқынан шығарғанша және онан кейінгі уақытта да бөгде кісілерден, соның ішінде «сұғы» және «көзі» бар шүңірек көк көзді адамдардан қорғаған, ол үшін нәрестенің қолына «көзді білезік» аталған ақ-қара көзді моншақты да таққан [9; 17-б.]. және баланың бас киіміне үкі, көз тигенде түйреп алсын деп киімдеріне түйреуіш және көзмоншақ таққан.

Балаға «көз тигенде» немесе «ит тигенде» оны діни наным-сенім белгілері, сондай-ақ мұсылмандақ негізде құран аяттары жазылған бойтұмар баланың бесігіне ілінген, арнайы «дем салушы» молда, қожа немесе сол ауылдың имамы да құран аяттарын оқу арқылы емдеген.

Ит тиюдің «құр ит» деп аталатын түрінде балаға түкіретін кісілер тісін қанатып түкіретін болған, себебі ауру қан жаламай кетпейді деген түсініктен туған . Сондай-ақ тауықты, кейде торғайды бауыздап, оның қанын баланың бойынан жеңіл болып ұшып кетсін деп баланың бетіне, басына, денесіне жағатын болған. Ол «қандау» деп аталады. Бала «назарланып» қалды деген түсінікте болған ата-анасы «назар аударушының» киім-кешегінің бірінен кішкене бөлік алып, оны тұтатып иісін шығарып балаға иіскеткен .

Ит тиюді емдеудің тағы бір түрі өте ауыр болған жағдайда иттің жатқан жеріне және иттің бас сүйегіне шомылдыру. Ол бойынша, иттің жатқан жеріне баланы жалаңаштап, ішін сол жерге тигізіп «Бисмиллә рахман-р-рахим, Тіл сұқтан аман ет, ит тигеннің итін қайтар» деп айтатын болған. Иттің басына және сүйектеріне; қабырға, омыртқаларына да түсірген. Бұл туралы, информатордың бірі; «баласының өте ауыр жағдайда ит тигендігін, және оның халінің өте нашарлауына байланысты, иттің бас сүйегін 3 рет қайнатып, 3-ші қайнатылған суды суытып жылы күйінде шомылдырған. Сонда сол күннен бастап баланың беті бері қараған», -дейді. Емдеудің мұндай жолы бала бойындағы иттің иісін ит өзі иіскегенде өзімен бірге алып кетіп, бала бойынан шығады деген түсінік бар.

Қазақтар мұсылмандық кіріптар дұғаларды қолданады [4, 280-б], оларды «тұмар» деп атайды. Ертерек кездерде тұмар мал, құс сүйектерінен немесе тастардан жасалатын.

Қасқырдың тілерсегі белдің шойырылуынан, сарп (ревматизм) ауруынан және «көзден» сақтайды деген нанымда қолданылады.

Үкінің басы, аяғы мен қауырсыны жын періден қорғайды. Сондықтан үйдің әр жеріне бесіктің басына іліп қояды. Қырғыздардың үйінен ұлардың басын көрдік (қырғыздардың

наным сенімінде ұлардың еті шешек ауруынан сақтандырады) [4, 281-б]. Олардың сенімінше, тас есектің қарнында жүреді, бірақ саудагерлер «есек тас» деп сарымен сырланған көк қышты алдап сатады.

Шайтан сескенетін жан-жануарлар да болады. Мысалы, түйе боталағанда, кірпі балалағанда жын шайтан оларға жоламайды. Баланың бесігіне кірпінің тікенектерін байлап қояды. Нәресте дүниеге келерде әлгі кірпінің инелерін толғақ қысқан әйелдің бас жағына қыстырып қояды.

Қазақтар киеге үлкен мән береді. Табиғаттың кейбір апаттарын, отты, кейбір жануарлар мен құстарды, көшпелі тұрмысқа қажетті заттарды киелі деп тұтып қастерлейді. Мұндай құбылыстарды кие тұту, ырым жорасын жасап тұру адам баласына байлық пен бақыт, құт әкеледі деп түсінеді. Ал осы кәделерді ұстамау, киелерді құрметттемеу жоқшылыққа душар етеді. Сондай құдіретті күші бар жан-жануарлардың киесі бар дейді, ал олардың өзін киелі деп атайды. Жан-жануарлар мен заттардың киесін қадірлемеу киенің қаһарын туғызады. Киенің ашуы, қаһары – кесір деп аталады.

От. Отқа табыну, бұл жөнінде Банзаров өте дұрыс пікір айтқан: «Шаман дініндегі халықтар отқа табыну ғұрпын парсылардан алған. Жалпы, көкке табыну болсын – күнге, айға, жер бетіндегі табиғат жаратылыстарының жекелеген түрлері: тауға, өзен суға, асыл тастарға, ағаштарға т.б. болсын о баста бүкіл әлемге табыну шамандықта тұрпайылау, қара дүрсіндеу болды.

Қазақтарда от – үйдің киесі, шамшырағы, сондықтан да жаңадан түскен жас келіншек сол үйдің отына тағзым етуі тиіс. Жас нәресте дүниеге келгенде де, дәл осылай баланы отқа жақындатып, жалбарынады. Қазақтар отты қасиетті санайды, сол үшін де отқа түкірсмеген. Тіпті өшіп қалғанда да отттан аттауға болмайды.

Отқа құрбандық ретінде қазақтарда май қолданылады. Ал құрбандық шырақтары немесе балауыз шамдар ақ матадан, не қытайдың көк түсті қағаз матасына май сіңдіріп, ортасына шиден жіңішке сабақ қойып жасалады. Шырақтың ұзындығы бір шынтақ болады. Мақтадан жэсалған шырақтар өлген адамның басына ғана қойылады, әр күнде оннан, төрт күнде қырық шырақ жағылады. Кейбір ауруларды шаман емдегенде де ақ және көк шырақтар үштен жетіге, тоғызға дейін қойылады.

Бүгінде қазақтар арасында деннің саулығы, болашақтың жарқыны үшін де бірқатар наным сенімдер күнделікті өмір тұрмысында практикалық мәнге ие болып отыр.

Әдебиет

1. Тохтабаева Ш.Ж. Қазақтардың қолөнерге байланысты әдет- ғұрыптары мен салт-дәстүрлері //Қазақ халқының дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары. 1 – том. Алматы, 2005. – 328 б.
2. Толеубаев А.Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX-начало XX в.). Алма-Ата, 1991. – 214 .
3. Сейткулова Ж. Төрт түліктің киесі. Алматы, 2006.
4. Тоқтабаев А.У., Сейітқұлова Ж.М. Қазақтың төрт түлік төресі – түйеге байланысты наным-сенімдері. //Қазақтың әдет-ғұрыптары мен салт-дәстүрлері. Алматы, 2001. -428 б.
5. Тоқтабаев А.У. Қазақтың мал патшасы – жылқыға байланысты әдет-ғұрыптары мен наным – сенімдері. //Қазақтың әдет-ғұрыптары мен салт дәстүрлері: өткендігісі мен бүгіні. Алматы, 2001. – 428 б.
6. Хинаятұлы Б. Қазақтардың төрт түлікке қатысты ырым, жосын-жоралғы, әдет ғұрыптары. //Қазақтың әдет-ғұрыптары мен салт дәстүрлері: өткендігісі мен бүгіні. Алматы, 2001. – 428 б.
7. Алдашев А., Әлімханов Ж. Қазақтың халық медицинасының құпиясы. Алматы, 1992. - 160 б.38-б.
8. Уәлиханов Ш.Ш. Алтышаһардың немесе Қытайдың Нан-Лу провинциясының (Кіші Бұхараның) Шығыстағы алты қаласының жайы туралы. // Таңдамаы. Алматы, 1985. – 560 б.
9. Тохтабаева Ш.Ж. Функция казахской традиционной одежды // Вестник НАН РК. Серия гуманитарных наук. 1994. №1. С. 11-21
10. Отбасы және денсаулық. 2005. №6.

ТҮРІК ТІЛДЕС ХАЛЫҚТАРДЫҢ РУ ТАҢБАЛАРЫНЫҢ МӘНІ

Шнанов У.Р.
Л.Н. Гумилев атындағы Еуразиялық ұлттық университетінің тарих факультетінің III-курс докторанты, Нұр-Сұлтан қаласы

Ру таңбалары түркі және моңғол халықтарына тән ерекше нышандық белгілер болып табылады. Таңбалардың географиялық таралуы да кең аумақты алыр жатыр. Таңбалар қазақ,қырғыз, башқұрт, азербайжан, моңғол, өзбек, карачай, балкар, осетин, шешен, ингуш тағы басқа да халықтарда кең тараған. Тіпті XIX-ғасырда ру таңбалары туралы зерттеу жүргізген Н.А. Аристов еңбегінде түркі тайпаларының таңбалары өздерінің көптеген белгілері жағынан Солтүстік және Оңтүстік Америка мен Колифорниядағы жартастарға салынған таңба-белгілерге өте ұқсас екендігі айтылады. [1. 85б]. Ру таңбаларының шумер аккад жазуларымен де байланысы барлығы туралы пікірлер кездеседі. Ру таңбаларының жергілікті түркі халықтарының төлтумасы екендігі жөнінде Қ.Сартқожаұлы: Азия мен Еуропада өмір сүріп отырған түрік халықтары мен түрік текті отырықшы халықтардың ежелгі дәуірден бастап бүгінге дейін малға басатын руникалық әліпбидің кескіндері, сонымен бірге, түрік текті көшпенділердің автохтондық мекені Еуразия ұлы даласынан табылып отырған мыңдаған таңбалар бұл ұсыныстың дәлелді екенін айғақтайды. » [2.70]

Қазақ тіліндегі таңба сөзінің орыс тіліндегі баламасы «тамга» немесе «знак» деп беріледі. «Тамга» сөзі «таңбаның» айтылуына қарай өзгерген формасы деп қарауға болады. XVIII-XIX-ғасырлардағы Ресей зерттеушілері зерттеу әдебиеттерінде «тамга» терминін енгізді. Таңба сөзінің орысша баламасы «знак» сөзімен берілсе таңба сөзінің мәні ашылмайды. Сол себептен «таңба» сөзінің орнына орыс тілінде « знак» сөзінен гөрі «тамга» сөзін қолдану ұғынықты болды. Таңба сөзі түркі халықтарының дүниетанымдық түсініктерін білдіретін ерекше нышан болып табылады. Таңба сөзінің түркі моңғол сөзінен шыққандығы туралы тарихи-филологиялық тұрғыда толығымен ғылыми анықтамасы берілген. Д.Н.Ушаковтың орыс тілінің түсіндірме сөздігінде «тамга» сөзіне мынадай анықтама береді: «Тамга - (тюрк.-монг.)..1) знак собственности (тавро), имевший распространение у монгольских скотоводов. Ставился на деревьях, оружии, на коже (шкурах) животных и др...2) Денежный налог, взимавшийся с торговли, ремесла, различных промыслов в некоторых странах Востока и в России послемонгольского нашествия 13 в. Существовал до 16-17 вв» - дей отыра таңба сөзінің түркі-моңғол тілінен енгендігін көрсетеді [3.78]. Ғалым бұл арада таңбаның жеке меншікке қатысты шығу тарихы туралы да пікірді де білдіреді. Түркі-моңғол тілінен тараған «таңба» сөзінің өзіндік терең мәні мен сан ғасырлық қалыптасу тарихы бар. Таңба сөзіне филолог ғалым Ш.Бекмағамбетов мынадай анықтама береді: «Таңба-өзінің генеологиялық негізі бар, түптеп келгенде белгілі бір жалпы адамзатқа ортақ дүниетанымдық ұғымды білдіретін, әдетте қастерлі киелі саналатын, әрі астарлы образды болып келетін ерекше нышандық сипаттағы бейне» [4.11-12бб].

Ру таңбаларын зерттеу арқылы тек қазақ руларының тарихы ғана емес түркі халықтарының арасындағы да тарихи-туыстық қатынастардың барлығына көз жеткізуге болады. Н.А.Аристов ру таңбаларының тарихи маңызын айта келе түркі халықтарының арасындағы тарихи байланысты анықтауға болатындығына көз жеткізеді: «... тамги - осебенно когда они будут собраны и изучены у возможно большого числа тюркских племен и народностей, сохранющих кочевой образ жизни и родовой быт, - могут служить весьма важными указателями этнического состава племен и родов » [5.181б] XX- ғасыр басында қазақ даласындағы ұлт мүддесін көздеген алаш азаматтарының ішінде М.Тынышпаев ру таңбаларының тарихын зерттеу ісіне ден қойған. Алаш зиялысы қырғыз (қазақ) бен ноғайлардың, қырғыз (қазақ) бен башқұрт қыпшақтарының, Қазан татарларының ру таңбаларының ұқсас екендігін нақты дәделдер келтіре отырып жазған. М.Тынышпаев өзіне дейінгі зерттеушілерге үнемі сын қарай отырып өзіндік пікірін білдірген. Мәселен Н.А. Аристов якуттарда таңбалар кездеспейді деген пікіріне Качневтың якут таңбаларын ара-

кідік кездестіргендігі туралы пікірін жазады. Осы арқылы якут халықтарында ру таңбалары болғандығын дәлелдеуге тырысады. «Из слов Аристова выходило, что у якутов тамг нет; обстоятельство нас несколько смушало; но вот Кочнев утверждает что ему лично приходилось видеть тамги, хотя оговаривается, что их вообще мало» - деп жазып, якуттарда таңбалардың барлығына көз жеткізеді. «Народ утративший писменность, конечно, утратить и родовые тамги» - дей келе М.Тынышпаев якут таңбаларын жоғалып кету себебінің бір нұсқасын келтіреді [6.12б.].

Жоғарыда келтірілген якут таңбалары әсіресе шеңбер ай тәрізді таңбалар қазақ руларының арасында жиі ұшырасады. Таңбалар бедерінің ұқсастықтары якут халқы мен қазақ халқының арасындағы байланысты аңғартады. «Қозы-Көрпеш - Баян сұлу» лирикалық поэмасын тарихи тұрғыда зерттеген этнограф-тарихшы Ж.О. Артықбаев поэмадағы басты кейіпкер Баян сұлуға есімін «байана» сөзімен байланыстыра келе мынадай тұжырым жасайды: «Этнографические источники доказывают, что образ «байана» широкое распрастрение получило не только у телеутов, но и челкарцев, кумандицев, шорцев, якутов, бурят, калмыков, монголов. В казахском языке понятие «бәйтерек», «бәйшешек», «байғыз», «бәйтөбет», и другие тесно взаимосвязаны с сакральным значением слова «бай» («байана») Бұл пікірде қазақ халқының якут және өзге де халықтармен арадағы байланысты поэма арқылы байланысты дәлелдей түседі [7.]. Ру таңбалары мен петроглифтерді зерттеуші А.Е.Рогожинский таңбалардың түркі халықтарының тарихын зерттеудегі маңызы туралы:«они аутентичны, многочисленны, географически широко распространены, разнообразны, сопряжены в контексте с иными памятниками археологии и эпиграфики, потенциально являются наиболее информативным ресурсом по ряду проблем средневековой истории тюркских народов» -деп жазды.[8.81б] Енисей бойында табылған, қазақ жеріндегі Таңбалытас, Қырғызстан жеріндегі Тамғабел т.б. көптеген аймақтарда табылған көне ру таңбалары бедерленген есткерткіштердегі ұқсастықтар тарихи байланысты аңғартады. Таңбалардың таралу аймақтарына қарай отырып түркі халықтарының кең алқапты алып жатқандығына және таңбалар бедерленген аймақтарда өмір сүргендігін дәлелдейді. Белгілі археолог С.В. Кисилев та Ениесей бойындағы бітік жазудың таңбалармен тығыз байланысы барлығы туралы пікір білдірген.

Башқұрт халқының таңбаларын зерттеуші Р.Г. Кузеев таңбалар тарихын зерттеу арқылы түркі халықтарының тарихи байланысын анықтауға болатындығына көз жекізеді [9. 81 б.]. Ғалым таңбалар арасындағы байланыстар арқылы түркі халықтарының байланысын айта келе башқұрт бөлініп шығып өзіндің ерекшелікке ие болғандығын жазады. Ру таңбалары өзіндік ерекшелікке ие болғанымен алғашқы нұсқасы сақталып отырды. «Устоичивая преемственность тюркских тамг создаев возможность для первоначальных или древних начертаний родо-племенных тамг знаков и соответственно для сравнительных сопостовлении, которые в пределах одного или соседних этносов довольно часто проводятся» - дей келе, таңбалар бедерлеуіне қарай отырып, қандаі халықтармен байланысын анықтауға болатындығы туралы пікірін білдірді. [9. 69 б.]. Башқұрт ру құрамында қазақ руларының аттары жиі ұшырасады. Мәселен: қыпшақ, табын, қаңлы т.б. қазақ жүздері құрамына кіретін негізгі ру аттары башқұрт халықтары арасында да кездеседі. Кіші жүз құрамындағы тамалардың ру таңбасы II екі алып таңбасы, қаракесек руының босаға таңбасы П, кіші жүз тілеу руының ашамай таңбасы, Х жағалбайлы руы таңбасы Т, башқұрт ру таңбаларында ұшырасады. Кіші жүз құрамындағы ру атаулары мен таңбалары да башқұрт халқының арасында кездеседі. Башқұрт халқының қазақтың кіші жүз құрамындағы тарихи-туыстық байланысты аңғартады. II қос алып таңбасын алсақ тама ру атауы да таңбасы да башқұрт халқында да бар. Ал өз кезегінде қазақ руларының да арасында туыстық байланысты осы таңбалар арқылы байқауға болатын сияқты. Мәселен ұлы жүзде қыпшақ руының II таңбасы тама ру таңбасына, қаракесек руының П босаға таңбасы орта жүздегі қоңырат руының таңбасына сәйкес. Ай таңба, ашамай таңбалар қырғыз руларында да жиі кездеседі.Кавказ халықтарында кездесетін таңбалар көне сармат және қазақ ру таңбаларының арасында да бар. Мәселен Т, таңбасы карачай, осетин,балкар халықтарында да

кездеседі. Таңбалардың бастапқы негізі сақтала отырып қосымша белгілер қосу арқылы туыстас ру таңбалары пайда болып отырады. Негізгі белгіге қарай отырып рулар арасындағы байланыстарды анықтауға болады. Н.А. Аристов ол туралы былай жазды: «Так как вследствие исторических обстоятельств многовековой жизни тюркских кочевников чистокровных племен и родов нету, и преобладают союзы разного происхождения, состоящие из частиц различных родов, то в одном и том же, не только племени, встречаются теперь деление и различными тамгами, причем часто имя подразделения обнаруживает, что оно действительно происходить из этого рода или племени, которую придналежит основная тамга». Мысалы: ○ шеңбер күн бейнелі таңбадан ♀, ☿ сияқты бірнеше таңбалар шыққан деп топшылауға болады. Халық арасында таңбалардың шығуы жөнінде бірнеше аңыз-әңгімелер бар.

Ру таңбаларының шығуы туралы аңызбен байланыстыра отырып В.В. Радлов таңбалардың шығу тарихын Оғыз хан кезеңімен байланыстырады. «По смерти Огуза согласно завещанию его, сел на трон Кун-хан и властвовал семьдесят лет. У отца его был наместник по имени Игит- Иркыл-Коджа, и был советником, министром и администратором Кун-хана. Однажды он сказал Кун-хану:Огуз был великий государь и взял он страны лица земли и имел казну, добро и четвереногих скот без числа и это все вам, сыновьям оставил. Укаждого из вас родилось с помощью господа по четыре способных сына, избави Бог, если потом эти дети из-зи добра и собственности затеют распри и вражду. Благо имя и прозвище каждого в отдельности были и определены и утверждены, и каждому был свой знак и тамги, чтобы тем знаком и тамгой отмешали приказы, казну, табуны и стада дабыни ни один не мог призводить спора и препирательство с другими и дети и потомки из них знал бы свое имя, прозвище и положение, чтобы было это и продолжительности доброславия их. Кун-хан одобрил это слова, и Игит-Иркыл-Коджа занялся устроиством того. [10. 231 с]. Осы деректе таңбалармен қатар әр ұлдарына ерекше белгі ретінде құстарды таратқандығы туралы да айтылады. Ру таңбаларын тарату кезінде руларға таңбамен қатар киелі зат есебінде аң-құстар мен ұрандары да қатар берілген. Ш.Құдайбердіұлының шежіресінде: Біздің қазақтың ескі сөзінше: Бұл Шыңғыс тауының Шыңғыс атанғаны, баяғыда Шыңғыс хан, тамам моңғол, татарды алып, үлкен хан болғанда осы Шыңғыс тауында, қол астындағы елдердің тап бектері келіп, мына қарауыл өзенінің күншығыс жағындағы Хан өзенінің басында, ақ киізге салып, хан көтеріп Шыңғысты алып шыққан. Ұлы жүз қазағынан Майқы би барған екен. «Түгел сөздің түбі бір, түп атасы - Майқы би деген мақал болған осы кісі. Және орта жүзден Қоңырат Сәнгеле би отырған. Сонда Шыңғыс бектерге ұран, құс ағаш, таңба беріпті. Ұлы жүзге Майқы биге таңба - сүргі, яғни молатемір болсын. Құсың бүркіт болсын, ағашың - қарағаш болсын, құсың бүркіт болсын депті. Орта жүз Сәңгеле биге: ұраның қоңырат, құсың сұңқар, ағашың – алма, таңбаң ас болсын депті. Ай таңба - С [11. 63бет]. Л.Мейер таңбалар жайында: «Таңбалар - малға ене салуда қолданылатын белгілер Тәуке хан тұсында қазақ ру-тайпаларына бөлініп берілді» - деп жазды[12].

Н.А. Аристов таңбалардың шығуы жеке меншікке байланысты екендігі жөнінде: «тамга не есть знак собственности, а знак родовой», справедливо лишь в том отнешении, что тамга есть есть знак совственной родовой. И это значение слова «тамга» указывает на черезвычайную древность употребления тамг, когда личный и семейной собственности и существовало, а только, а была только совственность» - дей жазды. [13.123б]. Таңбалардың пайда болуы діни түсініктермен де байланысты делінетін пікірлер де бар. С.А. Яценко түркі халықтарының кейбірінде әлі күнге дейін жеке отбасылық таңбаның аруақтармен байланыста және өмірлік күш алуда магиялық күштерінің барлығына деген сенімнің сақталып отырғандығын көрсетеді [14.69 б]. Ұйғыр халықтарының арасында таңбалардың магиялық күші туралы сенім қалыптасқан. Таңбалар тарихын жан-жақты зерттеген Н.Аристов: «весьма вероятно, что родовые тамги были первоначально изображениями родовых богов или духов-покровителей и лишь впоследстви обратились в знаки родовой совственности, приняв для этой формы простейших геометрических фигур, как для наиболее

удобные для вырезывания или выжиигания» - деп жазып, таңбалардың діни ұғымдармен де байланысын көрсетеді. [15.181-182бет].

Түркі халықтарында кезедесетін ру таңбаларының шығу тарихын зерттеу отырып тарихи байланыстар мен сабақтастықтардың барлығына нақты дәлелдерге куә боламыз. Түркі тілдес халықтардың ортақ тарихын жазу туралы қазіргі уақыттарда айтылып жүрген ойларды жүзеге асыру барысында түркі халықтарына ортақ таңбалар тарихын зерттеу ісі маңызының ерекше екендігі анық. Бастауы сонау жеке меншіктің қалыптасу уақытынан бастап, одан бергі оғыз, сақ, ғұн т.б. түркі тілдес тайпаларда айшықтала түсетін таңбалар көне тайпалардан тараған бүгінгі күнге дейін өмір сүріп отырған түркі тілдес халықтарда да сақталып отыр.

Әдебиет

1. Мухтарова Г. Запад и восток: диалог искусств. // Поиск (Ізденіс) 1997 №1 с.84-88

2. Қ. Сартқожаұлы. Байырғы түрік руни жазуының шығу тегі// «Көне түркі жазба есткерткіші: жазу мәдениетінің бастаулары, тілдің даму құбылыстары» Халықаралық конференция Алматы «Информ-А» А,,2005 256.б

3. Толковый словарь русского языка / под ред. Д.Н. Ушакова. — М.: Гос. ин-т "Сов. энц. ОГИЗ; Гос. изд-во инос. и нац. слов. 1935-1940. (4 т.)

4.Ш.Бекмағамбетов Тілдік белгі және тілдік таңба туралы мәселелердің ара қатынасы жөнінде// А.Яссауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің хабаршысы №4-5 (72-73) 2010 11-12 бб.

5.Н.А. Аристов Этногенез и этническая истоия казахского народа А.2007 181б.

6. Тынышпаев М. Материалы к истории киргиз-казакского народа. Алматы «Алтын Орда 1990ж. (Ташкент., 1925) 12б.

7.«Козы-Корпеш Баян Сулу»-идея поиска бога в эпосе 05 Января.2014 http://e-history.kz/ru/books/library/read/1300#scontent//©ehistory.kz

8. Рогожинский А. Е. Тамги-петроглифы средневековых кочевников Казахстана (опыт типологии и идентифи- кации знаков) // Диалог культур Евразии в археологии Казахстана. Сб. науч. статей, посвященный 90-летию со дня рождения выдающегося археолога К. А. Акишева. Астана: Сарыарка, 2014.

9. Р.Г.Кузеев Происхождение башкирского народа М. «Наука» 1974г.

10. В.В.Радлов Труды по казахской этнографии под.ред. Ж.О. Артыкбаева Павлодар., ЭКО 2005 231б.

11. Ш.Құдайбердіұлы Түрік, қырғыз, Һәм хандар шежіресі. Орынбор 1911жыл.

12. Мейер Л. Материалы для географии и статистики России собранным офицерами генерального штаба. Киргизская степь Оренбургского ведомство. Составил генерального штаба подполковник Л.Мейер СПб., 1865.

13. Аристов Н.А. Труды по истории и этническому составу тюркских племен. Бишкек., 2003, 61 с.

14. Яценко С. А. О некоторых проблемах изучения знаков-тамг Центральной Азии // Историко-культурное на- следие и современная культура. Сб. материалов научно-практич. семинара. Алматы, 2012. 69б

15. Н.А.Аристов Этногенез и этническая история казахского народа А.2007 181б-182.

ИСЛАМ ЖӘНЕ ҚАЗАҚ ҚОҒАМЫ

Рахимжанов Қ.Қ.

Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің докторанты

Арабтардың Орта Азия мен Қазақстанды мекендеген түркі тектес халықтарды жаулап алуы VII ғасырдың екінші аяғына қарай аяқталғанын айтуға болады. Тарихшылардың айтуына қарағанда, ислам діні Қазақстан территориясында, әуелі Исфиджаб қаласына

енгізілген. Қазақ даласын мекендеген түркілердің арасында ислам дінін алғаш қабылдаған Сатук Богра хан десек, тақтың мұрагері Мұса ислам дінін мемлекеттік дін деп жариялағаннан кейін, қазақ даласына ислам біртіндеп тарай бастаған деп айта аламыз. Алтын Орда кезінде Өзбек ханын тұсында, Моғолстанда Тоғылық Темір кезінде мемлекеттік дәрежеге жеткен болатын,сонымен қатар, бүгінгі күні ата-бабамыз ұстанған діні турасында түрлі даулы, тартысты пікірлер бар екендігін де атап өту қажет. Қазақтың дінін шамандықпен, тәңіршілдікпен байланыстыратындар, болмаса таза Ислам емес, аруаққа табынған деп келетін сыңаржақ пікірлер ғылыми басылымдарда ара-кідік төбе көрсетіп қалады. Бұндай пікірлерге негізгі тұғыр болған – Ш.Уәлихановтың шамандық, ата-баба аруақтары турасында жазған еңбектері. Шоқан өз еңбектерінде Ислам діні «қазақтың сүйегіне әлі сіңе қойған жоқтығын» айтады. «Шаман дінінің қазақ арасындағы қалдықтары» атты мақаласында қазақтың ұстанатын діні таза Ислам емес екендігін баса айтып: «...шаман діні қазақтарда мұсылман нанымдарымен мен араласып кеткен, сүйтіп әбден араласып алып, мұсылман діні деп аталатын бір дін шыққан, бұл діндегілер Мұхамбетті білмей-ақ Аллаға сенген, сонымен қатар онгондарға да сыйынып, мұсылман әулиелерінің моласының басына апарып мал соятын болған, бақсыға сеніп, Мұхамбет қожаларын құрметтеген. Олар отқа табынған, ал бақсылар онгондармен қатар мұсылман періштелерін шақырып, Алланы дәріптеген. Міне бұл сияқты қайшылықтар бір-біріне ешбір кедергі жасамаған, ал қазақтар осылардың бәріне бірдей сене берген» [1,18] – деген пікір білдіреді. Кейінгі ғалымдар Шоқанның осы сынды пікірлеріне сүйеніп, қазақ дінінің негізін тәңіршілдікпен, шамандықпен байланыстырады.

С.Мұқанов та Кеңестік кезеңде жазған еңбектерінде Исламға қырын қарап, қазақты діннен алшақ етіп көрсететіні бар. Ол өзінің «Қазақ қауымы» атты еңбегінде қазақтың дүниетанымы туралы сөз ете келе Ислам турасында: «Қысқасы, қазақтың ислам дініне бойлауына бірталай уақыт болғанымен, жоғарыда айтылғандай, қазақтың арасына ол тамырын терең жібере қойған жоқ» [2,49] – дегенді айтады. Ғалым А.Сейдімбек те «Әріп, дін және мәдениет» деп аталатын мақаласында өзінің дінге деген көзқарасын анық көрсетеді: «Біз осы уақытқа дейін қазақ халқының Жәнібек, Керей заманынан кейін аттай үш-төрт ғасыр дербес мемлекет болып, ұлттық дара болмысын орнықтырған кезде осы Қазақ даласында мешіттің жоққа тән болғанына мән бермейміз. Оңтүстігіміздегі ислам дініне мойынсұнған көршілес отырықшы елдердің ықпалы белгілі дәрежеде болғанымен, ол діннің қатал канондары көшпелі өмір-салттағы қазақ болмысына терең дари қоймады. Терең даруы мүмкін де емес еді. Себебі, ислам діні – отырықшылардың діні». [3,144-145]

Негізі Шоқаннан бастау алатын қазақ діні турасында қарама-қайшылықтың туындауы бірде заманның әсерінен болса, бірде ғалымдарыдың жеке концептуалдық көзқарасы, әр түрлі дәлел-дерекке жүгінуінен болып отыр.

Шоқанның Исламға сыни қарауы сол тұстағы тарихи жағдаятпен тікелей байланысты. Т.Әсемқұлов, М.Мағауин өз еңбектерінде үш ғасырға созылған қазақ-жоңғар соғысының зардабын жазады. Соғыстан шыққан қазақтың бітім-болмысы, ішкі жан дүниесі мен танымы, психикасы түбегейлі өзгеріске ұшырап, бұрынғы қазақпен үш қайнаса сорпасы қосылмайтын жаңа қазақтың пайда болғанын айтады. Оның үстіне орыс отаршылдығымен келген қырым, татардың дүмше молдалары өзі тозған елді дүбараға айналдырды. Осы жағдаятты көзімен көріп өскен Шоқан кейінгі еңбектерінде «фанатик татарлар» [1,18] деп ащы сынға алған болатын. Тарихшы Құрбанғали Халид та кейін «фанатик татарлар» мен дүмше молдаларды қазақ таяқпен қуып шыққанын жазады. Сондықтан Шоқанның аруақ турасында, Ислам мен шамандық туралы айтқан пікірлерін зерттеу еңбекке арқау еткенде сол кездегі тарихи кезеңді қаперге алып, сабырлық, сақтықпен қорытынды пікір білдіруіміз қажет деп білеміз.

Жалпы ата-бабамыздың өмір сүру салты, танымы турасында сөз қозғағанда деректемелік құжаттар, саяхатшылар мен миссионер-ғалымдардың пікірлері, тасқа, хатқа таңбаланған барлық құжаттар негізге алынады. Бірақ, тарихымызды шынайы тану үшін ел аузындағы аңыз-әңгімелер, шежіре деректер, шешендік сөздер, жалпы, ұлттық жадымызға қатысты барлық материялдар да дұрыс сараланып, пайдаланылуы қажет. Осы тұста он бес

пен он сегізінші ғасырдың аралығын қамтыған жыраулар мұрасы, олардың сөз өрнегін зерттеу арқылы сол ғасырдағы қазақтың танымы мен ой өрісін тану бір тиімді тәсіл болмақ. Қазтуған мен Бұқар жыраудың аралығын қамтыған ондаған жыраудың лексикасындағы діни сөздерге этнолингвистикалық талдау жасау арқылы үш ғасырлық діни танымның бағын айқын аңғара аламыз.

Белгілі мәдениеттанушы Әузхан Қодар жыраулар мұрасындағы дін турасында: «...Ал бізге белгілі түрі XIII ғасырда Кетбұғыдан басталатын таза жыраулар болмысына келетін болсақ, оларда діни функциялардан гөрі, елдік, палсапалық, орындаушылық, шешендік қасиеттер басым. Демек, олар – «елдік үшін ерлік» деген көшпелілердің асқақ дүниетанымын насихаттаушы дінге мүлдем қатысы жоқ, далалық ақсүйектер» [4,399] – деген пікір білдіреді. Рас елдік, ерлік үшін болған соғыста жыраулардың негізгі арқау еткен тақырыбы батырлық болғанын мойындаймыз, оны ғалымдар да айтады: «XVII ғасырдың аяғы, XVIII ғасыр тұтасымен қазақ-қалмақ арасында болған соғыстың, қалмақ шабуылының заманы болды. Қазақ халқының тарихындағы болған ерекше дәуір оның поэзиясына да ерекше әсер-ықпал етті» [5,36]. Бірақ сан ғасыр қазақ дүниетанымымен біте қайнасқан ислам дінін жыраулар поэтикасына қатысы жоқ деп, сызып тастау тарихқа жасалған қиянат деп білеміз. Сонау X-XI ғасырларда Яссауи, Жүсіп Баласағұн, Ахмет Иүгәнеки шығармаларындағы исламияттың моральдық нормаларына негізделген діни сарын жыраулар поэзиясында жоқтың қасы. Көне поэтикалық үрдістің жалауын жықпай, өлеңнің таза ұлттық болмысын қызғыштай қорып, көне дәстүрді жаңа дәуірге ұлғастырған жырау үгіт-насихат толғауларының өзінде исламдық дүниетанымның ақиқаттық қалыбына ұрынбайды. Қаншалықты ұлттық біте қайнасып, XIX ғасыр мен XX ғасыр әдебиетінде іргелі ағымдар қалыптастырды десек те, мұсылманшылық сарын әдебиетіміз үшін айналып келгенде, кірме элемент»[6,72]. Бұл келтірілген мысалдардың жалпы мазмұны жыраулар мұрасында исламдық дүниетаным жоқтың қасы дегенге саяды. Үш жасырға жуық уақытты қамтыған жыраулар поэтикасында діннің жоқтығын айтудың астарында қазақ халқы үшін Ислам дінінің жат екендігін жеткізуді көздеген емеурін бары аңғарылады. Қазақ халқын Исламнан бөліп қараудың басы – тарихқа жасалған қиянат болса, түбі – ұлтты мәдениеттен жұрдай, ғылым-білімнен құр алақан етіп көрсетумен бірдей. Себебі қазақ халқының танымы, мәдениеті, әдет-ғұрпы, салт-санасы тікелей дінмен біте қайнасып, өзара сабақтаса жымдасқан. Ғылым-білімнің таралуы, жазу, кітап басу өнерінің дамуы молдалықпен, дінмен байланысты. Мұғалім, ілім, кітап сынды оқу-ағартудағы негізгі лексикалық қор да Исламның әсерімен қолданысқа енді. Тіпті қазақ қоғамы үшін үлкен зардап әкеліп, дамуымызға кері әсерін тигізген жоңғармен болған соғыс та, тек жер үшін ғана емес, дін үшін де болғандығын бүгінгі жарыққа шыққан архив материялдары айғақтайды. «Стольник и воевода спрашивал по причине допросных речей тобольских казаков Костьки Клюсова с товарыщи калмыцких посланцев о Казачье Орде: Какие они веры и за что учинилась з Бушухы ханом ссора, и давно ль? Посланцы говарили: Назат тому лет з 10. Верами де они, калмыцкой Бушухты хан и Казачья орда, разны: Бошухты хан де их с калмыки и с ыными Орды верует в Далай ламу, а казачья де Орда верует особливо по крымси в махмета, обрезывются по бусурменскии. И посылал де Бушухты хан в Казачью Орду, чтоб они съединачились и веровали с ним, калмыцким Бушухты ханом, и с ыными Орды в одного Далай их ламу. (Курсивпен белгілеген біз Ш.Д.) Оттого де с ними учинилась и ссора, потому что они не похотели по калмыцки в Далай ламу веровать. И за то де у них были бои великие, многие де их городы Бушухты хан их розорил...» [7,396]. Келтірілген архив дерегінен қазақ-жоңғар соғысының басталуы діни келіспеушіліктен екендігі тайға таңба басқандай көрініп тұр. Бір құдайға сеніп, Исламды өмірлік ұстанымы еткен бабалар қанды соғысты бастан кешсе де, Далай лама сынды өзге дінді қабыл етпеді. Үш ғасыраға созылған соғыс қазақ қоғамы үшін үлкен зардабын тигізді. Оңтүстіктегі қалалардың қирауы, мешет-медреселердің күйреуі сөзсіз елдің әлеметтік өміріне кері әсерін тигізіп, діннің, ғылым-білімнің дамуын тежеді. Соғыс болған жерде діннің өркендеуі, ғылым-білімнің дамуы болмасы анық. Сол себептен де жыраулар поэтикасы Яссауи, Жүсіп Баласағұн, Ахмет Иүгәнеки сынды таза діни-сопылық танымдағы жырға негізделмеген. Мұны тасауфтық

таным дейтін ұғыммен уәждеуге болады. Осы тасауфтық танымнан сыр шертетін лексиканың жыраулар толғауларында ұшырасуы этнос болмысымен сопылықтың біте қайнасуын, елдің рухани-әлеуметтік өмірінідегі мағызын белгілеп береді. Сондықтан қазақ діні турасында сөз қозғағанда ата-бабамыз сан ғасырлар рухани азық еткен сопылық бағыттан айналып өте аламаймыз. Иасауиден Шәкәрімге дейінгі аралықтағы әулие ақындардың еңбектерінде тиісті дәрежесінде сопылыққа қатысты лексика мен Ислам дінінің қағидалары, әдеп-нормалары қамтылған.

Әдебиет

1. Уәлиханов Ш. Мақалалары мен хаттары. – Алматы: «Қазақтың біріккен мемлекет баспасы», 1949ж.
2. Мұқанов С. Қазақ қауымы. – Алматы: «Ана тілі», 1995
3. Сейдімбек А. Шығармалары. 5-том. – Астана: Фолиант», 2010
4. Қодар Ә. Елдік пен ерлік жолында немесе жыраулар мұрасына жаңаша көзқарас// Әлемдік мәдениеттну ой-санасы. Постмодернизм және мәдениет. 8-том, - Алматы: Жазушы, 2006
5. История Казахстана в русских истичниках XVI-XX веков, I том. – Алматы: «Дайк-Пресс», 2005
6. Сейітжанов Қ. Алтын Орда дәуірі түркі классикалық поэзиясының көркемдік ерекшеліктері және қазақ әдебиетімен дәстүр сабақтастығы//фил.ғыл.канд. ...автореферати. – Астана, 2003
7. История Казахстана в русских истичниках XVI-XX веков, I том. – Алматы: «Дайк-Пресс», 2005

В. В. БАРТОЛЬД ЕҢБЕКТЕРІНДЕГІ ҚҰЛЫНДЫ ЖӘНЕ БАРАБА ДАЛАСЫНДАҒЫ ТҮРІКТЕРДІҢ ЗЕРТТЕУ МӘСЕЛЕСІ

Құлтай Бибігүл
Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті,
Археология және этнология кафедрасының магистранті

Жаңа жүзжылдық тарих ғылымының алдына үлкен және жауапты міндеттер қояды, ол халықтардың тарихи санасын объективті ұстанымдардан қалыптастыруы тиіс. Бірақ қазіргі тарихтың даму жолдарын анықтау үшін ғалымдардың алдыңғы буынының ғылыми жетістіктерін ескеру қажет.

Құлынды және Бараба даласының алғашқы қоныстанушыларының бірі түркілер болды, олардың тарихы мен мәдениеті әлемдік өркениет мәселелердің маңызды бөлігі болып табылады. Артынан маңызды ғылыми мұра қалдырған, отандық түркологияны дамытуға Василий Владимирович Бартольд үлкен үлес қосты. В. В. Бартольд Ресей тарихнамасында бірінші болып түркі және моңғол халықтарының тарихын кешенді зерттеу мәселесін көтерді. Бұған дейінгі зерттеушілер осы мемлекеттік құрылымдар тарихының жекелеген фактілерін жанама түрде қозғаған.

Алғаш рет В. В. Бартольдпен XIX ғ. аяғы мен XX ғ. басында олардың толық тарихын қайта құру мәселе бойынша дереккөздерді анықтау, жіктеу және талдау жасалды. Көптеген жылдар бойы зерттеуші Орта Азияны мекендеген халықтардың тарихи және мәдени өткенін қалпына келтірді. Ол түркілер отырықшы-егіншілік және номадтық мәдениет үйлескен ішкі құрылым ерекшеліктері мен ауқымы бойынша бірегей өркениетті құрғанын дәлелдеді. Біз үйлесімді, тығыз байланысты деген сөзді атап өтеміз, өйткені қазір отандық және шетелдік тарихнамада көшпенділерді егіншілікке қарсы қоятын зерттеушілер бар, бұл екі консорцияны бір-бірімен үйлеспейтін деп есептейді. В. В. Бартольд екі шаруашылық-мәдени кешендердің өзара құрылу түркі мемлекеттерінің генезисі мен даму процестеріне, оларды әлемдік өркениет деңгейіне шығара отырып, айтарлықтай ықпал етті деген қорытындыға келді. Оның

үстіне Номадтар мен отырықшы мәдениеттің халықтары арасындағы өзара қарым-қатынас іс жүзінде бірдей сипатқа ие болды [1. 78-99 б.].

Көшпенді халықтардың мемлекеттінің шығу себептерін түсіндіре отырып, ғалым оның пікірінше, «тарихи эволюцияның» екі маңызды заңын атап көрсетеді: біріншісі - "экономикалық сипат", көшпенді империялардың құрылуы жекелеген ру немесе тайпаның күш-жігері бар деген пікірді дұрыс емес деп санай отырып; және екіншісі- көшпенді қоғам ішінде таптық немесе таптық күрестің пайда болуы.

Зерттеуші түркі (VII–VIII ғғ.), моңғол (XIII ғ.) мемлекеттерінің құрылуы кезінде "көшпенді қоғам өмірінде дала ақсүйектері мен демократиялық элементтер арасындағы күрес күшейе түсетінін жазады. Ол жерде, жекелеген рулар мен тайпалар арасындағы күрес туралы ұғымға қарағанда, тап күресі туралы ұғымға сәйкес келетін осындай құбылыстар болды ма, басқа көшпелі империялардың пайда болуы туралы толық мәліметтердің болмауы бізді осындай құбылыстар орын алды ма, жоқ па деген мәселені ашық қалдыруға мәжбүрлейді" [2].

В. В. Бартольд даладағы тарихи процестің барысына қатысты өз тұжырымдамасының негізгі ережелерін тұжырымдай отырып, " мемлекеттің құрылуына ықпал еткен аса маңызды жағдайлардың бірі бай және кедей, белдер мен қарапайым халық арасындағы қайшылық шиеленісуі мүмкін дейді. Көшпенді қоғамда сословиелік және мүліктік айырмашылықтар осындай шиеленісудің мүмкін болатын шегіне жетеді" [3].

Кейінірек В. В. Бартольд көшпелі мемлекеттердің пайда болу заңдылықтары туралы өз түсініктерін нақтылап, жан-жақты көрсетеді: "Таптық күрестің шиеленіскен сәтінен бастап көшпенді тұрмыс жағдайында да күшті мемлекеттік биліктің пайда болуына негіз жоқ" [4]. Бірақ мүліктік және тектік теңсіздіктің, сыныптық күрестің және мемлекеттің көріністерін зерттеуші заңды емес, рулық қоғамда қандай да бір себептерге негізделген спорадиялық құбылыс ретінде қарастырды. Ол күшті мемлекеттік билік кезінде тектік қайшылықтар жойылуы мүмкін деп есептеді, бұл өз кезегінде рулық құрылыстың нығаюына немесе қайта жаңғыруына алып келуі мүмкін, бірақ таптық қарсылықтың татуластыру нәтижесі ретінде. Осылайша, Орталық Азияның үлкен аумағында біртұтас түркі мемлекеті құрылды, бірегей және өзінің мемлекеттік құрылымы мен шаруашылық-мәдени кешені бойынша,ерекшеліктері әлі толық емес.

Бүгінгі таңда зерттеуші өз еңбектерінде көтерген әлемдік тарихтағы Шығыстың рөлі туралы мәселе өзекті мәселе болып отыр. Ол " шығыс тарихының дүние жүзі тарихы ғылымын құрайтын пәндерді айналымға енгізу құқығын тану Шығыс тарихы бойынша еңбектерге тарихи жұмыстарға қойылатын ғылыми талаптардың таралуымен тығыз байланысты екенін атап өтті». В. В. Бартольд үшін бұл мағынада "Шығыс пен Батыс арасындағы аралық жоқ", бірақ Еуропа тарихына қатысты және шығыс тарихына қатысты деректану мен тарихи сынның жағдайы арасындағы елеулі алшақтық бар.

Осылайша, ғалымның түркі халықтарының тарихын зерттеудегі рөлі, бірінші кезекте, дала көшпелі халықтарының тарихы туралы европоцентристік тұжырымдаманы терiске шығару болып табылады.

В. В. Бартольд еңбектері отандық және әлемдік шығыстанудағы алғашқы жұмыстар болды, тарихи сынның қатаң талаптарына сәйкес, тарихтың алғашқы көздері бойынша әзірленген. В. В. Бартольдтың тарихи ғылымға қосқан сөзсіз үлесі орта ғасырлық Қазақстан мен Орта Азияның периодизациясы болып табылып, Шығыс тарихнамасына берік кірді. Бұл мәселе В. В. Бартольдтың жан-жақты ғылыми қызметін зерттеу қазақстандық тарихнамада маңызды және өзінің өзектілігі бар екендігін көрсетеді.

В. В. Бартольд қорытудың неғұрлым жоғары сатысына қол жеткізуге алғашқы ғылыми негізделген әрекет жасайды-түркі тілдес халықтардың тарихын тілімен ұқсас күрделі процесс ретінде қарастыру, бірақ өзінің экономикалық тұрмысымен жиі әр түрлі халықтар кем дегенде екі мыңжылдықта дербес әлеуметтік, саяси және мәдени даму жолынан өтті, нәтижесінде Азия континентінің әр түрлі шеттерінде тұрақты ұлттық және мемлекеттік білім құрылды.

Бүгінгі таңда, қазіргі интеграциялық үдерістер жағдайында, тағдырдың ерік-жігері этникалық немесе мемлекеттік-саяси белгілері бойынша жасанды бөлінген кезде ғалымның мұрасы осы мәдени-тарихи аймақтың тарихын оның әр алуандығы мен ортақтығында қарастыруда классикалық және өзекті болып табылады. Қазіргі заманғы зерттеушілер атап өткендей "Орталық Азияның тәуелсіз мемлекеттерінің егемендігі бірыңғай мәдени-тарихи кеңістіктің үзілуін қиындатқан, бұл мәдени-тарихи мұралардың мистификациясы мен этникалануына, тарихи фактілер мен объективті шындыққа қарамастан өзіндік ерекшелікті және ерекшелікті асыра көрсетуге әкеп соқты" [5]. Бізге тарихи процесті қайта ойластыру, негізін В. В. Бартольд салған жаңа тарихи ойлауды қалыптастыру қажет. Осылайша, біз В. В. Бартольд түркі тілдес халықтардың тарихын күрделі процесс ретінде қарауға бірінші болып ғылыми негізделген әрекет жасады, онда тіл жағынан туысқан, бірақ өзінің экономикалық тұрмысында жиі әр түрлі халықтар кем дегенде екі мың жыл бойы дербес әлеуметтік, саяси және мәдени даму жолынан өтті.

XIX ғасырдың соңына дейін, яғни В. В. Бартольдқа дейін Қазақстан мен Орта Азияның ежелгі тарихы мен ерте ортағасырлары бойынша ғылыми талаптарға сай монографиялар болған жоқ, ол осы бос орынды толықтырып, номадтың өз тарихы, мемлекеттілігі, оның ішінде өз өркениеті болмағаны туралы европоцентристік пікірге қарсы шықты. В. В. Бартольдтің өзі зерттеген құбылыстарды, ол қоғамдық өмірдің ішкі заңдылықтарын (экономикалық және әлеуметтік) бірінші кезекке қойып, бүгінгі таңда оны Азияның көптеген зерттеушілерінен ажыратады. В. В. Бартольд еңбектері көп жағдайда түркология және Қазақстан тарихын зерттеуде бастапқы болып табылады,бірақ өкінішке орай, тарих ғылымының бүгінгі күнге дейін ғалымның өмірбаянына арналған арнайы жұмысы жоқ екенін айтуға болады.

Әдебиет

1. Бартольд В. В. Түркі және моңғол халықтарының тарихы мен филологиясы бойынша жұмыстар / -Бас.дайынд.С. Г. Кляшторный-М.: Шығыс. әдебиет, 2002. – 757 Б.
2. Бартольд В. В. Кітапқа рецензия: Н. А.Аристов, Түркі тайпалары мен ұлыстарының этникалық құрамы туралы жазбалар және олардың саны туралы мәліметтер // Бартольд В. В. Шығармалары: 9 Т. Т. 9. М.: Ғылым, 1968. - С. 266-280.
3. Бартольд В. В. Радловтың еске алуы // В. В. Бартольд Шығармалары: 9 т. т. 9. М.: Ғылым, 1977. - С. 665-689.
4. Абусеитова М. Х. Түркі тарихи-мәдени мұрасын зерттеудің өзекті мәселелері. http://www.turkacadem.kz.
5. Қазақстанның ежелгі заманнан бүгінгі күнге дейінгі тарихы. Төрт томда. Т. 1. – Алматы: "Атамұра", 1996. – 544 б.

ҚАЗАҚ ХАЛҚЫНЫҢ ЕСКЕ АЛУ ҒҰРПЫНДАҒЫ «ТҰЛ»

Искаков К.А.
Қазақстан Республикасының Ұлттық музейі

Қазақ қоғамындағы аза тұтудың негізгі нысандарының бірі «тұл» –"марқұмның бейнесін жасау болды. Тұл түркі халықтарына ортақ, ежелден келе жатқан ғұрып болып табылады. Ежелде тұл марқұмның киімдері кигізілген қуыршақ тәріздес жасалған. Ислам дінінің енуімен, шариғатта әртүрлі тірі жан иелерінің бейнесін жасауға, суретін салуға тыйым салынғандықтан қазақ халқында тұл жасамайтын болған. Тұл марқұмның артында қалған әйелінің, мінген аты мен жеке заттарының иесіз қалғандығын білдіретін ұғым ретінде қалды. Осымен байланысты «тұл қатын», «тұл ат», «тұл найза», «тұл жетім» ұғымдары бар. Яғни жесір қалған әйел, иесіз қалған ат, найза деген мағына береді.

Тұл ұғымының ежелден келе жатқандығын түркілік эпитафияларда кездесетіндігінен байқаймыз. «Алпыс жасқа келгенімде, көк аспандағы көк нұры мен үшін сөнді. Зайыбым үйге тұл қойды [1, 64 б.]. Бұл дәстүр туралы Рубрукке ұйғырлар: «Бір бай өлген кезде, оның әйелі, баласы немесе ең жақын біреу оның сұлбасын жасауды бұйырады. Бұл оны еске алып отыру үшін қажет» деп айтқан [2, 129 б.]. Қырғыздың «Манас» жырында өлім аузында жатқан Көкетай мынадай өсиет қалдырған:

«Менің жесірім қалып барады
Менің сүйікті аяшым.
Менің бейнемнің алдында
Күндіз-түні отырсын.
Көзін жаспен толтырсын [3, 50 б.].

Марқұмның шешесі мен әйелі және қыздары кейде бір жылға дейін күнде таңертең және кешке тұлдың алдына отырып, оның жақсы істерін, ерлігін айтып жоқтау айтатын. Жоғарыда айтылғандай бұл ғұрып ислам дінінің енуімен өзгеріп, қайтыс болған адамның киім-кешегі, қару-жарағы, т.б. заттары тұлданып қойылатын болған. Адам қайтыс болған үйде найзаның бір ұшы жерге қадалып, екінші ұшы киіз үйдің сыртына шығарылып қара ту тігілетіндігі туралы бірқатар ғалымдар жазады. Найзаның жоғарғы ұшына марқұмның жасына қарай егер ол жасы қария болса ақ түсті, орта жаста болса қара немесе қызғылт түсті, ал жас болса қызыл түсті мата байланған. Бірақ ту бәрібір қара ту деп аталады [4; 5; 6].

Бір жылдан кейін марқұмның асында найзаны сындырып, қара туды жығу дәстүрі жасалады. Ауылдың сыйлы азаматы жігіттерге бұйрық беріп, рәсімге басшылық жасайды, атқа мінген қуатты жігіттер үйдің сыртынан туды ұстап тұрады да ішінен бір жігіт туды сындырады. Кей деректер бойынша қаралы туды жесірдің әмеңгеріне тапсырған. «Бұдан былай жесірге әмеңгері иелік етеді, өлген күйеуінің орнын сол басады» дегенді білдірген [7, 135 б.]. Марқұмның әйелі мен қыздары найзаны сындыртпауға тырысады. Осы кезде сөзбен айтып жеткізе алмайтындай шу шығып, әйелдер қауымы қатты жоқтау айтып жылайды. Кей деректер бойынша сындырылған ту отқа тасталады [8; 9; 10]. Сонымен қатар, марқұмның тұл атымен де көрісіп, тұл ат сойылады. Ер адам қайтыс болғанда оның мінген аты жал мен құйрығы күзеліп, еркіндікке жіберіледі. Жайылымда жүрген атты тұл ат екендігін көріп, ешкім тиіспейтін болған. Көш кезінде тұл атқа марқұмның ер-тұрманы салынып, оған тұлды (сұлбаны» тірі адамдай орнықты қондырып, үстіне шапанын жауып, қамшысы қыстырып, тымағын ердің алдыңғы қасына іліп, тұл атты марқұмның бәйбішесі қыздарымен және келіндерімен көштен оқ бойы озып, жетектеп жүреді. Ал қыздары бөріктерін теріс қаратып киеді [5, 44 б.].

Астың ең негізгі нысаны болып табылатын тұл найза сындырылып, тұл ат сойылған соң марқұмның тірілермен байланысы үзіліп, о дүниеге толығымен аттанады деген түсінік болған. Бұл ғұрыптан кейін қаралы үйдің қара жамылатын уақыты аяқталып, әйелдері мен қыздары әшекей заттарын тағуларына, той-томалаққа баруларына рұқсат етілген.

Жоғарыда атап өткеніміздей марқұмды соңғы сапарына лайықты түрде шығарып салуға тырысқан. «Өлі риза болмай, тірі байымайды» деген түсінік осыны меңзейді. Марқұмның өлілер дүниесіне өтудің соңғы циклі жылын немесе асын беру болғандықтан асқа ерекше мән беріліп, қауым болып көптеген мал-мүлкін шығындап, алты алаштың басын қосып өткізетін болған. Қазақ халқында тоғыз күнге дейін созылған астар болғаны белгілі. Автордың қазақ халқындағы ас беру дәстүріне арналған серіктес авторлықпен жарияланған мақаласы бар. Бұл мақалада ас беру тек ғұрыптық, еске алу шарасы ғана емес, көшпелі ортадағы әлеуметтік қатынастарды ұйымдастыру мен реттеудің аса көрнекі тәсілдерінің бірі болғандығы айтылады. Сонымен қатар, қазақ даласында өткен небір дүркіреген астар болғандығы, мысалы, Маңғыстаудағы ең ірі ас 1750 ж. шамасында Жем өзенінің бойындағы Аққиізтоғайда өткен Жанайұлы Қожаназардың асы болғандығы айтылады. Бұл аста бірыңғай ақ киізбен жабылған мыңға тарта киіз үй тігілген. Қонақ өте көп жиналып, мыңға тарта қой сойылған. Бәйгеге елу ат іріктеліп, бас жүлдеге бес жүз жылқы қойылыпты. [11, 83 б.]. Қазақ этнографиясында бұндай мысалдар көптеп кездеседі.

Мұқтар Әуезовтың «Абай жолы» романында қазақ халқының адамның өмірлік кезеңдеріне байланысты орындалатын жоғарыда аталған қара найза тігу, ас беру сияқты салт-дәстүрлер шебер суреттелген. Шығармадан үзінді келтіре кетсек: «Осы күннің ертесіне суық сыбыс анық болды. Бөжей қайтыс болды деген қаралы хабар жетті. Бұл уақытта Құнанбай, Ұлжан, Зере, Абай, Оспан, Тәкежан таңертеңгі шайын ішіп отырған еді. Бұны Құнанбайға ешкімде арнайы хабаршы жіберіп естіртпеді. Бұған ол қатты қапа болды. Зере көз жасын бір төгіп алды. Абай болса жүрегі аузына тығылғандай күй кешті. Байдалы сүйекті орналастырып болысымен, сол өлік үстіне тіккен ақ үйдің оң жақ белдеуіне өз қолымен әкеліп қара тікті. Жаназасын шығарғанға шейін өлік осында болмақ.

Байдалы ескіге жүйрік Сүйіндікпен ақылдасады. Сүйіндік жас кісі өлсе туы қызыл болатынын, кәрі өлсе туы ақ болатынын айтып келеді де, «Бөжейдей орта жасты кісіге - бір жағы қызыл, бір жағы ақ болуы керек» дегенді айтқан. Қара тіккен Байдалы халық атынан Бөжейдей арысына ас берем деген ырымын жасады [12, 137 б.].

Тұл аттың құйрығы мен жалының қырқылуына ұқсас көрініс тіні З.Самашевтың қазбаларындағы Берел қорымынан табылған жылқылардан көре аламыз. №11 қорғаннан тоң басқан күйде табылған 13 жылқының түстері жирен және жалдары мен құйрықтары қырқылған болған [13, 123 б.]. Осыған қарап атты тұлдау сонау сақ замандарынан келе жатқан дәстүр ме деген ой келеді.

Шығыс Қазақстанның кей аудандарында адам қайтыс болған кезде және бір жылдық асына сойылған жылқының бас сүйектері бейітке қойылады. Ислам дінінің енуімен жылқыны мәйітпен жерлеуге тыйым салынғандықтан, жылқының бас сүйегін бейіттің бұрыштары ілу, сақ заманындағы жылқымен бірге жерлеу дәстүрінің сарқыншағы іспеттес.

Ғұрыптық идеясы жағынан қазақтың «тұл ат» немесе «қаралы ат» түсініктерімен ұқсас жосын-жоралғылар түркі және моңғол халықтарында да көрініс тапқан. Ғұрыптағы басты қағида жылқы бірден сойылмай белгілі бір уақыт үйір ішінде жүруі. Мұндай құрбандық жылқыларын хакастар *«ызых»*, тывалықтар *«ыдык»,* якуттар (сахалар) *«ытык сылгы»* («киелі жылқы») және *«хайлыга ат»*(тайэлга), телеуттер *«ыйык»,* қырғыздар *«ыйык»*немесе *«сетер жылқы»,* моңғолдарда *«сэтертей»,* алтайлықтар *«койлоо ат»,* буряттар *«хойлго»* деп атаған [14, 107-108 бб.].

Белгілі ғалым Ә.Т. Төлеубаев «тұл» сөзі «қысқару» немесе «кесу» деген мағына білдірген деген пікірін алға тартады. Бұндай ойдың туындауына атты тұлдағанда оның құйрық, жалын күзеу, кесу рәсімі түрткі болғандай. Қазақ халқындағы кесілген шашты «тұлым», «тұлымшақ» деуі, тұл-әйелдің де шашын кесуден бастау алған, кейін келе тұлға қатысты көзқарас ұмытылып, кескен шашты білдіретін ұғым «тұлым», «тұлымшақ» қана қалған деп тұжырымдайды [6, 302 б.].

Тұл ұғымын «тұлып» сөзімен байланысын байқауға болады [6]. Бұзауы өлген сиырды идіру үшін сол бұзау терісінен тұлып жасаған.

XIX ғасырдағы қазақ жырауы Бақтыбай Жолбарысұлы:

Бұзауы өлген сиырдай
Құр тұлыпқа мөңіреп, -

десе, Қашаған жырау:

Мен ботасы өлген боз мая
Тұлыбына келіп аңыраған, -

деп жырлайды [15, 218 б.].

Ә.Т. Төлеубаев «тұл» сөзінің мағынасы өлгеннен кейін рух біраз уақыт, әдетте бір жыл тұрақтайтын мекен, яғни марқұмның жаны уақытша кіретін орын деген халықтық түсінік деп пікір білдіреді. Көптеген халықтар өлім адамның түгелдей жойылуы емес, бір өмірден екіншісіне өтуі деп есептеген. Қазақтардың сенімі бойынша өлген адам белгілі бір уақытқа дейін тірілермен байланыста болады. Бұндай түсінік тек қазақ халқына ғана тән еместігін айта кеткен жөн. Егер тірілер әруақтың алдындағы өз міндетін орындамаса онда артындағы ұрпақтарына үлкен сын, қатер болады деп түсінген. Сондықтан өлген кісіні ана дүниеде қажетті барлық заттарымен қамтамасыз етуге тырысқан [6, 302 б.]. Қазақ халқындағы бұл

дүниетанымды өздерінің белді адамдарын алтын бұйымдарымен бірге көметін сақ тайпаларынан көре аламыз.

Н. Әлімбай өз еңбегінде қайтыс болған адамның көзі тірісіндегі ең қымбат нәрселерін – тұлданған атын, бес қаруын, және т.б. «ұшқан жанның орынбасарлары» немесе «жан саялайтын орын» деп қарастырғаннан көрі, тұлды өлген адамның рухының немесе әруағының көзі деп қарастырған жөн деп санайды [5, 47 б.]. Бұл жерде біріншіден, ертеректе қуыршақ тәрізді марқұмның «тұл» бейнесі, яғни оның орынбасары жасалғандығын естен шығармаған жөн. Екіншіден, марқұмның әйелі мен қыздарының тұлдың алдына отырып күнде жоқтау айтып жылайтынын, тұл аттың көп жағдайда аста сойылатынын, тұл найзаның да аста сындырылатынын ескере отырып, тұл найзаны сындыру арқылы өлген адамды өлілер әлеміне біржолата жіберу, тірілермен байанысын үзу деген Ә.Т. Төлеубаевтың пікірін қолдаймыз. Қазақ халқында марқұмнан қалған көзді ешқашан сындырып, соймайтын болған, керісінше марқұмнан қалған көз деп, көзінің қарашығындай сақтайтын болған.

Ресей ғалымдарының ішінде Б.П. Шишло ортаазиялық тұл мен оның сібірлік параллельдері деген мақала жариялайды. Мақаласында ғалым бабалар рухын немесе әруағын құрметтеуге жатқызады. Сонымен қатар, қазақтар мен қырғыздарда «тұл», яғни қуыршақ тәрізді марқұмның бейнесі тек ер адамдарға ғана жасалғандығын айтады. [16, 257-258 бб.]. Алайда әйел адамдарға да тұл жасалған жағдайлар кездескен. Бұндай жағдайлар беделді тұлғаның әйелі немесе қызының есімдерімен байланысты [17, 67 б.].

Қорыта келе айтарымыз, бастапқыда мәйіттің уақытша орынбасары немесе жанының қонатын жері ретінде жасалған қуыршақ тәріздес жасалған «тұл» марқұмға, бабалар рухына деген құрметті, еске алу ғұрпын білдіреді. Ислам дінінің енуімен бұл ғұрып өзгеріске ұшырап, тұл ат, тұл қатын, тұл найза түрінде қалған. Бұл ғұрыптың көшпелілер өмірінде көнеден келе жатқаны анық. Дәл нақты қай кезеңнен бастау алатындығын дөп басып айта алмасақ та, археологиялық табылымдарға сүйене отырып осындай тұжырым жасай аламыз. Бұл тақырып әлі де толыққанды, басқа да түркі тектес халықтармен салыстыра отырып жан-жақты зерттеуді қажет етеді.

Әдебиет

1. Памятники древнетюркской письменности Тувы, 1963. Вып. 1, с. 66.
2. Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. – М.: Географгиз, 1957. 270 с.
3. Манас, М. 1960, с. 50
4. Алтынсарин И., 1870. Вып. 1, с. 120
5. Әлімбай Н. Қазақтың өлікті жөнелтуге байланысты жосын-жоралғыларының этномәдени проекциясы // Қазақстан Республикасы ҰҒА Хабарлары. Қоғамдық ғылымдар сериясы. 1994. №1. 36-48 бб.
6. Төлеубаев Ә.Т. Қазақ халқы этнографиясының мәселелері. Таңдамалы еңбектер мен мақалалар. 2-том. Алматы, 2013. 288-313 бб.
7. Арғынбаев Х.А. Қазақ халқындағы семья мен неке (тарихи этнографиялық шолу) –Алматы: Ғылым,1973. –328 б.
8. Диваев А. Древнекиргизские похоронные обычаи // ИОАИЭ при Казан. Ун-те. 1897. Т. 15, вып. 1.
9. Кастанье И.А. Надгробные сооружения киргизских степей // ТОУАК. 1911. Вып. 26.
10. Катанов Н.Ф. О погребальных обрядах у тюркских племен с древнейших времен до наших дней // ИОАИЭ при Казан. Ун-те. 1884. Т. 127 – Вып. 2.
11. Сәрсембина Қ.Қ., Искаков Қ.А. Қазақ халқының дүниетанымындағы ас беру дәстүрі // Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің хабаршысы. Тарихи ғылымдар. Философия. Дінтану сериясы 3(124). Алматы, 2018.
12. Әуезов М.О. Абай жолы. Роман-эпопея. 1 кітап. – Алматы: Жазушы, 1989.-608 б.
13. Кашкинбаев К., Самашев З. «Лошади древних кочевников Казахского Алтая». – Алматы. 2005. – 129 с.,
14. Жұматаев Р.С. *Философия докторы (PhD) дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация. Алматы, 2019.*

15. Казахская поэзия XIX века. 1985. 172 с.

16. Шишло Б.П. Среднеазиатский тул и его Сибирские параллели // Домусульманские верования и обряды Средней Азии. – М., 1975. С. 248-260.

17. Стасевич И.В. Статус вдовы в культуре казахов и киргизов (на основе материалов XIX – начала XX веков). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Санкт-Петербург, 2005.

ОРТА АЗИЯ ХАЛЫҚТАРЫНЫҢ КОСТЮМДЕРІНДЕГІ ЭТНО-МӘДЕНИ БАЙЛАНЫСТЫҢ МАҢЫЗДЫЛЫҒЫ

Кенжебаева А.А
Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің магистранты
Сарсамбекова А.С
Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің, тарих факультетінің, археология және этнология кафедрасының доценті

Мәдениет - бүкіл адамзаттың тарихында жасалған материалдық және рухани байлықтың жиынтығы. Өткен мәдениетіміздің жаңа мәдениетке ауысуы қоғам тарихының заңды, мәденитті жаңаша түрленуі болып саналады. Мәдениет сананың, білім мен тәрбиенің, қоғамның жаңашыл даму кезеңіндегі дәрежесін көрсетеді. Еуразияда түркі тілдес халықтар қоныстанған жер аумағы, солтүстік-шығыста сонау мұзды мұхиттан оңтүстік-батыста Босфор шығанағына дейінгі, шамамен алғанда 13-14 миллион шаршы километр аймақты алып жатыр.

Түркі тілдес халықтар Еуропа мен Азияда қатар қоныстанып, Шығыс пен Батысты байланыстырып тұрған ежелгі көшпелі қауымнан құралғаны тарихтан белгілі. Кең байтақ өлкеде көшіп-қонған олар оңтүстік шығысында қытайлармен, солтүстік-батысында славяндармен, ал оңтүстігінде парсылармен шектесіп, олардың отырықшы мәдениетінің арқасында арасында дәнекер бола отырып, жан-жақты өркендей бастады.

Түркі тілдес халықтардың ежелден мекендеп, қалыптасқан жері Еуразияның дәл кіндік тұсы Орта Азия, Оңтүстік Сібір Еділ бойы және Орал өңірі. Қазір мұнда 40-түркі тілдес ұлттар мен ұлыстардың 25-нен астамы тұрып жатыр.

Түркілердің ішінде өзбек , түрік , әзірбайжан , түрікмен , қырғыз және қазақ сияқты ірі халықтар мен бірге шор, долған, қарайым, қыпшақ сияқты ұсақ ұлыстар да болды. Олардың тарихи тағдыры мен мәдениеті өз ұлттарына қарай әр түрлі қалыптасты [1, 220 б].

Орта Азия халықтарының көп ғасырлық дамыған мәдениеті XIV-ғасырдың екінші жартысынан бастап қайтадан өрлей бастады. Мәдениетімізді дамытудағы жаңа өрлеуге жағдайлар жасалды.

Қазақ халқының мәдениеті - ежелгі заманнан бергі қазақ жерінде өмір сүріп, қазақ халқын құраған ұлыстар мен тайпалардың материалдық мәдениті мен рухани мәдениетінің заңды жалғасы және жаңа заман талабына сай дамып, қалыптасып келеді [2,19 б].

Адамзат адамзат болып жаралғаннан бері, бірі қанап, бірі қаналғаннан бері одан кейін де ұлт, халық ,ел саналғалы бері қаншама мыңдаған жылдар өтіп келеді. Жер-Ана перзенттерінің арасындағы туыстықты, бір-бірінің мәдени рухани дүниесіндегі үндестіктерден, сыйластықтардан қимастықтар туып отыр. Ұлы мекен түркі тілдес халықтар достығы арасында міне бүгінгі таңда яғни XXI-ғасырға аман-есен жетіп ауыз бірлік, ынтымақтастыққа келіп отырмыз.

Мұның бір жолы-халықаралық мәдени қарым қатынас, оның көпірі-бауырмашылдық . Орта Азия мен Қазақстанның мәдениеті өркендеп әлемнің төрінен орын алып, заман талабына сай үлкен жетістіктерге жетіп отыр.

Бүгінгі таңда Орта Азия мен Қазақстан халықтарының достастықтары әлемдік арнаны құрап, рухани байлықтары мен ұлттық сана сезімдері өрістеп, дамыған өркениетті халықтар

қатарына еніп отыр [3, 26-27 б]. Жалпы Орта Азия халықтары құрамына – Қазақстан, Қырғызстан, Өзбекстан, Тәжікстан, Түркіменстан халықтары жататынын білеміз.

Өз өміріндегі қоғамдық өндірісте адамдар өздерінің белгілі бір қажеттіліктеріне байланысты өндірістік қатынастарда болды. Бұл қатынастарда олардың материалдық өндіргіш күштерінің дамуының белгілі бір сатысына сай болды. Материалдық мәдени өмірдің өндіріс әдісі жалпы өмірдегі әлеуметтік, саяси рухани процестерін туғызады. Материалдық мәдениет сол этностың болмысын, салт-дәстүрін, этностың әлеуметтік жағдайын, ұлттық мәдени құндылықтарын бейнелейді.

Орта Азия халықтарының көбісі бұрынғы Ұлы жібек жолынның бойында орналасқандықтан бір-бірімен мәдени жағынан болсын, саяси-экономикалық жағынан болсын, тіпті кейбір халықтардыі тілдік лингвистикалық жағынан болсын ұқсастықтары байқалады. Осы ретте біз материалдық мәдениеттің ұлтаралық байланыстарын көрсетуді жөн санадық. Әсіресе ұлттық костюмдердегі ұқсастықтары мен ерекшеліктерін және бір халықтан екінші халыққа кіріккен киім үлгілерін бөліп көрсетеміз.

Орта Азия халықтарының ұлттық киімдерін зерттеген этнографтар: И.В. Захарова и Р.Д.Ходжаева, Б.Х.Кармышева, О.А. Сухарова, А.И.Махова, Н.П.Лобачева, З.А.Шарикова, Г.П. Васильова т.б. ғалымдарымыздың ғылыми зерттеулеріне шолу жасап, сол жасалған зерттеулердегі киім үлгілері бүгінгі таңда қалай қолданылып келе жатыр, ұлттық киімдердегі әр салынған өрнектердің шығу тарихымен заман талабына сай өзгергені, қазіргі дизайнер мамандардың қолданып жүрген ұлттық киім үлгілері қаншалықты өзгеріске ұшырады деген сұрақтарға жауап тауып көрсек.

Орта Азия халықтарынның көбінесе сыртқы киім бөліктері ұқсас келеді. Бас киім бөліктерінен: тақия, малақай, қалпақ, кимешек, жаулық, саукеле. Сыртқы жамылғы киімдерден: шапан, тон, күртеше, шалбар, етік. Бұлардың атаулары ұқсас болғанымен әр халықтың өзіндік ерекшеліктерімен айқындалады [4, 47-74 бб].

Сонымен Орта Азия халықтарының ұлттық киімдерін саралап қарасақ. Қырғыз халқының ұлттық киімдерінде XYIII-XX ғасырларда өзгерістер болды. Бұл өзгерістердң негізі көшпелі халықтармен тығыз байланыста болғандықтан және сауда-саттық байланыстың әсерінен болды. Басқа халықтардағыдай қырғыз халықтарының материалдық мәдениетіне және шекаралық халықтардың бір-бірімен ұлтаралық қатыснас орнатудыңда әсері болды. Қырғыз халқының киім кию үлгісі басқа халықтағыдай көшпелі мәдениетке, далалық өңірге сай, ауа райлық өзгерістерге етіп жасалған. Б.Тогаев памир қырғыздары туралы «олар үнемі жылы киім киіп жүреді, оларды қойдың жүнінен тоқиды» .

Негізгі қырғыз алқының ұлттық киім тігуде қолданған материалдары күнделікті өмірде қолданылатын жібек матадан және төрт түлік мал өнімдерінен болған. Тері, жүнді өз қолдарымен тазартып, оны өңдеп, ұршықпен иіріп, табиғи өнімдерді көп қолданған. Егерде түрлі-түсті мата қажет болса онған табиғи түрлі шөптер мен далалық жабайы гүлдердің жапырақтарын қайнатып, бояған. XYIII-XIX ғасырларда Қашқар елінен және Орталық Азия халықтарының саудагерлерінен дайын киімдерді сатып алып киім киген. XIX ғасырдың ортасынан бастап Ресей мемлекетінің саудагерлері қырғыз елдерінде де сауда қарым-қатынасын орната бастаған болатын. Айбас сауда барысында басқа елден келген саудагерлер оларға мата, әшекей бұйымдар сатса, қырғыз елдері оларға тері, жүн, киізбен айырбас сауда орнатқан болатын. Сыртқы едерден келген киімдерді қолдану күнделікті өмірде басым болсада, олар өздерінің ұлттық киімдеріндегі құндылықтарын ұмытқан жоқ. Жергілікті халық киім кию үлгісінде сыртқы киімдерді көп ауыстыра бермейтін. 10 жасқа дейінгі балалар мен қыздар көбінесе шалбар және көйллек киген. М.И.Венюков қырғыз халқының балаларының киіміне қарап «олар көбіне койлек киеді және ақ түстен басқасын» -деп жазған.

Осы жазылған дерекке қарап, қырғыз халқының сол кездегі әлеуметтік деңгейінің төмен болғанын аңғаруға болды. Бірақ XYIII ғасырда қытай зерттеушілері қырғыз старшинасының үйінде қонақта болып, сол үйдегі адамдардың киіміне талдау жасаған. «Қалың тон, қызыл теріден тігілген аяқ киім, күмістен жасалған әшекейлер таққан»- деген. Ал қарапайым адамдар «белдік тағылған шапан, бөріктері әшекейленген, жұқа теріден

тігілген аяқ киім киген, кыс мезгілінде қалың малақай, ал жаз кезінде жұқа киізден, биік етіп тігілген, сары немесе ақ түстен, екі жағы жоғары қайырылып қойылғын» -деп жазған [5, 352 б].

Ш.Ш. Уалиханов пен П.М.Кошарова және В,В,Радловтың еңбектерінде XIX ғасырдың екінші жартысында жүргізілген этнографиялық экспедиция барсында қырғыз халқының костюмдік талдаулар бойынша дәстүрлі құндылықтарын сақтағандығы жазылған. В.В.Радловтың жазбасы бойынша жеңі ұзын, киізден жасалған киімді- кебенек деп жазса, қырғыз халқы өздерінде кементай деп атаған. Аяқ киімдерді тігу материалында ешкі және қойдың терілелімен, жүндерін пайдаланады. Бас кимдердің ішінде ең көп тараған түрі қалпақ, Оны ешкі малының жүн киізінен тіккен. Бұл қалпақ сонымен қатар қазақ халқындада кездеседі.

Қырғыз халында ер және әйел адамның сыртқы киімдер атауы ұқсас болып келеді. Ер адам көйлегінің жеңі көбінесе иықтан шынтаққа дейін болған. Қырғыз халқында шалбар тігудегі материалдың ерекшелігі мен атауы басқа елдерден қарағанда бөлек. Ер адам шалбары мал терісінен және күдері терілерінен тігілген. Атаулары: чалбар, кандагай, жаргак шым деп атаған [6, 265 б].

Өзбек халқы - Өзбек халқының ер адам киімдерінің негізі көйлек және шалбар, етік болады. Бас киімде- жазғы маусымда «допа», қыста «төпе» деп аталатын ұлттық бас киімдері болған. Допаның астынан бас орамал таққан. Көйлектің сыртынан бешпет немесе ұзын шапан киген. Бешпетке тұйме тақпай, белдік баумен байлаған. Тігу материалына бәлваг матасын қолданған. Қыстық киімдер қатарына тон киіген, оны қой жүнінен тіккен. Аяқ киімге- басы үшкірлеу келген, жұмсақ теріден пішілген, ұзындығы тобыққа дейінгі келетін аяқ киім үлгісін қолданған. Кейде басы конус фигуралы, артқы бөлігі жайпақ етіп тігілген галош киген [7, 195 б].

Түркімен халқы - Түркімен халқының ұлттық киімдері ұйғыр, қазақ, халықтармен ұқсас болып келеді. Түркімен халықтарының ерекшелігі әлі күнге дейін ұлттық киімдерінің құндылықтарын сақтап келеді, әсіресе бас киім бөліктерінде жақсы сақталған. Ұлттық киімдерінің ерекшелену жағынан түркімен халқының ер адам киімдері- қой жүнінен тоқылған бас киім, көйлек, сыртқы жамылғы шапан, қызыл жолақты жібек матадан халат, шалбар, галош [8, 189 б].

Қазақтың ұлттық киімі ғасырлар бойы қалыптасқан. Киімді әшекейлеу, жағасына,өңіріне кесте тігу, оқа бастыру, киімді безендіруде қымбат металдар мен асыл тастардан түзілген әсемдікке, дала қауымында жеке меншіктің пайда болуымен байланысты. Әйтседе киімді әшекейлеу заман талабына сай, ұрпақтың талғамына лайықталып, ұрпақтан-ұрпаққа жалғасуда [9, 189 б].

Ұлттық киім- көненің көзі, бізге жеткен этно-материалды мәдениеттің жетістігі. Алайда уақыт өткен сайын ұлттық киімдегі құндылықтарды зерттеу қиынға түсуде. Мысалға ата-бабамыздан келе жатқан ұлттық киімді жалпыға мәлім этнографиялық немесе далалалық этноархеологиялық экспедициялар арқылы оның сақталып қалған нұсқаларын жинап, хабарлаушылардың айтқандарын жазып алу мүмкіндіктері тек 50-60 жылдармен шектеу болып қалады.

Жоғарғыда келтірілген халықтардың киім үлгілерімен қазақ халқының киім үлгілерін салыстыратын болсақ сырт киім және күнделікті киім үлгілерінде ұқсастықты байқаймыз. Яғни бас киімдер: тақия, малақай, қалпақ. орамал, кимешек, саукеле. Сырт киімдерде: шапан, тон, көйлек, камзол, күртеше, шалбар, етік. Бұлардың атаулары бір болсада, әр халықтың өзіндік ерекшелікшеліктерін сол киімге салынған ою-өрнектермен тігу әдістерінен айыра аламыз [10, 189 б].

Мысалға киімге салынған ою-өрнектің өзінен қаншама нәрсені түсінуге болады. Біріншіден ең көп тараған аң бейнелері бейнеленген оюлар, екінші түрлі геометриялық пішіндегі фигуралар, үшіншіден өсімдік сипатты оюлар деп бөліп қарауға болады. Осындай салынған өрнектерден қалай ғана халықтарда мәдениет болмады деп айта аламыз. Бұл

оюлардың негізгі тамырларына шолу жасасақ сонау неолит кезіндегі ыдыстардың сыртына салынған суреттерден бастау алып.

Қортындылай келе Орта Азия халықтарының негізгі киімдері бас киім, сырт киім бөліктері бір-біріне өте ұқсас болып келеді. Жоғарғыда көрсетілген халықтарда тақия, бөрік, шапан, күртешелердің ұқсастығы көшпелі халықтар қатарына жатқыза аламыз. Әр жіктеліп жазылған киімдердің кейбір элементтері, мысалы ер адам киімдерінен көйлек, шалбарлар қазақ халқының киімдер қатарынанда кездестіре аламыз. Себебі осы елдермен қазақ территориясына шекаралас елдер болғандықтар халықтар арасындағы бір-бірімен тығыз байланыс болғанын көреміз. Сонымен қатар соңғы кездегі археологиялық экспедициялардың қарқын дамуының әсерінен, этнологиялық және этноархеологиялық зерттеулерде, «Рухани Жаңғыру» мемлекеттік бағдарламасын жүзеге асыру аясында жүргізіліп жатқан гуманитарлық зерттеулердің басты бағыттарының бірі айналып отыр. Материалдық және рухани мәдениет – этникалық қауымдастықтардың тарихи даму жолындағы өзіндік ерекшеліктерін айқындайтын негізгі белгілері болып табылатынына сенім мол.

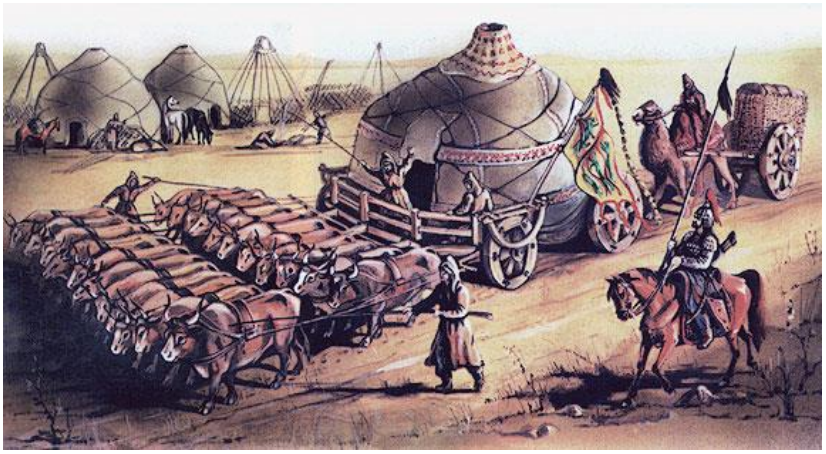
Әдебиет

1. К.Аманжолова «Түркі халықтарының тарихы №2» 2002ж. 296 б
2. «Қазақтың көне тарихы»-Алматы-1993ж. 345 б.
3. С.Т. Нұрманова. Орта Азия мен Қазақстандағы халық мәдениетінің өркендеуі. Алматы.2004 ж.125 б
4. Н.П. Лобачева «Ортажение этногенетической истории в материальной и духовной культуре народов Средниеазиатско-Казахстанского региона» //Среднеазиатский этнографический сборник. М:Наука.2006.286 б
5. Н.Я.Бичурин. Собрание сведение о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т.I.М.-Л., 1950. 425 б.
6. Абрамазон С.М. Труды Киргизской археолого-этнографической экспедиции. Т.III, Фрунзе, 1959. 365 б.
7. Захарова И.В.Материальная культура уйгуров Советского Союза. «Средне-азиатский этногрофический сборник», II. T.XLVII, V., 1959. 386 б.
8. Бартольд В.В. Очерк истории туркменского народа. Т.I, Л.,1929. 425 б.
9. Мусаханова М.З. Этнический стиль в современном казахском костюме. //Қазақ тарихы,№ 28-31.05.2013. 414 б.
10. Асанова С.Ж. Қазақстың ұлттық киімдері және қолөнері тарихы. Астана: Фолиант, 2008. 225 б.

ҚАЗАҚ БАСПАНАЛАРЫ ЖАЙЫНДА ЗЕРТТЕУЛЕР

Байболов Б.
«Әзірет Сұлтан» мемлекеттік тарихи-мәдени қорық-музейі» РМҚК
Ғылыми зерттеу бөлімінің басшысы
Түркістан қаласы

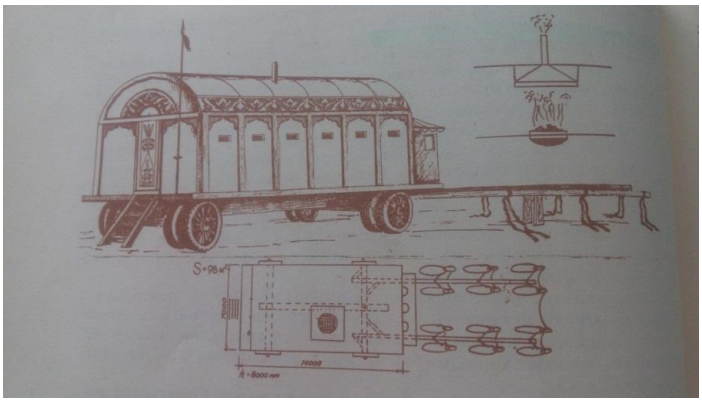
Материалдық мәдениеттің құрамдас бөлігіне айналған баспана көне дәуірлерден бері адамдардың іс-әрекетінің жемісі ретінде қоршаған ортамен өзара тығыз байланыста қарастырылып келе жатыр. Табиғат жағдайы мен географиялық бітімге ыңғайланып қалыптасқан шаруашылық халықтардың тұрмыс-салтын анықтады. Адамзат баласы табиғи ортаға бейімделу барысында жер бедерінің ыңғайына қарай баспана мен тұрғын жайларды сала бастады[1].



Ғалым-этнограф Өзбекәлі Жәнібеков «Жолайрықта» еңбегінде қазақ халқының тұрмыс тіршілігінде баспананы екі түрге бөліп қарастырған. Біріншісі - жылжымалы баспана көшіп қонуға ыңғайлы жиналып құрастырылады. Ол көшпелі халықтың тұрмыс тіршілігімен біте қайнасқан. Оған қос, күрке, шошала, абылайша, турылық үй, ақ үй, отау, киіз үйді жатқызады. Екіншісі - тұрақты баспана отырықшылдыққа негізделген. Оған кепе, жеркөпе, жертөле, қақыра, қоржын үй, өлшекті жатқызады. Бүгінгі мақалаға арқау болып отырған мәселе қазақ халқының тұрмыс-тіршілігіндегі жылжымалы баспаналар хақында болмақ. Яғни халық санасын өше бастаған баспаналарды қайта халық жадына сіңіру сол арқылы өскелең ұрпақ бойына баға жетпес тарихымызды қайта сіңіру кезек күттірмейтін мәселе.

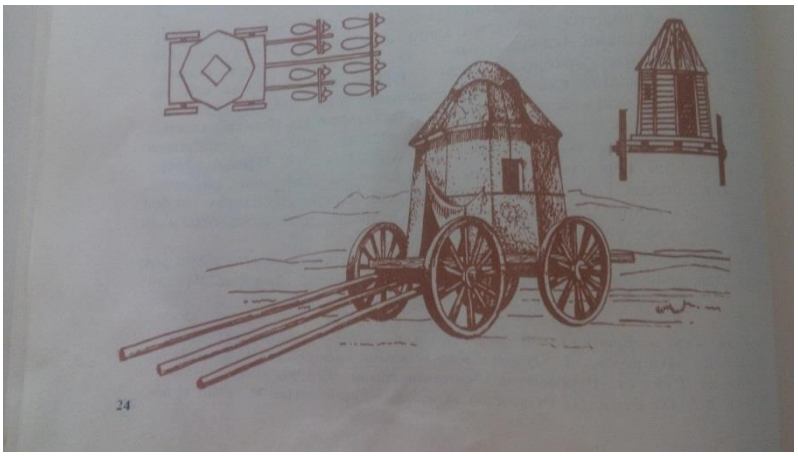
Қазақ жерін мекендеген халықтың көнкөрісіне байланысты қалыптасқан баспананың бірнеше түрі бар екендігін тарихтан мәлім. Шамамен үш мың жыл бұрын пайда болып, қаңқасы арба үстіне көбіне мығым, сирегірек жинастырып, ажыратылатындай етіп орналастырылған. Мұндай үйлер біздің бабаларымыз ғұндарда, түркілерде, көшпелі халықтарда кеңінен етек жайған. Қазақ қоғамында «Доңғалақты үй», «Үйлі арба» жайында ортағасырлық саяхатшылар мен жиһанкездердің естеліктерінде көптеп кездеседі. Гильом де Рубрук, Әбу Абдаллах Ибн Баттута, Фазаллах Ибн Рузбихани, Антони Джексон, академик П.С.Палластың «Сапарнама» еңбегінде тоқталып өткен. Жиһанкездердің еңбектеріне сүйенсек үйлі арбаларда малдың қуығынан, қарнынан тартылған терезелері, кіріп шығатын есігі, оттығы, көлеміне қарай екі, үш немесе алты тіпті одан да көп доңғалағы болғандығын жазып қалдырған. Бұл тақырып, яғни жылжымалы баспана түрлері, профессор Ж.О.Артықбаевтың «Дома – повозки: основной элемент материальной культуры казахов XV-XVII вв». (Тамыр. – 2004. –N 1. – С.109-114.) мақаласында жан-жақты талданған.

Бату хан негізін қалаған Алтын орда мемлекетінің астанасы болған Сарайшықта болған Әбу Абдаллах Ибн Баттута: «Дөңгелекті құрылғыны олар «арба» деп атайды. Арбаның үстіне тұрғызатыны бір-біріне қайыспен байластырылған ағаштардан құрастырылған күмбез сияқты қаңқа»[1-21]-деп көрсеткен.



«Олар тұратын үйлер ағаш кеспектерінен құрастырылып,бұтақтармен шабақталған, төбесіне жоғары қарай мойнын созып, ықшамдана түсетін оттықтікі сияқты дөңгелек түтігі бар арба үстіне орналастырады да, үнемі аппақ болып жарқырап тұруы үшін жүнге әк, ақ топырақ, сүйек үгіндісін қосып басқан ақ киізбен қапталады екен» [2-91] Мұндай үйлердің көлемінде қарай жиырма тіпті одан астам өгіздер жегілетін болған.

XVI ғасырдағы парсы деректерінің бірінде зәулім биік ғимараттай болып көрінген қазақтың доңғалақты үйлері жайында мынадай мағұлматтар кездеседі: «мұндай үйлер ағаштан тұрғызылған, қаңқасы сарайдікі сияқты көтеріңкі және мейлінше кең. Ақ қайыңнан құрастырылған қабырғалары мінсіз, өте сәнді, киізбен сирек кездесетін түстерге боялған қой терілерімен қапталған. Осындай үйлерде қазақтың сұлтандары мен ақсүйектері тұрады. Құрылымы ерекше үйлестірілген доңғалақты үйде жиырма адамның жатып-тұруына болады екен. Мұндай үйлерді қосарлап жегілген көп түйе тартады. Үйлер зәулім, биік және сыйымды, тұс-тұсынан ашпалы көздері бар терезе ойықтары берілген. Сырты киізбен жабылған. Ішкі жиһаздары әмірлер мен сұлтандардың сарайларындағыдай мейлінше әсем және үйлесімді» [3-21]-деген.



Қос ат жегілетін жеңіл күйме көбіне бойжеткен қызға, жас жұбайларға, бәйбішеге тек көліктің ғана емес, жол үйдің де қызметін атқарған. Мұндай жеңіл құрылғыны соғыс кезінде шапшаң қимылдап, ұрыс әрекеттеріне жедел басшылық ететін қолбасшылар да пайдаланған болуы ықтимал.

Қазіргі уақытта хандар мен сұлтандар мекен еткен доңғалақты үйді отандық музейлердің экспозициясынан кездестіре алмайсың. Дейтұрғанмен доңғалақты үйді музей ісінде пайдалану кезек күттірмейтін мәселе. Доңғалақты үйдің көшірмесін дайындап, музей экспозициясында мейлінше пайдалансақ, қазақ халқынының мол тарихының жаңа парақ беті ашылары сөзсіз.

Қазаққа тән тұрақты мекен-жайдың ең көне нұсқасының бірі шошала деп аталады. Бұл қазақ халқының көне баспаналарының бірі. Құрылымы аңшы қосына ұқсас. Оны тұрғызу үшін іргетасын дөңгелек етіп қаластырып, үстіне 10 – 15 сырықтан түзілетін сүйір құрылғы орнатады да, ағаш бұтақтармен шабақтап, киізбен бекітеді немесе қамыспен жауып, лаймен сылайды. Төбесін көтеріп тұратын ортаңғы бөлігі жуан сырғауылдан немесе жіңішке дөңбектен төрт бұрыш етіп құрастырылады да, аяқ (төменгі) тұсы жерге көміліп орнатылады. Үстіне киіз үй шаңырағына ұқсатып конус тәрізді шатыр орнатады. Қабырғасын шым, қамыс, қамкесек, қыш, тақтатас, қойтас, саманнан қалаған. Ерте кездері төбесі ашық қалдырылып, одан ошақ түтіні шыққан. Сондай-ақ шошаланың қырлы пішінді түрі де болған. Төбесінен түтін шығатын шаңырағы бар шошала түрі шарбақ шошала деп аталған. Шошаланың пошымы киіз үйге ұқсас, төбе жабыны уыққа келеді. Баспана түрі жетілдірілген кезде шошала шаруашылық мақсаттарға (асхана, қойма, отынхана, т.б.) пайдаланылған. Шошалаға ұқсас баспаналар энеолиттік ботай мәдениетін қалдырған тайпаларда кеңінен таралғандығын археологиялық деректер де дәлелдейді. Мұның өзі шошаланың бірнеше мыңжылдық тарихы

бар екендігін айғақтайды [4-544]. Шошаланың мұндай түрін сыр бойын мекендеген халық тұрмыс тіршілігінде көбірек пайдаланған. XX ғасырдың басында фотошежіреші

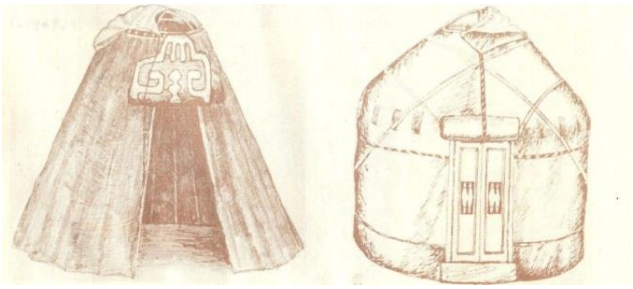


А.С.Меликовтың мұрағатынан алынған төмендегі фото шошалының көрнісінен хабардар береді. Қазақстанның көп жерінде XYIII ғасырдың аяғында тұрақты қыстақ үйлер пайда бола бастаса, XX ғасырдың екінші жартысында қазақ халқының тұрақты қыстақтарда тұруы бұқаралық сипат алды.

Көшіп қонуға ыңғайлы баспаналардың бірі - Абылайша, кейбір деректерде Абылайқос, Абылайдың қара қосы деп аталады. Бұл жаугершілік заманда әскери жорықта, үдере көшкенде пайдаланылатын уақытша баспана түрі. [5-51].

Абылайша құрылымдық жағынан шаншыма қосқа өте жақын: сырықтары қара қостағыдай байланыстырылмай кішігірім шаңырақка кигізіледі; керегесі болмайды, ал пошымы киіз үйге ұқсас, киіз жабыны түндік пен үзіктен тұрады, туырлығы болмайды, киіз есігі бар. Шаңырақтың тоғынында сырықты өткізетін қаламдық тесігі қиғаштау тесіледі. Жерге шаншылатын түзу уықтарында иіні жоқ, әрі ұшына қарай сыптығыр (жіңішкелеу), әрі ұшталған қаламы бар, ал жерге шаншылатын жағы жуантық келеді. Шаншыма қостан айырмашылығы уық орнында жүретін сырықтары ұзын болғандықтан еңсесі биік, шаңырақ тоғынының шеңбері үлкенірек болғандықтан көлемі де үлкен болып келеді.

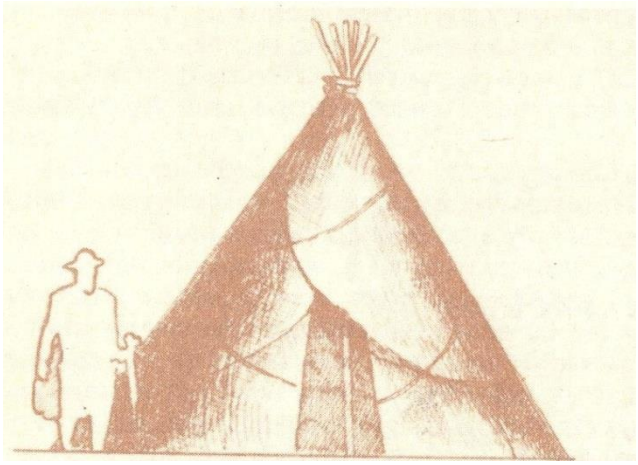
Көпшілік жұрт қостың бұл түрінің пайда болуын жоңғарларға қарсы бүкіл халықтың қозғалысқа басшылық жасап, талай шайқастарда көзсіз ерлік көрсеткен Абылай ханның есімімен байланыстырады. Дейтұрғанмен, абылайшаның құқрылымына қарап, қостың қазақтан басқа да халықтардағы нұсқаларымен салыстыра отырып, өте ерте заманнан келе жатқан, бәрімізге белгілі киіз үйдің өзін де белгілі бір деңгейде жетілдіре түсуге ықпал еткен баспана үлгісі деп тұжырымдауға болады.



Абылайша баспанасын кейбір деректерде жортуыл деп те атайды. Жортауылға жорық кезінде сардарлар тұрған. Қазақ тарихының сынға түскен кезеңінде шешуші міндет атқарған

қостың бұл түрі кейінгі кезеңде ерекше құрметке ие болған, ел қамы үшін қызмет етіп, қарекет етіп жүрген жандар тұтынуы оған қатысты өзіндік норманы қалыптастырған. Яғни мұнан кейінгі уақыттарда кез келген жолаушы иен далада қос кезіксе «Абылай тіккен қара қос, Абылайдың қосын аттамайық», - деп, міндетті түрде бұрылып ат басын тіреп, сәлем беріп, ас-суынан ауыз тиіп, өзінің алып жүрген қоржынындағы жол азығынан сыбаға қалдырып кететін дәстүр болған. XX ғасырдың ортасынан бастап Абылайшаның да, шаншыма қостың да маңызы азая бастады. Дегенмен, мал шаруашылығының экстенсивті түрімен шұғылданатын қазақтар арасында ішінара бұл баспана түрі сақталған.

Халқымызда киізбен жабылатын баспананың алғашқы түрлерінің бірі – қос. Сырты жонылып, тәртіпке келтірілген, ұштарында басын қосып байланыстыратын қайыс, жіп өткізетін арнайы тесіктері бар. Екі, үш метрдей сырықтардан құрастырылады. Сырықтары іштен дем тартатын түтікпен қоса байланыстырып орнынан тұрғызғаннан кейін, араларын ашып жерге тіреп, екі турылықпен немесе арнайы пішілген үзікпен жауып, ірге жағын бел арқанмен бастырады. Баспаның бұл түрі көшіп-қонуға өте ыңғайлы болған. [6-28].

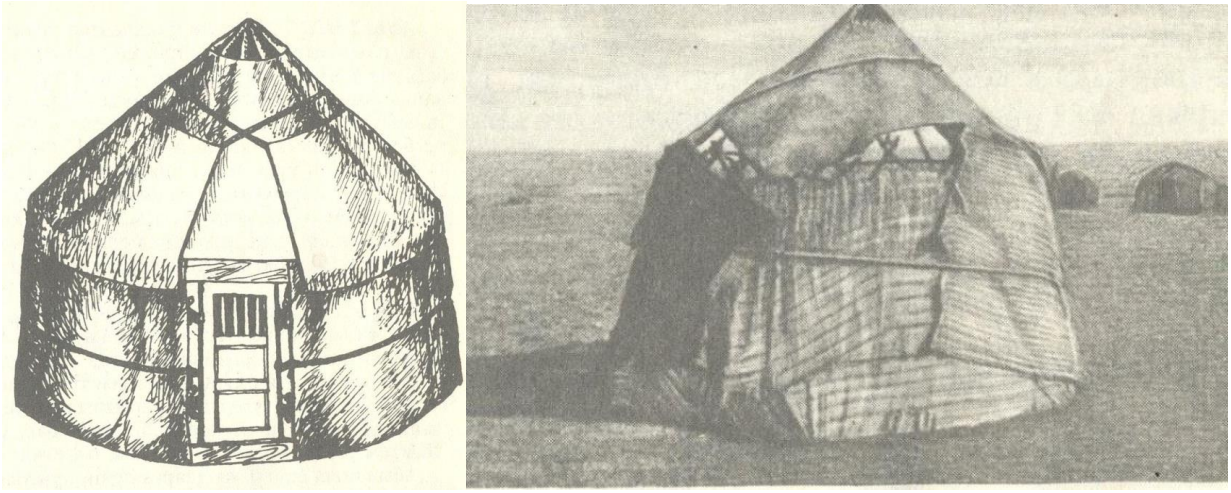


Қосты көбінше сиыр, жылқы малын қысқы қоныстан көктеуге екі-үш күндік өріске шығарып бағатын малшылар үшін уақытша баспана түрі. Көшпелі ауылдың құрамында киіз үйге қосалқы ретінде қазан-ошақ, ыдыс-аяқ, астық сақтайтын баспана ретінде де пайдаланған.



Күрке – қостың даму барысында оның қаңқасында кереге мен уықтың пайда болу үрдісін аңғартатын, көшіп-қонуға бейімделген тұрғын жайдың ең көне нұсқаларының бірі [7-199]. Үш қанат керегененің әр жерінен көтерілетін, құрылғыға мінсіз күмбез сұлбасын бере қоймайтын тіке уықтардың басын қабыстыру жолымен құрастырылатын болған. Күрке

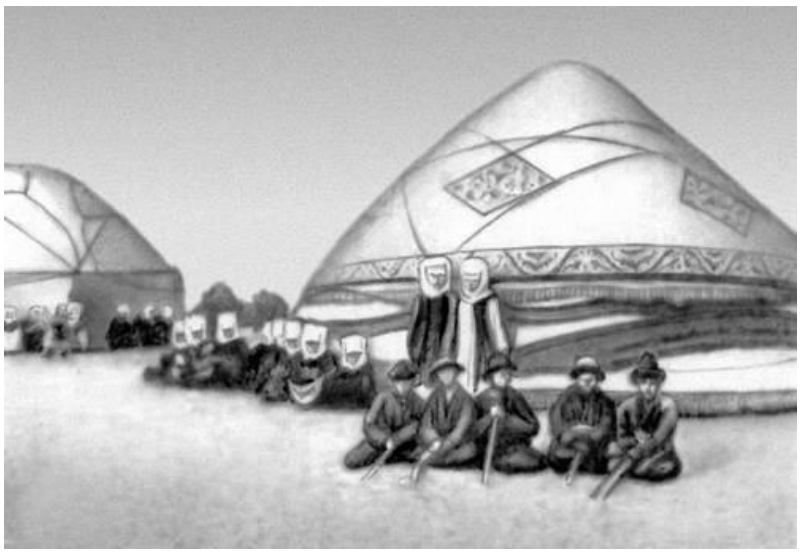
киізбен немесе терімен жабылған. Керегесі шимен қоршатылатын күркелер де болғанын ескі фотолардан кезіктіруге болады. Күрке соңғы 60-70 жылда тұрмыстан шығып қалғандықтан, ел арасында кездесе қоймайды. Халық этнографиясын келешек ұрпаққа насихаттау мақсатында облыстық не болмаса республикалық музей экспозициясында ұмыт болып бара жатқан күркелерді де таныту кезек күттірмейтін мәселе. Бұл ұлы дала елінің жойылып бара жатқан дәстүрінен сыр шертетіндіктен оның жаңғыртпа нұсқалары музей экспозициясында айқын көрініс табуы қажет. Мәселен, Санкт-Петербургтағы Орыс халықтарының этнографиялық музейінің «Сібір халықтары бөлімі» экспозициясында Якут, Саха, Тува халықтарының тұрмыс-тіршілігі, оның баспаналары, тұтынған заттары келушілерге ерекше әсер етеді. Осы секілді қазақ халқының да баспана түрлері музейде көрініс тапса, жас ұрпаққа үлкен өнегелі іс болары сөзсіз.



Көшпелі халықтың бар байлығы – малды жайып бағатын кеңістікке байланысты болғандықтан біздегі маусымдық жайылым атам заманнан бастап қалыптасқан. Жаздық, күздік жайылымдарға ығысып, көшіп- қонып жүрген кезде қазақтың екі-үш күннен артық бөгеле тұруға болмайтын, құдығының суы аз, жайылымы мардымсыз жерлерге тоқтағанда тігілетін баспананың түрі күркеге ұқсас турылық деп аталған [8-32]. Турылық үй – негізінен төр қанатты, уықтары кішігірім шаңыраққа қадалатын, тек турылықтарымен жабылатын жолама, жол үйдің нұсқасы. Бақташылар қоныс кезінде екі керегенің басын қабыстыра, жалғыз турылықпен жаба салатын немесе үш сырықтың басын қосып тігеді. Турылық көшіп қонуға ыңғайлы жиналмалығы жағынан ыңғайлы болғандықтан көшпелі қазақ қоғамында турылықтың орны ерекше болған.

Береке-бірлік пен молшылыққа баланған «қазақтың киіз үйі» деген жалпылама атауға ие баспананың түрі – ақ үй. Бұл баспананың ақ үй деп аталыну себебі, киізі ақ түспен боялып, кереге сыртына жабылады. Ақ үй жылжымалы тұрғын жайдың көп тараған және мейлінше жетілдірілген нұсқасы. Құрылымы әр түрлілігімен ерекшеленеді. Төрт турылықпен, екі үзікпен, түндікпен жабылады. Баспананың бұл түрін әлі күнге дейін тұрмыс-тіршілігімізде пайдаланып жүрміз.

Ғылыми зерттеулерде киіз үйдің пайда болуы туралы әртүрлі пайымдаулар айтылады. Қазіргі киіз үйдің алғашқы нұсқалары мыңдаған жылдар бұрын пайда болған. Кейбір деректерде киіз үй үлгілері біздің дәуірімізге дейінгі 3-4 мың жылдықта, тас дәуірі мен қола дәуірі аралығында пайда болған деп жорамалданады.



Киіз үйдің қазіргі прототипі, С.И. Вайнштейннің пікірі бойынша, б.з.д. 1 мың жылдықтың ортасында дүниеге келген. Ол өзінің құрылымдық жағынан бұрынғы ғұндардың жылжымалы баспанасымен байланысты қалыптасқан көне түркі типіндегі киіз үйлер болған.

Киіз үйдің қалыптасуына әсер еткен ең алғашқы жылжымалы баспаналар қазіргі күрке, қос, итарқа, лашық, шайла деп аталып жүрген уақытша тігілетін қарапайым «үйлер» болған.

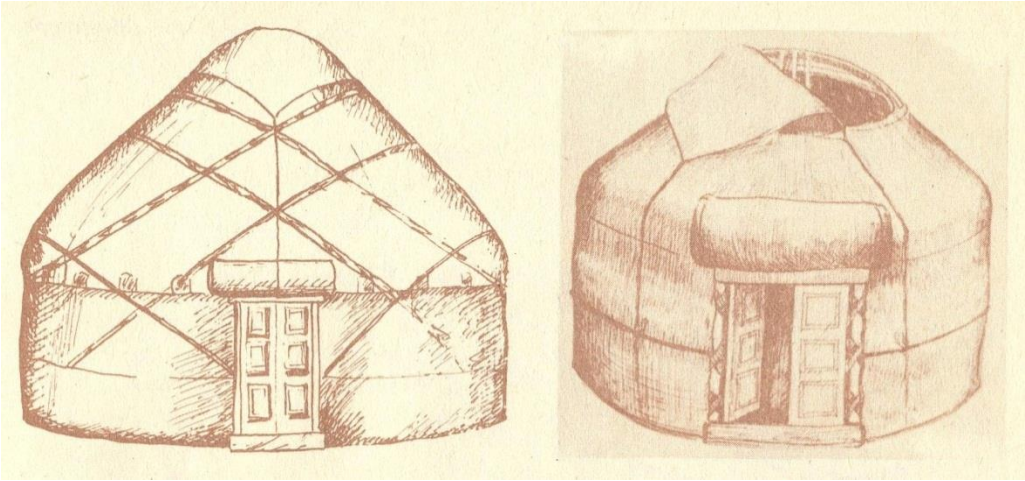
Қазақтың киіз үйі арғы-бергі замандағы саяхатшылар мен зерттеушілердің назарын аударғандығы белгілі. XIX ғасырдағы қазақ киіз үйі мен оның кереге, шаңырақ, уық тәрізді бөлшектерін, олардың ерекшеліктерін В.В. Радлов айрықша атап өтеді. Зерттеуішінің айтуынша, қазақтардың киіз үйлері кейбір халықтардың үйлеріне қарағанда тазалығымен, үлкендігінен ерекшеленеді[9-93].



Киіз үй — жер шарының жарты моделі іспеттес. Себебі бұл дүниедегі барлық нәрсе шар тәрізді, ғалам да. Ал киіз үй – адам өмірінің бұл жақтағы да жартысы. Жаратылыстың мызғымас заңының негізі – бар нәрсе шар тәрізді ұсақ бөлшектерден тұратын болса, бар тіршілік негізі – шар тәрізді форма болатын болса, киіз үй шардың жартысы, сол форманың бірінші бөлігі.

Қазақ мәдениетін зерттеуші С.Руденко жылжымалы киіз үйі хақында «қазақтың киіз үйі құрылымдық жағынан осы уақытқа дейін көшпелі халықтардың бірде-біреуі асып түсе алмаған, жылжымалы баспананың ең жетілдірілген түрі болып табылады» [10-29]-деп атап көрсеткен.

Ақүйдің өзімен қатар тігілетін қосалқысы қарүй (Қараша). Көбінше асхана ретінде пайдаланған. Қарүйдің ақүймен салыстырғанда көлемі кішілеу, төрт қанатты, уықтары қысқа, тікелеу болғандықтан бойы аласалау келеді. Көбіне қоңыр түсті киізбен жабылғандықтан қараүй қараша деп те атаған. Қарүй сөзінің шығу төркіні қараүйден шыққа керек-ті. Қазақтың киіз үйі – қазақ баласы үшін адамгершілік ұясы, қасиет тұтар ордасы. Ол әр қазақ баласы үшін тәуелсіздігі мен бостандығының, байлығы мен барлығының, рухани кісілігі мен қоғам алдындағы міндеттілігінің символы.



Халқымызда «отау үй» деген ұғым бар. Әдетте бұл үйдің иесі кенже бала болса, осылай атаған. Бұлай атауының да сыры тегін емес. Қазақ басқалары өсіп-өніп кеткеннен кейін өзі қолына қарайтын кенже баланың тілеуін көбірек тілеп, соның болашағына алаңдап, қас-қабағын да бағып отырады. Содан кейін де үлкен кісілер отырған үйге келіп сәлем берушілер де көп болған, кісі аяғы үзілмеген. Бұдан кейін басқа үйдегі балалар да «отау үйде не болып жатыр екен?» деп алаңдап отыратын болған. Оның өзгеден оқшауланып, отау үй аталуы да содан болар деп топшылаймыз.



Қазақ киіз үйінің шоқтығынан саналатын, құрастырылып-ажыратылатын баспананың түрі орда деп аталады. Ел билеген хандар мен сұлтандар, салтанатты рәсімдер өткізуге, елшілер қабылдауға негізделіп жасалған. Орданың ішкі көрінісі мейлінше аса бай

көркемделіп, бау, басқұр, кілем, алашаларға түскен ою-өрнектер аса талғаммен жасалынған. Ал Орда атауы қайдан шықты деген сауалға тоқталсақ, орда – түркі және көшпелі халықтардың мекен тұрағы. Ортағасырда орда термині негізінен көшпелі тайпалардың мемлекеттері мен одақтарының атауы ретінде қолданылған. Мәселен, төл тарихымызда Алтын Орда, Көк Орда, Ақ Орда, Ноғай Ордасын атап өтуге болады.

XVIII-XIX ғғ. орыс ғалымдарының еңбектерінде қазақ қоғамындағы жүздерді орда деп те атағандығын кездестіруге болады. Сонымен бірге, XIII-XV ғғ. Қазақстан территориясында болған Орда-Базар атауы да кездеседі. Кейбір деректерде Орда-Базар Алтын Орданың алғашқы ханы Батудың ордасы деп те аталады. Ғалым Ә.Марғұланның пікірінше, Орталық Қазақстандағы Кеңгір өзенінің бойында орналасқан[11-51]-деп жазды.

Орда-Базар жайында араб саяхатшысы Масуд бин Осман Кухистани өзінің «Тарихи – Абулхайр-хани» атты еңбегінде «... киелі орда, Дешті Қыпшақтың астанасы» - деп жазды. [12-142]. Сонымен бірге Оңтүстік Қазақстандағы Ордабасыда 1726 жылғы қазақтың үш жүзінің құрылтайы өткендігі тарихтан мәлім. Бадам өзенінің бойында ханның ордасы тігіліп, үш жүздің игі жақсылары ел мұраты үшін келелі жиын өткізді. Осы уақыттан бастап, Ордабасы деген атау пайда болған болуы керек.

Әдебиет

1. Д.Майдар, Д.Пюреев «От кочевой до мобильной архитектуры», М.,1980 г., 21 с.
2. Гильом де Рубрук «Путешествие о восточные страны», М., 1957 г., 91 с.
3. Д.Майдар, Д.Пюреев «От кочевой до мобильной архитектуры», М.,1980 г., 21 с.
4. «Қазақстан», Ұлттық энциклопедия, IX том, Алматы, 2002 ж., 544 б.
5. «Қазақстан», Ұлттық энциклопедия, I том, Алматы, 1998 ж., 51 б.
6. Ө.Жәнібеков «Жолайрықта», Алматы «Рауан», 1995 ж., 28 б.
7. «Қазақстан», Ұлттық энциклопедия, V том, Алматы, 2003 ж., 199 б.
8. Ө.Жәнібеков «Жолайрықта», Алматы «Рауан», 1995 ж., 32 б.
9. С.Назарбекұлы «Қазақтың киіз үйі», Астана, «Елорда», 2005 ж., 93 б.
10. С.Руденко «Очерк быта казахов бассейна рек Уила и Сагыза», Антропологические очерки. Ленинград, 1927 г., 29 с.
11. Маргулан А. «Археологические разведии в Центральном Казахстане», Изв. АН Каз ССР, №49, 1949 г., 51 с.
12. «Материалы по истории казаских ханств XY-XYIII вв.», Алма-Ата, 1969 г., 142 с.
13. Артықбаев Ж.О. «Дома – повозки: основной элемент материальной культуры казахов XV-XVII вв». // Тамыр. – 2004. –N 1. – с.109-114.

ЗАПИСКИ О КАЗАХСКОМ ОВЦЕВОДСТВЕ В ТРУДАХ АЛИХАНА БУКЕЙХАНОВА

Конрбаев Н.У.
Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, докторант 3-курса

Алихан Букейханов – крупный казахский общественный и политический деятель, один из выдающихся представителей национальной интеллигенции начала XX в. Был депутатом Государственной Думы России первого созыва, учредителем и одним из главных авторов многих статей газеты «Казах» (1913-1918), принимал активное участие в социально-политической жизни казахов. После Февральской революции был председателем национального правительства Алаш. Во время правления большевиков проживал в Москве, в 1937 г. был репрессирован и расстрелян.

А. Букейханов являясь отличным знатоком степного кочевого хозяйства в конце XX – начале XX вв. активно участвовал в экспедиции Министерства Земледелия и

государственных имуществ России под руководством Ф.А. Щербины. Данная экспедиция в 1896-1901 гг. производила подробные статистические исследования 12 уездов степных областей дореволюционного Казахстана (Тургайской, Акмолинской и Семипалатинской). В составе этой группы Букейханов участвовал в сборах информации о скотоводстве, собирал материалы о земледелии, промыслах местного населения, занимался освоением и изучением собранных статистических сведений о хозяйстве уездов Семипалатинской области. Одним из его ценных трудов по казахскому скотоводству является его записки об овцеводстве.

По заметкам Букейханова казахи Степнаго края (Семипалатинская и Акмолинская области) имели овец более чем в Тургайской области. Однако экспедиция, где он участвовал не исследовала хозяйства южных казахских общин Каркаралинского и Акмолинского уездов, между тем эти уезды считались в степи за крупных овцеводов и их овцы славились на степных ярмарках под названиями бесатинской (Каркаралинский уезд) и таминской (Акмолинский уезд). Семипалатинская область по овцеводству была богаче Акмолинской и двух северных уездов Тургайской области, не только абсолютным, но и относительным количеством овец: на 1 душу обоего пола приходилось овец и коз в Семипалатинской области 6,0, Акмолинской 4,4 и в Тургайской 3,2, т.е. число овец в степных областях увеличивалось с запада на восток [1, с. 54].

Также Букейханов ссылается на известный в то время труд А.И. Добросмыслова «Скотоводство в Тургайской области» вышедшей в 1893 г., отмечая его «известной и обстоятельной книгой». Указывая что всестороннее изучение казахского овцеводства, таким образом произведено только в Тургайской области, он приводит характеристику местного овца по Добромыслову, отличающихся «…большим ростом, крепким телосложенем грубою низкого достоинства шерстью, имеющей различные цвета и жирным раздвоенным наростом на хвосте, известным под названием курдюка; плотное туловище ее, покоющееся на высоких и сильных ногах, хорошо сложенных…» [2, с. 39]. О большом росте и крепости телосложения казахских овец еще в 1865 году также отмечал один из военных исследователей Л. Мейер [9, с. 134].

Скотоводство у казахов выработало для обозначения каждого вида скота по его возрасту и хозяйственному значению сложную номенклатуру. По ней овцы делились на 8 следующих групп, которые приводит исследователь: 1 – «кошкар» – баран производитель, 2 – «козылы кой» – овца с ягненком, 3 – «ту кой» – яловая овца, 4 – «козы» – ягненок после стрижки, 7 – «сек кой» – годовалый баран, 7 – «тсак кой» – годовалая овца, 6 и 7 вместе – «бойдак» и 8 – «еркек кой» – баран-валух. Бараны и валухи вместе составляли почти 1/20 (5,94 % и 5,64 %) взрослаго стада [3, с. 157].

Казахи по Букейханову, в своем стремлении добиваться наибольшего прироста стада преуспевали: если принять двойни в размере 20 % ягнений, по Добромыслову от 20-30%, то стадо увеличивалось приплодом весною на юге на 82,76 % и на севере на 92,12 %. По пяти южным уездам годовой расход овец и коз, зарезанных на продовольственные нужды семьи и гостям, составляло 17,2 % общего числа овец и коз стада, другими словами, приплод одних овец покрывало в два раза общую убыль овец и коз, битых за год. На долю другой половины приплода приходилось чистое годовое приращение овечьего стада и годовая убыль его от волков, от болезней и от других причин [3, с. 160].

Как отмечает исследователь, ягнение подгонялось по многим соображениям, вызываемым бытовыми условиями кочевой жизни, к началу апреля, когда южные казахи оставляли зимовку и стояли на свежей зелени весны, а северные – из душных землянок переселялись в юрты, недалеко от последних. Момент массового ягнения овец, составляя часть общего счастливого для степняка-скотовода времени весны, приносящей умножение его стада и открывающей последнему простор богатого пастбища, являлось особенным праздником для казахской семьи. Первый принесший ягненка в его в юрту получал от хозяйки подарок; она встречала ягненка с «шашу» – дует ему в рот, приговаривая «мыннын басы бол» – «будь главою тысячи». Овцы делались предметом всеобщего внимания: стада их, пасущиеся в это время недалеко от аула, встречались всеми, дети проводили целые дни в

стаде, добровольно исполняя ненужную в данном случае обязанность акушера, пастухи ездили на верблюдах с большими «коржунами» – большие чемоданы, в которых привозили в аул ягнят.

Овечье молоко бывает гуще и вкуснее коровьего молока. По Букейханову, бедные казахи, питающиеся проквашенною смесью молока и воды, т.н. «айраном», овечье молоко разбавляли двойным против необходимого для козьего и коровьего молока, количеством воды. С июля овечье молоко более и более густело и кипяченое с закваскою из айрана или кумыса давало очень вкусный и густой напиток, называемый казахами «кою сют», любимая у степняков после кумыса. В молоко прибавляли воды в размере 1/2, 1/3, 1/4 смесь кипятили и, сняв котел с очага и дав ому остыть, вливали в него еще в теплое молоко стакан или больше кислого молока – «уйыткы» – закваска; затем котел прикрывали, чтобы не дать ему, далее быстро остывать; через три и более часов, смотря по температуре дня (в жары скорее) в котле получалось кислое густое молоко – «айран». Кислое молоко, приготовленное описанным образом без воды, называлось «катык». В своих записках исследователь приводит способы приготовления некоторых блюд и напитков из молока овца [5, с. 94].

Знаток степного хозяйства подробно описывает и другие стороны казахского овцеводства. Некоторое место посвящено к обработке их шерсти. По его словам, казахи стригали овец два раза в год, в начале мая и в конце сентября. Весенняя стрижка начиналось с овец быстро нагуливающихся, у которых новая шерсть поднимает старую – «жабагы», снимаемый при весенней стрижке цельным куском в роде шкур. Весной могли стричь только таких овец, у которых жабагы поднята на боках и лопатках, в противном случае трудно пропустить ножницы под него и легко сделать порезы, очень опасные для здоровья даже жизни овец, в связи с появляющимися в то время мухами. Первыми стриглись «бойдак», «кошкары», «еркек кой» и «ту кой» – овцы, потерявшие ягнят, потом дойные овцы. Чем раньше освободилась овца от зимней шерсти, тем быстрее поправлялась и тем больше давала шерсти в осеннюю стрижку, при своевременной стрижке «жабагы», она цельнее и лучше. Дружная стрижка весной требовала быстрого поправления овец от последствий зимы, они быстро поправлялись весною на солонцах, что и объясняло первую кочевку казахов с зимовки на солонцеватые пастбища. Стрижка производилась особыми ножницами «кырыктык», от «кырыкпак» – стричь. Особенности стрижки и изделия из шерсти отмечаются отдельно [6, с. 171].

После конины, которой казахи наравне с кумысом приписывали даже целебные свойства, второе место среди местных кушаний занимало «кой ет» – баранина. Летом, когда центр тяжести продовольствия казахов от мяса и хлеба, составляющих зимнюю пищу кочевников, переносится на молоко, молодая баранина, которая «вкуснее всякого другого мяса», с кумысом составляло угощение гостей, при этом по обычаю требовалось каждый партии гостей зарезать особого ягненка. Угощение мясом, хотя бы и свежим, но иного происхождения считалось признаком скупости хозяина и формою обиды гостей. Летом закалывалась масса ягнят. В южных уездах, где наиболее уцелело старое гостеприимство, встречались богатые казахи, закалывающие за лето гостям 200-300 ягнят, что составляет почти 25-30 % всего весеннего приплода их стада. Осенью, в период перехода казахов от молочной пищи к зимним запасам мяса и хлеба, на продовольствие резали «куздик» – осенник, старых овец, так как мясо их давало лучший бульон – «сорпа».

Затем овцу резали в конце ноября и в начале декабря на «согым», т.е. на зимний запас [6, с. 175]. В «согым» выбирался «еркек кой», лучшие «ту кой», так как при этом имели в виду получить больше сала, необходимого для смешанного потребления с мясом лошади, в котором преобладало «каракесек ет» – мясо над салом. Богатые казахи, палив баранину делали из нее очень вкусные окорока. Баранина употреблялась степняками, как и прочее мясо, в вареном виде и в виде «куырдак». «Куырдаком» назывался крошенное на подобие бефстроганов и в кипящем сале и жаренное мясо. Нужно заметить, что всякий порядочный казах обязан был уметь колоть скотину. Как они говорили: «мал соя блмеген – адам емес», т.е. не умеющий колоть скотину – не человек. Наука казаху резаку дается долгим опытом, от него

требовалось тонкое знание анатомии скотины, которая при заколе разбиралась по разным костям с принадлежащими к ним комплексами мышц. Не говоря о позвонках, ребрах и прочих частях битой овцы, чтобы дать понятие о казахском заколе достаточно сказать, что четыре ноги овцы давали 12 «жилыков» – отдельных костей. Каждая из них имела свое бытовое значение, кости задней ноги, тазовая – «жамбас», берцовая – «асыкты жилык» и бедровая – «ортан жилык», пользовались почетом и подавались «аксакалам» и почетным гостям. Кости передней ноги, лопата – «жаурын ет» и предплечевая кость – «кара жилык» – составляли блюдо женщин и работников. Свежая баранина шла на приготовление плова, получивший распространение в степи как «туш». «Тушом» назывался мелко крошенное мясо, приправленное луком, перцом и сваренное в кишках, в роде варенной колбасы. Из баранины зимнего закола приготовляли «сур ет» – копченое мясо. Внутреннее и курдючное – «куйрык май» – сало шло на приготовление «бауырсаков» – хлебных колобков, которых варили в кипяченом сале и употребляли вместо хлеба с чаем. «Куйрык май» сохраняется на весну, на исходе зимнего запаса мясо курдючным салом заправляли «коже» – варево из муки или толченой пшеницы. Овечье сало, как и прочее, шло на приготовление казахского мыла – «сабын». Он приготовлялся женщинами из щелока, получаемого из золы лебеды – «алабота» и сала. По Добромыслову, «для получения 10 фунтов мыла, нужно 3-4 фунта сала и 30-35 фунтов золы. На одну семью приготовляется мыла фунтов 20-25 в год» [2, с. 56].

Апрельская шкура ягнят – «елтри» – мерлушка особенно черная и белая с завитками шли на «борк» – шапка взрослым и на «тымак» – малахай детям. Из «елтри» делали воротники для «куп» – шубы из блюжьей «жабагы», каемки – «тускииз» к занавеске, вывешиваемой против постели на стенах юрты, а также из «елтри» шили легкие женские шубы. Большая часть «елтри» поступали на продажу. Майская и июньская (до стрижки) шкура ягнят – «сенсен» шли на очень теплый «ишик», надеваемый мужчинами зимою на дорогу или при пастьбе лошадей, и на «тымак» – малахай табунщикам, пастухам и бедным, богатые казахи носили лисий малахай. Шкура стриженной овцы и ягненка – «кырыкпа» шла на «шалбар» – брюки, бедные казахи из «кырыкпа» носили «кырыкпа тон» – шуба. Овчина домашнего употребления выделывалась женщинами нехитрыми способами: посредством соленого кислого молока или разведенного «курта», которым поливалась овчина. Овчина, получаемая с «согым» шла почти целиком на продажу. О продаже казахами овечьей шерсти, шкур, мяса и сала более подробно описывает один из исследователей степи второй половины XIX века А. Красовский [10, с. 14].

По материалам экспедиции, казахи на севере степных областей проводили всю зиму с начала октября до мая, в постоянных помещениях: дерновых, каменных и деревянных (в лесах). Южные казахи, населяющие северную границу голодной и прибалхашской степей, нижнее и среднее течение реки Сарысу, зимой кочевали в погоне за пастбищем и жили в кошомных юртах. Зимний казахский поселок, состоящий из одного или нескольких хозяйств, составлял хозяйственный аул в трудах экспедиции – зимовка в литературе и «кыстау» по казахский. Этнографические заметки Букейханова по сезонным кочеваниям казахов изложены и в других переизданных трудах [12, с. 137]. Зимнее пастбище – «кыстау» находилось в единственном его пользовании и имело с соседями межу, обозначаемую живыми урочищами: хребтом гор, реками, ущельями и т.п., искусственными знаками – ямами, сложенными из камня пирамидами, могилами. Характерно что зимнее пастбище – «кыстау» – получило название «койболик», т.е. «доля овцы», в этом нельзя не видеть той печати, которую овцеводство наложило на казахский поземельный быт. Действительно рациональное использование «койболик» в течение зимы овцами аула составляло первую заботу скотовода. До выпадения снега овец пасли по всей территории «койболика» с целью вытравить мелкие, вкусные травы, в начале выбираемые овцами, чтобы эти травы не оставались потом под снегом, из-под которого овца выбирала более крупный, менее вкусный корм, пренебрегаемый до снега, когда много корма и есть выбор. По первому снегу вытравлялись овцами равнины, ущелья и такие склоны гор, которые потом в разгар зимы

заносились снегом. Букейханов приводит примерное число хозяйств приходящиеся на один кыстау по всем степным уездам [7, с. 245].

С половины мая, собираясь на летовку, зимние «кыстау» соединяются в летние аулы, так называемые «котан». «Котан» имеет общего овечьего пастуха – «койшы», которого нанимают наиболее богатые овцами хозяева с участием в оплате других, имеющих овец. В «котанах» бедных хозяйств обязанность пастуха несут сами хозяева, устанавливая между собою очередь по числу овец. Минимум очереди в разных местах разный, смотря по относительному богатству овцами хозяев, составивших «котан». Пеший пастух в казахском быту необычайная редкость и его можно встретить в стадах полуоседлых и оседлых бедняков – «жатаков». По мере возможности стараются овечьему пастуху дать лошадь, так как степные волки боятся пастуха на лошади, наоборот преследуя стадо с пастухом на быке и на верблюде. Величина летнего стада ничем не ограничена, стадо «котана» часто превосходят 1000 голов. Богатые казахи, имеющие 500 и более голов дойных овец, их пасут в отдельном стаде от холостых овец – «бойдак», стадо которых не пригоняется днем в аул, а пасется вдали на лучших пастбищах, пользуется чистыми не засоренными водопоями. Осенью по возвращении к зимовкам котан распадался на зимние аулы [4, с. 295].

Таким образом, кроме своей многолетней бурной политической деятельности Алихан Букейханов оставил подробнейшие описания по культуре и быту, хозяйству, в целом ценнейшие сведения об этнографии своего народа. Он также был одним из авторов вышедшего в 1903 г. 18-тома издания «Россия. Полное географическое описание нашего отечества», где написал раздел, посвященный казахам [8, с. 138]. Заметки Букейханова поражают своей подробностью и полнотой описания, детальностью и богатым материалом. Как истинный патриот своего народа, своей разносторонней деятельностью он стремился направить его в путь просвещения и передового развития. В каждом его труде наблюдается глубокое уважение и любовь к народу, вместе с тем местами он критикует некоторые отрицательные на его взгляд моменты. Труды Букейханова по этнографии казахов, в особенности по скотоводству до сих пор не потеряли своей актуальности. Его заметки об овцеводстве по результатам экспедиции вышли в свет в 1904 году [13, с. 18].

В нем он точно и справедливо показал, какое важное место занимает овцеводства для степняков, которое мы приводим ниже. «В стремлении казахов к овцеводству сказалось справедливая оценка казахской овцы, отличающейся разнообразием своих продуктов, которыми она дарит кочевника. Она дает ему шерсть для его юрты – символа и основы кочевого быта, вкусное мясо – составляющее любимую пищу казаха, вкусное молоко – играющее весьма важную роль в пищевом его довольствии, шкуру – идущую на одежду и на рынок, как ходкий товар, и наконец, дорогое в степи топливо для очага. Благодаря разнообразию доставляемого его для казахского хозяйства продуктов, овца составляет фундамент кочевого быта и служит ходкою на рынке меновою единицею. Недаром при господстве в степи натурального хозяйства все виды скота приводились к овце и оценивались ею: она служила золотою, если позволительно такое сравнение, единицею казахского натурального хозяйства». Как следует из вышеприведённых цитат, А.Н. Букейхан был убеждён, что сельское хозяйство Казахстана, имея огромный потенциал для модернизации и развития, может и должно стать двигателем, локомотивом подъема и развития всей национальной экономики. Он верил, что Казахстан за 20-25 лет может стать одним из развитых аграрно-индустриальных государств мира.

Литература

1. Алихан Букейхан (1866-1937). Полное собрание сочинений в 7 томах. Составитель: Жусип Султанхан Аккулулы. Том 2. – Астана: «Сарыарқа» БҮ, 2009. - 566 с.
2. Добросмысловь А.И. «Скотоводство в Тургайской области» Оренбургь, 1893 год.
3. Алихан Букейхан Избранное главный редактор Р. Нургалиев. – Алматы: «Қазақ энциклопедиясы», 1995. - 478 с.

4. Алихан Букейхан. Полное собрание сочинений. Издание второе. Том 1. - Астана: Общественный фонд «Алашорда», 2017. - 608 с.
5. Алихан Букейхан (1866-1937). Полное собрание сочинений в 7 томах. Составитель: Жусип Султанхан Аккулулы. Том 3. – Астана: «Сарыарқа» БҮ, 2009. - 561 с.
6. Алихан Букейхан. – Сочинения. Дополненное второе издание. Том 5. – Астана: ОФ «Алашорда», - 2018. - 616 с.
7. Алихан Букейхан. – Сочинения. Дополненное второе издание. Том 8. – Астана: ОФ «Алашорда», - 2018. - 600 с.
8. Россия. Полное географическое описание нашего отечества: Настольная и дорожная книга для русских людей. В 19-томах. Том 18. Киргизский край. Сост. А.Н Седельников, Л.П. Осипова, А.Н. Букейханов. СПб.: 1903. – 479 с.
9. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Киргизская степь Оренбургского ведомства. Сост. Л. Мейер. – СПб.: Типогр. Э. Веймара и Ф. Персова, 1865. – 288 с.
10. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Область Сибирских киргизов. Часть 2. Сост. А. Красовский. – СПб.: Типогр. Траншеля, Ретгейдера и Шнейдера, 1868. – 464 с.
11. Левшин А.И. Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсакских орд и степей. Часть 3. Этнографические известия. – СПб.: Типогр. Карла Крайя, 1832. – 304 с.
12. Букейхан А. Казахи: историко-этнографические труды. - Павлодар: ТОО «ЭКО», 2006.-Т. 14.-304 с.
13. Букейханов А.Н. Овцеводство в Степном крае // Швецов С.П. (ред.). Материалы по экономическому обследованию районов Сибирской железной дороги. Том 1, выпуск № I. Животноводство. – Томск: Печатня С.П. Яковлева, 1904 г.
14. Ягмин А. Киргиз-кайсацкие степи и их жители. – СПб.: Типогр. Карла Крайя, 1845. – 77 с.

XIX ғ. ДЕРЕКТЕРІНДЕГІ ОРТА АЗИЯ ТҰРҒЫНДАРЫНЫҢ ДІНИ РӘСІМДЕРІ, САЛТ-ДӘСТҮРЛЕРІНІҢ КӨРІНІСІ

Мұстапаева Д.Ө.
Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, тарих ғылымдарының кандидаты, доцент

Көне заманнан кейінгі кезеңге дейін елдің тұрмысында, өмірінде болған діни рәсімдері, кәсібі салт–дәстүрінде сақталып, дамыды және ұрпақтан –ұрпаққа беріліп отырды. Адамзат баласының өмірінде түрлі рәсімдердің орындауларының өз кезеңінде ерекше бір қалыптасқан салтымен, өмір сүру ерекшелігімен үндесіп жатады. Орта Азия халықтарын жан-жақты белгілі бір мақсаттарға сай зерттеген зерттеушілер еңбектері осы мәселеге байланысты жақсы деректер көзі бола алады.

Осының бір көрінісі XIX ғ.екінші жартысында Орыс империясының жүргізген саяси-экономикалық т.б. іс-шаралары, оның ішінде жергілікті халықтың, тұрғындардың өмір-салтын, шаруашылығын, сенімін, рухани және заттай құндылықтарын зерттеуі болды.

1865-1872жж. Түркістан альбомындағы материалдар сол кезеңдегі тұрмыс, тіршілік, өмір ерекшелігі, жерлеу рәсімдері, жергілікті тұрғындардың кәсіптері, күн көру жағдайлары, киім киюі, этникалық ерекшеліктері т.б. көптеген қырларын суретке түсіріп көруге мүмкіндік берген дерек көздері деуге болады [1].

XIXғ. екінші жартысында жарияланған В.И.Верещагиннің суреті, А.А.Кунның альбомы Түркістан аумағы, Орта Азия халықтары, кесенелер, аумақтағы ескерткіштер туралы мәлімет береді.

П.И.Пашино 1866 ж. жазбасында Түркістан қаласының ішіне көпір арқылы қала қақпасыме өтіп ішке кіргені туралы баяндайды. Әзірет Сұлтан кесенесі, Рәбия Сұлтан бегім мазары, қала халқының өмірі, базар, тұрғындардың өмір сүру сипаты туралы жазады. Сол

кездегі елдің баспаналары өмір сүру салты мен әл-ауқатына қарай ерекшеленген.Түркістан қаласының базарлары кесектен қаланып, төбелері сырықтармен жабылып, үстіне ыстық пен суықтан қорғайтын маталар жабылғанын байқауға болады [2,65].

Жергілікті тұрғындар баспаналарды салғанда құрылыс материалдары ретінде балшықтан құйылған кесектер немесе үлкен пахса саз балшықтарды қолданған. Түркістан баспаналары тұрғындардың жағдайларына сай әрленген және салынған [2,65].

Түркістан альбомында кесене, оның ішкі сипаты, нақты айтқанда қазандық, есіктері, сырты, айналасында орналасқан кесенелер, атап айтқанда Рәбия Сұлтан бегім кесенесі, Әзірет Сұлтан кесенесіндегі құнды жәдігерлер Тай қазан, шырағдандар көрсетілген. Бұл альбомының дерек ретіндегі орны ерекше. Түркістанға орыс әскерлері келгеннен кейін 1864 жылдан соң, Қожа Ахмет Ясауи әскерилердің азық-түлік дүкеніне, Рәбия Сұлтан бегім мазары қоймаға айналған [3]. Кесененің оңтүстігінен 75 м. жерде орналасқан Рәбия Сұлтан бегім мазары 1895 жылы құлаған.1866-1872 жж.«Түркістан альбомында» кесененің оңтүстік батыс тұсының көрінісі бар. Онда кесене күмбездері, үш күмбезді мұнара, қас беті түсірілген[1].

Әзірет Сұлтан кесенесінің оңтүстік –батыс бөлігі 1871-1872 жж. қаланың «Бақы мешіт бөлігі» деп аталған. Үйлер кесектен салынып, төбесі бір қабат етіп жабылған.Шөптер үйіліп, аулада қазылған құдық болған[2].Осы тұста аулалар кесектермен қаланып қоршалғанын көруге болады. Ел мал тезектерін жинап,кептіріп, отын ретінде қолданған. Бұл біздің ата-бабаларымыздың ертеден қолданып келе жатқан отын түрі деуге болады. Үйдің төбесіне тұрғындар саты арқылы шыққан.Үй шатырлары қамыспен жабылып, үстінен балшық құйылған.

XVғ. тән әшекейлі мозаикамен әрленген Рәбия Сұлтан бегім мазары, күмбезі көркем әшекейлі мозаикамен әрленген. Бұл көрініс Түркістан альбомында бейнеленген. Мұндай өрнекпен әрлеу Ахмет Ясауи кесенесінің қазандық, қабырхана,мешіт бөлмелерінде, күмбездердің жақтауларында кездеседі. Мозаикалық өрнекпен көркемдеуде негізгі сарын жапырақ, гүл, сағақтар, жазулар болды. Тұрғындар көлік ретінде жылқыны қолданған. Үлкен дөңгелекті арбалар кең пайдаланылған.

Түркістан альбомының елдің салт-дәстүрі бейнеленген бөлігінде елдің жерлеу рәсімдері, үйлену, сүндеттердіру, келін түсіру, сол кездегі каландарлар т.б. туралы көріністер түсірілген.Дәуіріштер тұрағы, баспаналары, киімдері, ұстанған ыдыстары туралы біршама ақпарат береді.

Ахмет Ясауи кесенесінің қабырхана бөлмесінің босағасында, қылует секілді бөлмеде бейнеленген каландарлар бейнесі сол кездегі олардың жағдайларын ұғынуға негіз береді. Бастарында қалпақ, үстерінде шапан, белдеріннде су, сұйық құюға арналған қауақ бейнеленген [4]. Жергілікті ел егіп өсірген асқабақтардың сыртынан жасалған қауақ ыдыстар өндірісі елдің кең қолданған кәсібінің көзіне айналған деуге болады.

Альбомдағы Орта Азия территориясын мекендеген әр түрлі халықтың салтын, өмір сүру ерекшелігін, кәсібі мен күн көрістерін бейнелеген тұстарын сол кездегі елдің салтын, тұрмыс ерекшелігін түсінуге мүмкіндік береді.

Берілген материалдарда қазақтар және басқа да халықтың кәсіптері мен қолөнері, сауда-саттық жүйелері туралы ақпарат алу мүмкіндігі бар.

Қазақтарда, Орта Азия халқының дастархан әдебінде, ас ішу рәсімінде дастарханда болу, табақтас болу рәсімі бар. Бұл ас ішу реті осы материалдарда бейнеленген. Суретте айнала отырған қарттар, әр түрлі жастағы ер адамдар өз ара табақтас болып ас ішуде [1]. Қолдарындағы пышақпен ет туралып, ас қолмен желінеді.Мұнда табақтас болып, ас ішу рәсімі бейнеленген.

Альбомдағы суреттерде кесенелер, жерлеу орындары, діни заттар суреттері бұл аймақтағы ежелден келе жатқан Орта Азиядағы түркі ислам діни сәулет ескерткіштерінің салыну ерекшеліктерін көрсетеді.Елдің сауда-саттығын бейнелеген тұстары елдің жасаған сауда, тіршілігінен хабар берері анық.

Үлкен торсыққа құйылған қымызды сатып жүрген сатушы, айран, нан, ет сатушылар, тәттілер, қауын-қарбыз сатқан елдің суреттері бар.

Елдің ежелден келе жатқан кәсібін бейнелеген құсшылық, киіз басу, қол ұршықпен мақта иіру,арқан есу, жіп есу, ұстаханалардағы темір өңдеу кәсібі, каландарлар қауымы жайында суреттер бар. Ежелден елдің кәсібі, айналысқан, қанына сіңген құсшылық, көкпар тарту ойыны да қалыс қалмаған. Құсбегілік, көкпар тарту кең даланы мекен еткен халықтың өмір сүру салтының ажырамас бір бөлігі болды.

Белгілі бір кәсіпке қабылдау рәсімінің көрінісі Орта Азиядағы түрлі кәсіп иелерінің кәсіпке қабылдау рәсімінің сол кезеңге дейін болғанын дәлелдейді. Кәсіпке қабылдау рәсімінде белгілі бір ережелер бойынша жасалатын іс-әрекеттер атқарылады. Осы көрініс альбомда қамтылған.

Орта Азия халықтарының діни рәсімдерінің бірі- баланы сүндеттендіру де көрсетілген [1].

В.Верещагин суреттерінде каландарлар, дәуіріштер өмірі, киімі туралы деректерді көруге болады [2]. 1866 жылы Түркістанда болған суретші В.В.Верещагин өзінің жазбасында Түркістан қаласының өміріне, әлеуметтік-экономикалық жағдайына тоқталып, сипаттама беріп, зерттеуінде «шошақ бас киім киген дәуріштердің жыртық киімдері, арқаларына асынған түйіншегі, бір қолында таяғы, ал екінші қолында асқабақтан жасалған ұзын ыдысы бар» деп жазады [2,52].

XIXғ. екінші жартысындағы каландарлар тұрағы, баспаналары, киімдері, ыдыстары туралы ақпараттар береді. Қоғамда бұл адамдар қайыр-садақамен өмір сүріп, ешқандай меншігі болмаған [5,194]. Зерттеулерде каландарлар арасында қолөнершілер болғанын, олар қауыммен байланысын үзбегенін баяндайды [5,199]. Бұл бағытта кәсіпке алынып қабылдау белгісі ретінде белбеу байлаған. Ұстаз су құйған ыдысты шәкіртіне берген.

Қоғамдық астар, тойлар осы қауым сайлаған дастарханшының басшылығымен өтті. Дастарханшы қоғамдық астың өтуімен айналысты. Астың берілуін т.б.қадағалаған. Ас, палау т.б. әзірленуімен «ет салатын кісі» деп аталған адам айналысқан айналысқан. Түркістан альбомында [1], В.В.Верещагиннің жазбасында, суреттерінде осы тақырыптар баяндалады, көрсетіледі [4].

Жергілікті елдің діни сенімін, рәсімдерін зерттеген Н.С.Лыкошин альбомда көрсетілген сүндеттендіру рәсімін байланысты деректер келтіреді.Түркістан альбомындағы осы бір көріністі қарастыра отырып, бұл рәсімді жасаған адамды ел ішінде «шаштараз»-(сартараш)» деп атаған [6,145].

Елдің салт-дәстүрлері бейнеленген суреттерде билер соты, қазақтардың үйлену әдет-ғұрпы берілген, рамазан мейрамдары қазақ, өзбек, тәжік, ирандықтар т.б. халықтардың діни-жерлеу рәсімдерінің көріністер түсірілген [1,62;71]. Орта Азияны әр кезеңдерде сан қилы оқиғалар негізінде келіп қоныстанған жүгі-сығандар, еврейлер, үнділердің өмір сүру салттарын да альбом авторлары қамтыған деуге болады.

Әр түрлі халықтың діни жерлеу рәсімдерінің көрінісі де суреттерде бар. Түйеге мәйітті артып, ақтық сапарға шығарып салуға қаралы көшпен жерлеу орнына бара жатқан салт атты қазақтың бейнесі, жаназа оқу, еврейлердің жерлеу дәстүрлері, үнділердің мәйітті өз діни рәсімдеріне сай өртеуге әзірлеуі көрсетілген [3,131].

Әрбір халықтың жерлеу дәстүріне сай қалыптасқан айырмашылықтары бар. Орта Азиялық исламданған сығандар деректерге қарағанда мұсылман дәстүрі бойынша өзіндік жеке мазарларда қойылған.

XVI-XVII ғғ. Орта Азияда үнді мұсылмандарының колониялары болған [7].Орта Азияны мекендеген Үндістаннан шыққан үнділердің мұсылмандарынан өзге индуизм дінін ұстаған осы этнос бөліктерінің қайтыс болған адамды өртеу рәсіміне әзірлігі бұл діни рәсімді XIXғ.-да ұстағаны байқалады. Оларға мәйіттерін өртеу рәсімін өткізу үшін арнайы орындар бөлініп отырған.Үнділер сол кезеңде керуен сарайларда тұрақтап, өсімқорлықпен айналысып тіршілік етті [8].

Орта Азияны мекендеген әр түрлі халықтың сыртқы түрлері, киім кию реті, салт-дәстүрі, атап айтқанда сыған әйелдері, сығандар, арабтар, ауғандар т.б. сыртқы бейнелері суретте көрсетілген. Орта Азия халықтарының түрлі этникалып топтарының аттарына, есім қоюларына қарай отырып бұлардың жергілікті түркі-ислам мәдениетінің ерекше ықпалы мен қабылдау сипатына ие болғанын байқауға болады.

Әдебиет

1.Түркістан альбомы. Түркістан альбомы. –Астана;Елорда, 2005. -228 бет.

2.Пашино П.И. Туркестанский край в 1866 г. (путевые заметки). –Петербург, 1868. –176 с.;

3.Гейнс А.К. Священный город Туркестан. Дневник 1866 года.Абаза К. Завоевание Туркестана. –М.: Кучковое поле, 2008. -256 с.

4.Верещагин В. «ИЗ ПУТЕШЕСТВИЯ ПО СРЕДНЕЙ АЗИИ»// http://poesias.ru/proza/vereshagin-vasilij/vereshagin1005.shtml; Верещагин В.В. От Оренбурга до Туркестана. 1867-68 гг. //Всемирный путешественник. 1874. N5., Смагулов Е.А., Григорьев Ф.П., Итенов А.А. Средневековая археология города Туркестана. –Туркестан: Мирас, 1998. –228 с.- С52.

5.Троицкая А.Л. Из прошлого каландаров и маддахов в Узбекистане//Домусульманские верования и обряды в Средней Азии.-М.:Наука, 1975. -335с.

6.Лыкошин Н.С. Пол жизни в Туркестане. Очерки быта туземного населения. –Петроград. 1916.-412с

7. Этнические кладбища в Узбекистане. Вступление. Мусульманские захоронения// liveinternet.ru›users/batikot/post33635161

8. Садриддин Айни. Воспоминания. - М.; Л., 1960

МАЛ АУРУЫ ТҮРЛЕРІН ЕМДЕУДІҢ ХАЛЫҚТЫҚ ӘДІС-ТӘСІЛДЕРІ

Нургазина М.О.

Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің магистранты

Барша қазақ халқының тіршілік болмысы табиғатпен етене жақын. Мал шаруашылығымен айналысқан басқа да көшпелі халықтар сияқты қазақ халқында да малдәрігерлік – халықтық ем белгілі бір дәрежеде дамыған. Азық-түлікке үнемі малдың етін пайдалануы, мал сою арқылы оны мүшелеу – халықтың анатомиялық білімінің дамуына тікелей септігін тигізген. Қазақ лексикасында мал мүшелерінің барлығының атауларының болуы және олардың негізгі атқаратын қызметінің мейлінше терең бейнеленуі – халықтың мал анатомиясын жақсы меңгергендігін көрсетеді.

Қазақ халқы ежелден бері мал шаруашылығымен айналысқандықтан, төрт түліктің қадір-қасиетіне жете білген. Әсіресе түйе мен жылқыны қасиетті мал ретінде қарастырған. Халық ветеренариясы қазақ этнографиясындағы мүлде аз зерттелген мәселелердің бірі, мал шаруашылығына арналған сан алуан әдебиеттер мен күрделі монографияларда бұл мәселе қарастырылмайды. Сол аз зерттеулердің бірегейі деп Х.А. Арғынбаевтың «Қазақтың мал шаруашылығы жайында этнографиялық очерк» атты монографиясының «Мал ауруларын емдеудегі қазақ халықтық тәжірибесі туралы» [1] деген тарауын айтуға болады. Х. Арғынбаев мал ауруларын: қатерлі індеттер, тері, өкпе, ішек, ауыз бен көз және бас, буын және тұяқ, зілсіз ауыр жарақаттар, сынық пен буынды салу, төл, жыныс мүшелерінің аурулары, шөптерден уланған малды емдеу деп бөледі.

Белгілі этнограф-ғалым Жағда Бабалықұлының «Мал ауруларының қазақша атаулары» атты монографиясында құнды болып табылады. Автор бұл еңбегінде көнеден мұра болып жеткен емшілік өнері, оның қыр-сыры туралы, аурулардың түріне қарай дұрыс ем қолдану және малға, мал ауруларына байланысты атаулар жөнінде сөз етеді. Сондай-ақ емдік шөп

түрлері, дауалау кезінде қолданылатын құрал-саймандар, оны қалай пайдалану туралы қызықты мәліметтер келтірген [2].

Түркі халықтарының шаруашылығында негізгі рөлді атқарған жылқы малын жан-жақты зерттеген ғалым А. Тоқтабайдың «Қазақ жылқысының тарихы» атты еңбегі соңғы жылдары жарық көрді. Автор еңбегінде жылқыны емдеу мәселесіне де жан-жақты тоқталып өтеді [3].

Сонымен қатар, этнограф ғалымдар Бабақұмар Хинаятұлының [4; 5;], Ә. Төлеубаевтың [6] зерттеу мақалаларыда халықтық ветеринария ғылымына қосылған құнды еңбектерге жатады.

Қазақтарда мал ауруларын емдеуінде таза халықтық тәжірибе негізінде қалыптасқан әр түрлі дәрі-дәрмектер, шипалы өсімдіктер оташылық жолымен емдеу тәсілдері ерекшеленеді. Сонымен қатар діни наным-сенімдерге байланысты мұның зиянды болғандығын да айтуға тиіспіз.

Қазақстанның барлық жерінде төрт түлікке бірдей келетін өте жұқпалы індет, жалпы атағанда, топалаң ауруы болатын. Революцияға дейінгі Қазақстанда жаз айларында үй жануарларының барлық түрі көбінесе топалаң (сібір жарасы) індетіне шалдығатын. Бұл індетті халық үй жануарларының түріне қарай түрліше атандырған. Жылқыда – «жамандат, ісік, тегене», түйеде – қара без, ақ шелек», ірі қарада – «қара талақ, ылаң, ошақ», қойда – «топалаң, секіртпе», ешкіде – «шекшек» атаулары қалыптасқан [6, 26 б.].

Бұл індеттің жылқы, түйе және сиыр түліктерінде жаппай кездеспейтіндігін, олардың тек кейбірінің денесінде ісік туғызатындығын, сондай-ақ қой мен ешкі түліктері бұл індетке жаппай шалдығатындығын халық жақсы білген.

Бұл атаулар әр түлікте байқалатын топалаңның көрнекті белгілерін аңғартады. Жылқыда топалаң көбінесе жалқыаяқ ісік түрінде байқалады. Бұл жұғымтал ісікті «жамандат» дейді. Бұл ауруда түйенің омырау бездері ісіп, қарайып кетеді; ал сиырларда оның, әсіресе, талағы ісіп, қарайып кетеді. Жаппай жығатын індеттің топалаң деп аталуы, оның апатты екенін көрсетеді.

Топалаңмен ауырған мал сойылса, жазатайым жарақаттанған қолға аурудың жұғатынын біліп, халық оны – түйнеме, күйдіргі деп атаған сондықтан олар мал сойғанда сақтық шарасын көздейтін.

Жылқыға келетін індеттердің бірі «жамандат» ғылыми тілде «күйдіргі» (сібір язвасы), қазақ жылқыға кейігенде жамандатқыр деп жатады. Оташылар жамандатты ішке түскен, сыртқа шыққан деп екіге бөледі [3, 291 б.].

Жамандаттың тегене деп аталатын жеңілдеу түрінде ауру білінісімен малды өріске жібермей, басқа малдан бөлектеп, ауылға алып қалып, арқандап бағады. Емдеудің көп таралған түрі, ісік байқалысымен-ақ қызған темірмен қари береді. Аттың бауырына шыққан жалпақ ісікке темір тегенені не қазанды отқа қыздырып сыртын құрым киізбен бастырып, жіппен шандып-шандып байлап тастайды, мұны үш рет қайталайды.

Емдеудің тағы бір түрі, ұмасының алды табақтай болып ісінген жылқыны жығып, төрт аяғын байлайды. Ісікті айналдыра арасы 5-6 см бәкімен әр жерден тіліп және үшкір ағашпен сұғып кеңіте отырып, әр тесікке бір сасық қара қоңыз бен бидайдың дәніндей тотияйынды тығып отырады. Атқа екі-үш күн су ішкізбейді. Болмаса ісікті жарып, ішіндегі жалқыаяқты пышақпен сылып тастап, тұзды сумен жуып, бірнеше қоңыз салып байлап тастаған. Осылайша емдегенде жылқының сауығып кеткендері болған, бұл тәсілдер Жетісу өңірінде кең тараған. Қоңыз салып емдеу тәсілдерін тәжірибелі мал дәрігері А.С. Баштаевта атап көрсетеді. Жамандатты тексеріп қараған орыс мал дәрігерлері былай деп жазады: «...Жылқы малында болатын күйдіргінің қазақтар екі түрін айырады: біріншісі – тез аяқ астынан пайда болады, оны індеттің ішке түсуі – «қарақарын», ал екіншісі – сыртқы ісік түрінде оны – «жамандату» деп атайды. Індеттің екінші түрін ғана емдейді. Алмастың бір түйіршегін жіпке байлап алып, ісікті кесіп бір салып, бір алып отырады, осылайша індетті жазған жағдайлар кездеседі. Қазақтардың көпшілігінің айтуынша, «жамандат» пен «қарақарын» емделмейді, сондықтан сойып тастайды [3, 291-292 б.].

Сирек күйдіргінің ішке түскен ауыр түрін де қазақ оташылары емдеген. Ауырған жылқыны жоғарғы ернінен қылбұрау салып, шұралап байлайды да қамшылар жақ 4-ші және 5-сүбе қабырғалардың арасынан, арқа омыртқадан екі елі төменірек жуан біз тығып, қарынға жабысып тұрған көкбауырды біздің ұшымен шабақтап қан ағызған. Мұндай күрделірек операцияны жасау тәжірибелі оташылардың қолынан келген, дер кезінде ауруды асқындырмай емдеу, малдың сауығып кетуіне де кепіл болған [1, 109 б.].

Аша тұяқты үй жануарларында жиі кздесетін жұқпалы індет: ірі қарада-аусыл, қой мен ешкіде – сарып, түйеде-тілбас атанады. Аусыл ірі қараға жаппай келетін індет. Аусылға шалдыққан сиырдың 2-3 күн ішінде тілінің үсті бөртіп, сілекейі шұбырып, тілдің үстіндегі бөріткендер жарылып жараға айналады. Ең алдымен малдың тілін тұзбен ысып тұз жалатады, тіліне қый, сүйек майларын жағатын, тотияйын, үгіндісін себетін. Тәжірибелі оташылар тілдің астынан қан алатын. Ауру малды жайлымға жібермей, үйде ұстауға тырысатын. Аусыды дер кезінде емдемей асқындырып алса, ол ірі қараның аяғына түсетін, яғни екі бақайдың арасы базданып малды қатты ақсататын, кейде тіпті тұяқтары түсіп те қалатын. Мұндай ауыр жағдайды болдырмау үшін аусыл болған малды мүмкіндігінше салқын бұлаққа, тұзды сорға енгізіп біраз тұрғызатын. Мұндай процедураны мал әбден жазылып кеткен күнде деқайталайтын. Ірі қараның аусылды малға жаппай келумен бірге өте ауыр тиетін, дегенмен халық емшілері жүргізген емдеу шараларының нәтижесінде ауруға шалдыққан мал басының шығыны онша көп болмайтын. Мәселен, 1912 жылы Ташкент, Шымкент және Әулиеата уездерінде аусылмен ауырған 3628 бас ірі қараның не бары 160-ы ғана шетінеген. Қой-ешкінің сарыпы, түйедегі тілбас ауруларының клиникалық белгілері ірі қараның аусылмен толық үйлеседі, ал емдеу тәсілдері де негізінен бірдей болатын [6, 27 б.].

Түйе, ірі қара және ешкіде кездесетін жоғарыда келтірілген өкпе ауруларына халық түсінігі бойынша ешбір ем қонбайтын. Сондықтан ондай малды арықтатпай сойып алатын. Көбінесе жылқышылар қашаған ұстауға мінетін ұшқыр жылқы демікпе ауруына жиі шалдығатын. Олар шапшаң жүрісті көтере алмай, тез шаршап, тыныс жолдары көбікке толып, дем жетпеу салдарынан жылқы өліп те қалатын. Мұндай жағдайда тәжірибелі оташылар көбікті сұйықтың тез ағып, тыныс жолының ашылуына жағдай жасау үшін кеңірдектің екі сақинасын көлденең кесіп, тырнақ көбесіндей тесік жасайтын болған. Шарасыздықтан әп сәтте жасалатын мұндай ауыр операцияның тиімділігін ғылым да теріске шығармайды [7, 24 б.]. Қыстан арықтап шыққан жылқы, сиыр және қой ішек құрт ауруына шалдығатын. Халық мұндай ауруларды – жыбырлақ, қыл құрт, таспа құрт деп атай беретін. Ішек ауруларды мұндай паразиттер өзі арықтап шыққан малдың көктемнен бастап жусанды, ерменді жерде жайылғандықтан болатынын халық дұрыс түсінгендіктен іштегі құртты түсіру қамын жасаған. Айталық жылқыға әдейі өлтірілген улы жыланды зорлап жұтқызған немесе сүтке апиын езіп берген, жемге күшала, күкірт қосып жегізген.

Жылқыда болатын індеттердің жұқпалысының бірі – маңқа. Маңқа өрістегі малда сирек болады да, қолда бағылатын яғни жемшөпті ақырдан немесе атдорбадан жейтін жылқыда жиірек кездеседі. Ауру ошағының орналасуына сәйкес індет өкпе (көкірек маңқа), танау(боз маңқа) және тері маңқасы болып үш түрге бөлінеді. Қазақ жерінің барлық аймақтарында кездеседі. Маңқаның теріге шығатын түрінің белгісі жылқы денесінің әр жерінде, ет пен терінің арасынан без-без, бұжыр-бұжыр өлі еттер пайда болады. Жылқыны жығып, ауру жайлаған жерлердің терісін, ортасынан жара, екі жағына қарай тіліп, маңқасын сылып алып, терінің қайтадан тігіп тастайды. Тікпес бұрын жылқының қылын өткізіп, жараның екі жағынан шығарып қояды. Қылды қоса тігудегі себеп, жараның орнында қалған қанды ірің біртіндеп ағып кету үшін істелінеді. Ем жасалған жылқы кемінде бір жыл мінілмеу керек. Көкірек маңқа болған жылқы, жем-шөптен қалып, жіңішкеріп, кеудесі сырылдап, тынысы тарылып, күннен-күнге нашарлай береді. Мал жайын жақсы білетін оташылар сыртқы белгілеріне қарап-ақ жылқының көкірек маңқаға шалдыққанын аңғарған. Ауырған жылқының аузын кере ашып, тілін қысқашпен тартып тұрып, басы мен құйрығының ұшы кесілген жыланды екіге бөліп, жұтқызып жібереді немесе жыланды шөптің арасына да салып жегізген. Оташылардың мәлімдеуінше көкірек маңқаға қарағанда,

танау маңқаны жазу жеңілірек. Емдеуі: маңқа болған аттың танауына тиер-тимес етіп тірі құрбақаны аттың кекілінен байлаған, құрбақаның жыбырлағанынан, кескіні мен иісінен сескенген жылқы жиі-эиі түшкіріп, осқырынып танауындағы маңқа мен қанды іріңді түсіріп тастаған. Бұл емнің мақсаты – қайткенде де ауру жылқыны түшкірту болған [3, 292-293 б.].

ХХ ғасырдың басында Торғай облысын жайлаған шекеқұрт ауруын емдеудің жолдарын қазақ емшілерінен үйреніп, жылқыларды емдегені туралы К. Реезе деген мал дәрігері ризашылықпен жазады. Шекеқұрт ауруымен ауырған жылқы жеген шөбін, шайнап-шайнап аузынан шығарып тастайды, сөйте-сөйте мүлдем оттай алмай қалады, 2-3 күн өткенде бір жақ мидың шұқыры іседі. Оташылар шекеқұртты емдеу үшін милықтағы ісікті пышақпен тіліп жіберіп, жараға күкірт сеуіп, үстінен қыздырылған темірмен қариды. Х. Арғынбаев шекеқұртты миома, саркома, гигрома ісіктері болуы мүмкін деп болжам жасайды [1, 35 б.].

Халық емшілерінің түсінігі бойынша бас ауруларына ауыз, көз аурулары да жатады. Бас ауруларының ішіндегі ең жұқпалы, кеселдісі – делбе. Ауырған мал тынышсызданып, аласұрып, жан-жаққа ешбір бағдарсыз шапқылайды, бір орнында шыркөбелек айналады, кейде алған бетінен қайтпай лағады, жанында не нәрсе болса соған соғылады. Аурудың қоздырғышысы не нәрседен деген сұраққа өткен ғасырдағы Торғай облысының мал дәрігерлері халық тәжірибесіне сүйеніп береді. «Індет сирек кездеседі, бұл аурудың жаратылысы, мида жіңішке қатты жіп сияқты түсі ақ сары, ұзындықтары ¼ вершоктан (1,1 см) 1 ¼ (6,6 см) вершокқа дейін «құрттар» пайда болады. «Құрттардың» саны 10-12 оданда көп болады. Індет тек жазда шығады...».

Делбені емдеудің сирек кездесетін халықтық әдісі жазба деректерде кездеседі. Жылқының кеңсірігіндегі ұзындығы 1 қарыс ақ тамырды өткір пышақпен тілу арқылы алып тастайды, сол мезетте екі көздің алдындағы екі күре тамырды басып тұрып, тілінің ұшын екі елідей және оң құлақтың жартысын кесіп тастайды. Бұдан соң жылқыны үш күн байлап қойып, аз-аздап жақсы шөп берсе тез жазылып кетеді [3, 296 б.].

Атты алыс қашықтыққа мініп, шаршатып шалдықтырса зорығып, екі жауырыны бірдей семіп, бұғанаға жабысады, аяғын баса алмайтын қалге жетеді. Мұны аттың қолы түсті, Жетісуда «қолау», Орталық Қазақстанда «құжауырын» дейді. Қырысып қалған жауырынын жазу үшін бір кісі жетектеп, екіншісі күштеп айдап, үлкен арықтан секіртеді. Арықтан секірте алмаса, жығып жіберіп, артқы екі аяғын байлап қарулы азаматтар ары-бері тартқылайды. Бұдан дауа болмаса, жауырынның басын тіліп, бір кесе жылы қойдың майын қойдың асықты жілігінен істелген шүмек арқылы үрлеп құяды. Қужаырынды емдеу сонда кәдімгі сипаудан (массаж) басталып, күрделі операциямен аяқталғанын көреміз [3, 296 б.].

Қытымыр қыста әлсіреп, аяғын баса алмай қалған малды «көтерем» дейді. Семіз жыланды өлтіріп, басын кеседі, қалған денесін 10 см шамасы бөліп-бөліп жылқының аузын ашып тұрып оқтаумен біртіндеп итеріп жұтқызып жібереді. Жыланның әр бөлігін жұтқызған кезде шәугіммен су құйып, кеңірдегіне айдап отырады. Жыланның денесін өлтірген уақытта мүмкіндігінше мылжаламай тұтас күйінде сақтау қажет . Аузына қара шай құю, ұн ішкізу, ерітілген сары май құю сияқты әдістермен де емдейді. Мұндай емді емшілермен қатар тәжірибелі жылқышыларда жасаған. Малда болатын сынықты салып емдейтін оташыларды халық сынықшы деп атайды, қазіргі ғылыми тілде хирург дегенге келеді. Х.А. Арғынбаевтың жазуынша сынық салу емдері тек жылқы мен қойда ғана қолданылады. Сиыр мен ешкі сынықты да, буыны шығудыда көтере алмайды, жасық келеді. Сондықтан оларды арықтатпай тезірек сойып алады [1, 151 б.]. Және жылқыда буыны шығу жиі ұшырасады.

Қазақ халқының осындай алуан түрлі мал ауруларын өзінше түсініп, оларды қалай емдейтіндігі жөнінде этнографиялық тұрғыда баяндалған осы деректерге қарағанда, малдәрігерлік ғылымымен ешбір таныстығы болмауына қарамастан, олардың мал аурулары туралы бай тәжіребеге ие болғанын аңғаруға болады. Халық емшілерінің көптеген шараларының жақсы нәтиже беруі – ең алдымен мал ауруларының ішкі-сыртқы сипаттары мен белгілеріне қарап, қандай ауру екенін дұрыс айыра білулерінде. Тәжірибелі емшілер мұндай жағдайда көп қателесе қоймайтын.

Әдебиет

1. Арғынбаев Х. Қазақтың мал шаруашылығы жайында этнографиялық очерк. – Алматы: Ғылым, 1969. – 172 б.
2. Бабалықұлы Жағда. Мал ауруларының қазақша атаулары. – Алматы: Қайнар, 1986. – 240 б.
3. Тоқтабай А. Қазақ жылқысының тарихы. – Алматы: «Алматы кітап» баспасы, 2010. – 446 б. суретерімен.
4. Хинаятұлы Б. Қазақтардың төрт түлікке қатысты дәстүрлі ырым, жосын-жоралғы, әдет-ғұрыптары // Қазақтың әдет-ғұрыптары мен салт-дәстүрлері: өткендегісі және бүгіні. Мақалалар жинағы. – Алматы: «Ғылым» ғылыми баспа орталығы, 2001. – 173-191 б.
5. Қинаятұлы Б., Мырзабеков Ж.Б. Дәстүрлі мал дәрігерлігінің ғылыми негіздерінің кейбір мәселелері // ҚР Ұлттық Академияық Аграрлық зерттеулер орталығының ғылыми-теориялық журналы. Жаршы. №7. – Алматы, 1997. – 21-28 б.
6. Төлеубаев Ә. Қазақтың мал шаруашылығына байланысты кейбір көне сенімдері // Вестник АН КазССР. №12. 1984. – 56-60 б.
7. Арғынбаев Х. Халық білімі хақында // ҚР ҰҒА Хабарлары. Қоғамдық ғылымдар сериясы, 1994. – №1. – 21-30 б.

ФОТОГРАФИИ С.М. ДУДИНА КАК ИСТОЧНИК ПО ЭТНОГРАФИИ НАРОДОВ КАЗАХСТАНА И СРЕДНЕЙ АЗИИ

Алишева (Дюсекеева) Д.А.
Евразийский Национальный университет им. Л.Н.Гумилева, магистрант

Фотография является одной неотъемлемой частью человека, инструментом познания, а также одним из важных источников этнографического изучения. Именно фотография позволяет нам преодолеть дистанцию во времени и в пространстве, благодаря визуальному представлению той необходимой картины. Фотографию считают одним из достоверных документов, которая подтверждает, что сфотографированное событие имело место быть и существовало именно в том виде как зафиксировано на снимке. Примечательно, что этнография как наука начала бурное развитие в тот период, когда фотография стала инструментом научного познания [1, с. 19].

Фотография прошла огромный путь в своем техническом развитии. Но, несмотря на то, что фотография была изобретена в XIX веке, многие исследователи успели запечатлеть многие ушедшие реалии до того, как на фоне технического прогресса, передела территорий и других негативных факторов Нового времени исчезли некоторые народы и культуры Таким образом, фотография стала доказательством правдивости и ложности многих событий и фактов и одним из важнейших источников для получения информации, которая используется и по сей день. Информация о том, как проводилась первая фотофиксация в полевых условиях, содержится в публикациях Н. М. Пржевальского. С его именем связана имевшая место в научных журналах широкая полемика о разработке специальных фотоаппаратов и материалов для фотосъёмки в экспедициях П. К. Козлова, Г. Е. Грум-Гржимайло, Г. Н. Потанина, Н. Н. Миклухо-Маклая [2, с. 341].

Данная работа посвящена одному из таких исследователей. Это Самуил Мартынович Дудин - художник, путешественник, этнограф, который широко известен в научной литературе. К его работам обращаются многие исследователи разных специальностей - археологи, этнологи, историки, архитекторы, а также специалисты изучающие культуру народов Дальнего Востока, Средней Азии и Казахстана. Свою научную деятельность С.М. Дудин начал в конце XIX в. В своих исследованиях он уделял пристальное внимание на изучение хозяйства, окружающую среду, традиции, нравы и обычаи, а также внешний облик

народов, которые его интересовали [3, с. 96]. Благодаря этому, коллекции С.М. Дудина отличаются большим количеством материалов, как городского, так и сельского населения.

Одни из первых С.М. Дудин зафиксировал материалы о мусульманских народах России Его коллекции были отправлены в научные фонды Эрмитража и Научно-исследовательского музея Академии художеств, а также ряда других историко-краеведческих музеев. Именно он заложил основы фондов по народам Средней Азии Российского этнографического музея (РЭМ). С 90-х гг. XIX в. С.М. Дудина связывала творческая дружба и научное сотрудничество с первым этнографическим музеем России, а также с директором МАЭ — академиком В.В. Радловым [4, с. 315]. В данном музее хранятся вещевые коллекции традиционной культуры народов Средней Азии и Казахстана, собранные С.М. Дудиным.

С.М. Дудин принимал участие во многих археологических экспедициях. Первую экспедицию по Центральной Азии он совершил в 1893 году, совместно с молодым ученым, а впоследствии академиком В.В. Бартольдом. Задачей В.В. Бартольда было вести исследование по древней истории тюркских народов, географии и истории в целом, а С.М. Дудин на то время был студентом Академии художеств, задачей которого являлась фиксация памятников древности [5, с. 71]. В целом, основной целью данной экспедиции были поиски древних развалин христианских кладбищ, надписей и памятников, которые располагались на территории Семиреченской области, Восточного Туркестана и Тарбагатая. В этой поездке С.М. Дудин впервые познакомился с обычаями среднеазиатских народов, ознакомился с замечательными памятниками средневековой архитектуры, которые произвели на него огромное впечатление. Во время экспедиции исследователь выполнил большое количество рисунков и фотографий, а также составил описание древних памятников, которые встречались ему на пути [6, с.49].

В результате длительных пребываний в экспедициях на территории Самарканда и Бухарской области С.М. Дудин обогатил музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (МАЭ) большим количеством фотографий, предметными коллекциями по материальной и духовной культуре местного населения. Основным теоретическим итогом изучения памятников Самарканда стала его статья «Орнамент и современное состояние самаркандских мечетей». Данная статья содержала в себе основную характеристику, а также технические замечания по выделке керамических изразцов [7, с. 27]. Данные замечания были основаны на литературных источниках и на личном опыте исследователя. Большинство наблюдений С.М. Дудина, которые касались сохранения памятников архитектур представляли большой интерес для того времени, но к сожалению, на данный момент утратили свою актуальность.

В мае-июне 1899 г. Академией наук и Этнографическим бюро В.Н. Тенишева на территории Семипалатинской области была организована экспедиция, где принимает участие С.М. Дудин. Она стала первой его научной поездкой. Основной целью исследования были казахи Семипалатинской области [8, с. 31]. Данная экспедиция вошла в историю музея как одна из самых плодотворных и отмечена наравне с экспедициями С.Ф. Ольденбурга в Восточный Туркестан, А.Н. Самойловича в Хиву, В.В. Бартольда (совместно с С.М. Дудиным) в Среднюю Азию. Весь материал, собранный в экспедиции в 1899 г. исследователь передал в МАЭ. Большая коллекция составляла около 500 фотографий о кочевом образе жизни и быте казахов Семипалатинской области. Данная коллекция носила комплексный характер, где были изображены предметы быта казахов, а также фотографии и рисунки [9, с. 31]. На то время фотоколлекция С.М. Дудин была наиболее полной по количеству и разнообразию тематики традиционного казахского быта. С годами коллекция привлекала внимание многих исследователей. Помимо фотографий исследователь собирал изобразительный материал по разделам кочевого образа жизни - одежда (например, женской одежды - девичьей, замужней, вдовы; либо состоятельного и бедного населения), основного занятия (земледелие, скотоводство, охота), ремесленного дела (ювелирное, ткачество, кузнечное и т.д.), а также утварь и др. [10, с. 351]. С.М. Дудина особо заинтересовал головной

убор замужних казашек Семипалатинской области. Он зафиксировал два варианта кимешека: первый, сшитый из нескольких деталей без тюрбана, украшенный по линии лица вышитой каймой; второй – который носился поверх теплого, стеганого халата, прикрывающий плечи, грудь, спину, на него накручивали тюрбан из ткани белого цвета [11].

Коллекционные сборы С.М. Дудина имели научный характер, собиратель и фотограф становился этнографом-исследователем. Благодаря его собирательской деятельности в музее стал накапливаться ценный монографический научный материал по целым народам [13]. Его коллекции содержат серии изображений, очень важных для характеристики различных видов хозяйственной деятельности населения, ремесел, традиционного костюма, жилища, религии, декоративного искусства и т.д.

Вклад С.М. Дудина в пополнение иллюстративных коллекций МАЭ имеет несомненную научную значимость, он обогатил наши этнографические познания о культуре многих народов Средней Азии и Казахстана. Среди них представители оседлого населения - узбеки и таджики, туркмены, а также кочевники-казахи и некоренное население региона - евреи и цыгане [12]. Фотоработы С.М. Дудина выполнены мастерски и поэтому даже постановочные снимки воспринимаются как документальные кадры, взятые из жизни. В наши дни фотографии С.М. Дудина сохранили для науки не только образы исчезнувших памятников материальной культуры, но и лица людей, что представляет большой интерес для этнографов. Наследие замечательного исследователя Самуила Мартыновича Дудина требует более глубокого изучения.

Скончался С.М. Дудин от паралича сердца в 1929 г. в Саблино, под Ленинградом, на университетской станции, где он руководил летними практическими работами студентов.

Литература

1. Аргынбаев Х. Историко-культурные связи русского и казахского народов и их влияние на материальную культуру казахов в середине XIX и начале XX вв. (По материалам Восточного Казахстана) // Труды Института истории, археологии и этнографии АН Каз.ССР. Этнография. Алма-Ата: Изд-во Акад. наук Казахской ССР, 1959. Т. 6. С. 19–90.
2. Бартольд В.В. Воспоминание о С.М. Дудине // СМАЭ. Т. 9. Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1930. С. 348–353.
3. Дмитриев С.В. Штрихи к собирательской деятельности С.М. Дудина // СМАЭ. Т. 52. СПб.: МАЭ РАН, 2006. С. 96–106.
4. Дудин С.М. Архитектурные памятники Китайского Туркестана. Из путевых записок // Архитектурно-художественный еженедельник. 1916. № 6. С. 75–80; № 10. С. 127–132; № 19. С. 218–220; № 22. С. 241–246; № 28. С. 292–296; № 31. С. 315–321.
5. Дудин С.М. Ковровые изделия Средней Азии // СМАЭ. Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1928. Т. 7. С. 71–166.
6. Дудин С.М. Орнаментика и современное состояние старинных самаркандских мечетей // Изв. Имп. Археологической комиссии. - СПб., 1903. Т. 7. С. 49–73.
7. Дудин С.М. Техника стенописи и скульптуры в древних буддийских пещерах и храмах Западного Китая // СМАЭ. Пг.: Тип. Рос. акад. наук, 1918. Т. 5. Вып. 1. С. 21–92.
8. Дудин С.М. Фотография в научных поездках // Краеведение. М.; Л., Т. 1. № 1–4. С. 31–53.
9. Дудин С.М. Фотография в этнографических поездках // Казанскиймузейный вестник. 1921. № 1–2. С. 31–53.
10. Ольденбург С.Ф. Памяти Самуила Мартыновича Дудина // СМАЭ. Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1930. Т. 9. С. 353–357.
11. Ольденбург С.Ф. Русская туркестанская экспедиция 1909–1910. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1914.
12. Резван Е.А. Самуил Дудин — фотограф, художник, этнограф (мат-лы экспедиции в Казахстан 1899 г. и 2010 г.): Каталог фотовыставки «Диалог цивилизаций».
13. Станюкович Т.В. Этнографическая наука и музеи. - Л.: Наука, 1978.

ҚАЗАҚ ХАЛҚЫНЫҢ ЕРТЕДЕГІ СУЛЫҚ КИІМДЕРІ

Ештаева Б.Р.
Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ,
II курс магистранты

Киім – адамның денесін ауа-райының, қоршаған ортаның зиянды әсерінен қорғайтын бұйым. Олардың бәрі де адамдардың ақыл-ойы мен эстетикалық талғамының, еңбегінің жемісі. Адамзат тас дәуірінде-ақ тігіссіз байланатын лыпа киімдерді пайдаланып, сүйек ине, сүйек бізді қолдана отырып тері және тоқыма киім-кешек жасауды үйренген. Неолит дәуірінен бастап өру, иіру, тоқу кәсібі өмірге келіп, иықтан, мықыннан киілетін киім түрлері пайда болды. Қазақтардың қазіргі киімдерінің көбісі сақ дәуірінен бастау алады. XX ғасырдың жиырмасыншы жылдары Ойыл мен Сағыз бойын мекендеген қазақтардың киім-кешегін палеоэтнологиялық деректермен салыстыра зерттеген С.И.Руденко, тіпті күпінің қазаққа, оның ата-бабасына кем дегенде екі мың жыл бұрын белгілі болған киім үлгісі екенін дәлелдеп берді. Негізінен, қазақ халқының киімдерін кеңінен зерттеу үрдісі Қазан төңкерісінен кейін ғана қолға алынды [1].

Осы жерде киімнің түрлері негізінен мынадай түрлерге бөлінеді: *іштік киімдер, сыртқы киімдер, сулық киімдер, ерлердің бас киімдері, әйелдердің бас киімдері, аяқ киімдер*. Біздің зерттеу нысанымыз болып табылатын **сулық киімдер** – *аба, кебенек, шидем шекпен, жақыға* жеке-жеке тоқталып, олардың семантикалық мәнін ашуға тырыстық [2].

Қазақ халқының ертедегі сулық киімдерінің бірі – *аба*[4]. ***Аба*** –жылқы терісінен, түгін сыртына қарата тұтас тігілген, киімнің сыртына киетін, жауын-шашын, суықтан, ызғарлы желден қорғайтын күләпаралы жамылғы. *Аба* тек ғана жамылғы ғана емес, жатса төсеніш ретінде де қолданылған, кей жағдайда алыс жолдан терлеп келген атты суытқанда сауырына түк жағын қарата жабатын болған. *Аба* малшы, аңшы, жауынгер үшін де қазақ жерінің экологиялық ерекшеліктеріне орай жасалған. Әмбебап қызметі бар бұйым. Қазақ тұрмысында *абаның* жасалу техникасы мен технологиясы белгілі қолөнерші Дәркембай Шоқпарұлының этнографиялық еңбектерінде толық қарастырылған [11]. Шебердің айтуынша, *абаны* жасау үшін жылқы терісін малмаға салып, жүнін жидітпей, түгін қырмастан жұмсартып илейді. Сәл тобырсытып алған соң, созғылап, әбден жұмсартады. Оған жалғастыра шығарылған күләпара ішке қарай бүгіліп тігіледі. Басқа бөлігін көктеп тікпейді. Пұшпақтары ғана өбістіріледі. *Аба* жағасыз, жеңсіз болады. Екі бүйірдің шынтақ тұсынан киімнің жеңі сиятындай етіп, ұзындығы бір қарыс мөлшерде қиғаш тілік тілінеді.

Түгі сыртына қаратылып, түктің ығы төмен қарай жығылып жататындықтан су өткізбейді. *Аба* қажет болмаған кезде шиыршықтап бүктеп, қанжығаға байлап алып жүреді. *Аба* өткен ғасырлардың өзінде-ақ қолданыстан шығып, ұмыт болған материалдық мәдениет артефактілердің бірі болып саналады. Ал, С.Қасимановтың еңбегіндегі қарастырылған *өбістірме абаның* жергілікті атауы деуге болады[5].

Кебенек – сулық ретінде киетін, киізден жасалған сырт киім. *Кебенек* арнайы тәсілмен жұқалау, бірақ тығыз етіп басылған киізден тігілген. Неғұрлым сапалы болуы үшін кебенекке қажетті киізді арнайы дайындайтын. Ол үшін жуылып-шайылған таза жүннен сыртына қаратылатын бетіне жүнді бір бағытқа жатқыза салып басқан. Боялмайтындықтан жүннің реңі сақталып, түсі ақ, қара болып келеді. *Кебенекті* жалпақ киізден тұтас пішіп тігетіндіктен мұндай тәсіл *«кебенекше пішу»* деп аталып сулық ретінде киетін болғандықтан, мейлінше кең және етегі ұзын болып келеді. Атқа мінуге ыңғайлы болуы үшін етегінің артына, кейде екі жанына жырық салынады. 1867 жылы Шоқан Уәлиханов Москва университетінде өткен көрмеге жұқа киізден дайындалған *жеңіл кебенек* тапсырған. П.И.Новокомскийдің және М.Меховскийдің (XVI ғ.) зерттеулерінде: *«қазақтар жаугершілікте және жаңбырлы күндері тығыз басылған ақ немесе қара киізден дайындалған өте ыңғайлы халаттар киген. Оны қазақтар* ***кебенек*** *деп атайды»* деген мәліметтер кездеседі. *Кебенектің кебентай, кебене* деп аталатын жеңсіз және көркемдеп тіккен түрлері де кездеседі[3].

«Кебін киген келмейді, кебенек киген келеді» және «ерді кебенек ішінен таңы» деген мақалдар кебенек адамның күнделікті киетін киімі емес, көбінесе қиын да қатерлі кездері ер азаматтардың кигендігін айғақтайды. Кебенектің тиімділігі сонда, оны құбылмалы салқын кездерде жорықтағы жауынгер, ұзақ сапар шеккен жолаушы немесе мал баққан малшылар оны кез-келген уақытта пайдаланатын. Сондықтан кебенек жол жүргенде болсын, әскер жорық кезінде де, малды өріске шығарған уақытта да адамның қанжығадан тастамай алып жүретін бұйымдарының бірі болды. Сондай-ақ, жақы, тон сияқты өзге сырт киімдерге қарағанда кебенектің артықшылығы – жылы кездері де пайдалануға болады. Оның жасалуы оңай, берік әрі жеңіл, бүлінгенде немесе артық болғанда тастап кете беретін қолжетімді болып келеді. Яғни, кебенекті жауын-шашын, боран, аяздан қорғайтын жылы киім ретінде ғана емес, көлемділігіне байланысты қысылтаяңда далаға жатқанда астына төсеніш, үстіне жамылғы, күн сәулесінен қорғайтын қалқа ретінде пайдаланған.

Жауынгерлерге арналған кебенектің көпшілігі шайқастарда қару жарақатынан қорғайтын функция да атқарды. Әлбетте, кебенек сауыттың орнын ауыстыра алмағанмен оны соғыс кезінде арнайы технологиямен адамның тәнін қорғайтындай етіп дайындайтын. Мұндай кебенекті тығыз етіп басылған киізбен оның астарының арасына қиыршық құм және қыл салынып, қолмен сырып тігеді[6].

Сулық киімнің бір түрі – *шекпен.* **Шекпен** – қойдың немесе түйенің жабағы жүнінен иірілген жіптен тоқылған жеңіл сырт киім түрі. *Шекпенді* жай өрмек деп аталатын тоқыма өрмегінің көмегімен тоқылған ұзындығы екі-үш құлаш, ені бір-екі қарыс көлемінде болатын матаның бірнешеуінен тұтастырып тіккен. *Шекпен* тік немесе қайырма жағалы, қондырма жең, ұзындығы тізеден жоғары, етегінің шалғайы кең (трапеция пошымды) болып келеді. Оның алдыңғы екі өңірі, артқы бойы, жағасы және жеңі бөлек-бөлек пішіліп құрастырылып тігіледі. Өңірінің жиегі барқыт, шұға сияқты матамен көмкеріледі. Етегінің шалғайы кең болуы үшін, алдыңғы екі өңірі мен артқы бойдың қосылған жерінен етегінен бастап, қолтықтың астына дейін, үшкіл шабу салынады. Іші жұмсақ матамен астарланып жасалады. Жылы болуы үшін кейбіреуінің ішіне қалыңдап қойдың немесе түйенің жабағы жүні күсіледі. Халық арасында, сырт киімнің ішіне жабағы жүн күсіліп жасалған түрін – *шидем күпі* деп атайды [9].

Шекпен тығыз тоқылғандықтан, жаңбыр мен қар суын өткізбейді. Сонымен қатар адам денесін аңызақ желден жақсы қорғайды. Сондықтан оны малшылар және жолаушылар көктем мен күздің жауын-шашын күндері сулық ретінде және күні бойы соққан аңызақ желден қорғану үшін киген. Ашық күндері ер-тоқымның қанжығасына бөктеріп алған. Түйенің жүнінен тығыз тоқылған матадан құрастырылып тігілген шекпенді Маңғыстау, Атырау өңіріндегі және Түркіменстандағы қазақтар *ағима, има шекпен* деп те атайды [11].

ҚР ҰМ қорында сақтаулы ер адамның *шекпені* (ҚР ПМО 9657) ашық қоңыр түсті түйе жүнінен жұқа етіп тоқылған матадан құрастырылып тігілген [10]. Жеңі мата қиындыларынан құралып қусырылған, таяз жең ойындысына қондырылған. Жағасына, өңіріне, етегіне және жең аузының ішкі жағына қара түсті шибарқыттан әдіп салынған және сыртына қарай емеріліп тігіліп, көмкерме тәрізді жасалған. Өлшемі: жалпы ұз. 127 см, жеңінің ұз. 70 см, екі иінінің аралығы 66 см, етек шалғайы 215 см.

Бұндай шекпен жаңбыр және қар суын өткізбейтіндіктен және аңызақ желден жақсы қорғайтындықтан малшылар мен жолаушылар қыстың суық, аязды күндері тон сыртынан қабаттап та киген. Ол жайында ұлы Абай «Қыс» деген өлеңінен төмендегідей жолдар кездеседі:

«... Шидем мен тон қабаттап киген малшы,

Бет қарауға шыдамай теріс айналды...»[4].

Жақы – жылқы терісінен түгін сыртына қаратып тігетін сыртқы киім. Жақының тігілген терісіне, яғни сойылған жылқының жас ерекшелігіне байланысты *құлын жақы, тайжақы, құнан жақы* деген түрлері бар. Дәстүрлі ортада тайдың терісінен тігілген *тайжақыда* кең қолданысқа ие.

Жақы тігуге көбіне жылқының қара, торы немесе ала түстісі таңдалып сойылған. Тай немесе жабағыны сойғанда терісін еппен сыдырып алады да, жақсылап илейді. Тайдың жалы көбінесе киімнің артқы бойын қақ жара тігінен немесе екі иығынан бастап жеңдерінің ұшына дейін төгіліп тұратындай етіп пішеді. Кейде жалын тек арқасына, екі иығына келтіріп те пішу кездеседі. Жаңбыр, қар суының кедергісіз ағып кетуі үшін жақыны пішу кезінде тері түктерінің жоғарыдан төмен қарай жататындай болуы ескеріледі. *Жақы* жылы және денеге жұмсақ болуы үшін матамен астарланып, арасына жұқалап жүн, мақта салынады[5].

Күз және көктем мезілінде жақыны сәндік үшін және жүні қою, тығыз болатындықтан жауын-шашынды кездерде жылы жүру үшін киген. *Жақының* жарғақтан айырмашылығы түгінің ұзындығында. Мал күзеткенде өзге сырт киімдердің (тон, ішіктің) сыртынан жамылып отыруға арналған – *дақы, тақы* деп аталатын түрі кең, әрі қалың етіп тігіледі[8].

Қорыта келе қазақ халқының ертедегі сулық киімдерінің әлеуметтік ортада үлкен қолданыста болғандығын көреміз. Дәстүрлі мәдениетті тұғыр еткен қазақтың киім-кешегі белгілі өзгеріс барысын басынан өткізді. Сондықтанда, біз қазақтың киім-кешектері ұлттық қасиетке ие мәдениет мұрасы және мәдениет байлығы екендігін бүгінгі таңдағы жаһандану толқынында дәстүрлі киім-кешегінің маңыздылығын тереңнен түсініп, өзімізді өзге ұлыттарға мәдениетке бай дара ұлт етіп таныстыру үшін, атадан жалғасып келе жатқан киім-кешек мәдениетімізді сақтап қалуымыз және жалғастыруымыз керек. Сондай-ақ қазақ халқының ұлттық киімдерін зерттеу ісі әлі де өзекті мәселе екені анық және өз зерттеушілерін күтері сөзсіз.

Әдебиет

1. Қасиманов С. Қазақ халқының қолөнері. Алматы: Қазақстан баспасы, 1969.
2. Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі. І-том. Алматы: Ғылым, 1974.
3. ҚҰЭ. 6-том. Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2004.
4. Абай. Екі томдық шығармалар жинағы. Алматы: Жазушы, 1986.
5. Қасиманов С. Қазақ халқының қолөнері. Алматы, 1995.
6. Қайдар Ә. Қазақтар ана тілі әлемінде (этнолингвистикалық сөздік). 2-т. Алматы: Сөздік, 2013.
7. Қазақтың дәстүрлі киім-кешегі. Ғылыми каталог (Қазақ, орыс, ағылшын тілдерінде). Ғылыми редактор мен жоба жетекшісі Нұрсан Әлімбай. Алматы: Өнер, 2009. 344 б.
8. Шоқпарұлы Д. Тайжақыдан тараққа дейін //Ер қанаты. Жинақ. Құраст. Ж.Аупбаев. Алматы: Қайнар, 1987.
9. ҚР МОМ – материалдарынан;
10. ҚР ҰМ – материалдарынан;
11. ОМЭЭ – материалдарынан.

«ТАРИХТЫҢ ӨЗЕКТІ МӘСЕЛЕЛЕРІ» секциясы
Секция «АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ»

ЗОЛОТАЯ ОРДА В ИСТОРИИ СРЕДНЕВЕКОВОГО КАЗАХСТАНА

Кушкумбаев А.К.
доктор исторических наук, профессор
Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева

История Золотой Орды (Джучиев улуса), хронологические рамки которой насчитывают несколько веков, вот уже на протяжение двухсот лет изучается в мировой историографии. На сегодняшний день по проблемам золотоордынской истории (джучиведения в целом) написано большое количество трудов, вышедших, как правило, в других странах.

Можно сказать, что история Монгольской империи Чингиз-хана и его преемников относительно давно изучается и неплохо отражено в научной литературе. Если брать XIX и начало XX века, то весомых успехов в изучении Золотой Орды достигла русское востоковедение в лице таких маститых ученых как В.В. Григорьев, Г.С. Саблуков, И.Н. Березин, А.К. Марков, Н.И. Веселовский, В.В. Бартольд и ряд других. К этой плеяде можно отнести и Ш. Уалиханова. Особое место по этой теме занимает научное творчество и наследие В.Г. Тизенгаузена, автора знаменитого двухтомного сборника материалов по истории Золотой Орды (СМИЗО). Собственно работы и изыскания указанных исследователей заложили ключевые разделы научного осмысления Джучидской империи. Как видно, золотоордынская историография была одним из основных направлений в российской востоковедной науке, так как история русских княжеств XIII-XV веков была тесно переплетена с Золотой Ордой.

В XX столетии, особенно в советский период, ситуация по изучению Золотой Орды изменилось резко в худшую сторону из-за прямого вмешательства идеологических органов коммунистической партии (ВКП (б)) в работу историков, литераторов, писателей других представителей гуманитарной интеллигенции тюркоязычных республик (Татарстан, Казахстан), основным объектом научного творчества которых была история и культура Золотой Орды. В 40-50-х годах партийные идеологи и цензоры из-за идеологических соображений фактически наложили табу на изучение этого периода. Одним из тех кто попал под репрессивную кампанию был известный казахский ученый, будущий академик А.Х. Маргулан, обвиненный в том, что якобы он, в своих работах, идеализировал одного из героев эпоса золотоордынского беклербека Едиге (Едигей, Идегей).

В 30-50-х гг. XX века четыре раза переиздавалась книга советского востоковеда А.Ю. Якубовского «Золотая Орда. Очерк истории Улуса Джучи в период сложения и расцвета в XIII-XIV вв.» (1937, 1940, 1941, 1950). В последний раз ее выпустили под сокращенным названием «Золотая Орда и ее падение», в соавторстве с академиком, славистом Б.Д. Грековым. В этом издании авторы не случайно добавили термин «падение», делая упор именно на это слово.

Даже такая хорошо подготовленная книга и на порядок выше по качественному содержанию исследование М.Г. Сафаргалиева называлось «Распад Золотой Орды», хотя в ней на уровне высокой научной квалификации объективно излагалась с использованием широкой источниковой базы история Джучиева Улуса. По все вероятности, авторы были вынуждены давать такие названия своим работам исходя из идеологической конъюнктуры этого времени.

После ослабления идеологического прессинга, в 60-70-х гг. постепенно стали выходить труды таких ученых как Г.А. Федоров-Давыдов, Б.А. Ахмедов, М.А. Усманов, В.Л. Егоров и др. В Казахстане вопросами истории Золотой Орды профессионально занимался востоковед и тюрколог В.П. Юдин. Коллектив ученых из института истории, этнографии и

археологии под его редакцией подготовил и издал в 1969 г. «Материалы по истории казахских ханств» (МИКХ). По сути, этот важнейший труд был продолжением СМИЗО В.Г. Тизенгаузена. В 70-80-гг. В.П. Юдин сделал перевод тюркоязычной рукописи малоизвестного тогда сочинения Утемиша Хаджи «Чингиз-наме», увидевший свет только в 1992 г.

В те же годы и по сей день история Улуса Джучи заняла важное место в научном творчестве известного историка-востоковеда Т.И. Султанова. К.А. Пищулина, иранист образованию, внесла свой заметный вклад, особенно при написании академической истории Казахстана средневекового периода. Политическая история восточных Джучидов 1990-2000-х гг. изучалась такими казахскими историками как А. Исин и К. Ускенбай. В институте востоковедения НАН РК в 2005-2007 гг. по программе «Культурное наследие» был полностью переиздан двухтомный Сборник материалов В.Г. Тизенгузена. В этой работе приняли участие видные казахские востоковеды: А.К. Муминов, М.Х. Абусеитова, Б.Е. Кумеков, Ж.М. Тулибаева и др.

В тоже время, в казахстанской историографии золотоордынская тематика, так и не стало ведущим приоритетам в исследовании средневекового периода истории. Хотя у нас сейчас есть все основания считать, что истоки казахской истории, культуры, языка лежат в эпохе Золотой Орды. Причины такой ситуации, на мой взгляд, кроются в том, что у нас до сих пор пока нет научно проработанной исторической концепции средневековой истории Казахстана и, соответственно, место и роли Золотой Орды в истории нашей страны.

Совершенно очевидно, что создание империи Чингиз-хана и его продолжателей, которая была одной из крупных держав во всемирной истории, было тесно связано с предками ряда тюркских и монгольских народов, населявших Центральную Азию, Казахстан, государства Средней Азии и Поволжско-уральского региона.

Отсюда понятно, что традиционные институты казахской государственности, как и других родственных тюркских этносов позднего Средневековья, появились вследствие распада огромной золотоордынской державы в XV веке. Известно, что многие золотоордынские культурные и археологические объекты находятся на территории нашей страны: город Сарайшык в западном Казахстане, мавзолей Джучи и Алаша-хана в Центральном Казахстане, присырдарьинские города и оседло-земледельческие оазисы, городище Бозок, вблизи столицы Нур-Султана и др. архитектурные и исторические памятники. Эти памятники требуют дальнейшего изучения.

Несколько слов о появлении Улуса Джучи (будущей Золотой Орды). Сам Улус Джучи, на раннем этапе истории, возник еще в недрах империи Чингиз-хана. Если следовать повествованию анонимного автора «Сокровенного сказания монголов», то после успешной операции Джучи по подчинению южно-сибирских народов, то Чингиз-хан еще в 1207 или 1208 гг. передал их под его управление [1, с. 174-175; 2, p. 154-155]. Более того, такая дата появления улуса Джучи подтверждается и другими источниками, в частности китайскими.

1207-1208 гг. как начало истории улуса Джучи называют такие авторитетные авторы как российский востоковед В.В. Бартольд [3, с. 459], татарский ученый М.Г. Сафаргалиев [4, с.19], американский тюрколог Юлай Шамильоглу [5, с.32] и современные исследователи М.Г. Крамаровский [6, с.3] и Р.Ю. Почекаев [7, с. 163-164].

Несколько слов о 750-летии, Таласском Курултае и его историческом значении.

В 60-х годах бурного тринадцатого века начался распад Монгольской империи. *В 1269 г. на территории южного Казахстана, в районе долины реки Талас, на стыке Жамбылской (Казахстан) и Таласской области Кыргызстана произошло знаменательное событие – Курултай (собрание) лидеров правящей династии Чингизидов, которое политически зафиксировало раздел чингизидских улусов-владений*. Полномочные представители правящих домов Джучи, Чагатая и Угэдэя де-юре узаконили распад Монгольской империи и закрепили за собой политический суверенитет и независимость в своих улусах и фактически признали ханские титулы друг друга. В этом историческая значимость Таласского Курултая 1269 года! Таким образом, в прошедшем 2019 году было 750 лет с момента проведения Таласского Курултая.

Одним из улусов, получивших политическую самостоятельность, стал наиболее крупный по географическим размерам - Улус Джучи (Золотая Орда). В его составе был весь средневековый Дешт-и Кыпчак, Хорезм, Поволжско-Уральский регион, Северный Кавказ, в том числе, Крымский полуостров, вплоть до Северо-западного Причерноморья с прилегающими районами. Включая и вассальные русские княжества.

В последнее время, среди общественности идет острая дискуссия о том, стоит ли Казахстану проводить официальные мероприятия, посвященные этой дате? Иными словами, на повестке стоит такой вопрос: имеет ли история казахов и нашей страны отношение к истории и культуре Золотой Орды? На эти вопросы следует ответить утвердительно.

И не только, потому, что Казахское ханство, как самостоятельный политический субъект вышел из состава позднезолотордынских ханств, а чингизидская династия потомков Джучи правила в казахских степях длительное время. Есть несколько обстоятельств, которые позволяют так трактовать этот исторический период

Во-первых, достаточно посмотреть на историческую географию Золотой Орды, куда вошла почти вся степная полоса современного Казахстана от Иртыша и Алтая на востоке, до Волжско-уральского региона на западе. Собственно, сами джучидские улусы начали формироваться здесь, в восточном Дашт-и Кыпчаке.

Во-вторых, просматривается политическая преемственность между Улусом Джучи и *Қазақ елі*. Появление Казахского ханства, как и других параллельно возникших тюркских государств, это есть политический результат распада некогда единого Улуса.

В политическом отношении Джучиев улус это прямое продолжение имперской традиции кочевых держав Центральной Азии.

Официально принятое в канцелярии империи Джучидов наименование - «Улуг Улус» буквально «Великий Улус». Это прямой перевод монгольского названия прежней империи Чингиз-хана – «*Yeke Ulus*», с тем же значением. Интересно также, что в более поздней исторической памяти ногаев и казахов сохранилось название «Улуг Улус». «***Ұлұғ ұлыс Ноғайлының Ау[ы]р йурт***», так образно в древних казахских жырах называли Джучиев улус. На этот интересный факт впервые обратил внимание Ш. Уалиханов. Сам период существования Ұлығ Ұлыс в казахской исторической традиции получил название «*Ноғайлы заманы*» (эпоха ногайлы).

Тем самым, и в джучидской канцелярии и исторической традиции потомков Золотой Орды использовался один и тот же термин «***Ұлұғ Ұлыс***». Вот тут встает такой вопрос, как правильно все-же называть это государство: Золотая Орда, Улус Джучи или Улуг Улус? Все термины как бы равнозначные, но более аутентичными мне видится все-таки два последних названия…

В-третьих, династия казахских ханов это прямые потомки Джучи, которые, напомню, правили здесь до середины XIX века.

В-четвертых, этногенетическая преемственность между кочевым населением Алтын Орды и казахами Позднего средневековья и Нового времени вполне очевидна. Это видно не только по родо-племенным наименованиям (коныраты, уйсуны, алшыны, жалаиры, найманы и т.д.), но и по казахских генеалогиям-шежире. Первопредки - основатели больших казахских родов жили как раз во времена Джучиева улуса, что подтверждается современными ДНК-исследованиями.

В-пятых, культурная и духовная преемственность. Современные языки - ногайский, татарский, казахский, каракалпакский, башкирский, кумыкский, карачаево-балкарский и др., входящие в кыпчакскую подгруппу тюркских языков, начали формироваться именно в период Золотой Орды. Литература, эпос и устное народное творчество казахов, как и других братских тюркоязычных народов также сложились в позднезолотоордынское время. Тарихи жырлар: Эпический цикл «Едиге» (Едигей), «Қырымның қырық батыры» и другие историко-поэтические произведения как общий духовно-культурный пласт, безусловно, восходят к временам Улуг Улуса.

Таким образом, история и культура Золотой Орды (Улус Джучи) это живая органичная часть истории ногаев, казахов, татар, башкир, каракалпаков и многих других, которая не разделяет, а, наоборот, сближает наши народы.

Литература

1. Козин С.А. Сокровенное сказание монголов. Монгольская хроника 1240 г. под названием *Mongol-un nirua tobian*. Юань чао би ши. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1941. Т.1. 611 с.
2. The Secret History of the Mongols: A Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century. I. de Rachewiltz. Shorter version edited by John C. Street, University of Wisconsin—Madison. 2015. XXIII+286 p.
3. Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия // Сочинения. М.: Изд-во восточ. лит-ры, 1963. С. 43-597.
4. Сафаргалиев М.Г. Распад Золотой Орды. Саранск: Мордовское книжное изд-во, 1960. 276 с.
5. Шамильоглу Ю. Племенная политика и социальное устройство в Золотой Орде. Казань: Инс-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2019. 260 с.
6. Крамаровский М.Г. Золото Чингисидов: культурное наследие Золотой Орды. СПб.: Славия, 2001. 364 с.
7. Почекаев Р.Ю. Батый. Хан, который не был ханом. М.: АСТ: АСТ МОСКВА; СПб.: Евразия, 2007. 350 с.

«МАНАС» – ОРТАҒАСЫРЛЫҚ ТҮРКІЛЕРДІҢ «МӘҢГІЛІК ЕЛ» ИДЕОЛОГЕМАСЫ

Сыздықов Сатай Мақсұтұлы

т.ғ.д., профессор, Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті жанындағы «Этносаралық қатынастар және ҚХА толеранттығы» ғылыми-зерттеу орталығының директоры

Бүгінде «Манас» эпопеясы бүтін ортағасырлық түркілер тарихы мен мәдениетінің энциклопедиясы болып отырғанына ешкімнің күмәні болмаса керек. Сонымен қатар бұл жырды зерттеу де әлі тоқталар емес. Оның да жөні бар. Өйткені эпикалық ескерткіштерді зерттеудің жалпы әдіс-тәсілдері мен түркі халықтарының ортағасырлық тарихы және мәдениетінде жаңа ізденістер мен нәтижелерге қол жеткізілген сайын бұл асыл мұраға қайта-қайта үңілуге тура келеді. Мұның өзі эпостың түркология үшін ғылыми потенциалының шексіз екендігін көрсетеді.

Осы күнге дейін Манас эпосының бірнеше мәселелері жөнінде ортақ пікір жоқ.Солардың бірі эпопеяның бас кейіпкері, тұлғасы – Манастың тарихта болған-болмағандығы туралы әр түрлі пікірлердің болуы. Біздіңше бұған жауапты іздегенде эпикалық ескерткіштің қамтитын тарихи дәуірі мен кезеңдерін анықтаудан бастаған дұрыс деп есептейміз.

Жалпы бұл ұлы жырды YI ғасырдан XYII ғасырдағы моңғол шапқыншылығына дейіңгі түркілердің тәуелсіз мемлекет құру жолындағы күресін бейнелейтін «Мәңгілік Ел» идеологемасы ретінде қабылдау керек. Жырдың бір ерекшелігі көрсетілген дәуірдегі қырғыз және т.б. түркі ру-тайпаларының Орталық Азияда басынан өткен басты-басты тарихи оқиғалары тізіліп, соның барлығы бір тұлғаның, яғни Манастың төңірегіне шоғырландырылған. Әрине, бір тұлғаның өмірі он шақты ғасырға жетпейтіні белгілі. Ендеше «Манас» кім? Ол неге эпикалық дәстүр бойынша бірнеше ғасырлар бойғы түркі жұртының тағдырын шешетін маңызды саяси оқиғалар барысында негізгі тұлға, басты кейіпкер ретінде көрініс береді? Бұл ретте көрнекті ғалым Ә. Марғұланның: «Жырдың негізгі идеясы шапқыншылық емес, қайта сыртқы жаудың басқыншылығына қарсы тұрып, көп тайпалар қоныстайтын қадірлі отанды қорғау, өз ұлысының еркіндігін, тәуелсіздігін мұрат етіп, ол үшін күресу...» [1,73] – деген ақиқатты сөздерін ескерген дұрыс. Шынында да,

эпикалық дәстүр тұрғысында Манас жеке тұлға емес түркі жұртының азаттығы мен еркіндігі үшін күресуші тұлғалардың жиынтық образы. Ал ғылыми тұрғыда дәлірек айтқанда, «Манас» – ру тайпалық кезеңдегі түркі жұртының тәуелсіздік жолындағы мұратынан мемлекеттік идеология дәрежесіне дейін көтерілген ұлттық идея.

Немістің классикалық философиясының негізін салушылардың бірі – И. Канттың тілімен айтсақ: «Адам білімінің қайсыбірі болмасын, түйсіктен басталып, түсінікке ұласып, идеямен аяқталады» [2, 124]. Осы бір қарапайым сөз тіркестері «идея» түсінігінің мәнін және қалыптасу жолдарын қысқаша түрде нақты бере алады. Қандай да халықтың ұлттық идеясының алғышарты сол халықтың дүниетанымы мен наным-сенімдері арқылы қалыптасады. Міне осы наным-сенімдердің бірі – манихеизмнің жалпытүркілік идеяға айнала алғанын «Манас» тұлғасынан көруге болады. «Манас» атауының жасалуына да ежелгі арийлердің құдайы: «Ман» және «Ас», немесе осыған сәйкес ежелгі индиялықтардың құдайы «Манас» атауларының ықпалы жоқ емес.Қырғызша манихейлікті меңгеруді – "Ман -Окуу", яғни «Манас оқуы» деп аударылады. Біздің дәуіріміздің 216 жылы Қосөзен аралығында туған Мани өз ілімін ежелгі Вавилон, Иран, Орта Азия мен Индияда уағыздап, Қытай мен Оңтүстік Сібірге дейін жеткізген.Оның бір ерекшелігі өзіне дейінгі діндерді, яғни зороастризм, христиан және буддизмді бірге туған «дұрыс» наным-сенімдік жүйе ретінде қарастыра отырып, оларды адамдардың дұрыс түсінбегендігінен өзін құдайдың соны түзеу үшін жібергендігін дәлелдеуге тырысады. Аталған діндерден ортақ ілім жасап, арамейлік негізде өзі құрастырған жазу арқылы 7 кітаптан тұратын манихейлік ілімін жасаған[3,54].

Түркілердің тарих сахнасына шығуынан бастап, өркениетті мұсылмандық Қарахандар мемлекетін құрғанға дейінгі дүниетаны мы мен наным сенімдерінде буддалық, христиандық және манихейлік діндердің орын алғаны белгілі. Осылардың ішіндегі түркі жұртында кеңінен тарап, тұрақты орын тепкені манихейзм болды. Өйткені бұл дін алдыңғы айтылған діндердің түркілерге ыңғайлы жағын бойына сіңіріп, түркі жұртының барлығына дерлік сеніміне ие болды. Л. Р. Кызласовтың дәлелдеуінше, манихейзм ортағасырлық дәуірдегі (IX-XIYғғ.) Амурдың жоғарғы сағасынан батыстағы Дунайға дейінгі аралықта еуразиялық түркі тілдес халықтардың арасында барынша кеңінен тараған әлемдік дін болды.

Сөзіміз дәлелді болу үшін бірнеше деректер келтірейік. Манихейлік дін түркілердің сол кездегі империялық дәрежедегі мемлекеттермен саяси қарым-қатынастарында да маңызды орын алған. Мысалы 568 жылы Батыс Түрік қағаны Дизабул өзінің сенімді өкілі манихей дініндегі Маниахпен бірге Византия империясының елшілігімен келіссөз жүргізгенде елшіге қырғыздардың («херхис») қызын берген [4,370-375].Бұл қырғыздардың да сонау YI ғасырдың бірінші жартысында ақ манихейзмде болғандығын көрсететін деректердің бірі ретінде саналады. 638 жылы Батыс Түрік қағанаты екіге бөлінгенде оның Цзюеюэши, Бома, Цзегу,Басмыл иеліктері жеке бір биліктің қол астына қараған. Цзюеюэши - Эжим өзеніндегі Кюрюши өңірі (Енисей бойындағы) болып табылады.Осы өңірде манихейлік мазмұндағы руникалық жазуы бар ескерткіш табылған. Цзегу «қырғыз» атауын беретін сол кездегі қытай тіліндегі термин ретінде қолданылған. Ал «Бома» - ала ат мағынасында Нарым өзенін бойлай орналасқан. Ал басмыл ру-тайпалары алғаш ында Алакөл өңірін жайлағанмен,кейін Бешбалық пен оның маңында қоныс тепкен.Бұл тайпалық одақтың билеушісі манихейлік «ыдуқ-құт» титулында болған.

Сонымен әуелгі ортағасырлардан бастап, Сібір, Енисей өңірлерінде манихейзмнің таралуы осы өңірді мекендеген халықтардың рухани дамуында маңызды құбылыс болды.Көрнекті археолог-этнограф Л.Р.Кызыласовтың айтуынша, аталған өңірде 11 манихейлік храм орталықтары жұмыс істеген [5,84].Оңтүстік Сібірдегі ежелгі Хакас мемлекетінде манихейлік наным-сенім ресми түрде мемлекеттік идеологияға айналған.

Сонымен қатар, VI-IX ғасырларда Ұлы жібек жолы бойындағы қалаларда манихейлік қауымдар болған. Қарлық құрамындағы Арғу елінде манихейлік дін жүйесі кеңінен орын алып, басқа жерлерге де тараған. Оған "Діни сенімді ояту үшін" жазылған "Қос негіздің қасиетті кітабы" атты манихейлік шығарма мысал бола алады. Онда "Арғу - Талас алтын шаһары" (Тараз қаласы) және Жетісудың тағы да төрт қаласы: Иаканкент, Ордукент,

Шігілбалақ және Қошу аталады. Манихейліктердің тәжім етіп сиынатын "Хаустуанифт" мәтіні де осы Жетісу өлкесінде Тараз маңынан табылған [6,25-27]. Сонымен қатар манихейлік VI-VIII ғасырларда Мерв пен Самарқандта да болғаны белгілі. Бұл нанымның таралуы үшін әр түрлі бейнелер салынған заттан жасалған және арамей тілінде жазылған шығармалар құрастырылған. Бұған VIII ғасырдың I жартысында Шығыс Түркістаннан табылған "Мауреннахр адамдары" атты шығарманы, ал Жетісу өңірінен оңтүстікке қарай қырғыз жерінде, яғни қарлық құрамындағы шігілдер көп мекендеген жерде әйел адамның басында ай, ал еркек адамның басында күн бейнеленген метал табақшаларды жатқызуға болады.Манихейлік діннің Жетісуда кеңінен таралуын сол кездегі жерлеу салты да дәлелдейді. "Тек тұрмас" моласындағы жерлену салты осыны көрсетеді. Онда манихейліктердің дәстүрі бойынша өлген адамды киімімен, көмусіз қалдырған.

Енисейдегі руникалық жазба ескерткіштеріндегі манихейлік терминдер Жетісудағы Талас өңірінің жазуларын қайталайды. Мысалы: «инал», «өге», «отыз оглан». Зерттеуші, синолог Ю.А. Зуев бұған дәлел ретінде мынандай деректерді келтіреді: «Отыз оглан» концорциясы [8,104], яғни «отыз жас жігітің» (Қара күштермен** соғысуға жіберілген «отыз оғлан-жауынгер») Енисей ескерткіштерінің мәтініндегі «отыз ер`мен» сәйкеседі (мысалы Енисейдегі Уйбат ескерткішінде) [7,238] Бұл жерде қырғыздардың қазіргі этникалық құрамындағы екі бөліктің («үшкілік» және «отызлық») бірі – «отызлық» ортағасырлық қырғыздардың «отыз ер» атауын еске түсіретінін айта кету керек.

Манас жырының ең алғаш қалыптасуына негіз болған Түрік қағанаты, Қырғыз, Шығыс Түрік, Түргеш,Қарлұқ және Ұйғыр қағанаттары кезеңдеріндегі бір-бірімен байланысты саяси оқиғалар. Солардың ішіндегі эпос үшін басты оқиға – 840 жылғы Енисей қырғыздарының Ұйғыр қағанатын талқандауы және оның қағаны Иағлақарды өлтіріп, маңызды стратегиялық қала Бесбалықты тартып алуы..Мұндағы бір ескеретін жайт, жазба деректерде қырғыздар жалғыз емес, «ақ киімді» одақтастарымен бірігіп, жеңіске жетуі айтылады. Бесбалық үшін күресте қарлұқ, үйғыр және қырғыздардың өзара топтасып, екі топқа бөлінулерін де манихейлік діни наным-сенімінің ерекше маңызы болды.

Қарлықтардың бір бөлігі негізінен мұсылман дінінде болса, қалған «ақ киімді» түркілер (басмыл,тибет, қырғыздар, қарлұқтардың исламды қабылдамаған бөлігі манихейлік дінде болғандықтан ақ киімді жамылған) манихейзмді ту етіп, «қара зұлымдарға», яғни ұйғырларға қарсы шыққан... Тибеттіктер қарлықтар мен "ақ киімді" түріктердің басқаруымен Бейтінге (Бесбалыққа) басып кірді [9,138].Жапон ғалымы Т.Абэ өзінің зерттеуінде ол кезде Бесбалықта ұйғырларға дұшпандықпен қарайтын көп басмылдар тұрғаны жайлы мәліметтер келтірген [10.54]. Сонымен манихейлік діннің негізгі арқауы болып табылатын «ақ» пен «қараның» немесе әділдік пен зұлымдық арасындағы күрес «Манас» эпосындағы қырғыздар мен бірге «ақ» тобында болған түркі ру-тайпаларының «қара» күштермен, яғни ұйғырлармен күресі түрінде бейнеленген. Ал «Манас» тұлғасы қара күштермен күресуші манихей дініндегі әділдіктің образы - «ақ» жағында суреттеледі.

Қырғыз тарихын зерттеуде көп еңбек сіңірген ғалым А.Н. Бернштамның гипотезасы бойынша Манас атауын сирия -манихей мектебіндегі «көсем», «ұстаз», немесе Тибеттен Алатауға дейінгі Манис таулы жотасы,Шатқал мен Талас арасындағы Манас тауы немесе Шығыс Түркістандағы Манас өзенімен байланыстырады.Жалпы зерттеушілер қырғыздардағы «Манасты» өзбектердегі «Алпамыш», қазақтар мен қарақалпақтағы «Алпамыс», қазан татарларындағы «Алпамша», батыс сібір татарларында «Алып Мямшян», алтайлықтарда «Алып Маныш» пен сәйкестендіреді.Оның жөні жоқ емес. Өйткені түркілердің ежелгі ортағасырлық дәуірінде Түркі қағанаты мемлекетінде бірге жүріп, сол кездегі мәдени және саяси оқиғаларды бірге бастан кешірген жағдайда бұл эпопеяның кейін қалыптасқан түркі халықтарында түрлі нұсқаларда болуы әбден ықтимал.Эпикалық ескерткіштерді зерттеушілердің көбісі «Манас» пен «Алып-Манаш» батырлық жырын этногенетикалық және этно-мәдени жағынан бір-бірімен тығыз байланыстағы қырғыздар мен алтайлықтардың ортақ мәдени мұрасы ретінде VI-VIII ғғ. Алтайда қалыптасқан бір эпикалық негіздегі фольклорлық шығарма тұрғысында қарастырады [11,151; 12, 251].

Жоғарыда айтылғандарды қорыта келе «Манас» атауы шығуының негізінде ортағасырлық түркілердің, оның ішінде қырғыздардың да сыртқы жаудың басқыншылығына бірігіп қарсы тұру, елінің еркіндігі мен тәуелсіздігін мұрат ету жолында манихейлік діннің туы астында бірігіп күресу идеясы жатыр. Сондықтан идея дәрежесіне көтерілген осы діннің атауы эпопеядағы басты тұлға – «Манасты» сомдаған деуге толық негіз бар.

«Манас» тұлғасы туралы келтірілген деректер жырдағы оқиғаларға тек қырғыздар ғана емес, басқа да түркі ру-тайпалардың белсене араласқандығын көрсетеді. Мұны кезінде көрнекті ғалым Ә. Марғұлан: «Манас» жырында аса көңіл аударатын бір жағдай - мұнда қырғыздың өз руларының аттары, көп заман қырғыз халқы на басшы болған тарихи адам есімдері еш жерде кездес пейді.Мұнда қазақ, не Орта Азия халықтарына ортақ тайпалар, не олардың тарихи дәуірлерде жасаған кісі аттары көбірек ұшырайды» -деп, ақиқатын айтқан [13,108].

Шынында да эпос сюжеттерінде Манас батырмен бірге Ер Бақай, Ер Қосай,Ер Көкше, Алмамбет және т. б. тұлғалар жиі кездеседі. Аталғандардың барлығы да Манаспен бірге сыртқы жауларға тойтарыс беруге қатынасады. Мысалы Бесбалық үшін күресте қытайға тәуелді ұйғырларға қарсы күресте Ер Қосайдың ерлігі төмендегіше баяндалған:

Бекіп қалған Бейжіннің
Бетін ашқан Ер Қошай.
Тұрып қалған Тұрпанның
Түсін ашқан Ер Қошай
Байланып қалған базардың
Бағын ашқан Ер Қошай – деген жолдар бар [13,102].

Мұндағы Тұрфан мен Бейжін (Бесбалық) сол кездегі Ұлы Жібек жолында жатқандықтан түркілер үшін маңызды сауда жолындағы қалалар еді. арқылы маңызды сауда жолдары өтіп жататын. Қытай деректерінде Бесбалық пен Тұрфан өңірінде қырғыздар, тибеттіктер және қарлықтар тығыз сауда қатынасында болғандықтары айтылады. Батыс Түрік қағанатындағы нушиби тайпасының бір көсемі Кошу деген атпен белгілі. Орхон жазба ескерткішінде Кошу Бесбалық қаласын жаудан тазартқан [14,409]. Міне эпостағы «Бекіп қалған Бейжіннің(Бесбалықтың),Бетін ашқан Ер Қошай – осы Қошу~Қошай~Қосай болуының қисыны келеді.

Сонымен қатар Ер Бақай бірде хан, бірде Манастың ақылшысы ретінде көрсетіледі. Ә.Марғұлан Бақайдың Бесбалық үшін күрескен тарихи тұлға – Бақа тарханмен сәйкесу мүмкіндігін айтады. Ол шын болса, Бақай — түргештердің көсемі. Түргештер кейін Қарлық қағанатының құрамына өткені мәлім. Сонда Бақай елі қарлық ру-тайпалық бірлестігінің бірі болып шығады. Тағы бір айтатын нәрсе, Бақай мен Ер Қосайдың замандас болуы және екеуінің бірге Манаспен жорыққа қатысуы. Ал осы Бақай мен Қосай қазақ халқын құруға қатысқан арғын тайпасының тәнбі софы бөлігінен тарайтын қос ру ретінде қатар қойылады.

Сонымен қатар жырдағы Ер Қосай мен Ер Көкше қазақ шежіресіндегі уақ тайпасынан тарайтын екі ата. «Қазақтар ортасында, – дейді Шоқан, - Ер Қосай мен Ер Көкше деп айтылатын маған белгілі екі жыр бар. Онда суреттелетін уақ тайпасының батырлары – Ер Көкше мен оның баласы Ер Қосай»[15,196-202].Тарихи аңыз бойынша Ер Қосай Талас өлейетін билеген Манас ердің қолында кеңесші болып істеген ел ағасы болып айтылады.[16, 71].

«Манаста» кездесетін келесі бір кейіпкер Ер Үрбі. Эпоста ол да Бесбалық үшін күресушілердің бірі.Көкетайдың асына Ер Үрбі Қосайдан кейін екінші болып шақырылады.Ер Үрбі қазақ шежіресінде Найманның Бағаналы тармағындағы Ақтазынан тарайтын Ер Үрбі, ал таксономиялық дәрежесі тұрғысынан IX ғасырға, яғни 840 жылғы Бесбалық үшін ұйғырлармен шайқасқан кезеңге сай келеді.В.В.Радловтың дерегінде Ер Үрбі Аққорғанды билеген Көкем-сарттың баласы болып:

Көкемнің ұлы – Ер Үрбі
Ертісті шыға жайлаған,

Егіз қара ат байлаған – деп айтылады.

Жырда ерекше бір тұлға – Алмамбет.Манас пен Алмамбет ежелден жаугершілік заманда бірігіп елді қорғайды.Алмамбет жырда Манасты исламды қабылдауға үгіттеп, Бесбалық үшін күресте «ғаззаттық» жолмен шығуға шақырады. Алмамбет тұлғасы астарында YII ғасырда қырғыздармен бірге Қытай экспансиясына қарсы күрескен қарлұқ ру-тайпаларының тұруы тарихи шындыққа келеді. 630 жылы Шығыс Түрік қағанаты Тан империясына бағынуға мәжбүр болды. Алайда қағанаттың бір иелігін билеуші Чеби хан өзінің жақтастарымен Алтай тауына қашып барып барып, жасырынды. Ол шығыста-қырғыздарды, батыста - Ертістің бас жағындағы қарлықтардың күштерін өзіне қосып алды.Қырғыздар мен қарлықтардың Чеби қол астында бірігіп, Қытайға қарсы күресін "Манас" эпосының сюжетінен де көруге болады. Эпоста Манас Жақыптың ағасы Қарахан өлген соң, Алтайға көшкенде туады. Ал көшудің себебі империяның қырғыз жерін шауып алуы болып табылады. Эпостағы қырғыздарды жаулаушы Алоуке – Қытай жылнамаларындағы империя әскерінің қолбасшысы, генерал Гао Кань болуы ықтимал. Яғни түркі тіліндегі үндестік заңы және эпостың ауыздан ауызға берілуінде Гао Кань~Аока~Алоуке болып өзгеріске ұшырауы ықтимал. Эпоста қырғыздар Алтай жерінде егін салып, байыды делінген. Жазба деректерде Чеби ханға ерген қырғыздар мен қарлықтар Алтайдың ойпатты, жазық жерлерінде тұрғаны айтылады. Міне осы Чеби хан эпостағы Манастың алғашқы образы болуы мүмкін. 840 жылы Бесбалық үшін күресте қарлұқтар түркілердің ішіндегі исламды алғаш қабылдағандар еді. Эпопеяның "Алмамбет оқиғасы" тарауында Алмамбеттің Манасты іздеу үстінде Көкшеге кездесіп, мұсылман болуға бекінгені айтылады. Сондықтан олар Манас эпосында «ғазатшылар» ретінде көрсетіледі және олар ұйғырларға қарсы күресте қырғыздарға көмектеседі.Үш қарлық тайпасының үлкен руының бірі – ташили, яғни таздар. Осы таздар Ер Бақай дың бастауымен Манасқа келіп қосылады. Таздар ұраны ертеде "Бақай" болғанын көрнекті этнолог Н.Е.Аристов айтады. Егер Бесбалық үшін күресте қырғыздардың негізгі одақтасы қарлық конфедерациясына кірген ру-тайпалар болса, таздар да өздерінің Бақай атты қолбасшысының соңынан еріп, Манаспен бірге жорыққа шығуы және кейін ол есім солардың ұранына айналуы ықтимал.

Сонымен қорыта келгенде, «Манас» эпосындағы батырлар тұлғалары ның аттары негізінен кейін қазақ халқын құрған ру-тайпалардың атауларымен сәйкес келеді. Көрнекті зерттеуші Ә.Марғұланның тілімен айтқанда: «Манас» жырының уақиғасына қазақ тайпалары тегіс қатынасады десе де болады. Мәселен, Ұлы жүзден — Үйсін, Жалайыр, Қаңлы; Орта жүзден — Арғын, Қыпшақ, Керей, Найман, Қоңырат, Уақ; Кіші жүзден — Алшын, Тама, Телеу, Керейт, Шеркеш, Кердері және тағы басқалар. «Манас» жырында аса көңіл аударатын бір жағдай — қырғыздың өзінің тарихи дәстүрі болған ел аттары, көп заман қырғыз халқына басшы болған тарихи адам аттары (Барысбек, Орыс, Инал) ескі нұсқаларында (Ахшкенти, Шоқан, Радлов) еш жерде кездеспейді. Олардың орнына мұнда көп кездесетін әсіресе қазақ тайпалары, не Орта Азия халықтарына ортақ тайпа лар, не олардың тарихи дәуірлерде жасаған адамдарының аттары» [13,102].

Сонымен келтірілген тарихи деректер мен ғылыми талдауларға сүйене отырып, Манасты жеке тарихи тұлға емес, мемлекеттік идеология дәрежесіне көтерілген ортағасырлық мани дініндегі қырғыздар мен басқа да түркі ру-тайпаларының тәуелсіздік мұратын бейнелейтін «Мәңгілік Ел» идеологемасы ретінде кабылдаған дұрыс деп тұжырымдаймыз. Олай болса «Манас» эпосын ортағасырлық түркілердің азаттық жолындағы күресудің ортақ идеясы ретінде бүгінгі таңдағы түркі әлемі бірігуінің рухани таусылмас мұрасына айналады және ол мұраны осы контексте зерттеудің көкжиегі де кеңи беретіні сөзсіз.

Әдебиет

1.Марғұлан Ә. Шоқан және МанасА.1971.

2.Кант И. Сочинения в 6 томах, 4 – том. - М., 1963.

3.Манас Великодушный (Азизбек Саруу) / Проза.ру https://www.proza.ru /2012/11/30/878.

4.Менандр.Продолжение историиАгафьевой//Византийские историки (Пер.с греч.С.Дестун иса. СПб., 1861.

5.Кызыласов. Л.Р. Сибирское манихейство.//«Этнографическое обозрение». М. 2001. № 5.

6.Le Coq.Turkische Manicheica aus Chotseho.Bd.1.Berlin,1911.

7.Зуев Ю.А.Ранние тюрки. Очерки истории и идеологии. Алматы. 2002.

8.Гумилев. Л. Н. Этносфера: история людей и история природы. — М.: Экопрос, 1993.

9.МалявкинА.Г. Материалы по истории уйгуров в IX-XIIвв. Новосибирск. Наука,1974.

10.Абэ Т. Ниси уйгуру кокуси - но кэнкю (Исследование по истории государства западных уйгуров). Киото, 1955.

11.Жирмунский В.М.Сказание об Алпамыше и богатырская сказка.М, 1960;

12.Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М.: Наука, 1963.

13.Марғұлан. Ежелгі жыр-аңыздар. А., 1985.

14.Малов С.Е. Памятники тюркской письменности. Тексты и исследования. М.-Л.1951.

15.Валиханов. Ч. Полн. Собр. Соч.т.1.1984.

16.Пантусов Н. Заметки о древностях Семиречен. обл.// Изв.Археол. Ком. 1904,вып.XII.

*Консорция — тарихи тағдыры бір,өздеріне ортақ бір мақсатқа жетуге ұйымдасқан адамдардың тобы.

**Қара күштер – бұл жерде манихейлік наным тұрғысында Үйғыр қағанаты.

ТҮРКІМЕНСТАНДАҒЫ ҚАЗАҚТАРДЫҢ ҚАЛЫПТАСУЫНЫҢ КЕЙБІР МӘСЕЛЕЛЕРІ

Қалшабаева Б.К.

Тарих ғылымдарының докторы, Әл-Фараби атындағы ҚҰУ,
Тарих археология және этнология факультеті,
Археология, этнология және музеология кафедрасының профессоры

Орталық Азия елдеріндегі қазақтардың үлкен бір шоғыры (Өзбекстанмен Қарақалпақстаннан кейінгі) Түркіменстан республикасында өмір сүрді. Түркіменстандағы қазақтардың да қалыптасуының өзіндік бір тарихы бар. Ондағы қазақтардың бір тобы түркімендермен қатар жайлап, жаз жайлауы, қыс қыстауы еткен ата қоныстарын мекен етіп, 1924 ж. Орта Азия республикаларының этникалық шекарасын межелеу барысында Түркімен территориясы аумағына енген болса, ендігі бір бөлігі басқа да тарихи оқиғалармен және жұмыс көзін іздеп барғандарды құрайды.

Қазақтар Түркіменстан мен Қарақалпақстанда яғни Хиуа хандығы иелігінде ертеден көшіп-қонып отырған. Осы жөнінде зерттеуші М. Тұрсынова: Мангышлақ пен Бозалыда Үстүрттің батыс бөлігіндеЕмбі, Сағыз, Ойыл өзендерінің және территорияның солтүстік шығысы мен Мұғаджар тауынан Ор өзеніне дейін кіші жүздің бай ұлының адай руы өмір сүрді. XIX ғ ортасында Солтүстік Түркіменстандағы хандықтың батыс бөлігіндегі қазақтардың көпшілігі отырықшы халықтарға жатпайтын. Күз түсе қазақтар Үстүрттен Көне Үргеніш пен Хожеліге көшіп, түркімен –иомудтар және чоудорлармен көршілес орналасатын. XIX ғ. аяғында малы жоқ қазақтардың бір бөлігі Көне Үргеніштің оңтүстік-шығысын иеленіп, қазақ жері деген атауды ала бастады. Осы кезеңде Көне Үргеніште түркімендер 15700 болса, қазақтар 7875 (яғни түркімендердің жартысына жуығы) өзбектер 3610 болды [1, 39 б.]. Сондай ақ Адайлар мен иомуд-түркімендер Каспии теңізінің

шығысына барлық жағынан тиіп жатқан және бұрынғы Мангышлақ уезінен құрылған Красноводск Чикишляр ауданы мен Парсы мемлекетінің провинциясы Астрабадтың бір бөлігіндегі кең ауданды алып жатты [2, 184 п.] Ал, Александровск портынан оңтүстікке қарай Қарабұғаз құйылысына дейін түрікмендердің Ходжа, Абдал, Игдыр руларының 268 үйі тұрды. Порттың солтүстігін түркмен не қазақтар тұрақты мекен еткен жоқ. Мұндағылардың көпшілігі көшіп-қонып жүретін қазақтар. Дегенмен де бұл аймаққа Мангышлақ және Райымберді болыстығынан балық аулауға 37 қазақ үйі көшіп-қонып келіп тұратын [3, 91 б.].

Кеңес дәуіріне дейін қазақтар негізінен Мангышлақ және Красноводск уезінің солтүстік бөлігінде өмір сүріп, өзінің көші-қонымен Қарабұғаз сарқырамасының оң жақ шетінен бүкіл Үстүртті жайлады. Мұндағы көшіп-қонып жүрген қазақтардың барлығы кіші жүздің адай руынан тарағандар. Түркіменстанның Красноводск уезінде қазақтар ертеден түркімендермен көршілес отырған. Красноводскіде қазақтардың тұтас, шоғырлана орналасуына байланысты осы жерден бөлек қазақ болыстығын құру мәселесі де бірнеше рет көтерілгендігі тарихтан белгілі. Түркістан Орталық Атқару комитеті мен Облыстық Атқару Комитеті, Ішкі Істер Халық Комиссариаты (НКВД) Красноводск уезі территориясында қазақтардан бөлек болыстық құру туралы шешім қабылданады. Бірақ уездің қай аймағынан құру керектігі көрсетілмейді. Қазақтардың аталған аймақта орналасуы жөнінде мына бір деректе: ”Қазақтар Красноводск қаласының әр бағытында орналасты. Олардың бір тобы Красноводск қаласындағы темір жол линиясымен Қазанжық станциясына дейін сексеуіл дайындап, көмір аршып, тас жерлерде жұмыс істеді. Олар 250 шақырым бойындағы әрқайсысы 150-дей үйді құрайтын 5-6 қазақ ауылдары. Мұндағы қазақтардың екінші бір бөлігі Красноводскіге қарама қарсы Қара бұғаз құйылысының солтүстік батысына дейін және Каспий теңізі бұғазы мен жағалауында өмір сүрді. Бұл аудандағы қазақ ауылдары мен олардың саны көп зерттелмеген, Красноводск қазақтарының көпшілігі Маңғышлақ уезінен Қарабұғаз мойнағына көшіп қонатын, бірақ жылдың сол мезгілінде қайта көшіп кететін. Қазақтардың үшінші бір бөлігі Красноводск уезімен Маңғышлақтың шекарасында Хорезммен қосылғанға дейінгі аймақта орналасқан. Бұл аудандағылар Мангышлақ уезінен уақытша келгендер. Ауыл саны белгісіз, Мангышлақ уезіне тереңдей еніп, шекарадан 150 - 200 шақырымда орналасқан. Қазақтардың Красноводскіде әр бағытта орналасуына байланысты Ішкі Істер Халық Комиссариатымен (НКВД) Турциктің белгілі сілтемелерінсіз (бұйрығынсыз) қазақ болыстығын құру мәселесі қиындайды. Тек Шинек болыстығы территориясында ғана қазақ болыстығын құруға болады деп көрсетіледі [2, 109 п.]. Көріп отырғанымыздай, Красноводскі қазақтардың ертеден көшіп-қонатын жаз жайлауы, қыс қыстауының бірі болған. Сонымен бірге қазақтар мен түркімендердің аралас-қоралас мекендеген аймақтары болғандығын байқаймыз. Бірақ жайылымға байланысты екі халықтың арасында дау-дамай жиі туындап отырды. Сол сияқты Қарабұғаз шығанағындағы Балхаш тауы, Үзбай және Түркімен қонысы шекараларындағы түркімендер мен қазақтардың қақтығысын мына жағдайлар: а) түркімен жайылымдарын қазақ малдарының таптауы көшіп қону кезеңінде мал айдап әкету, в) Орал, Торғай облыстарынан Манғышлақтың солтүстігіне 3-4 айға келген қазақтардың малдарымен түркімен қоныстарына көшуі, қайтарда олардың малын айдап кету себептері де жатқызылған [4, 143 п.].

Түркіменстандағы қазақ диаспорасының қалыптасуы мен дамуы, қоныстану тарихы жөнінде әртүрлі пікірлермен тарихи фактілер де жеткілікті. Көптеген архив құжаттарында [5,45 п.] қазақтар (негізінен адай рулары тұрғандықтан түркімендерді ығыстыру арқылы Түркіменстан территориясына енген делінеді. Сол сияқты қазақтардың Түркіменстанды жайлауы басқа да тарихи саяси оқиғалармен байланысты болғандығын тарихи мәліметтерден байқауға болады.

Хиуа шекарасында көшіп жүрген түркімен ханы Ата Мұрат және оның 32 адамы батыстағы қазақ билеушісіне хат жолдап, араздықты қойып Ресей қол астына кіруді сұраған [6, 22 б.]. Бұл деректен байқағанымыз Ортаазиялық хандықтардан тек қазақ халқы ғана емес, түркімен халқының да азап шеккендігін байқауға болады.

Каспий өңірін орыстар жаулап алғаннан кейін де қазақтардың аздаған тобы

Маңқыстаудан, жалпы солтүстігінен ен далаға қарай ертеден келе жатқан өздеріне таныс жайылым жерлерге малын айдап әкелетін. Бірақ бұл жерлерде де қазақтардың да, иомуд-түркімендердің де белгілі бір қоныстары мен жайылым жерлері болған жоқ. Қай жердің шөбі жақсы, сол жерлерге тұяқ тірейтін.

1924 – 1926 жж. қазақ-түркімен халықтарының этникалық территориясы айқындалуына байланысты да ертеден түркімендермен аралас көшіп-қонып жүрген қандастарымыз диаспораға айналды. Аудандастыру барысында бірнеше рет түркімендермен қазақтардың арасындағы даулы территорияларға байланысты мәселелер қаралды. Красноводск Атқару комитеті йомуд-түркімен тайпасынан құралған йомуд уезін құруды талап етсе, керісінше қазақтарда Красноводск уезінен қазақ болыстығын құруды талап етті. Түркімендермен қазақтардың арасында жайылымға байланысты жиі-жиі қақтығыстар болғандығы жөнінде архив материалдары мен зерттеулерде жиі кездеседі [5, 43 б.]. Жайылым жерге байланысты қақтығыстың нәтижесінде үнемі олар бірінің жерін бірі жайлап отырған. Сондай бір оқиғада түркімендердің үдере көшуімен байланысты Қарабұғазға дейінгі жермен оның айналасы бос қалады. Ал, порттың өзінде тек 200 түркімен үйі ғана болды. Олар Түркменияның ішкері аудандары мен Парсы шекарасына ығысады. Бірақ, 1858 ж адай, шөмекей, табын руларымен ымыраласуына байланысты бұрын көшіп кеткен түркімендер қайта қоныстарына келеді [6, 21 б.]. Жайылым жерлер мен пайдаланылатын құдықтың ортақтығы екі халықтың арасында жиі дау туғызып отырды. Мәселен, мына бір архив құжатында былай делінеді: «Соңғы март айындағы түркімен-иомудтардың қазақтарға шабуылында түркімендер Маңғышлақ уезі Қазандық жерінен 200 түйе, 18000 қой, 25 ат, 6 әйел әкетіліп, 4 адам өлтіріледі [7, 113 п.]. Қазақ адайлар мен түркімен иомудтардың территориясы Каспии теңізінің шығыс жағына тиіп жатқан үлкен алқап. Олар бұрынғы Мангышлақ уезінен, Красноводск және Чикишляр аудандары және Парсы мемлекетінің Астрабад провинциясының бар бөлігіне дейінгі жерлерде көшіп-қонып жүрді. Қазақтар шаруашылық ыңғайына қарай темір жолдың ұзына бойы линиясында Красноводскіге дейін оңтүстікке қарай созылып жатса, түркімен иомудтар теңіздерде балық кәсібімен айналысып, Қарабұғазбен Кендерліде солтүстікке қарай кездеседі. Красноводск уезінің иомуд-көшпелілері Мангышлақ уезіне тиіп жатқан шекаралас Балхан тауы мен оңтүстік дала шеңберінде мекендеді. Олар көшпелі қазақтармен және Парсыға көшіп кеткен иомудтармен экономикалық байланыста болды. Екінші жағынан қазақ-адайлардың өз республикасынан қашықтықта орналасуы және өз ортасынан экономикалық жағынан бөлініп қалуына байланысты жайылымы Красноводск арқылы ғана болған оның шаруашылық жүйесі мен бағыты иомудтердікіне ұқсас болды. Қазақтарға өз кезегінде қыста түркімендердің құдықтары мен жайылымын пайдалануына тура келіп отырды. Бұл да олардың арасындағы келіспеушілікті көбейтті [2, 186 п.]. Орыс өкіметі де қазақтармен түркімендердің арасындағы наразылықты жою мақсатында олардың көші-қоны шекарасын межелеуге тырысады, тіпті шекара бұзғандарға айып төлеу міндетін де қояды. 1892 ж. 14 шілдедегі Красноводск уезінің капитаны Карпинский өз рапортында қазақтар мен түркімендердің көші-қоны шекарасын былай суреттейді: «Қарабұғаз сарқырамасынан Гезлиата, Кемалата, Далдамен құдықтары бойын яғни аймақтың солтүстігін қазақтар, оңтүстігін түркімендер жайлады»-деп көрсетеді [8, 44 б.]. Дегенмен де шекараны бұзбау тәртіптерін екі жақта ұстанған жоқ. Сондықтан да олар бірінің жерін бірі иелену арқылы бірін бірі ығыстырып отырды. Мәселен, Полторацк округінің солтүстік-батыс бөлігіне жақын Қарабұғаз шығанағы аудандарындағы адайлар Мангышлақ уезінен оңтүстікке қарай ондаған жылдар бұрын жылжи отырып, жыл сайын құдықтардың бірінен соң бірін алуы иомудтарды Парсы шекарасына қарай ығысуына әкеліп соқты. Солтүстік Түркіменстан алдымен Хиуа хандығында, кейін 1924 ж. дейін Хорезм Халық Республикасы құрамында болғандығы белгілі. Әмударияның солтүстік жағалауында өзбектермен араласа орналасқан 3,4 % қазақтар хандықтың орталық аудандарында өмір сүрді.

1897 ж. Бүкілресейлік жалпы санақ бойынша облыстың территориясы 486.668,2 кв.км. кеңістікті құрап, халқының 65,2 % түркімендер, 19,30 % қазақтар болған, яғни

Закаспий облысының 382.487 барлық халқының 66700 –ін қазақтар құрады [9, 42 б.].

1917 ж. қазақтардың бір тобы Орта Азияның елдеріндегі темір жолы линиясын бойлай Красноводскіге және одан әрі шығысқа қарай орналасады. Қазақтар түркімендерге қарағанда еңбектің барлық түріне икемді болды. Олар Каспии өңіріндегі мұнай, тұз, балық кәсіпкерлігінің барлығында істеді. Кейде темір жолға сексеуіл дайындап жеткізіп тұрды. Түркістанның жергілікті халықтарының ішінде қазақтар бірінші болып, темір жол жұмысына жалданды. 1917-1923 жж статистикалық мәліметтер бойынша Түркімен облысында 2304 қазақ, оның 63-қалада, 22-і темір жол бойында, ауылды жерлерде 2219-ы өмір сүрген. Мервте 813 қазақ, мұның тек 17-і ғана қалада, қалғаны ауылды жерлерде, Полторацкіде-150, оның да 103-і ауылда болса, Теджденде-12 қазақ саны көрсетіледі [10, 46 б.]. Дегенмен де қазақтар Красноводск уезінің солтүстік бөлігінде 7,9, Хорезмде 3,4 пайызды құрады .

Қазақтардың орналасуы жөніндегі тағы бір құжатта: «Орта Азия бойынша көшпелі халық 10%-ті, Қырғызстанда- 60%, Түркіменстанда- 25%-ті құраса, Өзбекстанда көшпелі халықтың саны өте аз болды. Көшпелі қазақ-қырғыздар Кенимех ауданында Ферғана және Самарқанд облысында және т.б облыстарда және Тәжікстанның Қорғантөбе, Гари және Таулы Бадахшан аудандарында жылдың бар мезгілінде көшіп-қонатын болған. Ал, кейде олардың үлкен бір бөлігі шөп жайылымына байланысты Памирде, Қарақұммен Қызылқұм шөлінде қыс кезінде қыстаса, кейбір тобы өзен көлді жерлермен құдықтары бар жерлерде көшіп қонып жүреді»,-деп көрсетеді [11, 100-101 пп.]. Бұл деректен байқайтынымыз қазақтардың Түркіменстан территориясында қыстауда көшіп қонып жүргендігін көрсетеді.

1917 ж. санақ бойынша Красноводск уезінде көшпелілердің барлық саны 18937 болса, 1920 ж. 15964-ке азайды. Уездегі халықтың жалпы саны- 30417 болды. 1917-1920 жж халықтың азаю себебін елдегі саяси оқиғалармен байланыстыруға болады, соған байланысты елде ішкі миграция күшейді. Мәселен, 1918 ж бастап, Красноводскіден қашқан қазақтар порт Александровскіге шоғырланды. Ал, түркімендер оңтүстікке қарай ығысып, Қырық сегізінші құдыққа дейін жетті. Қазақтардан тек қана Бекес тобынан тұратын 50 шақты отбасы ғана Красноводскіде қалды [12,12 б.]. Түркімен өкіметі және адай ревкомының келісімімен екі халық арасындағы жан-жалды болдырмау шаралары жүргізілсе де, Красноводск ауданының солтүстік шекарасында адай - иомуд арасында үнемі қақтығыс болды [2, 109 п.]. Жеке болыстықты Красноводскіге қарама-қарсы Қарабұғаз шығанағынан құру тиімді деп шешілді. 1920 жылдардан кейін де қазақтар Түркімен шекарасын бұзып өтіп, ежелден иеленген ата қонысына келуін тоқтатпады. Қызылқұм қазақтарының бір тобы Әмудариянның оң жақ жағалауында көбейіп, Үстіден Түйемойынға дейін (Ленин округі) қазақтар мекендеді. 1925 ж Қарақалпақ автономиялы облысы Қызылқұм қазақтарының құқығына сүйене отырып, Түркіменстанның Дарган-ата ауданының барлығын беруді сұрады [13, 315 п.]. Қазақтармен түркімендердің өз жайылым жерлері болды. Мәселен, түркімендер қырғыздармен (қазақ) қақтығысып қалмау үшін Сақташ жайылымына көп бара бермеген» [14, 47 б.]. Әмудариянның ескі арнасына дейін созылып жатқан далаға Красноводск уезінің иомудтары үнемі келіп тұрды. Осы жерге қысқы уақытта адайлардың 4-ші, 5-ші ауылдары да келетін. Узбойдың (Әмудариянның ескі арнасы) оңтүстігінде сусыз Қарақұм шөлі басталып, ол темір жол линиясына үлкенді кішілі Балхан тауларына дейін келіп тіреледі. Таумен жолдың бойын жағалай түркімен және европалық халықтармен қатар отын таситын қазақтардың шаруашылығы да кездеседі. Қазақ адайлармен иомудтардың бір-біріне жақындасуы осы жерден аяқталады. Егер кейбір қазақтар қожалығы оңтүстікке қарай Красноводскіге дейін және теміржол линиясының барлық бойына дейін созылса, иомудтар балық кәсібімен айналысып, солтүстік құйылысындағы Қарабұғазбен Кендірліде кездеседі. [15, 185 п.]. Келтірілген деректерден қазақтармен түркімендердің орналасуындағы жақындықты, тығыз қарым-қатынасты білуге болады.

Түркіменстанда жергілікті халықтармен аралас-қоралас отырған қазақтар, патшалық отарлау саясаты кезеңінде елдің басынан өткен қоғамдық саяси жағдайларға қарамастан қоныстарын аса бір өзгеріске ұшыратқан жоқ. Мәселен, Кеңес дәуірінде де 3-ші Адай болыстығының 10 шаруашылық қожалығы Хиуада болса, 6-шы Адай болыстығы 1920

жылға дейін Красновод уезінде (Түркіменстан) болып, осы жылдан бастап Адай уезіне берілді [16,38 б.].

Кеңес өкіметінің алғашқы жылдарында 1922 жылы КСРО ҒА Ресейдегі халықтардың тайпалық құрамын зерттеу комиссиясын құрғандығы белгілі. Осы комиссияның берген мәліметі бойынша Түркіменстан аумағы уездеріндегі қазақтардың басқа халықтармен салыстырғандағы үлес салмағын төмендегі кестеден көруге болады [10, 46-47 бб].

Кесте 1 – Уездегі халықтың құрамы

Обл, уезд	өзбек	қазақ	қарақалпақ	қырғыз	түркімен	тәжік	Орыс
1	2	3	4	5	6	7	8
Түркм обл	7	2304	-	-	25434	-	4211
Мерв	1236	813	-	-	125023	-	9839
Полторацк	57	150	-	-	62083	-	14294
Теджен	11	12	-	-	48476	-	1236
Барлығы	1311	3279			261016		29580

Маңғышлақ қазақтарының негізгі көші-қоны комиссияның бақылауы бойынша мына бағыттармен өтеді: Жатақ шатқалы қыстауынан Қарынжарық (Манғышлақ пен Красноводск уезі шекарасындағы Қарабұғазға құяр сағадан шығысқа қарай) құмы жайлауында: Үстірттен Сенгірқұм арқылы және Ақназ дөңесінен Буслоға, Турсугуль Косоркин т.б құдықтар арқылы Кой-кюнь және Қарабұлақ шатқалына дейін, одан қайта сол жолмен кетеді. Екінші бағыты Сарықамыстағы және Қожанқырдағы қыстаудан Ильтедже, Исенказак, Косоркин немесе Шоқан құдығы арқылы Кой-Кюнь және Қарабұлақ шатқалындағы жайлау, қайта Буссағада аялдап қар түсуін күтеді. Кейін Сарықамыс аралығындағы Қапланқұр даласына кетеді. Үшінші бағыты Қаратау тау аралығындағы қыстаумен Қарабұғаз шығанағы мен Қарынжарық құмындағы, сондай-ақ Маңғышлақ жартыаралы мен Ақтау және Қаратау тау аралығындағы қыстаулардағы Монат биіктігінен және Ильтидже Борангүл, Жұл Баян, Түлеп құдықтарынан Кой-Кюнге қыстауға сол жолмен қайтады. Ақтау тауының солтүстік бойымен Бұзашы жартыаралы мен Каракигуге, Кутами биіктігімен Қаратүле, Ирман, Шипекырган, Танке құдықтары арқылы Кой-Кюнге барады. Мұнан кейінгі Мангышлақ уезі қазақтарының жайлауы Үстіртте жатыр оған көбіне Кой-Кюнь және Қарабұлақ жатады [3, 6 б.].

1925-1926 жж. (шаруашылықты жоспарлау мекемесінің мәліметі бойынша Түркіменстанда барлығы – 914550 адам болса оның – 89408 қала халқын, 825150 –село халқын құрады [16, 6 б.]. Түркменстандағы халық өсімі жөнінде Ш. Қадыров: «демограф М.К. Қарахановтың сипаттауына қарағанда Ресей патшалығына кіргенге дейінгі қазіргі Түркменстан шекарасында тұрып жатқан түркмендердің саны Хиуа, Бұхараны қоспағанда 690 мың болған, 45 жылдан кейін 1926 ж. санақта 720 мың адам болды, бірақ бұлардың барлығы түркмендер деуге болмайды. Себебі,ол жерде өзбектер, қазақтар, орыстарда болған», - деп көрсетеді [17, 13б.]. Мұнда нақты қазақтардың санын айта алмаймыз. Дегенмен де Мангышлақтағы халықтың барлығы қазақтар деуге болады. Және де басқа халықтардың ішінде қазақтар бар деуге әбден мүмкін. 1918 ж. Түрікменстанның Ресей мен Сібірден тасылатын нан көздерінен бөлініп қалуы азық түліктің 7-10 есе қымбаттауына алып келді. Басқа халықтардың санының азаюы да 1917 жылғы миграциялық процестермен байланысты болды. Мәселен, Красноводск уезінде Каспий жағалауындағы көптеген мұнай, тұз, балық, т.б кәсіпкершіліктің қысқаруымен келгінді халықтардың азаюы етек алды. Бұл кезеңдерде статистикалық есептің сапасы нашар болды. Статистикалық есеп 30 жылдардың ортасынан бастап жолға қойылды. 1926 ж. санақ алғаш рет демографиялық сипаттама жасағанмен нақты емес еді. Қазақтармен иомудтар қоныстанған жер халықтың аз тығыздығымен ерекшеленеді. Мәселен, Манғышлақ уезінде 1 кв. шақырымға 0,3 адам, Красноводск уезінде 0,4 адам, Ашхабад аумағында қысы - жазы көшіп - қонып жүрген иомудтар саны 350000-ге жетсе, Красноводск уезінде 1917 ж. мәлімет бойынша барлық

көшпелілер (қазақтар-Б.К.) саны 18937 , 1920 ж. 15964, барлығы Красноводск уезінде 30417 қазақ, ал Адай уезінде 1923 ж. 100236 адам қазақ болған [15, 185 п.].

Солтүстік Түркіменстанның аудандары 1963 жылға дейін Ташауыз облысын құрады, осы жылы 10 қаңтарда бұл әкімшілік таратылды. Халқының саны жағынан қазақтар 25,5 мыңды құрап 3-ші орында тұрса, өзбектер-84 мың, түркімендер-165 мың болды [199, 37 б.]. Қазіргі кезеңде де қазақтардың басым бөлігі Маңғыстау облысымен көршілес Балқан (бұрынғы Красноводск) өлкесінде орналасқан. Қазақстан Республикасымен шекаралас Бекдаш ауылының тұрғындарының 55%-і қазақтар, сонымен бірге Ақташ, Небіттау, Қошоба, Қызыл-Қия, Қуули-Маяк, Джебел, Уфра елді-мекендерінде қазақтар саны біршама жоғары. Сондай ақ Қарақалпақстанмен көршілес Дошоғуз уәлаятында да 33 мың қазақ тұрып жатыр. Ахал, Лебап, Марый уәлаяттарында да қазақтар бар. Түркіменстанның астанасы Ашхабад қаласында 3500 қазақ бар [18,48 б.]. Сол сияқты Шарджоу, Байрамалы, Мары уәлаяттарында да қазақтардың тұратындағын айта келіп, информатор Қуан Тілектес қазақтар негізінен темір жол бойына шоғырлана орналасқан деп көрсетеді. Мәселен, Тәжен станциясындағы халықтың 70%-і қазақтар оның адай руы тобынан деп әңгімелейді.

Бұл жерлердегі қазақтардың көпшілігі негізінен өндіріс орындарында жұмыс істеу мақсатымен барғандар болса, ал Байрамалы, Мары, Шарджоу, Красноводск қазақтары яғни ертеден көші-қон ыңғайымен мал шаруашылығымен айналысқан қазақтар деп айтуға болады. Бұлардың негізгі бөлігі кіші жүздің адайлар тобынан болып келеді. Олардың да көпшілігі темір жол бойында тұрып, сонда жұмыс істейді. Мысалы, Тәжен станциясының 70%-ін қазақтар құрағандықтан қазақ колхоз деп атаған. Түркіменстандағы қазақтардың негізін адайлар оның Табыш, Бегей, Шеген, Қараш, Шалбар, Балықшы, Қырықмылтық, Қосқұлақ, Жары, Ескелді, Сүгір аталары және азырақ Әліммен табындарда кездеседі. Ал, орта және кіші жүзден бірлі-жарым болмаса көп емес. Селолардағы қазақтардың орташа саны 1000 – 2000 -ға дейін жетеді. Әрине, мақалада Түркіменстандағы қазақтардың XX ғасырдың бірінші жартысындағы қалыптасуындағы кейбір мәселелер қаарстырылды. Бүгінде Түркіменстандағы қазақтардың негізгі бөлігі елге оралып, батыс аумақтарда қоныстанғаны да белгілі, сондай ақ, ендігі бір бөлігінің әсіресе ташауыз облысындағы қазақтар қоныстарынан жылжымай, сол ата мекендерінде тұрақтап қалып отырғандары да жеткілікті. Сондықтан да олардың этникалық тарихы, этномәдени үдерістеріндегі этноэволюциялық және этнотрансформациялық өзгерістер бағытын білу, саралау алдағы зерттеулердің еншісінде деп білеміз.

Әдебиет

1 Васильева Г.П. Преобразование быта и этнические процессы в Северном Туркменистане. – М., 1969. – 341 с.

2 ӨРОМА. – 20 қор. –1 тізбе. –6 іс. –109,184-186 пп.

3 Обзор Закаспийской области за 1892 г. – Асхабад, 1893. – 211 с.

4 ӨРОМА. – қор 20. – 186 тізбе. – 17 іс. – 18 п.

5 ӨРОМА. – 12 қор. –1 тізбе. – 9 іс. – 39-41,45 пп.

6 Галкин А.В. Этнографические, исторические материалы по Средней Азии и Оренбургского края. – СПб.: Изд-во Я. А. Исакова, 1869. – 326 с.

7 ӨРОМА. – 36 қор. – 1 тізбе. – 143-іс. – 113 пп.

8 Оразов А. Хозяйство и культура населения Северо-Западной Туркмении в конце XIX-начале XX в. – Ашхабад: Ылым, 1972. – 129 с.

9 Пояснительный текст к серии «Туркестан» /составлен О.А. Шкапским. – СПб., 1909. – 144 с.

10 Статистический ежегодник 1917-1923 гг. – Ташкент,1924. - Т.1. – 147 с.

11 ӨРОМА. – Р-1 қор. –1тізбе. –706.-іс. – 63-74,105-106 пп.

12 Балашев Н.И. Экономическая география Средней Азии. – Ташкент, 1924. – 274 с.

13 ӨРОМА –Р-1 қор. – 1 тізбе. – 721 іс. – 314-315, 349-356 пп.

14 Материалы для статистики Туркестанского края. - СПб.: Изд-во Туркестанского статистического комитета, 1876. – Вып. 4. – 206 с.

15 ӨРОМА. – 20 қор. – 1 тізбе. –5 іс. – 28-30 пп.
16 Справочник по административно-территориальному делению Казахстана авг.1920. дек. 1936. – Алма-Ата, 1969. – 264 с.
17 Кадыров Ш. Народонаселение Туркменистана: история и современность. –Ашхабад, 1986. – 223 с.
18 Әмір Бекдесінов. Ұлттық болмысымызды жоғалтқан жоқпыз // Алтын бесік. – 2002. – №1. – Б. 48-56.

ТҮРКІСТАН ҚАЛАСЫНДА ЖАЗЫЛҒАН «ҚИССА-ДАСТАН ШЫҢҒЫС ХАН»

Қожа М.Б. т.ғ.д., Жандарбек З.З. т.ғ.к.
Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті

Тарих ғылымының басты ерекшелігі қазір жоқ, бірақ байырғы заманда болған оқиғаларды, халықтарды, мемлекеттерді, әулеттерді, тұлғаларды, ескерткіштерді және тағы басқа тарихи құбылыстарды, үрдістерді зерттейді. Тарихты танып білу үшін ғылым өткеннен қалған әралуан қалдықтарға, яғни жазба, фольклорлық, заттық деректерді зерттеп, сын елегінен өткізіп тексеріп соларға сүйенеді.

Қазақстанның байырғы және ортағасыр тарихы археологиялық зерттеулерге және алыс немесе көршілес орналасқан елдерде тұрған Шығыс пен Батыстың авторларының жазбаларына негізділеді. Қазақстан тарихына қатысты қазақ жерінде жазылып бізге аман жеткен жазба ескерткіштер аз. Осындай сирек жергілікті жазба деректердің қатарына Түркістан қаласында 1228 ж./1813 ж. жазылған «Қисса-дастан Шыңғыс хан» атты қолжазба жатады.

Біз бұл қолжазба туралы алғаш рет Үсенхан Жамалханұлы Тұрсынбай атты Төреарық ауылының тұрғынынан естіп білдік. Үсенхан Жамалханұлы Түркістан қаласынын соңғы ханы Тоғайдың ұрпағы болып табылады. Ол бізге Тоғайдың інісі Әлиақбар ханның ұрпағы қолында металдан соғылған ту басы мен мұқабасы сиыр терісімен қапталған қолжазба сақтаулы екенін айтты. 2012 жылдың маусым айында Үсенхан Жамалханұлы, Бекайдар Төлжанұлы Әміре және Жанысбек Оразханұлы Файзуллаев атты азаматтар ту басын көрсетті. Хан туының басы соңғы уақытқа дейін Әлекен ханның ұрпағы Әміре Бекайдар Төлжанұлының отбасында сақталып келді. Ту басы металдан жасалған зат, түсі қою қоңыр, кейбір қырларында сарғыш түсті болып келеді (сурет 1). Жалпы биіктігі 22,5 см. Жоғарғы, үстіңгі бөлігі сфероконус үлгісінде жасалған және ол тарылып барып тудың ағаш сабына киілетін етіп жасалған ұңғыға отырғызылған. Осы арада жік те байқалады. Ұңғы пошымы цилиндрге немесе кесілген конусқа жақын, оның диаметрі 5,2 - 5,3 см. Ұңғының төменгі бөлігі деформацияланған. Ұңғының жиегі жуандатылған, ту басын ағаш сапқа шеге қағып бекітетін тесіктері бар. Одан басқа да майда тесіктері кездеседі. Қазір Қазақстан астанасы Нұрсұлтанда Ұлттық музейдің экспозициялық залында тұр. Ту басы пошымы Еуропа музейлерінде сақтаулы тұрған XVI-XIX ғғ. жататын Осман империясы билеушілерінің бунчук/туг бастарына ұқсас келеді.

2013 ж. басында осы жолдардың қос авторы және Қ.А. Ясауи атындағы Халықаралық Қазақ-Түрік университетінің Түркология ғылыми-зерттеу институтының директоры, философия ғ.д., Досай Кенжетай үшеуіміз Ордабасы ауданы, Төреарық елді мекеніне сапар шегіп Ү.Ж. Тұрсынбай отбасында Тоғай мен Әліақбар хандардың басқа да ұрпақтарымен кездестік (сурет 2). Сол жерде Әліақбар ұрпағы – Ж.Оразханұлы қолында сақтаулы тұрған 82 беттік қолжазбамен танысып оны фотосуретке түсіріп алдық. Осы қолжазба туралы ақпарды бірнеше ғылыми басылымдарда жария еттік [1, 63-71 бб.; 2, с. 39-41; 3, с. 150-154].

Бұл қолжазбаны Тоғай ханның інісі - сұлтан Әліақбар (Али Акбар) Түркістан қаласында мұсылманша 1228 ж. / біздің қазіргі санауымызша шамамен 1813 ж. жаздырған болып отыр. Ол жөнінде қолжазбада мынадай хабар бар: «Таммат ар-рисалату Чингиз хан фи

тарих санати 1228. Бу дана ‘ала йад ‘Абд аз-За‘иб, фақир ал-хақир ақл мин ал-қатим фи балдати Туркистан. Хамит ал-афат уа-т-тафсан би-л амри ‘Али Акбар султан зафар нишан Қарабаш Мұхаммад султан». Қазақшасы «Осымен 1228 жылы Шыңғыс хан рисаласы аяқталды. [Бітіріп] бүтіннің бөлшегін қолға берген бейшара, міскін. Түркістан қаласы. Жаздырушы Али Акбар сұлтан Қарабас Мұхаммет сұлтанның ұлы». Қолжазбаны жазған автор ретінде Абд Рахим Узкандиді тануға болады. Осы кісінің аты соңғы парақтың сол жағындағы жиекте жазулы тұр. Автор туралы оның есімінен басқа еш ақпарымыз жоқ. Абд Рахим Узкандидің ныспысына қарағанда оның тұған жері Сырдарияның төменгі ағысындағы Өзгент қалашығы болса керек. Ол жерде екі Өзгент атты тарихи орын бар. Біріншісі Қыр Өзгент, екіншісі Сыр Өзгент [4, с. 241-243]. Археологтардың барлау жұмыстарына қарағанда ортағасыр деректерінде аталатын Өзгент қаласы Қыр Өзгент қалажұртына сәйкес келеді, бұл қалашық XVIII ғ. да тіршілік еткен [5, с. 162-163]. С.У. Ремезевтың XVII ғ. аяғы - XVIII ғ. басындағы картасында Изюгант деп белгіленген [6, с. 338]. Өзгент Қытай өкілінің 1759 ж. қазақ ханы Әбілмәмбетпен болған келіссөздер есебінде аталады [7, 73-б.]. Осы қолжазбаны жазуды тапсырған Қарабас Мұхаммет сұлтанның ұлы Әліақбар (Али Акбар) орыс деректерінде Али-Акбер, Аликен, Джакелен деп көрсетілген. Оның әкесі XVIII ғ. соңғы ширегінде біртоп қазақ тайпаларын басқарған Қарабас сұлтан. Ол атаман Телятниковтың 1797 ж. 15 маусымдағы күнделігінде «Коныратской волости султан Карабаш» деп аталады [8, с. 172]. Қарабас сұлтанның үлкен ұлы, Әліақбардың ағасы - Тоғай хан 1807-1816 жж. аралығында Түркістан қ. билік құрды [9, с. 47]. Қолжазбадағы мәліметтерге қарағанда Тоғай хан Түркістан қ. билік құрған кезде, дәлірек айтсақ 1813 ж. жоғарыда аталған қолжазбаны сұлтан Әліақбар (Али Акбар) тапсырысымен жазылған болып тұр. 1816 ж. қоқандықтар Түркістан қ. жаулап алды. Түркістан қ. билеушісі қарсылық ұйымдастыруға әрекет еткенімен күшінің аздығынан қаланы тастап кетуге мәжбүр болды. Тоғай шамамен 1820 ж. дейін қазақтардың бір тобына ханы болып қала берген сияқты. 1826 ж. қайтыс болған.

XIX ғ. ортасында Мырзахмет деген әкім басқарған қоқандықтар жергілікті халықты аяусыз қанады. Зекет төлей алмаған қазақтардың балаларын тартып алып құлдыққа сатты. Мұсылмандыққа жат осындай езгіге шыдай алмаған халық көтеріліске шықты. Жергілікті халық, дәлірек айтсақ, қоңыраттар, қыпшақтар мен үйсінінің кейбір топтары 1858 ж. мамыр айында Тоғай ханның туған інісін - Әліақбар сұлтанды хан етіп көтереді [10, с. 95]. Әліақбар хан басқарған қазақтар қоқан әскерлерімен бірнеше мәрте соғысып 1858 ж. Түркістан қ. азат етуге әрекет жасады. Жаңа сайланған хан өзінің туған ағасы Тоғайдың Түркістанда хан болғанын, қаланы 35 жыл бұрын қоқандықтар басып алып оның ағасынан тартып алғанын алға тартып Түркістан қ. қазақтарға қайтаруды талап етеді. Алайда қаланы тіке басып алуға Түркістан ішінде қазақтың белгілі азаматтарын аманатқа алуы да кедергі етті. Қоқандықтар Қожа Ахмет Ясауи басына зиярат жасауға келген қоңыраттың билері Қоңыс датқа мен Ақсақ датқаны, Ұлы жүзден келген Қарақұл датқаны, қыпшақтың Тубақабыл атты жақсыларын аманат ретінде ұстап отырды [11, с. 444; 12, с. 347].

Әліақбар хан басқарған көтерілісшілер 1858 ж. 15 мамырында қала бекіністеріне шабуыл жасады. Алайда қоқандықтар әскери тұрғыдан басым болды. Зеңбіректерден от шашып көтерілісшілерді атқылап отырды. Қазақ әскері бір айдай Түркістанды қоршап тұрды. Бірақ оны басып ала алмады.

3 маусым күні Мырза Нияз басқарған Түркістандағы қоқан әскері қазақтарды жарып өтуге әрекет етеді. Алайда қоқандықтар үлкен шығынға ұшырайды. Кейбір мәліметтерге қарағанда қоқандықтар жағынан 500-800 дейін адам шығыны болады. 1858 ж. 20 маусымдағы орыс хабарламасында «хан конградский с своим ополчением и стоит еще под стенами Туркестана». Таяу арада қоқандықтарды женіп, олардың қамалдарын басып алуға мүмкіншілігі жоқ екенін түсінген Әліақбар хан өзіне қарасты халықпен Сырдарияның төменгі ағысына көшіп барып одақтастар іздейді. Әліақбар хан орыстың генерал-губернаторы М.А. Катенинмен келіссөздер жүргізеді [12, с. 429], 1858 ж. тамыз айында Бұқара әмірі Насрулламен кездесіп қоқандықтарға қарсы бірге соғысуға дайындалып жатқаны туралы хабар бар [12, с. 358]. Өкінішке орай Әліақбар ханның кейінгі жағдайы

тарихшыларға беймәлім болып отыр. Кейбір тарихшылар ол бір-екі жылда дүние салды деп санайды. Қалай дегенде оның есімі 1859 ж. кейінгі орыс құжаттарында кездеспейді. Тоғай хан мен Әліақбар хан туралы қазақтын атақты ақыны Майлықожа Сұлтанқожаұлында мынайдай жолдар бар:

«Бұқар жұрты мақтаушы еді Тоғай ханды,
Нар қызыл ат тарқатқан талай жанды.
Қоқан менен қоңырат ел жауласқанда
Әлібекті хан сайлап тізгін салды.
Тоғай хандай төре жоқ алған болған
Нар қызыл ат, ат қоймас қашқан қолдан.
Әліақбар інісі Тоғай ханның
Атасы бір, анасы басқа болған»
[13, 203 б.].

Әліақбар хан хронологиялық тұрғыдан алып қарағанда қазақ тайпаларының сайлаған ең соңғы ханы десе болады [10, с.142-143; 14, 208-210 бб.].

Әліақбар сұлтанның тапсырысымен жазылған Түркістан қаласында 1228/1813 ж. «Қисса-дастан Шыңғыс хан» атты қолжазба Шыңғысханның ортағасырда тараған аңыздық шежіресінен басталады: «Бұл Шыңғыс ханның асылы Хазіреті Нұх пайғамбар ‘alehи саламның ұлы Йафестен тарайтындығы туралы бірінші дәптерде баяндалған болатын. Алдымен Ууз хан (Оғыз хан). Бұл Шыңғыс ханның бабасы. Оның ұлы Қара хан, оның ұлы Көне мерген. Оның ұлы – Қайшы мерген. Оның ұлы – Қара даумал. Оның ұлы – Тұрымтай шешен. Оның ұлы – Тамауыл мерген. Оның ұлы Дуйун байан. Оның ұлы – Шыңғыс хан». Бұдан кейін Шыңғыс ханның ұлы Жошыдан тараған біртоп ұрпақтары келтіріледі: «Аның ұғлы –Жужи хан. Аның ұғлы – Сайн хан. Аның ұғлы – Сартақ хан. Аның ұғлы – Буртақ хан. Аның ұғлы – Тоғалы хан. Аның ұғлы – Тухта бай хан. Аның ұғлы – Узбек хан. Аның ұғлы – Жанибек хан. Аның ұғлы – Бердібек хан. Аның ұғлы – Шайбақ хан. Аның ұғлы – Муртаз(д)а хан. Аның ұғлы – Кучум хан. Аның ұғлы - ‘Али хан. Аның ұғлы –Арслан сұлтан. Аның ұғлы – Саййид Бурхан сұлтан. Амма Бурхан султанның жайы Маскауда йерді. Урус кафир қолында муртад болды».

«Қисса-дастан Шыңғыс хан» атты қолжазбада Шыңғыс хан өмірі туралы мынадай қызық ақпар кездеседі: «Түн күзінда зу-л қа‘да айында Чингиз хан анадин тұғды. Йетміш йекі йаш ‘умрі сүрді. Он уч йашында ханлыққа олтурды. Йелік тоқуз йыл ханлық қылды. Йуртының аты Хтай йерді. Мүбарак рамазан айының он төртінда дүниадин уафат болды» - «Түн күзінде зұлхаджа айында Шыңғыс хан анадан туды. 72 жас өмір сүрді. Он үш жасында хандыққа отырды. 59 жыл хандық қылды. Жұртының аты Қытай еді. Мүбарак рамазан айының он төртінде дүниеден озды». Зерттеушілер тарихи деректерге сүйене отырып Шыңғыс хан шынымен 72-73 жасаған, бірақ 13 жасында емес 25 жасында хан болып сайланған деп санайды [15, с. 16, 9].

Дәл осы жоғарыда келтірілген «Қисса-дастан Шыңғыс хан» қолжазбасынан келтірілген үзінділер XVII ғ. аяғында жазылған авторы белгісіз «Дафтар-и Чингиз-наме» атты тарихи шығармада берілген. «Дафтар-и Чингиз-наме» шығармасын жан жақты зерттеген М.А. Усмановтың пкірінше Шыңғыс ханның тұған және дүниеден өткен күні көрсетілген ақпар тіпті Рашид ад-дин мен моңғол жылнамаларында көрсетілмеген [16, с. 111]. Усманов М.А. Татарские исторические источники XVII-XVIII вв. Казань, 1972. с. 111. «Қисса-дастан Шыңғыс хан» мен «Дафтар-и Чингиз-наме» атты тарихи шығармалардың мәтіндерін салыстыру олардың бір бөлігі өте жақын екенін көрсетті. Нақтырақ айтсақ Әліақбар сұлтанның тапсырысымен Түркістанда жазылған қолжазбаның үш тарауы «Дафтар-и Чингиз-наме» атты тарихи шығармадан алынғаны байқалады. XVII ғ. аяғында жазылған «Дафтар-и Чингиз-наме» қолжазбалары туысқан түркі тілдес татар, башқұрт және қазақ халықтарынын арасында тараған екен [17, с. 140-144]. Осы қолжазбадағы Шыңғыс ханның

шығу тегі байланысты мәтінді біз Г.Потанин жазып алған қазақ фольклор үлгілерінен көреміз [18, с. 64-67]. Ш. Құдайбердіұлының «біздің қазақтың ескі сөзінше» деп Шыңғысты билердің хан сайлағанын, оларға Шыңғыс хан ұран, құс, ағаш, таңба бергенін баяндауы, оның мазмұны «Қисса-дастан Шыңғыс хан», «Дафтар-и Чингиз-наме» қолжазбаларындағы мәтіндермен сай келеді [19, 31 б.]. «Ғылым ордасы» РМК Ғылыми кітапханасының кітап қорында «Дафтар-и Чингиз-наме» мәтініне жақын қолжазба сақтаулы [20]. 1957 ж. басылған «Қазақ ССР тарихы» атты еңбектің «Қазақ халқының XV-XVII ғасырлардағы мәдениеті» атты тараудың М.Әуезов жазған 5 бөлігінде «Дафтар-и Чингиз-наме» туралы мынадай ақпар бар: «Академик В.В. тауып және соның өзі Ғ.Балғымбаевтың аударуында бастырып шығарған «Шыңғыс-нама» дейтін тарихи очерк те осы «түрікше» жазылған» [21, 232 б.]. Яғни қазақ даласында да Шыңғыс ханның шығу тегі, оны билердің сайлауы туралы ескі аңыз-әңгімелер, «Дафтар-и Чингиз-наме», «Шыңғыс-нама» іспетті қолжазбалар тарағанын байқаймыз.

Түркістанда 1228/1813 ж. жазылған «Қисса-дастан Шыңғыс хан» атты қолжазбаның авторы XVII ғ. аяғында жазылған «Дафтар-и Чингизнаме» қолжазбасынан аңыздық, фольклорлық сипаттағы Шыңғысхан туралы тарауын және «Хазреті бек Темірдің дастаны баяны» және «Жәнібек хан мен Әмет» деген бөлімдерді алып пайдаланған. Мұндай алдыңғы дәуірлердің шығармаларын пайдалану сол кездегі тарих жазған авторларға тән болған. Мысалы «Түркі шежіресін» жазған Әбілғазы ханның көрсетуінше «Рашид ад-дин тарихы қазір мен пақырдың алдында жатыр. Кітаптың басында айтқынмын, бұдан басқа да Шыңғыс тарихы жазылған он жеті кітап әзір тұр. Осы кітаптардан керек жерінен көшіріп, осы шежірені жазып отырмын» [22, 232 б.]. Қадырғали би Қосымұлы да XIV ғ. жазылған Рашид ад-диннің «Жами ат-тауарих» деп аталатын шығармасын пайдаланғаны белгілі.

«Қисса-дастан Шыңғыс хан» қолжазбасында Шыңғыс хан туралы мынадай ақпар беріледі: «Тарихқа алты жүз он бесте Шыңғыс хан сансыз әскерімен өз жұртынан аттанып, Отырар үстіне келді. Және бір ұлын Ходжент тарапына жіберді. Қалған әскерін жиып, өзі Бұхара тарапына жүрді. Бұхара демек, мұғ тілінде ғылыммен айналысқан ғалымдарыдың жиналған жері деген мағына береді. Бірақ Шыңғыс хан Бұхараға барып, әскерін қырып, өзі Бұхара ішіне кірді. Үлкен мешітке түсіп, мінберге шығып, шараб ішті. Бұхараға от қойды және үйлері өртенді. Қаланың барлық қорғанын жермен-жексен қылды. Одан соң Бұхара жұрты көп жылға дейін қорғансыз тұрды. Анығын Алла біледі».

Рашид ад-дин Шыңғыс хан Бұқараны басып алып жұма мешітке ат үстінде кіріп мінберге көтеріліп аттарға жем-шөп тауып беруді бұйырғанын жазады. Онда оның мінбер үстінде шығып шарап ішкені айтылмайды [23, с. 205-206]. Әбілғазының Түрік шежіресінде мына жолдар «Қисса-дастан Шыңғыс хан» қолжазбасындағы мәтінге жақын: « хижраның алты жүз он бесінші жылы Шыңғыс хан сансыз көп әскерімен Отырар үстіне келді. ...Жошы ханды Хожнұт бағытына жіберді. ... қалған әскерді алып, Бұқараға аттанды. Монғол тілінде «Бұқара» деген сөз-ғылымның жиналған жері деген сөз. Алты жүз он алтыншы жылан жылында ... Бұхараға келіп қамады. Шыңғыс хан атқа мініп, қалаға кірді. Қаланы аралап , мешіттердің шоғырланған жеріне келіп ... Аттан түсіп, атын үлемдерге ұстатып қойып, өзі мінберге шығып, кесемен қымыз алдыртып ішті. ... Шыңғыс хан монғолдарға қалаға өрт қоюды бұйырды, өрттен тек тас үйлер ғана жанбай қалды. ... қаланы ойрандап. Жермен жексен етті. Сөйтіп Бұқара қаңырап бос қалды...» [22, 72-73 бб.]. Осы ұқсастықтар «Қисса-дастан Шыңғыс хан» атты шығарманың авторы Әбілғазының «Түркі шежіресін» пайдаланған деп болжауға негіз береді.

«Қисса-дастан Шыңғыс хан» атты қолжазбада Шығыстың атақты билеушілері аталады. Біздің пікірмізше бұлардың рет ретімен аталуы, жазылуы парсы тілінде жазылған тарихи шығармалардың қалыбы байқалады. Осы қалыпқа жақын шығыстың патшаларының есімдері парсы тілінде жазылған Қожамқұли-бек Балхидің «Тарих-и Қыпшаки» 1722 ж. шығармасында көрсетілген [24, 21-27 бб.].

Кітап жазуды тапсырған Әлиакбар сұлтан өзінің Шыңғыс ханнан өзіне дейін жазылуын талап етсе керек. «Қисса-дастан Шыңғыс хан» қолжазбасында осыған байланысты

мынадай шежіре тарқатылады: «Шыңғыс ханның немересі Жошы ханның Сайын ханның. Оның ұлы Тоқай Темір хан. Оның ұлы Хасан Темір хан. Оның ұлы Көшкінжі хан. Оның ұлы Әбділатиф хан. Оның ұлы Сүйіліш хан. Оның ұлы Тоқым хан. Оның ұлы Барақ хан. Оның ұлы Орыс хан. Оның ұлы Увайд хан. Оның ұлы Қасым хан. Оның ұлы Әзиз Жәнібек хан. Оның ұлы Жәдік хан. Оның ұлы Шығай хан. Оның ұлы Есім хан. Оның ұлы Жәңгір хан. Оның ұлы Тәуке Мұхамед Бахадүр хан. Оның ұлы Шахмұхамед Бахадүр хан. Оның ұлы Қарабас Мұхамед сұлтан. Оның ұлы Әлиакбар сұлтан».

Бұл шежіренің қазіргі тарих ғылымының жинақтаған, зерттеп тапқан шынайы мәліметтерімен салыстырсақ бас жағында ертедегі хандарға қатысты шатасулар, қалып кеткен, орындары ауысқан хандар, хронологиялық бір ізділік жоқтығы байқалады. Әрине Тоқай Темір Сайын ханның баласы емес. Бірақ оның осы жерде аталуы қызық. Себебі ортағасырлық біртоп деректер қазақ хандарын осы Тоқай Темірден таратады. Жоғарыдағы шежіренің жоғары бөлігіндегі шатасулардың бір себебі «Түркі шежіресін» авторы Әбілғазы хан айтқандай: «Рашид ад-диннен бермен қарай үш жүз жетпіс екі жыл бойы көшірмешілер бір кітаптан бір кітапқа көшірген сайын жазылған тарихтың үштен бірін немесе жартысын бұзып бүлдірген. Шежірелердегі таулардың, өзен-сулардың, адамдардың аттары моңғол не түрік тілінде. Ал көшірмешілер көбісі парсылық не тәжік болғандықтан, не монғол не түрік тілін білмейді. Тәжікті он күн монғол тілін үйретсе де, моңғол сөзін айтуға тілі келмес еді. Сонда ол қайтып моңғол сөзін дұрыс жазады? » [22, 30 б.].

«Қисса-дастан Шыңғыс хан» қолжазбасындағы Жәдіктің әкесі «Әзиз Жәнібек» ханнан бастап шежіре ақпары: «Әзиз Жәнібек хан. Оның ұлы Жәдік хан. Оның ұлы Шығай хан. Оның ұлы Есім хан. Оның ұлы Жәңгір хан. Оның ұлы Тәуке Мұхамед Бахадүр хан» деген жолдар белгілі шығыстанушы, қазақ хандары туралы монографиялық зерттеу авторы Т.И.Сұлтанов жасаған №4 генеалогиялық кестесіне [24, с. 252] және А.И. Тевкелевтың 1748 ж. жасаған шежірелік жазбасына сай келеді [25, с. 75-76]. «Әзиз Жәнібек хан» деп жазылған хан қазақтың алғашқы қос билеушілерінің бірі Жәнібекке сай келеді.

Шежіре тармақ «Оның ұлы Шахмұхамед Бахадүр хан. Оның ұлы Қарабас Мұхамед сұлтан. Оның ұлы Әлиакбар сұлтан» деп аяқталады. Бұл жердегі Шахмұхамед Бахадүр хан орыс деректерінде Семеке. Ал Қарабас Мұхамед сұлтан туралы жоғарыда айтқан болатынбыз.

Жәдік ханның ұлы Шығай да қазақтың белгілі хандарының бірі еді. Өзбек ханы Абуллаға көмек бергені үшін ол Ходжент жерлерін иеленді. Әлекең ұрпағы қолында сақталған қолжазба - «Қисса-дастан Шыңғыс хан» бойынша «Шығай хан Самарқандның Пірімкентда йатқанды». Бұл да зерттеушілер тексеруге тиіс мәлімет. Себебі Қадырғали би Шығай хан Бұхара қаласы қасында қайтыс болған, оны Күміскент деген елді мекенге қойғанын хабарлайды [26, 240 б.].

Соңғы кезге дейін Есім хан Түркістанда жерленген деп келдік. «Қисса-дастан Шыңғыс хан» бойынша «Ишим хан Шайх ат-Тахур бабада йатқан», яғни Есімхан қабірі Ташкенттегі атақты Шайхантауырда жатқан болып отыр. Есім хан Түркістанда жерленді деп санауға XX ғ. басында баспа бетінде жарияланған хабар негіз болған еді. Бірақ қай Есім екені нақ тексерілмеген. Есім атты қазақта бірнеше хан болғаны анық.

Әлекең хан ұрпақтары қолындағы «Қисса-дастан Шыңғыс хан» бойынша «Жахангир хан, Тауаккал Мұхаммад Бахадур хан, Шах Мұхаммад Бахадур хан Түркістанда йатқан», яғни «Жahангир хан, Тауаккал Мұхаммад Бахадур хан, Шах Мұхаммад Бахадур хан Түркістанда йатқан». Бұл қазіргі зерттеушілердің аталған хандардың Түркістан қ. жерленген деген пікірімен сай келеді. Шежіредегі «Жахангир ханымыз» атақты Жәнгір хан. «Тәуекел Мұхаммет бахадүр хан» деп атақты Тәуке ханды атаған. «Шах Мұхаммад Бахадур хан» - Сәмеке. Оның толық аты «Шах Сайиид Мұхаммад Бахадур хан». Бұлай аталуы «Шах Сайиид ат қоймағы аналары Ташканда кабираның қызы йерді».

Әлекең хан ұрпақтары қолындағы қолжазбада кездесетін тағы бір аса маңызды тарихи мәлімет - Тәуке ханға Исфахан патшасының мылтық жіберу туралы хабар: «Исфахан патшасы Шах Сүлеймен Тәуеккел Мұхаммет бахадүр ханға сексен мылтық, сексен қылыш,

екі тоғыз арғымақты сыйға тартты. Бәрі алтындалған». Зеңбірек-мылтықпен қаруланған қалмақтармен соғысып жатқан қазақ ханына осындай аз да болса қару сыйлау үлкен көмек еді. Бұл Тәуке ханның халықаралық абыройы жоғары екенін көрсетеді.

Қорыта келе Әлекен сұлтан тапсырысымен жазылған «Қисса-дастан Шыңғыс хан» құнды тарихи шығарма. Осы уақытқа дейін мына тарихи қолжазбаны қазақ ханы не сұлтаны өз тапсырысымен жаздырыпты дегенді кездестірген емес едік. Екіншіден, басқа деректерде кездеспейтін қазақ билеушілері, олардың жерленген орындары, Тәуке ханның Исфаханмен байланысы туралы мәліметтері тың болып табалады. «Қисса-дастан Шыңғыс хан» қолжазбасында кейбір шатасулар орын алғанымен кейінгі қазақ хандары мен сұлтандардың шығу тегі, шежіресі туралы жазғандары басқа деректермен сай келеді. Қорыта айтқанда ту басы мен шежіре-қолжазба қазақ тарихы үшін құнды дүниелер тобына жатады.

Әдебиет

1. Қожа М., Жандарбек З. Шыңғысхан мен қазақ хандары туралы жаңа қолжазба // Түркология. 2015, №1. 63-71 бб.
2. Жандарбек З., Кожа М. «Киса дастан Чингиз хан» - новый источник по истории казахских ханств // От Тюркского эля к Казахскому ханству. Москва, 2015. С. 39-41.
3. Қожа М., Жандарбек З.З. Навершие знамени и рукопись хана Алиакбара // Казахи Евразии: история и культура. Материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 300-летию города Омска и 150-летию А. Н. Букейханова (Омск. 19-20 октября 2016 г.). Омск, 2016. С. 150-154.
4. Каллаур В.А. Древние города, крепости и курганы по реке Сырдарье в восточной части Перовского уезда // Протоколы заседаний и сообщений членов Туркестанского кружка любителей археологии. Историко-культурные памятники Казахстана. Туркестан, 2011. с. 239-246.
5. Акишев К.А, Байпаков К.М, Ерзакович Л.Б. Древний Отрар. Алма-Ата: Наука, 1972.
6. Ерофеева И.В. Географические карты XVIII века как источник по истории, этнографии и исторической топонимике Казахстана // История Казахстана в документах и материалах.Альманах. Вып.1. Алматы, 2011. С. 330-357.
7. Қазақстан тарихы туралы қытай деректемелері. 3 том. Цин патшалық дәуірінің мұрағат құжаттары. Қытай деректемелерін аударған, түсіндірмелері мен ескертулерін жазған Б.Еженханұлы. Алматы, 2006
8. История Казахстана в русских источниках XУI-XX вв. УI т. Алматы: «Дайк-Пресс», 2007.
9. Григорьев Ф.П., Ерофеева И.В., Камалова Г.М., Проскурин А.Н., Туякбаев М.К. Введение // Свод памятников истории и культуры Туркестанской области. Города Туркестан и Кентау. Алматы, 2018.
10. Ерофеева И.В. Казахские ханы и ханские династии в XVIII - середине XIX вв. // Культура и история Центральной Азии и Казахстана: Проблемы и перспективы исследования. Материалы к Летнему Университету по истории и культуре Центральной Азии и Казахстана (4-23 августа 1997 г. Алматы). Алматы, 1997.
11. Казахско-русские отношения в XVIII - XIX веках. Алма-ата, 1964.
12. О слухах и событиях в Средней Азии. Т. 1. Караганда, 2016.
13. Майлықожа Сұлтанқожаұлы. Терме. Арнау. Алматы, 2010.
14. Қазақ хандары. Энциклопедиялық анықтамалық жинақ. Алматы, 2015.
15. Кычанов Е.И. Чингис-хан // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып.7. СПб., 1995. С. 5-20
16. Усманов М.А. Татарские исторические источники XVII-XVIII вв. Казань, 1972.
17. Буляков И.И. Исторические аналогии «Дафтар-и Чингизнаме», «Сокровенного сказания» монголов и башкирские шежере // Проблемы Востоковедения. 2009. 2. (44). С. 140-144.
18. Казахский фольклор в собрании Г.Н. Потанина. Алма-Ата, 1972.
19. Шәкәрім Құдайбердіұлы. Түрік,қырғыз-қазақ һәм хандар шежіресі. Алматы, 1991.
20. Аноним. Шыңғыс хан және оның билері // Қазақ жазбаларындағы хандар шежіресі. Алматы, 2015. 146-160 бб.
21. Әуезов М. Қазақтың ауыз әдебиеті // Қазақ ССР тарихы. Алматы, 1957. 212-232 бб.
22. Әбілғазы. Түрік шежіресі. Алматы, 1992.
23. Рашид ад-дин. Сборник летописей. Т.I. Кн. 2. М.-Л., 1952.

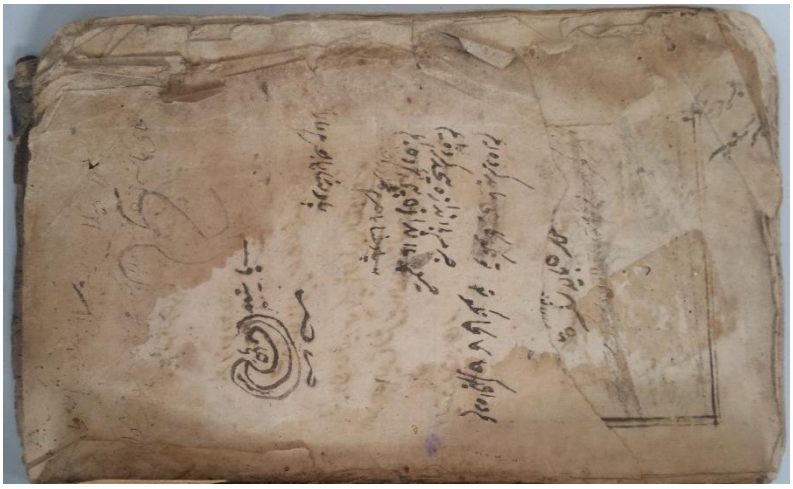
24. Султанов Т.И. Поднятые на белой кошме. Потомки Чингиз-хан. Алматы, 2001.
25. Ерофеева *И.В.* Родословные казахских ханов и кожа XVIII – XIX вв. (История, историография, источники). Алматы, 2003.
26. Сыздықова Р. Қойгелдиев М. Қадырғали би және оның жылнамалар жинағы. Алматы, 1991.



Сурет 1. **Ту (бунчук) басы.**



Сурет 2. **Үсенхан Тұрсынбай отбасында Тоғай мен Әліақбар хандардың ұрпақтарымен кездесу. Қолжазбаны ұстап тұрған Жанысбек Файзуллаев. Төреарық ауылы. 2013 ж.**



Сурет 3. **1228 ж./1813 ж. Түркістан қ. жазылған «Қисса-дастан Шыңғыс хан» атты қолжазба**

ЖАМБЫЛ ОМАРИДІҢ «ҚАНЖЫҒАЛЫ ҚАРТ БӨГЕНБАЙ (ҚАЗАҚТЫҢ ҚАМАЛ-ҚОРҒАНЫ)» ЕҢБЕГІ

Қайырбек КЕМЕҢГЕР
Л.Н.Гумилев атындағы ЕҰУ қазақ әдебиеті кафедрасының доценті, ф.ғ.к.

Ұлы дала төсінде қазақтың құрамына енген ру, тайпалар әлмисақтан бері бейбіт өмір сүріп келді. Шөбі шүйгін, суы бал, тау-тасы аңға, даласы малға толы осынау алып өлкеге көз алартып қызыққан дұшпандар аз болмады. Қазақ халқының тарихында қой үстіне бозтарғай жұмыртқалаған жайма шуақ кезеңдерден гөрі, ел басына күн туған қилы замандар әлдеқайда көп туды сондықтан. Дербес мемлекет ретінде өмір сүріп, ортақ ханына бағынған қазақ қауымы ақыры XVII ғасырда тағдырдың жазуымен екі алып империяның ортасында қалып, келер күн қандай сыбаға тартар екен деген күдікпен күн кешті.

Дағдарысқа ұшыраған қалың елді көш бастап алға сүйреген қайратты ерлер қатарында айбынды батыр, мемлекет қайраткері Қанжығалы қарт Бөгенбайдың алар орны бір бөлек. Бөгенбай батыр – Абылай хан заманында ерен ерлігімен, даналық істерімен ең әйгілі тұлғалардың біріне айналды, бір тайпаның ғана емес, ханның қалың қолын бастаған ұлы қолбасы болды. Үш ғасыр бойы ұлы батырдың есімі тұлғалана түсіп, халықтың ауыз әдебиеті мұраларында, әулие жыраулардың шығармаларында асқан ерліктің, кемел даналықтың символындай жасап келеді.

Батырдың аңызға толы күрескерлік өмірі туралы бай фольклордық мұралармен қатар ғылыми-танымдық еңбектер де біршама жазылды. Олардың дені еліміз егемендікке қол жеткізгеннен кейін жарық көрді. Кейінгі жылдары Қанжығалы Бөгенбай батырдың ғибратты ғұмырын жан-жақты қамтитын еңбектердің ішінде Ж.Омаридің «Қанжығалы қарт Бөгенбай» атты кітабын айрықша атауға болады [1]. Зерттеу «Фолиант» баспасынан 2007 жылы жарық көрді. Көлемі – 408 бет, 21,42 б.т. Зерттеу авторы Ж.Омари –тарих ғылымдарының докторы, профессор, белгілі этнограф ғалым. Кітапқа пікір жазған көрнекті ғалым, филология ғылымдарының докторы, профессор, Қазақстанның еңбек сіңірген қайраткері, қазақтың ауызша тарихының білгірі болған А.Сейдімбек. Ж.Омари еңбегінде батыр есіміне байланысты ғылыми, тарихи-танымдық, фольклорлық материалдарды молынан пайдаланған.

Кітап стилінің өзіндік ерекшелігі бар. Онда тарихшыға тән нақты дерек көздерін көрсету сақталған. Авторы тарихшы ғалым болғандықтан, оның өне бойында деректер,

мысалдар, уақиғалар жылнамасы, кісі есімдері жүйелі көрсетілген. Сонымен қатар, Ж.Омари тарихи фактілерді құрғақ тізіп жатпайды. Әдеби шығармашылыққа жақын, көркем пьесалар авторы Ж.Омаридің деректерді сөйлету, оқырманға ұсыну мәнері бөлек. Яғни «Қанжығалы қарт Бөгенбай» кітабын таза тарихи еңбектен гөрі, тарихи-филологиялық зерттеу дей аламыз. Екіншіден, жазушының сөйлемдері көркем әдеби стильге жақын. Оған, бір есептен, кітаптың ішінде көп ұшырасатын ауыз әдебиеті мұрасы, жыраулар поэзиясынан алынған айшықты үзінділер ықпал еткендей. Мысалы «Самияннның сан жылқы» бөлімінде қазақ қолының Жайықтан шығысқа қарай көшін автор былай суреттейді: «Жайықтың жағасы жазды күні бір жұмақ сияқты. Өзеннің бойы көк шалғын, жағалай біткен тал мен шілік. Осы жердің жазғы тұрғы масасы мен шыбыны ғана ауыр, жергілікті елдің адамы аспандағы қара бұлттай қаптаған шіркейді бытыхана дейді. Жайықтың жайылмасы, көк шалғын мен қалың құрақтың арасы бытыхананың ортасы. Оның есесіне шіркейі сейілген шілде айы тамаша. Жайықтың бойынан шығысқа қарай тартқан қазақ қолы тұтас, жұмырықтай болып, шашырамай келеді. Бүгінгі күні осынау берекелі жұрт елсіз. Қалмақ пен естектің жаугершілігінен ел запы болып бұл жаққа жайлап келуді баяғыда тоқтатқан. Қазақ қолы ара-тұра тоқтап, ат суытып, аяқ жазып, демалыс жасағанда Кіші жүздің жыршы жігіттері ноғайлының ескі жырларын айтады» [1, 196 б.].

Берілген үзінді ғалымның ғылыми еңбегінен емес, жазушының көркем шығармасынан алынғандай. «Жұмақ сияқты», «көк шалғын», «жағалай біткен тал мен шілік», «қара бұлттай», «қазақ қолы тұтас, жұмырықтай», «берекелі жұрт», «ат суытып», «аяқ жазып» секілді теңеу, эпитет, көркемдік құралдар, бейнелі суреттеулер кітапты еркін оқытады, оқырманды жалықтырмайды, тақырыпқа қызығушылығын арттырады, эстетикалық ләззат сыйлайды.

Еңбек хронологиялық принцип бойынша Бөгенбай батырдың туған кезінен өмірден озғанға дейінгі уақытын түгел қамтыған. Бөгенбай тұлғасын даралау үшін автор батырға қатысты заманында болған ірі-ірі тарихи уақиғаларды, хан төңірегінде өткен маңызды жиындарды, елшілік сапарларды нақты архивтік материалдарға сүйене отырып жазады. Тарихи уақиғалар ел аузында сақталып келген аңыз әңгімелермен, тарихи жырлармен сабақтастырыла беріледі.

Кітап кіріспе, негізгі бөлім, қорытындыға жіктелген. Соңынан пайдаланылған әдебиеттер, деректер және қосымшалар берілген. Қазақ, орыс тілдеріндегі әдебиеттер және деректер көзі – 97. Оларда ғылыми монографиялар, көркем туындылар, отандық және шетелдік архив материалдары ұсынылған. Соның ішінде ҚР ҰҒА Орталық ғылыми кітапханасы, Ресейдің Сыртқы саясат архиві, Омбы облысының мемлекеттік архиві, Қалмақ облыстық архиві (НАРК) деректері және Әбілғазы, Ш.Құдайбердіұлы, Мәшһүр-Жүсіп Көпейұлы, Ә.Бөкейхан, М.Тынышбаев, Ә.Марғұлан, Ш.Маржани, В.Бартольд, В.Вельяминов-Зернов, А.Левшин, Г.Миллер, Н.Остроумов, В.Радлов т.б. ғалымдардың зерттеулеріне сілтеме жасалған.

Қосымшаларда Бөгенбай батырдың аталары мен ұрпақтары, Бөгенбай заманындағы ұлы тұлғалар: хандар, сұлтандар, орда билері, аталықтар, абыздар, жыраулар, батырлар кесте арқылы көрсетілген. Сондай-ақ хан әулетіне қатысты деректер, елшіліктер шежіресі (XVIII ғ.) ұсынылған.

Негізгі бөлім мынадай жиырма тақырыпқа жүйеленген: «Әз Тәуке хан заманы», «Ақша батырдың әңгімелері», «Түркістан өңірі – елшілік хиқаялары», «Бөгенбайдың алғашқы жорығы», «Қарақұм кеңесі», «Қашқария өлкесі», «Әз Тәукемен қоштасу», «Дағдарыс кезеңі», «Ереймендей жанға сая жер қайда?», «Белдеуіне Ертістің ел қондырдың, Бөгенбай!», «Ақтабан шұбырынды жылдары», «Самияннның сан жылқы», «Азаттық күресі», «Қазақта Абыз – Шомақ мырза болған», «Қазақтың абырой-ары үшін», «Әулиелі Аққөл-Жайылма», «Сүзекінің қолымен» соғыс», «Ханын қалмақ жаулаған», «Қол қондырған қос тігіп, Батырың өтті Бөгенбай».

Алғашқы тақырыптарда Бөгенбайдың даңқты ата тегі, туып-өскен ортасы баяндалады. Бабасы Әлдеуін батыр – қазақ тарихында өшпес ізін қалдырған Еңсегей бойлы Ер Есімнің замандасы екендігі айтылады.

Еңсегей бойлы Ер Есім 1627 жылы Ташкент шаһарының билеушісі Қатағаң ханы Тұрсыннан кегін қайтарады. Ол тарихи шындық Марғасқа жыраудың «Ей, Қатағанның ханы Тұрсын» деп басталатын толғауында сақталған [2, 43 б.]. Сонда Есім ханның қасында Әлдеуін батыр да болады. «Қазақ халқының қаһармандары» атты кітапта Әлдеуін батыр және оның ұрпақтары туралы төмендегідей дерек келтіріледі: «Еңсегей бойлы Есім хан өзінен бұрын өткен Тәуке ханның кезінде есесі кеткен Қатағаң (өзбек) хандығынан қазақтың жерлерін қайтарып алуға жорыққа шыққаны мәлім. Осы жолы ол Тәуке ханның кегін қайтарып қоймай, 12 шаһарымызды кері қайтарып алыпты. Осы қалалардың бірін басқаруға көзге түскен батырлары ішінен Қанжығалы руынан Әлдеуін батырға Түркістан қаласын береді. Оның Қошқа және Ақша есімді екі баласы осында дүниеге келіпті. Кейіннен Ақша 80 мыңдай қол бастаған сардар атанған екен. Ақшаның бір баласы Қаратаудан бастау алатын Бөген өзені бойында дүниеге келіп, Бөгенбай есімін алыпты...» [3, 33 б.].

Ерен ерлігімен, асқан абыройымен есімдерін қалың елге мәшһүр еткен атасы мен әкесінен қалған атақ пен даңқ Бөгенбайға әлжуаз, қолынанан түк келмейтін ерке бала болып өсуіне жақсы жағдай жасар еді. Алайда ескінің жолымен тәрбие көрген болашақ батыр жақсы атаның абыройы жаман балаға елу жыл азық дегеннің мәнін ерте ұғынып, ержүрек болып бой түзейді. Дәл осындайда данышпан Бұқар жыраудың:

Таудан аққан тас бұлақ
Тасыса, құяр теңізге.
Қанша малы көп болса,
Бай қуанар егізге.
Жаманнан жақсы туса,
Жақсыдан жаман туса,
Тартпай қоймас негізге [2, 52 б.],-

деген әулие сөзі Бөгенбай батырға қатысты айтылғандай.

Әкесі Ақша батырдың қасында жүріп, Бөгенбай соғыс өнерінің сырларын, үлкен жорық жағдайын, хан төңірегіндегі дипломатиялық қарым-қатынас құпияларын, елді басқара білуді жақсы меңгеріп алады. Атқа ерте қонған жас батыр аз жылдың ішінде ата даңқын одан әрі асқақтатады. 1708 жылы ол 28 жасында отыз мың қолды бастап, Жайықтан бері сұқтана кірген казактарға қарсы жорыққа аттанады. Жауапты жорыққа Бөгенбай батырды әкесі Ақшаның қалауымен Тәуке хан қателеспей аттандырады. Әке үмітін ақтап, хан тапсырмасын орындаған Қанжығалы Бөгенбай батыр өзінің алғашқы ең үлкен жеңісіне осылай жетеді.

Қанжығалы қарт Бөгенбай заманында қазақ үшін отарлау саясатын ұстанып, шағын халықтарды, әлсіз мемлекеттерді жаулап алып жатқан Қытай мен Ресей империяларынан төнген қауіп күшті еді. Алайда қазақтың өзі секілді көшпелі мәдениет кешкен жоңғар елі тарапынан туындаған қатер де аз болмады. Отырықшы тұрмыс сүрген, бекініс пен қалаларын сала отырып, сол арқылы отарланған аймаққа сұқтана кіру саясатын ұстанған орыс әскеріне Еділден Ертіске дейінгі аймақты өзіне қаратып алуға әлі біраз уақыт қажет еді. Ал дәл қазақтың өзіндей ержүрек, ат үстінде күн кешіп, көшпелі тұрмыс-тіршілікпен өмір сүрген қалмақтың екпіні басқа. Жоңғар Алатауына сыймай тасып, жайған малындай көбейіп, әбден күшейіп алған айбынды ел Қытайдың өзімен қақтығысып, аз жылдың ішінде аққан судай, көшкен селдей батысқа қарай ауа бастады. Мыңғырған малын жаятын жер іздеген, берекелі өмір сүретін ел іздеген қалмақ қолының жолын Ертістің төменгі жағында өмір сүрген, ұлы даланы ежелден мекен еткен Қазақ елі бөгеді.

Саналы ғұмырын ат үстінде өткізген Бөгенбай батырдың негізгі жорықтары да шығыстан төнген ата жау қалмаққа қарсы болды. Сан ғасырға созылған қазақ пен қалмақ соғысында Алатау мен Арқаның, Еділ мен Ертіс арасындағы кең байтақ далаға осы жердің байырғы иесі қазақ ие болады, немесе айбыны күшті қалмақ ие болады. Мүмкін бұл өлкеде Сібірді тұтас бағындырып болып, Еділге ауыз салған орыс өкіметінің заңдары орнайды. Әз

Тәуке хан билік құрған XVII ғасырдың соңы мен Бөгенбай батырдың саналы ғұмыры, жорықты заманы өткен XVIII ғасырдың басында өмір сүрген ата-бабаларымызды әр түрлі қауіпті ойлар мазалады. 1715 жылы Тәуке хан өмірден озғаннан кейін қазақтың басынан бағы тайып, өткен күн жұмақтай көрінді. Даналығымен ел басқарып, қазақ халқына берекелі күн кештірген әз Тәуке ханнан кейінгі дәуірде тоз-тозы шығып, жігері құм болып, азамат ері құл болып, ару қызы күң болып, ынтымақ-бірлігінен айырылып қалған зар заман орнады. Әз Тәукенің алтын тағына отырған Қайып хан ел тізгінін қатты ұстай алмады. Өркөкірек, ақылы таяз Қайып ескі жолмен ел басқарудың орнына мығым билікті аймақтардың қолына жіберіп алды. Әсіресе кіші жүз өзіне хан көтеген Әбілқайырмен араларында алшақтау ұлғая берді. Ақыры 1718 жылы Қайып хан Түркістанда жалғыз қалуға мәжбүр болды. Қол астындағы қалың ел Арқаға асып көше берді. Амалы құрыған Қайып хан Ресей патшасына хат жолдап, онда өзіне бағынбай бөлініп кеткен қазақ руларын жазалауын өтінін жалынды.

Профессор Ж. Омари еңбегіде Қанжығалы қарт Бөгенбайдың батырлық өмір жолы тарихи-хронологиялық жүйемен баяндалған. Автор «қиядан қиқу төгілсе, аттың басын тартпаған, қисапсыз қол көрінсе, қорқып жаудан қайтпаған, қазақ деген халқынан, батыр шыққан даңқынан, қарсыласқан асылдар қорғасындай балқыған» асқан сардар, әскери стратег, мемлекетшіл тұлға Қанжығалы қарт Бөгенбайдың заманын, тарихи рөлін, ұлт жадындағы орнын асқақ сипаттаған. Кітапты Абылай хан заманының қилы шындығын жасауға, Шоқан көрсеткен «ерлік дәуір» тарихын тануға, тарих суретін тұлға арқылы түсінуге, тәуелсіз Қазақ елінің жас өренін патриоттық рухта тәрбиелеуге қажет құнды еңбек деп бағалаймыз.

Әдебиет

1. Омари Жамбыл. Қанжығалы қарт Бөгенбай (Қазақтың қамал-қорғаны). – Астана: Фолиант, 2007. – 408 бет.
2. Жеті ғасыр жырлайды: екі томдық. 1-том. Құрастырған Е.Дүйсенбайұлы. – Алматы: Жазушы, 2004. – 400 б.
3. Қазақ халқының қаһармандары, І-жинақ. – Павлодар: Дауа, 1991. – 86 б.

ОБРАЗОВАНИЕ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЙ ДИАСПОРЫ В ТАССР

Саипова К.Д.
кандидат исторических наук, доцент
Национальный университет Узбекистана имени Мирзо Улугбека,
доцент кафедры Истории Узбекистана

К концу 1918 г. на проблеме автономии Туркестана скрестились векторы политической борьбы между сторонниками советской власти и огромной массой коренного населения края. Перед правящими партиями – большевиками и левыми эсерами – встала задача: как в чрезвычайно сжатые исторические сроки совместить советскую власть с реализацией права наций на самоопределение.

Необходимо отметить, что классовый подход, как единственный метод решения политических проблем, к тому же питаемый шовинистическими настроениями некоторых партийных и советских работников, закономерно привел к неопределенности сроков образования автономии края, декларированной в качестве своей цели краевой советской властью. Естественно, в условиях Туркестана такая позиция не содействовала решению этой задачи и, более того, обостряла политическую ситуацию, прежде всего в области национальных отношений [1,с.113].

В политической жизни края проблема автономии Туркестана оставалась главной и наиболее острой. Инициативу в разработке принципов советской автономии взял на себя

Наркомнац РСФСР. С 20 апреля по 1 мая 1918 г. проходил V краевой съезд советов, реализовавший принципы большевистской программы организации «Советской автономии» в Туркестане. По предложению большевиков, 30 апреля 1918 г. съезд принял решение о провозглашении Туркестана Автономной Советской Социалистической Республикой (ТАССР), координирующая свои действия с правительством Российской Советской Федеративной Социалистической Республикой (РСФСР). На этом и суверенитет ТАССР и был ограничен.

В соответствие с «Положением о Туркестанской Советской Республике» она создавалась как государственное образование, в основу которого легли строго классовые принципы [2,с.214]. Властные функции на всех уровнях государственной системы принадлежали исключительно советам и их органам. Автономия Туркестана (которая имела пока всего лишь декларативный характер) включала в себя только территориальные принципы и не содержала каких-либо моментов, допускавших ее интерпретацию в качестве национально-территориальной автономии населяющих край народов. Положение признавала существование в Туркестане советов мусульманских и дехканских депутатов, но лишь интегрированных в общую систему края и подчиненных советам рабочих и солдатских депутатов. Наконец, что еще более важно, провозглашение Туркестана советской республикой ни юридически, ни политически не опиралось на демократическое выражение воли народа.

Туркестанская АССР стала первой формой государственного самоопределения всех коренных народов Средней Азии – узбеков, туркмен, таджиков, казахов, киргизов и каракалпаков. «Сближение и слияние наций» в годы советской власти означало на практике поглощение русскими более мелких национальностей, средство насильственной русификации и ликвидации национальных культур.

Отрицая «буржуазную автономию», большевики выступали против цивилизационно – демократических норм формирования национальной государственности, за обеспечение узкоклассового характера ее представительства. «Советская автономия», построенная в соответствии с классовой сущностью советской власти, изначально пренебрегала национальными интересами проживающего на ее территории народа и сводилась по своей сути к признанию только территориальных показателей национальных районов.

Провозглашение республики стало еще одной причиной усиления миграционного потока в Туркестан, так как среди мигрантов было очень большое количество наций, пострадавшие от произвола царизма, погрома, голода, разоренные крестьяне и кочевники, искавшие в Средней Азии источник заработка. Среди мигрантов свирепствовали эпидемиологические заболевания: сыпняк, туберкулез, малярия, сифилис, холера. Среди прибывших было значительное количество круглых сирот и вдов, беспомощных стариков, нуждавшихся в помощи [3,с.6].

Одним из таких наций были евреи. В 1918 г. довольно значительная часть европейских евреев разместилась в Ташкенте, Самарканде, Бухаре и т.д. Местные евреи («бухарские евреи») проживали в основном в Мервском уезде [4,с.26], грамотных мужчин евреев довольно было много – 122 (273 на тысячу евреев), из 31 тыс. еврейских женщин 10 были грамотными. По ТАССР евреев насчитывалось всего 20020: из них 9889 – мужчин; 10131 – женщин [5,с.24].

Европейские евреи, главным образом, проживали в крупных городах Туркреспублики и работали в сфере торговли, ремесла и обслуживания [6,с.167]. Недостаток культурных работников не давало возможность развить работу по краю. Главная работа была сосредоточена в Ташкенте, учреждения которого могли считаться показательно краевым. В городах Ташкенте и Самарканде функционировали Рабочие дома, которые вели культурно-просветительскую работу среди евреев. В Ташкенте имелась 5-летняя школа и детский сад. Проблемы отсутствия педагогических кадров являлись ключевым моментом для развития европейского подотдела [7,с.15].

Особенное увеличение наблюдалось в Амударьинской области, где число жителей в Турт-Куле (единственном городе, бывшем в Амударьинском отделе в 1897 г.) возросло в две с половиной раза – на 165%. В Туркменской области наблюдался неравномерный рост отдельных городов: в Мерве население увеличилось на 174%, в Теджене – 160%, в Полторацке – 88%, только в Красноводске прирост составил – всего 4% [8,с.42].

С 1917 года большой поток миграционных процессов наблюдался среди восточнославянской диаспоры. Крупной обособленной группой населения – 540,7 тыс. человек (9,5% населения края) – являлись русские, преимущественно украинцы – переселенцы из Украины, России и Сибири; 202 тыс. русских жили в Ташкенте, Самарканде, Пишпеке, в городской области – и одна треть – 167,1 тыс. – в Сырдарьинской, остальные – в пределах, Аулие-Атинского уезда, в долине рек Терс-Ассы и Талас; в Чимкентском уезде русские и украинцы составляли 8% сельских жителей на р.Арысь, в Мирзачуле [9,с.42]. В целом на 1922 г. насчитывалось 4.160.000 душ обоего пола, т.е. приблизительно 4/5 всего населения Туркестана [10,с.53].

Прибывавшие белорусы селились рядом с украинцами, русскими, молдаванами и казаками. Наиболее плотные места их обитания являлись Самаркандская область, Голодная степь и Ферганская долина, из городов - Ташкент, Самарканд, Коканд. Согласно статистическим данным, в 1920 г. в Самарканде проживало 299 белорусов, Каттакургане-11, Джизаке-7, в Ходженте и Голодностепском уезде-91, в Амударьинском отделе-10 белорусов [11,с.53].

Украинцы являлись крупнейшими после русских восточнославянский народ. Выходцы из Украины и южных губерний России размещались компактными поселениями в Семиречье, в Черняевском и Аулиеатинском уездах, Сырдарьинской области и, отчасти, в Ферганской долине (Кетмень-Тюбе, поселок Мархамат), Голодной степи. При Туркомнаце работала украинская секция. К 1918 г. число украинцев проживавших в Туркестане составляло 500 тыс. человек [12,с.96].

В Ташкенте функционировал украинский национальный рабочий клуб. Всего по Туркестану было организовано 6 украинских клубов. Украинский подотдел функционировал в Черняевском и Аулие-атинском уездах. Были организованы 40 (25%) украинских школ, с преподаванием на родном языке. Нехватка кадров, оказывало свое влияние на уровень грамотности среди украинского населения. Такое положение было характерно для всех типов школ Туркреспублики. В 1922 г. был издан букварь «Читанка» для первого и второго годов обучения. Отсутствие квалифицированных педагогических кадров сказывалось во многих других школах. Предполагалось открытие 8-месячных курсов по подготовке учителей, но на деле этого не было сделано. Из-за разбросанности населения проводить какую-либо культурно-просветительную работу было крайне трудно[13,с.58].

Численность населенных в русских и украинских поселках варьировалась от 200 человек до 4 тыс. В Джетысуйской области наиболее крупными поселками были: русские – Богородицкое (2,7 тыс. человек), Троцкое (около 3 тыс. человек); Надеждинская столица (4,5 тыс. человек); украинская – Беловодское (3,5тыс.); Теплоключинское (2,9 тыс.), Сазоновка (2,2 тыс.). В Алма-Атинском уезде Сырдарьинской области количество украинского народа преобладало над русскими. Здесь русские жили только в селах Кара-Болты и Ключевом, а в остальных 12 переселенческих поселках – в Грозном, Дмитриевке, Степном и др. – жили украинцы[14,с.70].

В Джетысуйской области среди переселенцев из центральной России русские преобладали в Аулие-атинском уезде: здесь насчитывалось 3246 русских и 485 украинских хозяйств; в Каракольском уезде – 1983 русских и 1176 украинских хозяйств. В Сырдарьинской области: в Алма-Атинском уезде было 549 русских и 2440 украинских хозяйств; в Ташкентском уезде – 338 русских и 2622 украинских хозяйств; в Наманганском уезде в двух поселках 390 русских хозяйств. По неполным данным в Туркестанской АССР к 1920 году насчитывалось 7367 русских и 7822 украинских хозяйств[15,с.76].

В Закаспийской области проживали также и великороссов – 25668; украинцев – 3730; белорусов – 556; немцев – 659 и прочих славянских народов – 3108. Таким образом, на каждую 1000 обитателей области приходилось: 77 великороссов; 11 украинцев; 2 белоруса. Украинцев в Туркестанской Республике составляло гораздо меньше, чем великороссов – 1905 мужчин (в том числе 1325 грамотных) и 1866 женщин (880 грамотных). В городских местностях подавляющую массу населения составляли великороссы [16,с.7].

Но необходимо учесть и то, что в 1920 г. по сравнению с 1917 г. произошли демографические изменения в связи с миграционными потоками. Значительное большинство населения Туркестана проживало за пределами городов, занималось земледелием и скотоводством. Городское население составляло в русских областях всего лишь 13,8% общего числа жителей, причем более значительные города были сосредоточены главным образом в южной части края, где с давних времен проживало более культурное население и существовали крупные населенные торговые и административные центры [17,с.58].

В 1922 году была разработана «Инструкция о выселении граждан из занимаемых им помещений» [18,с.86], т.е. рабочие, семьи мобилизованных, инвалиды труда или войны, безработные могли быть выселены в период с 1 апреля по 1 ноября, для вселения восточнославянских диаспор.

Непродуманная политика расселения восточнославянской диаспоры на территории Туркестана, привела к многочисленным сигналам о кризисном межнациональном положении. Туркестанское руководство не предпринимало в первые годы каких бы то ни было серьезных шагов по его изменению (Диаграмма). И только к началу 1920 г. в позиции ташкентского руководства наметился некоторый перелом. ТуркЦИК и Крайком КПТ наконец-то утвердился во мнении, что в Семиречье нет «истинной» советской власти. С целью упрочения позиций советской власти, расширения ее социальной базы было признано необходимым опираться на бедноту, подавляющее большинство которой составляли представители коренных национальностей Семиречья. Первоначальными задачами объявлялись вовлечение бедноты в структуры власти и улучшение ее экономического положения [19,с.130].

С 1921-1922 годы на территорию ТАССР также были переселены население из голодных районов Поволжья и Приуралья. Почти 500 тыс. человек русской, татарской, башкирской, немецкой, украинской национальностей были эвакуированы в регион. Были не только официальные эвакуации, но и беженцы [20,с.23]. Среди них было большое количество детей и подростков.

С 1922-1923 годы происходит интенсивное, насильственное переселение целых наций и народностей на территорию Голодной степи, в результате чего переселившиеся хозяйства объединялись в колхозы, что в свою очередь отвечало экономическим и политическим интересам лишь центра [21,с.5]. Проведение железных дорог дало новый толчок развитию городской жизни и население большинство туркестанских городов заметно возросло и вместе с этим увеличился приток промышленных кадров на территории Туркестана, в особенности восточнославянская диаспора.

Агенты комиссариата по внутренним делам не в силах были навести порядок, как в виду указанного выше отсутствовало единство власти, так и отсутствовала реальная сила, которая могла бы оградить интересы одной стороны от покушения другой и импонировать проведению в жизнь мер для установления порядка. Никаких мер к умиротворению враждующих сторон и к урегулированию экономических взаимоотношений не было предпринято, да и не могло быть принято, до тех пор, пока не была осуществлена народная власть на местах, которая смогла бы объединить в свои силы и подчинить. [22,с.3]

Существовали национальные отделы восточнославянской диаспоры: украинской, русской и белорусской. В Положении о краевом Комиссариате по национальным делам, утвержденном 16 января 1919 г. ТуркЦИКом указывалось, что каждая национальность имела своего представителя как в отделах по делам национальностей, так и в краевом Комиссариате по национальным делам [23,с.24].

В начале 1919 г. был организован «Отдел по просвещению национальных меньшинств», который впоследствии, был преобразован в «Совет» [24,с.154]. Задачи этого Совета заключались в следующем: выявить нужды национальных меньшинств в области просвещения; приспособить деятельность наркомпроса к языковым и бытовым особенностям национальных меньшинств; устранять вредные по своему направлению явления в культурно-просветительной работе нацменьшинств; наблюдать и контролировать, чтобы культурно-просветительские нужды нацменьшинств действительно удовлетворялись наравне с прочими национальностями; идейно руководить всеми учреждениями национальных меньшинств» [25,с.154].

Все эти органы были лишь номинальными и в связи с нехваткой кадров, работа в этих национальных отделах была не налажена. При каждом национальном бюро существовали свои центры, которые должны были защищать интересы нацменьшинств, но зачастую этого не происходило или же их преждевременно упраздняли. И весомой причиной тому, являлась, то, что руководство, а именно И.В.Сталин считал отделы национальных меньшинств являлись «совершенно непригодной» формой организации, что объединение национальностей, курированные национальными отделами, «абсолютно ни в чем не основано» [26,с.123]. Поэтому руководители национальных отделов настраивали на упразднении структурных подразделений Народного комиссариата.

В мае 1921 года отдел национальных меньшинств имел 75 сотрудников, из них 40 инструкторов национальных подотделов. Летом 1922 года его штат был сокращен более чем в два раза и доведен до 30 сотрудников [27,с.161]. Все эти преобразования были лишь видимостью осуществления национальной политики советской власти, но руководство хорошо осознавало эту игру и не могла найти пути решения данных проблем.

В 1922 году в Туркестане начался второй большой приток украинских беженцев. Большая часть украинской земли, как и приволжской, и южноуральской, оказалась охваченной засухой и неурожаем. На 1922 год насчитывалось 4 160 000 украинцев, т.е. они составляли 4/5 всего населения Туркестана [28,с.53]. Особенно много пострадавших славян принял Самарканд, около тысячи семей русских и украинцев стало проживать в Карши. Из-за подобных стихийных бедствий приток в хлебный край украинцев повторялся неоднократно в 20-е и в 30-е годы XX века.

Несмотря на трудности в ходе поставки работы в национальных бюро, в области политпросвет работы среди нацменьшинств были сделаны значительные успехи. Во-первых, в целом по РСФСР только за 1924-1925 гг. были открыты 128 библиотек, 35 клубов, 30 красных уголков. Во-вторых, только к 1924 г. стали широко распространяться буквари и книги на языках нацменьшинств, разработанные в издание в 1923-1927 гг.: буквари «Букварь красноармейца», «Долой неграмотность», «Наша сила - союз», «Подросток», «Nauka – to sila», «Наша сіла», «Тунэмза, Тунэмза, Тунэмза» книги - «В кооперации наша сила», «Будем учиться», «Красный пахарь». В-третьих, под эгидой национальных комиссариатов выходили газеты и немногочисленные журналы на языках нацменьшинств, создавались педагогические курсы, открывались рабочие дома и школы для европейской части нацменьшинств, клубы, передвижные библиотеки, красные уголки, распространялись листовки, плакаты с целью проведения агитационных работ по привлечению нацменьшинств в культурно-просветительскую деятельность. Через национальные бюро выявляли численность населения, совместно с Народным Комиссариатом просвещения вырабатывали план создания общеобразовательной школы, обеспечение общественно-политической литературой, организация общедоступных лекций, докладов и т.д.

В 1922-1924 годы наряду с эвакуацией с Российских окраин в Туркестане, проводилась и реэвакуация национальностей. Начиная с сентября 1922 года увеличился приток беженцев с территории Приволжья, что привело к недовольству туркестанского руководства. Например, 15 декабря 1923 года Турк ЦИК сообщил центру о том, что «за последние недели в Ташкент из Самары прибыло около 400 беженцев, среди них свирепствовали эпидемиологические заболевания, бандитизм. Нет возможности расселять и

кормить эвакуированных детей». Тур ЦИК просил принять меры по приостановке проникновений беженцев в край, но такого рода обращения края оставался не рассмотренным [29,с.119]. В связи с чем, реэвакуация населения коснулась, в первую очередь детей.

Но, несмотря, на противостояние центра, Туркестан производил по мере возможности реэвакуацию населения. Так, к примеру, за 1921-1922 годы из 5 тыс. детей прибывших из Оренбурга в Туркестан, 80% из них были реэвакуированы. Реэвакуация участилась с 21 октября 1922 года. Только на начало было реэвакуировано 155 детей. Процесс реэвакуации происходил очень медленно и проблематично. Поэтому и июне месяце 1923 года реэвакуация из Туркестана еще продолжалась.

Таким образом, на основе статистического отчета Тур ЦИКа к марту 1923 года было реэвакуировано: в Пермскую губернию 71 839, Челябинск – 144074, Башкортостан – 394576 детей. К 1924 году в Приволжский край и в Урал были реэвакуированы 489 детей и 98 старшего поколения. Также реэвакуировали мигрантов в Самару, Казань, Уфу, Симбирск и Саратов.

Литература

1. Туркестан в начале XX века: к истории истоков национальной независимости. Ответ. ред. Ражабова Р. – Ташкент: Шарк, 2000. – С.113.
2. Гордиенко А.А. Образование Туркестанской автономной республики. – М.: Юрид. литер., 1968. – С.214-215.
3. В 1924 г. ответственный секретарь ЦК КПТ Варейкий И. более точно определил характер созданной Туркестанской Советской республики. По его мнению, она была «скорее территориально-экономическим самоопределением, а не национальным» // Туркестанская правда. – Ташкент, 1924. – №3. – С.23; Туркестан в начале XX века: к истории истоков национальной независимости. Ответ. ред. Ражабова Р.– Ташкент: Шарк, 2000. – С.116.
4. Обл. архив Анд. обл., ф.101, оп.29, д.29, лл.6-7.
5. Алеев Р.В. К этнологии бухарских евреев / Евреи Средней Азии: вопросы истории и культуры. – Ташкент: Фан, 2004. – С.26.
6. ЦГА РУз., ф.Р.86, оп.1, д. 3332, лл.24-25. Согласно переписи за 1926/1927 гг.
7. Сиддиков Б. Среднеазиатские евреи: роль и функции этнорелигиозного меньшинства в жизни восточного общества (методологические вопросы) / Евреи Средней Азии: вопросы истории и культуры. – Ташкент: Фан, 2004. – С.167-168.
8. Емельяненко Т.Г. Бухарские евреи: судьба диаспоры // Этнографическое обозрение, 2009. - №5. – С.15-16.
9. Отчет о деятельности СНК и Экономического Совета Туркестанской Республики. – Ташкент: ТЭС, 1922. –С.42.
10. Статистический ежедневник. 19171923 гг. ЦСУ Туркестанской Республики. – Ташкент, 1924. Т.I. – С.42, 44-47.
11. Отчет о деятельности СНК и Экономического Совета Туркестанской Республики. – Ташкент: ТЭС, 1922. – С.53.
12. Саипова К.Д. История Народного комиссариата по национальным делам ТАССР (1918-1924 гг.). Дисс. на соис. уч. степ. канд. ист. наук. – Ташкент, 2011. – С.96.
13. ЦГА РУз., Ф.Р.36, оп.1, д.17, л.58.
14. Статистический ежедневник.1917-1923 гг. Том I. – Ташкент, 1924. – С.70-71.
15. ЦГА РУз., Ф.Р.36, оп.1, д.130, л.7.
16. Юсупов Э. Туркистон халклари ва маънавиятининг муштарак илдизлари // Общественные науки в Узбекистане. – Ташкент, 1996. – № 6. – Б.58-59.
17. Государственный архив Сырдарьинский области, Ф.2, оп.1, д.2, лл.86-88.
18. Туркестан в начале XX века: к истории истоков национальной независимости. Ответ. ред. Ражабова Р. – Ташкент: Шарк, 2000. – С.130.
19. Расулов А.Н. Туркистон халқи бағрикенглиги. – Тошкент: Yangi nashr, 2011. – Б.23.
20. ЦГА РУз., Ф.Р.36, оп.1, д.10, л.5
21. ГА Таш. обл.), ф.2, оп.1, д.29, л.3.

22. ГА Таш.обл., ф.2, оп.1, д. 672, л.2
23. Богод А. Просветительная работа среди национальных меньшинств // Наука и просвещение. – Москва, 1922. – №2. – С.154.
24. Saipova K.D. Activity moslem advice in Turkestan / Research, innovation and education. – London: Scieuro, 2016. – P.123-124.
25. Данилова Е.Н. Советская власть и национальные меньшинства (1917-1920- е гг.) / Российское государство и общество. XX век. – М.: Р76 Московский университет, 1999. – С.161..
26. Отчет о деятельности СНК и Экономического Совета Туркестанской Республики. – Ташкент: ТЭС, 1922. – С.53.
27. Ульянов Г. Политико-просветительская работа среди национальных меньшинств // Коммунистическое просвещение. – Москва, 1926. – №2 (26). – С.36.
28. Шмулевич Б. Ликвидация неграмотности детище Октябрьской Революции // Коммунистическое просвещение. – Москва, 1927. – №5 (35). – С.89.
29. Расулов А.Н. Туркистон халқи бағрикенглиги. – Тошкент: Yangi nashr, 2011. – Б.119-120.

HISTORY OF NEW PUBLIC MANAGEMENT AND ITS INFLUENCE TO THE DEVELOPMENT OF ENTREPRENEURSHIP IN KAZAKHSTAN

Mami Anar, *1st year Phd student*
Dukenbayeva Zada, *Scientific Consultant, Professor, Doctor of Historical Science, Department of History of Kazakhstan, Eurasian National University L.N. Gumilyeva*

Nowadays, the elements of NPM implemented in diverse forms in different countries depending on their historical nature of bureaucracy and public sector management and reform objectives. The major donors have agreed that the developing countries must improve public sector management by sweeping away the traditional public administration paradigm that underpins their bureaucracies and introduce the new public management [1, p 230]. In this case Kazakhstan is struggling to make public sector management better and more efficient to bring the NPM, which should give a rise to new opportunities for greater development in both government and private sector. However, it pointed out that the failure of the bureaucratic system of governance, the lack of accountability mechanisms, transparency and the deficit of democracy has affected its development.

After the collapse of the socialist block, radical political and economic changes occurred in most former socialist countries. According to Hesse the former socialist countries have a number of common characteristics, such as: • a transition from one party rule to the multi-party, pluralist system with democratic and accountable government; • the de-concentration and de-centralisation of political power; • the creation of distinct spheres of economics and politics; • economic liberalisation [2, p 53]. No socialist country has yet completed the full process of economic liberalisation. This is mainly because the task of transforming a former socialist economy is significantly more complicated than the issues facing a typical developing country. In many cases even rudimentary institutions that can be easily converted to market concepts and terminology. The process can be characterised not simply by a transition to a new economic system but also as a fundamental transformation of the whole society and all of its institutions in line with the market philosophy.

In current situation of Kazakhstan should note that civil service and its political reforms ‘it represents . . . a dilemma faced by most societies today, especially those whose governments claim to be based on democratic principles” [3, p 137]. Kazakhstan did the choice in favour of building democratic and market relations and accompanied by a restructuring of public administration and economics. In the first step of its independence from the Soviet Union aim was to gradually withdraw from the former administrative-command methods of management, to create a legal basis for the normal functioning of the private sector of the economy, create an adequate market relations, public administration and public service, and to involve the population in the reform process.

The profound political and socio-economical changes, which have taken place in Kazakhstan since 1991, public administration has remained the same until creation of legislation to regulate relations in the civil service in 1995. The organisation and activities of all levels of the former public management institutions were no longer appropriate for attaining the goals of the reforms in all spheres of economic and political life. This finds its expression in the weakening of the prestige of all state institutions, their inefficient and non-operational activities, in effectiveness of Kazakhstan legislation and decisions of public and management institutions.

Schumpeter (1934) visualised the entrepreneur as the key figure in economic development because of his role in introducing innovations. Parson and Smelser (1956) described entrepreneurship as one of the two necessary conditions for economic development, the other being the increased output of capital. Harbison (1965) includes entrepreneurs among the prime movers of innovations, and Sayigh (1962) simply describes entrepreneurship as a necessary dynamic force. It is also opined that development does not occur spontaneously as a natural consequence when economic conditions are in some sense “right”: a catalyst or agent is always needed, and this requires an entrepreneurial ability. It is ability that he perceives opportunities which either others do no see or care about. Essentially, the entrepreneur searches for change, sees need and then brings together the manpower, material and capital required to respond the opportunity what he sees [4, pp 4262-4269].

The role of entrepreneurship in economic development varies from one economy to another depending on its material resources, industrial climate and the reaction of the political system to the entrepreneurial function. Entrepreneurs contribute more to favourable conditions for opportunities than to economies with relatively less favourable conditions for opportunities. If we look at this from the point of view of favourable conditions, underdeveloped regions due to lack of funds, lack of skilled workers and minimal social and economic costs are less suitable for the emergence of innovative entrepreneurs. In such areas, entrepreneurship not derived from industrial enterprises, and modern institutions support and encourage it. Therefore, entrepreneurs in such regions may not be an “innovator” but an “imitator” who would copy the innovations introduced by the “innovative” entrepreneurs of the developed regions [5, p 14].

The Government of Kazakhstan is currently engaged in major public sector reforms intended to complement the increasingly market-oriented economy. The First President Nazarbayev, in his address to the Nation presented the Strategy for development of the Republic of Kazakhstan until the year 2050. Its main goal is the establishment of a welfare society based on a strong statehood, developed economy and universal labour opportunities, as well as Kazakhstan's joining the thirty most developed countries of the world. It marked the implementation of administrative reform and modernization of the executive as following: ‘We are creating a qualitatively new model of governance on the principles of corporate governance, efficiency, transparency and accountability to society, taking into account best international practices’. To achieve this goal, the "Kazakhstan-2050" Strategy implies implementation of seven long-term priorities: 1. The economic policy of the new course is a comprehensive economic pragmatism based on profitability, return on investment and competitiveness. 2. Comprehensive support for entrepreneurship - the leading strength of the national economy. 3. New principles of social policy - social guarantees and personal responsibility. 4. Knowledge and professional skills are key points of the modern system of education, training and retraining of personnel. 5. Further strengthening of statehood and development of Kazakhstan's democracy. 6. A consistent and predictable foreign policy is the promotion of national interests and the strengthening of regional and global security. 7. New Kazakhstani patriotism is the basis for the success of our multinational and multi-confessional society. These reforms designed to improve government decision making and accountability, and the cost-effectiveness of service delivery. The intent is to redesign the structure of the public sector, and to remove old institutional arrangements and ‘ingrained habits’ derived from the earlier period of centralised planning that are major obstacles to improving efficiency and accountability.

As stated in Kazakhstan’s strategy comprehensive support for entrepreneurship is most important tool to lead a country economy to success. Due to state support measures from 2010 to

2017 small and medium-sized businesses are actively developing in Kazakhstan. The number of active small and medium-sized businesses has grown from 661598 to 1145994 and this growth observed in all forms of entrepreneurships [6]. Entrepreneurship development, which is the basis of the market economy, is currently a strategic priority of Kazakhstan and the share of small and medium-sized businesses in the country's economy is projected to be 36% in 2030 and 50% by 2050. However, today small and medium-sized businesses in Kazakhstan are experiencing difficulties in their development. The low level of professionalism of entrepreneurs, poor quality study in higher education institutions has led to a lack of strong specialists in this field. In modern globalization, as we can see, developed countries are building a strong economic system by conquering world markets through innovation in entrepreneurship. The low level of innovation also depends on the poor quality of education. By improving education system, we receive high quality specialists in the field of entrepreneurship. New ideas will create new business opportunities for citizen where they rise their income. In this regard a transparent support from government very important.

On the other hand, as shown by Kazakhstan experience of transformation, only the destruction of the old office of the state apparatus does not automatically lead to the birth of a new system of governance and public service, needs a package of measures aimed at radical staffing update. From all stated above it is clear that a competitive economy could not be competitive without the state apparatus and transparent national companies. Therefore, as international experience shows that any ‘administrative reform’ usually begins for several reasons. This may be due to financial and economic problems that have been in Kazakhstan and the public awareness of the inefficiency, as the existing management system and interaction between state and society. Often, this awareness comes to the country's leadership, which sees that the bureaucracy did not have time to respond to the objective needs of economic and political development. The result of maturing internal bureaucratic tension, when the lower-level bureaucrats can no longer get richer and the upper does not want to share. Furthermore, the voltage should somehow remove, including through ‘administrative reform’. It is going to be worse, if the competing interest groups are considering ‘administrative reform’ as an additional tool for the redistribution of influence.

Kazakhstan officially announced the main purpose of ‘administrative reform’ is to improve bureaucracy within which they want to draw a clear boundary between the three functions: development strategies (ministry), monitoring and supervision service (internal controls); implementation. In addition, we can see a tension that exists between the different models of building good governance. The World Bank identifies six main components of such management: civic participation and accountability, political stability and absence of violence, effectiveness of government operations, quality of tools and regulatory institutions, existence of the right of the state, containment of corruption. In this case, economists Kiefer and Shifli have justified a conclusion: ‘Better do not develop those countries that rich in natural resources and who carry out sound economic policies, but those where stable and transparent system of rules’.

On the other hand, the World Bank global rating of quality of governance could not be the ultimate truth. The World Bank chief economist Philip Kiefer has mentioned that we should always bear in mind that management - very multi-dimensional concept. Flatten it even to the six parameters is very difficult. The second problem is that it is not so easy to determine the good governance. For some, it is democratic governance, for others stable economic growth. German expert Florian Villerhauzen believes that authoritarian regimes can be successful in economic terms [7]. Therefore political scientists have traditionally argued that economic growth leads to the growth of democracy and vice versa. On the contrast, Aurel Croissant a political science professor from Heidelberg believes that the level of welfare does not a sufficient condition for the transition to democracy. However, it contributes to the fact that the political system remains stable. That is, economic growth strengthens any regime, regardless of whether it is democratic or authoritarian.

In the removal of any crisis there is a difference between systems of different countries. Thus Philip Kiefer surprised that very often any conversation about the quality of governance is perceived by governments much more painful than talking about the quality of health care or

education. Although, if you say that in any country has a low level of health - is virtually the same, accusing her government of incompetence, because between these parameters there is a casual relationship.

At the same time in political history has not been the case that the effectiveness of the state apparatus is enhanced by the fact that the administrative reform held by the officials. It is clear that the emergence of a new generation of Kazakh officials, who would regard themselves as managers, hired people to deliver public services, will take much longer than desired. However the current needs of political and economic development make it impossible to wait. Effective implementation of government programs is needed now.

In this case, substantial assistance to the state apparatus can have numerous non-state actors, such as non-governmental organizations and political parties. Fruitful cooperation between NGOs, political parties and government agencies in conjunction with the mechanism of e-government would help solve many existing problems in the functioning of the state apparatus. Transparency, accountability to society, many social elevators for career growth through professional data - all this will help the administrative reform.

Therefore, market economy policy and planning mechanisms have not yet replaced the previous systems. 'It is wrong to presume that a free market will develop overnight if central planning is eliminated and the market freed. Scrapping the central planning system is obviously a necessary step toward the evolution of a market economy, but unless existing institutions can readily be converted to facilitate production and distribution under market conditions, the transition process will be difficult and lengthy'[8, pp 1157-1169].

To sum up, a good government must have a firm belief and stable continuously practised professional staff to achieve great goal, in other words it should be an efficient, effective and non-corrupt [9]. There is a need to shift from 'public administration' to 'public management'; the emphasis should be placed more on the managerial functions, rather than representational. This means more independence and opportunities in the manifestation of initiatives for government agencies, which creates a high level of responsibility of public servants. In addition, it is essential to improve governance, which provides an accurate diagnosis of the political situation in order to identify options for optimizing the control system to meet the requirements and expectations of the current situation.

Therefore, there is no doubt that some reforms never intended to achieve the ideal-typical structure. The Robinson's intuition that politicians often have other goals besides improving the quality of policy makes it clear [11, p 80]. In addition, designing the bureaucratic reform programs, politicians often are interested in building the state they want to govern but not necessarily the state one would want to live in.

Literature

1) Turner, M., Hulme, D., (1997) 'Governance, Administration and Development: Making the State work', Macmillan, London. p.230.

2) Hesse, J. (1993) 'Administrative Transformation in Central and Eastern Europe: Towards Public Sector Reform in Post-Communist Societies'. Cambridge, MA.

3) Hojnacki, W. (1996) 'Politization as a Civil Service Dilemma' In Civil Service Systems in Comparative Perspectives, ed. Hans A.G.M. Bekke, James L. Perry, and Theo A.J. Toonen. Bloomington, IN: Indiana University Press. P.137.

4) Amrita Dhaliwal, Role Of Entrepreneurship In Economic Development. IJSRM volume 4 issue 6 June 2016 [www.ijsrm.in] Page 4262-4269.

5) Brozen, Yale (1954-55): Business leadership and Technological Change. The American Journal of Economica and Sociology, (14), 1954-55.

6) Key indicators of entrepreneurship development in the Republic of Kazakhstan. January 2017. http://www.ranking.kz/ru/a/reviews/osnovnye-pokazateli-razvitiya-predprinimatelstva-v-rk-yanvar-2017

7) Satpaev D. Kazakh officials dreams: Singapore ,'Risk.kz' - Risk Assessment Group. http://risk.kz/109

8) Rana, P., (1995) ‘Reform Strategies in Transitional Economies: Lessons from Asia’, World Development, Volume 23(7): 1157-1169.
9) Janet Tay. Public Service reforms in Singapore. http://mirror.undp.org/magnet/Docs/psreform/civil_service_reform_in_singapore.htm
10) Robinson, James A. (2003) ‘Politician-Proof Policy?’ Paper Prepared as a Background Paper to the World Bank’s 2004 World Development Report.

1991 ЖЫЛҒЫ РЕСПУБЛИКА ТҰТАСТЫҒЫНА, ҰЛТТАР ДОСТЫҒЫНА ҚАТЕР ТӨНДІРГЕН ОҚИҒА ТУРАЛЫ

Дүйсен Сейітқали Жахияұлы
Мемлекет тарихы институтының жетекші ғылыми қызметкері, педагогика ғылымдарының кандидаты

1991 жылы қыркүйек айында Орал қаласын ғана емес, республиканың барлық ұлтжанды азаматтарын, зиялы қауымын дүрліктірген оқиға туралы көп жазылмай келеді. Себебі бұл кез келген көпэтносты мемлекеттегі ең нәзік күрделі мәселе-ұлтаралық қатынас мәселесі болғандығына қатыстылығы еді. Отандық қоғамдық ғылымдар саласының өкілдері бұл тақырыпты айналып өтуге тырысады. Тарих ғылым саласында марқұм Мұса Бесбаев өзінің монографиясында бұл оқиға туралы тәуір жазды. Бестомдық «Қазақстан тарихы» еңбегінде осы оқиғаға қатысты жарты беттік материал берілген. Әзірше осы екі еңбектен басқа тарихшы ғалымдар зерттеулері байқалмайды.

Орал оқиғасының куәгері Нұрлыбай Сисенбай құжаттарға сүйенген деректі кітап жазды. Кітап оқиғаның белгісіз беттерін ашып, себептерін талдап түсіндіруге арналды. Казактардың мерекесіне қарсылық ұйымдастырғандардың бірі Орынбай Жәкібаев «Азаттық» кітабын жариялады.

Тәуелсіздік жылдары «Егемен Қазақстан», «Жас Алаш», «Экпресс-К» «Еділ—Жайық», «Алтын Орда» басылымдарында оқиғаға қатысқан адамдардың естеліктері, қоғам қайраткерлерінің, саясаткерлердің, журналистердің мақалалары жарияланды.

Негізінен Орал оқиғасы туралы ғаламторда, газет-журналдарда сирек жазылады. Нұрлыбай Сисенбай сол оқиғадан кейінгі 20 жыл ішінде қазақстандық газеттерде 16 мақала ғана шыққаны туралы дерек келтіреді.

«Азаттық» радиосы веб-сайтының редакторы Ержан Қарабек осы оқиғаға қатысты журналистік зерттеу жүргізіп нәтижесін жариялады [1].

Осыдан келіп, бұл оқиға қалай, неден басталды? - деген сауалдарға тоқталу керектігі туындайды. 1991 жылы казактардың тарихи – мәдени қоғамы бастамасымен және Ресей Федерациясындағы казактар ұйымдарының қолдауымен Орал қаласында казак әскерінің Ресей патшасына және Отанға қызмет ете бастауының 400 жылдық мерекесін атап өту жөнінде бастама көтеріп ұйымдастыру әрекетіне кірісті.

«Азат» қозғалысы белсенділерінің деректеріне қарағанда бұл шараға дайындық осы оқиғадан бір жыл бұрын басталған. Ресей империясының күш-қуатын қалпына келтіруді, орыстың ұлы державалық идеясын насихаттаушы Александр Солженициннің мақалаларын қалада кеңінен тарата бастаған. Орал казактары өздерінің мерекесіне Ресейдің 11 казак қоғамдарынан делегациялар шақырады. Оның үстіне 90-шы жылдардың басында Қазақстанның 12 облысында орыс-казактарының ұйымдары жұмыс жасады.

Жергілікті партия және кеңес органдарының және «Азат» қазақ ұлттық-патриоттық ұйымының қарсылықтарына қарамастан Орал казактары бірнеше ай бойы дайындық жүргізді. Айыптаған жұртшылыққа казак қоғамының басшылары: «Біз өзіміздің, ішкі мерекемізді өткіземіз» деген сөздер айтты.

Қазақтың ұлтжанды белсенділері Оралда казактар сепаратистік республика жариялауы мүмкін деп қауіптенді. Өйткені КСРО ыдырап жатқан сәтте мұндай қауіпті

геосаяси оқиғалар бірнеше республикада байқалған болатын. 1990 жылы орыс сепаратистері Молдавиядан Днестр республикасын бөліп алған еді. Кеңестік Кавказ өңірінде де сепарататистік әрекеттер жүріп жатты. Жайық өңірінде сепаратистік қауіптің тууына Мәскеудегі 1991 жылы «тамыз бүлігі» де әсер етті.

Осы арада Қазақ жеріндегі орыс казактарының пайда болу тарихын еске түсіру орынды. Қазақстандық тарихшы ғалымдар (М.Бесбаев, М.Әбдіров, З.Қабылдинов және т.б.) өздерінің еңбектерінде патша өкіметі Қазақстанда және онымен шекаралас өңірлерде Жайық (Орал), Орынбор, Батыс-Сібір, Жетісу казак әскерлерін орналастырғанын жазды. Казак әскерлері өлкеде әкімшілік реформаларды жүзеге асыруда, қазақтардың көтерілістерін басуда елеулі рөл атқарды. Жайық (Орал) казактары қазақ жеріне XVI ғасырдан бастап қоныстана бастаған.

Орыс-казактары патшалы Ресейде, Кеңес Одағында және Қазақстанда ешқашан дербес ұлт болған емес. Тарихшы ғалым М.С.Бесбаев өзінің еңбегінде: «Казаки не являются самостоятельным этносом, а есть составная часть русской нации или других народов откуда они вышли. Они в прошлом являясь военным сословием, имевшим множество царских привилиегий, всецело служившим империи... Предки казаков на казахской земле-выходцы из России-были переселенцами, а а затем стали колонизаторами и никогда не являлись коренными жителями края. Нынешние казаки Приуралья, Северного и Восточного Казахстана, Семиречья являются лишь их потомками, но не могут быть коренной нацией»-деп көрсетеді [2,267-268].

Патшалық заманда Қазақстанда орыс-казактардан орыс қоныс аударушылары, яғни казактар тобына жатпайтын орыстар да зардап шекті. Өйткені орыс казактары патша өкіметінің қарсыластарын жазалауға пайдаланатын қуатты күші болды [2,267-268].

Мұрат Әбдіров, Зиябек Қабылдинов сияқты тарих ғалымдарының докторлары да өздерінің ғылыми еңбектерінде патша отаршылдығы кезіндегі Қазақстан жеріндегі казактардың қазақ халқына қарсы озбырлықтарын нақты деректермен сипаттап жазды.

«Азат» қозғалысы белсенділерінің пікірінше 1991 жылғы Орал оқиғалары кезінде орыс-казактарының ойында Орал автономиялы облысын құру және оған Орал, Гурьев облыстары және Ресей құрамындағы Қалмақ автономиялы облысын кіргізу жоспары болған көрінеді [3]. Сисенбай Нұрлыбай Қошманұлы. 1991 жылғы «Орал көтерілісінің» қауіпті тұстары: «Абай ақпарат». /abai.kz|post/9821 (Кірген уақыты: 28.12.2019.)

Қазақтың ұлтшыл белсенділері Оралда казактар сепаратистік республика жариялауы мүмкін деген қаупі бекер емес сияқты. Орал облысының сол кездегі басшысы Нәжмеден Есқалиев пікірінше Ресейдің ұлы державалық идеясын қолдаған кейбір адамдар Оралда ұлтаралық қақтығыс тұтатып, содан соң «бітімгершілік күштерді» сырттан кіргізуді ойластырған көрінеді [4]. .

Осы оқиғалар қарсаңында Батыс Қазақстан облысы қалаларында славян ұлттарына қарағанда қазақтардың үлес салмағы төмен болуы да орыс-казактарының желігуіне қолайлы болды. Деректерге қарағанда облыстағы қазақтар саны 58678 адам болса, орыстар-159286, украиндар-11607, белорусстар-2070 адамды құрады [5,51-парақ].

Облыстың Бөрлі, Зеленов, Теректі, Тасқала, Шыңғырлау аудандарында славяндар өкілдері топтасып мекендеді. 90 жылдардың басында орыс казактарының «Еділ-Жайық казактары», «Орал (Жайық) казактары қоғамы» сияқты ұйымдары жұмыс жасады.

Орыс-казактардың Орал жерінде Ресей патшасына қызмет етуінің 400 жылдығығын салтанантты түрде атап өтуге дайындығы туралы хабар облыс тұрғындарының, әсіресе қазақ халқының наразылығын туғызды.

Орал облысының қазақтары казактар қоғамының бұл әрекетін ұлттық намысты қорлау, Қазақ Республикасының заңдарына мойынұсынбау, бассыздық әрекеті деп қабылдап митингке дайындалды. Сөйтіп Орал қаласында қазақтар мен орыс-казактары арасында жанжал қаупі туды. Аймақта қауіпті қоғамдық ахуал қалыптасты [6,94-парақ]. Жағдай қауіпті сипат ала бастаған соң Орал өңірінің ұлтжанды белсенділері «Азат» қоғамдық қозғалысының Алматыдағы басшыларымен хабарласып, қолдауды өтінді.

Орал оқиғасына қатысушылардың естеліктеріне қарағанда облыс басшылығы қатарында (оның құрамында қазағы, орысы т.б. ұлт өкілдері бар-С.Д.) екі позицияға бөліну байқалған. Бір жағы казактар мерекесіне рұқсат беріп, қолдауды жақтаса, екінші бөлігі - қарсылық танытты. Сол кездегі облыс басшысы қызметіндегі (Орал облыстық партия комитетінің бірінші хатшысы) Нәжмедин Есқалиев ашық білдірмесе де казактар жиынына қарсылықты қолдаған деген пікір кездеседі [1].

Н.Есқалиевтің пікірінше Орал казактарының осы оқиғаға дайындығы туралы Кеңес Одағының басшысы М.С.Горбачев хабардар болғанымен оны тоқтатуға пәрмен бермеген. Сонымен қатар көрші Самара облысында Орал казактарына көмек көрсетуге бір танк полкы әзірлікте тұрған деген дерек те бар [5].

Орыс казачествосының бұл әрекеті облысты мекендеген өзге ұлт өкілдерінің де алаңдаушылығына әкеліп соқты.

Орал облыстық мұрағатының деректеріне қарағанда облыстық, қалалық партия комитеттері мен халық депутаттары облыстық, қалалық атқару комитеттері, қоғам белсенділері осындай қысылтаяң сәтте сабырлық пен төзімділік, парасаттылық таныта білді. Бұл органдар 80-шы жылдардың аяғына қарай қалыптаса бастаған ұлттық-мәдени бірлестіктер өкілдерімен кездесіп, ақылдаса келіп казактар ұйымына арналған үндеу жариялады [6,49-50-парақтар].

Неміс, татар, корей, еврей, чечен-ингуш ұлттық бірлестіктері мен «Қазақ тілі» қоғамы және «Азат» қоғамдық қозғалысының бірлескен үндеуінде бүгінгі күні Қазақстан КСРО-да қоғамдық-саяси тұрақтылық пен ұлтаралық келісім сақталған жалғыз республика екенін сондықтан республика мен облыста ынтымақ пен бірлікті, тыныштықты сақтау ауадай қажеттігіне назар аударды. Ал облыстағы казактардың кейбір өкілдерінің табанды түрде Орал казактарының басқа ұлтардан бөлектеніп, республикалық немесе жалпыхалықтық мерекелерден тыс, 400 жылдықты мерекелеу жоспары барлық тұрғындардың наразылығын туғызатына назар аудартты.

Облыс басшылығы, барлық ұлт өкілдері орыс казактарының мәдениетін, ұлт мәселесін саясиландыру қауіпті құбылыс деп таныды. Қазақ жерінде патша өкіметінің отаршылдық саясатының қолшоқпары болған казак әскерінің тойын өткізу қазақ халқының намысын қорлау деп білді. Патша өкіметінің отаршылдық саясаты империяның шеткері ұлт аймақтарын да қамтығанын, әсер еткенін, тіпті қарапайым орыс халқы да зардап шеккенін атап көрсетті. Ұлттардың мүддесімен санасу, өзара түсіністік таныту өмірлік қажеттілік екенін Қазақ КСР Президенті Н.Ә.Назарбаев пен Ресей Федерациясының Президенті Б.Н.Ельцин да қадап айтқандарын еске салды.

Үндеуде сонымен қатар Қазақ КСР-нің тәуелсіздігі туралы Декларация жариялаған дата - Республика күні мемлекеттік мерекені және Ауыл шаруашылық еңбеккерлері күнін бірлесіп атап өтуге шақырды [6,49-50-парақтар].

Н.Есқалиевтің сөзіне қарағанда облыс басшылығы орыс-казактарымен тіл табысып ортақ келісімге келу үшін 5 қазанды Жайық өңірі халықтарының мерекесі күні ретінде атап өтуді ұсынғанымен қарсы жақтан қолдау таппайды (Ескалиев Н. «Над пропастью». Ж.Орынбаевтың «Азаттық» кітабынан).

Қазақстан басшылығы Н.Есқалиевтің сөзіне қарағанда саяси жағдайды ушықтырмау үшін Оралдағы оқиғаларға араласпай жергілікті басшылардың бақылауына тапсырады [4].

1991 жылы 13-14 қыркүйекте Дон, Кубань жерлерінен, Мәскеу, Ленинград, Иркутск, Амурдағы Комсомольск, Орынбор, Самара т.б. қалалардан поезбен, автобустармен казактар келді. Арасында журналистер де болды. Ресей казак атамандары кеңесінің төрағасы Александр Мартынов келіп құттықтады. 15 қыркүйек (жексенбі) күні таңсәріде жиналған казактар шіркеуге кіріп мінәжат жасаған соң, екі көшеден өтіп, Ворошилов атындағы (қазірде «Зенит» зауыты) зауыттың «Мәдениет үйіне» барды. Жиналғандардың жалпы саны 300-500 адам болды.

Сол күні зауытта 4 мың орыс-казак жұмысшылары болған. «Зауыт жұмысшылары ұрысқа шығып, «азаттықтарға» соққы беруге дайын болды» деп жазыпты казак зерттеушісі

Николаф Фокин «Финал трагедии. Уральские казаки в XX веке” деген кітабында. Қақпаны милиция взводы күзетті дейді сол кездегі милиция подполковнигі Анатолий Авилов [1].

Орал облысының аудандарынан мыңдаған қазақ жастары қалаға қарсылық митингісіне жиналды. Қаладағы педагогика институтының студенттері, техникумдар мен училищелердің оқушылары наразылық акциясына қосылды. «Азат» қозғалысының штабы белсенді ұйымдастыру жұмыстарын атқарды. Алматыдан, Атыраудан, Ақтөбеден, Шымкенттен т.б жерлерден жүздеген қазақ азаматтары жиналды. «Азат», «Аттанайық Жайыққа», «Қазақ тілі» ұйымдары облыстағы казак қауымына тыйым салуды, қала, облыс басшыларының қызметтен кетуін талап етті.

«Азат» басшыларының бірі Жасарал Қуанышалиннің пікірінше Мәдениет үйінде концерт емес, казактар тарапынан сепаратистік ұрандар көтерілген көрінеді. Сол тойда (съезде) Қазақ республикасынан бөлінетін Орал автономиялы облысын жарияламақ ойлары болыпты. Бірақ үлгере алмаған көрінеді [3].

Қаланың орталық алаңына «азаттықтардың» дерегіне қарағанда 10 мың қазақтар жиналған. 113 адамнан құралған қарсылық көрсету штабының адамдары Мәдениет үйіне барғанымен жиынға кіре алмайды.

«Мәдениет үйінде» жиын өткізіп жатқан казактарды күшпен қуып таратуға ұмтылған мыңдаған қазақ жастарының алдына Жамбыл облысынан келген Хадиша Кәрібаева қолындағы 3 жасар баласымен жүгіріп шығып, қалың топтың алдына ақ жаулығын тастап, «Тоқтаңдар!» деп сабырға шақырады. Қазақ дәстүрінде ананың ақ жаулығын аттап өтуге болмайтын дәстүрді білетін жастар тоқтайды. Сөйтіп жаппай төбелес, қантөгіске жол берілмейді.

«Азат» басшыларының бірі Жасарал Қуанышалин милиция бастығы Шумовты залға апарып, 15 минут ішінде жиналысты тарату қажеттігіне көзін жеткізеді. Басқаша жағдайда ашу-ыза кернеген жиналған халықты енді ұстап тұра алмайтынын жеткізеді. Халықтың талап етуімен казактар жиынын таратуды облыстық ішкі істер басқармасының бастығы полковник Владимир Шумов (1992-1994 жылдары Қазақстан Республикасының Ішкі істер министрі қызметін атқарды, кейін Ресейге қоныс аударды-С.Д.) жүзеге асырды.

1991 жылы 25 қазанда Қазақ КСР Президентінің көмекшісі Серік Әбдірахмановтың басшылығымен құрылған арнайы президенттік комиссия деңгейінде оқиғаның ізі суымай тергеу жүргізгенімен нәтижелері кең түрде, ашық жарияланбады [1].

Республика басшылығы шамасы бұл ұлтаралық және сол кездегі КСРО мен республикадағы саяси жағдайды ушықтырып жіберуден қауіптенсе керек. Орал казактарына ешқандай айып тағылып жазаланбады және билік тарапынан қысым көрсетіп кудалау жасалған жоқ.

Казактар жиынын қуып тарату ұлтаралық қақтығыс туғызбады. Бұл кімнің еңбегі?

Біздің пайымдауымызша Оралдың және республиканың өзге өңірлерінен қолдау үшін осында жеткен ұлтжанды қазақ азаматтарының, республикалық «Азат» қоғамының белсенді әрекеттерінің, қазақ ұлтының тағдыршешті сәтте ұйымшылдық танытуының, отансүйгіштік сезімінің жоғары болуының, қазақтардың ұлттық бірегейлік пен дәстүрге деген беріктігінің нәтижесінде деуге болады. Сонымен қатар саны жағынан ажергілікті қазақ ұлтынан басым болса да Орал облысындағы орыс халқы казактардың бұл арандату әрекетін қолдамағанын да ұмытпау керек [3].

Зерттеушілер Орал оқиғасы кезінде «Азат» қозғалысының облыстардағы барлық белсенділері ұйымшылдық көрсеткенін жазады. Елдің де, жердің де иесі бар екенін танытып, қазақ жерінің тұтастығына қауіп төндіргендерге батыл тойтарыс беруді ұйымдастыра білгенін жазады.

Сол күндері «Басқару штабының» мүшелері, бүкілхалықтық қарсылық акциясын ұйымдастырушы жергілікті азаматтар-А.Зинуллин, А.Қадырбаева, О.Жәкібаев, Н.Сисенбаев, Д.Өтегенов, Ж.Қуанышалин, Н.Қонарбаев, Д.Сатыбалдиев,, О.Сәулебаев, М.Балмолдин, С.Ерғалиев, Е.Жайлыбаев, Б.Әділов, Т.Сәтқұлиев, А.Зейнуллин, Х.Тельман, Қ.Сүлейменов, Б.Тәженов, Р.Мұханбетқалиева, С.Мұдатов, М.Ықсанғалиев, Н.Қонарбаев, Ж.Өтеғалиев,

Р.Қалиев, С.Ғинаятов және т.б. азаматтар елін, жерін қорғап, ерлік істер атқарды. Аты аталған азаматтар Қазақ елінің саяси және экономикалық тәуелсіздігі жолында қоғамдық ой-сананы оятуда өздерінің тарих алдындағы адамдық, азаматтық парызын абыроймен орындады – деген тұжырым жасайды Н.Қ.Сисенбай [3].

1991 жылғы Орал оқиғасын жергілікті басшылық «қоғамдық ұйымның рұқсат етілмеген іс-шарасы» деп бағалады. Бірқатар зерттеушілер мен естелік жазушылар, қоғам қайраткерлері «оқиға» (Е.Қарабек, Н.Есқалиев т.б.), казактар қозғалысы (Ұ.Ж.Ысмағұлов), «көтеріліс» (Н.Сисенбаев т.б.) «дүрбелең», «қатерлі күндер», «бұлқыныс» деген сипаттама берді. Дегенмен көпшілігі «оқиға» деп бағалауда.

Орал халық депутаттары облыстық кеңесі 1991 жылы 19 қыркүйекте заңдылықты сақтау, ұлт саясатына қатысты азаматтардың хат-хабар, үндеулерін қабылдау, ұлттық мәдениет, тіл, интернационалдық тәрбие беру, тарих және мәдени тәрбие беру мәселелері жөніндегі тұрақты комиссия қаулы қабылдап «1991 жылы 13-15 қыркүйекте Орал қаласында қоғамдық ұйымдардың рұқсат етілмеген іс-шаралар өткізу мәселесін тексеру туралы қорытындысын жариялап, Орал депутаттар облыстық кеңесінің 7-ші сессиясының қарауына ұсынды [6,93-94–парақтар].

«Азат» қозғалысының штабы үлкен жұмыс атқарды. Алматыдан, Атыраудан, Ақтөбеден, Шымкенттен т.б. жерлерден жүздеген қазақ азаматтары жиналды. «Азат», «Аттанайық Жайыққа», «Қазақ тілі» ұйымдары облыстағы казак қауымына тыйым салуды, қала, облыс басшыларының қызметтен кетуін талап етті.

Казактардың осы бүлдіру әрекетінің салқыны Жайық өңірінде бірден жойылмағаны облыс атауын өзгерту кезінде де байқалды. Орал депутаттар облыстық кеңесінің 1992 жылы 29 мамырдағы 21-ші шақырылымы Батыс Қазақстан облысы деген әкімшілік-географиялық атауын қайтару мәселесі едәуір қиыншылықпен өткенін мұрағат дерегінен көруге болады. Сессияға облыстық кеңеске сайланған 120 депутаттың 90-ы қатысады. Бірақ 10 депутат облыс атауын өзгертуге наразылық танытып сессия жұмысынан кетіп қалады. Мәселені дауысқа салу нәтижесінде 72 депутат қолдап, 3-і қарсы болып, қалыс қалғандары болмай көпшіліктің қолдауымен облыс атауы өзгертіледі (6, 94 -парақ).

Тарихшы ғалым Ұ.Ж.Ысмағұловтың: «... жиырмасыншы ғасырдың аяғында еліміздің батысынан автономия жариялап, жеріміздің тұтастығына дау айтып, ұлтаралық бірлігімізді бұзуға әрекеттенген қауіпті оқиға болды, Бұл ұлыдержавалық шовинизммен уланған казактар қозғалысы еді» деген баға берді [3].

Бестомдық «Қазақстан тарихында» атап көрсетілгендей бұл «республикада ұлт араздығын тудыратын жарылыс беру шегіне жеткізген оқиға» болды [7,102]. «Қазақстан тарихы «көне заманнан бүгінге дейін). Бес томдық. 5-том. – Алматы: «Атамұра», 2010, - 688 бет.) жағдай еді деген сипаттама берді.

Қазақстан Республикасы Ұлттық Қауіпсіздік Комитеті төрағасының орынбасары болған Анатолий Дружининнің осы оқиғадан сабақ алу туралы төмендегі пікірімен келісуге болады. Егер сол оқиға кезінде қақтығыс болып, қан төгіске ұласқанда, өңірге сырттан «бейбітшілік сүйгіш күштер» енгізіліп, жағдай одан әрі ушықтырылғанда, Қазақстанның тәуелсіздік алып, БҰҰ-на қабылдануы екіталай болар еді деген болжамымен келісуге болады [4].

Этносаясаттанушы ғалымдар пікірлеріне қарағанда ұлтаралық қатынастар қайшылықсыз, талассыз, тартыссыз, бәсекелестіксіз дамиды деу-бос утопия [8].

Мәселе, полиэтносты мемлекетте жүргізілетін ұлт саясатында, этносаралық қатынастарда сондай қайшылықты, тартысты оқиғалардың алдын алу, туындай қалған жағдайда оны ушықтырмай, дер кезінде бейбіт жолмен шеше білуде. Мемлекет құрушы қазақ ұлты осыдан 30 жыл бұрын «Орал оқиғасы» кезінде осы міндетті абыроймен атқарып шықты деуге толық негіз бар деп білеміз.

Түйіндей айтқанда, 1991 жылы қыркүйекте еліміздің тұтастығына, ұлттар достығына қатер төндірген оқиға туралы терең зерттеулер жүргізіп, ақиқатын анықтап, қазақ ұлтының

күш қолданбай, ақыл-парасатқа сүйеніп мемлекеттігін және ұлтаралық татулықты сақтап қалған еңбегіне тарихи баға беру қажеттігін объективті түрде жазатын кез келді.

Әдебиет

1. Қарабек Ержан. 1991 жылғы Орал оқиғалары. Астары мен аңызы. 09.2011. Азаттық радиосы. // azattyq.orq|akazakhstan_oral oqyqhasy_1991_kaztar/24322777.htmi (Кірген уақыты: 29.12.2019.)
2. Бесбаев М.С. Зигзаги истории. Монография. – Алматы: КазАТиСО, «Өлке», 2007. -288 с.
3. Сисенбай Нұрлыбай Қошманұлы. 1991 жылғы «Орал көтерілісінің» қауіпті тұстары: «Абай ақпарат». /abai.kz|post/9821 (Кірген уақыты: 28.12.2019.)
4. Искалиев Нажмедин. Благоразумие сильнее танков. / Куликов Вячеслав, «Экспресс-К». 18 августа 2006 года.
5. Батыс Қазақстан облысының мұрағаты 764-қор, 1-тізімдеме, 21-іс.
6. Батыс Қазақстан облысының мұрағаты. 289-қор, 1-тізімдеме, 48-іс.
7. Қазақстан тарихы (көне заманнан бүгінге дейін). Бес томдық. 5-том. – Алматы: «Атамұра», 2010, - 688 бет.
8. Айталы А. Ұлтаралық келісім мәдениеті: кеше, бүгін, ертең. // Егемен Қазақстан. – 2008 жыл 19 сәуір.

XIX ҒАСЫРДАҒЫ ҚАЗАҚ ҚОҒАМЫНЫҢ ӨТПЕЛІ КЕЗЕҢІНІҢ АЙНАСЫ (Ақмолла ақын туралы)

Баймаханбетова Мөлдір
Қазақ Ұлттық өнер университеті
Қорқыт ата атындағы ғылыми-зерттеу институты
«Қазақ халқының сөз өнері» бөлімінің, ғылыми қызметкері

Бірнеше мың жыл бойы Еуразия құрлығында үстемдік құрған көшпелі жауынгер өркениеттің дағдарысы, одан сауда-тауар қарым-қатынастарына кірігу, отырықшылыққа қадам басу XIX ғасырдағы қазақ қоғамының айрықша белгілері. Бір қалыпты жағдайдан екінші бір сапаға өту жеке адам үшін де, тұтас бір этнос үшін де қиын. Өтпелі кезең кез келген этностың өміршеңдігіне үлкен сын, биік сапаға тек шаруашылығын жаңа жүйеге бейімдей алған, рухани негіздерін заманға сай қайта құрып, жаңғырта алған мықты этностар ғана өте алады. Осы себептен де XIX ғасыр тәжірибесін зерттей түсудің қазіргі уақыт та өтпелі жағдайда өмір сүріп жатқан қазақ қоғамы үщін өзектілігі айқындалады.

Бұл ауыр сыннан қазақ халқы абыроймен өткенін біз Абайды және оның ізбасарлары Алаш қайраткерлерін туғызған және өсіріп шығарған XIX ғасыр соңындағы ахуалдан толық көре аламыз. Дегенмен де бұл дәуірдің әлі де зерттеле түсуге тиіс, әлі де бағасын алмаған тарихи оқиғалары мен тарихи тұлғалары баршылық. Солардың бірі тағдыры да, шығармашылығы да аса күрделі және бірнеше халық өзімнің ақыным деп танитын Ақмолла Мұхамедияров.

Әрине, XIX ғасырда қазақ бастан өткерген күрделі кезең туралы ғылыми еңбектер біршама бар. Олардың ішінен ерекше А.Н. Бөкейхан, С.Д. Асфендияров, Е. Бекмаханов пен Н.Е. Бекмаханова аттарын атасақ да жеткілікті [1][2][3][4]. XIX ғасырда қазақ қоғамының зерттелу тарихы туралы да бірталай тарихнамалық еңбектер бар екенін айтқымыз келеді. Жалпы осы тақырыпқа арналған шолуды Ж.О. Артықбаевтың «Казахское общество в XIX веке: традиции и инновации» монографиясынан қарап шығуды ұсынамыз [5]. Қазақ руханиятында ерекеше орыны бар, XIX ғасыр әдебиетінде аты алтын әріппен жазылуға тиіс Ақмолла немесе Муфтахетдин Камалетдинұлы Мұхамедияров туралы өкінішке орай толымды монографиялық зерттеу бар деп айта алмаймыз. Көптеген жарияланымдардан оның тек шығармашылығы бағаланбағанын ғана емес, сонымен бірге өмір тарихы да

нақтыланбағанын көреміз. Егер біз башқұрт әдебиетін қарасақ онда Ақмолланың башқұрт ақыны болып аталатынын, қазақ жазушыларының еңбектерінде Ақмолланың қазақ болып жүргенін, тіпті Ақмолланы татар ғалымдары да өзіне тартатынын көрер едік. Біз осы мақалада бірталай деректерге сүйене отырып осы мәселеге қатысты өз пікірімізді білдіруді жөн көрдік.

Башқұрт деректеріне негізделген жазбаларды сараптасақ башқұрт халқының ұлы ағартушысы және ақыны Ақмолла 1831 жылы 14 желтоқсанда Орынбор губерниясына қарасты Белебей ауданында туғандығы туралы ақпараттар береді. Башқұрттың мұрағат деректері әкесі жергілікті молда – Камалетдин Ишкузяұлы, анасы – Бибіүммігүлсім Салимянқызы және екеуі де мин тайпасынан шыққан деп көрсетеді [11][12][13, 33 б.].

Ал, Қазақстанда жазылған ескі кітаптар мен жазбаларда Ақмолланы XIX ғасырдың екінші жартысында өмір сүрген қазақ, башқұрт, татар халықтарына ортақ демократ ақын деп айтылады. Бұл тұрғыда академик Зәки Ахметовтің эпистолярлық жанрдағы «Ғалымдар және хаттар» (Астана, 2019) атты кітабы осы мәселе туралы бірталай дерек беретінін ескертеміз (166-174 бб.). Академик Зәки Ахметов өзінің жазбаларында [7, 166-167 бб.] М.О. Әуезов атындағы әдебиет және өнер институтында, ҚазМУ, ҚазПИ оқытушылары мен Мәскеу, Қазан және Уфа ғалымдары қатысуымен арнайы «Ақмолла ақынның 150 жылдығына арналған» ғылыми-теориялық конференция өткізу, ақынның өлеңдер жинағын қайта басу мен ф.ғ.к. Уәлихан Қалижановтың «Ақмолла ақынның өмірі мен шығармашылығы» атты кандидаттық монографиясын басып шығару туралы және республикалық, облыстық газет-журналдарға оның өмірі мен шығармашылығы туралы материалдар беру қажеттігі айтыла келіп, төмендегі мәліметтерді ұсына отырып, тиісті мекемелерге арнайы хат жолдайды.

[7, 170 б.] Хаттардың бірінде былай делінген, «Ерте бала күнінде әкесі мен анасынан айрылып, жеті жасынан бастап тәрбиелеген өгей әкесі Камалетдиннің баласы болып кетеді. Біраз уақыт Ақмолла Стерлибаш қамалындағы медресені, содан кейін Орынбор мен Троицктегі медреселерді оқыды. 1850 жылдың аяғында ол Троицкіден жүз шақырым жерде орналасқан Қарасу ауылында ұстаз және ағаш ұстасы болды. Халық оны «Ақмолла» атап кетеді. Ел ішінде зор беделге ие болып, әлеуметтік ұлттық теңсіздікті әшкерелеп, жалған жаламен 1867 жылы Ақмолла қара қыз Есенгелді мен Бытыш отбасыларынан шыққан билеушілердің наразылығымен зынданға тасталады. Осыдан кейін Ақмолла Орынборға барып, ресми іссапармен жүрген, қазақтың жаяу әскербасы генерал Ғұбайдулла Жәңгіров-Шыңғысханға өлең жолдап, оның көмегімен толықтай босатылды. Ақталып шыққаннан кейін Қостанай, Қызылжар, Көкшетау қалаларының маңындағы қазақтар арасында бала оқытады, өлең жазумен айналысады.

1895 жылы 8 қазанында Троицкіден Злотустаға атпен кетіп бара жатқан кезінде, яғни Миасс қаласы мен Сарслан ауылы арасындағы жолда Нығметолла мен Дәулетшінің қарақшылары оны «бай саудагер, көпес» деп қателесіп, аяусыздықпен өлтіреді. Миасс қаласындағы зиратқа жерленген және зираттың үстіне қабір тасы орнатылған» деп жазылған [7, 174 б.].

Академик Зәки Ахметов сондай-ақ, Ақмолла өзін «қазақ» деп, көптеген еңбектері қазақ тілінде жазылғандығын алға таратады. [7, 169-170 бб.]. Оған себеп, мына өлеңін атап көрсетеді:

Көшпелі қазақпыз ғой күрке астында,
Өнері жоқ, ұйықтаған тек көрпе астында.
Қазақша өлең жаздым ашық қылып,
Хасистердің жүрегін ашыттырып.
Айтамын үгіт қылып қазақ халқын,
Баяғы тастамайтын ата салтын.

Бұл хатында академик Зәки Ахметов Ғабдолла Тоқайдың «Оның өлеңдерінен көшпелі қазақтың иісі есіп тұрады» - деген қанатты сөзін де қоса ұсынады. Ақмолла поэзиясының ең ұшар шыңы – оның ағартушылық идеяларын ашатын поэзиясы. Ақмолла шығармашылығы қазақ әдебиеті тарихында маңызды орын алады. Оның дүниетанымдық және идеялық-

эстетикалық көкжиегінің барлық шектеулерімен әдебиетке бұрынғы өзінен бұрын өмір сүрген зар заман ақындары Дулат пен Шортанбаймен түбегейлі жаңа салыстыру берді және оның негізін салушылар Ыбырай Алтынсарин мен Абай Құнанбайұлы болған қазақ әдебиетінде жаңа прогрессивті демократиялық бағытқа жол ашты. Ақмолла шығармаларының халық арасында кең тарағанын әр түрлі жазбалардан кездестіруміз дәлелдей алады. Ақынның аты елге кең таралғанының тағы бір белгісі «Мес» жинағында өлеңдерінің түгелге жуық жүруі. М.Ж. Көпейұлы өз шығармаларында Ақмолла ақынға жиі сілтеме жасап, керек жерінде оның *«Ең әуел керек нәрсе – иман» деген,«Ақырет істеріне илан» - деген. Құдай кешер дегенмен іс бітпейді,«Иман шартын білмесе айуан» деген сияқты насихат* өлеңдеріне сүйеніп отырады. Қазақтың белгілі ақыны және өнерпазы Нартай Бекежанов Ақмолланы ұстаз санап, «*Ақмолла, Ұзақ ақын, Мәшһүр Жүсіп, Заманға жатушы еді үлгі пішіп. Солардың ағып жатқан теңізінен, Біз пақыр сөйлеп жүрміз қанып ішіп!* - деп жырлайды.

Ақмолланың «Маржани туралы естелік» (1892), «Түрмеден келген хаттар» (1904) және «Ақмолла өлеңдері» (1907) шығармалары Қазан төңкерісіне дейін жеке басылымдарда жарияланды. Кеңес дәуірінде - Алматыда «Өлеңдер жинағы» (1935 жылы С. Сейфуллиннің алғысөзімен) жарық көрді. Өлеңдерінің үзінділері 9 сыныпқа арналған «Қазақ әдебиеті» (1939), «Татар поэзиясының антологиясы» (1956), «Башқұрт поэзиясының антологиясы» (1971) және «Қазақстан ақындары» жинағына (Ленинград, 1978) енді.

Ендігі қолда бар тағы бір деректерді толығырақ ұсынсақ, «Ақмолла (Мұптақеддин Мұхамедияр ұлы) өлең жинағы» атты кітабы. «Ескі ақындар» сериясымен шыққан жинақ. Алматының Қазақстан көркем әдебиет баспасынан – 1935 жылы шыққан.

Сәкен Сейфуллиннің алғы сөзімен шыққан «Ақмолла (Мұптақеддин Мұхамедияр ұлы) өлең жинағы» атты кітабы бірнеше тараушадан тұрады. Алдымен біз «Ақмолланың өмір тарихы» деген атпен берілген өмірбаяндық этюдте тоқталайық.

Сәкен Сейфуллин «Ақмолла 1839 жылы туып, 1895 жылы өлген. Бұл кісінің әкесі қазақ, шешесі татар» деп бастайды. «Ақмолланың шын аты: Мұптақеддин. Ақмолла деп қазақтар атап лақап аты қылып жіберген. Ақмолланың әкесі Мұхамедияр Сырдария өзенінің бойындағы Ақмешіт (қазіргі Қызыл орда) аймағының қазағы. Мұхамедияр жас күнінде Нығметолла қазірет деген молла мен Башқұртстанның Істерлибаш деген қаласына еріп кеткен. Сол Нығметолла қазіреттің қолындағы бір асыранды қызын Мұхамедияр алып, сол татар қызынан Ақмолла ақын туады. Ақмолланың әкесі өліп, анасын Камелетден деген бір татар алады. Ол кісі анасы мен бірге Ақмолланы да (яғни Мұптахиддинді) өзіне бала қылып алады. Ұзақтамай анасы өледі. Сөйтіп ақын өгей ата, өгей ананың қолында жасынан жетім қалады. Ақмолла жасынан жетімдік көріп, мұқтаждық көріп, мұқтаждық таршылықтарды басынан кешіріп, туған жері Істерлыбашты тастап, Жайық бойына Орынбор қаласының маңына келеді. Орынбордан жоғарғы жаңа Қарғалы (Әмен ауылы) деген ауылда тұрады. Бұл ауылды орысша Николский дейді. Сол арада Мұптахиддин хат үйренеді. Содан бір аз уақыттан соң Троицкей қаласына келеді. Сол жерде шәкірттермен араласып оқуға беріледі.

Ақмолла жасынан ғылым-білімге құмар болған. Ғылым мәселелері мен таныс адамдар мен сөйлесуден жалықпаған. Ылғи кітап қараудан, мәселе зерттеуден жалықпаған. Ғалыммын деп, молдамын деп басқа өнерден бой тартпаған. Балта ұстап, ағаш істеу ісін жақсы білген, Арба істейтін болған. Молла болып жүргенде өз қолымен күймесін үш бөлімді қып жасап, бір бөліміне балта, шалғы, бұрғы балға сияқты аспаптарын салып, екінші бөліміне кітаптарын салып, үшінші бөлмесіне өзі отырып жүрген. Тройцкейден оқып, болған соң қазақ арасына шығып, моллалық құрып тұрған. Бірақ, Тройцкейден келіп-кетіп жүретін болған.

Көбінесе бала оқытып тұрған жері Тройцкейден жүз шақырым жер қазақтың Қыпшақ руы, Қара қыз елінде Қара балық. Қара сор, деген жер болған. Елде жүргенде Есенгелді деген бір бай өшігіп, Ақмолланы солдаттан қашып жүрген «Ноғай» деп патша үкіметіне көрсетеді. Есенгелдінің алғаш өшігуінің себебі мынадан болады:

Сол елде бір әйел өледі. Әйелдің жаназасында, әлгі Есенгелді жиналған жұрттың көзінше, Ақмоллаға таяғын нұсқап тұрып, мынадай сөз айтады:
«Әй, мына молланы қараңыздар!.. Қазақта бір мақал бар еді: «Өлеңді жерде өгіз семірер, өлікті жерде молла семірер» деген, сондай-ақ, мына молланың семіргенін қараңыздар!..» дейді.

Ақмолла жұлып алғандай – «Рас айтасыз бай, өлеңді жерде өгіз семіреді, өлікті жерде молла семіреді, молласыз жерде, сіздей надандардың басын ит кеміреді»-дейді. Жұрт Ақмолланың тапқырлығына риза болып, күліседі. Содан кейін Есенгелді Ақмоллаға өшігіп қас болады. Есенгелдінің көрсетуі мен Ақмолла тұтқынға алынып, Тройцки түрмесіне түсіп қапаста бірнеше уақыт жатып шығады.

Ақырында Ақмолланы «Мыйас» қаласына қояды. Сол Тройцкиде болатын белгілі Зейнолла Ишан ақын тарих опатын жаздырып, басына әдемі тас ойдырып қойдырады» [6, 4 б.].

Кітапшаның екінші тарауы «Ақмолланың ақындығы» деп аталады, яғни Сәкен Сейфуллин бұл жерде ақынның шығармашылығын талдап, бағасын береді:

«Ақмолла билер (феодальдар) және байлар табына наразылықпен ағартушылықпен жырлаған ақын. Әрине, моллалығы да соның ішінде.

Билер, байлар табына қарсы жырлаған ақыны болған соң, өлеңдерінің қандайлығы, өзөзінен мәлім болса керек. Үйткен мен, Ақмолланың өзінен бұрынғы және кей бір өзінен соңғылар ескішіл, діншіл ақындардан айырмашылығы зор. Ол айырмашылық бұл кісінің ақындыққа, әдебиетке, өнер деп зор мағына мен көзді жұмып алып, аллалай берген молла емес.

...«*Сөз шығар шағырлардан қыкиметпен пенен...*-

Және -... әр пәнде шығып менен кітап толы,

Қарасақ иелері қандай ұлы...» дейді Ақмолла.

Ақмолланың көп өлеңдері таза қазақ тілінде болса да кей бір өлеңдері татаршаға жақын. Татарша дегенде, Араб, Парсы сөздері толған «шағатайшалау» татаршаға жақын, мысалы Шыйабеддин Маржаниді мақтап шығарған «Мәрсиәсі». Осы өлеңдерін қолға алып, татар әдебиетшілері Ақмолланы татар ақыны қылып, татар әдебиет тарихына кіргізген. Өз әдебиет тарихына кіргізгенде, татар әдебиет тарихшылары Ақмолланы өте биік көтеріп, мадиқлап айтады. Бір дәуірдің қақпасын ашсақ сол дәуірдің қақпасының аузынан көрінетін зор ақынымыз дейді.

Әрине, Ақмолланың ақындығын мақтауға болады. Жұмаледдин Уалит ұлының 1912 жылы шыққан «Татар әдебиетінің барысы» деген кітабында Ақмолланы былай дейді:

Татар шығыр ва назымның ынтыбаден іліккі дәуіріні шушы қадар ійлә тумала, қазір ынтыба дәуіріне кәләбіз.

Бұл дәуірінің қақпасына ашып кіргеш те біз анда ең әуәл-жарты қазақ,

Жарты татар Ақмолла әпәндіге ұшыраймыз.

Ол өзі қазақ шағыры болуы дағуасы менен майданға шыққан, және қазақ шағыры болуға тырысқанда татарлығы шенген деп айтуға жарайды. Маржани қазіретлері қақында жазған Мәрсиәсі оны шын татар қылады...» дейді.

Және:

Ғалый Рахым, Ғ. Ғазиздің «Татар әдебиет тарихы» деген, 1925-жылы шыққан кітабында, Шамсиддин софының жырларын баяндап келіп, Ақмолланы былай деп айта кетеді:

«... Шамседдиннің медресесінен байтақ (көп) ғалым шәкірттер шыққан. Олардың ең атақтысы шағырлікте ұстазының ыстық қақылы барысы, Татар әдебиетінің жаңару дәуірінің бірінші шағыры Муптахыйтден Мұхамедияр, яғни «Мәшһүр» Ақмолла «дүр-» дейді.

Татар әдебиет тарихшылары Ақмолланы әдебиет тарихындағы зор орынға қояды. Әлбетте өйтулері теріс емес, Ақмолланы қазақ әдебиет тарихында да татар әдебиет тарихында да зор орын алуға тиіс ақын екені рас.

Бұл арада және айта кетейін: 1934 жыл 20 мартта шыққан көркемірек және тілі де таза. Қазақша екендігі айқын көрінеді. Мысалы: түрмеде жатып жазған мынау сияқты өлеңдерінің тілінде қазақшадан бөтені бар ма? Міні:

.... Менің жатқан мекенім аты зындан,
Әр түрлі адамы бар жапа қылған.
Ішінде түрлі ғыбырат қисасы жоқ,
Сұрқия неше түрлі бар жыйылған.

Темір мен қадақтанған терезесі,
Қара тас қабаттанған кірегесі.
Орыстың толып жатыр кінегесі,
Құдадан дұшпаныңа тілемеші.

Келмейді көңіл жетер көңіл сұрай,
Мылтығы салдат жүрер орай-орай.
Құдайым қылған іске шара бар ма?
Жатырмыз бишаралар жылай-жылай...»
.....

Міне бұл өлеңнің ырғақ мөлшері де, ескі қазақ ел өлеңдерінің ырғақ мөлшері мен жазылған. Татар және Башқұрт жырларында мұндай ырғақ мөлшері көрінбейді. Тек, бұл өлеңдерді татар әдебиетшілері жинап, татар баспасында бастырып шығарғандықтан кей сөздердің кей бір дыбыстарын татаршалап жіберген. Мысалы: «жатырмыз» деген, «жүрек» деген сөздерді – «жатымиз», «жүрер» деп, өзгертіп, бір өлеңнің дені татарша деген.

Және Ақмолланың өлеңдерінде таза қазақ өлеңдерінде көп кез келетін қоспақ сөздер көп кездеседі. Мысалы, жаңағы келтірген өлеңдегі: .... «орай-орай», - «жылай-жылай» деген қоспақ сөздер. Және «сабай-сабай» және мына өлеңдегі қоспақ сөздер:

... Жемейтін бауырсақты Ақмолла едім,
Шайнаймын қара нанды, қашыр-қашыр...»
«Салдаттар кеш болғанда қойдай қамай,
Жабады малдай қылып санай-санай...»

«Сарғайдым терезеден қарай-қарай,
Зарығып шыдамайды тәтті жан ай.
Есенгелді Батүшке астат болып,
Ақмолла қорлық көрді талай-талай...»

Міне, осы өлеңдегі, «санай-санай», «қарай-қарай», «талай-талай», деген сияқты қоспақ сөздер Ақмолланың сөздерінде көп кездеседі. Мұндай қоспақ сөздер қазақтың ел әдебиетінде де көп кездесетін жайт.

Онан соң, Ақмолла ел әдебиетін жинап та пайдаға асырған адам. Өлеңдерінің көбінің сарыны қазақтың ескі ел әдебиет сарынындай болып келеді. Мына шығармаларын оқыған адам оны өзі де көрер.

Ақмолланың өлеңдерін, оның кітаптарын, және ол туралы жазылған сөздерді жинауда Башқұртстандағы Вәли Қангелдіұлы мен Ысмағұл Орманұлы жәрдем істеді.

Ақмолланың өлеңдері әлі де түгел жиналған жоқ. Ақмолла татар, Башқұрт арасында туып, сонда оқып, сол татар Башқұрт арасында өлген соң, және оның шығармалары татар баспасында басылып қазақ арасында көп тарамаған соң оны қазақ әдебиетшілерінің бір азы білмейді. Білсе де оның шығармалары мен жақсы таныс емес. Әрине, бұл азырақ ұялатын ғана жайт. Сол, ақынның шығармалары мен таныс еместіктің салдарынан, жақында біреу, Алматыда шығатын Қазақ әдебиет газетінде де Ақмолланы Башқұрт ақыны деп жазыпты. Жазғанда әлгі, Мәскеуде шығатын: «Лит газеттің» 20-мартта шыққан нөмірлеріндегі П. Низовойдың мақаласындағы Ақмолланы Башқұрт ақыны деген сөздерін қазақшаға аудара

салыпты. Аударғанда әрине Ақмолланың кім екенін білмегендігі көрініп тұр. П. Низовой ол мақаласында: «төңкеріске шейін Башқұртстанның тек Ақмолла деген ақыны ғана болған еді, дейді». Одан, басқа Башқұрттың іш бір ақыны жоқ еді»дейді. ... әрине, П. Низовойдың Ақмолланы да, Башқұрт әдебиетінде білмегені оғаштау болып көрініп тұр... бірақ, енді Ақмолла ақынды әр кім білер.... Әмин» [6,10 б.].

Сәкен Сейфуллиннің біз жоғарыда келтірген Ақмолла жинағына жазған алғысөзі Алматы қаласында 28-IV-1934 жылы жазылған.

Ақмолла аты репрессиялар мен екінші дүние жүзілік соғысқа байланысты көп үзілістерден кейін, тек XX ғасырдың 60 жылдары қайта атала бастады. Бұл тұрғыдан біз профессор Б. Кенжебаевтың еңбектерін ерекше атап өтуіміз керек, оның зерттеулерінде Ақмолла қазақ, татар, башқұрттың ортасындағы үш халыққа да ортақ ақын. [9, 7 б.] Осыдан кейін Ақмолла туралы әдебиет зерттеуші У. Қалижанұлы кандидаттық диссертация қорғады [12] [7, 172 б.] Зәки Ахметовтің де Ақмолланың мерей тойын Қазақстанда атап өту керектігі туралы мақаласы осы кезеңде жазылды. Өкінішке орай бұл мәселе жалғасын тапты деп айта алмаймыз. Қазіргі кезеңде КСРО империясының құлауына және қиыншылықтарына байланысты көрші елдермен әдеби-мәдени байланыс нашарлап кетті. Тіпті бүгінгі күні с енсация іздеп жарияланып мақалаларда мақалалар да Ақмолла ақының қай халықтың ортасынан шыққандығы жөнінде бірде-бір нақты сөз жоқ.

Жалпы көркем әдебиетте Ақмолла сияқты құбылыстар сирек болатынын ескеру керек. Бір халықтың, немесе екі халықтың ортақ ақыны болу кездеседі, ал үш бірдей халықтың поэзиясынан орын алу сирек таланттардың маңдайына жазылатын бақ. Біз Ақмолла феноменін XIX ғасырдың екінші жартасындағы инновациялық, яғни өтпелі кезеңмен байланыстармыз. Арқалы және теңіздей терең ақын Ақмолла Мұхамедияров тағдыры мен шығармашылығы бізге өтпелі кезең және тарих пен тұлға ара қатынасы деген құбылысты түсінуге көмектеседі.

Әдебиет

[1] Бөкейхан А.Н. Тандамалы (избранное). /Гл.ред.Р. Нургалиев.-Алматы,1995.

[2] Асфендияров С.Д. История Казахстана с древнейших времен.-Т.1.-Алматы,1935.

[3] Бекмаханов Е. Казахстан в 20-40-х гг. XIX в.-Алматы: Казгосиздат, 1947.

[4] Бекмаханова Н.Е. Многонациональное население Казахстана и Киргизии в эпоху капитализма. 60-е гг. XIX в.-1917.-М.:Наука,1986.

[5] Артықбаев Ж.О. Казахское общество в XIX веке: традиции и инновации. М.-Астана, 2019.

[6] Сейфуллин С. Ақмолла Ақмолла (Мұптақеддин Мұхамедияр ұлы) өлең жинағы. – Алматы: Қазақстан көркем әдебиет баспасы, 1935.

[7] Ахметов З. ҒАЛЫМДАР және ХАТТАР. – Астана, 2019.

[8] Көпейұлы М.-Ж. Шығармалары 7 том. Павлодар, 2013.

[9] Кенжебаев Б. XX ғасыр басындағы қазақ әдебиеті. – Алматы, 1966.

[10] Қалижанұлы У. Қазақ әдебиетіндегі діни-ағартушылық ағым (XIX ғасырдың ортасы мен XX ғасырдың басы). – Алматы: Білім, 1998.

[11] «Культурный мир Башкортостана» 2020. [Электронды ресурс]. — URL: https://kulturarb.ru/ru/persony/miftahetdin-akmulla

[12] Антология башкирской поэзийй. – Б., 1971.

[13] Валидов Д. Татарская литература. – Казань, 1923.

ЭТНОПЕДАГОГИКА КРЫМКИХ ТАТАР КАК ОТРАЖЕНИЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ СУДЬБЫ НАРОДА

Хайруддинов М.А.
доктор педагогических наук, профессор,
«Крымский республиканский институт постдипломного педагогического образования»
(г. Симферополь, Российская Федерация)

Один из основополагающих законов педагогики «Поступай с другим так, как хочешь, чтобы поступали с тобой» проявляется, прежде всего, в уважении к другим людям, народам, ответственности за их благополучие. Само слово «ответственность» означает способность ответить, откликнуться, протянуть руку помощи людям.

Величайшие умы человечества, передовая интеллигенция России в лице академика А.Д. Сахарова, поэта Е.А. Евтушенко, правозащитника, публициста, генерал- майора П.Г. Григоренко откликнулась на боль и страдания крымскотатарского народа в период депортации 1944 года. Одним из этой замечательной пледы моральных авторитетов страны был выдающийся ученый современности, гуманист Волков Г.Н., подписавший свою книгу «Педагогика любви» следующими словами: «Дорогому Мухиддину Айиддиновичу Хайруддинову – с пожеланиями прочного, надежного, долгого счастья Народу Вашему многострадальному, семье и родителям - близким вашим (включая и друзей), конечно, и Вам самому. Г. Волков – г. Москва, 01/ VII 2004» [1; 2].

Для современной мировой экономики характерны постоянные изменения, которые проявляются в подвижности человеческого фактора на производстве, что приводит к росту миграции населения. Миграция - это общедоступный для каждого человека способ улучшить свою жизнь по различным аспектам: заработок, образование, объединение семей, благоприятный климат. По данным ООН, в год более 200 млн. человек переселяются из одной страны в другую [3].

В современных науках и публицистике распространены весьма схожие термины — «миграция», иммиграция «эмиграция», «депортация». Депортация — это изгнание, ссылка (от латинского слова «deportatio»). Депортация — это политика выселения и геноцида. При выселении люди становятся спецконтингентом. Переселенцы имели статус спецпоселенцев, подразумевающий их жесткую административную привязанность в местах нового жительства к сети комендатур [5].

Жизнь в чужой стране это всегда испытание, связанная с необходимостью приспосабливаться к новым условиям. В пьесе М. Булгакова «Бег» описан эмигрантский быт в Константинополе 1920 г. с его борьбой за выживание. Крымские татары столкнулись с этой проблемой в 1944 году.

Трагические страницы отечественной истории не дают сегодня забыть о 40-х гг. прошлого веха, о том времени, когда участь манкуртов была уготована целым народам. Их выселяли, вырывали с корнями из родных земель: балкарцев, калмыков, карачаевцев, чеченцев, ингушей, поволжских немцев, крымских та¬тар. Принудительно отправляли десятки, сотни тысяч людей в Сибирь, Казахстан, Киргизию, Узбекистан.

По некоторым данным, в невыносимых условиях (неустроенность, голод, антисанитария) депортации погиб каждый пя¬тый крымский татарин [6, 9]

К счастью, народ, обреченный на ассимиляцию и выми¬рание, лишенный своей государственности, школы, литерату¬ры, искусства и, наконец, даже собственного имени (иск¬лючение самого понятия «крымский татарин» из обихода на десятки лет), выжил. В самые мрачные дни своей истории народ не терял присутствия духа. Здесь, на чужбине, крымские татары осваивали трудную «нау¬ку национального спасения»

В период депортации крымскотатарского народа (1944-1988 гг.) научно-педагогические исследования проводились небольшим кругом ученых: Р. Асановым, М.

Хайруддиновым, Э. Аблаевым, Л. Алимовой, и не были связанны непосредственно с народной культурой.

В период «горбачевской перестройки» в 90-е годы XX века академик АПН СССР А. Измайлов и доцент Э. Аблаев впервые получили возможность обратиться к национальной тематике и вынесли на всеобщее обозрение результаты научного исследования, посвященного творческой жизни и педагогической деятельности великого крымскотатарского просветителя И. Гаспринского, преданного забвению в советский период истории.

В течение многих веков развитие народной педагогики и педагогической науки у крымских татар шло в сложном взаимодействии. Но народная педагогика в силу неоформленности научной педагогики долго сохраняла доминирующее положение. В годы депортации начала формироваться этнопедагогика крымскотатарского народа, появились первые научные исследования и публикации кандидатов педагогических наук Р.Асанова и М. Хайруддинова,

Начало третьего тысячелетия ознаменовалось защитой первых кандидатских диссертаций по народной педагогике крымских татар (Л. Кадырова, Э. Зарединова, З. Асановой, Э. Муртазаева Э и др..).

Система народного воспитания является неотъемлемой частью крымскотатарского народа и его этнокультуры. Традиционному воспитанию крымских татар свойственны целенаправленность, организация и стимулирование активной деятельности детей. Ведущими традициями народа в области воспитания являлись воспитание человека-патриота, носителя традиций и чаяний своего народа, воспитание любви к людям (мерхамет) и традиция привлечения и приучения подрастающего поколения к труду с раннего возраста.

Святая любовь к Родине. Крымские татары не могут писать слово «Родина» со строчной буквы, так как за нее на долю народа выпало великое множество бед: за Родину они были наказаны, ею их упрекали, и до сих пор им приходится отстаивать свое право на Отечество.

Любовь к Родине является одной из главных ценностей крымскотатарского народа («Ватан севгиси севгилернинъ энъ буюгидир»), которая исходит от той духовности, от той веры, которую впитывает в себя каждый с детства. Подтверждение этой мысли мы находим в эпиграфе газеты «Ватан хадими» («Служитель родины»), издававшейся в Крыму до Великой Отечественной войны: «Хуб-и ватан минель иман» («Любовь к родине исходит от веры»).

Любовь к Родине, к своему народу – неотъемлемая часть воспитания крымских татар. В моральный облик «героя своей страны» включаются такие черты, как доброта, отзывчивость, почтение к родителям и к старшим. Народный герой – защитник сирот и вдов, заступник бедноты и угнетенных, он отважен и храбр, беспредельно любит свою Родину. Идеи патриотизма, любви к родной земле, своему народу с потрясающей силой выражены в произведениях о народном заступнике Алиме. Не случайно крымские татары говорят: «Не будь сыном отца, а будь сыном народа».

У крымских татар существует традиция брать с собой в дорогу горсть земли. При возвращении на Родину, через пятьдесят лет разлуки, старики и старушки первым делом становились на колени и целовали родную землю, благодарили Всевышенего за возможность умереть на родине. Кому же было суждено прожить еще несколько лет, строили дома, потому что в них должны были родиться их внуки...

Любовь к родному языку. Любовь к родному языку («тувгъан тиль») прививается с детства. Родной язык – средство приобщения детей ко всем духовным ценностям народа: в нем его обычаи, его этнопедагогика и история. Язык является тем фундаментом, на котором зиждется вся этнокультура. Без родного языка не может быть приобщения к духовному богатству народа. Возрождение родного крымскотатарского языка является одной из главных задач для народа в период репатриации и обустройства на Родине.

Уважение к человеку. Уважение к человеку и согласие в обществе объединяют крымских татар. Эта мудрость закреплена в пословицах «Къайда бирлик – анда тирилик»

(«Где единство – там мир и согласие»), у горцев на их диалекте: «Дагъ дагъа булунмаз, адем адеме булунур» («Гора с горой не сходится, человек с человеком встречается»).

Из поколения в поколение передается мысль, что ничто не должно помешать сохранению дружеских и добрых отношений. Все и всегда, и в беде, и в радости должны быть готовы прийти на помощь друг другу («бири-бирине ярдым этмек керек»).

Вежливость и доброжелательность, обращение на «Вы» – это главные правила человеческих отношений, они исключают оскорбительные, унижающие человеческое достоинство выпады.

Чувство большой семьи прослеживается в общении людей (коммуникантов) друг с другом. Терминов родства в крымскотатарском языке больше, чем в некоторых других народов: например, четко различается дядя по отцу («эмдже») и дядя по матери («дайы»), тетя по отцу («ала») и тетя по матери («тизе»), старший брат («агъа») и младший брат («къардаш», «када»).

Единство слова и дела представляет собой одну из самых сильных сторон народной педагогики. Воспитание справедли¬вости, стремления есть честно заработанный хлеб является од¬ним из определяющих в длинной цепи народной педагогики. У крымских татар бытует такое понятие о чести и верности данному слову, которое нередко представителями других народов оценивается как проявление некоторой наивности. На самом деле, это проявление обостренного чувства справедливости, присущего всем угнетенным людям, народу. Убежденного крымского тата¬рина, который однажды поклялся на Коране, уже очень труд¬но сбить с правильного пути.

Крымские татары сумели сохранить свою народную культуру воспитания, особенно ту часть ее, которая касается трудового вос¬питания. Дети приучаются к работе по хозяйству с малых лет, помогая своим родителям буквально во всем. Одна из крымскотатарских пословиц звучит так: «Адамны адам эткеп иштир», что в пе¬реводе означает: «Только в труде можно стать настоящим человеком». С нашей точки зрения, если морально-этические качества явились важнейшим условием выживания крымских та¬тар на чужбине, то вторым, несомненно, являются трудолюбие и высокий профессионализм.

Крымские татары остались верными традициям уважения к власти. Гаспринский, желая объяснить позицию ислама в отношении государства, писал: «Учение, которое имеет догматом любовь к земле, которая кормит, и верность повелителю, который охраняет, не оставляет места отчужденности, обособленности, неприязни в смысле политическом» [7, 26]. Далее: «Земля, где мы родились и выросли, – это наша Родина. Каждый человек любит и должен любить свою Родину. Но, когда мы говорим Родина, мы имеем в виду не только место, где мы родились, но и край, куда входит наша земля... В этом краю живут разные национальности... Мусульманских народов в России тоже довольно много... Все народы – подданные русского государства. Народы, живущие в одном государстве, должны жить в дружбе и взаимопонимании» [8, 9].

Волков Г.Н. писал: «Этнопедагогика, изучающая, исследующая народную педагогику как систему народного воспитания, является педагогикой национального спасения. Незабываема трагедия депортированных народов, сопровождавшаяся дискриминацией, преследованиями и даже категорическим запретом употребления родного языка в местах высылки. Народная педагогика в таких невыносимо тяжелых условиях почти нелегально действовала в семьях, связанных родственными узами. И в настоящее время народная педагогика продолжает оставаться самой главной, конструктивной, самой созидательной духовной силой в жизни наций» [3, 166].

Пятидесятилетняя депортация чуть было не погубила мно¬говековой жизненный опыт и уклад жизни крымских татар. Негативное влияние коснулось, к сожалению, и основ на¬родной педагогики. Ныне это проявляется в значительном уменьшении доли родного языка в жизнедеятельности наро¬да; отходе части людей от национального образа жизни и мышления; появлении тенденции клеветать друг на друга, что совершен¬но не свойственно было нашим соотечественникам.

Таким образом, сложности депортационного периода жизни крымских татар вызвали к жизни скрытые резервы народа, способствовали еще большей консолидации для решения социально-экономических и политических и иных жизненно важных задач.

Крымские татары, испытавшие невыносимые лишения, сохранили благородство, открытость, толерантность. Годы совместной жизни и борьбы с другими депортированными народами усилило ощущение общности судьбы, солидарности и братства навеки, дали мощную дозу «прививки» против беспамятства, свободу от шовинизма и национализма. Известны мудрые изречения народов мира о родине и чужбине: «дым отечества ярче огня чужбины», «если ты лишний дома, станешь ли своим среди чужих», «можно покинуть дом, но не родину», «тот, кто всюду живет, нигде не живет», «побывавший на чужбине становится добрее».

В тяжелые времена народ, как правило, замыкается в семье и способен сохранить язык, культуру, веру в течение многих лет, веков. Так было в истории евреев, пока Моисей не вывел их из египетского плена, а в XX они обрели государственность в Израиле; индейцев Америки, лишенных права быть титульным народом на своей исконной земле, так стало с крымскими татарами в годы депортации, когда воспитание детей и молодежи целиком ушло в семью и общину. Рассказы о Черном море, о Крыме, его природе и климате заменяли детям сказки. Возвращение в Крым («Хайтарма») - стало национальной идеей, содержанием и стратегией жизни народа на чужбине.

Народная педагогика крымских тататар депортационного периода характеризуется следующими основными направлениями: воспитание любви к Родине и своему народу, воспитание правдивости; трудовое воспитание, воспитание терпения, милосердия и ответственности; обуче¬ние общению, в том числе на языке автохтонного народа тер¬ритории депортации; формирование интереса к знаниям, учебе, как к одному из важных средств выживания и повышения статуса народа в условиях жизни на чужбине.

Депортация актуализировала высокие нравственные качества людей, сформировала высокую мобильность, умение быстро адаптироваться к переменам в жизни; появилась свойственная узбекам черта за тридевять земель обходить в разговоре любые темы, которые могут привести к спору и др.

Может быть, что именно эти изменения в моральных и интеллектуальных свойствах народа, наряду с традиционными качествами, присущими крымским татарам, наложили отпечаток на характер национальное движения за возвращение на Родину, которое всегда ориентировалось на мирные способы выражения своих требований, носило ненасильственный, сугубо демократический характер.

В жизни крымскотатарского народа вера сыграла огромную роль. Вера помогла пережить ГУЛаг Средней Азии. Наши предки именем Аллаха воспитывали в своих детях аккуратность, чистоту, опрятность, умение сосредоточиться перед совершением важного дела. Именем Аллаха запреща¬ли употреблять алкоголь, сигареты, совершать нечестные по¬ступки: «Япма, Алла урар!» (Не делай это, Аллах накажет). Мудрыми изречениями из Корана поощряются добрые дела, милосердие, помощь нуждающимся. Сегодня ислам возрождается в Крыму не столько как религия, а в большей степени как культура, нравственность.

Во многом народ выжил благодаря традициям. В системе традиций особое место в годы депортации приобрели традиции социального сплочения, семейного устройства и вос¬пи¬тания детей, позволявшие народу выжить в тяжелых условиях и выстоять в ежедневной борьбе за свое существование.

В настоящее время народ переживает небывалый рост национального самосознания и самопознания, возрождение национальной культуры. Эти явления обусловлены, прежде всего, возвращением и обустройством народа в Крыму. Темпы возрождения народа в значительной мере зависят от того, как молодое поколение будет воспринимать свою принадлежность к своему народу, понимания непреходящего значения развития родной

культуры, экономики Республики Крым, страны и мира, его стремления к процветанию родной земли во всех отношениях.

В условиях нестабильного развития мирового хозяйства с ее финансовыми кризисами растет потребность в производстве качественных продуктов питания. Возможности расширения посевных площадей в большинстве регионов планеты практически исчерпаны. Россия же занимает лидирующее место в мире по площади и качеству сельскохозяйственных земель. Россия и Крым могут стать для значительной части человечества гарантом продовольственной безопасности.

Сегодня как никогда целесообразно использовать вековые навыки крымских татар (навыки ремесла, выращивания хлеба, возделывания винограда отгонного животноводства и др.) для повышения эффективности народного хозяйства республики, что крымчане и гости Крыма уже почувствовали на городских рынках и в сфере обслуживания.

В трудных условиях депортации и ре¬патриации крымскотатарский народ не потерял веру в лучшее будущее и находит в себе силы для сотрудничества с другими народами; обозначить при¬оритетные направления жизнедеятельно-сти: развитие образования, культуры, на¬уки, формирование эмоционально-ценно¬стной сферы, нравственности.

Литература

1. Волков, Геннадий Никандрович. Педагогика любви : Избр. этнопед. соч. : [В 2 т.] / Сост. М. Н. Егоров. — М.: Магистр-Пресс, 2002. – Т. 1. – 456 с.
2. Волков, Геннадий Никандрович. Педагогика любви : Избр. этнопед. соч. : [В 2 т.] / Сост. М. Н. Егоров. — М.: Магистр-Пресс, 2002. – Т. 2. – 460 с.
3. Волков Г.Н. Этнопедагогика: Учеб. для студ. сред. и высш. пед. учеб. заведений. - М.: Издательский центр «Академия», 1999. - 168 с.
4.Джейхун Наджафов Жизнь на чужбине http://www.regionplus.az/ru/articles/view/3451
5. Албаков-Мяршхи Р.М. Депортция, анализ правового положения и социального статуса депортированных народов на спецпоселении /http://deportin.ru/index.php/public/150-2011-04-27-12-46-16
6. Депортовані кримські татари, болгари, вірмени, греки, німці. Статистичні матеріали (1989–1999) / Колектив упорядників: Юрій Біліха (керівник), Вадим Петров, Тетяна Барахасва, Олена Канівець, Наталья Павлік, Петро Плакса. – К.: Абрис, 2000. – 200 с.
7. Гаспринский И. Россия и Восток. Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения мусульманина. – Казань: Фонд Жиен «Татарское книжное издательство», 1993. – С.16-58.
8. Гаспринский И. Кърает тюркий. – Бахчисарай: Изд-во типолитогр. газ. «Переводчик-Терджиман», 1894. – 26 с

ТАРИХТЫ ЗЕРДЕЛЕГЕНДЕ ҰРПАҚ САНАСЫНА ҚИЯНАТ ЖАСАМАЙЫҚ!

Тоғанбай қажы Құлманұлы
Әлем халықтары Жазушылары одағының мүшесі,
Қазақ экономика, қаржы және халықаралық
сауда университеті, Нұр-Сұлтан қаласы

Бүгінгі таңда рухани жаңғыру ең өзекті міндеттердің алдыңғы қатарына шығып отыр. Бұл орайда, ең әуелі – жалпы ұлттық құндылықтарды насихаттауымыз керек. Ол – ел мен жердің тарихи тағдыры, тағдырлас ғұмыр, елдік келбет, азамат ажары, бабалар қағидаттарындағы ұстанымдар.

Мемлекет басшысы Қасым-Жомарт Тоқаевтың Қазақстан халқын Жаңа 2020 жылмен құттықтауында: «Мен ұсынған «Халық үніне құлақ асатын мемлекет» тұжырымдамасы қоғамымыздың дамуына жаңа серпін беруі қажет»... «Халықтан биік, халықтан жоғары тұрған ешкім де, ештеңе де жоқ», – деді.

Міне, бұл халық пен мемлекеттің бірлігінің нығая түсу жолындағы табанды еңбектің еселене түстінің айғағы, ел мен жер, оның тарихи тағдырының мән-мағынасы жыл санап ашыла түскенін терең сезінген күйге ендім. Сондықтан да, оның астарында үлкен стратегиялық мәні барын сезініп, қазақ тарихының өткеніне үңілуге мүмкіндік бергізген, жарқын болашағын айқындап берген құжат ретінде айрықша бағалап, көтерілген бастамаларға қолдау білдіруді азаматтық парызым деп санадым.

ҚР Президенті Қасым-Жомарт Тоқаевтың «Қазақстан тарихи дамудың жаңа кезеңіне қадам басты», – деді, демек, бұрынғы мен бүгінгінің астарындағы елдік мәселенің пайымына тереңдеп баратын кез туды, түпкі мәніне жаңаша көзқараспен үңілуге жол ашылды.

Өте көне замандардан бастап адамзат баласы айналасын қоршаған ортаға ерекшелігіне тән атау бере бастайды. Олар белгілеген әрбір атау белгілі бір мағынаға ие болатыны да содан. Оған ғалымдар да ертеден көңіл бөлген. X-XIII ғасырларда Орта Азия Қазақстан жерін картаға түсіруде араб географтары көп еңбек сіңірген. Олардың ішінде Орталық Қазақстан топонимдеріне қатысы бар еңбектің бірі – X ғасырдағы Ал Идрисидің «Китаб-Роджері» мен «Сурат ал-Ард» атты картасы [1]. Академик Ә.Марғұлан бұл еңбектегі мәліметтерді Сарысу, Торғай өзендері мен Ұлытау өңірлеріне байланысы бар деп атап көрсеткен [2].

Кейінгі жылдардағы археологтардың айтуынша, солтүстік географиялық белдеуде орналасқан халқымыздың тарихи астанасы саналатын Ұлытау жерінде 6 мыңға жуық ескерткіш бар екен. Өкінішке орай, қазір соның 20 пайызы ғана зерттеліп, мемлекет қорғауына алынған екен.

Байқағанымыздай, ежелден ата-бабамыз қадір тұтқан қарт Ұлытау өңірінің зерделенуі әлі күнге дүниетанымы кең білікті ғалымдар тарапынан әлемдік деңгейдегі мағынада толық зерттемей жатыр. Арғысын айтпағанда, бергісінің өзі өз алдына бір төбе, Ғұн империясының астанасы болып дәуірлеген тұстағы көне сырдың «көмбесіндей шаһарға» айналған елдік тұрғыда шежіре-сырға жеткілікті көңіл аударылмай отыр.

Ұлытау, Кішітау десек, оның Нұх (ғ.с.)-ның топан судан аман қалуға үмітін оятқан алғашқы таулар болғаны, бір кездегі Ғұн империясы тұсында астана болған Ертағы мен Кертағы екені, исі қазақтың хандары бас қосып рухани астанасы Ұлытау болғаны еске түспей ме?! Мәшһүр-Жүсіп Көпеевтің «1 мәтін Қазақ түбі (бірінші нұсқа)» атты шығармасында: «Ол заманда: «Ертағы», «Кертағы» – дейді екен. Бұл заманда: «Ұлытау», «Кішітау» дейді» дегені анық жазылғанын кім білмейді?! Әлем халықтарының дін тарихын еске түсірсек, «Адам Ата, Даланың тұңғыш пайғамбары, Нұх пайғамбарды аттап өтуі мүмкін бе? Әлем таныған мемлекеттер тарихы жайлы әңгіме бола қалса, әлбетте, Сақ, Ғұн дәуіріне соғады. Мұның бәрі ел айтатын, жұрт құлағында қалған көне деректер, аңыз-әпсаналар жұрнағы. Оған әлбетте, ұзақ жылдар күмәнмен қарауға үйрендік қой. Өйткені, санаға сіңірген саясат салқыны өзгеге қапысыз сенуге болады, тек қана өзімізге иланuға болмайды деп үйреткені анық. Сөйтіп, бірқатар жастарымыз ғылымнан шеттеп, бойкүйездікке бой алдырғаны құпия емес.

Десекте, Абай хәкім айтқан:

Ондай болмақ қайда деп,
Айтпа ғылым сүйсеңіз,
Сізге ғылым кім берер,
Жанбай жатып сөнсеңіз? –

деген қағиданы ұмытуға болмас. Ендігі мақсат – ғылымның көшін ілгерілету. Үкімет «өзге елдің жастарын» елге шақырып, ғылымның дамуына мүмкіндік жасағысы келеді. Дұрыс-ақ. Дәл сондай ел ішіндегі білікті, білімді жасты қолдап, туған елдің тарихын, түптамырын зерделеуге қалыптастырайық. Қазақ елінде зерттеудің иі қанбай жатқан мәселе аз ба?

Айталық, Адам Ата (ғ.с.)-ның «Тай қазанын» бауырына «бүгіп жатқан» қарт Ұлытаудың құпиясының анық-қанығын зерделеуді кешеуілдетудің қажеті қанша? Ол аңызда

негіз болмаса, ел не себепті жадында сақтап келді, соны негіздеп беру де ғалымдардың міндеті емес пе?

Ғаламшарда жарық көрген мына бір аңыздың құпиясына ой жүгіртіп, алманың атасы жайлы деректің ақ-қарасын ашса, не зиян келеді? «Яблоня Сиверса – дикоплодовый вид предгорных яблонь из Средней Азии и Казахстана. Первое описание данного вида яблонь принадлежит ботанику Иоганну Сиверсу, который в 1793 г. встретил яблоневый лес в долине реки Урджар. А как мы знаем, яблоня Сиверса является прародительницей всех яблок на планете, так как этот вид дерева появился 165 миллионов лет назад. В связи с этим можно утверждать, что колыбелью зарождения человечества или по крайней мере райский сад находился в Урджаре, а Адам и Ева являются нашими земляками...».

Аңыз десе, ат тонымызды ала қашармыз, дегенмен оған ғалымдарымыз ден қойғаны есте болар. Өйткені, аңыз әңгімелер – халық ауыз әдебиетінің жанры. Мәселен, Әуезов аңыз жанры жайында Л. Соболевпен бірге жазған «Қазақ халқының эпосы мен фольклоры» атты монографиясында, 1957 жылы шыққан «Қазақ КСР тарихының» 1-томында жарияланған «Қазақтың ауыз әдебиеті» атты көлемді еңбегінде жан-жақты айтқан. Алғашқы еңбектің «Аңыз ертегілері» деген тарауында: «Қазақ аңыздарының ертегілерден ерекшелігі сол – барлығы да тарихта болған адамдар жайында айтылған, халық шығарған көркем әңгіме болып келеді. Кейін оларға қоспалар қосылады да, халық шығармашылығының ерекше бір саласын құрайды» деп бірден екі жанрдың жігін ашып алады» [3].

Аңыздардың жер-су аттарына байланысты айтылатын тобы ғылымда «топонимикалық» деп аталатын да ескеру жөн. Ендеше, тарихи әңгімелерде кездейсоқтық, яки ұқсастық не себепті жиі кезігеді? – деген сауалды тарқату болашақтың ісі. Адам атамыздың, яғни (Адам Ата (ғ.с.)-нің «тай қазаны» Ұлытауда қалуы, алмалардың атасы – Ұржарда өсуі, Нұх (ғ.с.)-нің кемесі –Қазұғұртта қалуы, Дала пайғамбарының – «Теректі әулиеде болуы мен Жәбірейіл (ғ.с.)-мен Ұлытау үңгірлерінде кездесуі тегін бе? Қазақ даласы – киелі.

...Тұңғыш Дала Пайғамбарының Ұлы даланы бізге мұраға қалдырып, жат елге қадам басқан кезіндегі мәрмәртасқа қашап қалдырған көне белгілерін қойнына сыр ғып бүгіп жатқан «Теректі әулие» кешені қашанғы құлазып тұра бермек? Құлазу сыры неде? Өйткені, ол өз деңгейіндегі шынайы зерттеушіні тапқан жоқ. «Әуесқой келушілер» легі тастағы суреттерді суретке түсіріп, тамсана тамашалаудан әрі аспайды, ғалымдар оны әр кезеңге бір телумен іс бітті дейді.

«Теректі әулие» кешеніндегі балқыған тас, әулиенің алақан таңбасы, су ішкен құманының ізі, атының тұяғы таңбаланған киелі орын қай кезеңге жатады? Оған аса мән берген әзірге ешкім жоқ. Ол сауалға жауап та іздемейміз. Шындығында ол – қаңлы тайпасының өкілі (Қаңлы – жақсы, жайсаң» деген ұғымды білдіреді), біздің бабамыз, осы өлкенің тұрғыны, олардың бабалары Бәйтерек ұрпағы болуы мүмкін. Кейбір ғылыми деректерде Қаңлы жұрты сонау Сырдария жерінен жаз жайлап келгенінде, «Теректі Әулие» маңына дейін жайлап қайтатыны айтылады. Осыдан келіп, аңыз жүйесіндегі Ұлытауда келелі ойын жүйелейтін «Жарас-Зәрдеш» пайғамбардың атақонысы – Тұранға, ата-тегінің – Қаңлыға тірелетіндігі ойлантады. Демек, ұраны – Бәйтерек екендігі, от пен суды, космос кеңістігі мен жерді кие санағандығы... Ертегідегі жер асты патшалығы, самұрық құс, оның алып жұмыртқасы, сондай-ақ жылан патшалығының мекені де, кен байытып алтыннан бұйым жасаған көне дәуір ошағы да – қазіргі Жезқазған қаласының маңында Сорқұдық, Кресто, т.б. орналасқандығы...кездейсоқтық болмаса керек.

Мәселен, «Дәстүрлі ауызша тарих» еңбегіндегі: «Ауызша деректердің қайсыбір түрлері халықтың тарихи санасының дерек көзі бола алады», – деген пікір тұжырымы көкейге қонымды. [4]. Өйткені, санада қалыптасқан ұғыммен тікелей байланысын қаншалық тіл безеп айтқанымен ешкім қабыл алмасы анық.

Сонымен қатар, «Домбауыл кешенінің» Бірінші Шығыс Түрік қағанатының үшінші қағаны Муған қаған, яғни, қара Мұқанға тұрғызылғанын мойындауға тура келер. Хан сайлауының сан алуан шежіресін ішіне бүккен «Хан ордасы» дербес қазақ мемлекетінің

қалыптасуына іргетасын қалаған Ұлы хандардың, сол сияқты Алашахан, Жошыханның мәңгілік мекені болғанын да жоққа шығармаған жөн. Тәуелсіз ел болдық, енді жасқаншақтамай-ақ Кетбұға абыздың «Ақсақ құлан» күйі жайлы ақиқаты ашық айтар кез жетті емес пе, ендеше оны неге созбаққа саламыз?

Кетбұға бабамыздың тұлғасын қалың қазақ елі – «Абыз» ретінде таниды. Себебі, Шыңғыс ханның үлкен ұлы, моңғол қолбасшысы бола тұра Жошы мен қаһарлы әке арасында түсінік, жақындық аз болғанын Кетбұға қазақ елінің пайдасына жарата білгені аңғарылады. Қалай дегенде, Жошының жүрегі сәл болса да кеңдеу, қазіргі қазақи жомарттыққа, байыптылыққа бейімдеу. Парасатты Жошыхан қаһарлы хан Шыңғыстың жандүниесіне түсікпен, байыппен қарайтыны сондықтан. Оны әуелгі Қара Ертіс бойындағы «өз хан ордасын» әкесіне қажет кезінде қарсылықсыз беріп, өзі Ұлытау өңіріне жылжып қоныстануынан-ақ байқаймыз. Әлбетте, бұған Кетбұғаның әсері, ықпалы болмай қалған жоқ. Жошы – ересен күш иесі, ер жүрек, алған бетінен қайтпайтын қайсар адам. Оған Кетбұғадай даналардың ақыл-кеңесі ауадай қажет. Соны Жошыхан орнымен пайдалана алды.

Шыңғысхан жаулап алған жерлерін өзінің төрт баласына бөліп бергенде, тұңғышы Жошыханға (1187-1227 ж.ж.) Ертіс пен Орал тауының арасын мекен еткен елдермен бұрынғы Ресейдің Батыс аймағы тиген екен. Содан Ұлытауда алты алаш бас қосып, алғаш рет Жошы бастаған Алтын орда хандығы құрылады. Жошы ханның Ұлық биі, ақылгөй кеңесшісі болып Серікбайұлы Кетбұға сайланады да, мемлекеттік мәселелерді шешуге араласады.

«...Кетбұға би Серікбайұлы 1185-1260 жылдар шамасында ғұмыр кешкен қазақтың Шыңғысхан заманындағы Ата биі, дана жырау, әрі күйшісі, әулие абызы», – деп жазады филология ғылымының докторы Нысанбек Төреқұл 1998 жылдың, 18 қарашасында «Егемеңді Қазақстан» газетіндегі «Баба билерден сөз қалған ба» деген мақаласында – «Кетбұға кезінде Шыңғысханға, кейін үлкен ұлы Жошы мен оның ұлы Бати ханға бас төреші, ақылгөй болған».

Кетбұға абыздың туған елі, мекені, жайлау қоныстары хақында Қазақ энциклопедиясында былай дейді: «Кетбұға – Орта жүз, Найман тайпасының руы. Ол көбінесе «Бағаналы» деген атпен мәлім. Өйткені, Кетбұғаның рулық таңбасы «Бақан» болған...». «...Кетбұғалар қыста Сарысу, Шу өзендерінің төменгі сағасын, Қаратаудың батыс бөктері мен Сырдария жағасын мекендеп, жазда Ұлытау, Арғанаты таулары мен Қаракеңгір, Сарыкеңгір, Жезді өзеңдерінің алқаптарын жайлаған». Аты-жөні, мекендеген тұрағы анық абыз бертінде аңыз кейіпкеріне айналып, есімі де бұрмаланып «Кетбұқа» болды. Оны енді еш шежіреден таппайсыз! Сөйтіп, абыз тұлға әзірше өмір парағынан жойылды. Дегенмен, ел жадындағы есімді ешкім ешқашан жоймақ емес. Халықтан ешкім жоғары еместігі жақында Мемлекет басшысының аузымен айтылғаны анық.

Бір ғажабы, әлі күнге «Ақсақ құлан» оқиғасы жайлы ақылға қонбайтын жалған ақпарат таратылумен келеді. Ой жүгіртіп көрейік. Көне аңыз «Жошының ұлы – ханзаданы құлан таптап өлтіргенде табылған «жалғыз шынашақ» Кішітаудың саласы – Қумола өзені басындағы саңға жерленгенін» айтады. Кейінгі заман саясаткерлері: «Шыңғысханның баласы құнан мініп жүрген Жошыханды құлан шайнап өлтірді» дейді. Қайсысы шындыққа жанасады?

Ел аузындағы жырда:

...Мінгені тұлпар құнан-ды,

...Өзгеге артпа жалаңды,

Еліктірген балаңды,

Сол қу құлан, ту құлан.

Ақсақ құлан, Жошы хан!.. , –

деген жолдар бар. Бірақ, мұның мағынасын қасақана ешкім «ұқпайтын» тәрізді. Шыңғысханның баласы «жалғыз ғана Жошыхан» еместігі, Жошы хан «құнан мінген бозбала» емес, 46-47 жасында ажал құшқан егде азамат, «қазақтың ханы екендігін ескергіміз» келмейді. Расында да, Жошыханның «жас баласы өліп қапты» дегеннен кім

әлемдік трагедия жасар еді? Сондықтанда, «Ақсақ құлан оқиғасы» Шыңғыс қаған мен Жошы хан ортасында өрбігені әлдеқайда әсерлі болары әркімге тиімді.

«Ақсақ құлан» оқиғасының себеп-салдарынан Шыңғысхан, Жошыхан атына жағылған күйе, қазақ халқына да таңба боп басылды. Қазақтың «бұратана» атынан ұзақ уақыт құтыла алмаған бір айғағы – ел басқарған «ханының қасиетсіз» болып насихатталуында жатты. Кеңестік үгіт-насихат та мұны ашық күстаналады.

Ел басқарып отырып, «құнан міну – ханға» сын, ханына жөні түзу «ат мінгізе алмау» – елге сын болды! Жаһанды билеген Шыңғысханның баласы құланға шайналып ажал құшуы – қарғыстың кесапаты! Соның кесірінен, Дешті Қыпшақтың Ұлық биі, Ұлы даланы билеген еркін қазақты ауызына қаратқан абыз Кетбұғаға жала жабылып «Нистериан» дінінің өкілі болып шыға келді. Аақиқатты мойындау неге соншалық қиын екен?!...

Жошыхан мен Шыңғысханның Ұлытау өңірінде қалған із-таңбаларынан жаулықтың белгісін табу қиынға соғатындай. Сырт жаудан қалай соғыссыз қорғануға болады? Әлбетте, үреймен күресу арқылы, парасатты ісіңмен, қатал үкімді «Дала заңының» берік қағидасын қатаң сақтаумен жүзеге аспақ.

Міне, солардың шынайы бейнесін тарих бетіне өрнектеу шежіре-жырларда, аңыз-әңгімелерде, күй-дастандарда анық байқалады. «Шығысхан – Жошыхан – Кетбұға»-сынды үш ірі тұлғамен арадағы өзара шебер байланысты солар ғана шынайы түйіндеп айта алады. Шынайы тағдыр тарауын түйіндеген ғалым, тарих ғылымдарының докторы, профессор Жамбыл Артықбаев:

«...Осы себептерден біз 1216 жылы батысқа аттанған Жошыхан мен сол кезде Найман елінің билігін қолына алған Кетбұқа арасында «Келісім болды» деп есептейміз. Біз әр түрлі деректерді салыстыра келе, Кетбұқаның аталық қызметі қызметі 1216 жылдан басталды деп айтуға негіз бар деп ойлаймыз», – дейді [5].

Өте орынды тұжырым, сол бір келісім елдің бірлігін сақтап қалуда зор маңызға ие болды. Оны тарих бүгінге «Ұлытау – Жошыхан – Кетбұға» киесімен ұштастырады. Осы өңірдегі ел тағдырына қатысты маңызды оқиғалар осы үш есіммен тығыз өрбитіні де содан. «Ақсақ құлан» күйінің тарихы, оның сан саққа жүгіртіп, мың құбылуы да осыны көрсетеді. Жат жұрттықтар насихатына сенер болсақ, Шыңғысхан мен Найман, Керей бертінде «өштескен ата жау» болуы керек еді, бірақ олай болып шықпады. Жошы мен Кетбұға қарама-қайшы тап өкілі болса керек-тін, әйтседе, олар шынайы достықтың әлемдік үлгісін көрсетті.

Осы жайларды саралағанда ғана Кетбұғаның тарих сахнасынан алар орны айқындала түседі. Соны зерделесек, саясат бүркемелеген Шыңғысхан мен Жошыханға қатысты тағы бір ақиқат, құпиясына қол жеткіземіз.

Ертағы, Кертағы өңірі жаратылғаннан бергі талай аласапыран тарихтың куәгері «Қумола» өзенінің атауы менің санамда сан жаңғырды. Еркін энциклопедиялық деректерде кезігетін «Ху» сөзінің тамыры көне египет аңыздарының діни жалпы атауларымен астасады. Осы өзеннің бойындағы саңда Жошыханның құланнан қазасы болған ханзаданың саусағы жерленгенін аңыз айтады. Тағы бір ойлантары, аққу-қаздар – ежелгі түріктер мен қазақтардың төтемі болған. Аққуды олар – «Қу» деп атаған. Алтай түріктері қумандардың атамекені «Қумания» деп атағаны белгілі. Өзінің этникалық атау сақтаған алтайлықтар «Қу» өзені бойында өмір сүріп келеді. Тағы бір детекте, Қара қудың отаны – Австралиядан кезінде түрік сұлтандары қара қуларды сарай хауыздарында сәндікке бәсекеге ұстапты.

Бұл нені көрсетеді? Біздің аққу құсқа деген ерекше ілтифатымызды аңғартады. Осы өңірде өткен Байназар руындағы Бозай шешеннің қызы Айымқұлпы қыз бен Аманғұл руындағы Тұңғышбай батыр баласы Дүйсенбай ақын айтысында:

Жар үшін кек алғанда арман бар ма?
Көз жасың көл болады алданғанда!
Аққуды «жалпылдаған іліпті қарға»,
Құсалық түпке жетер жынданғанда.

Аққуды қарға ілген жөн бе салтта,

Аққу мінез емес пе ек, берік антқа.

Қу жүзген айдынында Қумола еді,

Жаңылар дағдымыздан, не болды Хаққа?! –

деп, аққу-махаббат құдіреті, сертке адалдық еске алынады. Осындағы «Қумола» сөзі – «Қу» – аққаулар мекені және «мола» – ғұн тілінде «қорған» деген қос сөзден құралады. Демек, «Аққулар мекеніндегі қорған» болуы ықтимал.

Кертағы тауынан бастау алған арналы өзеннің сонау бір замандарда су қоры мол болғаны аян. Сол өлкедегі сансыз бұлақ атаулары бүгінде қаңсып қалғанымен, Кеңес кезеңіне дейін де өз бейнесін жоғалтпағаны, тіпті шегенді құдық қазсаң да ауыз су тауып ішуге болатынына табиғаттың өзі куә. Көктемгі жойқын су тасқыны өткел бермегені, малшылыр мен шопандар жазғытұрым тұрмақ жаз айларында да өзен табанына киіз үйін тікпегені аян. Жауын болып кетсе, суға қарық болу қаупы сақталған-ды. Өзен жағасындағы биік қамыс, су жағалай бітік өскен балғын құрақ, өзен табанындағы жасыл көк орай шалғын ұжымшар мен кеңшардың малына сақтап келді емес пе?! Өзендегі алабұға, ақ балық, айдынында жүзген аққу, қаз бен үйрек көз сүріндіретін еді, оны жапатармағай атып, өндіріс қалдықтарымен тұншықтырып, табиғат көркі газдың астында жаншылтқанына әлі ғасыр толмағанына тарих куә.

Осындайда еске түсетін көмескі аңыз нұсқасы, өзен атауын жалпақ жұртшылыққа жаюға «себепкер болған» Сақ патшайымы Зарина заманына алып барады. Каспий теңізінен Парсы шығанағына дейінгі аралықты алып жатқан Мидия мемлекеті Сақтармен жақсы қарым-қатынасы еді. Мидия патшалығының Стриангей ханзадасы өз аймағында аңдаусызда қолға түскен «жас жігіттің» құлан қуып адасқан Сақ жауынгерінің әйелі екенін білген соң, ықылыспен, еліне дейін шығарып салыпты. Сыйластығы жарасқан жастар құлан аулап, өзеннің балығынан дәм татып, иен далада кезігіп жүреді. Бірде, өткел бермей жарқырап жатқан мол сулы өзенді көріп:

– Мына тұстан ат жалдап өтсе, қалай болар екен? – деп сұрады Стриангей ханзада.

– Ол сенің ханзада екеніңді танымайды. Сондықтан тәкәпарлығына басып, түбіне тарып кетіп жүрер. Сөйтіп, жоқ жерде тағы да қанды қырғын етек алып жүрер. Одан да сәл төменде өткел бар, арғы бетке өткің келсе сол дұрысырақ, – деген Зарина атын тебініп қалды. Дегенмен, сөзден жеңілгісі келмеген ханзада намыстанып, шамырқанған кейіп танытты.

– Жүр, қымбатты ханзада, Бұл иірімді «Құлан өтпес» деп атайды. Бұл ара жабайы құланға да өткел бермейді. Түбінде тартпасы бар, жер асты көзінің мол суы жазы-қысы қамтамасыз етеді.

– Суы мол екен, бұл өзеннің аты қалай аталады? – дегенде:

– Атауын өзің де айтып тұр емессің бе, бұл – «Молсу» өзені, – дейді патшайым. Мұны қалжыңға балаған көркем жігіт Стриангей:

– Айдында жүзген аққуы көп, елінде өзіңдей еркесі бар жердің атауын «Аққулы айдын» десе жараспас па? Табиғатына қараса, мына дала үшін «Су мол, ә», көңілге қуаныш орнатқан кейпін танытқанға «Қу мол, ә»...

Сол сәт айдында жүзген аққуға елжірей қарап тұрып, екі жас:

– Расында да, Қу мол екен, ә! – деп күрсініп қалыпты.

– Мына тұсқа жедел қорған орнатып, ел қоныстандыру қажет екен. Сонда мұнда жүргінші ғана емес, махаббат айдынында еркін жүзгісі келген кез-келген жас арманын ашық айтар еді, махаббатына адал, берік болады.

– Елін сатпайтын болады дедің-ау, өте орында айттың. Бұл менің де берік шешімім болар түбі. Оның есесін басқаша толтыруды ойластырған жөн болар.

– Дұрыс-ақ, осы жерге қамал орнат, нөкерлеріңе қоныс болсын. Оны біздің құрметімізге «Қумола», – деп атасаңшы!

Аңыз ақыры, ханзада еліне кетерде Заринаға: «Адал махаббатымыздың белгісі болсын, екі патшалықты біріктіріп, бір ел болайық, қосылайық» деген ұсынысқа ұласады, бірақ:

– Мен үшін елімнің еркіндігінен артық ештеңе жоқ, – деген Зарина ханшайым шешіміне тоқтайды. Зарина ханшайым «Қумола» қорғанын тұрғызып, өзеннің атауын тарихта қалдырыпты деседі.

Бір кездегі асау арнаның «Құлан өтпес» тұсынан жер асты көзі тартылып, бергі заманда «Құлан өткен» атауын иеленіп, біздің заманға ілікті.

Дала шежіресі бізге ешкімді алаламайтын турашылдығымен үлгі. Шежіре қашанда, хан қаһарынан қаймықпай Ұлы даланың өрендері, батырлары мен абыздарының елдік істерін ашық айтып, оны халықтың қалай қоштағанын баян етеді. Сондықтан да дәуір ауысса да, шежіре алғашқы нұсқасын сақтаумен келеді. Әлбетте, өмір сынағы, саясат салқыны тиген тұстары да баршылық. Небір аласапыран тұстарда оқиғаның қоянның жымына түсіп кететіні соншалық, оқиға мен кейіпкерлер өзара орындарын ауыстырып, шындыққа тіпті қабыспайтыны бар. Оны кез-келген шежіре нұсқаларын парақтағанда аңғару қиын емес. Мұның «себебін» кезінде шежірешілер мұрагер ұрпақтарына «ауызша» түсіндіруі де ғажап емес. Бәлкім, ол жоралғы бертінде мүлде естен шыққан шығар? Мүмкін қатаң саясат жақ аштырмай тиым салған да болар?!

Ой тұжырымы: «Қазақ елі – өте бай тарих айту және оны сақтау дәстүрі мен мәдениеті бар халық. Өткен өмірінде көшпелі өмір салты басымдылық танытқан қоғамда ауызша тарих айту дәстүрі, белгілі дәрежеде, отырықшы өркениетті елдердегі мұрағат пен кітапхана міндетін атқарады, халықтың рухани өмірі ұрпақтан ұрпаққа осы негізде жетіп, ұласып отырды» [6].

Аңыздың ақиқатпен тағы бір шебер ұштасатын тұстарының бірі – «Қозы Көрпеш – Баян Сұлу» жыры. Оны аңызға теңеп шексіздікке сүйреп тастау мүмкін емес. Сондықтан белгілі қазақ зиялылары ойларын, зерттеулерін арнады.

Профессор Жамбыл Артықбаевты мен көп жылдардан білемін. Оның әр жазған ғылыми еңбектерін қалт жібермей оқып, танысуға ұмтыламын. Сондағы байқалған басты ерекшелігі, тамаша қасиеті – болашақ қамын, ел тадыры мен тарихының адал болуын көбірек ойлайтыны. Ғылымдағы тазалықтың кіршіксіз сақталуы – оның басты қағидасы екенін ұқтым. Сол себептен өз тұжырымымды, өзгенің ғылыми түйінін де сол арқылы салыстыра қарастырамын. Ол әр сөзге, ой-түйінге мұқият ғалым. Пікірінің негізсіз болуынан сақтанады. Сол қасиеті «Қозы Көрпеш – Баян Сұлу» жыры жайлы пікірде де аңғарылады. Өзім өнеркәсіп саласында да қызмет еткендіктен табиғат қойнауындағы кенді қазып алып қана қоймай, балқымадан сапалды таза өнімді айырып, халыққа ұсынғанды ұнатамын.

Тарих ғылымдарының докторы, профессор Жамбыл Артықбаевтың: «...Алаша хан – қазақтың ұлттық және мемлекеттік идеясы болды, ал «Қозы көрпеш – Баян сұлу» – космогониялық, жаратылыстану идеясының жаршысы»,– деген тұжырымымен толық келемін. Осындай тұшымды тұжырымдар елдіктің еңсесін биіктетіп, тарихымыздың қайта жаңғыруына жол ашады. Барымызды жоққа шығаруға ұмтылған саясаттың семсерінің жүзін майырып, жарқын болашаққа жөн сілтейді. Ғасырлар ғана емес, дәуірлердің жаңғырығы осылайша жастар санасына тың ойларымен нұр құюына ұмтылу ләзім.

«...Қозы көрпеш – Баян сұлу» жырының үстінде ғасырлар емес мың жылдықтардың, ондаған мың жылдықтардың тоңы жатыр. Бұл жырдың негізгі нұсқасы аңыз-әфсана түрінде қола дәуірінде шыққанға ұқсайды. Ғұн дәуіріндегі ұлы қозғалыстардың кезінде «Қозы көрпеш – Баян сұлу» әңгімесі жаңғырып жыр түріне ауысқан сияқты. Сол қиын-қыстау заманда қалың ел бас қосып Аягөздің бойынан атақты дыңды салса керек. Дың алысқа аттанған (батыс, оңтүстікке) ғұн қауымдарына маяк (белгі) сияқты еді». [7].

Жоғарыда келтірілген деректерді елдік тұрғыдан саралай келгенде мұның бәрін сәйкестік, яки кездейсоқтық деп қарауға болмайды. Демек, ауызша тарих және фольклор – қазақ қоғамын зерттеудегі маңызды дерек көзіне айналуына себепкер болары анық. Сол себепті, ел тарихына сергектік қажет. Жалған ақпарат жетегіне сүйрелеп ұрпақ санасына қиянат жасамайық!

Әдебиет

1. Ал Идриси. Сурат ал-Ард, Багдад, 1951. – 151 с.
2. Маргулан А.Х. «Остатки оседлых поселений в Центральном Казахстане» // Вкн. «Археологические памятники Казахстана», Алма-ата, 1978. – 7-16 с.
3. Мұхтар Әуезов энциклопедиясы, – Алматы, «Атамұра» баспасы, 2011 жыл.
4. Жүгенбаева Г. «Дәстүрлі ауызша тарих». – Алматы, 2009 ж. – 284 б.
5. Жамбыл Омари, «Кетбұқа – жырау, аталық, қолбасшы», Тарихи-танымдық кітап, Астана-2015 ж. 147-бет.
6. Құсайынова М. «Қазақ қоғамының әлеуметтік-саяси өмірі ұлттық тарих айту дәстүрінде» (XIX ғасырдың алғашқы жартысы). Тарих ғылымдарының кандидаты ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған автореферат. - Алматы, 2010 ж. - 3-б.
7. Жамбыл Артықбаев, «Қозы көрпеш – Баян сұлу» – Жаратылыс құпиялары туралы жыр», «repository.enu.kz»).

ҚАЗАҚСТАНДА МУЗЕЙЛЕРДІҢ ПАЙДА БОЛУ ТАРИХЫ

Ботбайбекова Салтанат Карибаевна, магистр [1]
Сарсамбекова Арна Сапаркалиевна, т.ғ.к. [2]
Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, аға оқытушы, Астана қ.[1]
Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, доцент, Астана қ.[2]

Көненің көзіндей, тарихтың өзіндей болған жәдігерлерді жинақтап жүйелеу, оларды келешекке сақтап жеткізу өзге жұртқа барымызды көрсетіп насихаттау – абыройлы міндеттің бірі.

Н.Ә.Назарбаев

Ғасырлар қойнауынан бастау алатын көшпенділер мәдениетінің шежіре тарихынан сыр шертетін мәдени құнды мұралар Қазақстан музейлерінде сақтаулы. Әлем өркениеті «Ұлы Дала» деп атаған қазақ халқының кең байтақ жерінде ғасырлар бойы өмір сүріп келген ата-бабаларымыздың тіршілік-салты бүгінгі ұрпақтары өмірімен жалғасуда. Осынау «Ұлы Далада» сан ғасыр өмір сүрген қазақ халқының әлемдік өркениетқұндылықтары қатарына енген төлтума мұралары мен тарихи-мәдени ескерткіштері де молынан кездеседі.

Қазақ елінің ежелгі қалаларында сауда мен кәсіпкерліктің, ғылым мен өнердің дамығанерткіштерын дәлелдейтін екі милионға жуық құнды музелік мәдени мұралар, жиырма бестен аса сәулет ескерткіштері бар. «Қазақстан өңірін зертеу қоғамы» 1920 жылы 5 қазанда құрылағн. Бастапқы кезде тарих-археология, этнография және жаратылыстану-география, кейін экономика, агрономия бөлімдері жұмыс істеді. Осы жылы Орыс географиялық қоғамы (ОГҚ) Батыс Сібір бөлімінің Семей бөлімшесі (1924 жылдан бөлім) мен ОГҚ-ның Алматыдағы Жетісу бөлімдері қалпына келтірілді. Бұдан кейін Қазақстан зерттеу қоғамы бөлімдері Оралда, Петропавлда, Көкшетауда ұйымдастырылды. 1922 жылы жазда қоғам мүшелері комиссариаттың академиялық орталық алқасы мен Орталық өлкелік мұражай кеңесіне қосылды. Қазақстан зерттеу қоғамы облыстық және гуерниялық партия комитеттері жанындағы партия тарихы мекемелерімен бірігіп, қазақ халқының тарихын және этнографиясын зерттеді. 1921 жылы Архив бас басқармасы құрылып, тарихи құжаттарды жинастыру, өңдеу және ғылымға пайдалану ісін бастады. 20-ғасырдың 20-жылдары қоғам мүшелері КСРО ҒА мен Географиялық қоғамының археологиялық-этнографиялық экспедицияларына қатысты. 1921 жылы «Қырғыз (қазақ) өлкесін зерттеу қоғамының еңбектері» атты жинақтың бірінші, 1922 жылы екінші басылымы жарық көрді. Ә.Жангелдин басқарған Қазақ КСР-і ОАК-нің «Қызыл керуеніне» (1922) қоғам мүшесі, этнограф А.А.Четыркин қатысып, көптеген қазақ әндерін, ертегі, жұмбақтарды, ұлттық ою-өрнек үлгілерінің суреттерін жинап, ұлттық киім мен тұрмыстық заттарды мұражайға

тапсырды. Қоғам мүшелері 1923 жылы Бүкілодақтық ауыл шаруашылығы көрмесіне, 1924 жылы қазақ халқы қолөнерінің бұйымдарын Парижде өткен Бүкіләлемдік этнографиялық көрмеге апарды. 1926 жылы КСРО ҒА Одақтық және автономиялық республикалардың табиғи қорын зерттеу жөніндегі айрықша комитеті және КСРО ғылым академиясының қазақстандық экспедиция құрылып, статистика-экономика, антропологиялық-этнография, медицина-санитарлық, мал шаруашылығы, топырақтану-ботаника, геологиялық, гидрогеологиялық зерттеулермен айналысты. Бұл экспедицияға КСРО ғылым академиясының академик А.Е.Ферсман жетекшілік етті. [1]

Қазақстандағы музей әлемі, оның дамуы, келушілерге беретін білім, тәрбиелік, ағарту бағытындағы жұмыстары ерекше. Қазіргі кезде Қазақстан музейлері әлемдік музейлер тәжірибесінен өткен, жалпыға тән музей қызметінің негізін басшылыққа алып жұмыс жүргізуде.

Қазақстанда алғашқы музейлердің қалыптасуы XIX ғ. басынан, 1830 жылдан бастау алады. 1830 жылы Орынбор генерал-губернаторы, граф П.П.Сухтелен жергілікті елді, тұрғындарды өлкенің табиғатын, тарихы мен этнографиясын бейнелейтін заттарды губерния орталығында ашылғалы жатқан музей үшін тапсыруға шақырады және бұған белсене атсалысқан жергілікті халық, тұрғындар қолдап болашақ музей үшін әр түрлі құнды жәдігерлер жиналадь. Музей жинақтарын Жәңгір ханның отбасы сыйлаған хан ұрпақтарының киімдері, сәукеле, жібек көйлектер, асыл тастармен безендірілген бархыт шапандары ерекше толықтырды. 1831 жылы Орынбор губерниялық музейі жинақталған құнды жәдігерлердің негізінде ашылды.

1859 жылы Орал қаласындағы гимназияның жанынан музей ұйымдастырылды. Ол кейіннен 1920 жылдары Орал губерниялық музейі болып, қазіргі таңда Батыс-Қазақстан өлкетану музейі болып жұмыс істеуде.

XIX ғ. екінші бөлігінде патша өкіметі отаршылдық мақсатта көптеген жергілікті өлкетану қоғамдары мен бөлімшелерін ашты. Жергілікті өлкетану қоғамдарының міндеттері географиялық, статистикалық және жаратылыс-тарихи материалдарын жинап, өңдеу және тарату, ғылыми экспедицияларды жарақтандыру болды. Алға қойылған міндеттер барлық аудандарда бірдей дәрежеде жүзеге асырылмағанмен, олар ғылыми даярлығы бар адамдарды біріктірді. Өлкетану қоғамдарының жанынан шағын кітапханалар, өлкетану карталары, этнографиялық экспо-наттар коллекциялары құрылды. Қазақстанда музейлердің алғашқы топтамаларының қалыптасуына осы іс-шаралар да өзінің үлкен ықпалын жасаған болатын.

«Музей» атуы антика дәуірінен келе жатқан ұғым. Ежелгі Греция мен Римде музей сөзі «музалар ғибадатқанасы», «құнды дүниелер сақтайтын орын», немесе «музалар храмы» деп қолданылғаны белгілі. Ежелгі Рим шешені Марк Туллий Цицерон: “коллекция – шашыранды заттарды бір топқа біріктіру” деп түсіндірсе. Коллекциялау ісімен Аристотель, Рим патшасы Юлий Цезар, т.б. айналысты. Еуропада тарихи мұражайлар XYI-XYIII ғасырларда пайда болды. Мұражайдың қалыптасуы ұлттық сана-сезімді оятуға, мәдени-саяси идеяларды (ой-сезімді) насихаттауға көмектесті.

Ал Қазақстан Республикасының мұражайлары бастауын жоғарыда айтып кеткеніміздей 1831 жылдардан алады. Мұражаулардың сан алуан түрі бар десек болады. Қазақстанда 1913 ж. – 3, 1927 ж. – 6, 1937 ж. – 19, 1939 ж. – 25, 1970 ж. – 29 мұражай болса, қазіргі таңда мұражай саны 154-ке жетті. Оңтүстік мемлекеттік мұражай (1830), Ә.Қастееватындағы республикалық өнер мұражайы (1935) Президенттік мәдени орталық (2000), Мемлекеттік алтын және асыл металдар мұражайы (1994), ҚР ҰҒААрхеология музейі (1973), Ұлттық валюта музейі (1993), Кітап музейі (1978) Ықылас атындағы Республикалық халық саз аспаптар музейі (1980), “М. Әуезов үйі” ғылыми орталық музейі (1962), т.б. Мемориалдық музейлер де Қазақстанның тарихи-мәдени рухани өмірінде маңызды рөл атқаруда. Олардың ірілері: Абайдыңмемлекеттік тарихи-мәдени қорық-музейі, Абай-Шәкерім кешені, Д.Қонаевтың, Қ.И.Сәтбаевтың, Ж.Жабаевтың, С.Мұқанов пен Ғ.Мүсіреповтің, Ғазиза және Ахмет Жұбановтардың, Ш.Уәлихановтың (Алтын Емел), т.б. мемориалдық музейлері. 1889 ж. 20 маусымда халықаралық “Музейлер ассоциациясы”

құрылды. 1918 ж. Халықаралық музейлер Бюросы құрылып, “Музеон” журналын шығарды. Бұл ЮНЕСКО-ның “Музеум” журналының шығуына негіз болды. 1946 ж. Луврда (Париж) ЮНЕСКО-ның құрамына енген Халықаралық Мұражайлар Кеңесі құрылды. ICOM-ға 1948 ж. – 29 мемлекет, 1950 ж. – 43 мемлекет, 1977 ж. – 109 мемлекет, 1999 ж. – 135 мемлекет мұражайлары мүше болды. 2002 ж. мамыр айынан бастап “Қазақстан музейлері” журналы шыға бастады. Қазіргі таңда мұражайлар саны – 150 жетті. [4].

Жоғарыда айтып кеткер мұражайларымыз келесідей бағыттағы бірнеше топтарға бөлінеді: *тарихи мұражайлар* (жалпы тарих, археологиялық, антропологиялық, этнографиялық, нумисматикалық, т.б.), *көркемөнер мұражайы* (көркемөнер, мүсін, қолөнер, қолданбалы өнер, театр, музыка кино, т.б. музейлер), ‘‘жаратылыстану мұражайы’’ (биологиялық, зоологиялық, геологиялық, минералдық, палеонтологиялық, т.б), *техникалық мұражайлар* (авиация, автокөлік, кеме жасау, тау-кен ісі, өнеркәсіп, өндіріс өнімдері, т.б.), ‘‘кешенді мұражай’’ (тарих, шаруашылық, жаратылыстану, т.б. бағыттарды біріктіріп, жұмыс істейтін кең профильді өлкетанумұражайы), *мемориалдық мұражай* (мемлекетке, өнерге, әдебиетке ғылымға еңбегі сіңген белгілі адамдардың жеке өнері мен қызметіне арналған мұражай). мұражай ісінің негізгі бағыттары – мұражай мұраларын (жәдігерлерді) жинау, есепке алу, сақтау, қорларды жүйелеу, қайта қалпына келтіру (рестоврация), консервациялау, зерттеу нәтижелерін ақпарат жүйелерінде тарату, мұражайдың кадрлық жүйесін жетілдіру.

Мұражай жұмыстарын ұйымдастыру түрлеріне: *көрмелер, экспозициялар ұйымдастыру, тақырыптық дәрістер, ғылыми-практикалық конференциялар өткізу, мұражайлық басылымдар шығару*, т.б. жатады. Мысалы, Қазақстандық мұражайларда кейінгі жылдары 20 мыңнан астам көрмелер мен дәрістер өткізілді [5].

1977 ж. Халықаралық музейлер Кеңесінің (International Council of Museums — Халықаралық мұражай кеңесі) 11-конференциясында 18 мамыр ‘‘Халықаралық мұражай күні’’ болып белгіленді. Қазіргі таңда мұражай қызметі қоғамдық институт ретінде әлеуметтік қоғамдық-экономикалық жағдайға сай жүргізілуде[6]. Қазақстан аймақтарындағы өткізілетін мұражай түнін сан алуан мұражайларда өткізіледі. Өткізілу тәсілдері де сан түрлі. Бір мұражайларда көрме ұйымдастырса, кейбіреулері шоу программалар мен қолөнер бұйымдарын паш етсе, кей мұражайлар қайырымдылық акцияларын жасады.

Қорыта келе сонау кеңес өкіметі кезінде бастау алған мұражайлар жинақтау ісі тәуелсіз уымыз желбіреген мемлекет деңгейінде де тоқтамады және тоқтамайды да себебі біздің тарихымыздың сан қырлы жақтары бар...

Әдебиеттер

1. «Қазақстан»: Ұлттық энцклопедия / Бас редактор Ә. Нысанбаев – Алматы «Қазақ энциклопедиясы» Бас редакциясы, 1998 ISBN 5-89800-123-9, V том
2. http://www.unesco.kz/heritagenet/kz/participant/museum/list_musey.htm
3. Мұсаева С.Т. Музей менеджменті және маркетингі.- Алматы, 2006
4. Балалар Энциклопедиясы, 6 том.
5. 100 великих музеев мира, сост. М.А. Ионина, Музей, 1999
6. Қазақ Энциклопедиясы, 1968.
7. Раимханова К., Хатран Д. Музей ісінің теориясы мен практикасы.- Алматы, 2002
8. Самые знаминитые музеи мира: иллюстрационная энциклопедия/состовитель А.И.Понтелева, Москва.

ЖЕТІ ЖАРҒЫ - ДӘСТҮРЛІ МЕМЛЕКЕТТІҢ АТА ЗАҢЫ

Ибрагимов Жамаладен Ибрahимұлы
заң ғылымдарының докторы, профессор
Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті

Қазақстан Республикасының құқықтық дамуының үрдісінде бүгінгі күні мемлекет және құқықтың өткен кезеңдеріндегі ерекшеліктерді терең саралап, зерделеу өзекті мәселелердің бірі.Қазақ мемлекеттілігінің құқықтық дамуында айқын басымдықтарға ие болған дәстүрлі құқықтық мәдениеттің қазіргі күнмен тарихи-құқықтық сабақтастығын анықтап, зерттеу де заң ғылымының күн тәртібіндегі мәселе екендігін айтқымыз келеді.Осы мақалада дәстүрлі құқықтық жүйенің негізгі өзегін құрап, құқықтық мәдениеттің қалыптасуында аса маңызды рол атқарған «Жеті-жарғы» ережелерінің кейбір құқықтық қырларының зерттелуіне назар аударғымыз келеді.

Қазақ халқының ғасырлар бойы жинақталған ауыз екі деректерінде дәстүрлі құқықтың жүйенің ең үздік ескерткіші Әз Тәуке ханның заманында түзілген «Жеті жарғы» туралы деректер жиі кездеседі. Олар көбінесе билердің қатысуымен болған әр түрлі даулар және олардың шешімдері. Фольклор материалдарын жиі қолданатын зерттеушілердің көпшілігі «Жеті жарғы» ел есінде айшықты афоризмдер,би-шешендердің қанатты сөздері түрінде сақталды деген пікірді қолдайды. Осы себепті құқықтық жүйеге қатысты қазақ ауыз әдебиеті үлгісі сияқты сақталған билердің арасындағы даулар мен шешімдер әр түрлі деңгейде қызығушылық табады. Осы көзқарас тұрғысынан келсек қазіргі ел аузында ескілікті, қария сөз аталып жүрген рухани дүниенің көпшілігі ғасырлар елегінен өткен дәстүрлі құқықтық мәдениеттің өзегі деп есептеуге болады.

Дәстүрлі құқықтық жүйеге байланысты құқықтық деректерді толықтыра түсетін қазақ шежіресінде «Жеті жарғы» көбінесе «Күлтөбенің басында күнде кеңес» деген атаумен белгілі. М.-Ж.Көпеев бұл туралы: «Күлтөбеде күнде кеңес» осы Әз Тәуке тұсында айтылған сөз. «Кері кеткен елдің кеңесі көп болады, Кедей елдің көш басшысы көп болады» деген сөз де сол заманда айтылған сөз болса керек» – деген қисынды жорамал айтады [1,8].

Бірақ өкінішке орай Әз Тәукеден кейінгі «Ақтабан шұбырынды, Алқакөл сұлама» заманы, қазақ пен қалмақ арасындағы соғыстар жаппай кедейшілік пен жүдеушілікті туғызып, XVII ғ. соңы – XVIII ғ. басындағы мәліметтердің көпшілігі ұмытылғаны анық. Оның ішінде тәуелсіз мемлекет және оның өмір сүру шарты болған құқықтық ережелері туралы естеліктер де бар. Осы себептен бірте -бірте тұтас құқықтық жүйе туралы деректердің орнында тек жекелеген билердің айтқан жеке сөздері мен шешімдері ғана сақталды. Бірақ терең зерделейтін болсақ, біз сол дәуірдің билері айтты деген сөздерден үлкен саяси мәселелрді көре аламыз. Мысалы Төле, Қаз дауысты Қазыбек және Әйтеке билердің ел аузында әлі күнге дейінгі сақталған шешімдері,қанатты сөздері өз өзектілігін жойған жоқ.

Қазақтың дәстүрлі құқықтық жүйесіне енетін заңдарына қатысты ауыз екі деректерде олардың қазақтың көне салт дәстүрінен бастау алатыны, “Қасым ханның қасқа жолы”, “Есім ханның ескі жолы” атты заң ережелерімен тікелей сабақтас екені ескертіліп отырылады.

Дәстүрлі құқықтық жүйенің ережелерінің жазба түрде танылуы Ресей империясының отаршылдық әкімшілігі мен зерттеушілерінің кезең-кезеңмен жасалған еңбегіне байланысты. XVIII ғасырдың 30-шы жылдары басталған бодандық үрдісімен қатар қазақ елінің мемлекеттік және қоғамдық құрылымын, оның ерекшеліктерін, мемлекеттік және құқықтық түсініктерін зерттеу де басталды. Бұл үрдіс белгілі дәрежеде қазақ жерін отарлық басқару жүйесіне ыңғайлау, ортақ саяси империялық үлгіге енгізу үшін қажет болды. Осындай мақсат міндет тұрғысынан кейде үстірт пікірлер кездескенімен де орыс зерттеушілері қазақ халқының әдет-ғұрып құқығына қатысты деректерді жүйелі жинақтады деп айта аламыз. Осы себептен дәстүрлі құқықтық жүйеге байланысты ғылыми зерттеулерде қолданылып

жүрген деректердің көпшілігі XVIII-XIX ғғ. орыс шенеуніктері мен өлкетанушылары жинақтаған әдет-ғұрып заңдарының ережелеріне негізделеді.

Дәстүрлі құқықтық мәдениетті зерттеген заңгер ғалымдар үшін бүгінгі таңда қазақи деректерді саралай отырып, жүйелі түрде пайдалану қажеттілігі туып отыр.Осы мәселеге байланысты ескеретін бір мәселе дәстүрлі құқықтық жүйеге тікелей қатысты ережелердің қазақтың ауызша тарихынан, фольклорынан алынғаны. Мысалы қазақтың құқықтық дәстүрлерін алғаш хатқа түсіргендердің бірі 1731-1732 жылдары қазақтың Кіші жүзіне бодандық мәселесімен келген Ресей елшісі Мамет (Құтлымамед) Тевкелев Әбілқайыр хан ордасына жақын қазақтың батыр билерінің ауызша әңгімелерін пайдаланады. Елшінің күнделік жазбаларының ішінде қолданыста жүрген әдет ғұрып ережелері, хандықтың жағдайы, қоғамдық қарым-қатынас, жеке бастың, рудың тағы басқа әлеуметтік өмірдегі белсенді күштердің жағдайына қатысты мол деректер бар. Күнделік жазбаларына қарап отырып қазақ мемлекетіне қатысты деректердің біразын елшінің Табын руының басшысы Бөкенбай батырдан алғанын білеміз.Сонымен бірге елші хан ордасындағы келісім-сөздердің барысын сипаттап отырған, олар арқылы біз мемлекет және құқық туралы қазақ түсініктерін анықтай аламыз. Солардың тек біреуіне ғана тоқталайық.

Мәселен, қазақ еліндегі хан билігінің, жүргізілуіне ерекшеліктеріне қатысты. Кіші жүз басшысы Әбілқайыр ханның Ресейге бодандық туралы өтінішті елмен ақылдаспай аттандырғаны белгілі, кейіннен Тевкелев бастап Ресей елшілігі келген уақытта бұл мәселе ханның да, елшінің да өміріне тікелей қауіп туғызады. Жалпы хандардың шешім шығару қызметіне халық өкілдерінің ықпалы болғанын растайтын деректерде мынадай мәліметтер бар:Қазақтар «хан-қазық, би-тоқпақ» деп ханды халықтың тіроегі-қазығы көргенмен, отырықшы елдердей хан жарлығына мойын ұсына бермеген; араздасса не ханнан қаша көшетін, немесе ордасын шабатын болаған. Осындай көтерілістер әр кезде, әр хандықта үнемі болып отырды. Қазақта «хан-талау, тон-тонау» деген мәтел содан қалған. Көшпелі қазақтар арасындағы хан елдің бас әкімі саналып, жалпы басшылыққа ие болғанмен ел ішінің дау-дамайын бітіріп, екі жақты татуластырып, төрелік, билік айтатындар билер болған» [2,61].

Егерде жоғарыда айтылған дерекке талдау жасайтын болсақ, онда хандық биліктің билер мен батырлардан (құжат мәтінінде: старшина) асып ешқандай мәселені шешпейтіні анық көрсетілген. Батыр мен билермен ақылдаспай, өз білгенімен мемлекет тағдырына қатысты шешім шығарған жағдайда хан «өлім жазасына кесіледі. Қазіргі таңдағы тепе-теңдік, тежемелі жүйесін көрсететін билердің ролін айқын көруімізге болады. Бұл құқықтық мәдениеттің жоғары сатысы мына деректен көрінеді: «Ханның арқа сүйеуі жарасымды бимен табылады. Бисіз хан оңбайды, хандықпен қатар қырағы билік те бір жерге бас қосса, ондай ханды ел де сүйеді, ұмытпайды, шежіресінде атын қалдырады. Алты алашқа мәлім ескі жолды Есімхан, қасқа жолды Қасымхан, тура жолды Тәукеекелхан, жеті жарғыны Әз Тәуке, ер Абылай – бәрі де осындай хандық пен билікте қатар иә болған « қасиетті» адамдар»[3,94].

Елшінің күнделігіндегі құқықтық нормаларға қатысты құн төлеуге байланысты құнды мәліметті көруге болады. Әбілқайырға қарсы наразы топтың құрамындағы қазақтармен қақтығыста Тевкелевтің жанындағы күзет Кіші жүз Баба бидің інісі Байқараны атып өлтіреді. Осы себептен бір жағы хан мен елші, бір жағы наразы топтың арасында ірі дау туындайды. Осы даудың шешілу нәтижесінде адамның құны қайтарылуы керек екендігі айтылады. Ал құнға қатысты тарихи–құқықтық деректердегі ақпарат былай деп беріледі: «Айыптың ең жоғары сатысынан кейінгі салынатын төлем, яғни үш тоғыздан асатын төлемді құн деп атайды. Қылмыстың түріне қарай; толық құн, яғни 500 қойдан 2000-ға дейін, 50 жылқыдан 2000-ға дейін, 25 түйеден 100-ге дейін. Қазақ арасында ең жиі қолданылған құн кесімі «100 жылқы, алты жақсы». Одан кейін жарты және ширек құндар болған. Құн-қазақ әдет-ғұрып заңдарының ертеден келе жатқан ежелгі тәртіптерінің бірі»[4,126].

Қазақ әдет-ғұрып құқығына қатысты деректердің алғашқы жинақтаушылары деп М.Тевкелевтен кейін Ресей Академиясының тапсырмасымен ұйымдастырылған экспедицияның мүшелері саяхатшылар мен ғалымдардың аттарын атаймыз. Олардың ішінде

құқықтық ережелер туралы терең деректердің иесі мәселені Н.П.Рычков П.С.Палласпен бірге де, қызмет бабымен өзі жеке де қазақтар туралы аса құнды мәліметтерді көп жинады. 1771 жылы Еділ қалмақтарын қуып қазақ жерінен өткен зерттеуші экспедиция құрамында болған қазақ жолбасшыларынан құқықтық ережелерді нақты сұрап отырған күнделік мәтінінен анық көрінеді. Зерттеулердің ішінде ерекше атап өтуге лайығы 1772 жылы жарияланған: «1771 жылғы қырғыз-қайсақ даласына саяхат күнделік жазбалары». Осы жазбалардан «Жеті жарғыға» қатысты бір-екі дерек әсіресе құнның құрамына қатысты мына ойларды бекіте түседі: «Құнның кең тараған түрі 100 жылқы, алты жақсы. Алты жақсының құрамы:1/ Жетім құл, не күң/, 2/ Қара нар; 3/ Ақ сауыт; 4/Түзу мылтық; 5/ Қара шолақ ат; 6/ Қалы кілем» [4,24].

Егер қылмыскер адамды өлтірмей, тек қана жарадар қылса, не жарымжан қылса онда не жартылай, не ширек құн төлейді. Сонымен қатар құн төлеу ортақ жауапкершілікті тудырып болашақта құқық бұзушылықтың алдын алады: «Қылмыс материалдық шығын келтіріп, рухани күйзеліске соқтырады және әсіресе кісі өлтірген жағдайда, «о дүниеге» (рух дүниесіне) кері әсер етеді деп саналадын еді. Сондықтан да көшпелілердің пікірі бойынша, қылмыс жасалған жағдайда, оған барабар жауап болуға тиіс. Біріншіден, келтірілген материалдық шығын толығмен және сол заттармен толтырылуы тиіс; екінішіден, қылмыскер өзінің кінәлі екендігін түсініп, өкініп, тиісті сазайын тартуы керек; үшіншіден, аруақтар әлемін тыныштандыру үшін шаралар қолданылатын» [5,132].

Қазақтың әдет-ғұрып құқығының нысандарын, деректерін ел ауыз әдебиетінен іздеу әдетте фольклортанушы, немесе этнолог мамандардардың қатысуымен іске асады. Осы жұмыстың бір қиын бағыты фольклордың ескі нұсқаларынан соңғы кезде қосылған, ойдан шығарылып жүрген «бәленше ақынның, жыраудың сөзі – мыс» нақыл, ақиқатқа келмейтін жырларды ажыратып,талдау. Әрине, мұндай жалған деректер ғылымға пайда келтірмейді. Біз нысанаға алып отырған зерделенген деректер дәстүрлі құқықтық мәдениетке қатысты ғылыми ойларды бекіте түседі.

Ауызша тарих деректерін бүгінгі күні ғылыми түрде жүйелеп, белгілі билік шешімдері мен ережелерді мемлекет және құқық тарихы бағытында ғылыми талқыға салып, тарихи шындықты, алғашқы нұсқаны, замана ерекшеліктерін анықтау мүмкіндігі үлкен деп есептейміз. Қазақтың ауызша тарихында, жалпы ауыз әдебиетінде мемлекет пен құқық туралы бірнеше мың жылдар жинақталған құнды деректер бар. Осы дүниелерді біз рухани қазына деп те, дәстүрлі құқық деректері деп те тани аламыз. Бірақ бұл жерде мемлекет және құқық тарихына байланысты қазақ деректеріне қатысты терең танымдық ғылыми зерттеулердің қажеттілігі айқын екендігін айтқымыз келеді..

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Көпеев М.Ж. Қолжазбалар жинағы. Павлодар, 2008.

2. Мұқанов С.М. Таңдамалы шығармалар.Халық мұрасы, Алматы, 1979.

3. Сәтбаев Қ.И. Ер Едіге, Мәскеу. 1927.

4. Артықбаев Ж.О. «Жеті жарғы»-мемлекет және құқық ескерткіші(зерттелуі, деректер, тарихы, мәтіні).Алматы,2003.

5. Кенжалиев З.Ж. Көшпелі қазақ қоғамындағы дәстүрлі құқықтық мәдениет:(теориялық мәселері, тарихи тағылымы) .Алматы,1997.

ОРТАҒАСЫРЛЫҚ ҚАЗАҚ ШЕЖІРЕСІ ЖӘНЕ ПРОФЕССОР Ж.О. АРТЫҚБАЕВ

Бейсетаев Р.
б.ғ.к., Еңбек гигиенасы және кәсіби аурулар Орталығы, ж.ғ.қ.

Шежіре – қазақ халқының тарихи санасында сақталған ұлттық тарих. Қазақ шежіресі – отан тарихының бастауы. Дәстүрлі қазақ қоғамында шежіре мемелекеттік идеологияға қызмет атқарды. Заманында қазақ шежіресі әкімшілік-территориялық және саяси құрылымды реттейтін құрал қызметін де атқарды. Көне және орта ғасырлық ауызша-жазбаша тарихи мәтіндер, оларды жинап, жүйелеп әрі жат жұрттық тарихшылардың жазбасымен салыстыра зерделеу қазақ тарихының шынайы бейнесін қалпына келтіруге негіз бола алатынын уақыт көрсетіп отыр. Осы орайда, бұл салада жалықпай еңбек етіп келе жатқан ғалым – профессор Жамбыл Артықбаев. Ғалым XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басында қазақ зиялы қауымы жинаған тұжырымды шежіреге, аңыз бен қария сөздерге негізделген алғашқы іргелі еңбек жазған адам. Бұл туынды "Қазақ шежіресі: ұлы дала тарихының қайнар көзі және тұжырымдамасы" деп аталады [1, б. 462]. Жас ұрпағымыз өткенін білсін, үлгі алсын, деп Ұлы даланың бір перзенті профессор Жамбыл Артықбаевтың торқалы тойы алдында ғалымның қазақтың ауызша тарихын жүйелеуге арналған көп жылдық еңбегіне шолу жасадық. Ғалымның осы ауқымды еңбегін қысқаша талдап, көпшілік назарына ұсындық.

Профессор Жамбыл Артықбаевтың: «Бүгінгі күні Қазақстан тарих ғылымы өзінің ғылыми негізін жоғалтып, қарабайырланып, популистік әдебиет тасқыны тарихилық қағидаларын шайып кеткен уақытта, өзінің айналысып отырған пәнінің маңызы мен қасиетін түсіне бермейтін тарихшылар көптеп пайда болғанда М.Ж.Көпейұлы, Ш.Құдайбердіұлы еңбектері біздің тәпсірлерімізбен қосыла Ұлы дала тарихының ұмытылған кезеңдерін қайта қалпына келтіру ісіне, оның бірнеше мыңжылдық тарихын түсінуге өз септігін тигізеді деген ойдамыз» [1, б. 3], деп бастауы тарихи шындық. Автор аталмыш кітапты дайындау барысында М.Ж. Көпейұлы [2, б. 76], Ш.Құдайбердіұлы [3, б. 80], М.Тынышбаев [4, б. 224], Қ.Халид [5, б. 5] сынды қазақтың ауызша дәстүрін жинаушылар мұрасы мен тарихшылар В.В.Радлов [6, б. 3], Г.Н.Потанин [7, б. 3], Ш.Уәлиханов [8, б. 148-166] т.б. жинаған фольклорлық материалдарды негізге алған. Бұған қоса, Әбілғазы [9, б. 200], Өтеміс қажы [10, б. 33], Рашид-ад-дин [11, б. 222; 12, б. 340], Мұхаммед Хайдар Дуглати [13, б. 656] сияқты айтулы шығыс авторларында кездесетін жазба тарихи шежіре-аңыздардың мәтіндерін де жан-жақты қарастырып пайдаланған.

Ж.Артықбаев ізденісінің құндылығы ол М.Жүсіптің құнды қолжазбасын ғылыми айналысқа енгізді [15, б. 804]. Ғалым жас күнінен бастап академик Ә.Х. Марғұланды өзіне үлгі тұтты [16, б. 231-232]. Жастайынан ел ішіндегі ұлағатты қариялардың сөзін тыңдап, солардың бәрінің шәкірті болды. Қажымай-талмай ел ішін аралады, шежіре-дерек жыйнады. Жамбыл Артықбаев өзіне ұстаз қылып ұлттық тарих ғылымының жарқын өкілдері, ұлы Даланың екі кемеңгерін таңдады. Бұлар – М.Жүсіп (Адам-Жүсіп Көпжасарұлы) пен Ш.Құдайбердіұлы. Ғалым олар туралы толғана жазады. М.Жүсіп туралы: «XIX ғасырдың соңы мен XX ғасыр басындағы қазақ тарихшылары Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы мен Шәкәрім Құдайбердіұлы туралы мен бала кезімде алғаш рет әкемнен естідім. Бұл әңгімелер маған аса түсінікті болған жоқ, сол себептен ертегі сияқты еді. «Мәшһүр Жүсіп Бұхара қаласында жеті жыл бойы жердің астында оқыған», – деп бастайтын әңгімесін әкем. Жер астында дегеннен кейін Ер Төстік ертегісі, оның ғажайып кейіпкерлері Жылан Бапы хан, Тайшық хан, Таусоғар, Көлтауысар, Желаяқ, Мыстан кемпір, Самұрық құс, тіпті адам тілімен сөйлейтін Шалқұйрық тұлпар еске түсетін. Жылдар өтті. Тіс қаққан ғалым болдық. Осы кезеңде Шығыстың ортағасырлық оқу орындарымен танысқан сәтімде мен әкемнің ертегі сияқты әңгімелерінің шынайы негізін таптым» [1, б. 6]. Ш.Құдайбердіұлы туралы: «Қазақтың тағы бір тарихшысы Шәкәрім Құдайбердіұлының өмірі мен шығармашылық тағдыры шым-шытырық аңызға

толы. Оның қаламынан қазақтың этникалық тарихын көне замандаран бастап XIX ғасырдың ортасына дейін алғаш рет жүйелеген кітап (Түрік, қырғыз-қазақ һәм хандар шежіресі) шықты. Бұл кітап 1911 жылы Орынбор қаласында баспа жүзін көріп, тез арада XX ғ. басындағы қазақтың зияткерлік қауымының ортасында өте танымал болды. Ол алғаш рет қазақтың ауызша тарихи аңыздары мен әңгімелерін батыстың және шығыстың тарихшыларының еңбектерімен салыстыра қарау екенін дәлелдеуге күш салды. 1917 жылғы революциялардан кейінгі ауыр кезеңде Шәкәрім «Алаш Орда» ұлттық үкіметінің жоғарғы сот инстанциясының жұмысына қатысты» [1, б. 6].

Ғалым Ж.Артықбаев көп жылдық тынымсыз еңбектің нәтжесінде қазақтың дәстүрлі тарихтануының түп-негізін ұқты: «Тарих ғылымында зерттеушінің кредосы екі бағыттың бірін ұстануы мүмкін. Оның біріншісі оқиғаларға, құбылыстарға, фактілерге бағытталса, екіншісі адамға бағытталған. Қазақтың тарихтану дәстүрі ұлы азаматтар, ұлы хандар, сайыпқыран батырлар, би мен шешендердің өмірбаянына негізделеді, олардың өмірі мен ерлік істері тарихтың құрылыс материалы. Ұлы тұлғалардың сыртында қазақ тұтас бір дәуірді көреді. Олар үшін жеке тұлға не, заман не, бәрі бір уақыт тұтастандырған монолит. Қазақ тарихын ұлылардың істері арқылы баяндау арқылы ұлт тарихшыларының өзі өз замандарының айшықты бейнесіне айналады» [1, б. 7-8].

Профессор Ж.Артықбаев шежіренің атауына да назар аударды: «Біз қазіргі аласапыран өзгерістер кезеңінде қазақтың ауызша дәстүріне, оның сипаттаған тарих картинасына ондаған жыл жақындап келеміз. М.Ж.Көпейұлы өзінің үш томдық қазақтың тарихи фольклор жинағын «Мес» деп атады. «Тарихқа ұқсас» деп жобалап аударсақ та болады. Тарихшы көптеген обьективті және субьективті факторлардың әсеріне байланысты тарихи процестің бүкіл қыр-сырын толық және нақты ашып көрсете алмайды. Бәрі салыстырмалы түрде, біз қанша тырысқанмен тек сәл ғана оған жақындаймыз, тілді білу, елдің шежіре аңыздар мен әңімелерін білу тарихты сезінудің ең басты шарты. Біреу оған әжептеуір жақындаса, екінші біреу алыстан қыл қаламын дайындап, құлаштап, тисе терекке тимесе бұтаққа деп суретін сала бастайды» [1, б. 8].

Ғалым тарихтың «шежіре зерттеу» сынды ауқымды саласына жалғыз-дара келген жоқ. Өзінің көптеген шәкіртін ала келді: «90-жылдардың соңына қарай М.Ж.Көпейұлы, Ш.Құдайбердіұлы, Н.Наушабаев т.б. тарихи мұрасын іргелі түрде ғылыми талдау басталды. Осы кезеңде Рашид-ад-дин, Әбілғазы сияқты XIX соңы мен XX ғасыр басында қазақ тарихшыларына мықты әсер еткен шығыс тарихшыларының еңбектеріне бет бұрыс байқала бастады. Біз де осы планда өзімізді пионерлер қатарына қосамыз, себебі Шежіре тақырыбына зерттеу жасаған жас тарихшылар менің шәкірттерім еді. Осы диссертациялық жұмыстардан қазақ тарих ғылымында шежіре материалдарын кең көлемде игеру басталды деп айта аламыз» [1, б. 10-11], деп еске алады.

Профессор Жамбыл Артықбаев қазақы ауызша дәстүрдің ел тарихында алатын орны туралы: «Қазақ халқының тарихына қатысты тарихи деректердің кешенінде ауызша дәстүрдің алатын орыны аса маңызды. Қазақтың және Ұлы дала белдеуін қазаққа дейін мекендеген қыр халықтарының ауызша шығармашылығының әр түрлі ескерткіштерінде сақталған аса құнды мағлұматтардың тарихи өткен шақты қайта қалпына келтіру мүкіндігі шексіз. Әдеби шығармашылықтың бір саласы және тарихи жадының қоры есебінде бұл білімдер көбінесе бір ұрпақтан екіншісіне ауызша беріліп отырған. Ауызша шығармашылықтың жалпы нобайы тарихи аңыздар мен әңгімелердің тұтас циклдарын, көпшілікке танымал эпикалық жырларды, мақалдар мен мәтелдерді, ал кейде тарихи оқиғалар мен оған қатысушылар туралы орынды айтылған қанатты сөздерді де қамтыйды», деген тұжырымға келген [1, б. 11].

Ғалым шежіре мақсаты туралы: «XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басында қазақ ортасынан талантты тарихшылардың жұлдызды шоғыры шықты (Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы, Құрбанғали Халид, Нұржан Наушабаев, Шәкәрім Құдайбердіұлы және т.б.). Біз олардың тарих жазу дәстүрлері қыр тарихтану дәстүрінен бастау алады және оның жазбаға түскен жалғасы деп есептейміз. Осы аталған тарихшылар бірінші рет қолдарындағы тарихи-

фольклорлық материалдарды жүйелеу үшін орасан көп еңбек жүргізді. Қазақ зияткер қауымының осы өкілдерінің қариялар арасында ауыздан ауызға тарап жүрген ауызша дәстүр мәтіндерін жазбаға түсіруін екі түрлі түсіндіруге болады, алдымен шежіреші қазақ өзіндік санасы мен тарихи жадындағы өте маңызды қызметіне байланысты, сонымен бірге қазақ шежіресі Ұлы дала тарихының қайнар көзі ретінде баға жетпес ғылыми құндылығына байланысты. Шежіре көп заман тек ауызша сақталғандықтан фольклордың аса білгір қариялары мен жинаушыларына ғана белгілі болды. Оны біз ұрпақтан ұрпаққа арнайы қариялар арқылы ғана берілетін жабық білім қатарына жатқызамыз. Шежіренің жеке фрагменттерін аса белгілі ру басы батырлар мен билер, төре әулеттерінің өкілдері жатқа білген. Шежіреге енген өткен тарихтың тәжірибесі мен даналықтары ел басқару жұмыстарында керек болды, яғни таза практикалық қызметті де атқарды. Қ.Халид «бұл тайпалар бабаларының сөздерін зейінімен тыңдап ұғып, олардан естіген шежірелерін еске алып, әр мәжілісте, әр жиын-отырыста үнемі қайталап, шын ниетімен ойларында ұстап, ұрпақтан ұрпаққа жалғастырып, насабшыларына шежіре деп ат қойған. Ұлы дүбір мерекелерінде шежірешінің маңайын толтырып, өткендерін сұрастырып, үйлерінде болса ол кісінің алдында дәріс оқығандай үйреніп жақсысын жаттап, қиынын қаттап жататын болған. Сол шежірешіден мен өзім де бірнеше рет сабақ алған едім» деп шежіренің осы жағына баса назар аударады» [1, б. 12], деп жазды.

Бұған Ж.Артықбаев мынадай пікір қосты: «Тауарих хамса шархиды» жазу мақсатын осылай айқындай отырып Құрбанғали Халид қазақ ауызша дәстүріне қатысты пікірін тереңдете түседі. Оның пікірінше «халықтың шежіреге сенімі әкімнің мөрмен бекіткен шешіміндей». Тарихшы қазақ шежіресі көне заманнан бастау алатын құндылық екенін ерекше ескертеді: «Бұл елдің мұндай істері тек осы ғасырымызда ғана емес, көнеден келе жатқан дәстүрлі әдеттері. Содан әр тіршілік істерінде шежіре қағдаларын пайдаланып, мақал-мәтелдерін қолданғанда да бабаларына ұқсауға тырысушы еді. Бұл ел мақалдарды өзінше үлкен тірек, медет етеді. Шынында да, сол сүйенген тірегі негізсіз, мағынасыз емес, қайта түп төркіні бір кітапқа байланысты, шығу тегі бір заңдылыққа бағынған сияқты, көне кезде бұлар бір әділ патшаның иелігінде ме, жоқ бір кәміл данышпанның тәлімін алды ма деген ойға келесің».

Ғалым шежіре туралы өзіне-өзі: «Қазақ Шежіресі дегеніміз не? деп сұрақ қойып, оған өзі жауап берді: «Ең алдымен, Еуразия көшпелі қоғамдарының тарихи және азаматтық санасы Шежіренің арқасында қалыптасты деп болжам айтамыз. Ол көшпелілердің тарихи білімдерінің іргелі құбылысы ретінде тарихи білімнің өзегі қызметін атқарады және тарихи білімі шежіремен шектелмесе де оның теориялық және қолданбалы маңызын құрайды. Ауызша тарихтың толып жатқан дериваттары шежіреде түйіскен және осы білімдердің қоғамда жоғарғы статусын қамтамасыз ететін тарихи маңыз береді. Жалпы ауызша дәстүр ауызша түзілетін және кешенді әдебиеттен, сонымен қатар, сөз құдіретіне аса үлкен орын берген өмір салтынан құралады».

Ж.Артықбаевтың: «Тарихтың мағынасын түсіну және біздің халқымыздың өткен тарихын сараптауға арналған тарихи зерттеулердің құрылымы тарихи-мәдени дәстүрлердің шын мәніндегі бай қазынасы Шежіре деректеріне сүйенуі керек. Қазақ шежіресінің деректерін ғылыми айналымға қосу осыған дейін батыстық әдебиетте қалыптасқан ауызша дәстүрлі зерттеу тәжірибесіне иек артқаны жөн және салмақты теориялық-методологиялық жұмысты талап етеді» деп тұжырым жасауы орынды.

Қазақ шежіресін зерттеудегі тарихнамалық дәстүрлер туралы ғалым терең ойлап, тебірене жазады: «Ұлттық тарихнамада және тарих ойлаудың дамуын бағалауда жазба дәстүрлердің қалыптаса бастаған кезеңі ерекше орын алады және аса ыждихатты көзқарасты қажет етеді. Біз бұл тарауда XIX соңы мен XX ғасыр басындағы қазақ тарихнамасының ең белгілі өкілдерінің еңбектеріне қысқаша сипаттама жасап көреміз. Өкінішке орай, қазақ шежіре дәстүрлерін және оның таңдаулы өкілдерін зерттеу бағытындағы жұмыстар жаңа ғана басталып келеді. Бүгінгі күні көптеген қолжазба қорларында қазақ авторларының біздің

ғылымға әлі танылмаған көптеген шығармалары жатыр, оларды ғылыми айналымға қосу және халыққа жеткізу қазіргі тарихшылардың азаматтық борышы» [1, б. 36].

Ғалым атап өткендей, қазақ шежіресінің жазба нұсқалары XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басында пайда бола бастады және оның бастауында далалық элитаның жоғары білімді өкілдері тұрды. Шәкәрім Құдайбердіұлы Тобықты руының көсемдерінің отбасынан шықты. Оның тәрбиесіне белгілі ру басы өзінің атасы Құнанбай әсер етті, шығармашылығына және тұлға болып қалыптасуына немере ағасы Абай Құнанбаев ат салысты. Құрбанғали Халид өз заманындағы аса білімді әулеттің от басында өсті және бала кезінен белгілі дінтаушылар, саяхатшылар мен саудагерлермен араласты. Шежірелік білімді ол Найман тайпасының шежірешілерінен үйренді. Шежіренің тағы бір білгірі Нұржан Наушабаев ақын, көсем сөз иесі Шал Құлекеұлының жиен немересі болды. Кезінде Ш.Уәлиханов «Шал өзінің жырында қазақтың шығу тегіне қатысты бүкіл аңыздарды жинақтап қазақ хандарының, ру басыларының, Алаштан тараған тайпалардың толық шығу тегін жасаған еді. Біздің қолымызда бұл эпос жоқ болып тұр...» [8, б. 158], деп өкінішпен жазған еді.

М.Ж.Көпейұлының өскен ортасы да аса қолайлы болды. Оның қабілетін бала жасында дала элитасының таңдаулы өкілдерінің бірі Мұса Шорманов байқады. Бұдан әрі М.Ж.Көпейұлы даланың атақты адамдарының тарапынан қашанда қолдау көріп отырды.

Қазақ шежірешілерін жазуларына, дәстүрді сақтауларына сай үш үлкен топқа бөлуге болады. Бұл туралы Ж.Артықбаев: «Қазақ шежірелерінің алғашқы жазба нұсқаларын тарихи-методологиялық талдау шежірені тәпсірлеуде әртүрлі дәстүр бар екенін анықтауға мүмкіндік берді. Олардың ішінде айрықша батыстық, шығыстық және далалық дәстүрлер болды деп шартты түрде бөлуге болады. Шал ақын, Нұржан Наушабаев және Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы жасаған Шежіре нұсқаларында тәпсірлеудің тек ауызша тараған қайнар көздерге сүйенген дәстүрлі үлгілері молынан кездеседі», деп жазды.

Шәкәрім Құдайбердіұлы мен Мұхамеджан Тынышбаев тарихтану дәстүрі батыстық үлгіге жақындайды. Олар белгілі дәрежеде Н.Аристов, В.Радлов т.б. ресейлік және еуропалық ғалымдардың еңбектеріне сүйеніп, қазақ тарихын жазуға еуропалық тарихтанудың дәстүрін енгізді.

Шежірені араб-парсы зияткерлік мәдениетіне сүйенген шығыстық үлгіде баяндаудың және тәпсірлеудің тамаша үлгісін Құрбанғали Халид еңбектерінен кездестіреміз. Қ.Халид кейде орынды-орынсыз қазақтың ерекше тарихи-мәдени дәстүрерінің ерекшелігінің шығу тегін және көптеген ұғымдардың арабтық немесе парсылық тамырын іздестіріп отырады. Ол шығыстың тарихи әдебиетін көп қолданды, олардың жыл санау межелерін де пайдаланды.

Ғалым Ж.Артықбаев шежіре туралы өзіне-өзі сұрақ қойып: Қазақ ауызша дәстүрінің кейіпкерлері мен оқиғалардың шынайылығын қалай тексермек керек? деп, оған тағы өзі: «Кейбір зерттеушілер тарапынан айтылып жүрген шежіре тақырыбын ғылымнан алшақ қарау, ол зерттеушілердің өзінің жазба деректерге кіріптар екенін айғақтайды. Бұл жоққа шығарушылар тарихты өткеннің оқиғалары мен құбылысын сипаттаумен шектелетін нақты ғылыми пәннің атауы ретінде ғана біржақты түсінеді» деп жауап берді.

Ауызша дәстүрге және оның ең негізгі құрамдас бөлігі Шежіреге үстірт қарау, бұл бағытта дайындығы жеткілікті білікті мамандардың болмауы себепті нәтиже мардымсыз. Ж.Артықбаев: «Бізде бұл пәннің ғылыми анықтамасы мен жүйесі, зерттеу әдістері мен тәпсірлеу тәжірибесі жоқ. Тек фольклористер мен әдебиетшілер тарапынан бұл сұраққа байланысты жекелеген пікір бар, олар да көбінесе мәселенің өзектілігімен шектеледі. Зерттеушілер кей кезде тарихи процесті ешқандай эмпирикалық-фактологияға сүйенбей-ақ, білмей-ақ оқиға мен құбылыстардың мағынасын, ұлы тұлғалардың істерін, елдің рухын зерттеу арқылы да анықтауға болатынын білмейді», деп реніш білдіреді.

Зерттеп отырған халықтың тілі мен мәдениетін, дәстүрін білу зерттеудің шынайылығының бірінші шарты екенін ауызша дәстүрдің ғылыми негізін салған ғалымдар талай ескерткен болатын. Бұл жерде әлі де сырттан таңылған, табиғаты бөлек түсінік мол. Ғалым: «Біздің пікірімізше тура жол ру-тайпалық құрылымды зерттеу, бұл жол қазақ

қоғамындағы этноәлеуметтік процестерге тереңірек қарауға мүмкіндік береді, яғни қоғамның құрылымы мен тәртібінің ірге тасынан біз туыстық қарым-қатынастарды көрсек қана қоғамның іші туралы пікір айта аламыз. Түптеп келгенде тарихқа осылайша қарау қоғам туралы шынайы пікірлерге жол ашады. Біздің қазақ қоғамының XVIII-XIX ғғ. әлеуметтік құрылымын зерттеу үшін қазақ шежіресін пайдалану тәжірибеміз осыған көз жеткізеді», деп өз ойын білдіреді. «Соңғы жылдары, – дейді ғалым, – қазақ шежіренің бірлігіне жататын түрлі материалдарды жариялау белсенді түрде атқарылуда. Осыған байланысты айтылғандай қазақ ортасында Шежіренің білгірлерінен жиналған материалдар құнды болып табылады. Өкінішке орай, олардың негізгі бөлігі, соның ішінде «Қара мес» аталатын Мәшһүр Жүсіп жинақтары жарияланғанымен, әлі қажетті деңгейде тәпсірлеу мен ғылыми ой қорыту іске асқан жоқ. Біздің филологтардың Мәшһүр шежіресіне қатысты кей кездері білдірген пікірлері ғылыми дәйекті деп айтуға ерте».

Ж.Артықбаев: «М.Ж.Көпейұлы мен Ш.Құдайбердіұлы шығармаларында сөз жоқ дала ойкуменасының орталық бөлігі Сарыарқа ерекше орын алады, содан кейін дәстүрлі этникалық территорияның негізгі элементтері келеді (кір жуып кіндік кескен жер, ата мекен, ата жұрт). Кеңістікке, жерге деген қатынас генеалогиялық қағидалар арқылы қалыптасқаннан кейін (ата қоныс т.б.) оған деген көзқарас қасиетті. Сонымен бірге көшпелілер арасында ауызша дәстүрдің материалдарын қолданып және олардың кеңістік пен уақыт туралы түсініктерін есепке ала отырып, тарихи болған немесе болуы тиіс көші-қондардың уақытын анықтауға болатын сияқты» [1, б. 10-11], деп дұрыс тұжырым жасаған.

Ғалымның басты назар аударған мәселесінің бірі «Дала тарихтануындағы тарихи заман категориясы» болса, екіншісі «Қазақ шежіресінде тарихи заман мен тарихи тұлғаның байланысы» болды. Ертеден тарих ғылымының категориялары ішінде «тарихи заман» ұғымы ерекше орын алады. Әр заманның бет-бейнесіне дұрыс анықтама беру әлем тарихындағы бұрын-соңды болған оқиғаларды бағалаудың алғышарты, заманға берілген дұрыс анықтама тарихи уақыт шеңберінде тарихи процестерге керекті кілт табуға мүмкіндік береді. Біріншіден, заманды, кезеңді, дәуірді бөліп көрсету тарихты жазудың ажырамас шарты, екіншіден, кезеңдестірудің қабылданған кестесі, ол тіпті тым шартты болса да, тарихи ойлаудың ерекше түрін қалыптастырады. Бұрында Қазақстан тарихшылары үшін тарих мазмұнын, соның ішінде тарихи заманды талдаудың методолгиялық нүктесі болып әлеуметтік-экономикалық формациялардың марксиситік-лениндік теориясы қызмет етті. Бірақ тарихты ғылыми кезеңдестіру қоғамдық-экономикалық формациялардың алмасу заңдылығымен қанағат етпейді. Бұл жерде тарихшыға тарихи заман ұғымы көмекке келеді. Тарихи заман ұғымы туралы профессор Ж.Артықбаев: «Жалпы тарихи заманның анықтамасы мынау сияқты «әр тарихи заман адамзат дамуының жетекші тенденциясы арқылы сипатталады және жалпы замандардың ауысуымен сәйкес келеді, бір қоғамдық-экономикалық формациядан екіншісіне өтуін жалаулата көрсете көрсететін ірі тарихи оқиғалар мен құбылыстар хронологиялық кезең ретінде алға шығады». Советтік тарих ғылымында тарихи заман анықтамасының негізіне «кез келген заманның ортасында қандай тап болса заман да сол», немесе маркстік постулаттардан шығатын «тарихтың негізгі пәні ретінде халық қызмет жасайды» деген аксиома мен қанатты сөз тіркестерінен құралған обьективті таптық жол салынған» [1, б. 61], деп дұрыс талдау жасаған.

Орталық Азиядағы бақташылық дәуір сандаған мыңжылдық бойы тұрақты әлеуметтік-ғарыштық тәртіптің сақшысы, қоғамның бірлігі, бақуаттылығының және ең бастысы адам баласының бірлігінің кепілі болды. Шығыс және Батыс елдеріне қоныстанған дала ақсүйек-билеушілері, біріншіден тәңірлік-ғарыштық тәртіпке негізделген әлеуметтік үйлесімді, рухани-символикалық тепе-теңдікті қамтамасыз етті. Екіншіден, ақсүйектер өздері бағындырған өлкеде саяси ұйым мен күшті сыртқы саясатты қалыптастырды. Қоғамның ішкі өмірінде татулық тетіктерін қалыптастыруға басты назар аударды. Ең бастысы, мемлекеттің қалыптасуының арқасында қосымша өнімді жинақтауға мүмкіндік беретін ішкі экономикалық тетіктер жұмысы реттелді. Бұл туралы профессор Ж.Артықбаев: «Осылайша, бақташы тайпалар орталық кіндік алқапты (Ұлы дала) қалдырып, өздерінің босаған күш

жігерін периферияда билік ядросын қалыптастыруға жұмсады» [1, б. 63-64], деп талдау жасайды.

Ж.Артықбаев: Еуразияның байтақ ұлы Даласында көшпелі ғұмыр кешкен бақташы тайпалардың Шығыс өркениетінің орталықтарымен араласып түйісуі жемісті және нәтижелі болғандығы даусыз. Сонымен бірге оны қашанда бұлтсыз және бейбіт деп айтуға келмейді. Көшпелі өмір сүру практикасы абсолютті трансцендентті жағдайды және таза қияли ойларды қабылдамайды, керісінше табиғаттың құбылмалы мінезі бұл халықтарды қашанда беймаза қозғалыстар мен нақты істерге итермелейді» [1, б. 64], деп жазды. Одан әрі: «Еуразияның далалық белдеуінің халықтары өздерінің талай мың жылдық тарихында қаһары қатты табиғатпен тұрақты күресте және ылғи да соған сай жауап беруге дайын болды. Көшпеліліктен жартылай көшпелілікке, көшпелі мал шаруашылығынан кешенді тіршілікке өту тарихтың белгілі бір ритмдерін қалыптастырады және бұл үдеріс қайтымды. Көшпелілердің қоршаған әлемге сыртқы әсерінің масштабы да табиғаттың күштері мен өздерінің шаруашылық мүддесі туғызған қозғалыс амплитуасына орайласады» [1, б. 64], деп көшпелі халықтың Даланың қатігез табиғатының ажырамас бөлігі екендігін ашып жазды.

Қазақ шежіресін жете зерттеген профессор Ж.Артықбаев: «Ерте заманнан бері далалық тарихтану дәстүрінде тарихтың негізгі категориясы тарихи заман емес, тарихи тұлға болып саналады. Тарихи тұлға өзінің маңызы мен ұлы істері арқылы тұтас замандар мен тарихи кезеңдерді алмастырады. Міне, осы тарихты тұлғалау далалық тарихи дәстүрдің ең басты қағидасы болып табылады» [1, б, 66], деп шынайы анықтама береді. Далалық тарихтану дәстүрінде тарихи уақыттың кезеңдері есебінде шартты түрде мына тарихи замандарды бөліп көрсетуге болады, мысалы:

• Алаша хан заманы – тарихтағы бақташы тайпалардың үстем кезеңі, жылқышылықтың бастауы;

• Уыз хан заманы – ерте көшпелілер заманы, Еуразия кеңістігінде сақ тайпаларының үстемідік құрған уақытынан бастап байырғы түркілерге дейін;

• Шыңғыс хан заманы – моңғолдардың көтерілген және үстемдік құрған тарихи уақыты;

• Әз Жәнібек хан заманы – Алтын Орда (Ұлығ Ұлыс) кезеңі осылай деп аталады [1, б, 67].

Профессор Ж.Артықбаев басты назар аударған келесі мәселе – «әфсана» феномені. Әфсана – тарихи тұлғаны ұлықтау құралы. Әфсана, адам санасының бір көрінісі ретінде – жан-жақты әрі күрделі тақырып. Құдай мен әлемнің жаратылысы туралы қалыптасқан түсінік ретінде әфсана белгілі бір қоғамдық іс-тәртіптің, діни сенімдер мен мінез-құлық түрлерінің қажеттілігін дәлелдеу үшін қызмет атқарады. Әфсананы дүниетанымның ерекше түрі, табиғаттың, ғарыштың және адамның ұйымдық тіршілігінің құбылыстары туралы көркем түсініктер жыйынтығы, деп түсінеміз. Әфсана – адам үшін нағыз шынайылық, ой мен өмірге өте қажетті категория. Әфсана – әлем туралы түсінік, идеалды емес, дегенмен оның бейнесін толық көрсетуге талпыну. Адам баласы туғызған дүниенің жаратылысы туралы концепциялардың бәрі де өз негізінде әфсана. Олар белгілі-бір символдарға негізделген және әлемді тану үшін өзі шындық немесе абсолютті деп танитын көзқарастардың біріне сүйенеді. Адамзаттың күнделікті өмірінде әфсана деп аңызға айналған құдайлар мен қаһармандар туралы ертегі-аңыздар айтылады. Жамбыл Артықбаев: «Біздің тарихымыздың көптеген бейнелері мен белгілерін бүгінгі күні ерекше өңімен, бояуларымен танып, жаңаша тәпсірлеу және мағынасын анықтау қажет болып отыр. Әрине, әфсаналау тек Қазақстан тарих ғылымына ғана тән десек біз оңбай қателесеміз. Әфсаналау – шынайы тіршілікті бағлауға мүмкіндік беретін өте тірі әдіс, қоршаған әлемге қатысты тұтас түсінік конструкциясын жасауға мүмкіндік беретін құрал», деп әфсаналауға жоғары баға береді.

Қазақ шежіресі өткен заманның тарихи іс-қимылдарын сурттеу барысында әфсаналық сананың бірсыпыра көріністерін қабылдаған. Әсіресе, әфсана шежіреде тұлғаны ұлықтау үшін аса маңызды қызмет атқарады. Бұл дәстүр шамасы өткен заманды баяндайтын ауызша тарих пайда болған адамзат тарихының өте ежелгі кезеңдерінен бастау алады. Қалай боғанда

да шежіре қашанда өткен тарихтың басты кейіпкерлерінің мықты, әсерлі, қасиетті бейнелерін жасауға күш салады. Бұл тек ежелгі және ортағасырларға ғана емес, сонымен бірге кейінгі уақытқа да тән.

Қазақ шежіресі мазмұнында әфсаналық белгілер көп және олар белгілі-бір формула, эпикалық сюжет түрінде жасырын, немесе кодификацияланған түрде келеді. Бұл туралы Ж.Артықбаев: «Біздің шежірені зерттеу дегеніміздің өзі шын мәнінде негізгі мазмұнды оқудың кілтін қарастыру», деп дұрыс тұжырым жасаған. Мысалы, Шыңғыс ханды әсірелеу мысалдарын қарастырайық, ол тарихи тұлғаны әфсаналаудың кәдімгі мысалы. Аңыздарда «Шыңғыс хан қан уыстап туды», «Көк құдайының тұқымы», «Сағымға садағының оғы ілінген қасиет иесі»... Ең қызығы, бұл сюжеттердің қазақ аңызында мол сақталуы.

Ауызша тарихи дәстүрде әфсаналық элементтердің орын алуы өмір сүріп отырған ортаны, онда болып жатқан оқиғаларды ерекше қабылдайтын көшпелі қоғам дүниетанымының жемісі. Бұл тұрғыдан алсақ, қазақтың ауызша дәстүрін өнер деуге болады. Олай дейтініміз, әфсаналық элемент сыйпатталып отырған дәуірге, ондағы оқиғаларға белгілі дәрежеде қиял-ғажайып сыйпат, әрі жарқын да ашық бояумен өң береді. Ж.Артықбаев: «Өкінішке орай, қазақ шежіресінің дәл осы қасиеті оның өн бойындағы тарихи аңыздардағы деректі қабылдауда көптеген зерттеушілерге күмән туғызады» деп реніш білдірді. Көшпелі қоғамда бұл «жетістік» болса, батыс ғалымдарының, мысалы А.И. Левшин жазатын: «Оқиғаларды баяндау кезінде, олардың мерзімін көрсетуде, шығу тегі мен адам аттарын және болған жерлерін көрсетуде өзара айрмашылығы соншалықты көп, және шынайы болған істер ойдан шығарылған дүниелермен алмасып кеткен, оларды негізге алсақ біз осы шығармамызды тарихи қиялдардың жинағына айналдырар едік» деген пікірі әлі қолданыста. Әфсаналық деректің сыртында шынайы тарихтың мағынасын түсіну, қаһарманның образын қалыптастыру, болған оқиғаның шындығын анықтау кәсіби тарихшының міндеті.

Қазақ халқының тәңірлік дүниетанымы мен іс-әрекетінің прагматикалық қалыптасуына қарамастан, шежіре түрлі әфсаналық мотивке бай. Оның бір топтамасында (этиологиялық) таксономиялық жүйенің жоғалған элементтерін қайтадан қалпына келтіріп, тұтастығын қалыптастыру міндеті қойылады. Бұл міндетті шежірешілер генеалогиялық тарих жасау арқылы шешеді, сол себепті насаб-намаға құрылған тарихтың көпшілігінде әфсана бар. Бұл тарихи мәселе этникалық құрылым пирамидасының ұшар басынан бастап (қазақ этносының пайда болуы, жүздердің құрылуы т.б.) халықтың негізін құраған басты руларды қамтиды. Екінші топтамада алғашқы пайғамбарлар, тотемдік ата тектер туралы түсінік, ру және тайпалық байланыстар.) қарастырылады. Келесі бір топтамада антропонимиялық әфсана шежіреде адам жаратылысын тотемдік аң-құстан, немесе өзге жан және рух иелерінен шығарады. Осы аталған топтаманың көбі Ж.Артықбаев [17, б. 266; 18, б. 425; 19, б. 5-10] және М.Алпысбес [20, б. 56] еңбектерінде жан-жақты қарастырылып, жүйеге түсірілді.

Профессор Ж.Артықбаевтың Шежіре хақында жүргізген кешенді ғылыми ізденістері А.Сейдімбек еңбегімен [21, б. 728] мақсаты – бір, тақырыбы – ортақ, нәтижесі – қазақ ұлты үшін құнды еңбек болды. Сонымен қоса, ғалым еңбегі теориялық және методологиялық жағынан Х.Әбжановтың еңбегімен [22, б. 293] өз-ара тығыз байланысты әрі үндесімді. Міне, осы аталған – А.Сейдімбек, Х.Әбжанов, Ж.Артықбаев, М.Алпысбес сынды тарихшы ғалымдарымыздың жүргізген ғылыми ізденістері өте нәтижелі болды. Олардың энциклопедиялық терең білімі мен ұлтжандылығы қазақ тарихының қыр-сырын ашуда, оның шындығының шынайылығын дәлелдеуде басты күш болды.

Ертедегі көшпелі қазақ қоғамында дәстүрлі тарихи сананың қалыптасуы «Шежіре» феноменіне тікелей байланысты. Шежіре көшпелі халықтың тарихи білімінің қайнар көзі әрі негізі болды. Ұлттық Шежіре тек ауызша тарихи және мифтік әңгімелердің тұтас циклын, билердің шешендік сөздері мен ру аралық даудың шешімдерін, эпикалық жыр мен аңыздарды ғана емес, сонымен қоса мақал мен мәтелдерді, жыраулардың толғауларын, ел жадындағы қанатты сөздер мен хикаяларды қамтыды. Осының бәрі қосылып тарихи білімнің

берік ірге тасын қалады. Ұлттық Шежіре көшпелілердің өзіндік тарихи санасының негізі көрсеткіші болды. Ал, бүгінгі күні Шежіре кәсіби тарихшылар үшін ұлы Даланың тарихы туралы маңызды деректің қайнар көзі.

Профессор Ж.Артықбаев өзінің кешенді зерттеуінің нәтижесінде дәстүрлі Дала қоғамында Шежіре ру-аралық қарым-қатынасты реттейтін идеологиялық тетік сияқты функционалды маңызға ие болғанын көрсетіп берді. Сонымен қоса, рулық қатынастың құрылымы мен жүйесі қоғамның әкімшілік-территориялық құрылымының орнын анықтады. Шежіреге сай, қоғамның туыстық қағидалары күнделікті өмірдің түрлі мәселесіне белгілі-бір реттілік-жүйелік берді. Шежіре ұлттың өзін бір қалыпқа келтіру мен құрылымдау механизмінің негізі қызметін атқаратынын анықтады. Осы арқылы этностың кеңістік пен уақыт аясындағы ретсіз қозғалысы белігі-бір ретті жүйеге түсіп, айтулы мазмұнға ие болады. Қорытындыны Ж.Артықбаевтың сөзімен аяқтауды жөн көрдік: «Ең басты мәселе Шежіре жоғары деңгейде халық пен мемлекет бірлігінің ірге тасын бекітеді. Қазақ шежіресі тарихи шындыққа сүйенген негізі бар, халық бірлігінің қажеттілігін және мемлекеттің тұтастығын дәлелдейтін әфсаналық түрдегі ерекше аңыздарды қамтиды. Бұл, ең алдымен қазақтың түп атасы және алғашқы ханы болып саналатын Алаша хан туралы аңыздар. Оның атымен қоғамдағы этносаяси және әлеуметтік тәртіп байланысты, осы циклдағы әңгімелердің көпшілігінде қазақтың үш жүзінің (Ұлы жүз, Орта жүз, Кіші жүз) негізін салған Алаша ханның қарамағындағы адамдар».

Әдебиет

1. Артықбаев Ж.О. Қазақ шежіресі: ұлы дала тарихының қайнар көзі және тұжырымдамасы. – Астана: 2012. – 462 б.

2. Көпейұлы М.-Ж. Қазақ шежіресі. – Алматы: Жалын, 1993. – 76 б.

3. Құдайбердіұлы Ш. Түрік, қырғыз һәм хандар шежіресі». –Алматы: Ол-Жас Басп. ЖШС, 2004. – 80 бет. – б. 23.

4. Тынышбаев М. История казахского народа. – Алматы: Ғылым, 1993. – 224 бет.

5. Құрбанғали Халид. Тауарих хамса. – Алматы: 1992.

6. Радлов В.В. Из Сибири: страницы дневника. /Пер. с нем. К.Д.Цивиной и Б.Е.Чистовой. Прим. и послесл. С.И.Вайнштейна. – Москва: 1989.

7. Потанин Г.Н. Собрание сочинений в 3-томах. Т. 1-3. /Ответ. ред. Ж.О.Артыкбаев – Павлодар: 2005.

8. Валиханов Ч.Ч. Киргизское родословие /Собр. Соч. в 5 т., т.2. – Алма-Ата: Глав. Ред. КСЭ, 1985. – 416 б. с.148-166.

9. Абуль-Гази Бахадур-хан. Родословное древо тюрков /Под ред. Г.С.Саблукова. Казань: – 1854.

10. Утемиш хаджи. Чингиз наме. /Факсимиле, пер., транскрипция, прим. В.П.Юдина, коммен. и указ. М.Х.Абусеитовой. Алматы, 1992. – 296 с.

11. Рашид-ад Дин. Сборник летописей. Том 1. – Кн. 1. – Москва: Изд. АН ССР, 1952. – 222 с.

12. Рашид ад-дин. Огуз-наме. /Ред. Р.М.Шукюрова. – Баку: 1987. – 348 с.

13. Мұхаммед Хайдар Дуглати. Тарих-и Рашиди. /Введ., перевод с перс. яз. А. Урунбаева, Р.П. Джалиловой, Л.М. Епифановой. – Алматы: 1999. – 656 с.

14. Көпеев М.Ж. Шығармалары. 10 том. – Павлодар: «ЭКО» ҒӨФ, 2007. – 445 бет. ISBN 9965-808-92-9.

15. Көпейұлы Мәшһүр Жүсіп. "Қара жәшік" қолжазбасы. //Мәненұлы Иманғали жазбасы. //Ауд. Алдабергенұлы Төлепберген. Баянауыл кенті.

16. Марғұлан Ә.Х. Шежіре, қазақ шежіресі. //Қазақ Совет энциклопедиясы. 12 том. – Алматы: 1978. – 595 б. бб. 231-232.

17. Артықбаев Ж. Қазақ этнографиясы: этнос және қоғам. XVIII ғ. – Қарағанды: 1995. – 266 б.

18. Артықбаев Ж.О. Қазақстан тарихы: Оқулық-хрестоматия. – Астана: 2000. – 435 б.

19. Артықбаев Ж.О., Алпысбесулы М. Казахское шежире: к проблеме методологии //Отан тарихы. 1999. № 2, с. 5-10.

20. Алпысбес М. Қазақ шежірелері – тарихи дерек ретінде. //т.ғ.докторы ғылми дәр. дисс. автореф. – Алматы: 2007. – 56 б.

21. Сейдімбек А. Қазақтың ауызша тарихы: Шежірелік деректерді пайымдау. – Астана: Фолиант, 2017. – 728 бет. -ISBN 978-601-302-684-8.
22. Әбжанов Х. Қазақстан: ұлттық тарих, идея, методология. – Алматы: «Елтаным басп.», 2014. – 328 бет. ISBN 978-601-7348-47-2.

СУЛТАН ГУБАЙДУЛЛА: БОРЬБА ЗА СОХРАНЕНИЕ ТРАДИЦИОННОЙ ВЛАСТИ

Жапекова Г.К.
к.*и.н., доцент кафедры истории Казахстана ЕНУ им. Л.Н. Гумилев*а

В вступительном слове к данной статье хочу выразить слова благодарности нашему казахстанскому историку, доктору исторических наук, профессору Евразийского национального университета им. Л.Н. Гумилева Жамбылу Омаровичу Артыкбаеву, который актуализировал для многих исследователей огромные пласты национальной истории, и одной из самых интересных тем, на наш взгляд, является тема роли личности в развитии государственности казахского народа.

Наиболее сложный период в истории Казахстана связан с такими вопросами, как сущность и последствия трансформации государственных политических институтов с конца XVIII века до середины XIX века, народно-освободительные движения и роль казахской интеллектуальной элиты. Этот период явился сложным и судьбоносным периодом в истории Казахстана, и отразился в общественно-политической жизни казахского народа и его представителей традиционной власти. В конце XVШ - и в первой трети XIX вв., сложилась благоприятная обстановка для России, способствовавшая открытому вмешательству колониальной власти в сложнейшую ситуацию в регионе, и применению излюбленного метода традиционной имперской политики - «разделяй и властвуй». Поскольку к началу XIX в. Казахстан подчинялся России только номинально, первое, с чего начал царизм, была ликвидация остатков политической независимости казахов. С этой целью был предпринят ряд мероприятий, такие как: форсированное строительство укрепленных линий, с гарнизонами и созданием вблизи их постоянных казачьих поселений; введение реформы административного управления, в первую очередь образования округов и окружных приказов, и затем введении дистанционной системы, в результате чего резко ограничивались политические права казахов; экономического закрепления, что выразилось в массовом захвате казахских земель, введении налогового обложения и различных монополий. Активизация политики царского правительства в Казахстане наступает в начале 20-х годов XIX века, когда в связи с «Уставом 1822 года» начинается усиленное внедрение российской административной системы в Среднем жузе. Образование Каркаралинского - бывшего во владении Букей хана и Кокшетауского хана Уали - округов положило начало целой серии административно-политических нововведений, ускоривших колонизацию казахских земель на стыке Среднего и Старшего жузов.

В книге «Материалы к истории правящего дома казахов» Ж.О. Артыкбаев предоставил исследователям ценные материалы (казахское шежире, исторический фольклор, сочинения восточных авторов и т.д.), где также затрагивается и личность Губайдуллы Уалиханова, как «законного наследника Абылая, последнего национального правителя», вселявшего в души надежду на независимость [1].

Судьба султана Губайдулла тесна переплелась с эпохальными событиями, связанные с борьбой за влияние на территорию Казахстана двух империй России и Китая, которые по существу, явилось отражением их противоборства за жизненно важные позиции в стратегическом регионе и от покорения, которого в значительной степени зависело осуществление военно-политических целей. Несмотря на то, что российские колониальные власти всячески запрещали проводить выборы нового хана после смерти Уали хана, - «ни в

коем случае не должно допускать, чтобы султаны и старшины сами собою без дозволения и без руководства нашего приступили к выбору хана» сторонники независимости все-таки избрали ханом Губайдуллу.

Губайдулла придерживался традиций внешнеполитической установки своего деда - Абылая, и до конца своей жизни следовал политики двойного подчинения в отношении России и Цинской империи, которая, кстати, в несколько измененной форме реализовалась его отцом - Уали ханом, желая как-то нейтрализовать все увеличивающееся воздействие Петербургского двора и заручиться содействием восточного соседа или в ходе противоборства двух империй за влияние в Казахстане несколько восстановить прошлую обособленность Среднего жуза - действительно поддерживал дружественные взаимоотношения с китайской стороной. В «Очерках национально-освободительных движений», Ж.О. Артыкбаев считает, что «целью выступления султана Губайдуллы было восстановление казахского ханства в прежних его значениях» [2, с. 272]. Инициатива поддержки кандидатуры законного наследника ханства со стороны Китая исходило от высших китайских чиновников, опасавшихся чрезмерного упрочения позиции России в ущерб стратегическим интересам Пекина. Китайская сторона вела активную переписку с султаном Губайдуллой, относительно поддержки его кандидатуры в статусе хана Среднего жуза. В сведениях того времени указывается, что были отправлены соответствующие письма китайским наместником в Кульдже и родственником султана Чамой Абылайхановым. Однако эти корреспонденции были перехвачены через тайных агентов коменданта Семипалатинской крепости, подполковником Кемпенем [3, с.134]. Тексты этих писем, переведенные на русский язык, 10 ноября 1823 г. генерал-губернатором Западной Сибири П. Капцевичем были отправлены министру иностранных дел графу Нессельроде. В сопроводительном письме генерал Капцевич писал: «Ведут китайцы деятельную переписку с султанами влиятельными, особенно с внуком (сыном) хана Уалия старшим в роде султаном Губайдуллой Уалихановым, которого китайцы, дабы показать зависимость от них киргизцев, домогаются возвести со стороны своей на ханское достоинство». Далее генерал, уведомляет министра о том, что он высылает письма в переводе, а оригиналы вновь запечатаны, и отправлены адресату. Итак, русским пограничным службам стало известно намерение Цинского правительства направить к султану Губайдулле посольство с тем, чтобы утвердить его в ханском достоинстве. Это обстоятельство сильно тревожило губернатора Западной Сибири, который осознавал вероятность раскола среди этнополитического объединения представителей казахской элиты. В действительности, по мнению Ж. Касымбаева, в масштабе Среднего жуза во главе с султаном Губайдуллой могли отойти под влияние Цинской империи или образовать самостоятельный протекторат [4, с. 327]. Но Россия не могла лишиться важного стратегического региона, которые по существу являлась воротами, как военного, так и торгового проникновения непосредственно в Среднею Азию и далее на Восток. Именно в этих противоречивых условиях султан Губайдулла пришлось действовать, и вступить в контакты с Пекином, представитель которого находился в городе Кульдже. Однако это становится известно в Омске, как было указано выше, через донесения российских агентов. В связи с чем, российская административная власть резко усилила надзор за деятельностью Губайдуллы. Полковник Броневский с нарочным посылает предписания каркаралинским и кокчетавским заседателям. «Во-первых, учредить в округе секретные разъезды с целью оповещения о прибытии китайцев. Во-вторых, если китайская делегация действительно будет находиться в степи и приближаться к Каркаралам, им отдан приказ «выступить с половиною команды и орудием конной артиллерии в военном порядке навстречу, уведомив о том китайцев о безопасности их от Российского войска. В-третьих, если они составляют экспедицию от правительства и подтвердят требования свои на Губайдуллу, то отвечать, «что не только он со всеми волостями вошел под управление Российского государства и принял присягу на подданство, но и что вся Средняя орда состоит уже под непосредственным покровительством российского императора. А также объявить китайцам, что за каждый их шаг вперед признан будет за нарушение трактата» [5, с. 136].

Итак, в апреле 1824 года должна была состояться встреча султана Губайдуллы с китайской делегацией в районе Баянаула. Цели, которой для обеих сторон были ясны, то есть они было связаны с сохранением и поддержкой ханской власти в Среднем жузе в лице Губайдуллы. Нужно отметить, что Губайдулла султан еще в годы правления Уали-хана управлял Атыгайским улысом и показал себя деятельным и инициативным правителем. Тогда же он подружился с одним из самых молодых и талантливых биев Среднего жуза — Торайгыром. Торайгыр был сторонником возрождения ханской власти и мечтал о централизации государственной власти, боролся за независимость казахов. Кроме этого, Торайгыр понимал, что введение царской судебной реформы значительно изменит общественное положение родовой знати – биев. Захват и арест хана Губайдуллы, и бия Торайгыра, в 1824 году вызвали широкое недовольство в казахской степи. Народ, наблюдавший до сих пор со стороны за ходом политических событий, начал открытое сопротивление против введения новой системы управления, которое в корне ломало исторически сложившийся образ жизни казахов. Губайдулла после освобождения из омской тюрьмы возвратился в свои кочевья. Пытаясь восстановить ханский институт, уже с разрешения России, он в последующем не раз посылал депутации к царю, но все они возвращались с отказом. В знак протеста Губайдулла в 1826 г. снял с себя полномочия старшего султана Кокчетавского округа.

Дальнейшее нарастание военно-административных мер царизма в обширном регионе обусловило резкое недовольство коренного населения, выразителями все более ущемляющихся интересов, которых, выступили наиболее дальновидные представители клана Абылая, усмотревшие в российском "Уставе о сибирских казахах 1822 г." угрозу существованию казахской государственности с далеко идущими последствиями. В годы восстания Саржана-торе Губайдулла снова вернулся к должности ага султана.

По мнению Ж.О. Артыкбаева отказ Губайдуллы от активного участия в движении позволяет думать, «что среди представителей дома Абылай - хана, возможно, была разработана своеобразная тактика. Кто-то из этой семьи должен был оставаться в Кокшетау, являвшемся ставкой их деда, общеказахской святыней, даже ценой служения колониальным властям. Сама фигура Губайдуллы, законного наследника Абылая, последнего национального правителя, вселяла надежду на независимость» [1, С. 165-173].

В XIX веке сословие султанов утеряло свои политические права и привилегии в обществе, авторитет их и влияние были сильно подорваны колониальными властями и ограничены родоплеменной знатью. Эти реформации были зафиксированы в юридических документах – уставах и положениях. Надежды царской администрации на поддержку их политики султанами оправдались частично, большую силу в обществе стали представлять родовые правители. К середине 30-х гг. XIX века Россия уже владела значительной территорией Среднего жуза. Здесь было организовано семь внешних округов (Каркаралинский, Акмолинский, Баянаульский, Кокпектинский и др.), передовые аванпосты колонизации вышли за пределы Среднего жуза. И тогда вспыхнуло самое крупное и самое организованное восстание казахов, на десять лет возродившее ханство в прежнем его значении. Губайдулла, исправлявший должность ага султана Кокчетавского округа, в 1839 г., в самый разгар восстания, был снова арестован и до конца восстания Кенесары, т. е. до 1847 г., находился в Сибири, в местности Березова. Казахи называют эту местность Кайынтура. Губайдулла был освобожден из сибирской ссылки лишь в ноябре 1847 году после подавления восстания Кенесары Касымова.

К возвращению Губайдуллы - хана на родину из многолетней Березовской ссылки известный акын-импровизатор Орынбай Бертагыулы сочинил приветственную песню. Эта песня также дает ценный материал для понимания значения Губайдуллы для казахов в начале XIX века.

О том, что Губайдулла являлся ханом Среднего жуза, указывают произведения известного акына - импровизатора Орынбая Бертагыулы, современника Губайдуллы. Песня, посвященная возвращению Губайдуллы из сибирской ссылки, начинается такими строками:

«Хан келди Губайдулла сегиз жыл жатып, Буйырган ризыгын журил татып», что означает: «Вернулся хан Губайдулла через восемь лет, испив предназначенную судьбой чашу». Как видим, знаменитый акын называет Губайдуллу ханом. Вполне вероятно, что сам акын Орынбай в качестве участника присутствовал на церемонии избрания Губайдуллы ханом.

Необходимо отметить, что песня посвящена не только Губайдулле, но и его жене Альбобек, которая через год после повторного ареста хана, отправилась за мужем в Сибирь и разделила его печальную участь. Поэт восторгается мужеством Альбобек, отправившейся за своим мужем из Сары-Арки в «итжеккен», т.е. где ездят на собачьих упряжках, и считает, что женщины, равной ей, нет.

Хан Абылай өтіп кетті-ау кеше жүрген
Үш жүздің баласына олжа берген.
Сегіз жыл ит жеккеннен арман кетіп,
Ханымыз Абайділдә қайта келген.
Боз айғыр былтыр өткен қыстың жұты,
Бес теңге Қызылжарда ұнның бұты,
Орта жүз ырысң бар ел екенсің,
Хан келді Абайділдә елдің құты.
Атығайдың баласы он екі ата,
Ханың алтын - Атығай тұрған қалта,
Кеткен келіп, кетігің толып қалды,
Қалыбына түсерсің майлы - балта.
Ауылыңның, сыртында ақша шатыр,
Ақша шатыр ішінде ханың жатыр.
Ұшқан сұңқар тұғырға қайта қонды,
Енді құдай жарылқар Аңғал батыр.
Ыстықта саялаған салқынım-ай,
Суықта паналаған барқынım-ай,
Дұшпан алып қабына салып еді,
Шірімей-ақ түстің бе алтынım-ай.
Сіз кеткен соң ел түсті талай сынға,
Келе ме деп сарғайдық жылдан-жылға,
Барған жерің итжеккен - Қайыңтұра,
Әйтеуір құдай оңдап келдің мұнда,
Қалған көп сізбенен бірге кетпей,
Кеткенде өзің, жүрдік үміт етпей,
Итжеккен - Қайыңтұра бірге барған.
Биеден құлын тумас Үлбөбектей.
Енді дұшпан тағамын татпағайсыз.
Тайғақ жол, тас кешуде жолдас болған,
Бетінен ханым - жеңгей қақпағайсыз.
Тақсыр сізге зар болдық былтыр, күзден,
Үйде жатқан жамандар күдер үзген,
Былтыр кеткен кісідей келдің биыл,
Енді қырсық тарқайды Орта жүзден.
Хан келді деп қуанды ғарып жаным,
Тәңірім жаза бейнет жоқ елдің қамын,
Әр байталың әр жаққа тозып кетті,
Өзің жиып алмасаң арғымағым.
[6, 65-67 бет].

В этой песне нетрудно заметить, что поэт, прежде всего, воспевает то, как народ благодаря своей солидарности выжил в противостояние колониальному режиму и не теряет

надежды вновь обрести долгожданную свободу. И конечно, здесь приводятся немаловажные сведения о сроке пребывания Губайдуллы в сибирской ссылке.

Таким образом, общественно-политическая деятельность Губайдуллы в сущности протекало в русле реально сформировавшихся казахских интеллектуалов, которые в меру своих возможностей оказали самое отчаянное сопротивления царской колониальной власти. Первоначально царская власть и ее идеологи считали, что Қазақ жұрты, то есть казахская степь была заселена, главным образом отсталыми в этнокультурном отношении племенами, которых покорить ничего не стоило за короткий период времени. Однако надо признать, что для завоевания казахских земель царская власть потратила более сто сорока лет.

Для формирования национальной идеологии, необходимо популяризировать имена известных личностей, истинных выразителей интересов казахского народа, убежденных, несгибаемых деятелей, верных сыновей и дочерей своего народа в борьбе за свободу священной земли - Қазақ жұрты. Между настоящим и минувшим существует невидимая взаимосвязь, основная сущность, которая всегда была направлена на благополучные перспективы народа.

Литература

1. Артыкбаев Ж.О. Материалы к истории правящего дома казахов.- Алматы: Ғылым. 2001. – С. 165-173.

2. Артыкбаев Ж.О. Казахское общество: традиции и инновации. – Астана: Парасат Әлемі, 2003. - с. 123-127.

3. Абуев К.К. Кокшетау. Исторические очерки. - Кокшетау, 2005. – 300 с.

4. Касымбаев Ж. К. Национально-освободительная борьба казахов против установления российского колониального господства (20-40 годах XIX в.) // История Казахстана. - Алматы, 2000. - Т.3. – 768 с.

5. Цинская империя и казахские ханства. Вторая половина XVIII – первая треть XIX вв. - Алма-Ата, 1989. ч.2. – 200 с.

6. Мағауин М., Байділбаев М. Бес ғасыр жырлайды. - Алматы: Жазушы. 1989. - Т.1. - С. 65-67.

ХАҚНАЗАР ХАННЫҢ БИЛІГІ КЕЗІНДЕГІ ҚАЗАҚ ХАНДЫҒЫНЫҢ НЫҒАЮУЫ

Смағұлов Н.Б.
аға оқытушы, PhD докторант
Е.А. Бөкетов атындағы Қарағанды мемлекеттік университеті

Қазақ хандығының нығаюы мен оның құрамында этникалық аумақтың бірігуі XVI ғасырдың ортасында Хақназар ханның билік құрған заманымен байланысты. Оның билігі тұсында Қазақ хандығының мемлекеттік аумағы барлық қазақ ру-тайпалары мекендеген этникалық шекаралармен толық дерлік сәйкес болатындай етіп кеңейтілді. Халықтың тарихи жадысында Хақназар ханның есімі қазақ халқының ел болып қалыптасу үрдісіндегі, елі мен жерін қорғаудағы ерлік заманы болып қалды.

XVI ғасырдың алғашқы ширегіндегі саяси оқиғаларды сол заманның көрнекті мемлекет қайраткері, тарихшы Мұхаммед Хайдар Дулати «Тарих-и Рашиди» еңбегінде былайша баяндап жеткізеді: «Қасым хан Дешті Қыпшақты түгелдей өзіне қаратып алғаны соншалықты Жошы ханнан кейін ешкім де ол сияқты мұндай билікке қол жеткізген емес. Әскерінің саны мың-мыңнан (миллион) асатын еді. Ақырында ол 924 (1518) жылы қайтыс болды. Қазақ сұлтандарының арасында тартыс басталды. Қасым ханнан кейін оның ұлы Мамаш хандық тақка отырды. Ол шайқастардың бірінде тұншықпадан өлді. Одан кейін Әдік сұлтанның ұлы Таһир хан тақка отырды. Ол қатігез адам болатын, қаталдығы өз шегінен

шыққан соң елінің саны төрт жүз мың бола тұра одан бірден безіп бытырап кетті. Оның қарабасы қырғыздардың арасында жалғыз қалды, мүшкіл жағдайда қаза тапты. Отыз мыңға жуық адам тағы да моғолстанға жиналды. Таһирдың бауыры Бұйдаш хан таққа отырды. Ең ақырында сәтсіз тағдырдың қырсығынан соншама халықтан міне бүгін төртінші жыл болып барады, ешбір жерде із де қалмапты [1, 306 б.].

Ортағасыр дәуірінің көрнекті қайраткерінің Қазақ хандығы мен халқы туралы бұлай жазуының себебін біз тарихшының алыста болып, тарихи оқиғалардың қалай өрбіп жатқанынан бейхабар болуы мүмкіндігінен деп есептейміз. Мұхаммед Хайдар Дулати тағдырдың жазғанымен 1530 жылдары туған жерінен кетіп, «Тарих-и Рашиди» еңбегін Кашмир жерінде 1541-1546 жылдары жазған. Сондықтан автор қазақ жерінде болып жатқан оқиғаларды екінші немесе үшінші ақпарат көздерінен алған.

Мамаш хан өлгеннен кейін Қазақ хандығында тағы да «үлкен алауыздық басталды Дешті Қыпшақтың қазақ ретінде белгілі сұлтандары бір-бірімен көп соғысты». Ақыр-соңында Жәнібек ханнын ұлы Әдік сұлтанның ұлы Тахир сұлтан хан болып жарияланды. Бұл оқиға кеш дегенде 1523-1524 жылдарда болған, Тахир сол кезде-ақ хан аталған [2, 277 б.].

XVI-XVII ғасырлардың басындағы оқиғалардың білгірі Қадырғали бек Жалайыр «Шежірелер жинағы» шығармасында 1520-1540 жылдар аралығында билік құрған «келте хандар» туралы жаза отырып былай дейді: «Таһир хан болды. Біраз күн хандықты биледі, онша ұзақ патшалықты билемеді. Тоғым хан, оның ұлдары «тоғыз сары» деп аталды. Тоғым хан тоғыз сарымен бірге Жағат уәлаятының шекарасында шаһит болды. Сол ұрыста әйгілі әрі даңқты отыз жеті сұлтан қаза тапты. Бұйдаш хан Барақ ұлы Дәруіш ханмен соғыста өлді. Сонда Бұйдаш ханмен түгелдей бес ұл ұрпақтары 24 сұлтан қаза болды» [3, 122 б].

Қасым ханнан кейін болған саяси жағдайдың қиындығынан қазақтардың елеулі жеңіліске ұшырағаны сонша, ол алуан түрлі түсінік туғызды. Мысалы, өзінің «Тарих-и Рашидиін» XVI ғасырдағы 40-жылдардың басында жазған Мырза Хайдар Дулати «1523-24 жылдарда қазақ саны миллионнан астам адам болатын, 1537 жылдары сонша халықтан бұл жерде еш белгі қалмаған» [1, 307 б.], - деп пайымдаған.

Мұхаммед Хайдар Дулатидің «қазақтар қырылып-жойылып кетті» деп жазуының себебін біз қазақ хандығының Жетісу мен Моғолстан аумағында белсенді саяси іс-қимыл жүргізбегенін деп болжаймыз. 1530-1540 жылдары қазақ билеушілерінің негізгі саяси әрекеті Шығыс-Дешті Қыпшақ даласына қарай ауысуы мүмкін. Геосаяси тұрғыдан аса қиын жағдайда Қазақ хандығы бұл уақытта батысында шайбанилерге, солтүстік-батыс және солтүстік тараптан ноғайларға, шығысынан моғолстан билеушілерінің тегеуірінді қыспағында қалды.

Осы кезде 1538 жылы Қазақ хандығын біріктіру ісін Қасым ханның кіші ұлы Хақназар қолына алды. Тахир мен Бұйдаш хандар үстемдік еткен жылдарда Хақназар әйгілі ноғай мырзасы Шейх-Мамайдың қолында тұрған. Бұл әбден ықтимал, өйткені сол кезде саяси жағынан бытырап кеткен ноғай ұлысы жөнінде Қасым жүргізген саясатқа қайшы келмейді. Ноғай даласын жекелеген бір-бірінен тәуелсіз әмірші-мырзалар басқарған. Қиыншылық жылдарында ноғай мырзаларына тәуелді болған Хақназар саясаткерлігімен және әскери қабілетімен дараланып, қайраткер тұлға болып қалыптасты. Хақназар хан 1538-1580 жылдары 42 жыл бойы қазақ хандығының ханы болды. Хақназар тұсында Қазақ хандығы нығайып, қайтадан қуатты, ықпалды мемлекетке айналады. Хақназар хан елді басқаруда және әскери-саяси істері жөнінде қажырлы, қабілетті қайраткер болды. Ол өзінен бұрынғы Тахир хан және Бұйдаш хан тұсында бытыраңқы жағдайға түскен Қазақ хандығын қайта біріктірді. Қазақ-қырғыз одағын үздіксіз нығайтты, тіпті сол заманның тарихи деректерінде Хақназар хан «қазақтар мен қырғыздардың патшасы» деп аталды.

1534 жылы Мәскеу патшасы Иван Грозныйдың ноғай ордасында болып қайтқан мемлекеттік елші Данила Губин хатында былай деп хабарланған: «Ал қазақтар, Патша ағзам, өте күшті деседі, Патша ағзам, Ташкент және Ташкент ханзадалары олармен екі рет шайқасты, ал, қазақтар оларды талқандады деседі» [4, 155 б.]. Данила Губин 1535 жылғы 2-мамырдағы басқа бір хатында былай деп жазған: «Патша ағзам, қазақтар күшті, оларға

қалмақтар да берілді деседі, Жүсіп және олармен бірге көшіп жүрген өзге де мырзалар Жайық өзенінің ар жағындағы Жем өзенінде күзетте тұр, бүкіл қыс бойы қазақ ордасынан қорғанады» [5, 393 б.].

XVI ғасырдың 40-жылдарында Қасым ханның ұлы Хақназардың билігі кезінде Қазақ хандығы қайта жаңғырып, күшейе бастады. Шебер стратег қолбасшы, көреген билеуші болған Хақназар Ноғай Ордасымен, Орта Азиядағы Шайбани әулетімен және Сібір мен Моғолстан хандықтарымен өзара сенім мен байланысқа негізделген дипломатиялық қарым-қатынас орнатады. Ал, XVI ғасырдың 50-жылдарының аяғынан бастап Қазақ хандығы ноғайларға, Көшімнің Сібір хандығына, Орта Азия хандықтарына елеулі қауіп төндірді. Мәселен, 1558-1559 жылдары Орта Азияда болған ағылшын көпесі А.Джен-кинсон «мұсылман діниндегі кассактар туралы өте күшті және саны көп халық»[4, 155 б.] деген пікір айтқан. Ол өзі келерден бұрын қазақтар Ташкентті үш жылдан бері тықсырып келгенін және шабуыл жасау арқылы керуендердің еркін жүріп өтуіне кедергі жасап отырғанын хабарлаған. Бұл Ташкентке үнемі қатер төндірген Хақназар ханның жауынгерлері болатын.

XVI ғасырдың орта шенінде қазақтар Сырдариянын орта ағысын ғана алып қоймай, Моғолстанда да көшіп жүрді. Моғол ханы Абд ар-Рашидтің оларды Моғолстаннан ығыстырып шығаруға тырысуы қазақ-моғол күресіне де себеп болды. Бұл оқиғалар Шах-Махмұд Шорастын «Хроникасында» бар. Оның айтуынша, Хақназар хан қазақтар мен қырғыздардың біріккен күштерімен Абд әл-Латифтін әскерін талқан етті. Абд әл-Латиф сол шайқаста қаза тапты.

Шах-Махмұд Шорас «Тарих» еңбегінде Хақназар ханның Моғолстан ханы Абд-р Рашид пен оның ұлы Абд әл-Латифпен соғысын былайша баяндайды: «Когда за ханом государство упрочилось, Абд ал-Латиф-султан обосновался в Аксу. Вместе с тем государев сын был отважным и храбрым мужем, и он, как должно, держал в подчинении Моголистан, так что казаки и киргизы не могли находиться в Моголистане. В конце концов Абд ал-Латиф-султан напал на Хакк-Назар-хана казака, они (войска) захватили многочисленный полон и обильную добычу. Хакк-Назар-хан, собрав казаков и киргизов, пустился [их] преследовать. Султан [же], не заботясь о противнике, предался веселью и удовольствиям. Хакк-Назар-хан с шестью другими царевичами настиг султана. Тохтамыш-Иирук, что происходил из племени баликчи, еще ранее ушел в арьергардный караул. Он обнаружил неприятеля, но, не преду, предив султана, бежал прочь. Войско казаков и киргизов среди ночи внезапно напало на [лагерь] султана и разбило его войско. Смертельно раненного султана отнесли к Хакк-Назар-хану. Хакк-Назар-хан оказал ему [подобающие] почести и уважение. Абд ал-Латиф-султан соизволил переселиться из сего тленного мира на райские луга вечности.

Когда известие о смерти Абд ал-Латиф-султана дошло до хана, хан и ханым, облекшись в траур, привезли тело султана и похоронили его в Алтуне, в ногах его великого деда - Султан-Саид-хана. Ходжа Мухаммад-Шариф, да святится тайна его, наставлял в ту пору нетвердых [в вере] на путь истины. Абд ар-Рашид-хан обратился к покровительству святейшего ходжи и, испросив помощи, изложил суть дела. Ходжа, сжалившись над горем хана, отправился вместе с ним на поклонение к усопшим праведникам. Они посетили мазар почившего в бозе султана сына султанского, хакана сына хаканского, то есть султана Сатук-Богра-хана, да освятит Аллах тайну его. [Мухаммад-Шариф], испросив у великого султана помощи в начинании, разрешил хану выступить в поход. Хан снарядил многочисленное войско и отправился против киргизов и казаков. Ходжа же, посетив могилы праведников, пришел в Йарканд.

Преследуя врага, войска проделали трехмесячный путь и настигли Хакк-Назар-хана в Эмиле. Хакк-Назар-хан, прочие царевичи и киргизы укрепились в каком-то труднодоступном месте. Осада затянулась. Однажды хан впереди всех погнал коня. Все войска разом погнали коней и в полном напряжении сил разгромили Хакк-Назар-хана. Схваченные Хакк-Назар-хан и остальные царевичи были перебиты, киргизские эмиры также были взяты в плен» [6]. Хасан бек Румлу «Ахсан ат-таварихта» 1556 жылы Барақ (Наурыз-Ахмет) хан өлгеннен кейін Хақназар Ташкентті шапты дейді, біздің ойымызша, бұл Шах-Махмұд Шорастың қазақ ханы

1556 жылы Абд ар-Рашид ханмен шайқаста қаза тапты деген пайымдауын теріске шығарады. 1560 жылы Моғолстан билеушілерімен ерекше табан тірескен күрес өріс алды. Хақназар хан кезінде қазақ-моғол қатынастары шиеленіскен күйінде қала берді де, бұл күресте Хақназар хан басқарған қазақ жауынгерлері моғол хандарынан басым түсіп отырды [5, 396 б.].

Мәскеу княздігіне қазақтар туралы мәліметтерді ноғай мырзаларының өздері де жазған. 1553 жылы ноғай мырзасы Жүсіп IV Иванға жолдаған грамотасында: «Ал егер Қазақ ордасымен соғысу керек болса, мен қазір де Жайықтың арғы жағындағы Елек өзенінде көшіп жүрмін»,-деп хабарлаған. Ноғай мырзалары ұлыстардың Ноғай ордасынан бөлініп, олардың қазақтарға қосылып жатқанын хабарлап отырды. Мысалы, 1557 жылы ноғай мырзасы Ысмайыл IV Иванға: «Қазір менің немерелерім де Жайықтың арғы жағында қалып, қазақ патшасына қосылды, сөйтіп менімен соғысу сәтін күтіп жүр» [5, 397 б.],- деп шағым айтқан. Бұл хабар Хақназар бастаған қазақтардың саяси белсенділігінің өсе түскендігін дәлелдейді. Бұл кезде Ноғай ордасының мырзалары арасында күрес болып, соның салдарынан екі жік пайда болғанын атап өткен жөн. Бұл күрестің негізінде экономикалық сипаттағы екі себеп бар еді: ноғай ұлыстарының бір бөлігінің (батыс бөлігі) Москвамен, ал екіншісінің Орта Азиямен неғұрлым тығыз сауда байланыстары болды. Соңғы топтың өкілдері негізінен Ноғай ордасының шығыс бөлігіндегі Жайық өзенінің жағалауына және оның шығыс жағына топталды. Москва тобына қарсы күресте сәтсіздікке ұшыраған жағ-дайда оның қарсыластарының өз ұлыстарымен бірге шығысқа, 1557 жылғы сияқты, қазақ даласына қоныс аударуына әрқашанда мүмкіндігі болды. 1569 жылы ноғай мырзаларына жіберілген Семен Мальцев IV Иван патшаға «Ақназар патшаның Шағатай ханзада мен Жалым ханзаданың және олармен бірге жиырма ханзаданың «қазақ ордасы ноғайға келіп, соғыс болды» деп хабарлаған [4, 156 б.].

Сол кезде Шайбани ұрпағы, Сібір ханы Көшіммен күрес жүріп жатты, Ал Көшім үшін Хақназар хан елеулі қарсылас болды. Бұл кезде Көшім хан (Абдаллах ханның тікелей қатысуымен және қолдаумен) өз билігін исламның рөлін күшейту арқылы идеологиялық жағынан негіздеуге ұмтылған еді. Оның үстіне Қазан және Астрахан хандықтарын Мәскеу княздігі басып алғаннан кейін Сібір хандығы олардан оқшауланып қалған еді. Сондықтан Көшім хан Орта Азияның билеуші топтарының идеологиялық көмегіне бағдар ұстады. Осы жағдайдың бәрінде Орта Азиямен жақын қатынастар орнату Сібір хандығы үшін өмірлік маңызы болған сауданың дамуын қамтамасыз етер еді.

Башқұрт аңыздарында Хақназарға башқұрттардың да бағынғаны айтады. Осы аңыздарды негізге ала отырып, Рычков былай деп жазған: «Осы Хақназар хан болған соң, қатты күшейіп алды да, бір ғана ноғайлар мен Башқұртстанға ие болып қана қоймай, сонымен қатар Қазан, Сібір және Астрахан патшалықтарын, Бұхарияны, Хиуаны, Ташкентті және басқа да көптеген қалаларды өз қол астына бағындырып, олардан алым жинады... Ал башқұрт халқына дейін Хақназар хан Оралдың арғы жағындағы сібірлік Көшім ханды, Белая мен Жайықты, яғни Белая мен Жайық өзендерінің бойында тұпя-тындарды, қазандықтарды бағындырды; ал таулықтарды, ноғай хандарын аталған Хақназар хан бәрін өзінің қол астына қаратты; олардың тұрақсыздығын және әр түрлі ұрлық-қарлығын көріп, оларды барынша титықтатты сөйтіп дәрменсіз күйге жеткізді; өйткені үш үйге бір ғана қазан ұстауға рұқсат етті, малы мен керек-жарақтарын, олардың балаларын да өзіне алып қойды жер иеленуде де солай істеді және Белая өзенінен өтуге рұқсат етпеді, ал аң аулауды кәсіп ететіндер сол үшін оған әрбір адамнан бір түлкі, құндыз және сусар терісінен ясак төлеуге мәжбүр болды, соның салдарынан олар ақырында әбден азып-тозып, бейшара күйге түсті» [5, 398 б].

1569-1573 жылдарда орыс елшілері Семен Мальцев пен Третьяк Чебуков Қазақ хандығында болып қайтты. Москваға шетелдіктер де қазақтар туралы әр түрлі мәліметтер жеткізді. Сол кезде Англияның жаңа рыноктар іздестіріп, Персиямен және Азияның басқа да мемлекеттерімен сауда қатынастарын жасауға ұмтылғаны мәлім. Ағылшын көпесі Антони Дженкинсон 1557 жылы Ресейге сол мақсатпен де жіберілген еді. Оның Орта Азияға саяхаты Москваның Орта Азиямен ынтымақтастығының одан әрі дамуында зор мәні болды, өйткені Дженкинсонда IV Иванның арнаулы грамотасы бар еді, сөйтіп ол Москва мемлекетінің Орта

Азия хандықтарындағы алғашқы ресми өкілі болды. 1559 жылы Дженкинсонмен бірге Бұхарадан, Балх пен Үргеніштен елшіліктер келді.

Хақназар хан тұсында Қазақ хандығы Москвамен сауда байланыстарын орнатып, саяси қарым-қатынас жасады. Орта Азиядағы саяси жағдай қазақтарды күшті де сенімді одақтас іздестіруге мәжбүр етті. Олар Ресейдің осындай одақтас бола алатынына барған сайын көз жеткізе түсті. Өз кезегінде, Ресей де Көшімге қарсы күресу үшін Қазақ хандығымен одақтастық қатынасқа мүдделі болды Сондықтан Қаһарлы Иван қазақтармен одақ жасасуға ұмтылды. Елші Третьяк Чебуков қазақтарға осы мақсатпен де жіберілген еді. Бірақ ол өз міндетін атқара алмады, өйткені оны 1573 жылдың шілде айында Көшімнің жиені Мәметқұл тұтқындады. Біраз уақыт өткен соң (1574 жылғы 30-мамырда) Иван Грозный Строгановтарға қазақтармен баж салығынсыз сауда жасауға грамота тапсырды.

XVI ғасырдың 70-жылдардың аяғында-ақ Ресеймен қатынас жолға қойылды да, Хақназар хан өзін «патша әрі ұлы князьбен татумын» деп санады. Мұны «Ноғайға» жіберілген орыс елшісі, бояр баласы Борис Доможиров дәлелдейді, ол 1577 жылы Иван Грозныйға былай деп жеткізген: «Иә, Патша ағзам, татар Асан Иллибабаев осы көктемде Қазақ ордасының адамдары Ақмырза мен Бекмырзаға келіп, олардың көп малын айдап әкетті, олардан бес адамды алып кетті дейді. Сөйтіп олар, Патша ағзам, бесінші адамды Тинехмат князьға және Ұрұс мырзаға жіберіп, оларға біздің патшамыз Ақназар Патшамен әрі ұлы князьбен тату және Таксицтермен де, Юргенцтермен де тату, ал біздің патшамыз Ақназар сендерді шауып алады, Жайық және Еділ бойында көшіп жүргізбейді деп айтып баруды тапсырыпты» [2, 228 б.].

Бұл хабардан Хақназар ханның көрші халықтарға беделді және ықпалды болып қана қоймағаны, сол кезге қарай-ақ Ресей мен Қазақ хандығы арасында қатынастар орнатуда айтарлықтай табыстарға қол жеткізгені анық байқалады. Бұл кезде шын мәнінде Еуразияның Ұлы даласындағы геосаяси және геогеографиялық жағдайлардағы елеулі өзгерістерге байланысты Қазақ хандығы мен Мәскеу патшалығы сыртқы саяси байланыстарда басты қарсылас мемлекеттерге айналды. 1573 жылы ағайынды Строгановтардың қатты өтінуімен Хақназар ханға Третьяк Чебуков бастаған орыс елшілігін жіберген кезде Иван Грозныйдың елшілердің алдына Қазақ хандығымен тікелей байланыс орнату мақсатын ғана емес, онымен Сібір ханы Көшімге қарсы әскери одақ жасасу мақсатын да қойғаны кездейсоқ емес [5, 398 б.].

Хақназар батыста Ноғай Ордасының Қасым хан заманында қазақ құрамында болған үлкен бір бөлігін қайта қосып алады, онымен ғана шектелмей, Ресей басқыншылығынан ығысқан қаншама жұртты қабылдайды, қажетті кезінде ноғай әміршілерімен ашық соғыстан да тартынбай, Қазақ Ордасының батыс шекарасын Еділ мен Жайық аралығына жеткізеді. Ендігі жерде көршілес шектес болып қалған туысқан башқұрт халқының Ресейге мойынұсынбаған бір бөлігі Қазақ Ордасының құрамына енеді. Ноғай ордасының ыдырауы, оған қарасты қазақ тайпалары мен олардың мекендеген жерлерінің қазақ хандығына қосылуы хандықтың батыс-солтүстік және солтүстік жағындағы жағдайға да өзгеріс тудырды. Орыс мемлекеті мен қазақ хандығы арасындағы кең өңірді алып жатқан Ноғай одағының ыдырауы, оның бір бөлігінің қазақ хандығына қосылып, енді бір бөлігінің орыс патшасына бағынуы, шығысқа қарай кеңейіп келе жатқан орыс мемлекетінің шекарасын қазақ хандығына жақындата түсті. Оның үстіне моғол билеушілері мен қазақ хандары арасында да қақтығыстар болып отырды. Хақназар ханның жеңісті жорықтарының нәтижесінде бүкіл Шығыс Түркістанды иеленіп отырған кеше ғана Жетісуға көз алартқан Моғолстан мемлекеті қазақ үшін қатер болудан қалады, моғол қонысы Тәңірі тауының арғы бетіне ысырылады [7, 115 б.].

Сол заманның тарихи деректерінде Хақназар хан «қазақтармен қырғыздардың патшасы» деп аталады. Ол осы қазақ-қырғыз одағына сүйене отырып, Моғолстан хандарының Жетісу мен Ыстықкөл алабын жаулап алу әрекетіне тойтарыс берді.

XVI ғасырдың 50-ші жылдардың соңында Хақназар хан Сырдария бойындағы сауда орталықтары болған қалаларды және Орта Азияның орталығы Ташкентті өзінің қол астына

алу саясатын ұстанған болатын. Хақназар кезіндегі өзбек-қазақ арасындағы байланысқа, қазақ ордасының Бұхармен одақ жасауы ықпалын тигізді. Бұхараның билеушісі Абдаллах та өзбек мемлекетінің сыртқы билігін арттыру үшін көшпелі қазақ тайпаларымен бейбіт қарым-қатынас ұстауға ықыласты болды. Бұқар ханы Абдаллах тұсында Ташкент маңын Наурыз-Ахметтің (Барақ) ханның баласы Баба сұлтан биледі. Ол Бұхарға бағынбай өз алдына тұрды. Үнемі Абдаллах ханмен соғысты. Баба сұлтан Бұхара хандығынан бөлініп шығуға әрекет етті. Қазақ ханы Хақназар хан өзбек хандарының өзара қырқысына араласып, біресе Абдаллах ханды, біресе Баба сұлтанды қолдап екеуін де әлсіретуге, осы арқылы өздеріне үлкен пайда түсіруге тырысып бақты.

XVI ғасырдағы жетпісінші жылдарының аяғына қарай қазақтарға сәтсіздік әкелген ірі оқиғалар болды. Бұл кезде Абдаллах пен Барақтың (Наурыз-Ахметтің) ұлы Баба сұлтан арасында күрес туды. Соғысқа Ташкентті басып алған Баба сұлтанның Абдаллах билеуші етіп отырғызған Дәруішті өлтіруі себеп болды. Абдаллах ханға бұл күресте қазақтың қандай күрес ұстанатынын білу өте маңызды еді, өйткені ол біріншіден, қазақтар Баба сұлтан жағына шығып кетуі мүмкін деп қауіптенді және екіншіден, өз күштеріне ғана үміт арта алмады. Абдаллах ханға сол кездің өзінде-ақ бүлікшілер қазақтармен сөз байланысып, өздерінің заңды әміршісіне қарсы жорық жасамақшы екен деген лақаптар жеткен еді. Алайда Хақназар хан Абдаллахты қолдады. Сырдария өзенінің орта ағысы бойында орналасқан басқа қалалар сияқты, Ташкенттің де XV ғасырдан бастап Шайбани ұрпақтары мен қазақ хандары арасындағы ұзаққа созылған күрестің себепшісі болды. Сыр өңірі қалалары қазақ хандығының стратегиялық саяси орталығы және жеңіліс тапқан жағдайда сенімді берік қорғанысы саналды. Сығанақ, Сауран, Созақ, Отырар қалаларының көшпелі мал шаруашылығымен айналысатын қауым мен егіншілік пен сауда-саттық, қолөнершілік кәсіппен айналысатын қазақ хандығының экономикасы үшін өмірлік зор маңызы болды.

Хақназар хан Абдаллахқа елші жіберді. Өз кезегінде Абдаллах хан қазақтарға Сыр бойындағы төрт қаланы сыйға берді [8, 11 б.]. Қазақтардың қолдауы Баба сұлтанның бүлігін басуда шешуші рөл атқарды. 1579 жылдың орта шенінде ол Ташкент түбінде жеңіліс тапты. Абдаллах 1579 жылдың тамыз айында Баба сұлтанмен бітім жасасты. Осыдан кейін Ташкент билеушісі Баба сұлтан қазақ хандығына «қазақ сұлтандарының жер қайысқан әскеріне қарсы тұруға өзінің мүмкіндігі мен күші болмағандықтан олармен одақ жасасты. Қазақтарға сойырғал ретінде Йассы және Сауран уәлаяттарын берді» [8, 11 б.].

Бұл бітім Баба сұлтанның қазақ сұлтандарын Бұхара иеліктеріне бірлесіп шабуыл жасауға көндіруіне көмектесті. «Ол бүлікші қазақ сұлтандарымен кеңесе келіп, қазақ Сарбан сұлтан Сырдариядан жүзіп өтіп, Бұхараның түмендеріне шабуыл жасауға, ал Бұзағыр сұлтан басқа бауырларымен Самарқанд уәлаятына аттануға тиіс деп шешті. Бірінші болып Бұзағыр сұлтан аттанды; ол Сырдариядан өтті де, жолындағының бәрін қиратып, талап-тонап, Кенбай деген жерге дейін жетті, онда көп олжа алып, соңынан кері қайтты. Нақ сол кезде Сарбан сұлтан көп әскермен Сырдариядан өтіп, Бұхараны шапты, одан барлық малды айдап әкетті» [8, 9 б].

1580 жылдың сәуірінде Баба сұлтан, Абдаллахқа қарсы бірлесіп аттануды ұсынып, қазақтарға Жанқұлы биді елші етіп жіберген кезде, қазақ сұлтандары, соның ішінде Хақназар хан, Баба сұлтанның қайын атасы Жалым сұлтан Баба сұлтанды өлтірмек болып қастандық ұйымдастырады. Қастандық кездейсоқ ашылып қалды. Жанқұлы биді өлтіру тапсырылған адам оны аяп босатып жіберді. Ол Баба сұлтанға қазақтардың қастандығы туралы ескертіп үлгерді. Бұл арада Жалым сұлтан мұның бәрі жөнінде ешнәрсе білмей, өзінің екі ұлымен және Хақназар ханның екі ұлымен, орасан көп адам ертіп, Баба сұлтанға жүріп кетті. Қазақ сұлтандары сол жерден Хақназар ханға бармақшы болып, Шарапхана өзенінің жағасына жиналған кезде, Баба сұлтанның жауынгерлері олардың бәрін қырып тастады [8, 8 б]. Баба сұлтан Бұзағыр сұлтанға Хақназар ханды қуып жетіп, өлтіруге бұйрық берді. Бұл оқиғалардан жақсы хабардар бірақ әулет тарихын сыртқа шығарғысы келмеген тарихшы Қадырғали Жалайыр: «Оның атағы мен абыройы туралы көп айтылады. Алайда Хақназар хан

өз араларында болған қақтығыстарда қаза болған. Бұл күнде оның ұлдарынан патшалық тайды» [3, 121 б.], - деп қысқа қайырған

Хақназар хан билік құрған жылдары Қазақ хандығының күшейіп, үш жүздік құрылымға ие болғандығы жөнінде аңыздар бар. Шежіреші, қазақ халқының данагөй білгірі Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы Хақназар ханның билігін былайша сипаттайды: «Қасым хан өлген соң балалары таққа таласып, ноғай, өзбек, қалмақ үшеуі үш жақтан жау болып, быт-шыты шығыңқырады. Қасым ханның бел баласы Ақназарды хан көтерген. Бұл Ақназар өзбек ханы шәйбанилерді жеңіп, Ноғай ханы көшімді қорғалатып, орыстың сол уақыттағы патшасы Төртінші Иван Ақназарға елші салып, сауда араластыру, керуен жүргізі үшін елдескен.Ақназар хан қазақты Қасым хан уақытындағы қалпына бір келтірді. Сарайшықтан көшіп, ата-бабалары отырған тақты Ұлытауға орнатты» [9] Зерттеуші, тарихшы-этнограф Артықбаев Ж.О. бұл мәселеге байланысты назар аударып: «Тақты Сарайшықтан Ұлытауға көшіру нақты қай ханның кезінде іске асқанын анықтау қиын, бұл Қасым ханның тұсында басталып, Хақназардың кезінде нақтыланған оқиға. Белгілі бір дәрежеде бұл оқиғаны біз қазақтың ұлттық мемлекет құрудағы үлкен стратегиялық қадымы деп есептейміз»[10, 14 б.], - деп тұжырымдайды.

Хақназар хан соңғы мүмкіндігіне дейін қазақ хандығының күш-қуатын арттыру үшін күресті. Хақназар ханның заманында Қазақ хандығы Орталық Азиядағы ұлттық мемлекет ретінде біржолата қалыптасты. Себебі, Қасым хан қайтыс болған кезде Қазақ хандығында этникалық және саяси алауыздықтар болған болса, Хақназар ханнан кейін билік ауысқанда халықтың саяси және этностық тұтастығы мен мемлекеттік шекарасы сақталып қалды. Хақназар хан осының алдындағы қилы оқиғалардан соң қайта көтеріліп келе жатқан Қазақ Ордасын біржола ұйымдастырып, мемлекеттің өрлеуінің басында тұрған кеменгер басшы бола білді.

Әдебиет

1. Дулати Мұхаммед Хайдар. Тарих-и Рашиди. – Алматы: М.Х. Дулати қоғамдық қоры, 2003. – 616 б.
2. Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Казахстан летопис трех тысячелетий. – Алма-Ата: Рауан, 1992. – С. 375.
3. Қадырғали Жалайыр. Шежірелер жинағы. Алматы: Қазақстан, 1997. – 128 б.
4. Левшин А.И. Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких орд и степей (под общей редакцией академика М.К. Козыбаева). – Алматы: Санат, 1996. – С. 656.
5. Қазақстан тарихы (көне заманнан бүгінге дейін). Бес томдық. 2-том. – Алматы: Атамұра, 2010. – 640 б.
6. Шах Махмуд Ибн Фазил Чурас. Хроника. (текст, с пер. перс, комментарии, исследование и указатели О.Ф. Акимушкина). – Москва: Наука, 1976. С. 276.
7. Мағауин М. Қазақ тарихының әліппесі. – Алматы: Қазақстан, 1995. – 208 б.
8. Абусеитова М.Х. Хақназар хан және XVI ғасырдың екінші жартысында мемлекеттің нығаюы. //Егемен Қазақстан, 1998. – 11 қараша.
9. Көпейұлы М.Ж. Шығармалары. 1-20 томдар. Павлодар. 2001-2010 ж.
10. Артықбаев Ж.О. Дештіні түгел меңгеріп билеген даңқты ұлыс (XV-XVII ғасырлардағы Қазақ Ордасы). – //Мәдени Мұра. – 2015. Наурыз-сәуір. – №2(59). – 145 б.

ТАРИХИ ЖЫР – МАҢЫЗДЫ ДЕРЕК КӨЗІ /АҚБҰЛАҚ ШАЙҚАСЫ МЫСАЛЫНДА/

Тулепов Н.Ж.
Жәңгір хан атындағы тарихи-этнографиялық музей меңгерушісі
Орал қ., Қазақстан Республикасы

Жазба тарихтың бастауы ауызша тарих, ал оның бұлағы Дала өркениетінің феномені – сарқылмас халықтың жады. Қазақ халқына тән бұл құбылыстың арқасында дереккөздің бай қазынасы XVIII-XX ғғ. қағаз бетіне таңбаланып, осы таптырмас мирас-мұра ұрпақтан ұрпаққа табысталып келеді. Ойлап қарасан, қазақ халқы бар болмысын, дүние танымын, салт-дәстүрі мен бірнеше мыңжылдық философиясын қаз қалпында сақтап болашақ ұрпаққа осылай аманат етті. Қазақ халқының жады ауызекі әдебиетіне артылған жұқ пен қатар сезімнен туындайтын өнер мұрасын арқалап Салық Бабажанов, Шоқан Уалиханов, Александр Затаевич, Ақмет Жұбанов сынды тұлғалардың қолдарына табыстағанша, нардай көтеріп келгеніне таң қаласын. Ата-бабадан жеткен мұраны іске асыра білу тәуелсіз елдің парызы. Сондықтан, Қазақ фольклористикасы бесінші кезенге жатқызған қазақтардың XIX ғасырдағы хан, сұлтандарға, патшаға қарсы күресін көрсететін Сырым, Исатай, Махамбет тарихи жырлардың бірін алып, тарих ғылымының заманауи талдау әдістерін пайдалана отырып зерттеп, аталған кейіпкерлер жорық кезінде өткен аймақтың жер атауларын топографиялық картаға түсірдім. Түпкі ойымдағы жаңа болжамдар мен жорамалдарды дәлелдеуге арқау болған тарихи жырдың мазмұны мен деректері. Сондықтан, қазақ қоғамын зерттеу барысында ауызша тарих және фольклорды - маңызды да нақты тарихи дерек көзі ретінде кенінен пайдаланумыз керек.

Қазақ Елі тәуелсіздікке қолы жеткен жылдан бастап халықаралық қарым-қатынастың дербес субъектісі ретінде өзінің сыртқы саясатын айқындай бастады. Ол үшін бірінші кезекте Қазақстанға ғасырлар бойы ықпал еткен Ресей империясының саясатын зерттеу маңызды еді. Себебі, заманауи Ресей Орта Азия елдерін зерттеу арқылы ықпалын күшейту бағытында сыртқы саясатын жүзеге асыруда. Сондықтан орыс пен қазақтың қайшылыққа толы өзара қарым-қатынасының тарихына зер салу арқылы, заманауи көзқарас пайда бола бастады. Себебі, егемендікті қорғау және тәуелсіздік жолындағы көтерілістерді зерттеу бұрынғыдай тек қана таптық тұрғыда қарау, кейбір жағдайда ата-бабалар сарқыған күш-жігері мен ерен еңбегін мардымсыз, тіпті жоққа шығаруға да жол ашады. Ондай жаңсақ пікірге тойтарыс беру үшін тың деректерді табуды қажет етеді. Сонда ғана тарихи шыңдық салтанат құрады. Расында, барлық көтерілістер қатал түрде басып-жаншылғанына қарамастан, олар патша үкіметін қазақ қоғамының болмысымен және қазақ ұлтының көзге көрінгісіз әлеуетімен санасуға мәжбүр етті. Мысалы, Сырым Датұлы бастаған көтеріліс салдарынан қазақ даласында губерниялық басқару жүйесін 1786 ж. бастап еңгізу жөніндегі патша үкіметінің жоспары кейінге қалдырылған екен.[1] Ал, бұл реформаның түпкі мақсаты қазақтарды күштеп қоныстандыру арқылы, отарлаушыларға жерді босату еді. Ол үшін алдымен қазақ жерлерін мемлекеттік меншік деп жариялау қажет болды. Сонда ғана қазақ жерлерін отарлау, орыстандыру, төл-тарихынан айыру, салт-дәстүрлерін жоққа шығару арқылы мәнгүрт ұрпақ тәрбиелеуге жол ашылар еді. Тура айтсақ, Ұлы Даланы отарлау саясатын қолдаушы патшаның агентері осылай пайда болды. Өз заманында билік элитасының теріс пиғылын әшкерлеген Сырым Датұлына сөз берсек:

Хан мен патша қосылып,
Құлықтарын асырды.
Құл қылмақшы ұлыңды,
Күң қылмақшы қызыңды
Шоқындырмақ халқыңды
Жоймақшы қазақ салтыңды.

Міне, 11-12 уезд басын біріктіріп губерния құру жобасы кемінде 80 жылдан астам кейінге қалдырылып, патша үкіметі оған тек қана 1868-1869 жж. оралды. Соның өзінде

губерния деп атауға сескеніп, Орал облысын құру туралы шешімін жариялауға ғана батылы жетті. Бұл дегеніміз, Сырым Датұлы бастаған көтерілістің заңды жалғасы Исатай Тайманұлы, Жоламан Тіленшіұлы, Есет Көтібаров, Жанқожа Нұрмухамбетов сынды тұлғалар бастаған көтерілістер де патша үкіметінің губерниялық басқару жөніндегі жоспарын және қазақ жерлерін отарлау саясатын шұғыл жүзеге асыруға мүмкіндік бермеді. Патша үкіметінің 1868-1869 жж. реформасы қабылданғанымен Орал, Торғай облыстарындағы, Маңғыстау түбегіндегі көтерілістер қазақтардың қарсылығын анық көрсетті. Сайып келгенде қазақ ұлты өзіндік ерекшелігін, тілі мен ділін сақтап қалды. Кейбір халықтардың тағдырын қайталап, жаһандану салдарынан жойылып кетпеді. Мұның өзі қазақ даласында өткен көтерілістерге баға берген кезде біз ғалым, тарихшы және филолог Билял Аспандияровтың: «Қазақстан тарихын тәуелсіздік үшін күрес дәстүрлерін қалыптастыру тұрғысынан ғана қамту керек» деген тұжырымдамасын ұстануымыз керек деп есептеймін. Осы бағытты дамыту тәуелсіздікке қолы жеткен елдің, азаттық жолында жан пида болған тарихи тұлғалардың алдындағы парызы. Бостандық Туын көтергендер қатан жазаланып, басып-жаншылса да, қазақ батырларының тәні өлтірілсе де, қазақтың Рухы жеңілген жоқ. Қазақ амалсыздан шегінді, бірақ берілген жоқ! Болашақ ұрпаққа аманат етті! Осылай, тәуелсіздік үшін күрес дәстүрі қалыптасу арқылы рухы биік қазақ даласы тәуелсіздікке қол жеткізді! Әрине хандардың, байлардың артында сарайлар мен зәулім ғимараттар қалатыны белгілі. Дегенмен де, батырлардың артында қалған төбелер де біз үшін қасиетті. Сондықтан жер үшін, қара қазан, сары бала қамы үшін семсерін сермеген аяулы қаһарман батырларымыздың әр қадамын зерттеу, тарихын жазу бізге парыз. Солардың қатарында, Исатай-Мақамбет бастаған көтерілістің орны ерекше, рухы биік, ғасырлар бойы тәуелсіздікті аңсаған қазақ халқына бағыт берер шамшырағына айналғаны ақиқат. «Архив-2025» Бағдарлама аясында ұсынған «WestАрхив-2025» жобаны жүзеге асыру барысында Батыс Қазақстан облыстық мемлекттік архив, Батыс Қазақстан облыстық тарихи-өлкетану музейінің қоры мен Жұбан Молдағалиев атындағы Батыс Қазақстан облыстық әмбебап ғылыми кітапханасының «Өлкетану» бөлімі қорынан тың деректі іздедім. Нәтижесінде, Хамза Есенжановтың «Ақжайық» трилогиясында:

...Биден пәтуа таба алмай
Ханнан кегін ала алмай.
Ақ ордасын бұзып шаба алмай,
Тайманның батыр баласы.
«Торы ат басы тауында
Сүйтіп бір
Міне, уай, сол заман
Қаза тауып, уай,
Қалған жер» - деп, кейіпкер Нұрым жырлаған тарихи жыр жолдары аңыз болып көрінсе де, түбінде бір ақиқат жатырғандай көрінді.[2, 195-196 б.]

Барлық тарихи құжаттарда және зерттеушілердің еңбектерінде, соның ішінде Никита Савичев, Александр Рязанов, Александр Шахматов, Халел Досмұхамбетов, Исатай Кенжалиев, Көшім Есмағамбетов, Қажым Жұмалиев, Әнес Сарай, Аманкелді Шамғонов сынды ғалымдар мен өлкетанушылар, полковник Гекенің 1838 жылдың 13 шілдесінде Орынбор әскери-губернаторы Перовскийге жазған есебіне сүйеніп соңғы шайқас Ақбұлақ өзені бойында өткенін жазады. Кейбір ғалымдар мен өлкетанушылардың басым көпшілігі Исатай батыр «Шейітсайда» жерленген деген ел аузындағы әңгімелерді арқау етіп дәлелдеуге тырысады да полковник Гекенің есебінде көрсетілген жер атауларын Қиыл өзені мен «Шейітсай» маңынан іздейді. Негізінде, 1941 ж. әскери картада Сейт-сай және қасында Сейт-мола [3] деп аңық көрсетілген, қай кезден «Шейітсай» болып кеткенің зерттеу қажет. Әрине ел аузынан естіген тарихи деректермен бұқарамен бөлісу құптарлық іс. Себебі тарихи оқиға жөнінде бағыт бағдар беретіні сөзсіз. Кәсіби тарихшы архив деректерімен салыстыра отырып ақиқатты іздейтіні рас. Дегенменде академик Қ.Жұмалиев 1963 жылдың 18-ші қазанында «Қазақ әдебиеті» газетінде «Исатай бейіті жайында» атты мақаласында: «ел аузындағы әңгімеге мұқият болу керек» деген ақыл-кеңесіне қарамастан, XX ғ. 70-жылдары шамасында

ғылыми-зерттеу әдісі бойынша «Шейітсайдағы» қорымда қазба жұмыстарын жүргізген антрополог Н.Шаяхметовтің Исатай мүрдесін табалмағанына қарамастан, профессор Көшім Есмағамбетов «Шейітсайда» батырдың мүрдесі жерленгеніне сенбейтінің ашық жазса да, сұңғыла тарихшы профессор Әбілсейіт Мұхтардың «асығыстық танытпайық» деген сөздері ескерусіз қалып Исатай-Мақамбеттің соңғы шайқасы Ақтөбе облысының Қобда ауданындағы Ақбұлақ өзені бойында болған және Исатай бейіті «Шейітсай» қорымында деген деректер ел тарихының шындығы ретінде сипат алуда.

Дегенмен де, Ақтөбе облысының Қобда ауданынадағы Ақбұлақ өзенімен қатар, Батыс Қазақстан облысының Бөрлі, Шыңғырлау аудандары мен Ресей Федерациясының Орынбор облысының шекаралас территорияларында кемінде үш Ақбұлақ бар екені ескерілмей қалған. Сондықтан, шайқас қай Ақбұлақтың басында өткенін анықтау үшін полковник Гекенің жазалаушы отрядымен оларға кейін қосылған сұлтан-правитель Баймағамбет Айшуақовтың отряды ізімен, бірнеше топографиялық карта бойынша қайта жүріп өттім. 1838 жылдың 6 шілде күні Орынбор қаласынан Исатайға қарсы шыққан Геке бастаған отряд 8 шілдесінде Илецкая защитасына (бүгінде Соль-Илецк) жетеді. 9 шілде күні отряд Үлкен Қобдаға жетіп түнеді. Сұлтан-правитель Баймағамбет Айшуақов 150 адам отрядын бастап өз Ставкасынан шықты. Тыңшылар жеткізген хабарға байланысты олар жоспарлы уақыттан бұрын, 10 шілде күні Үлкен Қобдадан өтіп кешкі сағат 7-де «Ешкіқырған» өзенінде қосылады. Бірнеше сағаттан кейін жазалаушы екі отряд бір тәулік бойы тоқтамастан 50 верст жол жүріп, Баймағамбет сұлтан ауылына баратын және Байұлы қоныстарына қарай бағыт алатын жолдардың тоғысқан жері Ақбұлақ өзеніне жетіп бекінді. Осы деректі сараптау мақсатында, Ешкіқырған өзені бойынан топографиялық картаға масштабына сай циркульмен 50 вёрст (53,3 км) шеңбер сыздым. *(Картаны қараңыз)* [4]

Осы жерге келуінің себебі Геке мен Баймағамбет «Исатай мен Қайыпқали хан, сұлтан-правитель Баймағамбет Айшуаковтың ауылына шабуыл жасамақшы, Баймағамбеттің өзін тұтқындамақшы, не өлтірмекші» деген жансыздың хабарын алып үлгірді. Расында, «Исатай Гекенің шыққанын естуден бұрын, Есімовтен бөлініп, тұтқыйылдан барып тиісу үшін, Илек қалашығынан 60 верст қашықтықта Суықбұлақ өзені бойындағы сұлтан ордасына (Ставкасы) қарай жөнелген еді. [5, С.94.] «Алға қойған жоспарын жүзеге асыру мақсатында Исатай 500 таңдаулы жігіттерімен шілде айының басында Қиыл өзенінен сұлтанның Ставкасына қарай аттанады» - деп А.Рязанов толықтырады. Баймағамбет Айшуақовтың Ставкасының орның аңықтау мақсатында топографиялық картаға циркульмен сызған 60 верст шеңбердің бір бүйірі қазіргі Батыс Қазақстан облысының Бөрлі ауданындағы Суық Бұлақ өзенімен қиылысты. Патша заманында бұл жер Қарашығанақ болысына қарасты еді. [6] *(Картаны қараңыз).*

Ал, Ақтөбе облысы Қобда ауданы территориясындағы Қиыл өзенімен байланысып жатқан Суықбұлақ өзені мен Илек қалашығы арасы кемінде 180 верст (193км). Рас, патша заманынан кейінгі карталарда Суықбұлақ өзені тек қана Қобда ауданындағы Қиыл өзенінің сол жақ жағалауында ғана көрсетіледі. Соның салдарынан зерттеушілер Қобда ауданындағы Қиыл өзенінің сол жақ қалтарасы Қарағанды өзеніне қатар құятын Суықбұлақ пен Ақбұлаққа қарай ат басын бұра береді де, соған сай тұжырымдама жасаған болу керек. Міне, осылай Ақбұлақ шайқасының майданы Ақтөбе облысына «көшіп кетеді». Ал, көне карталарда, мысалы 1862 жылы шыққан «Карта Европейской России и Кавказского края 1862г.» атты картада Бөрлі ауданы территориясындағы Шыңғырлау өзенінің оң жақ жағалауына қатар құятын Суықбұлақ және Ақбұлақ өзендері анық көрсетілген.

Сөйтіп өз Ставкасын шаптырмау үшін Айшуақов оған астыртын Балты деген бір тыңшысын жіберіп қойған екен. Ол келіп, мен бір Байұлы руынан келіп отырған адаммын, Айшуақов «азғантай ғана адаммен Байұлы ауылдарына келіп, малымызды тартып әкетті» деп Айшуақов сұлтанның үстінен жалған шағым ете бастайды. Исатай осы жалған сөзге нанып қалып, Айшуақовты шабуға бел байлайды да, Байұлының қоныстарына қарай ат басын бұрады. Жол көрсетуші Балты би түн жамылып көтерілісшілерді тастап, Айшуақовқа Исатайдың келе жатқанын хабарлайды. Балтының опасыздығы ойлаған жерінен шығады.

Исатайдың келетін жолындағы Ақбұлақ өзенінің сай-саласына Гекенің казак жүздіктері бой тасалап тұрады да, айнала қарауыл бекеттер қойып, Исатайдың келуін тосады». [7, 276 бет.] *(Картаны қараңыз)*

Міне, осы жалған ақпаратта аталған Байұлы қоныстары Ақбұлақ өзені, Қайынды өзені, Шыңғырлау (р.Утва) өзені мен Торатбасы тауларынан онтүстік, онтүстік-батысқа қарай орналасқан еді. Сол сияқты Жайық және Елек өзендері бойын Жетірудің Кердері, Тама, Табын рулары жайлаған.[8, С.432.] Ал, Ақтөбе облысындағы Ақбұлақ өзені бойында Кете рулары қоныстағаны және олардың біразының көтеріліске қосылғандығы тарихтан белгілі. [9, 9 бет] Осының өзі Ақбұлақ шайқасы Байұлы қоныстарына жақын жерде өткеніне бір дәлел. Сұлтан-правитель Баймағамбет Айшуақовтың Исатай мен соңғы шайқасы туралы Перовскийға жазған баянхатында: «1838 жылдың 12 шілдесінде Исатай бастаған 500 қолды Қиыл өзенінің бастауынан биік орналасқан өңірде таптық» деген. Олай болса, Қиыл өзенінің бастауынан жоғары бетте ағып жатқан Ақбұлақ өзеніне Байұлы руларының қоныстары жалғасады. *(Картаны қараңыз)*

Зерттеуге қажетті кіріспе нысандарды картада белгілеп болғаннан кейін сараптағанда жоғарыда аталған төрт Ақбұлақ өзенінің ішінен сол шеңберге (50 верст) ең жақын орналасқан Шыңғырлау ауданындағы Ақбұлақ өзені болып шықты. Бөрлі ауданындағы Ақбұлақ өзені Ешкіқырған өзенінен 96,5 вёрст (103 км) жерде орналасқан екен. Орынбор облысындағы Ақбұлақ өзені шеңбердің ішінде, яғни Ешкіқырған өзенінен ең алшақ орналасқан нүктесі 23 вёрстқа (24,5 км) тең болды. Ал Ақтөбе облысы Қобда ауданындағы Ақбұлақ өзенінің ең жақын нүктесі Ешкіқырған өзенінен 79,2 вёрстқа (84,5 км) тең екен. Олай болса, бұл жерге жазалаушы отрядтың жетуі мүмкін емес-ті. Себебі, XVIII-XIX ғғ. Әскери Жарғы бойынша бір тәулікте жаяу әскер 25 км, ал жедел марш кезінде 50 км бағындыра алады екен. Тәжірибе көрсеткендей жаяу әскер тәулігіне бар болғаны 20 км, ал кавалерия 40 км өте алады екен. Геке отрядында 200 атты әскер, екі зенбірекпен қаруланған 50 атқыштар жаяу әскері болған. Негізгі сенген күші осы екі зеңбірек еді, сондықтан Ешкіқырған өзенінен кемінде 84,5 км (79,2 вёрст) қашықтықта жатқан Ақтөбе облысы Қобда ауданындағы Ақбұлақ өзеніне жазалаушы отряд құрамы жетуі мүмкін емес-ті. Сондықтан, Исатай мен Мақамбеттің соңғы шайқасы өткен жер қазіргі Шыңғырлау ауданындағы, Ақбұлақ өзені деуге бір дәлел табылды.

Енді келесі эпизодтты саралап көрсек. Ол, Гекенің есебінде былай сипатталады: «1838 жылы июльдің 12 күні таңертең барлаушы бекеттердің біріне көтерілісшілер шабуыл жасайды. Бекет қаша жөнеледі. Бізге қарсы шығатын Айшуақовтың казак командалары мен жігіттері ғана екен ғой деп, олардың әскерлерінің шын санының қанша екенін біле алмай, Исатай сарбаздары оларды қуа жөнеледі. Осы арада казактар келіп ұрысқа кіріседі, зеңбіріктен де оқ атылады. Бір гранат топтанған жігіттердің ортасына келіп түсіп, бірнеше жігіттерді жаралап кетеді. Жігіттер әуелі шегіне бастайды, сол бетінен қайтпағанда құрықтан сытылып шығатын еді. Алайда, оларды алдап, қамауға қайта түсіріп алайын деп Айшуақов айла қылады. Өзі бастап жігіттерге шабуыл жасаған болып, көп ұзамай аттарының басын кері бұрып, ол өтірік қаша бастайды. Исатай қуудың соңына түсіп, тосқауылды сезбей қалады. Ойда жоқ жерден екі орыс-казак жүздігі жанынан және тылдан, ал бір қазақ жүздігі қарсы алдынан дүрсе қоя береді. Исатайдың жігіттері сасып қалып, шегіне бастайды. Казак жүздіктері мен Айшуақов отряды көтерілісшілерді 15 шақырымға дейін қуады. Қуып келе жатып казактар Исатайдың астындағы атын жаралап, оны қуып жетеді. Исатай атынан түсіп, қылышпен қорғана бастайды, бірақ сұлтанның үш жігіті сыртынан келіп ұстай алып, қолға түсіреді. Осы арада шауып келген урядник Богатырев қылышпен Исатайдың басын жарады. Исатай құлайды, содан кейін тағы бір казак келіп, көкіректен мылтықпен атып өлтіреді». [10, 276-277 бет.] Міне, осындағы аталған 15 верст өлшемді сараптау мақсатында, Ақбұлақ өзеніндегі шайқас майданы ортасынан бір нүкте белгілейміз. Сол нүктеден радиусы 15 верст (16 км) шеңберді картаға сызғанда, шеңберге ең жақын орналасқан жер-су атауларының ішінде зерттеп жатқан Торатбасы тауы да бар болып шықты. Әрине, жеңіліс тапқан көтерілісшілер жан сақтап құтылу үшін жан-жаққа тым-тырақай қашқан болу керек. Бірақта,

Гекенің есебінде аталған «15 верст» Исатайды қуғанын меңзеп тұрғанын ескеруіміз керек. Сондықтан Хамза Есенжановтың «Ақжайық» трилогиясында: «Тайманның батыр баласы Торы ат басы тауында қаза тауып, қалған жер» деген өлең жолдары тағы бір қырынан дәлел тапты деуге болады.

Келесі дерек, «отряд қәзір Илецкая защитасынан 150 шақырым жерде тұр, бірақ линияға тікелей Буранное форпостына алдеқайда жақын». [11, л.60.] Осы деректі сараптамадан өткізгенде зерттеліп жатқан төрт Ақбұлақ өзендерінің ішінен Буранное форпостына ең жақын орналасқан тағы Шыңғырлау ауданындағы Ақбұлақ өзені болды. Есепке жол берсек, Торатбасы маңындағы Ақбұлақ өзенінен Буранное форпостына дейін 42 верст (44,8км), ал Қобда ауданының Ақбұлақ өзенінен Буранное форпостына дейін 95 верст (101км). Бөрлі ауданындағы Ақбұлақ өзені Буранное форпостынан 75 верст (80км) қашықтықта, ал Орынбор облысындағы Ақбұлақ өзені 33 верст (35,2км) қашықтықта жатыр. Міне, көріп отырғаныңыздай Торатбасы маңындағы Ақбұлақ өзені шекарадағы Буранное форпостына ең жақын орналасқан нүкте және Орынбор қаласынан 150 вёрст жерде орналасқан. Ал, Қобда ауданындағы Ақбұлақ өзені Буранное форпостынан екі есе алыс қашықтықта орналасқан. Бұл Гекенің отряды Шыңғырлау ауданындағы Ақбұлақ өзені бойында орналасқанын дәлелдеп отыр.

Сондықтан, Исатай-Мақамбет бастаған көтерілісшілердің соңғы шайқасы Шыңғырлау ауданындағы Ақбұлақ өзені бойында болған және Хамза Есенжановтың «Ақжайық» трилогиясында: «Тайманның батыр баласы Торы ат басы тауында қаза тауып, қалған жер» деген өлең жолдары тағы бір қырынан дәлел тапты деуге болады. Осы ақпараттың өзі Исатай-Мақамбеттің соңғы шайқасы Қиыл өзенінің бастауынан 45-50 км төмен ағып жатқан Ақбұлақ өзенінде болуы мүмкін еместігін тағы бір дәлелдейді. Шартты түрде сол жерде болған дейік, онда Ақбұлақ шайқасында Исатайдың жеңіліс тауы мүмкін емес-ті. Себебі, Қиыл өзені бастауында тұрған Исатай басқарған 500 жігіттерді Қиыл өзені Ойыл өзеніне құятын сағасында Орда тіккен Қайыпғали Есімовтың 2000 сарбазы екі жақтан қыспаққа алып, жазалаушы отрядты сұлтан-правителімен қоса тас-талқан етер еді. Сонымен қатар, Қиыл өзені бастауында шоғырланған Исатай жасақтары кері бұрылып Қиыл өзенінің сол жағалауына келіп құятын Қарағанды, Ақбұлақ өзендеріне қарай бет алды деген дерек кездеспейді. Керісінше, түтқынға түскен Қожақмет Өтемісұлының мәліметі бойынша: «Шекара бойында қазақтарды жорыққа шақыру немесе күшпен мәжбүрлеу үшін Исатайды сарбаздарымен шекара қарай аттандырған кезде Хан Ойыл өзенінде қалған». [12, л.52]

«1838 ж. 16 шілдеде Орынбор әскери губернаторының, Ақбұлақтағы ұрысқа қатысқан есімі белгісіз бір қазақтың мәліметі негізінде, Орынбор шекара комиссия төрағасы, генерал-майор Генске жолдаған рапортында Баймағамбет жасағының Исатай тобымен ұрысының Қиыл өзенінің бойындағы Қарағанды аңғары маңында орын алғандығы, бұл жердің Елек қорғанынан 100 шақырымдай екендігі туралы көрсетіледі». [ҚР ОММ. 4-қ. 1-т. 1982-іс. 200-п.] Профессор Көшім Есмағамбетов жариялаған осы деректі топографиялық карта бойынша сараласақ, Қарағанды өзенінің аңғары Илецкая защитадан 128 км, ал Илек қалашығынан 194 км қашықтықта жатқаның көреміз. Ал, Ақбұлақ өзенінің маңындағы Торатбасы тауы Илецкая защитадан да, Илек қалашығынан да 100-106 км қашықтықта орналасқаны профессор К.Есмағамбетов жариялаған 100 шақырымға дәлме-дәл келіп тұр.

А.Шахматов зерттеуінде: «1838 ж. 16 шілдеде Сухореченская және Хабарная отрядтарына тағы да шабуыл жасалып, бір казак мерт болып, екі казак тұтқынға түскен» - деген. [13, л.62-63] Осы деректе Исатай бастаған көтерілісшілер шекараға жақын аймақта болғаның дәлелдейді. Егерде Ақбұлақ шайқасы Қиыл өзені маңында болған болса, «Шейітсайға» (дұрысы Сейітсай) шегінуге мәжбүр болған көтерілісшілер шекарадан 226 км алыстап кетіп, шекара бойындағы отрядтарға шабуыл жасар алмас еді.

1949 ж. шыққан «Қазақ ССР тарихы ерте заманнан осы күнге дейін» атты кітапқа еңген «Исатай Тайманов пен Кенесары Қасымов бастаған қозғалыстарының қартасында»: «Исатайдың өлген жері» деп анық көрсетілген географиялық координаттар нүктелері шамамен 50º-52º еңдік және 53º-55º бойлық аралығында орналасқаны анық көрсетілген. Осы

деректі басшылыққа алсақ Торыатбасы тауының координаты 50º39'34" ендік және 53º49'32" бойлық болса, сол таудан 20 шақырымдай жердегі Ақбұлақ майданының координаты 50º34'6" ендік және 54º4'2" бойлыққа тең. Торыатбасы тауының да Ақбұлақ майданының да географиялық координаттары «Исатай Тайманов пен Кенесары Қасымов бастаған қозғалыстарының картасында» «Исатайдың өлген жері» деп анық көрсетілген географиялық координаттардың берілген шама шеңберінде екенін көріп тұрмыз. [14, 290 беттен кейін.] Сонымен қатар, деректерде, зерттеулерде Қиыл өзенінің сол жақ жағалауындағы Суықбұлақ, Карасай, Жосалы, Караганды сияқты басқа да жер-су атаулары Торыатбасы тауы мен Ақбұлақ өзені аймағында да кездеседі. Сондықтан, Исатай-Мақамбет бастаған көтерілісшілердің соңғы шайқасы Шыңғырлау ауданындағы Ақбұлақ өзені бойында болғанына бұлтартпас дәлелдер айтылып, жан-жақты дәлелденді деп есептеймін.

Ендігі мәселе, Хамза Есенжановтың «Ақжайық» трилогиясында: «Тайманның батыр баласы Торы ат басы тауында қаза тауып, қалған жер» деген тарихи жыр жолдары аңыз ба әлде ақиқат па? – деген сұраққа жауап берейік. Ол үшін Мақамбетке жүгінейік. Дауылпаз ақын Мақамбет «сенімді серігі Исатайды, өлеңдеріне қосып, сөзбен бейнелеп, санамызға өшпестей етіп құйып кетті. «Мұнар күн», «Соғыс», «Әй, Мақамбет, жолдасым», «Мінгені Исатайдың Ақтабан-ай» т.б. толғауларындағы батыр тұлғасы да, батыр-билердің де тұлғасы шынайы сомдалып, азаттық күресі жолындағы әр қадамы суреттелген. «Мақамбеттің «Ереуіл атқа ер салмай», «Ұлы арман», «Жайықтың бойы көк шалғын», «Атадан туған ардақты ер», «Біртіндеп садақ асынбай», «Арғымақ, сені сақтадым», «Арғымақтың баласы», «Азамат ердің баласы», «Қара нар керек біздің бұл іске», «Еменнің түбі - сары бал», «Жалған дүние», «Ерiскедей ер болса» туындыларын да көтеріліс мақсаты, ерлік рух, азаттықты аңсаған ел арманы, ел тағдырын өз тағдыры санаған Исатайдың болмысы жан-жақты сипаталған.

Әсіресе, Исатай туралы «Исатай деген ағам бар», «Исатай сөзі», «Арғымаққа оқ тиді», «Тарланым», «Соғыс», т.б. өлеңдерінде Исатай батырдың әр қадамы мен ой-арманы жан-жақты бейнеленген**.** Осы жерде, мынадай ой келеді Исатайдың өзіне және аты Ақтабанға оқ тигеніне дейін: «Арғымаққа оқ тиді, Қыл мықынның түбінен. Ер жігітке оқ тиді, Ауыз омыртқаның түбінен» деп әсерлі сөзбен өрнектеген Мақамбет, достық символына айналған сенімді серігі Исатайдың қаза тапқан жері мен сүйегі қалған жерді неге аманат етпеді ұрпаққа?! Тарихшы ғалым Исатай Кенжалиев «Арыстан еді Исатай» атты мақаласында, ел аузынан біз Мақамбеттің бұрын жарияланбаған, Ақтөбе облысының оңтүстігінде Атай мен Матай деген екі таудың ішінде қашып жүріп айтқан «Уа, күндер-ай» деген толғауын жазып алғанның айтады. Сол толғаудың бір жерінде Мақамбет 1838 жылғы соғысты қысқаша баяндай келіп, мынадай шумақтарды айтқан.

Уа - заман-ай! Сай құралдың жоғынан,
Жауыз жаудың оғынан
Есіл ер өмір тапсырды-ай,
Тап қырық бір жасында-ай,
Қапыда өткен дүние-ай!
Бір арманым сол болды-
Асыл тәні ерімнің
Қалмады-ау баба қасында-ай!

Осы қысқа шумақтардың желісі мен «Уа-заман-ай», «дүние-ай!» сөздеріне қарап Хамза Есенжанов «Ақжайық» трилогиясындағы жырдың жалғасы екенің, Мақамбеттің жыры екенің дәлелдей түседі. Тарихшы ғалым мақаласында: «Бұған қарағанда батырдың сүйегі сол өңірде жерленген болып тұр ғой. Ұлы ақынның зор өкініші - өз басшысы, қанды көйлек жолдасы Исатайдың асыл тәні далада қалғаны. «Исатай бейітін әлі де болса іздестіру қажет - дей келе, қазіргі ұрпақ батырдың сүйегін тиісті орнына қойса, Мақамбет арманының орындалғаны» - өз ойын осылай түйіндейді. [15]

Қорыта келгенде, Ақбұлақ шайқасы қазіргі Шыңғырлау ауданы территориясында болған деген болжамымды, тарих ғылымдарының докторы, профессор Көшім Есмағамбетовтың «Исатай батыр бейіті: аңыз бен ақиқат» атты мақаласындағы сөзімен

түйіндейін: «Мәңгүрттіктен арылатын уақыт жетті. Әділеттілік, бостандық жолында өмірін қиған Исатай бабамыздың бейітін анықтап, басына тағзым ету бүгінгі ұрпақтың парызы екендігін еске салған артық болмас». [16, 11 бет] Әрине, бүгін менің қолымда Исатай батыр мен бірге шейіт болған сарбаздар жерленген жер туралы да болжау бар, бірақ ол келесі мақала еңшісінде. Алдымен, Ақбұлақ шайқасы қай жерде болғаның анықтап алып, сан-сала пікір бір арнаға тоғысу қажет. Осы пікірді, тарих майталманы Исатай Кенжалиев 1974 ж. жарияланған «Арыстан еді Исатай» атты мақаласында жазып, тарихшылардың алдында тұрған ең маңызды міндеттерін айқындап кеткен еді: «Ал Исатай бейіті туралы әңгімеге оралсақ, бізге сол бейітпен қатар шайқастың қай жерде басталып, қайда аяқталғаны қажет».[17] Тәуелсіз елдің ұрпағы аманатқа қиянат жасамайтынына мен сенемін!

Әдебиет

1. Мойындау керек, Сырым Датовтың көтерілісін осылай бағалап, РФ ВАК алдында қорғап шыққан ресей ғалымы Быков А.Ю.

Быков А.Ю. Диссертация тақырыбы: «Проблема седентаризации в политике России в Казахстане, XVIII - начало XX в.». Барнаул.2001г.

2. Хамза Есенжанов. «Ақжайық» трилогиясы. Роман. Екінші кітап «Шыңдалу» «Жазушы баспасы», Алматы-1968. 195-196 б.

3. БҚОМА Карта Генштаба Красной Армии 1941г. Ф850. Оп.1-НТД. Д7.Б.1

4. Исатай мен Мақамбет бастаған көтерілісшілердің соңғы шайқасы қазіргі Батыс Қазақстан облысы Шыңғырлау ауданындағы Ақбұлақ өзені мен Торыатбасы тауы аралығында өткен деген болжамды дәлелдейтін карта. Төменде фотокөшірмені қараңыз.

5. А.Ф.Рязанов. Восстание Исатая Тайманова (1836-1838г.) очерки по истории национального движения Казакского народа. (С приложением карты и схемы). (По материалам ЦК Архива Казакстана). Издание Общества изучения Казакстана. Кзыл-Орда. 1927г. T.VIII. вып.4. С.94.

6. Материалы по Киргизскому землепользованию, собранные и разработанные Статистической партией Тургайско-Уральского Переселенческого района. Уральский уезд. Оренбург. Паровая Типо-литография Дворжеч. 1909г. Карта Уральский уезд.

7. Қазақ ССР тарихы. Ерте заманнан осы күнге дейін өңделіп, толықтырылған екінші басылуы. 1том. Жалпы редакциясын басқарғандар И.О.Омаров пен А.М.Панкратова. Алматы.1949. 276 бет.

8. Материалы по Киргизскому землепользованию, собранные и разработанные Статистической партией Тургайско-Уральского переселенческого района. Уральский уезд. Оренбург. Паровая Типо-литография Дворжеч. 1909г. С.88-89. Также «Родословные таблицы№ 3». С.432.

9. Көшім Есмағамбетов «Исатай батыр бейіті: аңыз бен ақиқат». «Орал өңірі» 16.02.2012ж. 9 бет.

10. Қазақ ССР тарихы. Ерте заманнан осы күнге дейін өңделіп, толықтырылған екінші басылуы. 1том. Жалпы редакциясын басқарғандар И.О.Омаров пен А.М.Панкратова. Алматы.1949. 276-277 бет.

УОМ 21180 в. Копия оригинала из ЦГА Казахской ССР. Ф.4.Оп.1.Д.1966. л.л.50 об. 51. 51об. 52. 52 об. 60 «Рапорт полковника Гекке Оренбургкому воисковому губернатору и командиру отдельного Оренбургского корпуса о боях против отряда И.Тайманова и М.Утемисова».

11. УОМ 21180 в. Копия оригинала из ЦГА Казахской ССР. Ф.4.Оп.1.Д.1966.л.60. «Рапорт полковника Гекке Оренбургкому воисковому губернатору и командиру отдельного Оренбургского корпуса о боях против отряда И.Тайманова и М.Утемисова».

12. УОМ 21180 в. Копия оригинала из ЦГА Казахской ССР. Ф.4.Оп.1.Д.1966. л. 52. «Рапорт полковника Гекке Оренбургкому воисковому губернатору и командиру отдельного Оренбургского корпуса о боях против отряда И.Тайманова и М.Утемисова».

13. А.Шахматов. Внутренняя орда и восстание Исатая Тайманова С.229. КазЦАУ ф.4.д.2101-б. л.62-63.

14. Қазақ ССР тарихы. Ерте заманнан осы күнге дейін өңделіп, толықтырылған екінші басылуы. 1том. Жалпы редакциясын басқарғандар И.О.Омаров пен А.М.Панкратова. Алматы.1949. 290 беттен кейін.

15. Коммунизм жолы,-Актобе облыстық.газеті. 05.09. 1974ж.№176.

16. Көшім Есмағамбетов «Исатай батыр бейіті: аңыз бен ақиқат». Қазақ Әдебиеті газеті. 27.01.2012 ж. 11 бет.
17. Коммунизм жолы,-Актобе облыстық.газеті.05.09. 1974ж. №176.

К ВОПРОСУ ИСТОРИИ СТАНОВЛЕНИЯ, РОЛИ И ПРОБЛЕМАХ КРАЕВЕДЕНИЯ КАЗАХСТАНА

Тлеугабылова Каир Самигулловна
Евразийский Национальный Университет им. Л.Н. Гумилева

Положительная тенденция роста интереса к краеведению в современных образовательных учреждениях в значительной мере связана с введением в соответствии с Законом РК «Об образовании» национально-регионального компонента школьного образования. Краеведение является тем элементом образования на сегодняшнем этапе, который обогащает учащихся знаниями о родном крае, воспитывает любовь к нему и способствует формированию гражданственности и толерантности. Оно раскрывает учащимся связи родного города, села с великой Родиной, помогает уяснить неразрывное единство истории, почувствовать причастность к ней каждой семьи и признать своим долгом, честью стать достойным наследником лучших традиций родного края. В основе краеведческой работы лежат поиск, дерзание, глубокий интерес к прошлому.

В развития современного Казахстана вопросы краеведческой проблематики очень актуальна, так как будущее страны зависит в первую очередь от решения проблемы воспитания молодежи в духе патриотизма, в любви к Родине. Лидер нации Н. А. Назарбаев в программной статье "Социальная модернизация Казахстана: двадцать шагов к Обществу Всеобщего Труда" предложил ввести "Краеведение" обязательные учебные курсы в средних, технических, профессиональных и высших учебных заведениях Казахстана [1]. Возрастает роль краеведения, призванного воспитать в человеке чувства гражданственности, национального самосознания, собственного достоинства, положительных качеств личности. В толковом словаре В.И. Даля написано: «Краеведение - это совокупность знаний (исторических, географических) об отдельных местностях или в целом страны, это всестороннее изучение своей местности – природы, хозяйства, истории, быта людей – преимущественное местными школами». [2].

Краеведческая работа - это система фундаментальных знаний о народе, об особенностях быта и трудовой деятельности, национальном характере, психологии, мировоззрении, культуре, а также о семье, своей родословной, о родном крае и всем, что связано с ним. Освещение роли и места известных личностей в истории края позволяет осуществить учащимся идентификацию себя с конкретными историческими деятелями. Примеры героизма земляков, через персонификацию, помогают воспитанию патриотизма и гражданственности учащихся.

Краеведение способно формировать культуру межнациональных отношений, воспитывать терпимость и уважение к истории, традициям, обрядам, культуре, языку наций и народностей, проживающих в рамках или за пределами своих национально-территориальных образований. Краеведение, также решает и актуальную во все времена задачу: сохранения культурного и духовного наследия родного края, учит любить не только свои родные места, но и знанию о них, приучает интересоваться историей, искусством, литературой, культурой, повышать свой культурный уровень. Любовь к родному краю, знание его истории основа, на которой может осуществляться процесс воспитания гражданственности.

К плеяде казахстанских краеведов можно отнести Ч. Валиханова, С. Бабаджанова, Н. Коншина, Н. Букетову Е. Михаэлиса, А. Чулошникова, Н. Ивлева, В. Проскурина, Е. Черных, С. Ахметову, М. Тынышпаева. На современном этапе изучение истории краеведческого

движения, в том числе и в контексте архивных источников, приобретает особое значение [3, с. 314]. В становлении и развития отечественного краеведения, важную роль сыграла деятельность различных экспедиций, организованных в Казахскую степь в последней трети XVIII – начале XIX в, а также развивалась благодаря деятельности энтузиастов, объединенных в общества по интересам или кружки. Экспедиции направленные Российской империей имели цель изучение природных богатств края, его недра, флору и фауну, но ценным для нас являются материалы по истории, этнографии, фольклору, языку казахского народа. К примеру 1768–1774 гг. одну из экспедиций в Казахстан возглавил естествоиспытатель П.С. Паллас. В составе его экспедиции приняли участие путешественники И.П. Фальк и И.Г. Георги. Итогом данной экспедиции стал труд П.С. Палласа «Путешествие по разным провинциям Российской империи» содержатся ценные материалы об истории и этнографии казахского народа [4]. В 1796 г. Исследователь И.Г. Георги опубликовал работу «Описание всех в Российском государстве обитающих народов» [5]. В этой книге имеются сведения о быте, культуре, обычаях и обрядах казахов. В начале XIX в. Оренбургский край посещает внесший крупный вклад в исследование истории, этнографии и географии Казахстана.

В 1820–1822 гг. талантливый ученый, один из основателей Русского географического общества А.И. Левшин, находился на службе в Оренбурге и Уральске, посещая казахские аулы, вел записи бесед, изучал обычаи и традиции казахов. В итоге он опубликовал научные статьи и очерки: «Путевые записки», «Свидание с ханом Меньшей киргиз кайсацкой орды», «Известие о древнем городе Сарайчике», «Исторические и статистические обозрения уральских казахов», «Об имени киргиз-казахского народа и отличии его от подлинных или диких киргизов» [6]. Известный казахский ученый, этнограф II-ой половины XIX в Ч.Ч. Валиханов, занимался изучением Казахстана и Средней Азии. [7]. В феврале 1857 г. действительным членом Русского географического общества. Среди его соратников и учителей были путешественники-этнографы Г.Н.Потанин, П.П.Семенов-Тян-Шанский. [8; 20, 46]. Ч.Валиханов собрал научные материалы о Центральном Казахстане, посетил старейший город Сарыарки Каркаралинск [9], тогда в официальных документах называли нынешнюю Сарыарку. Для Ч.Валиханова вояж закончился первым знакомством с Прибалхашьем и Каркаралами. Далее от Баянаула он побывал в регионе Кокчетава. Безусловно, посещая аулы он собрал народные предания, археологические сведения, которые положили начало его научному творчеству.

Ч. Валиханов занимался расшифровкой древних монет, собиранием изустных сказаний, редких рукописей, памятников нумизматики, образцов прикладного искусства народов, населявших Казахстан и Среднюю Азию, изучал архитектурные памятников Бутагай, Джубан-Ана и Айтбулат, древних городищ Алматы, Койлык, Алмалык; зарисовок с натуры Тамгалытас на реке Или, наскальных рисунков в горах Чулактау, возле Джунгарских ворот, на северном берегу Иссык-Куля и на реке Аягуз. [9]. Необходимо сказать об известном ученом В.В.Вельяминова-Зернова, автора труда «Исследования о Касимовских царях и царевичах». Нельзя не отметить краеведа-библиографа А.Е.Алекторова, который высоко оценившим традиции, искусство, музыку и фольклор казахского народа.

В 1887–1888 экспедиция А. Н. Харузина в Букеевской орде гг. которую сопровождали в качестве проводников и переводчиков местные знатоки как: У. Ланиязов, Ю. Удеров, Д. Бекмембетов, Итогом данной экспедиции стала работа А. Н. Харузина «Киргизы Букеевской орды» [10]. Впоследствии в Казахстане был создан ряд организаций, взявших на себя функции добровольных краеведческих обществ, — это научно-исследовательские институты, заповедники и др.Например, при Академии наук КазССР с 1952 г. действовало Географическое общество, основная организация которого находилась в г. Алма-Ате, а три отдела соответственно в Западно-Казахстанской, Северо-Казахстанской и Целиноградской областях. Целью создания данного общества была координация проведения географических исследований. В целях привлечения школьников к изучению родного края и его истории с

1973 г. действовала Всесоюзная туристская экспедиция «Моя Родина — СССР». На базе собранного материала было открыто 555 школьных музеев.

В первые годы советской власти государственное регулирование научно-исследовательских работ осуществлялось Революционным комитетом по управлению Казахским краем, затем Наркоматом просвещения Казахской Автономной Республики. В 1919 г. группа краеведов организовали при историко-статистическом отделе штаба Казахского военного комиссариата историческую, этнографическую, естественно-географическую и археологическая секции. 15 октября 1920 в г. Оренбурге образовано общества изучения Киргизского (Казахского) края [11, с. 411–412].

История краеведения Казахстана впервые была обобщена в монографии С. Ш. Ахметовой [12], охватывающий XVII-XX вв. В г. Ташкенте в 1920–1925 гг. действовало Общество ревнителей казахской культуры "Талап". Большую роль в нем играли представители интеллигенции М. Тынышпаев, М. Ауэзов, М. Жумабаев, Х. Досмухамедов, Ж. Досмухамедов и др. В г. Актюбинске функционировало мусульманское культурно-просветительское общество им. Тукая [12]. В исторической литературе 20-е гг. XX века характеризуются как "золотое десятилетие" краеведения, основывавшееся на массовом научно-культурном движении. Заметный вклад в его развитие внес Ураз Джандосов – председатель правления Общества изучения Казахстана в 1927–1931 гг., который считал, что "центр тяжести работ краеведческого общества определяется не материальными вложениями, которое оно может сделать, а тем неоценимым вкладом, который понесут Обществу его члены в виде добровольного и бескорыстного труда на пользу науки и края" [13]. В апреле 1930 года состоялась I Всеказахстанский научно-краеведческий съезд, положившему, казалось бы, начало планомерной организации научных исследований в республике. Представители из областей также дали отрицательную характеристику работе Казоргбюро: "Последний краеведческий съезд 1930 г. был очень шумный, но, к сожалению, после него краеведческая работа совсем замерла… От Казахского оргбюро краеведения получено много указаний, отношений, материалов, программ, но все они лежат без использования" [14, с. 46]. Сотрудники секретно-политический отдел (СПО) также отметили значительную засоренность краеведческих кадров социально-чуждым и антисоветским элементом. В сводке собран негативный материал на многих видных деятелей движения. Как мы сегодня понимаем все это было в духе того времени. Анализируя данную ситуацию, следует отметить, что такое положение вероятнее всего сложилось из-за отстранения от краеведческой работы профессионалов – действительных любителей своего края. Государственные чиновники в тезисах к предстоящему съезду писали: "Политической задачей казахских краеведов при проведении своих работ по изучению особенностей района является борьба на два фронта. С одной стороны, против остатков великорусских теорий и течений буржуазной нации, игнорирующих национальные особенности меньшинств; с другой – против национально-шовинистических настроений местной национальной буржуазии и остатков алашордынской идеологии". [15, с.50].

Как только работу специалистов заменили деятельностью "широких масс", существующих лишь на бумаге, добровольное Общество изучения края прекратило свои исследования. В последующие годы исследования Общества концентрировались в соответствии с интересами его руководителя – сбор материалов по истории революционного движения и гражданской войны, подготовка геологического похода им. 15-летия Казахстана. В 1932–1938 гг. вопросы экспедиционно-исследовательской работы постепенно перешли в ведение Казахского филиала Академии наук СССР. В качестве некой альтернативы Обществу по изучению Казахского края появились Общества охраны памятников истории и культуры.

В советский период развитие исторического краеведения в Казахстане дополняется первыми краеведческими ячейками на заводах и фабриках, в колхозах и совхозах, в различных учреждениях и учебных заведениях, отделы, отделения и бюро организованы в районах, городах и областях.

На современном этапе музеи, архивы, библиотеки и учебные центры сохранили преемственность и вносят огромный вклад в развитие краеведческого движения, выполняя одну из важных задач – формирование гражданственности, казахстанского патриотизма, любви и уважения к историческому прошлому своего Отечества. На сегодня в нашей стране проводиться очень большая работа в данном направлении: это программа «Рухани жангыру», «Культурное наследие», «Туған жер» «Туған ел». В рамках данных программ во всех сферах жизни разработаны и осуществляются различные мероприятия, направленные на изучение, поиск, посещение сакральных мест края, страны. Но вместе с тем существует группа проблем по осуществлению принятых программ, а это отсутствие системы туризма, отсутствие асфальтированных дорог, сложно найти транспорт и водителей, которые хорошо знают местность, недостаточно развита система гостиничного бизнеса, в особенности в сельской местности. Среди задач, в данном направлении, организация серьезной краеведческой работы, изучение региональной истории. Особо необходимо обратить внимание на знатоков, местных жителей старожилов, у которых можно черпать то, что возможно нет в литературе. Необходимо отметить, что среди малоисследованных тем краеведческого характера – изучение деятельности отдельных краеведов сподвижников своего дела, посвятивших жизнь изучению родного края. Также стоит обратить внимание на такой аспект, как необходимость использования результатов краеведческих исследований, где по крупицам собрана история регионов, при подготовке новой многотомной Истории Казахстана. Данная статья не претендует на полный охват всех личностей, в той или иной мере внесших вклад в развитие отечественного краеведения.

Литература

1. Назарбаев Н.А. Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания [Электронный ресурс] / Н.А.Назарбаев. – Режим доступа: http://www.akorda.kz/ru/events/akorda_news/press_conferences/statya-glavy-gosudarstva-vzglyad-v-budushcheemodernizaciya-obshchestvennogo-soznaniya.
2. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.slovardalya.ru
3. Чиликова Е.В. К вопросу о вкладе архивистов суверенного Казахстана в краеведение / Архивы. История, место и роль в сохранении культурного наследия страны. Материалы Международной научно-практической конференции. – Алмата, 2012. 334 с.
4. Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства / П.С.Паллас // Россия XVIII в. глазами иностранцев. – Л.: Лениздат, 1989. – 544 с.
5. Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов / И.Г.Георги. – СПб.: Изд-во «Типография К.В.Мюллера», 2006. – 240 с.
6. Левшин А.И. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей / А.И.Левшин. – Алматы: Санат,1996 – 655 с.
7. Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений в пяти томах / Ч.Ч.Валиханов. – Алма-Ата: Изд-во Акад. наук Каз. ССР, 1961– 1972.
8. Мусина М.Ш. Чокан Валиханов в Санкт-Петербурге / М.Ш.Мусина, Б.Н.Тихомиров. – СПб.: Серебряный век, 2009 – 68 с.
9. Валиханов Ч. Этнографическое наследие казахов / Ч.Валиханов. – Астана: Алтын Китап, – 233 с.
10. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.nomad.su/.
11. История Казахстана (с древнейших времен до наших дней). В пяти томах. – Т.4. / Редколлегия: Ж. Б. Абылхожин, К. С. Алдажуманов, К. Н. Бурханов и др. – Алматы: Атамұра, 2009. – 768 с.
12. Историческое краеведение в Казахстане. – Алма-Ата: Казахстан, 1982. – 168 с.
13. Джандосов У.: Документы и публицистика (1918–1937 гг.). В 2-х томах. Т.2. / Сост. И. Н. Бухонова, А. У. Джандосов, Р. К. Кангужиева, Е. В. Чиликова. – Алматы: ТОО "Издательский дом "Қазақстан", 1999. -304 с.
14. Из истории становления и развития отечественного краеведения/Л.К. Шотбакова [и др.]// Вестник Карагандинского университета. Серия История. Философия. 2017. №3. С.46-52.
15. Там же.С.50.

ҚАЗАҚ ҚОҒАМЫНДАҒЫ ЖЫРАУЛАРДЫҢ ТАРИХИ ОРНЫ МЕН ҚЫЗМЕТІ

Алдаберген Мүсілім
Оңтүстік Қазақстан мемлекеттік педагогикалық Университетінің доценті (қауымдастырылған профессор), тарих ғылымдарының кандидаты
Исамет Нұрболат
Оңтүстік Қазақстан мемлекеттік педагогикалық Университетінің магистр оқытушысы
Амирханов Азамат
Оңтүстік Қазақстан мемлекеттік педагогикалық Университетінің магистр оқытушысы

XV-XVIII ғасыр Қазақ хандығының дәуірлеген тұсы болды, яғни өз алдына тәуелсіз, дербес саясатын жүргізе бастады. Дәл осы кезеңде хандармен бірге жыраулардың ықпалы қараша халықтың алдында басым бола түсті. Жыраулар атқарған қызметі елді басқарып отырған хандардан асып түспесе кем болған жоқ. Өкінішке орай, көптеген ақын-жырауларымыздың мұраларының көпшілігі біздің осы күнімізге жетпеді. Оның әр түрлі себебі бар: бірі жоғалды, енді бірі түрлі себептерге байланысты хат беттеріне түспеуі салдарынан ұмытылды. Алғашқыда иыр, иырағу – жыр, жыршы сөзінен шыққан жырау аты - әрі өз жанынан өлең, жыр шығарушы, әрі бұрыннан қалыптасқан туындыларды- эпостық дастандарды жатқа айтып, ұрпақ сана–есіне жеткізуші,орнықтырушы қызметін атқарды. Жыраулар мұрасы – ғасырлар бойы қалыптасып, дамыған ұлт әдебиетінің ғажап көркемдік құбылысы. Қазақ мемлекеттілігінің тарихында салмақты орны бар ақын-жырауларымыздың тындырымды жасаған жұмыстары мен адал атқарған қызметі рухани құндылықтарымыздың алтын жәдігері болып табылады.

Аумалы-төкпелі уақыт аясында да қазақ сөз өнері өзіндік құнын жоғалтпай, жалғасын тауып отырды. Қазақтың бай фольклоры мен ежелгі түркі жазба ескерткіштер негізінде қалыптасып дамыған XV-XVIII ғасырлардағы жыраулар мұрасы – қазақ халқының ықылым замандар бойы жасаған сөз өнерінің, тума әдеби қазынасының үлкен бір саласы, құнды мұрасы. Бұл мұраның ең басты қасиеті- XV ғасырдың ортасы мен XVIII ғасырлар аясында қазақ хандығының құрылып, қазақ халқының қалыптасуы сияқты күрделі тарихи кезеңдерінің көптеген тұстары көркемдік дәрежеде бейнеленуінде. Осы дәуірде Қазтуған, Асан Қайғы, Доспамбет, Шалкиіз, Жиембет, Марғасқа, Ақтамберді, Тәтіқара, Үмбетей, Бұқар және тағы басқа ақын-жыраулардың мұрасы пайда болып, кейін олар ұлттық тарихымыздың алтын қорына қосылды.[1;30б]

Жалпы, қазақ жыраулары тарихи, қоғамдық және рухани тұрғыдан алғанда сонау Түркі қағанаты дәуірінен басталады. Әйгілі Йоллығ-тегіннің жазбалары оның Күлтегін, Білге қаған мен Тоныкөк уақытында елдің бірлігін, бек пен қағанның атақ-абыройын ардақтаған жырау екенін дәлелдейді. Сол сияқты оғыздар дәуіріндегі Қорқыт ата, одан бертінгі Шыңғыс хан тұсындағы Кетбұға (Ұлық жыршы), Алтын Орда кезіндегі Сыпыра, бұлардың бәрі XV-XVI ғасырларда тарихи аренаға шыққан қазақ жырауларының арғы түп-тамыры, бастауы еді. Қазақ жыраулары ежелгі ұстаздарының дәстүрін толық сақтап, дамыта әрі өз дәуірлерінің талап-талғамына, болмысына сәйкес өз заманындағы сөз өнерін тақырып пен мазмұн, идея мен түр жағынан байыта түсті. Бір кезде бүкіл түркі халықтарында, олардың тарихтарында, рухани ұмырында зор роль атқарған жыраулар орта ғасырларда тек қазақ мемлекетінде ғана өзінің әлеуметтік-саяси, мәдени қызметін сақтап, бертінгі жаңа дәуірге, яғни XIX ғасырға дейін жеткізді. Бұлай болуы – жыраулық негізінен тәуелсіз көшпелі-бақташылық мемлекетте ғана болатындығын дәлелдейтін заңдылық. Өйткені қазақтан басқа түркі елдері XV-XVI ғасырларда бірі тәуелсіздігінен айырылды, бірі көшпелілігін қойып, біржола отырықшылыққа ауысып, басқа идеология мен мәдениет жасады, ал енді біреулері өз мемлекетін құра алмады. Міне, Алтын Орда ыдырағаннан кейін, ордалы мемлекет құрған қазақ халқының рухани өмірінде байырғы жыраулық дәстүр мен әдебиет қайта жаңғырып, жаңа сапада көрінді. Қазақ жыраулары жаңадан құрылған мемлекеттің күшті, хан билігінің мықты болуын көздеп, сол кезеңдегі әдебиетті, күллі

мәдениетті мемлекетке, ханға қызмет еткізді. Олар өздерін әміршінің, мемлекеттің қызметшісі деп білді, сол себепті хандықтың идеологына айналды. Ханның ақылгөй кеңесшісі, бас саясаткері болғандықтан жыраулар тек қана үлкен мемлекеттік маңызы бар мәселелер бойынша толғаған, сөйтіп өз сөздерін тікелей әміршіге арнап айтқан. Олар әдетте елді абдыратқан, толғантқан жағдайлар мен төтенше оқиғалар кезінде сөйлеген. Сондықтан жыраулардыәмірші де, халық та аса қадір тұтып, олардан хан да, халық та ел дағдарған, немесе бүліншілік болған шақта, я болмаса елге жау тигенде ақыл-кеңес сұраған. Жыраулар мұндай сәттерде жұртшылыққа тоқтау айтып, болып жатқан оқиғаға немесе жағдаятқа өз бағасын берген, өткенін еске түсіріп, бүгінін сипаттаған, болашақты барлаған. Өз заманы мен бұрынғы уақытты салыстыра толғап, дәуір туралы, қоғам жайлы, ел мен әмірші жөнінде нақылды-фәлсафалық ой түйіндеген.[2;36б]

Жыраулар кім еді? Жыраулар – мемлекеттегі, әсіресе хан сарайындағы көреген саясаткер, ханның ақылгөйі, мемлекеттің бас идеологі, елдің ақылшысы, қолбасы әрі дауылпаз ақын бола білді. Олар хан кеңесінің белсенді мүшесі болған, мемлекетті басқару ісіне тікелей қатынасып, саяси, әскери, қоғамдық мәселелерді шешуге араласып отырған. Соғыс кезінде жыраулар әскери кеңесте де, ханның жеке өзіне де өз ойын ашық айтып, ақыл беріп, болжау жасаған. Қиян-кескі ұрысқа түсер алдында жауынгерлерге арнап жыр толғаған, олардың намысын қайрап, рухын көтерген. Тіпті қажет болған жағдайда өздері де шайқасқа қатысып, ерліктің үлгісін көрсеткен, сондықтан жыраулардың біразы қолбасы да болған, тайпалар мен руларды да басқарған. Жыраулардың көбінесе әрі суырып салма ақын, әрі батыр, әрі данагөй және сәуегей болып келуінің себебі сол тұстағы Қазақ хандығының өмір салты мен тұрмыс-тіршілігінің көшпелі-бақташылық болуына және ұдайы жаугершілікті басынан кешіруіне байланысты еді. [3; 205б]

«Әрбір хан өз қасында ақылшы болатын биді таңдағанда, ең алдымен, сөз тапқыш, суырылған шешеннен, судырлаған ақыннан алатын. Бұлардың саяси салмағы зор болғандықтан, аузынан шыққан сөз де олқы болмауға тиіс. Көлденең кісі мін таба алмайтындай, қоржындай ауыр, оқтай жұмыр, өтімді болуы керек. Бұлар қазақтың жоғарғы табынан шығып, ел меңгеру жолындағы саясат адамдары болғандықтан, көпке айтқан сөздерінің бәрі ел мұңына, ел қамына арналған сөздер болады» , – деп М.Әуезов айтқандай, жыраулардың өз бастарындағы артық қасиеттерінен тыс, азулы жуан, саны көп рулардан шығуы да, тіпті өзінің ел тағдыры шешілетін ауыр кезеңдерде қол бастайтын әскербасы – батыр болуы да хан қасынан табылуға мәжбүр еткен. Олардың хан қаһарынан қаймықпай қашан да батыл сөйлеп, шындықты тайсалмай бетке басып айтуы да осыдан.[4; 180б]

Жыраулардың шығармаларындағы ең басты тақырып- Қазақ хандығын құраған ру мен тайпалардың татулығы мен бірлігі және мемлекетті нығайту мен оның жауынгерлік күшін арттыру болды. Ал, мұның өзі жыраулар поэзиясында ең мәнді де, маңызды етіп қаһармандықты, елінің тәуелсіздігі мен мемлекетінің нығаюы үшін жан аямай күрескен батырлар мен қайраткерлерді мадақтап, көтермелеп жырлау дәстүрін қалыптастырды. Сөйтіп, жыраулар өз шығармаларында идеалды әміршінің бейнесін жасады, сонымен қатар адамдар жоқшылық көрмей, бақытқа кенелген утопиялық қоғамды суреттеді. Өздерінің монолог түрінде айтылатын толғауларында жыраулар маңызды мемлекеттік мәселелермен қатар заман мен қоғам, адам мен заман, тұлға мен тобыр, сондай-ақ имандылық пен қайырымдылық, өмірдің өткіншілігі мен адамның опасыздығы, өлім мен өмірдің қайшылығы сияқты моральдық, этикалық, фәлсафалық проблемаларды көтеріп, қоғаммен байланыстыра жырлап отырды.

Жырау өзіне бақсылардың сәуегейлік қызметін, ежелгі пірлердің білімдерін, әлемді түсіндірудің формасын, сөз сиқырын, алғыс етуді, күнтізбе жүйелерінің білімдерін, шежіре білімін құрғақ тарих ретінде емес, әруақтармен байланыс және тағы басқа түрінде қабылданған.Олардың өнерінің негізінде- жол салушылар ежелгі білімдер мен елеулі аналитикалық тарту қалыпатастырған, қуатты аккумулятивті күшке ие болған ежелгі сөзтіркестердің сиқырлы қоюлануы жатты.Жыраулар тайпалардың рухани көсемдері болды.Сондықтан, хандар оларға көріпкелдер ретінде, киелі білімді алып жүрушілер ретінде

және әруақтармен қатынас орнату әдісі ретінде сенім артты.Бақсылар тәрізді, жыраулар да табиғат құбылыстарын әртүрлі мүмкін болатын әлеуметтік мәселелермен байланыстырып, қатты аштық кезең – жұтты алдын ала ескертетін.Сыртқы және ішкі істерге қатысты, оларға әрбір ел мен тайпа ішіндегі жағдайлар егжей-тегжейіне дейін белгілі болатын.Сенімді ақпаратты ала отырып жырау дәл ме дәл сараптау жасайтын.Мысалы Асан Қайғы Алтын Орданың құлауын алдын-ала болжаған.Жырау бал ашпайды –оның бойында бабаларының тәжірибесі , шежіре, тарих, заманауи және болашақ әлемінің білімі бар, яғни жыраудың бойында бір емес бірнеше асыл қасиеттерді бойына сіңіргенін байқауға болады. Осындай керемет қасиеттері бар данагөй жырауларымыз, хан ордасында мәртебелі атаққа ие болып, хан кеңесінің тұрақты мүшесі атанып отырған.

Жыраулар негізінен әскери ақсүйектер ортасынан шықты және халық арасы мен хан бөлімінде абыройға ие болды. Олардың өнерінде басқа жанрлармен қатар- көріпкелдік жанры да жоқ емес.Олар “көреген” адамдар болып саналды, саяси оқиғалар мен әлеуметтің өміріне әсерін тигізетін климаттық өзгерістерді болжайтын.Сонымен бірге жыраулар хан ордасындағы маңызды істерді атқарумен қатар сәуегейлік, яғни табиғатта болып отыратын климаттық өзгерістерді болжап отырған.

Жалпы, жыраулар шығармашылығында әміршіге, билеушілерге қарсы, оппозициялық ой-пікірлер де айтылатын болған. Қажетті жерде жыраулар хан мен сұлтандарға олардың халыққа жағымсыз кейбір қылықтары мен байлам-шешімдеріне наразы болып, өздерінің келіспейтінін ашық айтып отырған. Тіпті кей тұстарда жыраулар өз әміршісін сынға да алатын болған. Олай болатын себебі, – біріншіден, жыраулардың көбісі қай жағынан болса да хан-сұлтандармен терезесі тең ақсүйектер тұқымынан шыққандығы, екіншіден, олардың әміршіге, мемлекетке деген адалдығы, үшіншіден, жыраулардың ел алдындағы орасан биік беделдігі, төртіншіден, көшпелі хандық мемлекетте "өзіндік демократияның" болғандығы, бесіншіден, қазақ қауымында "өнер алды – қызыл тіл" деп бағаланып, "бас кеспек болса да, тіл кеспек жоқ" деген қағида-шарттың мықтылығы еді.[3;206б]

Қазақ хандығының өз алдына жеке мемлекет ретінде тәуелсіз өмір сүрген кезеңінде, ханның кеңесшісі қызметін атқарған жыраулардың шығармаларындағы өлең жолдары тек қана мадақтаумен шектелмей, хандардың жіберіп отырған қателіктері мен кемшіліктерін және халыққа жасаған озбыр қылықтарын әшкерелеп жырлады.Хан қаһарынан тайсалмай, шындықты бетке баса сөйледі.

XV ғасырда өмір сүрген, туылған жылы мен өлген жылы белгісіз, Керей мен Жәнібек ханның замандасы Асан Қайғы еді. Өзінің жалынды жырларымен қараны да, ханды да аямады. Жәнібек ханды сынағанын мына өлеңінен байқаймыз:

Әй, хан, мен айтпасам білмейсің,
Айтқанымa көнбейсің.
Жайылып жатқан халқың бар,
Аймағын көздеп көрмейсің.
Қымыз ішіп қызарып,
Мастанып, қызып терлейсің.
Өзіңнен басқа хан жоқтай
Елеуреп неге сөйлейсің?..
Әй, Жәнібек ойласаң,
Қилы-қилы заман болмай ма?
Суда жүрген ақ шортан
Қарағай басын шалмай ма?
Мұны неге білмейсің?
Қош-аман тұр, Жәнібек,

Енді мені көрмейсің,[5; 7б]–деп, біржолата ат құйрығын кесісуге дейін барады. Дәл осы сарындас жыр жолдары XVII ғасырда өмір сүрген Марғасқа жырауда кездеседі. Көптеген мұралары сақталмаған, осы күнге дейін жетпеген. Есім ханның тұсында хандықтың аумағы кеңейіп, хандықты бірорталықтандырған жүйеге келтіріп, Түркістан қаласын елдің саяси

астанасы етіп бекіткен болатын. Дегенмен де Есім ханға хандықтың аумағын басқару оңайға түспеді. Бірде Есім ханмен келісіп жұмыс атқарып, енді бірде араздасып жүрген хандардың бірі – Тұрсын хан еді. Тұрсын хан - Ташкент қаласын астана етіп, үй ішінен үй тігіп, тіпті өз атынан теңге шығарып, ұлы хан Есім ханға қарсы шығып, үнемі ханның басқару саясатымен келіспей қарсыласып отырды. Ақырында Есім хан Тұрсын ханның жасаған озбыр әрекеттері мен бүлігін қатаң жазалаған болатын. Осы саяси оқиғалар Марғасқа жыраудың өлеңінде бейнеленеді. Марғасқа жырау Тұрсын ханның бүлігін былайша жырлайды:

Ей, Қатағанның хан Тұрсын,
Кім арамды ант ұрсын!
Жазықсыз елді еңіретіп,
Жер тәңірісіп жатырсың.
Хан емессің, қасқырсың,
Қара албасты басқырсың!
Алтын тақта жатсаң да,
Ажалы жеткен пақырсың!
Еңсегей бойлы ер Есім
Есігіңде келіп тұр:
Алғалы тұр жаныңды,
Шашқалы тұр қаныңды![5;56б]

Бұл өлең жолдары Марғасқа жыраудың Есім ханның төңірегінде болған батырлардың, ақылшылардың бірі, жоғын жоқтаушысы болғанын айғақтайды.

Қорыта келгенде, қазақ халқының тарихы оның әдебиетімен тығыз байланысты. Қазақ халқының басынан өткен тарихи оқиғалары, оның көркем әдебиетінде тарихи шындық тұрғысынан дәлме-дәл суреттеліп отырған. Аңыз түбі ақиқат дегендей, біздің жырауларымыздың көптеген мұралары аңыз түрінде жетті. Аңыз түрінде жетседе бүгінгі таңда өзіндік құнын жоғалтқан жоқ. Дегенмен де жыраулардың әлі де зерттелінбей жатқан тұстары өте көп. Бабаларымыздың мұраларын бір жүйеге келтіріп, әлі де зерттеуді қажет ететін тұстарын айтатын болсақ, мысалы жырауларымыздың басым көпшілігінің қашан туылып қашан өлгені белгісіз, сонымен бірге олардың айтып кеткен заман жайлы, өздері өмір сүрген кезеңдегі хандардың жасаған ерліктері мен жіберген қателіктері, алдағы замана жайлы айтқан толғаулары мен өлеңдері ауызша жеткендіктен, көбісі заман ағымына қарай өзгеріске ұшырап отырған. Осы аталған жайттар ескеріліп, алдағы уақытта жүйелі жұмыстар жүргізіліп, кемшін тұстардың орнының толықтырылуы уақыттың еншісінде.

Ауыз әдебиеті қазақ тарихының қайнар көзі болып табылады. Жырау ел тағдырына қатты алаңдап, аса маңызды оқиғалар тұсында жалынды жырларымен толғап отырған. Кеңес үкіметінің солақай саясатының кесірінен жыраулар түгілі,хандар мен сұлтан, батырларымыздың өзі тыңғылықты зерттелінбей тарих беттерінен ысырылып тасталынып отырды.XV-XVIII ғасырлардағы жыраулар елдік, ерлік, өмір, келешек заман қалай болатыны жайлы толғаған. Сонымен бірге, жер-суды, атамекенді қорғау, ел бірлігі мен татулығын сақтау мәселелерін жырлаған. Жыраулардың қызметі орасан болды. Олар бір ғана нәрсемен шектелмеді, хан кеңесінің тұрақты мүшесі, ел басына күн туғанда , қиын-қыстау заманында қолына қару алып, майдан даласында сарбаздармен бірге шайқасып, елін, жерін жау қолынан азат етуге бар күш-жігерін салып, ерен ерліктерімен көзге түсіп отырған. Жалынды жырлары қараны да, ханды да аямады. Жырау- этнограф, яғни, қазақ тарихы мен мәдениетінің жарқын беттерін өз өнері арқылы келер ұрпаққа жеткізуші тұлға. «Жыраулар поэзиясындағы ең басты тақырып Қазақ хандығын құрған ру мен тайпалардың татулығы мен бірлігі және мемлекетті нығайту мен оның жауынгерлік күшін арттыру болды»[6;503б]-дегендейхандықтағы ең басты мәселе татулық, тыныштық, ынтымақ бірлік, елдің тыныштығы болды. Қазақ халқын бірлікке, отансүйгіштікке, елдікке, татулыққа үндейтін жыраулардың шығармаларын және олардың қазақ қоғамы өміріндегі атқарған қызметімен орнын білу, ұмытпау бүгінгі таңда өте қажет.

Әдебиет

1. Қалижанов У. Қазақ хандығы және Қазақ әдебиеті.Алматы: Жалын баспасы 2015 ж 33-бет.
2. Қасқабасов С. Қазақ хандығы тұсындағы әдебиет. Алматы 2006 ж, 36-бет.
3. Қазақ әдебиетінің тарихы. Он томдық. 3-том. Алтын Орда дәуірі мен Қазақ хандығы тұсындағы әдебиет. Алматы: Қазақпарат, 2008ж. 205, 206 бет.
4. Әуезов М. Жиырма томдық шығармалар жинағы. Алматы, 1985. 16-т. 180-бет.
5. Бес ғасыр жырлайды. 2 томдық. 1-т.- Алматы, 1971ж, 7-б, 56-бет.
6. Қасқабасов Қ. Жаназық. –Астана, 2002. 503 бет.

Ш. УӘЛИХАНОВТЫҢ ШЫҒЫС ТҮРКІСТАН ХАЛЫҚТАРЫНЫҢ ТАРИХЫ МЕН МӘДЕНИЕТІН ЗЕРТТЕУГЕ ҚОСҚАН ҮЛЕСІ

Серубаева Аурика Темірханқызы,
Тараз мемлекеттік педагогикалық университеті,
«Тарих, құқық және кәсіпкерлік» кафедрасының меңгерушісі, PhD доктор
Бекмаханов Бақыт Серікұлы,
Тараз мемлекеттік педагогикалық университетінің магистранты

Шығыс Түркістанды тарихи, мәдени, географиялық және тағы басқа қырынан әлемге тұңғыш танытқан Шоқан Уәлиханов.

Әлемде Орталық Азияны соның ішінде Шығыс Түркістанды зерттеу XIX ғасырда қолға алынды. Аталған аймақты зерттеуді 1845 жылы құрылған Орыс Географиялық қоғамы басқарды. Алғашында қоғам зерттеуді географиялық мақсатта жүргізді. Олар карталар жасау, керуен жолдарын анықтау, сондай-ақ этнография мен археологиялық ескерткіштерді зерттеумен шұғылданды.

П.П. Семенов Орыс Географиялық қоғамы қызметінің екінші жылы ішкі Азияны ғылыми зерттеуге арналды деп жазды [1, с. 38]. Әсіресе, XIX ғасырдың 70-ші жылдары Орталық Азияны зерттеу Орыс Географиялық қоғамының негізгі ғылыми қызметіне айналды. Сондай-ақ, Орталық Азияның археологиясы мен тарихын зерттеумен Орыс археологиялық қоғамының шығыс бөлімшесі айналысты.

XIX ғасырдың ортасында орыс шығыстануы әлемде жетекші орынға ие болды. Атап айтқанда, қытайтану саласында көптеген жұмыстар жасалды. Н.Я. Иакинф (Бичурин) Орталық Азия халықтары туралы ежелгі дәуірден XVIII ғасырға дейінгі қытай деректерін жинап, аударма жасап, ғылыми айналымға енгізді. Орталық Азия халықтарының орта ғасыр тарихы бойынша көптеген парсы-тәжік және түркі деректері жарық көрді [1, с. 39].

Ресейдің Шығысты зерттеу орталықтары - Азиялық мұражай, Қазан университеті, Петербург университеті, Лазаревск институты, Одессадағы Ришельевск лицейінің жанындағы Шығыс институты, әр түрлі миссиялар, мектептер, курстар, училищелер, гимназиялар практикалық жұмыс пен ғылыми қызмет салалары үшін мамандар даярлады. Ресейдің бірқатар ғалымдары В.В. Григорьев, Н.Я. Бичурин, В.П. Васильев, И.Н. Березин, Х.Д. Фред, В.В. Вельяминов-Зернов, М.А. Казем-Бек, О.И. Сенковский, О.М. Ковалевский, Г. Гомбаев, Д. Банзаров тағы басқалардың еңбектері мен зерттеулері кеңінен танылып, олар әлемдік деңгейде белгілі болды [2, 22 б.].

Шоқан Уәлиханов «Орталық Азияның шығыс бөлігі дәлірек айтқанда Орталық Азия қыраты өзінің әлемге мәлім жанар тауларымен және терең сырлы халқымен осы уақытқа дейін, соңғы уақыттағы географияның үлкен табыстарына қарамай мүлдем жан баспаған жер болып келеді. Жыл сайын біз Африка мен Австралияның ішіне жасалып жатқан саяхаттар туралы, ержүрек саяхатшылардың ғылымның пайдасына ашып жатқан жаңалықтары туралы хабарлар оқимыз, ал осы (уақытқа) дейін ішкі Азияға кіру жөнінде бірде-бір әрекет жасалған

жоқ. Адамзаттың бесігі Азия-Африкаға қарағанда ғылым үшін қалайша қызықты емес?... Біздер, орыстар үшін Орта Азияны, біздің көршімізді зерттеп білуге немқұрайды қарау әсіресе кешірілмес күнә» [2, 21 б.] деп жазды.

Шығыс көршілермен жақсы қарым-қатынаста болу үшін Азия халықтарының тілін, олардың тұрмысы мен салтын, тарихын, экономикасын, бұл жерлердің табиғи жағдайын жақсы білетін арнаулы даярлықтан өткен адамдардың болуы қажет еді. Ресейдің Шығыс елдерімен байланысы кеңейген сайын оларға деген іс жүзіндегі мүдделігі арта түсті, мұның өзі бұл мемлекеттер туралы қалай да көбірек білуге деген ынта-ықыласты күшейтті. Олар туралы мәліметтердің жиналуы оларды қорытуға, жиналған материалдарды теориялық тұрғыдан талдауға алғы шарт жасады. Осылайша отандық шығыстану ғылымының бастамасы жасалды. Бұл ғылымның көптеген ірі де жарқын өкілдерінің шығуы оны дүние жүзінде бірінші орынға шығарды. Көптеген ғалымдар мен мемлекет қайраткерлерінің күш-жігер жұмсауы арқасында ориенталистердің ұлттық мектебі құрылады, онда екі бағыт – академиялық және практикалық бағыт айқындала түсті [2, 22 б.]

Ол кезде шығыстану ғылымы кешенді сипатта дамыды. Белгілі бір елді зерттеу үшін ол халықтың тілі мен тарихын ғана білу жетіліксіз еді, сонымен қоса ол елдің экономикасын, мәдениетін, құқық саласын және басқа жақтарын да білу шарт болды. Бұл жағдайды сол кезеңдегі ғылымның даму дәрежесінен, мәселелердің сараланып жіктелмеуінен, ғылыми кадрлардың жетіспеушілігімен түсіндіруге болады. Сондықтан Шоқан ғылыми-зерттеу жұмысына әзірлене отырып, бірнеше қатар тілдерді үйренді. Қазақстан және Орталық Азия халықтарының тарихы жөнінде қолына түскен әдебиеттерді қалт жібермей оқиды.

Орталық Азия аймағы бірнеше ғасырлар бойы тарихи тұрғыдан біртұтас өмір сүрді. Мұнда көшпелі және отырықшы өмірдің түйіскен жерінде аса күшті империялар мен мемлекеттер пайда болып, бірде жойылып жатты. Шығыс пен Батысты байланыстыратын аса маңызды дүниежүзілік сауда жолдары осы жерден өтті, мұнда әр түрлі мәдени және діни ағымдар өзара тоғысып, соқтығысып жатты, миграция толқыны, күрделі этникалық үдерістер болып өтті, тұтас халық пайда болып, жойылып кетіп жатты [2, 57 б].

Орыс ориенталистерінің Қазақстан және Орталық Азия халықтарының тарихын, мәдениетін зерттеу саласында қол жеткен табыстары жеткіліксіз еді. Өйткені, бұл аймақтарда ғылыми-зерттеу жұмыстары енді ғана басталып жатты.

1858-1859 жылдары Ш. Уәлиханов ұзақ та, тыңғылықты дайындықтан кейін Қашғарияға ғылыми саяхатын жасады. Қашғарияға Марко Поло мен иезуит Гоестен кейін (1603) бұл өлкеге шетелдіктердің аяғы басып кірмеген болатын. Ол кезде Шығыс Түркістан Еуропа ғылымы үшін беймәлім, жұмбақ болды. Ғалым бұл елдің жағрапиясын, тарихын, саяси құрылымын, мәдениеті мен тұрмыс-тіршілігі туралы қомақты деректер жинап, Шығыс Түркістанның ғылыми тұрғыдан зерттелуіне зор үлес қосты. Шоқаннан бір жыл бұрын Қашғарға барған әйгілі географ Адольф Шлагинвейт (ұлты неміс) қожа Уәлихан-төренің бұйрығымен өлім жазасына кесіліп, басы алынады. Ғалымның қайғылы қазасы жөніндегі алғаш хабарды Ш. Уәлиханов әкелді [3, 47 б.]

Сол кезеңде Қашғарға саяхат жасау өте қауіпті болды. Ол жергілікті ұйғыр, дүнген, қырғыз және тағы басқа халықтардың Цин әулетінің феодалдық езгісіне қарсы көтерілісі бүкіл Шығыс Түркістанды қамтыған кез. Шамадан тыс алым-салықтан, толып жатқан міндеттен әбден қажыған Шығыс Түркістан халқы билікке қарсы шықты. Елдегі тұрақсыздық пен тәртіпсіздік бірнеше жылға созылды [3, 47 б.]. Шоқанның Қашғарға ғылыми сапарына баруға ұйытқы болғандар Е.П. Ковалевский мен П.П. Семенов Тянь-Шанский болды.

Ғалым Орталық Азияны саяхаттап, зерттеуді Омбы кадет корпусында оқып жүрген кезінде-ақ армандайтын. Оны досы Григорий Потанинге айтқан сөзінен айқын көруге болады. Шоқанның: «Міне, көрдің бе? Мынау қоңыр бояумен көрсетілген жерлердің барлығы ертегімен бірдей. Ол жерлерге Марко Поло мен Геостен кейін Еуропадан ешбір пенде бармаған. Жалпы айтқанда Ыстықкөлден ары жатқан жерді ешкім білмейді. Алатаудың оңтүстік алабы ежелгі тұнық қалпын сол түрінде сақтап, ертегіге бөленіп жатқан байтақ

өлкелер. Олардың ну ордасы ғасырлар бойы жұмбаққа бөленген. Орталық Азияның «бақшалар байтақтасы» саналған даңқты Қашқар қаласы. Бұл қала ту белгісіз заманнан бастап бұл өлкені қоныс еткен көптеген түркі тайпаларының саяси, мәдени орталығы. Көп заман сырға бөленіп жатқан Қашқар өлкесін аралап көру әрине зор бақыт болар еді. Ширкін-ай десеңші!» [3, 119 б.] деп тамсана айтқан сөзі дәлел бола алады.

Ғылымда Орталық Азия және оның халықтары туралы ежелгі араб, парсы, сирия деректерінен алынған антикалық дәуірден ерте ортағасырға дейінгі тарихы ғана белгілі болған. Ал, географиялық карталарда Орталық Азияның үлкен кеңістігі ақтаңдақ беттерге толы болды. Мәселен, Шыңжаңның аумағы шөлді ме таулы ма, теңізден немесе өзендерден, болмаса орманнан тұрады ма деген сұрақтарға толы болды [4, с. 42].

Ш. Уәлиханов Қашғарда жарты жылдай (1858 жылдың 1 қазанынан 1859 жылдың наурыз айының ортасына дейін) болды. Осы уақыттың ішінде ол Қашғар қаласын жақсы біліп, алтышар елін зерттеуге мүмкіндік алды. Ол кезде Алтышар деп, солтүстігінде Тянь-Шань тауларымен, оңтүстігінде Куэн-Луньмен қоршалған қалалар: Қашғар, Ақсу, Үш Тұрпан, Янысар, Яркенд және Хотан қалаларын атаған.

Ғалым алғашқы күндерден-ақ мұнда қоқандықтар ерекше артықшылықтарға ие екенін байқайды. Мәселен, Қытай үкіметі қоқандықтар басқа елдерден келген тауарларға өз пайдасы үшін салық алып отыруға рұқсат берген. Қоқан ханының Қашғарда сауда консулы, әрі саяси өкілі ретінде «ақсақал» деп аталатын айрықша шенеунігі болған.

Шоқан Уәлиханов Қашғарда тұрған кезде бастапқыда «ақсақал» Насреддин, кейіннен Нұрмағамбет дат болды. Екеуі де Шоқанды және оның серіктерін жақсы қарсы алып, өз қамқорлықтарына алды. Бұл өте маңызды болды, егер ақсақалдар қорғауына алмағанда, Ш. Уәлихановтың да Шлагинвейттің қайғылы тағдырын кешуі ықтимал еді.

Ақсақал мен оның баласының қамқорлығы арқасында Ш. Уәлиханов түрлі елдердің көпестерімен, саяси қайраткерлерімен, ғалымдарымен, ақындарымен танысып, олардан Алтышардың өткені мен бүгіні жайлы сенімді ақпараттарды естиді. Ш. Уәлиханов сондай-ақ, тарихи мәліметтерді жазба деректерден, жергілікті ресми құжаттар мен кітаптардан алып, шенеуніктер мен көпестердің қосымша әңгімелерімен толықтырып отырды. Ғалым жан-жақты зерттеп, оның саяси және экономикалық құрылымымен танысып, осы елді ежелден мекендеп келе жатқан халықтардың тарихы мен этнографиясы бойынша бай материалдар жинайды. Оның Яркенд және Хотан қалаларына барғысы келеді, алайда Қоқан хандығында биліктің ауысуына байланысты, саяси жағдайдың салдарынан ол ойын жартылай ғана іске асырады. Хотанға жетпей жарты жолдан кері қайтады, бірақ Яркендке кіреді. Онда бірнеше күн тоқтап, қала туралы қызықты мәліметтер жинайды [5, с. 35].

Шоқан Қашғарда болған кезінде ұйғыр тілін меңгеруді жалғастырған. Оның мұрағатында Қашғарда ұйғыр тілінде жазылған жазулар сақталған. Ғалым онда бірқатар шығыс қолжазбаларын қолға түсіріп, нумизматикалық жинақ, гербарий, тау жынысы, оның ішінде Мирджай тауы мен Қарақас өзені алқабында өндірілетін нефрит топтамаларын жасайды [3, 58 б.]. Ш. Уәлиханов 11 наурызда қайтар жолға шықты. Оның Қашғар экспедициясының нәтижелері өте маңызды болды. Ол ғалымдардың орасан зор қызығушылығын туғызды.

Атақты кеңес археологы А.Н. Бернштам: «Шоқан Уәлиханов жасаған тарихи және этнографиялық сипаттағы пайымдаулар өзінің тереңдігімен және жасаған қорытындыларының маңыздылығы жағынан неғұрлым атақты және кейіннен орыс тіліне аударылған Шоудың Шыңжаң туралы (1868-1969) және Форсайттың миссиясы жазған (1870-1873) Белльдің жұмыстарына қарағанда әлдеқайда жоғары тұр» деп баға беруі, Ш. Уәлихановтың Қашғарға жасаған саяхатының қаншалықты маңызды болғанын көрсетіп берді [6, с. 52].

Уәлиханов Қашғардан «Сұтұқ Бұғрахан тарихы», «Тұғлық Темір хан тарихы», «Қожалар тарихы», «Абумүслим Мауризи» және басқа да сирек кездесетін шығыс қолжазбаларын алып келді және оның шығыс Түркістан халқы мен олардың кәсібін

бейнелейтін қарындашпен салған суреттері осы елдің тарихын зерттеуге қосылған зор үлес болып табылады.

Шоқанның есімін әлемге танытып, оның ғылыми жаңалығын бүкіл әлем мойындаған еңбегі «Алтышар немесе Қытай провинциясы Нан-Лудың (Кіші Бұхария) алты шығыстық қалаларының 1858-1859 жылдардағы жағдайы туралы» болды. Бұл еңбек Шығыс Түркістан халықтарының тарихы мен мәдениетіне, географиясы мен әлеуметтік құрылысына арналып, ғалым өмір сүрген кезеңнің ғылыми жетістіктеріне орайластыра, жазылған алғашқы ғылыми еңбек болатын [7, p. 445].

Ғалымдар, жазушылар мен әскери мамандар оның Қашғарды зерттеуін жоғары бағалап, оны «шын мәніндегі географиялық жаңалық, үкімет әрі ғылым үшін аса пайдалы», «осы кезге дейін басшылыққа алып келген еуропалық географ-ғалымдар мен шығыстанушылардың кемшіліктерін» толықтыратын еңбек деп санап, жоғары баға берді [8, 46 б.].

Ш. Уәлиханов «Жоңғария очеректері» атты еңбегінде «Орталық Азияның үстінде осы уақытқа дейін қандай да бір құпия перде ілулі тұрғандай. Еуропалық екі күшті мемлекеттің, Ресей мен Англияның көршілес орналасқанына қарамастан, оның көп бөлігі еуропалық ғылым үшін әлі ашылмаған, қол жеткіліксіз болып отыр» деп жазады. Бұл жөнінде П.П. Семенов: «Орта Азия ішкі Африкадан артық зерттелген жоқ» деген пікірге келсе, ғалым осы ойын жалғастыра отырып: «Шынында да Орта Азия туралы біздің жағрапиялық әдебиетте келтірілген жаңсақ және бір-біріне қарама қайшы мәліметтер, бұл ел, ескіше айтқанда, жетілген terra incognita болмаса да, ең болмағанда қиын ребус деген ой салады, ал Орта Азияның тұрғындары туралы біз ешнәрсе де білмейміз» [9, 341 б.] деп жазды.

Кеңес түркологтары Ә. Қайдаров пен Қ. Хасенов «Шығыс Түркістанды тыңғылықты да жан-жақты (тарихи-филологиялық, жаратылыстану-географиялық, әлеуметтік-экономикалық және тұрғыдан) тұңғыш зерттеген Шоқан Уәлиханов болды» [2, 83 б.] деп жазды. «Алтышардың жағдайы туралы...», Қашғарияға сапарды ұйымдастыру туралы жазбаларында өзінің жол-жөнекей жазған күнделіктерінде ол елдің тамаша географиялық очеркін берді, бұл өлкеде соңғы жүз жылда болған тарихи оқиғаларды қайта құрып, бейнеледі, Цин империясының отары ретіндегі Қашғарияның сол кездегі саяси және экономикалық жағдайына терең талдау жасады. Қытай емес халықтардың маньчжур-қытай үстемдігіне қарсы үнемі жүргізіліп келе жатқан перманенттік көтерілісін, мұнан басқа да, бірсыпыра мәселелерді баяндап берді [2, 83 б.].

Уәлиханов Шығыс Түркістан атауы жөнінде Шығыста бұл елді Алты шәһәр – алты қала, Ұйғырстан немесе Қашғар деп атайды, еуропалықтар - Кіші Бұхара, Шығыс Татарстан, Шығыс немесе Қытайлық Түркістан деп таниды. Қытайлар болса Батыс – Си-юй, Тянь-Шань деп атап, оны Солтүстік және Оңтүстік жол деп бөледі. Шығыс елдері және қазақтар қашғарлықтар деп атайды, қытайлар оларды чанту (оралған бас) деп таниды. Осы жоғарыда айтылғандарды қорытындылай отырып, ғалым бұл өлкені Шығыс Түркістан деп атағанды жөн санайды.

Оның Қашғарияда жазған еңбектеріне негіз болған деректерді ғалымның жеке байқағандары, сенімді адамдардан - саудагерлер мен шенеуніктерден естіген мәліметтер, ресми құжаттар және жазба деректер құраған. Бұл жерден аңғаратынымыз ғалымның Шығыс Түркістан туралы еңбегі мейлінше сол кезде нақты деректер негізінде жазылған еңбек екенін аңғартады.

Ғалым Шығыс Түркістанның тарихы ғылымда қытай жылнамалары мен мұсылмандық деректер арқылы ғана белгілі екенін жақсы білді. Ол деректерге әрдайым сыни көзбен қарап отырды. Оның ойынша бұл өлке туралы мұсылмандық деректерде мәліметтер аз кездеседі, ал қытай деректері бұрмаланған. Аталған өлкенінің орта ғасырлардағы тарихын танып-білуде Мұхаммед Хайдар Дулатидың «Тарих-и Рашиди» еңбегінде маңызды мағлұматтар көптеп кездеседі деп мәлімдеді.

Оның Орталық Азияға арналған еңбектері мен зерттеулерінде бұл өлкенің түпкілікті халықтарының этногенез мәселесі маңызды орын алады. Ғалым Қазақстан мен Орталық

Азияға көрші бұл елдерде болған миграциялар, соғыстар, көшіп-қонулар туралы мүмкін болған барлық мәліметтерді жинап, жүйеге келтіреді, бұған барынша әр түрлі мәліметтерді, жылнамаларды, аңыз-ертегілерді, материалдық мәдениеттің ескерткіштерін де қоса зерттейді.

Ғалымдар арасында ұйғырлардың тарихы туралы мәселені тұңғыш рет Ю. Клапрот пен Н.Я. Бичурин (Иакинф) көтерді. Ю. Клапрот 1812 жылы Семей қаласында Тұрпандық ұйғырмен танысуы арқылы және қытай деректерін зерделей келе ұйғырлар түркі халықтарының бірі болып табылады деген пікірге келеді, алайда ол қытай жылнамаларынан хойху тайпалары туралы кездестірсе де олардың ұйғыр екенін аңғармайды. Сәл кейінірек Н.Я. Бичурин «Записки о Монголии» (1828) атты еңбегінде хойхуды ұйғырлар деп негіздеп, бірақ олардың шығу тегін моңғолардан таратады. Ұйғырлар мәселесі жөніндегі ғылымдағы бұл қателіктерді шығыстанушы – А. Казембек жойды. Ол өзінің «Исследованиях об уйгурах (1841)» атты еңбегінде хойху бұл ең ежелгі түркі халықтарының бірі болып табылады тұжырымдады [10, с. 34].

А. Казем-бек Шығыс Түркістанның тұрғылықты халқы болып табылатын ұйғырлардың тарихындағы күрделі мәселелердің бірі этногенез мәселесін зерттеді. Ұйғырлардың этникалық тарихын зерттеудің негізін салған Ресей ғалымдары болып табылады және олардың алғашқы қатарында Ш. Уәлиханов тұр. Ол шығыстанушы ретінде ұйғыр халқының қалыптасу тарихын көптеген деректер негізінде зерделейді.

Ғалымның тұжырымы бойынша ұйғыр халқының ежелгі және орта ғасырларда-ақ материалдық және рухани мәдениет саласында бірегей туындылары болып, бірнеше ғасыр бойы өзінің ұлттық мемлекетін құрған. Олар Азияның ең мәдениетті халықтарының бірі саналған. Цин басқыншыларының ұйғырлардың ұлттық дәстүрлерін, әдет-ғұрпын аяққа басуы, елемеуі олардың шыдамын тауысып, сөйтіп ұйғырлар қолдарына қару алуға мәжбүр болды. VIII ғасырға дейін ұйғыр хандары «далада көшіп жүріп, өзінің қол астындағы елдерді Алтын Орда хандары Ресейді қалай басқарса, елді солай басқарған. Тоғылық ханның моласы қазір Құлжадан 30 шақырым Хоргос тауының жанында жатыр». Шоқан ұйғырларды Шығыс Түркістанның автохтондары деп санады. Олар IV ғасырдың өзінде күшті мемлекет болып, қытайларға Гаочан деген атпен белгілі болған [2, 104 б.].

Ш. Уәлиханов Қытай тарихы арқылы «хой-ху», «хой-хор», «қой-хой» деген атпен белгілі болған халықтың Шығыс Түркістанға келіп қоныстанғанын анықтайды. Шоқанның баяндауынша бұл халық Шығыс деректерінде «ұйғыр» деген атаумен белгілі. Олар түркі тілінің ұйғыр диалектісінде сөйлейді. Ұйғыр тілінде моңғол сөздері көп кездеседі және үндестігі жағынан тибет тіліне ұқсас сөздер де бар. Сөздерінің грамматикалық өзгерістері және сөйлегенде байқалатын өзгешеліктері де кездеседі. Қара қырғыздардың тілі соның бір тармағы деген тұжырымға келеді.

Уәлихановтың еңбектері арқылы ұйғырлардың Шыңғысханның билігі кезінде-ақ мұсылман дінін ұстанғанын, сол кездің өзінде олардың жазу-сызуы болып, олар моңғолдар дәуірінде білімді халық болғандықтан хатшылық қызметтер атқарғанына көз жеткіземіз. Шоқан ұйғырлардың жазуы ерте кезден келе жатқанын айта отырып: «Ұйғыр деген атымен белгілі болған ертедегі моңғол жазуының үлгілерін өз басым қанша ыждаһаттап іздесем де таба алмадым. Қытайлар мұсылман ұйғырлармен көрші отырып, олардың атын мұсылман деген ұғымға айналдырып жіберген...» дейді. Ғалым сонымен қатар қытайлардың Орталық Азия халықтарының барлығын әндіжандықтар, османдарды – хункар, орыстарды – улус, моңғоларды – тойцзы, қазақтарды – хасақ, қырғыздарды – бурут деп атайтынына назар аударған [11, 239 б.]. Бұл жағдай қытай деректерін пайдаланудың күрделі екенін және барынша сақтықпен зерделеу қажет екенін аңғартады.

Шоқан Уәлиханов алғаш рет ұйғырлар туралы Рашид ад-Диннің «Жами –ат тауарих», М.Х. Дулатидің «Тарих-и Рашиди» және шығыстанушы И.Н. Березиннің «Хан жарлықтарынан» кездестірген болатын. Тоқтамыстың поляк королі Ягайлоға жарлығын зерттей отырып «көне түркі тілінде ұйғыр жазуымен жазылған» деген қорытынды жасайды.

Ол Шығыс Түркістан халықтарының антропологиялық белгілеріне назар аудара отырып, Шығыс Түркістандықтардың бет-әлпеті үнді-парсыларға ұқсайды және ортазиялық тәжіктерден аумайды, тәжіктер өздерін осы күнгі отырған жерлерінің ежелгі, тіпті, түркілер келместен бұрынғы байырғы тұрғындары деп есептейді. Егерде бұл жерге XI ғасырда келіп қоныс тепкен ұйғырлардың заты моңғол болса, онда Мәуереннahрдағы Жошы ордасының моңғолдары мен өзбектердің моңғол тәрізді бейнелері сол қалпында өзгермей қалғанда, бұлардың түр-сипаты бұлайша қалай өзгеріп кеткен. Тағы бір ғажабы бүкіл Шығыс Түркістан халқы түркі тілінде сөйлейді және бұлардың арасында бөлек халық болып отырған тәжіктер жоқ деп жазды [11, 250-251 б.].

Ғалым осы ойын дамыта отырып, ұйғырлардың қалыптасу үдерісінің этногенетикалық бастауына көне ирандық тайпалар әсер еткен деген қорытындыға келді. Ол ұйғырлардың этногенезін зерттеу нәтижесінде қазіргі ұйғырлардың пайда болуын үш топқа бөліп қарастырды. Олар: көне ұйғырлардың ұрпақтары; Ақсу, Яркенд және Қарашар огруггерін мекендеуші доландар; Мұзарт етегін мекендеуші жартылай көшпенді нюгейт тайпалары.

Шоқанның бұл тұжырымын ұйғыр халқының тарихын зерттеуші ғалым Г.М. Исхаков: «Бұл мәліметтер маңызды болып саналады, себебі, қазіргі таңда Шығыс Түркістандық ұйғырлардың ішінде екі этнографиялық топ белгілі. Олар – лоброндықтар мен долондар. Ш. Уәлихановтың кестесінде ұйғырлардың халық болып қалыптасуының күрделі де ұзақ үдеріс екені көрсетіледі. Бұл үдеріс тек ұйғыр халқының ғана емес, сонымен қатар ғасырлар бойы ұйғырлармен бірге ассимиляцияға ұшыраған этникалық қосындылардың дамуы болып табылады» дейді. Ұйғыр халқының бұрынғы этнонимдері – чиди – динлин – гаогюй – тейле - хуэйхэ деп аталып, кейін олар ұйғыр болып аталған. Ал, нюгейт ұйғырларына келер болсақ, олар моңғолдардың нойгут тайпасынан пайда болуы мүмкін деп тұжырымдайды [12, с. 171-172].

Г.М. Исхаков ойын әрі қарай тереңдете отырып, біздің ойымызша Ш. Уәлихановтың нюгейттерді ұйғырдың этногенезіне жатқызуы бекер емес. Ғалымдардың зерттеулері нәтижесінің көрсетуі бойынша, қырғыздар мен ұйғырлардың этникалық қатынасы нәтижесінде Оңтүстік Қырғызстанда тіркелген «ұйғыр» этнонимі қалыптасқан, сонымен қатар «ұйғыр» деген тейит тайпасының дербес құрамдас бөлігі бар, оларды қалыптасуы бойынша нойгуттармен байланыстырады [12, с. 172].

Ш. Уәлиханов Қашғарда болған кездегі жазған еңбектерінде ұйғыр халқының тілінен бастап, рухани-материалдық мәдениетіне дейін кешенді түрде қарастырған. Ол ұйғыр халқының шаруашылығының, материалдық және рухани мәдениетінің Орталық Азия халықтарымен ұқсастығын табиғи және экологиялық жағдайға байланысты емес, сонымен қатар этногенетикалық байланыстардың тығыз екендігімен түсіндіреді. Оның ұйғыр халқының ұлттық ерекшелігі мен тұрмысы, әдет-ғұрпы мен салт-санасы туралы тұжырымдары ұйғырлардың тарихын зерттеуде маңызды дерек көз болып табылады.

Ғалым ұйғырлардың этникалық-саяси тарихын зерттеу кезінде Әбілғазы баһадүрдің «Шежіре-и түрк» еңбегіне көп жүгінгенін аңғаруға болады. Шоқан Әбілғазының еңбегіне сілтеме жасай отырып, ұйғырлар түркі тілдес халық, әрі оғыздардың қаңлы, қыпшақ және ұйғыр секілді ірі тайпаларының қатарына жатқызады [11, 326-327 б.] деп тарқатады.

Ғалым Шығыс Түркістанда билік жүргізген хандар туралы Әбілғазы мен қытайдың Си-юй-тун-вань-чжи деп аталатын географиялық сөздігіндегі айырмашылықтарға көңіл аударған. Ол Қашғар мен Яркендте билік жүргізген хандардың барлығы Хызыр Қожа әулетінен тарағанын атап өтіп, олардың шежіресін былайша тарқатқан. Шағатай, Моткен, Есентун, Барақ, Дуйгаджан, Есенбұға, Тұғлық-Темір, Хызыр қожа. Сонымен қатар қытайлардың Жеті қалада хандық құрған хандардың есімдері сақталған дерек бар екенін негіздейді. Шоқан осы екі деректі салыстыра отырып: «...Қытайдың Си-юй-тун-вань-чжи деп аталатын қытай тіліндегі мәтіндерді манчжур, моңғол-қалмақ, түркі тілдерінде дұрыс оқу үшін шығарылған географиялық сөздікте Хызыр қожаның шежіресі беріледі. Алайда, ол Әбізғазының шежіресінен біршама өзгеше. Аталған сөздікте олардың Мұхамбеттен

басталған тек шежіресі берілгенмен, олардың Қашғарға қашан келгені, сұлтандардан кейін қайсысы билікке келгені туралы мәлімет жоқ» [11, 334 б.] деп ойын қорытты. Жоңғарияны бағындырғаннан кейін қытай тарихында Түркістанда болған барлық оқиғаларға егжей-тегжейлі шолу жасалыпп отырған. Кейінірек жоңғарлар күшейіп, шығыс Түркістанды Галдан-Гошокту хан 1679 жылы жаулап алып, Жоңғарияны қытайлар бағындырғанға дейін соның қарамағында болды деп жазады.

Ш. Уәлиханов Орталық Азия мен Қытайдың тағы бір халқы – дүнгендер туралы да қызықты пікірлер жазып қалдырады. Шоқан Шығыс Түркістан халқының ислам дінін қабылдауына қатысты мәселенің шешімін табу үшін әртүрлі түпнұсқалар мен ғылыми әдебиеттерді зерделей отырып, ұйғыр халқы исламды қабылдауда өздерінің тарихында аса ауыр, қайғылы әрекеттерге толы болған екі ірі діни-саяси топтың –яғни, ақтаулықтар мен қаратаулықтардың пайда болып исламды қабылдау күресінің тарихын анықтап берді.

Ол өзінің «Қытай империясының батыс өлкесі туралы» еңбегінде Шыңжаңдағы әскери-әкімшілік құрылыс пен басқару жүйесін, халықтардың орналасуын жүйелі түрде баяндайды. Өлкенің округтері мен ірі қалаларын, олардың сауда және экономикалық маңызын, тұрғындардың тіршілік әрекетін саралайды. Бұл мәліметтердің қазір де тарих ғылымы үшін маңызы зор.

Ш. Уәлиханов артына зор ғылыми мұра қалдырды. Ол Қазақстан, Орталық Азия халықтарының тарихы, этнографиясы, географиясы, рухани-материалдық мәдениетінің күрделі ғылыми мәселелерін шешуге тырысып, ол туралы құнды қорытындылар мен тұжырымдар жасады. Қазіргі күннің өзінде XIX ғасырдың 50-60 жылдардағы Шыңжаңның қоғамдық-саяси және әлеуметтік, мәдени-рухани саласын зерттеуде ғалымның еңбектері құнды дерек көз ретінде пайдаланылады.

Ғалымның Шығыс Түркістанның этникалық-саяси тарихын зерттеуге қосқан үлесін және оның ғылымда ашқан жаңалықтарын былайша тұжырымдауға болады. Ш. Уәлихановтың Шығыс Түркістанды зерттеуде ашқан жаңалықтары оның ғылыми қызметінің ең жарқын беттерінің бірі болып саналады. Ол ұйғыр халқының этногенезін зерттеу барысында халықтың шаруашылығы мен мәдениетін, тұрмыс-салтын, әдет-ғұрпын, діни наным-сенімдерін кешенді түрде зерттеді. Шоқан Шығыс Түркістанның негізгі халқы ұйғырлардың үшке бөлінетінін анықтады, олардың этногенезін, тарихы мен этнографиясын, сонымен қатар ұйғыр тілін алғаш зерттеді. Ол Қашғарда жарты жылдай уақыт тұрып, халқының тарихы, шаруашылығы мен мәдениеті туралы ұшан-теңіз материалдар жинап, сол кезге дейін ғылымда белгісіз болып келген ортағасырлық шығыс қолжазбаларын тауып, оны ғылыми айналымға енгізді. Ш. Уәлиханов Шығыс Түркістанның ежелгі және ғасырлардағы тарихын зерттеп, онда билік еткен хандардың генеалогиялық кестесін сыза отырып, онда буддизм діні мен ислам дінінің үстемдік ету жағдайларын анықтады. Ол әлемдік ғылымға сол уақытқа дейін жұмбақ болып келген Шығыс Түркістанды саяси, мәдени, географиялық, экономикалық тұрғыдан тұңғыш рет ашып берді.

Әдебиет

1. Литвинский Б.А. Чокан Валиханов – исследователь Центральной Азии // Ч. Валиханов и современность: сб. матер. всесоюз. науч. конф., посв. 150-летию со дня рождения Ч.Ч. Валиханова. – Алма-Ата: Наука, 1988. – С. 38-45.

2. Сүлейменов Р.Б., Моисеев В.А. Шоқан Уәлиханов – шығыстанушы. Туғанына 150 жыл толуына орай. – Алматы: Ғылым, 1985. – 112 б.

3. Марғұлан Ә.Х. Шығармалары / ред. Д.Ә. Марғұлан, Д.А. Марғұлан. – Алматы: «Алматы-Болашақ» баспасы, 2011. – Т. 10. – 592 б.

4. Хасанов К. Чокан Валиханов как уйгуровед. – Алма-Ата, 1963. – 68 с.

5. Юсупов Э.С. Подвиг Чокана Валиханова. Открытие Кашгарии. Санкт-Петербург. – СПб.: Издательско-полиграфическая компания «Коста», 2009. – 64 с., ил.

6. Бернштам А.Н. Проблемы истории Восточного Туркестана // Вестник древней истории. – 1947. - №2. - С. 52-71.

7. 156 Serubayeva A.T. A Contribution made by Shokan Ualikhanov to the History of Middle Ages in Central Asia // Journal of Social Science Research. – 2014. - Vol. 4, №1. - P. 442-446.

8. Серубаева А.Т. Шоқан Уәлихановтың Қазақстан тарихын зерттеуге қосқан үлесі // «Еуразия этностары мен мәдениеттері: өткені мен бүгіні» X Еуразиялық ғылыми форумның матер. жинағы. – Астана: ЕҰУ баспасы, 2013. – Т. 2. - Б. 193-197.

9. Уәлиханов Ш.Ш. Көп томдық шығармалар жинағы: 6 т. - 2 бас. – Алматы: «Толағай групп», 2010. – Т. 3. - 424 б.

10. Г.М. Исхаков, С.Г. Кляшторный, А.М. Решетов, Т.Р. Рахимов. Достижение советских ученых в историко-этнографическом изучении уйгуров // Актуальные проблемы Советского уйгуроведения: матер. 1-й республ. уйгуровед. конф. – Алма-Ата: Наука, 1983. – С. 34-42.

11. Ш.Ш. Уәлиханов. Көп томдық шығармалар жинағы: 6 т. - 2 бас. – Алматы: «Толағай групп», 2010. – Т. 2. – 464 б.

12. Исхаков Г.М. Вопросы этнической истории уйгуров в исследованиях Чокана Валиханова // Ч. Валиханов и современность: сб. матер. всесоюз. науч. конф., посв. 150-летию со дня рождения Ч.Ч. Валиханова. – Алма-Ата: Наука, 1988. – С. 171-172.

ШЫҒЫС АЗИЯДАҒЫ КӨШПЕЛІЛЕР ЖӘНЕ ТАҢ ИМПЕРИЯСЫНЫҢ ҚҰЛДЫРАУЫ

Тоқболат С.Т.
тарих ғылымдарының кандидаты
Тараз мемлекеттік педагогикалық университеті
«Тарих, құқық және кәсіпкерлік» кафедрасының доценті
Ержан Ә.Е.
Тараз мемлекеттік педагогикалық университетінің магистранты

Ертеде Солтүстік Қытай жазығын мекендеген көшпелі тайпалар мен олардың құрған әулеттік мемлекеттері қазіргі таңға дейін тарихшы, лингвист ғалымдар тарапынан евроцентристік немесе синоцентристік көзқарастар тұрғысынан қалың жұртшылыққа түсіндіріліп келді. Мысалыға, еуразиялық жазық даланың шығыс бөлігінде тұрмыс кешкен табғаш (тоба), қидан (қытай), таңғұт және шүржендерге (алшындар) және басқа да көшпелі әулеттер құрған мемлекеттерге қатысты зерттеулерді көбіне орыс, жапон қытай және батыстың шығыстанушы ғалымдары жүргізіп келді, ал осыған байланысты тиісті тарихи баға беретін қазақ немесе басқа да түркі халықтарының өкілдері жазған ғылыми еңбектердің сирек екені аңғарылып тұр. Шығыс Азияның көшпелілер мен отырықшы әулеттері арасындағы қатынастар тарихын зерттеуші ғалымдар осы кезге дейін қытай дереккөздерін тікелей қолданып, терең талдаудан өткізбей, негізінен синоцентристік көзқарас тұрғысынан қарауды жөн көрген сияқты. Осының салдарынан ертеректегі көшпелі, жартылай көшпелі, тіпті отырықшы тибеттік және Гогурьео мемлекеттерін тұрпайы тұрмыс кешіп, көршілес «өркениетті» Қытай еліне толассыз жорықтар жасап, тек тонаушылықпен күнін көрген халықтар ретінде баяндап, тағылық бейнесін қалыптастырды.

Қазіргі тарихнамада Қиыр шығыстағы Манчжурия даласынан бастап Қара теңіздің солтүстік жағалауына дейінгі аралықтағы ұлан байтақ жазық даланы ежелден этникалық атауларлары әркелкі, тілдік, мәдени жағынан бір біріне жақын емес түрлі варварлық мемлекеттер бірінен кейін бірі дәулет құрып, жаулаушылықты негізгі кәсіп қылған халықтар ретінде сипаттады. Бірақ осы аралықта мекен еткен көшпелі әулеттердің оңтүстік қытайда билік құрған отырықшы елдермен арадағы қатынастарды мұқият зерделеп ойдан өткізсек, осы көшпелі халықтардың бірнеше тарихи кезеңді бастан кешіріп, құрған саяси бірліктерінің атаулары өзгеріп тұрса да олардың билігі сабақтастықпен және мәдени жағынан дәтүрлі түрде жалғасып келгенін байқаймыз. Осыған орай, біз Шығыс Азия даласындағы саяси өзгерістерді зерттей келе әр кезеңдерде пайда болған мемлекеттер құруда бір этникалық топ екінші этникалық топты алмастырып үстемдік етті деуден гөрі бұл жерде тек әулеттік

өзгерістер ғана болып, үстемдік орнатып отырған. Тарихи деректерді саралай келе бір кездері тарих сахнасынан жойылып, аты өшкен этникалық топтардың атауларын кейіннен осы географиялық аймақта билік құрған жаңа әулеттің негізін қалап, билік басындағы ақсүйектердің арасынан қайтадан пайда болады. Мәселен, қидандардың Ляо мемлекеті (907-1125 жж.) күйреп, қидан ақсүйектері және ондағы билік басында болған негізгі Елю кланының мүшелері биліктен айырылғаннан кейін оларды бағындырған Алшын (Цзин) мемлекетінің (1115-1234 жж.) және сондай-ақ бүкіл қытай жеріне билік еткен моңғолдық Юань әулетінің де әкімшілік басқару орындарында маңызды орындарға ие болып, қызмет еткен. Алдыңғы ғұн, сианби, жужан және түріктер тек көшпелі тұрмысқа негізделген басқару құрылымдарын немесе сиянбилерден тараған табғаштық Солтүстік Вей мемлекеті отырықшы басқару дәстүрін қолданса, ал кейінгі қидан, шүржен және юань әулеттері қытайдың солтүстік жазығын мекендеген көшпелі және оңтүстігіндегі отырықшы халықтарды басқаруға арналған бірегей әкімшілік басқару үлгісін қалыптастырып, бірнеше ғасыр бойы тиімді пайдаланып келді.

Шығыс Азияда бірінен кейін бірі үстемдік еткен әулеттер саяси құрылымына, этникалық, тайпалық құрамына қарамастан, бұрыннан келе жатқан билік ету заңдылықтарын сақтап, билік құрды. Қидан, Шато түріктері, Бес әулет кезеңіндегі мемлекеттердің дипломатиялық қатынастарын қарастыра келе олар әкімшілік құрылымы оңтүстік қытайлық отырықшы дәстүрге негізделсе де жалпы көшпелі мемлекеттер сияқты әрекет еткені байқалады. Қидан, таңғұт, шүржен және моңғол билеушілері өздерін қаған және қытайлық хуанди атағын бір мезгілде қолданды. Тіпті түрік қағанатынан қалған белгілі Шато түріктері билеушілері де бүкіл қытай аймағына үстемдігін орнатпаса да Хуанди титулын алғанын көреміз [1, 56 р.].

Шығыс Азия даласында атағы дүркіреген көшпелі әулеттер отырықшы халықтарды басқаруда жергілікті әкімшілік-бюрократиялық құрылымдарын пайдаланғанымен бір жағынан өздерінің бұрыннан қалыптасқан көшпелі уонфедерациялық әкімшілік басқару үлгілерін таныстырып және сондай-ақ дүниетанымын таратты. Отырықшы оңтүстік пен далалық солтүстік халықтарының түйіскен жерінде мемлекетін құрған көшпелілер қосарланған басқару жүйесін пайдалану заңды жағдай еді. Өйткені көшпелілер отырықшы аймақтарды мекендеген халықтарды бақылауда ұстау үшін солардың басқару үлгісін қоса пайдалануға мәжбүр болды.

Яғни Юань дәуірінің соңына дейін созылған үздіксіз процесс барысында көшпелі әулеттер қытайдың оңтүстігіндегі елдердің егемендігі мен билік ету өкілеттілігі дәстүрін саналы түрде ғана қабылдап қана қоймай, далалық көшпелі әкімшілікті қолдануды да жалғастырды. Нәтижесінде Шыңғыс пен Құбылай хандар жүргізген басқару реформалары арқылы қалыптасқан жүйені өздеріне бейімдеп алды. Осы екі әйгілі билеуші дәуірінде көшпелілер бұрыннан қолданып келген әулет аралық өзара некелесу дәстүрлері Шығыс Азияның саяси сахнасында кеңінен қолданысқа түсті.

Қытай деп аталған саяси құрылым Сары өзен бассейніндегі алғашқы қоныстардан бері ғасырлар бойы дамып келеді. Бұл саяси құрылымды географиялық шекараларды анықтау қиын, өйткені оның шекаралары ғасырлар бойы өзгеріп отырды. Оның оңтүстік шекаралары еш кедергісіз кеңейіп жатқанда, Қытайдың шығысқа қарай кеңеюі Тынық мұхитымен шектелді. Солтүстік пен Батыс үшін Қытайдың экспансиясын даланың көшпелі немесе жартылай көшпелі халықтарымен шектелді. Алайда Тан дәуіріне дейін (б.з.д. 618-907 жж.) солтүстік пен батыстағы халықтар көбінесе тайпалық конфедерациялардың қарамағында болды және кейінірек бұл жерде Қытайдың қабырғасы тұрғызылғанымен, сол жөңірдегі халықтар мен қытайлар арасында нақты ешқандай шекара болмаған [2, 142 р.].

Тан әулеті аймақта өз үстемдігін құрған кезде олармен көршілес орналасқан солтүстік көшпелі халықтар өздерінің басқару институттары бар саяси бірлестіктерге айнала бастады. Осылайша, ежелден солтүстік, шығыс және батыстық «варварлар» арасындағы қатынастар қалыптасты. Тан әулетін тарихшылар бұрыннан-ақ Қытайдың, тіпті бүкіл әлемнің ең үлкен өркениетті әулеттерінің бірі деп қарастырып келеді. Әсіресе Тан

Тайцзонның (б.з.д. 626-649) билігі тұсында Таң мемлекеті солтүстігіндегі көршілес Түрік қағанатын және басқа да көшпелі тайпаларды, батысында тибеттіктерді бағындырып, оңтүстігінде Вьетнам жеріне дейін жерін кеңейткен. Осы саяси және әскери жетістіктерден басқа, Таң әулеті маңызды дипломатиялық жеңістерге қол жеткізді. Олар өздерінің әскери қуатын жұмсамай-ақ шығысындағы Жапония мен Кореядағы патшалықтарына үстемдік орнатты. Тіпті Таң мемлекетімен шектеспейтін елдер мен тайпалар да олардың үстемдігін мойындауға ниет білдірді.

Таң империясының өз дәуірінде экономикалық жағынан өркендеуі шеткері тайпалардың қызығушылығын тудырды. Таң әулеті өркендеп, Шығыс Азия әлемінің экономикалық және мәдени орталығы болды. Бірақ, соған қарамастан, Таң империясының күші шексіз емес еді. Олар Түрік қағанатын және солтүстікке қарай орналасқан түрік тайпаларын бағындырғанымен, 645 жылы Ұлы Таң Тайцзун Манчжурия аймағында Гогурье патшалығынан ойсырай жеңіліс тапты.

Таң заманынан бастап орталық Қытай жазығында үстемдік еткен әулеттерге олардың экономикалық байлығы мен мәдениетінің зор дәрежесіне назар аударып, көршілес елдер көптеген жағдайларда Таң әулетімен одақтасып, өз еркімен вассалы болуға тырысты. Осындай жағдай Корея түбегіндегі Силла патшалығымен орын алған болатын. Таң империясының әскери күшіне арқа сүйеп көршілес Когуре және Пэкче патшалықтарын бағындырып, Кореяны біріктірген кейін Силла патшалығы Таң әскерін ықпалынан шыққан болатын [3, 232 р.]. Кореяны біріктіргеннен кейін көп ұзамай Силла патшалығы және одан кейін билікке келген Коре мен Чосон әулеттерінің барлығы Таң әулетіне өз адалдықтарын сақтауға уәде берді. Бірақ солтүстіктегі Маньчжуриядағы көшпелілер оларды Таң әулетімен қарым-қатынасын үзіп, жаңа биліктің астына кіруге мәжбүрледі. Сондай-ақ, бірнеше тайпалық конфедерацияларды әртүрлі тәсілдермен бөліп алып, бір-біріне қарсы қою саясаты да ұзақ уақыт бойы жемісін беріп тұрды. Ішкі саяси толқулардың салдарынан империяның шаңырағы шайқалғанның өзінде де, олар өз көшпелі елдермен некелік қатынастар немесе сыйлықтар мен паралар арқылы сатып алу әрекеттерін тиімді пайдаланды.

755 жылы Ан-Лушан көтерілісі басталған кезде орталық билікпен бірге билеуші әулет те құлдырау шегіне жақындады. Бұған дейін түрік тектес Ан Лушан Таң империясының әскери қолбасшысы қызметін атқарып, саяси айла арқылы тез арада әскер қатарында жоғары деңгейге дейін көтерілген. Сюаньцзун (玄宗) императормен (712-756) және оның әйелі Гайфэймен, сондай-ақ мемлекет канцлері Ли Линфумен тығыз достық қатынастар орнатып, сенімдеріне кіріп, билік ісіне араласа бастайды. Соғыс майдандарында үлкен жеңістерімен көзге түскен Ан Лушан Хебей аймағының әскери губернаторы болып тағайындалады, Осылайша 12 жыл бойы үлкен беделмен саяси артықшылықтарға ие болып қызмет атқарды [4, 33 р.].

Тарихи деректер Ан Лушанның орталық билікке қарсы бүлік шығаруының себептерін түрліше түсіндіреді. Осындай себептердің қатарына оның этникалық шығу тегін алға тартады. Ли Линфу қаза болғаннан кейінгі биліктегі саяси тұрақсыздық пен өзінің қауіпсіздігіне секем тууы немесе Таң әулетінің әлсіздігін пайдаланып билікті тартып алу сәтінің қолайлылығы сияқты бірнеше пайымдаулар келтіреді. Қандай себептер болмасын, ол көтеріліске жақсы дайындалғаны белгілі. Оның әскері сегіз мың ат мінген сазбаздардан, және сондай-ақ Хебей аймағында шоғырланған екі жүз мыңға жуық тұрақты элиталық топ жауынгерлерімен жасақталған [5, 562 р.].

Көптеген тарихшылар Ан Лушан көтерілісін Таң әулетінің құлдырауының басты себебі деп тқжырымдайды, бірақ бұл тарихи көтерілістен кейін де Таң империясы бірден құлдырамады. Кейбіреулері орталық биліктің әлсіреуі, әсіресе шеткері аймақтардағы провинциялардағы әскери губернаторларға қатаң бақылау орнатудың қиындауы көтерілістің пайда болуына әкелді деген топшылаулар келтіреді [6, 99 р.].

Бірақ бүліктің себептері мен Шығыс Азия саяси сахнасында болған салдарын толық түсіну үшін, біз көтеріліске дейін және одан кейінгі уақытта болған саяси және экономикалық өзгерістерге мән беруіміз қажет. 712 жылы Таң императоры Сюаньцзонның

таққа отырғаннан бастап империя аумағының кеңейгені соншалық, оның шекараларын қорғауға алдыңғы дәуірден қалған әскер санының жеткіліксіз болып қалды. Осы кезеңде әсіресе Қытайдың солтүстігі пен батысында әскери жағынан қуатты, соғыс өнеріне машықтанған көшпелі халықтар конфедерациялары үстемдік құра бастаған кезі еді. Сондай-ақ осы кездері Тибеттіктер де өздерінің империясын құрып, Таң мемлекетінің батыс аймақтарына қауіп төндіре бастады. Ал қидандар болса солтүстік-шығыстағы ірі саяси күшке айналды. Оларға қарсы қолбасшы Ан Лушан сәтті жорықтар ұйымдастырып отырса да кейде ауыр жеңілістерге де душар болған кездері бар.

Төніп келе жатқан көршілес көшпелілердің қаупін қайтару мақсатында Таң үкіметі әскери губернаторлар басқаратын шекара провинцияларын құруды қолға алды. Басқа орталық провинцияларға қарағанда, шекара күзететін әскери генералдар тек қауіпсіздік қамтамасыз ету мақсатында жорықтар ұйымдастырумен ғана шектелген болатын. Провинция ішіндегі азаматтық істерге байланысты ешқандай басқару өкілеттігі жоқ еді. Тек кейде шекаралас провинциялардың әскери губернаторларына көшпелі тайпалардың шабуылдарын тойтарып тұру және орталықтан әскери күштерді шекараға жеткізу сияқты шығындарды өтеу мәселелерін жергілікті халықтан салық жинауға рұқсат беріп тұрды [7, 501 р.].

Орталық үкімет шарушылық жағынан әлсіз батыс және солтүстік-батыс провинцияларды әрдайым азық-түлікпен қамтамасыз етуге мәжбүр еді. Бірақ Хебей өз халқын баға алатын және орталық үкіметтің қолдауынсыз үлкен әскери жасақтарды тамақпен қамтамасыз ете алатын шаруашылығы жолға қойылған аймаққа жатты. Алғашында әскери губернаторлардың провинциядағы билікті толық өз қолдарына шоғырландырмас үшін олардың билік ету мерзімін қысқа уақытпен шектеп отырды. Бірақ уақыт өте келе Таң үкіметі шеткері аймақтардағы әскери губернаторлардың билігіне шек қоймай уақытын ұзартып отырды. Осылайша Ан Лушан сияқты басқа да әскери губернаторлар өз провинцияларында біртіндеп дербес билеушіге айналып шыға келді. Сыртқы қауіптерге қарсы тұру тұрғысынан алғанда бұл жүйе жұмысын тиімді атқарды [4, 35 р.]. Сондай-ақ шекараның қауіпсіздігін сақтап тұрғандары үшін провинция генералдарына ұзақ мерзім басқаруға мүмкіндік беруі бір жағына орталық билікке де өздерін сыртқы жаулардан қауіпсіз сезінуге жағдай жасады. Бұған дейін қолданылып келген әскери жүйе біртіндеп жойылып, орталықтың әскери күші әлсіреп, Ан-Лушан көтерілісі басталған кезде сарай қорғайтын әскердің жетіспейшілігі байқалып, басқа шекаралық провинциялардың генералдарына жүгінуге тура келді [5, 563 р.].

Көтерілісшілер мен Таң генералдары арасындағы ұзақ уақытқа созылған жойқын шайқастардан кейін елдің халық саны, байлығы, жері, тіпті империяның өз көршілері алдындағы беделі төмендеді. Осы мезгілде Жапония, Корея мен Вьетнам жеріндегі патшалықтар Таң империясына елшіліктерін жіберуді тоқтата бастады. Бірақ бұл жағдай бүліктен кейін бір мезетте болмады, тек ақырындап іске аса бастады. Бұл жерде көтерілістің салдарынан елдің біраз жерлерінен айырылуымен қатар империяның халықаралық беделін жоғалту мәселесі болатын. Осы кезде батыстағы тибеттіктер өздерінің империясын құрып, Таң императорын Тибет билеушісін өзімен тең дәрежеде көріп, қабылдауға мәжбүр етті. Бірақ үкіметті тыс жердегі өз беделінің деңгейінен гөрі, қалыптасқан төтенше соғыс жағдайы мазалаған болатын. Көтеріліс нәтижесінде әскери қолбасшылар оларды үкімет қажет етіп тұрғанын сезініп, өз аймақтарында еркін әрекет етуге мүмкіндігі болды. Осы кезде империяның екі астанасы - Лоянь мен Чан'анға бет алған Ан Лушанның әскерін жедел түрде тоқтату мақсатымен әскери губернаторларды қол астындағы әскерімен орталық провинцияларға шоғырландыруға бұйрық берді. Шеткері аймақтағы әскери губернаторлардың беделі мен дербес саясат жүргізуі Ан Лушан көтерілісін басқаннан кейін де сақталып қалды. Кейіннен орталық биліктің әскери губернаторлардың басқарудағы осындай артықшылықтарынан айыру үшін қанша тырысса да жүргізген шаралары сәтсіздікпен аяқталып отырды. Осылардың ішіндегі Хебей аймағы жартылай тәуелсіз жағдайын сақтап қалып, үкіметтің аймақ губернаторын биліктен шеттету әрекеттеріне қарсылық білдіріп отырды. Нәтижесінде басқа губернаторлар да автономды саясат жүргізе бастап салдарынан орталық үкімет біртіндеп әлсірей бастады.

Мұндай ішкі алауыздық пен орталық биліктің әлсіздігінен Тибет империясы Таң елінің батыс аймақтардағы жерлерін тартып алады. Тіпті 763 жылы тибеттіктер Таң империясының батыс астанасы болып есептелетін Чанань қаласына басып кіреді. Осындай тізбектей орын алған оқиғалар аз уақыт ішінде бүкіл Таң еліндегі саяси ахуалды өзгертіп жіберіп, бұдан кейін өрбитін жағдайдың алғышарттарына айналады. Көршілері Таң империясының Тайзоң дәуіріндегідей қутты емес екенін түсіне бастап, Вьетнам, Нанжао, Тибет империясы және солтүстігіндегі басқа да көшпелі халықтар Таң империясына қарасты аймақтарды бөліп алуға тырысып жатты. Дегенмен, өңірдегі саяси және мәдени басымдыққа ие болуы Таң империясының әлі де болса біраз уақытқа дейін негізгі күш екенін көрсетті. Көршілес көптеген патшалықтар өз биліктерін заңдастыру үшін тәңірдің жердегі ұлы ретіндегі Таң императорына тәуелді екенін сезінді [8, 180 р.].

Тибеттіктер алғашқылардың бірі болып Таң империясының басымдығына қарсы шықты. Олар өз тарихында тұңғыш рет Тибетті күшті әулет астына біріктіріп, шығыста Таң жерлерін және солтүстігінде Орта Азия түркі халықтарын жаулап алулары арқылы жеке империясын құрды. Олар корейлер, жапондар немесе вьетнамдар сияқты ешқашан Таң мәдениеті мен өркениетіне бағынбай, Таң мемлекетімен байланыс орнату тек сауда қатынастары үшін қажет етті. Өйткені олар өздерінің билік өкілеттілігін бекітетін басқа діни орталығы болды.

Тибеттік Бон діні ерте кезден бастап тибет хандарының билігін заңдастырудың қайнар көзі еді. Кейінірек, тибеттіктер Сонгцян әулетінің астына бірігіп, Сонгцян Гампо Таң мемлекетімен тең жағдайға келтірген алғашқы император атанды. Ол империяны Таң империясынан жаулап алу арқылы кеңейтіп қана қоймай, 635 жылы Таң мемлекетінің батыс аймақтарына жасалған жорықтарынан кейін өзінің ұлына Таң ханшайымын некелестірген [9, 101 р.]. Бұл, әрине Таң ханшайымының шетелдік монархқа қалыңдыққа берілуі бұған дейін де орын алғанын йта кету керек. Бұған дейін біраз ғасырлар бойы солтүстік көшпелі тайпа басшылары Таң ханшайымдарына құда түскен болатын. Үйлену тойы екі елдің рәсімдері негізінде жүргізілді. Бұған дейін қолданылып келген көшпелі халықтар мен Таң империясы арасындағы өзара дәстүрлі рәсімдердің орнына тибеттік діни ережелер мен ырым-жораларға жол берілді. Өйткені тибеттіктерге Таң мәдениеті мен діни қағидаттары аса бір ықпал етпеді [10, 52 р.]. Бұл жерде көбіне үнді мәдениетінің де ықпалы зор екені байқалады. Нәтижесінде басқа елдерді бағындыру үшін Таң императорының қолданған тәңір құты идеясы тибеттіктер үшін әсері болмады. Тибет монархиясы мен ақсүйектері бастапқыда өздерінің билікке келу өкілеттілігін заңдастыру үшін жергілікті Бон дініне сүйенетін. Кейін тибеттіктер арасында буддизм кеңінен тарап, ол биліктегі монархиялық үйді заңдастыру үшін қолданыла бастады. Сонцян әулеті тиімді қолданған осы екі діни құралдың нәтижесінде Тибет өңірдегі біртұтас саяси бірлікке айналды. Нәтижесінде Тибет империясы өзінің басқа көршілеріне қарағанда өзін Таң империясымен тең дәрежеде ұстады. Ал солтүстіктегі көшпелі федерациялар болса тәңір құты идеясын қастерлеп келді. Бұл Тибеттіктер өз тарихында алғаш рет тек мемлекет құрып қана емес, сонымен бірге Таң әулетімен бір деңгейде империя болып, Шығыс Азия дипломатиясы мен иерархиялық жүйесіндегі ерекше құбылыс болды.

Зерттеу нәтижесінен біз Таң империясының саяси және мәдени жағынан көшпелі дәстүрді берік ұстанғанын және билеуші ақсүйектер тобының негізін көшпелілерден шыққан тайпалардың өкілдері екеніне шүбә келтіре алмаймыз. Таң әулетінің басқа көрші елдермен дипломатиялық қатынастар орнатуда да бұрыннан қалыптасқан даланың дәстүрлі рәсімдерін қолданғанын байқаймыз. Дегенмен Таң империясы бірнеше саяси дағдарыстарды бастан кешіріп, көршілес Тибет халқы өздерінің империясын құрып, аймақтағы мықты саяси күшке айналып шықты.

Әдебиет

1. Abramson, Marc S. Ethnic Identity in Tang China. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008. – 288 p.

2. Di Cosmo, Nicola. Ancient China and Its Enemies: The Rise of Nomadic Power in East Asian History. New York: Cambridge University Press, 2002. – 369 p.

3. Kim, Pusik. A History of the Early Korean Kingdom of Paekche: Together with an Annotated Translation of the Paekche Annals of the Samguk Sagi. Translated by Jonathan W. Best. Boston: Harvard University Asia Center, 2006. – 584 p.

4. Pulleyblank, Edwin G. "The An Lu-Shan Rebellion and the Origins of Chronic Militarism in Late T'ang China." Essays on T'ang Society, 1976, – pp. 32–61.

5. Michael T. Dalby, "Court Politics in Late T'ang Times," in Cambridge History of China, ed. Denis Twitchet, vol. 3 Sui and T'ang China, Cambridge Histories. New York: Cambridge University Press, 1979, – pp 561-681

6. Pulleyblank, The Background of the Rebellion of An Lu-Shan, 264 p

7. Charles A. Peterson, "Court and Province in Mid-and Late-T'ang," The Cambridge History of China 3, no. part 1 (1979): 500–510.

8. Clark, Hugh R. "The Southern Kingdoms between the T'ang and the Sung." In The Cambridge History of China: The Sung Dynasty and Its Precursors, 907-1279, edited by Denis Twitchet, Vol. 4. Cambridge Histories. New York: Cambridge University Press, 2009. – pp 133-205

9. Christopher I. Beckwith, The Tibetan Empire in Central Asia: A History of the Struggle for Great Power among Tibetans, Turks, Arabs, and Chinese during the Early Middle Ages, 4th ed., Princeton Paperbacks. New Jersey: Princeton University Press, 1993. – 281 p.

10. Michael L. Walter, Buddhism and Empire: The Political and Religious Culture of Early Tibet, vol. 22. Leiden: Brill, 2009. – 311 p.

БАТЫҚ- ҚАРАҒАНДЫ ЕҢБЕКПЕН ТҮЗЕУ ЛАГЕРЫНІҢ БӨЛІМШЕСІ (1930 Ж.)

Жақия Мақпал
Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия Ұлттық университеті

XX ғасыр тарихы – Ресей мемлекеті, оның ішінде Қазақстан тарихы үшін арпалысты болды. Ғасырдың екінші онжылдығында дүниеге келген жаңа өкімет қоғамды түбегейлі өзгертіп қана қоймай, өзімен бірге халықтар тағдырына зор алапат апаттар алып келді. Бұл тоталитарлық мемлекет жүйесі және саяси репрессиялар толқыны еді. Тоталитаризм, саяси репрессия мәселесін зерттеу бүгінгі күнгі тарих үшін аса маңызды. Біз тоталитаризмнен демократияға өткен мемлекетте өмір сүре отырып, шын мәнінде өткен жүйенің қаншалықты қасірет әкелгенін түсіне аламыз. Қарағанды өңірі өткен XX ғ. 30-50 жж. (Карлаг) ГУЛАГ-тың филиалы болды. Ол Қазақстанның ауқымды территориясын алып жатқан өзінше бір дербес мекемесіне айналған еді. Қазақстанда экономикалық таңдау еркіндігі шектелді. Қоғамдық құрылыстың тоталитарлық моделін бекіте түсу тәсілі 1930-жылдары барлық елдегі сияқты, халыққа қарсы қуғын-сүргін жүргізу саясаты болды. ГУЛАГ (лагерьлер бас басқармасы) сол кездегі мемлекеттік жүйенің ажырағысыз бөлігі болып табылып, республикалар мемлекеттік биліктің күш көрсетушілік құрылымның барлық жағын басынан кешірді. Сталиндік еңбекпен түзеу лагерлер жүйесі кеңес өкіметіне қас әлеуметтік және саяси топтар қарсылығын басуға арналды. Орталық Қазақстан өзінің тарихында үлкен қиын, қасіретті кезендерді бастан өткірсе де, Қарағанды өзінің қажырлы да қайратты халқымен осындай замана тауқыметіне қарсы тұра білді.

Бұл тақырыпқа арналған зерттеулерге келсек, республика деңгейінде бұл мәселемен шұғылданып жүргендер арасында тарих ғылымдарының докторы, профессор Д.А.Шаймұханов және тарих ғылымдарының кандидаты С.Д.Шаймұхановаңың 1997 жылы жарық көрген "Карлаг" атты монографиясы бұрын-соңды зерттелмеген кейбір мәселелерден мәліметтер береді. Ой қорытып, тақырыпты ашуға деректік негіз болған құнды мәліметтер жинақталған Қарағанды облысының мемлекеттік архивінің 1487 фонды. 1467 фонды және Қарағанды облысының ғылыми-техникалық архивінің 26 қорлары, "Путевка" газеті болып

табылады. Алдыңғы қордан егер біз жалпы Қарағанды лагерлері жөнінде мәліметтер алсақ, ал кейінгі қор бізге тікелей Батық еңбекпен түзеу лагерьінде жүргізілген шаруашылық туралы нақты мәліметтер қалдырады. Егер ГУЛАГ тарихы мейілінше толық зерттелінсе де, оның жекелеген лагерь бөлімшелері туралы мәліметтер тікелей 1933-1934 жылдары шығарылған Путевка, Жаңа жол газеттерінде жазылған.

ГУЛАГ Кеңес Одағы бойынша алып «империяға» айналды. Оның құрамы 53 лагерьден, 425 еңбек түзеу лагерінен, сонымен бірге 170 өнеркәсіптік, 830 ауыл шаруашылық, 172 «контрагенттік» (құрылыстар мен шаруашылық ведомстволарында жұмыс істейтіндер) болатын. Бұлар облыстық өлкелік, республикалық еңбекпен түзеу колонияларына біріктірілді.

1930 жылдың 25 сәуірінде бір орталыққа бағынған басқарушы ұйымға, яғни лагерьлер жүйесінің Бас басқармасына (ГУЛАГ ОГПУ) бірікті. Осы жылы құрылған алғашқы жеті лагерьлік аймақтың біреуі Қазақстанда болды. ГУЛАГ жүйесі орналасуға тиісті КСРО-ның 25 облысының 7 облысы Қазақстанның (Ақтөбе, Атырау, Батыс Қазақстан, Қостанай, Қарағанды, Қызылорда, Оңтүстік Қазақстан облыстары) үлесіне тиді. Қарағанды еңбекпен түзеу лагері 1931 жылы 19 желтоқсанда құрылды, лагерьдің орталығы Қарағанды қаласынан 45 шақырым жердегі Долинка селосы болды. Батық ауылы 1930 жылдары КарЛаг кезінде еңбекпен түзету лагерінің бір бөлімшесі ретінде құрылған.

Жаңаарқа ауданының аумағында 1930 жылдардың басында Ақой, Батық, Бидайық, Көктіңкөл, Ақтау, Ортау, Қызылтау сияқты жерлерге лагерлер салынды. Әйелдерге арналған «Алжир» (Отанын сатқандардың Ақмола лагерьі) атты лагердің Батықтағы бөлімшесінде 1940 жылы қазақ зиялыларының бірі Б.Майлиннің жұбайы Күлжамал азап шекті. Күлжамал апаймен қатар еліміздің қоғам қайраткерлерінің де жұбайлары отырды. Солардың бірі Сұлтанбек Қожановтың жұбайы Күләнда, Тұрар Рысқұловтың жұбайы Әзиза еді [1,195б.] .

Бір деректерге сүйенсек , әйелдердің үлкен бір тобы Батық бөлімшесіне жіберілген. Батық ауылының тұрғындарының айтуынша «Бестөбе» деп аталатын елді мекенде әйелдер лагері болған дейді. Ол Батықтан тоғыз шақырым жерде орналасқан ол жерде әлі күнге дейінгі орны цементтен жасалған фундаменттері сақталған.

Батық еңбекпен түзету лагері тұтқындардың естеліктерінде де кездеседі.

“Тағдырларыңда танығам,
Күндердің сен де
Көшіне ер-
«Батықта»қалған бағылан- Есілде қалған есіл ер
Ақтаңдақ көрген асылы,
Еменнің біз бір бұтағы.
Қазақтың қара ғасыры-
«Карлагтың» қара кітабы”[2, 40б.].

Бейімбет Майлиннің жұбайы Күлжамал апай 1938 жылы 8 жылға сотталып, Батық еңбекпен түзеу бөлімшесінде шопан болып жұмыс жасаған. Өзінің естеліктерінде, қыстың бір күнінде қасқырдан қорқып бір отар қойы жоғалып кетеді. Қойларды қанша іздеседе де таба алмайды. Сол уақытта боран соғып, ол кісі Киров атындағы совхоздың конторына жетеді. Шаруашылық директоры Күлжамалдың –Бейбет Майлиннің жұбайы екендігін біліп дереу жоғалған қойларды табу үшін іздеу бригадасын ұйымдастырады.Ол кісінің Күлжамалға айтқан сөзі: “Ештенені уайымдама. Егер қойларды таба алмайтын болсақ, әр үйден қой жинап, сенің отарынның орнын толтырамыз”. Сол уақытты жоғалған қой үшін НКВД қызметкерлері тұтқындарды қатты жазалаған. Тіпті, бордақылау алаңында оқиғада болған, НКВД лейтенанты санақ жүргізу барысында қошқарлардың жетіспегендігінен тұтқын мал бағушылардың орнында атып салған. Сол үшін басшылық оларға алғыс білдірген. Қуанышқа орай, ауыл жігіттері атқа мініп, қарлы даладан бір бұрышта үйкесіп тұрған қойларды тауып, оларды Майлинаға қайтарады. Күлжамал Батық еңбекпен түзету лагерінен 1945жылы босатылады [3,33].

Карлагтың негізгі бағыты- өндірістік болып құрылды. Оған мал шаруашылығы, егіншілік, ауыл шаруашылығын механикаландыру, ветбаклоборотория, ветаптека кірді [4.17б.]. Карлаг басқарманың басшылығымен өсімдік шаруашылығы бойынша ауыл шаруашылық тәжірибе станциясы ұйымдастырылды. Батық еңбекпен түзеу лагерінің бөлімшесінің негізінде тәжірибе станциясы болған. Бұған Қарағанды ғылыми –техникалық архивінің 26 қорынан табылған мәліметтерден көз жеткізуге болады. (фонд 26. Опись 3-І, д.78 «Предварительный краткий отчет Батыкского опытного участка за 1933 год») Өз өндірістік учаскелері мен фермалары бар жиырмадан астам ауыл шаруашылығы бөлімшелері болды.

1931 жылдың 1- желтоқсанынан бастап «Гигант» совхозы ГУЛАГ-қа тікелей бағындырылды. Ал осы жылдың 19- желтоқсанынан бастап совхоз базасында КСРО ОПГУ-НКВД-нің Қарағанды еңбекпен түзеу жеке лагері құрылды. 1931-1932 жылдардың қысында совхоздың шекарасы шығысқа қарай созылып, Жаңаарқа ауданына дейін жайыла бастады. Енді оның ауқымы 1300мың гектар алқапқа жайылды, соның 90 мың гектары Қарағанды қаласының маңайы еді [5, 63б.].

Әуелінде совхоз территориясы өз алдына дербес бөлімше болып саналатын, шаруашылық есепке негізделген 7 өндірістік учаскеге бөлінген:

1. Орталық өндірістік учаске (Орталығы Долинка)
2. Волков учаскесі (орталығы Волков селосы)
3. Самар учаскесі (орталығы Самар селосы)
4. Сарепта өндірістік учаскесі (орталығы Сарепта селосы)
5. Бұрма-Просторный учаскесі (орталығы Просторный селосы)
6. Көктіңкөл учаскесі (орталығы № 2 хутор)
7. Бидайық учаскесі» (орталығы № 5 хутор) [5, 64б.].

Жалпы Карлаг шаруашылығының негізгі бөлігі Қарағанды мен Ақмола облыстарының территориясында жатты. Әрбір бөлімше өз кезегінде бірқатар шаруашылық бөлімшелеріне бөлініп, учаске, нүкте, ферма деп аталды.

жыл	гектар	бөлімше	учаскі
1931	53000	14	64
941	1 780 650	22	159

Ал, 1953 жылы 53 бөлімше, 192 лагерь учаскесі болды. Батық еңбекпен түзеу лагер пункті Просторный учаскісіне қарады. Лагерьде 106 мал шаруашылығы фермасы, жеті бақша учаскесі мен он егістік учаскесі болды. Бөлімшелер мен учаскелердің лагерь орталығынан қашықтығы 5 километрден 650 километрге жететін. Карлаг территориясы 1950 жылы 2 087 646 гектар, яғни 20 876 шаршы километр болды, соның ішінде егістік – 111886 га, шабындық – 337 670 га, жайылым – 1378 999 га.

Лагер бөлімшелерінде «черная доска» яғни қара тізім болған. Оған іліңгендер: Семен Гайворонский-2 бригаданың бухгалтері-бригаданың есеп берушілігін жүйелі түрде бұзды, 2 мамыр күні жұмысқа шығудан үзілді-кесілді бас тартты. Токарев Николай - 2 бригаданың өлшеушісі -2 мамырдан бастап жалпы жұмысқа ауыстырылған жұмысқа әділетсіз қарайды. Пономарева Дарья-сүтті үнемі ұрлаумен айналысатын сауын [6].

Әрбір бөлімшелердің шаруашылық бойынша жеткен жетістіктері мен нәтижелері баспасөз беттерінде жарияланып отырған. Мәселен, 1934 жылғы Путевка газетінде шыққан “Наши достижения в животноводстве” мақаласында: “Осы жылдың қыстауы өткен жылға қарағанда біршама ұйымшылдықпен өтті. Бірқатар бөлімшелер жылы, жуылған және мәдени қыстауды қамтамасыз ете алды.

Қыстың нәтижесі бойынша алдыңғы қатарға ең алдымен ең жақсы көрсеткіштері бар 4 бөлімшені жатқызуға болады.

Ал көрсеткіштері бойынша төмен дайындалған - Просторный учаскісі жатады”, – деп жазылған [7].

Просторный учаскісінде жанармай құю пункті болған. Оны мына мақаладан көре аламыз.“Просторненский заправочный пункт работает безобразно”: “Кең жерде өтетін машиналарға арналған май құю пункті орнатылған. Тарату ведомосі тәулігіне 20-25 машина екі жаққа өтетін жолды көрсетеді, олардың әрқайсысына 30-дан 80 кг-ға дейін бензин құйылады. Осындай қарқындылыққа қарамастан май құю пункті мүлдем жұмыс істемейді.

Жұмыс-ойын емес. Жауапсыздық салдарынан бензиннің жоғалуы-қылмыс. Карлаг шаруашылығына зиян тигізетін үлкен соққы” [8].

Карлаг учаскілерінің арасында байланыс пошта және радио арқылы жүзеге асырылды. Әр лагерь тұтқынына хат жазу және хат қабылдау құқығы берілген. Алайда, лагерьдегі тұтқындарға туысқандары жазған хаттары өз уақытында жеткізілмеді. Сол себептіде, тұтқындар « Путевка» газетіне шағымдар жазып, соның негізінде пошталық экспедитор құрылған. Мәселен, «Безобразная доставка писем лагерникам» мақаласында, лагер тұтқындарына хаттар орынды жеткізілмегендігі жазылған.

«Безобразная доставка писем лагерникам» мақаласында: “Жақында Қарағанды поштасы Карлагқа хат жібере отырып, штемпель қоя бастады. Осылайша, хаттардың жоғалуының шынайы себебін және кешіктірілу орнын орнату мүмкін болды. Зерттеу кезінде 1 лагучаскадан 4 қате жіберілген хат табылды. Бұл 4 - ші бөлімнің салғырттығының арқасында болды.Сонымен қатар, 4 - ші бөлімшенің экспедициясында картотека жәшігіне жасырылған 4 хат табылды. Экспедитор тіпті ол хаттарды қай уақытта алғандығын айта алмады”[9].

Карлаг учаскілерінде мәдени-тәрбие жұмыстары жүргізілген. Просторный учаскісінде драма, хор, музыкалық, шахмат-шашки үйірмелері болған.

1933 жылдың 20 маусымында Сосновскийдің жетекшілігімен “Бедность- не порок” пьесасы қойылып, үлкен қошеметке ие болды. 23 шілдеде Үлкен өнерпаздық кеші өтуі тиіс, оның мақсаты лагерь тұтқындарына көңіл-күй сыйлау және оның еңбек көңіл-күйін көтеру.[10]

Шілде айы бойынша учаскелердің сүт-май орындау жоспары

	Сүт бойынша	Май бойынша	Жалпы май шығымы
Волков	30,0	27,2	22,7
Самар	46,2	50,2	22,3
Қотыр	36,2	36,4	21,8
Долинка	32,7	27,3	22,3
Шерубай-Нұра	37,5	40,8	20,6
Просторный	31,3	25,8	24,0
Бидайық	42,9	42,4	25,6
Көктіңкөл	41,4	31,2	27,0
Ортау	24,2	23	27,3

[11]

1933 жылдың шілде айында Шерубай- Нура майдың шығуы бойынша рекорд қойып, соның арқасында бірінші топқа иеленсе, Самар учаскісі сүт өндіру сапасынан алға шығады. Май өндіру жағынан Просторный, Долинко, Волков учаскелері артта қалды. Ал Ортау учаскесі барлық көрсеткіштер бойынша төмен сапа көрсеткішіне ие болған.

1973 жылы 20 наурызда- «Қазақ КСР құрамында Жезқазған және Маңғыстау облыстарын құру туралы» Қазақ КСР Жоғарғы Кеңесі Президиумының Жарлығы шықты. Осы қаулы бойынша Ақтау, Қызылтау, Ортау селолық Кеңестері жаңа құрылған Ағадыр ауданына, ал Дария, Жарық қалалық поселкісі мен Бұрма, Көктіңкөл, Красная Поляна, Просторный, Батық, Өспен селолық Кеңестері Шет ауданынң құрамына берілді [11,293]. Сол уақыттан бастап Батық ауылы Шет ауданының құрамына енеді.

Қорыта айтқанда кеңес үкіметі кезіндегі Батық ауылының тарихын екі кезеңге бөліп қарастыруға да болады:1.КарЛаг кезіндегі Батық. 2.1978-1995 жылдардағы Батық ауылының

жағдайы. Ауылымыздағы екі тоғанда КарЛаг тұтқындарының еңбегімен тұрғызылған. Бүгінгі күнге дейін КарЛаг тұтқындарының қолдан отырғызған терек, үйеңкі, қараағаштар қатар түзеп, жайқалып тұр. Кей теректегі жазылған адамдардың есімдері осы күнге дейін сақталған. Батық асыл тұқымды зауыты ретінде 1978 жылы құрылғаннан бастап, халықтың әлеуметтік жағдайы, тұрмыс тіршілігі жақсарып, халық жұмыспен қамтамасыз етілген.

Әдебиет

1. Аршабеков Т.Т., Ісләмұлы І., Жаңаарқа тарих толқыныда\ Қарағанды: “Гласир” баспасы, 2015ғ.-420б.
2. Жайлыбай Ғалым. Қара орамал. Черный платок. Поэма-реквием.- Қарағанды: Болашақ-баспа. -74 бет+ 16 бет жапсырма.
3. Могильницкий Валерий Михайлович. Безымянные тюльпаны: художественно-документальные очерки о великих узниках Карлага. –Караганда: «Гласир» 2014г. -206стр.
4. Кузнецова Е.Б. Свой в своего всегда попадает (КарЛАГ: по обе стороны «запретки») // Куст Карагана. Альманах. – Алма-Ата, МИП, Глаголя, 1996.-с.61.
5. Шаймұханов Д.А., Шаймұханова С.,Д. Карлаг. Алматы, 1991.104б.
6. Долинка мұражайлық кешенінің архиві. Дело 5. Комплект “Путевка” 1934. “Черная доска” 11 апреля
7. Долинка мұражайлық кешенінің архиві. Дело 5. Комплект “Путевка” 1934. “Наши достижения в животноводстве” 21 декабря.
8. Долинка мұражайлық кешенінің архиві . Дело 3. Комплект путевки за 1933 том II. “Просторненский заправочный пункт работает безобразно”.
9. Долинка мұражайлық кешенінің архиві. Дело 5. Комплект “Путевка” 1934. “Безобразная доставка писем лагерникам”
10. Долинка мұражайлық кешенінің архиві. Дело №3. Комплект Путевки за 1933 год. Том II. “Культработа в Просторном”.
11. Долинка мұражайлық кешенінің архиві. Дело №3. Комплект Путевки за 1933 год. Том II. С.Магнусов. “Выполнение июльского молочно- масляного плана”.
12. Жаңаарқа ауданының топонимикасы\ Құрастырған және түсініктемесін жазғандар: Т.Т. Аршабеков, М.С. Жакин, І.І. Ісламов.- Қарағанды: Гласир баспасы, 2011.- 444б.

ҚАСЫМ ХАННЫҢ БАТЫСҚА ЖОРЫҒЫ

Касенов М.С.
тарих ғылымдарының кандидаты,
Х. Досмұхамедов атындағы Атырау мемлекеттік университеті

1517 жылдан бастап Қасым хан солтүстік - батыстағы жерлерді - Еділ, Жайық және Каспий теңізінің солтүстік аймағын, қазақ хандығына қоса бастайды**.** Бұл сол кездегі өте дұрыс шешім болды. Қасым ханның батыстағы жер иеліктері де ұлғая түсті. Ноғай Ордасы бұл кезде ауыр дағдарысты басынан өткізіп жатқан еді.

«Ноғай жұрты» туралы қысқаша айтта кетейік. Ноғай батыр Алтын Орда әскерінің қолбасшысы болды. Өзінің ордасы ретінде Сарайшық қаласын таңдап алды. Ноғай батыр сол кезеңде Алтын Орданың негізгі билеушісі болды. Тақталас кезінде, хандардың бақталасына араласып отырды. 1300 жылы өлтірілді. Оның қол астындағы рулар өздерін «ноғай жұртымыз» деп атады.

1420 жылдардан кейін Сарайшық қаласы, атақты Әмір Едігенің баласы Нұрадиннің (1426-1440 жж.) тұсында күшейіп нығайды, немересі Оқас тұрғанда жеке мемлекет Ноғай Ордасы болып құрылған Маңғыт әулетінің орталығына айнала бастады [1, 76 б.].

Ноғайлық кезең XV-XVI ғасырға сәйкес келеді. Ноғай ордасы 1426-1557 жылы құрылды [2, 75 б.].

Сарайшық қаласын Ноғайдың маңғыт тайпасының өкілдері мекендеді. «Ноғай» этнонимі XV ғ. аяғында ғана пайда болды. Ноғай жұрты сол кезде Алтын Ордадан қалған шұрайлы аймақты жапай қоныстанған еді. Еділ, Жайық, Сағыз, Жем және Ойыл өзендері өңірінің құнарлы жері, жайлы қоныс және жайлым болды. Нарын, Тайсойған және Бүйрек құмдарының шағылдары қыста қыстауға, жазда жайлауға қолайлы болды.

Ноғай ордасының құрамына жиырмадан астам тайпа мен рулар енді: наймандар, қыпшақтар, алаштар, қаңлылар, алшындар, қоңыраттар, қатағандар, ұйғырлар, ткайлар, маңғыттар және т.б. Бұл негізінен этникалық емес, саяси бірлестік болды. Ноғай Ордасы құлағаннан кейін көптеген рулар мен тайпалар этникалық құрамын және рулық байланыстарын сақтай отырып, қазақ халқының қалыптасуының күрделі процесіне қатысып, қазақ жүздерінің құрамына кірді.

Ру басшылары, ноғай мырзалары, билері билік үшін өзара қарқысумен болды. Әбден қалжыраған Ноғай Ордасының тайпалары мен руларының бір бөлігі қазақ хандығына қосыла бастады.

Осы аймақты тілі, діні, мәдениеті және шаруашылығы бір ноғай елі жайлады. Олардың қазақ хандығына қосылуына, осы шарттар себеп болды.

Қасым хан ноғай жұртынның бұрынғы жері мен шаруашылығын сақтап бейбіт түрде хандыққа қосты. Қасым ханның қол астына қараған халықтың саны батыс аймағын қосудан 1 миллион адамға жетті.

Ол Сарайшық қаласына қоныстанып батыс жерлері мен жұртарын қазақ хандығына қоса берді.

М. Х. Дулатидің былай жазады: «Бұрындық хан Сарайшыққа қоныс тепті. Қасым хан одан мүмкіндігінше қашық жүрейін деп моғолстан шекарасына кетіп қалды. Қасым хан Қараталда қыстап, ерте көктемде өзінің туған өлкесіне қайта оралмақ болған еді», - дейді [3, 257 б.].

Бұл деректі М. Тынышбаевта келтіреді. «Бурундук считавшийся главным ханом, проживал обычно в Сарайчике» [4, 45 б.].

Бұрындық хан мен Қасым сұлтанға шайбанитермен Сырдария өңіріндегі қалалар үшін соғыста, күш жинау үшін жаңа аймақ (плацдарм) қажет болды. Қазақ хандығы ол үшін батыс аймақ жеріндегі Сарайшық қаласын таңдады.

Алтын Орданың ыдырауынан Жайық пен Еділ арасындағы жерді ноғайлар мекендеді. Бұл қазақ хандығының жерін батысқа ұлғайтуға және жаңа тайпалар мен руларды хандыққа қосуға мүнкіндік туғызды. Екі жылда қазақ хандығы Сарайшық ставкасында күшейіп, әскер санын өсіріп, шайбанитерге күйрете соқы берді. Жауынгер Ноғай руларынан жасақталған сарбаздар қазақ хандығына қызмет қылды.

Тарихшы А. Исиннің зерттеулерінде - «кейбір ноғай мырзаларының 1519 жылы Еділдің оң жағалауына ығыстырылғандығы жөнінде айтылады. Ал сол жағалауда Қазақ хандығының билігі жүре бастайды да, ол енді Астрахан хандығымен шектеседі» [5, 159 б.].

Қазан, Қырым және Қажытархан хандықтары бір-бірімен қырқысуда болды. Олар Қасым ханмен одақтасуға мүделі болды. Москва княздығы Қазақ хандығымен байланыс орнатуға ұмтылады. Орыс деректерінде 1520 жылы Қырым хандығына қазақтардан елші келгендігі айтылады. Қасым хан тұсында қазақтар өз алдына дербес халық ретінде Европаға мәлім болды.

Қазақ хандығымен дипломатиялық байланыс орнатқан алғашқы мемлекеттердің бірі ұлы Князь III Василий (1505-1533 жж.) билік жүргізген кездегі Москва мемлекеті болды. Кейбір еңбектерде XVI ғ. басында, яғни Қасым ханның тұсында Мәскеумен байланыстар орнатылғандығы баяндалады. Оның кейбір құжаттары (1575-1584 жж.) патша мұрағатында сақталғаны туралы жазылған мәлімет бар [6, 147 б.].

Вельяминов - Зернов В.В. - Қасымхан туралы еңбегінде былый дейді: «При Брундуке – хане и Касым – хане власть их распространятся до Урала и даже до Волги (1519 г.). Своей столицей они сделали город Сарайчик на Яйке» [7, 145 б.].

1519 жылдары Сарайшық қаласы қазақ хандығының тұңғыш астанасы болды. Қасым хан қаладағы сарайында отырып бүкіл хандығын басқарды. Бұл қала Қазақ хандығына Евразия кеңестігінде өз үстемдігін жүргізіп, керуен жолдарын бақылауға алуға мүнкіндік берді. Қаланың географиялық қолайлы жерге орналасуы Қасым ханға тиімді болды. Қаланы астана ретінде таңдауы да осыған байланысты болды.

Жайық өзені жағалауына орналақан Сарайшық қаласы сол кезде Европа мен Азияның қақпасы болды. Бүкіл керуен мен елшілік Жайық өзеніне салынған ағаш көпір арқылы өтті. Қаланың орналасуының саяси және экономикалық маңызы зор болды. Қалада қол өнер мен сауда дамыды. Сарайшық қаласының мәдениеті, саудасы, қолөнері және өркениеті дамып, шарықтау шегінде болды.

Сарайшық ірі сауда орталығы болғаны туралы Ә.Х. Марғұлан былай дейді: - «Феодализм туып, көркею заманында және осыған байланысты халықаралық сауда мен айырбастық жандануына сәйкес, сауда жолдарының бойынан елді мекендер пайда болып отырған. Бұлар тіпті географиялық қолайлы орналасу жағдайларына байланысты экономикалық жағынан іріленіп, көрікті қалаларға да айналып, тарихи дамуымызда елеулі із қалдырған. Сондай жолмен Қазақстан территориясында пайда болған «Ортағасырлық қалалардың бірі – Сарайшық» [8, 8 б.].

М.Ж. Көпейұлы: «Әз Жәнібектің тоғыз ұлы болыпты. Оның бірі Қасым хан. Бұл тақты Сарайшықтан көшіріп Ұлытауға орнаттырған. Қазақты қатарға қосып кеткен осы Қасым хан. Қазақтың ортасында «Қасым ханның қасқа жолы» деген сөз үлгі, өсиет болып қалды» - дейді [9].

Баласы Жәнібектің сардар Қасым
Қазақтың біріктіріп, құрап басын
Осы жер ата қоныс, мекенің деп,
Найзамен сызып берген шекарасын – деген [10].

Қасым хан батыс аймағын жері мен елдін қазақ хандығына қосып, қазақ хандығын күшейтіп іргелі мемлекетке айналдырды. Хандықтың шаруашылығы, саудасы мен өнері дамыды. Әскери күші сол кезеңде жойқын болды. Хандықтың негізгі саясаты бейбітшілік болды. Сондықтан көптеген тайпалар мен рулар хандыққа қосылды.

Қасым хан Сарайшық қаласында тұрып 1521 жылы 76 жасында қайтыс болып осындағы хандар зиратына жерленді. Қасым ханың өлген жылы мен жерленуі туралы көптен бері әртүрлі деректер айтылуда. Сарайшық қаласы туралы да аңыздар айтылуда.

Қадырғали би Қосымұлы Жалайыр «Тарих-и Оразмұхаммед» шежересінде: - «Ең алдымен айтылатыны Қасым хан, Жаған бегімнен (бәйбішеден) туған еді. Біраз жылдар бойы атасы басқарған ұлысында патшалық құрды және өз тұсында әр тараптағы уәлаяттарды бағындырды. Оның есімі көп жерде мәлім болды. Ақырында Сарайшықта дүние салды. Бұл күндері оның қабірі Сарайшықта жатыр», - деді [11, 178 б.].

Қасым ханның атасы Барақ ханда Ақ Орданың соңғы билеушісі (1433-1428 жыл) Сарайшықта жерленген. «Тарих-и Оразмұхаммед» шежересінде: - «Барлық ұлыстарды өзіне бағындырды. Құйыршақ ханнан соң оны хан көтеріп, Барақ хан деп атады. Оның өзі алып тұлғалы, ірі, нағыз ер, батыр еді. Тез арада әр тараптағы ұлыстарды өзіне бағындырды. Ақыр аяғында Еділ төңірегінде, Жайық бойында, Сарайшық қаласына жақын жердегі Қас Наурыз өңірінде опат болды. Оның ұлы Кіші Жәнібек хан деп атанған» [12,170 б.].

Хайдар Дулати Қасым хан 1518 жылы қайтыс болды деп жазады: «Ақырында 924 hижри қәмәри (1518 милади) жылы қайтыс болды»[13, 256 б.].

Ал Тахир Мұхаммед өзінің «Раузат-ат Тарихирин» атты еңбегінде Қасым ханның өлген уақыты 1521 жыл деп көрсетеді.

Астраханда рязаньдық Занко Зудов 1520-21 жылдың қыс айларында 3-4 ай тұтқында болады. Қазақ хандығында болып жатқан оқиғалардың бірталайын ол тұтқында жүріп естиді. 1521 жылдың сәуірінде оның Москваның ұлы князі III Василийге жіберген хабарламасында «Осы жылы қыста (қаңтар-ақпан) айларында қайтыс болғанын» - айтады.

«№23. 1521 год, мая 10. – Приезд в Москву вестовых казаков с грамотами от азовского казы и Бургана, а также от осведомителя великого князя в Азове Зани Зудова.

Вестевое сообщение Зани Зудова.

Государю великому князю Василью Ивановичу всеа Руси холоп твой Занка Зудов челом бьет. Были если, государь, в полону в Азсторокани четыре месяца. Ино при мне, государь, приходил посол из Крыма к азстороканскому царю, а молыл так Зяныбеку царю: меж собою есмя братья. Что был если в дружбе с Московским, и он предо мною изменил: Казань был юрт наш, и ныне он посадил салтана из своей руки. А казанская земля не хотели того, опричь одного сеитя. Да и прислали ко мне человека просити у меня салтана, и яз им салтана и московского со всею своею силою. А хочешь со мною дружбы и братство держати, и ты б сам пошел на московского или салтанов послал. // (л. 141 об.).

И азстроканской царь, и князи, и земские люди с тобою не хотят, государь, недружбы – все, государь, хотят с тобою дружбы.

А казатцкого ***85*** царя Касыма сее зимы не стало. А его два салтана, и они ся еще меж собою бронят, а на царстве никто не сел. […]. *86* . РГАДА. Ф. 89. Оп. 1. Кн. 1. Л. 141- об. Подлинник. Опубл.: ПДСМГКНТ. 2// СБ. ИРИО. 95. С. 677-679» [14, 61 б.].

М.Ж.Көпейұлы жазбаларында: «Қасым хан хижра бойынша тоғыз жыл отызда Сарайшықта опат болды» - дейді [15]. Хижра бойынша 930 ж. Милади жыл санауы бойынша 1523 жылмен сәйкес келеді.

Тарихшы ғалым Берекет Кәрібаев өзінің «іргелі» зерттеулерінде Қасым хан 1521 жылы қайтыс болған деп көрсетеді.

Сонымен көптеген мәліметтерді талдай келе Қасым хан 1521 жылы қайтыс болған деп аламыз.

Сарайшықта жеті хан жерленгені туралы аңыз қайдан шыққаны белгісіз. Жазба дерек жоқ. Қазақ ұғымында «7» саны қасиетті, киелі сан болған. Сондықтан жеті хан жерленген деген ұғым қалыптасқан болса керек. Жеті хан жерленгені туралы тек, Шынияз Шанайұлы ақын айтқан:

«Сарайшықта бар дейді»

«Жеті ханның моласы», -деген [16, 94 б.].

Сарайшық қаласына Алтын Орданың Мөңке Темір хан (1266-1282 ж.), Тоқты хан (1290-1312 ж.), Жәнібек хан (1343-1357 ж.), Қасым хан және 3 ноғай әмірлері Әмір Уақас би, Әмір Шайх - Мамай және Әмір Жүсіп жерленген деген аңыз бар. Бұларға 2000 жылы кесене тұрғызылды.

Қасым хан кесенесі XVIII ғасыр басында дін аман тұрған. В.В.Вельяминов – Зернов: «Әрқайсысы (Жәнібек ханның ұлдары мен немерелері) өз ордасын құрды, сонда билеуші болып, атақ - даңққа бөлене білді. Олардың есімдері әлі күнге дейін ел есінде. Солардың бірі Жаған - бегімнен туған Қасым хан еді. Ол біраз уақытқа дейін әкесінің ұлысында билік құрды және көптеген көрші елдерді бағындырды, оны бүгін де барлығы есте ұстайды. Ол Сарайшықта қайтыс болды және оның зираты қазір де сонда орналасқан» - деп нақтылады [17, 125 б.].

Н.М.Карамзин «1580 жылы Жайық казактары Ноғай Ордасының астанасы Сарайшық қаласына шабуыл жасады. Қалада Ұлы Даланың талай айтулы ұландары жерленген бейттер болатын. Тіпті онда қазақ ханы Қасымның кесенесі сонадайдан көз тартатын. Казактар байлық іздеп қабірлерді талқандады, өлген адамдардың сүйектерін далаға шашты» деп жазды [18].

А.П.Чулошников оның мазары XVII ғ., басында, дін аман болғанын баяндайды: «...он умер еще за несколько лет до этого (около 1518-20 г.), г. Сарайчике где и был похоронен, уже как повелитель и Дешт-Кипчака», (Еще в начале XVII в. в гг. Сарайчике можна было видеть гробницу хана Касима)» [19, 127].

1846 жылы Бөкей Ордасының ханы Жәңгір татар саудагерлеріне екі жердегі (хан) сағана үстіне жасатқан ағаш қоршаулар жасатқан.

1861 жылы А.Е.Алексеев Сарайшық қаласына келіп цитадельінен хан моласын көреді, қабірлердің біреуіне қазба жүргізеді.

«В западной части развалин города, есть цитадель, стены которой гороздо выше описанного вала. Фигуру цитадель имеет непрпвильную, длина ее 200 сажень, а ширина 100 сажень. Внутри цитадели есть признаки развалившихся построек и склепов, которые как видно сделаны из хорошего жженого кирпича и изразца.

Из склепов сохранился только один, которого называют *ханской могилой.* Внутренность его похожа на кибитку, имеет одну дверь с восточной стороны, и три окна в сводах: на северной, западной и южной сторонах. Внутри есть гробницы, сделанные из кирпича, и имеющие шесть вместилищ, два больших и 4 маленьких, так что можно пологать тут похороненным целое семейство. Подобных еще два склепа есть в восточной части города, в одном из них, который я разрыл, были два больших гробницы, сложенные тоже из кирпича, и залитые известью, из алебастра, на них выведены карнизы, покрытые глянцем синего цвета» [20, 2 б.].

Этнограф Ахмет Тоқтабаев Сарайшық қаласы туралы мынадай дерек тапқан. Қасым ханның қабірін ұрпақтары күні бүгінге дейін ұмытқан жоқ. Бұл туралы 1913 жылы туған, кезінде Атырау облысында басшылық қызметте болған Шоқан Қаржауов былай дейді: «...Әкем Мырзағали 1937 жылы қайтыс боларда мені хан бейітіне, Қасым ханның жанына жерлеңдер. Бейіттің жанында мешіт болуға тиіс» – деп өсиет етті. Әкемнің өсиетін орындайын деп, мәйітін Гуревтен Сарайшыққа әкелдім. Сұрастыра жүріп 90-ға келіп қалған бір ноғай шалына кездестім. Ол, Қасым хан бейіті баспалдақпен түсетін жартылай жер асты мешітінде екенін айтты. Мешіттің бір қабырғасы түгелдей шымылдықпен жабулы тұр, әрі қарай қазсаң хан бейітінің үстінен шығасың. Әкемді сол жерге жерлеп, моласын соқтық. Інім Қаржауов Нығмет сол бейітке жерленген, маңайы темір шарбақтармен қоршалды. (Ахмет Тоқтабаев).

1950 жылы Академик Әлкей Марғұлан Сарайшықта қазба жұмысын жүргізгенде, Қасым ханның қабіріне қатты қызығушылық білдірді. Бірде Әлекеңдер жұмыс істеп жатқан жерге келсем, ол: «Мешіттің жанын қазып едік, наубайхана шықты, бұл қалай?» деп, бізден сұрады. Сонда біз: «Ертеде мешіт жанынан наубайхананы қоса салатын болған. Себебі, намаз жаназаға жиналғандарға таба наннан дәм таттыруға дәстүрлі болған» - деп жауап беріп едік, «Ә солай екен ғой» - деп, Әлекең жауабымызға қанағат бірдірді [21].

Археолог З. Самашев қалада бірнеше жыл археологиялық қазба жүргізіп, Қасым хан кесенесін іздедеу жұмыстарын жүргізіп келеді [22].

Сарайшық қаласы өз заманында ірі гүлденген қалалардың бірі, Қазақ хандығының тұңғыш астанасы болды. Қасымхан астана қалада тұрып, сонда жерленді. XVIII ғасыр ортасында Қасым хан кесенесі құлатылып, оның қыш кірпіштері басқа құрлыстарға пайдаланылған. Оның бейіті қазіргі Сарайшық қаласы құландысындағы қазақ қорымы астында деп есептеледі. Қазіргі кезеңде Сарайшық қаласының құландысы Атырау қаласынан солтүстікте 58 шақырым жерде, Жайық өзенінің оң жағалауында, Махамбет ауданындағы, қазіргі Сарайшық ауылы жанында. Қазіргі кезде қаланың жартысы ғана қалған. Қалған бөлігін өзен шайып кеткен. Қалада ондаған жылдан бері қазба жұмысы жүргізілуде [23].

Қала туралы жазба деректерді бізге саяхатшылар мен тарихшылар қалдырған. Қаланың орнында бұрын қандай қала болған, ол қай ғасырда салынып қалай аталғаны туралы мәлімет жоқ.

Археологиялық зерттеулерден қаланың төменгі мәдени қабатынан VIII ғасырлардың жәдігерлері кездеседі. Сондықтан қала орнында ежелгі мекен болғаны анықталып отыр.

Әдебиет

1. Аманжолов Қ.Р. Түрік халықтарының тарихы. Алматы, 2002.
2. Мұстафин Жеңісбек. Сарайшық ашық мұражай. // Қазақ тарихы. Алматы, 2001. №4. Сонікі; Сарайшық қаласының қалыптасуы.// Ізденіс. / Поиск. Алматы, 2001. № 3.

3. Мұхаммед Қайдар Дулат Тарих-и Рашиди. Алматы, 2015.
4. Мухамеджан Тынышбаев. Материалы к истории киргиз казакского народа. Ташкент, 1925.
5. Исин А. Казахское ханство и Ногайская Орда во второй половине XV-XVI в. – Алматы, 2004.
6. Жаппасов Ж.Е. XVI – XVIII ғ. қазақ-орыс қарым-қатынастарының тарихы. - Алматы: Қазақ университеті баспасы, 2011. - 147 бет.
7. Вельяминов–Зернов В.В. Исследования о Касимовских царях и царевичах. Ч.2, СПб, 1864.
8. Маргулан А.Х. Из истории городов и строительного искусства древнего Казахстана. Алма - Ата, 1950.
9. Көпейұлы М.Ж. Шығармалары. 1-20 томдар. Павлодар, 2001-2010.
10. Артықбаев Жамбыл. Дештіні түгел меңгеріп билеген даңқты ұлыс. // Мәдени мұра. №2 (59) 2015 ж. Наурыз – сәуір.
11. Қадырғали би Қосымұлы Жалайыр. Тарих-и Оразмұхаммед. – Алматы. 2007. -272 бет.
12. Қадырғали би Қосымұлы Жалайыр. Тарих-и Оразмұхаммед. – Алматы. 2007. -272 бет.
13. Мұхаммед Қайдар Дулат. Тарих-и Рашиди. Алматы, 2015.
14. История Казахстана в русских источниках. I том. Посольские материалы русского государсва (XV–XVII вв.). Алматы «Дайк – Пресс» 2005. С. 256.
15. Көпейұлы М.Ж. Шығармалары. 1-20 томдар. Павлодар, 2001-2010.
16. Шыняз Шанайұлы. Алқаласа әлеумет. Алматы, 1991.
17. Вельяминов-Зернов В.В. Исследование о Касимовских царях и царевичах. Ч. 2. СПб., 1864.
18. Карамзин Н.М. История государства Российского, СПб., 1821. Том. IX. гл. VI. С. 380.
19. Чулошников А.П. Очерки по истории Казак-Киргизского нрода. Оренбург, 1924. С. 294.
20. О развалинах татарского города Сараиль–Джадита. // Уральские войсковые ведомости. 1867. №30. - С. 2-7.
21. Тоқтабаев А. Сарайшық аққу көлі. // Егемен Қазақстан. 21 наурыз, 1998 жыл.
22. Тасмағанбетов И., Самашев З. Сарайшық. А., 2001.
23. М.С.Касенов. Сарайшық қаласының тарихы. Атырау, 2007. 80 бет.; М.С.Касенов. Сарайшық қаласы. Атырау, 2011. 103 бет.

ҚЫРЫМДАҒЫ САҚ-СКИФТЕРДІҢ АТЕЙ ПАТШАЛЫҒЫ

Жүрсінбаев Бақытжан Абсаматұлы
т.ғ.к., Тараз мемлекеттік педагогикалық университетінің Тарих, құқық және кәсіпкерлік кафедрасының доценты
Маймақова Алия Дүйсенбекқызы
Тараз мемлекеттік педагогикалық университетінің магистранты

Б.з.д. VII-V ғасырларда сақ-скифтердің қоғамында әскери демократия орын алды және отырықшы халықтың үстінен билік жүргізген. Геродоттың жазуынша скифтер отырықшы елдерге өздерінің құлдары ретінде қарап, малдарын баққызған және салық төлеткізген. [1, с.10-11].

Сақ-скифтер құлдарды егін егіп, астық өндіретін тегін жұмысшы күші ретінде де пайдаланған. Мәселен, б.з.д. V ғасырда сақ-скиф билеушілерінің астық өндірісін дамыту үшін жер иеленушілердің бір бөлігін Днепрдің маңынан Қырымға көштеп көшірген. Тіпті олар кейбір кездері билеуші көшпелі тайпалардың өкілдеріне уақытша бекітіп берген. Атейдің уақытындағы скифтердің қоғамындағы құлдардың өмірі туралы Полиэнның «Әскери айла-әрекеттер» атты шығармасында көрсетіледі. Онда Атей егінші құлдарға жауға шабуыл жасаушылардың санын асыра көрсету мақсатында табын-табын жылқыларды шаңдатып айдап өтуге бұйрық береді. Ал Фронтинның еңбегінде Атейдің әскерінде болған егінші құлдар жауынгерлердің найзасын көтеріп жүрушілердің рөлін атқарған. Скифиядағы

құлдардың еңбегін пайдалану Атей патшаның кезінде жан-жақты дамыған. Алайда құлдар скифтердің мемлекетінде негізгі жұмысшы күші бола алмаған

Б.з.д. V ғасырдың соңғы ширегі мен IV-III ғасырларда Қара теңіздің солтүстік батысында антикалық қалалардың ауылдық шаруашылықтары қалыптасып, көшпенділердің бір бөлігі отырықшылыққа көшіп, Боспорда Спартокидтер билікке келеді. Скифияда Донның аймағы, Азовтың Солтүстік-Шығыс бөлігі, Қырым және Днепрдың өңірі сияқты орталықтар қалыптасады. Бұл орталықтардың билеуші топтары эллиндік қалалармен байланыс жасауда қызығушылық танытты. Өйткені осы байланыстардың негізінде олар гректерден салық, сыйлық және сауда айырбастарының негізінде көп байлыққа кенеліп отырды [2, с.38].

Ольвий қаласындағы портқа Грецияның түрлі қалаларынан кемелер келіп, тоқтап ыдыстар, зәйтүн майларын, шараптар әкелсе, қаладан астық, тұздалған балықтар, терілерді алып қайтатын. Қалада қару, шыны, сүйек, зергерлік шеберханалар көптеп ашылып, өнімдері скифтерге сатылды. Геродот қаладан негізінен скифтердің сөздерін еститін. Ол сақ-скифтердің далада қалай өмір сүретінін білгісі келіп скифтердің ханы Ариапейтаның жақын серігі Тимнмен араласады. Тимн Геродотқа скифтердің шығуы, қалай соғысатынын, қандай мейрамдарды тойлайтынын, өлгендерді қалай құрмет тұтатыны туралы мән-жайларды түсіндірген [3, с.9].

Ольвияда және Боспор патшалығының қалаларында тұрып жатқан гректер скифтердің көптеген дәстүрлерін қабылдаған. Олардың скифтердің киімдерін жиі-жиі киетін. Сақ-скифтердің билеушілеріне жұмыс істеген гректің шеберлері де скифтердің мәдениеті мен салтына тез үйреніп кететін [3, с.16]. Қырымдағы қалаларда скифтер тұрғанын және олардың ұсталық пен құйма ісімен айналысқаны туралы археологтар дәлелдеп отыр. Сақ-скифтер қалаларды жаңа жерден салып отырған. Өйткені олардың салған қалалары күшті қорғаныс жүйесінен тұрған. Олар қалаларда өтуге қиын екі қатардан тұратын шұңқырлар қазылып, қорғандар тұрғызылатын. Шұңқырлардың тереңдігінде жеті адам бір-біріне мінгескен кезде бастары көрінбейтін. Қалалардағы үйлер қорғаныс жүйесінен қашықтау екінші шұңқыр мен қорған белдеуінің артына салынды. Ал екі белдеудің арасы малдарға арналған орындар жасалды. Ертеде садақтан атылған оқ жарты шақырымға жететін және жебенің ұшына оттың алауын байлап ататын. Соның нәтижесінде бүкіл қаланы өртеп жіберетін. Сондықтан екінші белдеуден үйлерге дейін жарты шақырымға созылатын. Герростарда ұлы қорғандар салынған кездегі екі мың үш жыл уақыт бұрын қалалар да пайда болған. Солох, Чертомлык және Александропольск қорғандарындағы патшалардың бейіттері қаладан қашық емес жерде орналасты. Сақ-скиф металлургтердің қаласы он екі шаршы шақырым ауданды қамтып, оған Пантикапей, Ольвия және Херсонес сияқты үш қалада сиып кететін [3, с.4].

Қырым жағалауындағы гректердің белсенділігі мен сол уақытта скифтік Неаполдың жерінде салынған құрылыстың жүргізілуі Херсонес пен Гераклей қалаларындағы гректер мен скифтердің арасындағы саяси және экономикалық байланыстардың өте тығыз өткенін көрсетеді. Соның ішінде гректер Қырымдағы скифтік жерлерді жалға алып, оның төлемақысы ретінде сақ-скифтерге астанасы Неаполда ғимараттар салып, оған қажетті құрылыс заттарын тасыған. Страбонның жазуынша Неапол қаласының салынуы бүкіл скифтерді біріктірген Атей патшаның билік құрған уақытымен сәйкес келеді. Неаполдың салынуы Скифияны біріктіру үрдісінің бір кезеңі ретінде қарауға және де Атей патшаның билігі бүкіл Қырымға орныгуға мүмкіндік жасаған деп болжамдауға жол ашады. Бұл пайымдар Керкинидтердің монеталарындағы белгілер мен көркем стильдерді зерттеген В.А.Кутайсовтың еңбегінде де көрініс табады. Онда автор б.з.д. IV ғасырдың 50-40 жылдарында Атей патша мен Керкиниттердің және Херсоностың арасында одақтық қатынастар орнаған деген пікірге келеді [4, с.17-18].

Б.з.д. 345-339 жылдары Атей патша өзінің атынан ақша монеталарын басып шығарған. Оның алғашқы шығарған күміс ақшада аттың үстіндегі сақ-скифтің басында Гераклдың басы бейнеленіп, Атей деген жазу жазылған. Каллатида басылып шыққан екінші монета ақшада да скиф аттың үстінде, бірақ басы Артемиданың суреті бейнеленді [5, с.30]. Атейдің атты сақ-скифтың садақтан оқ атып тұрғаны туралы бейнеленген жеке монета ақшасының

шығарғанынан сауда және шетелмен байланыстардың күшейгенін көре аламыз. Осы уақытта орталық биліктің күшейе бастайды. Егерде парсы патшасы Дариймен соғыс кезінде сақ-скифтер әлі де конфедерациялық жағдай сақталса, ал Атей болса Помпей Трог жазғандай жеке өзі басқаруға көшеді. Атейдің жеке билегені туралы Страбонда көрсетеді [6, с.26].

Атейдің кезінде скифтердің бір орталыққа бағынған мемлекетінің жүзеге асқанын мынадай қосымша белгілерден көре аламыз: 1. Сақ-скифтердің қоғамында билеуші салт атты ақсүйектер тобы бөлініп шыққан. Оны Герростағы үлкен қорғандар дәлелдейді. 2. Кейбір суреттерде патша билігі құдайдың бұйрығымен жүзеге асқан деп бейнеленген. 3. Сақ-скифтерде скипетр, тиар және тағы басқа да патша билігін білдіретін белгілердің пайда болуы. 4. Сақ-скиф патшаларының күзетшілері парсы сарайындағы қалыптасқан жоралғыларды орындауы. 5. Анахарсис пен Скил жөнінде жазған Геродот б.з.д. VI-V ғасырларда патша әулеттерінің билігі әкеден балаға өтіп отырған [1, с.11-12]. Атей билігінің тұсында патшаның билігі күшейе түседі. Әскери тайпа көсемдері оның негізгі тірегіне айналады. Олар басқа әскери адамдарға қарағанда салық ретінде жер иеленушілерді, малшыларды, қолөнершілерді көбірек алады. Атей патша металлургтердің қалаларында мықты қорғаныстарды тұрғызады. Қолөнершілер осы қалаға жаппай ағылады. Олар жауынгерлерді жорыққа қажетті заттармен жабдықтап отырды. Осы қалалардан Атей патша далаға жорық жасап, кері қайтып тұрған және әскери қолбасшылармен жиындар өткізетін. Днепрдің төменгі сағасындағы қала Атей патшалығының астанасына айналады. Бұл жаққа тайпа көсемдері мен саудагерлер жан-жақтан жиналатын [3, с.58]. Геродоттың замандасы Фукидидтың көрсетуінше Гема мен Истраның аралығында геттер және солтүстік шығысында сақ-скифтермен шектескен басқа да тайпалар өмір сүрген. Фукидид айтып отырған кезең б.з.д. V ғасырдың 20-30 жылдарын қамтиды. Яғни сол ғасырда Дунай екі көшпелі әлемді бөліп тұрған шекараға айналды. Осы өңірде мекен еткен сақ-скифтердің өмірі б.з.д. IV ғасырда Атейдің есімімен байланысты. Оның қызметі сол кездегі фракийліктер мен енді ғана күш алып келе жатқан Македониямен тығыз қарым-қатынаста дамыды. Қазіргі тарихнамада Добруджедегі Атейдің билігі скиф-македон соғысының алдында ғана орнады деген тұжырым қалыптасқан [7, с.14].

Т.В.Блаватский Одристік патшалықтың ішкі саяси жағдайын зерттеудің негізінде скифтердің Дунайдың арғы бетіне жаппай жорық жасауы Котистің өлімімен тікелей байланыста жүзеге асқан. Соның нәтижесінде Истраға дейін алып жатқан одристердің қуатты мемлекеті үшке бөлініп кетеді. Яғни, I Котистің өлімінен соң оның оңтүстік-батысын Македония, оңтүстік-шығысын астар, солтүстік-шығысын скифтер, солтүстік-батысын трибалдар басып алады. Т.В.Блаватскийдің пікірін есепке алсақ онда скифтер Фракияның шекарасын ерте кезден-ақ бұза бастаған. Б.з.д. V ғасырдың аяғы мен IV ғасырдың одристердің патшалығында өзара қақтығыстар басталып, нәтижесінде патшалық II Севт пен Медоктың (I Амадок) арасында бөліске түседі. Б.з.д. 383 жылы билікке I Котистің келуі елдің жаңадан бірігуге алып келді. Ал бұл оқиға оңтүстік-шығыста күшейіп келе жатқан астардың жас мемлекетімен жанжалдасуға алып келді. Осы жағдайды скифтер де пайдаланып фракийліктердің иеліктеріне жиі-жиі шабуылдауға көшеді [7, 6 с.15]. Осы соғыс барысында скифтер Атей патшаның билік басына келген кезден бастап үнемі жеңіске жетіп тұрған. Атей скифтерінің Дунайдың оңтүстігіне келуі жөнінде алғашқы деректерді Фронтин мен Полиен қалдырып, онда скифтердің трибаллдарды құлықпен жеңгені жөнінде жазылады. Клемент Александрийскийдің еңбегінде Атейдің Византияға қауіп төндіргені туралы мәліметтер беріледі. Осы деректерге сүйене отырып кейбір зерттеушілер Атейдің скифтері Фракияның батысы мен оңтүстігіне терең жорықтар жасаған деген пікірге келеді [7, с.15].

Б.з.д. IV ғасырда билік құрған Атей патшаның кезінде Қара теңіздегі Скифия өзінің дамуы жағынан ең биік сатыға көтеріледі. Осы кезде геополитикалық мүдделер өзгеріске ұшырап, скифтердің әскери жорықтарының негізгі бағыты Алдыңғы Азияға емес, Батысқа ауысады. Атейдің кезінде скифтер Фракияны бағындырып, Европадағы Дунайдың шығыс бөлігіне мықты түрде орнығады. Тарихнамалық еңбектерде скифтердің патшасы Атейдің иелігі жөнінде ортақ пікір жоқ. Батысевропалық ғылыми әдебиеттерде Атейді Дунайдың

төменгі аймағын мекен еткен скифтердің жекелеген тайпаның немесе бірнеше шағын тайпалар тобының жетекшісі немесе Добруджуға басып кіріп, бірақ Филип Македонскийден тас-талқан болып жеңілген кіп-кішкентай скиф тайпасының көсемі ретінде көрсетілуіне басымдық берілген [8, с.55].

Алайда бұл ақпараттар Атейдің иелігі осы аймақпен шектелгенін дәлелдей алмайды. Сондықтан осы көзқарастарға қарама-қарсы болып табылатын кеңестік тарихшылар Атейді бүкіл Скифияны біріктіруші және алғашқы скиф мемлекетінің негізін қалаушы патша ретінде таниды. Бұл тұжырымға негізді олар Атей патша Қара теңіздің солтүстік жағалауының басым бөлігінде билік құрған деп жазған Страбонның материалдарынан табады. Страбон өз еңбегінде Атей Қара теңіздің солтүстік жағалауындағы скифтердің басым бөлігіне билік жүргізген деп атап көрсетеді. Помпей Трогтың жазуынша Атей патша келіссөз жүргізген кезде сол кездегі ең күшті македондық патшамен өзің тең санаған. Оны Филиппте мойындаған. Плутарх та өз еңбегінде Атей мен Филипп патшаларының бір-біріне жіберген елшіліктер көп болғанын атап өтеді. Оның үстіне сол кездегі Скиф патшасы Атейдің бейнесі басылған күміс ақшаларының көптеп табылуы оның билік құрған мемлекеті өте зор, әрі тәуелсіз мемлекет ретінде дербес саясат жүргізгенін дәлелдей түседі. Филиппен соғысудың алдында Атей Византиямен де соғыс алдында тұрған. Оған Атейдің Византия қаласының тұрғындарына жазған хаты дәлел бола алады. Оны Клемент Александрийскийдің шығармасынан кездестіреміз. Хатта: «Скифтердің патшасы Атей византиялықтардың тұрғындарына: менің жылқыларым сендердің суларыңды ішпесін десеңдер менің табыстарыма зиян келтірмеңдер», - делінген. Атей патшаның Византияны бұлайша қорқытуы скифтердің Фракияда өз биліктерін толық орнатқаның көрсетеді [8, с.56-57].

Оған екінші дәлел Атейдің Қара теңіздің батыс жағалауындағы Каллатия қаласында күміс ақшасын шығарғанын келтіруге болады. Жалпы Атейдің патшалығы солтүстігі мен батысында Дунайдың арғы бетіндегі Истраның төменгі ағысына дейін, оңтүстігінде Балқан тауының шығыс қыратына дейін созылды [8, с. 58].

Кейін осы аймақ эллиндік уақытта Кіші Скифия деп аталды және деректерде б.з.д. III ғасырда Томи, Каллатия мен Дионисополдің маңайында скифтердің мекендегенін жазады. Скиф патшасы Атейдің истриандықтармен соғысы скифтердің Добруджиге өз билігін орнатқан соң басталған. Деректерде Добруджидағы геттік тайпалар делінеді. Ал В.Пырван мен П.Никореску деген зерттеушілер истрандықтарды эллинделінген геттер деп атайды. Дегенмен олардың арасында өткен соғыста скифтер қорғанушы, ал истриандықтар басқыншылар ретінде қимыл көрсетіп, Атей патшаны ығыстыра бастайды. Тіпті истриандықтардың соққысына шыдай алмаған Атей Филипп Македонскийден көмек сұрауға мәжбүр болады. Бірақ Филипп оған өзің бүкіл Скифияға мұрагер ретінде жариялаған жағдайда ғана әскерін көмекке жіберетінін мәлімдейді. 90 келген Атей болса өзінің мұрагер ұлының бар екенін айтып оның бұл ұсынысын қабылдамай тастайды. Дегенмен истриандықтардың патшасының өлімі скифтерді үлкен жеңіліс пен македондықтардың ықпалынан құтқарады. Оның үстіне Филипптің Византияға қарсы соғыста сәтсіздікке ұшырауы Атейдің македондық патшамен тең дәрежеде сөйлесуге мүмкіндік береді. Алайда 340-339 жылдары Византия мен мен Перинфаның түбінде жеңіліске ұшыраған Филипптің күшін әлсіздікке бағалаған Атейдің бұл қателігі оған қатерлі сабақ болып тиеді [8, с. 59].

Соның нәтижесінде Скифияны біріктірген әскери билеуші Атейдің патшалығы б.з.д. 339 жылы аяқталады. Сол жылы Атей патша бастаған скифтердің II Филиптің македондық әскерімен өткен қақтығысы зерттеушілер тарапынан талай рет назарына іліккен. Әсіресе әлем ежелгі тарихы бойынша жазылған жалпылама еңбектерде берілген тарихи түсіндірмелерде көптеп кездеседі. Тіпті бұл мәселеге П.Никореску және А.Момильяно арнайы мақалаларын да арнаған.

Атей мен Филипп Македонскийдің арасындағы қақтығыстар Рим тарихшысы Помпей Трогтың шығармасында атап өтіледі. Онда Скифтердің патшасы Атейды истриандар ығыстырған кезде ол Аполлон қаласының тұрғындары арқылы македондардың патшасы II Филипптен көмек сұрайды. Атейдің өтінішін қанағаттандырған II Филипп оған мені бүкіл

Скифияның мұрагері ретінде тағайындайсын деген шартпен көмекке өз әскерін жібереді. Алайда Атей оның бұл шартын қабылдаудан бас тартып, Филипптің әскерін кері қайтарып жібереді. Осы кезде Византияны қоршауға алып, қаланы шабуылдап жатқан II Филипп Атейге жаңадан шарт қойып, Византияның қоршауына кеткен шығынның бір бөлігін алуды тапсырады. Атей болса скифтердің кедейлігін алға тартып бұл шартты да қабылдаудан бас тартады. Атейді айтқанына көндіре алмаған II Филипп Византияның қоршауын тоқтатып, әскерімен Скиф даласына қарай бағыт алады. Бірақ өзінің жаулық ниетін алдын ала көрсеткісі келмеген II Филипп Атейге Истраның сағасына діни жоралғылар бойынша Гераклдың ескерткіш орнату үшін бара жатырмын деген сылтау айтады. Филипптің қулығын білген Атей оған Гераклдың ескерткішін беріп жіберсін оны өзім-ақ орнатамын дейді. Атейдің бұл ұсынысын қабылдамаған II Филипп шешуші шабуылға шығады да скифтерді талқандайды. Бұл жөнінде б.з. II ғасырында өмір сүрген гректің сатиригі Самосатыдан шыққан Лукиан да жазады. Оның шығармасына назар аударсақ Филипп пен Атейдің арасындағы шайқас Истр өзенінің бойында өтіп, осы шайқаста 90-нан асқан скифтердің патшасы Атей қаза табады. Юлий Фронтиннің жазуына назар аударсақ скифтермен өткен осы шайқаста Филипп өз әскерінің табандылығына сенбей олардың артына сенімді атты әскерлерін қойып, оларға майдан даласын тастап қашқан македондықтарды кері қайтару, оған көнбегендерді өлтіруге бұйрық береді [8, с.55].

Атей мен Филипп Македонскийдің арасындағы соғыс кезінде жағалаудағы гректердің қалалары Атейге көмектескен. Ал оның алдында Одесса сияқты гректің қаласы б.з.д. 342 жылы Атейдің көмегімен македондықтардың шабуылына сәтті тойтарыс берген болатын. М.Кожаның тұжырымында сақ-скифтермен македондықтардың арасындағы соғыс кезінде эллиндердің Истра қаласы Атейдің жағында соғысқан. Жалпы алғанда Филипптің сақ-скифтерге қарсы жорық жасауына екі себеп әсер етті. Оның біріншісі македондықтардың Византиядан жеңіліс табуында жатты. Өйткені Византиядан жеңіліс тапқан македондықтардың патшасы Филипп скифтерді жеңу арқылы өзінің беделін қалпына келтіруді мақсат етті [8, с. 61]. Екіншісі, осы уақытта македондық патша Балқан түбегіндегі билік үшін шешуші күреске жан-жақты дайындалады. Бұл кезде Балқан түбегінің солтүстік бөлігі Филипптің иелігіне өтсе, Эпир, Иллирия және Пеония Филипптің патшалық құрған алғашқы жылдарында-ақ тәуелсіздігінен айрылған еді. Ал Керсоблепты талқандау арқылы бүкіл Фракияны толық иеленген македондықтар, артынша алғашқы шайқаста-ақ афиндіктерді талқандаған Филипп Халкидика мен Олинфтен басып алып қана қоймай, осы аймақты афиндіктердің ықпалынан айырады. Сонымен қатар, Филипп Фессалия мен Фокида, дельфийлік амфиктионияда да билігін жүргізсе, оның жақтастары әлі де тәуелсіздігін сақтап тұрған Орта және Оңтүстік Грецияға ықпалын жүргізіп тұрды. Осыған қарамастан бүкіл Греция македондықтардың қол астына өтуі үшін Филиппке Афинаға шешуші соққы берудің қажеттігі туындайды. Сондықтан македондық патша осы соққыға дайындалады. Сол себепті Филиппке Грецияға шабуыл жасамас бұрын арт жағындағы тылдың қауіпсіздігін қамтамасыз етуге тырысады. Ал македондықтардың тылында мекендеген фракийліктер бірнеше шайқастардан кейін талқандалып, Одрис әулетінің жойылуына алып келді. Осыған байланысты фракийліктер македондықтардың Балқанның солтүстігіндегі билігіне еш қауіп төндіре алмады. Бұл аймақтағы гректердің жекелеген қалалары да македондықтарға қарсы белсенді түрде іс-қимыл көрсетуге жарамады. Алайда скиф патшасының күшеюі македондық иеліктердің солтүстік бөлігіне жасырын түрде болса да үлкен аласапыран әкелетін еді. Сондықтан Атейдің талқандалуы Филипп үшін Фракиядағы үстемдігін ұстап тұруға және Грециядағы саяси қайта құрудағы күрестің табысты аяқталуына толық мүмкіндік беретін. Осылайша Македон патшасы Филипп скифтердің патшасы Атейді соғысуға мәжбүрлейді [8, с. 62].

Александрдың әкесі II Филипп б.з.д. IV ғасырда Кіші Дунайдың оң жағалауындағы Фракияның Добруджесінде белсенді рол атқарған Қара теңіздің жағалауындағы скифтермен алдымен одақтық шарт жасасып, кейін соғысады. Дәл осы аймақта және сол уақыттағы дүние жүзіндегі ең ірі екі саяси күштердің мүддесі алғаш рет бетпе-бет кездеседі [5, с.29].

Б.з.д. IV ғасырда Атейдің скифтері Прут пен Днестр өзендерінің аралығына келіп, Днестрдің арғы жағына жорық жасап, сол жерде қаза табады [9, с. 39]. Скифтерді жеңген II Филипп 20 мың әйел мен балаларды тұтқынға алып кері қайтып келе жатқан кезде оған трибаллдар шабуыл жасап оның бүкіл олжасын тартып алады. II Филипптің өзі аяғынан жарақат алып, әрең дегенде құтылып шығады [5, с.30].

Б.з.д. 335 жылы II Филипп өлгеннен кейін Александр иллирийліктер мен фракийліктер қарсы жорыққа шығып, Дунайға дейін жетеді, тіпті оның сол жағалауындағы геттердің жеріне өтеді. Бірақ осы жорық кезінде скифтер аталмайды. Шамасы Александр олардың иелігіне кірмейді немесе сақ-скифтер Дунайдың бойын тастап кеткен еді.

Әдебиет

1 Граков Б.Н. Скифский Геракл // КСИИМК, 1950. - Вып. XXXIV. - С. 7-18.

2 Греки и варвары Северного Причерноморья в скифскую эпоху / отв. ред. К. К. Марченко. - СПб.: Алетейя, 2005. - 463 с.

3 Штамбок А.А. Из царства Атея до Неаполя Скифского. - Москва: Советский художник, 1968. - 166 с.

4 Яценко И.В. О строительстве греческого периода на городище Чайка и некоторые вопросы взаимоотношений Херсонеса и Скифского царства (по находкам клейменной черепицы) // Античная цивилизация и варварский мир (Тезисы докладов IV археологического семинара). - Новочеркасск: Кубанский государственный университет, 1994. - С.15-20.

5 Александр Великий. Путь на Восток / Каталог выставки. Государственный Эрмитаж. - СПб: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2007. - 512 с.

6 Гасанов З. Царские Скифы. Этноязыковая идентификация «царских скифов» и других огузов. - Нью-Иорк, 2002. - 475 с.

7 Андрух С.И. Нижнедунайская Скифия в VI-начале I в до н.э. (Этно-политическая аспект). - Запорожье, 1995. – 206 с.

8 Шелов Д.Б. Скифо-македонский конфликт в истории античного мира // Проблемы скифской археологии / Материалы и исследования по археологии СССР. - Москва: Наука, 1971. № 177. - С.54-63.

9 Мелюкова А.И. Население Нижнего Поднестровья в IV-III вв. до н.э. // Проблемы скифской археологии. Материалы и исследования по археологии СССР. - Москва: Наука, 1971. - № 177. - С.39-54.

М.ҚАШҚАРИДЫҢ «ТҮРКІ ТІЛДЕРІ СӨЗДІГІ» – ТҮРКІ ТАЙПАЛАРЫ ТАРИХЫНЫҢ ДЕРЕККӨЗІ

Шарапатұлы Шапағат

Қарағанды медицина университеті
Қазақ тілі кафедрасының профессоры
филология ғылымдарының докторы, профессор

М.Қашқари «Сөздігінде» негізінен Қарахан мемлекеті құрамындағы тайпалардың мекендеген жерлері, олармен шекаралас болған елдер баяндалады. X-XI ғасырларда оғыз тайпалары, оның ішінде селжүк және түркімен тайпалары кең көлемді жерді мекендеген. Оғыз тайпаларының негізгі бөлігі Сырдарияның төменгі ағысынан Арал теңізіне дейін көшіп жүрген, одан әрі Хорезмді, Әмудариының төменгі ағысынан Каспий теңізіне дейін қамтыған.

XI ғасырда қыпшақ тайпалары да оғыз тайпалары секілді кең байтақ жерді алып жатты. Көне замандарда батыс қимақтарының бір бұтағы болған шығыс қыпшақтардың негізгі бөлігі көшпелі оғыз және печенек тайпаларының солтүстігінде орналасқан. Оғыз тайпаларының батысқа жылжуына байланысты қыпшақтар Сырдарияның төменгі ағысын, шығысқа қарай Ертіске дейінгі жерлерді иеленді. Шігілдер Ыстықкөлдің солтүстігінен Іле

өзеніне дейін, батысқа қарай Шу өзеніне дейін мекендеді. Шігілдердің оңтүстіктегі көршісі қарлұқ тайпалары Тараз-Таласқа дейін, солтүстігінде Шу өзеніне дейін орналасты. Қарлұқ тайпалары Жетісуға Тарбағатай асып Ертіс бойына, одан батысқа жылжып Іле өзеніне, яғни Ыстықкөлдің оңтүстігіне орнығып, Нарыннан Шу өзені бойына жайылған. Арғулар Испиджаб пен Баласағұнның аралығын, яғни Талас, Шу өзендерінің орта ағысының тұсын мекен етіпті. Арғу тайпалары жартылай көшпелі тұрмыс кешкен. Иағма тайпасы солтүстікке қарай Іле өзенін бойлай орналасқан, оғыздар Әмудария мен Қытайға дейінгі барлық түркілерді шігіл атағандығын, ол атаудың шығуы Таразға жақын жердегі Шігіл қаласымен байланысты. Ол заманда қарлұқтар мен оғыздарды «түркімендер» деп те атаған. Испиджап, Тараз, Баласағұн қалаларының тұрғындары соғды және түркі тілдерінде сөйлеген, соғдылардың мекені Самарқанд пен Бұхараның аралығында болған. Қытай Түркістанының бастапқы отырықшы тұрғындары кенжектер болған, олар Қашқари заманында түркіленіп болған. Қарахан дәуіріндегі Шығыс Түркістанның мұсылмандық иеліктерінің шекарасы екі басты жолдың бойында болған. Олар: солтүстік бағыт Хотаннан (Кучадан) Тұрпанға қарай, оңтүстік бағыт Хотаннан Тарым өзені құятын Лобнорға қарай. Иабақу (Өзгенттің жанындағы шағын өзеннің де атауы) тайпасы солтүстікке қарай аққан Иамар (Еміл) өзені бойын, қазіргі Чукучак қаласы тұрған жерді жайлаған. Иабақу тайпасы таза түркі текті емес, олардың өз тілдері болған. Басмылдар – Орхон жазбаларында Шығыс Түркістандағы Бешбалық қаласының ұйғырларға дейінгі тұрғындары. Олар да таза түркі текті емес, өз тілдері болған.

Татар түркі текті тайпа емес, ол атау Орхон жазуларында да бар, бірақ олар өздерін кейін «монғол» деп атаған. Печенектер батысқа қарай IX ғасырдың аяғына қарай жылжып, хазарлардың шығыс көршісі болған, Русьтің оңтүстігін мекендеген. Иемектер мен қыпшақтар Ертіс бойын жайлаған.

М.Қашқари түркілер негізінен 20 ұлыстан құралғандықтан, тайпалар туралы емес, тұрғылықты, негізгі ұлыстар жайлы жазғанын ескертіп, олардың қалай орналасқанын нақты баяндайды. Мәселен, батысқа қарай печенектер, олардан әрі қыпшақтар, оғыздар, иемектер, башғырттар, басмылдар, қайлар, иабақулар, татарлар мен қырқыздар орналасса, солтүстік пен оңтүстік аралығын шігілдер, тухсилер, иағмалар, ығрақтар, чаруқтар, жумулдар (чомулдар), ұйғырлар, таңғұттар, қытайлар мен табғачтар мекендеген.

Тарихшы В.В.Бартольд М. Қашқаридың «Түркі тілдері сөздігін» Орта Азия түркі халықтарының тарихы үшін XI ғасырдың тарихи дереккөзі санатында сөз етеді [4]. Сөз етіп қана қоймайды, Қарахан мемлекетіне дейінгі, оның кезіндегі және одан кейінгі кезеңдерді тарихи бағалы деректермен толықтырады. Ол Шығыс және Батыс Түркістанның әуел баста түркі елдері болмағандығын, бұл жерге түркі тектес тайпалардың Монғолиядағы мемлекеттілігі алдымен құлаған оғыз түркілердің, одан кейін ұйғырлардың келіп қоныстануы, көшпенділердің отырықшы елге айналуы экономикалық қыспақтан болған қажеттілік екенін, мұндай қажеттілік әсіресе Шығыс Түркістанға тән екендігін, себебі ол өлкеде жайылымның жоққа тәндігі, суармалы егістік жерлердің шөлейтті құм екені, бұл жерлер егістікке қандай жарамсыз болса, мал шаруашылығына да сондай қолайсыз екендігі еді. Жазба ескерткіштерде «қала» мағынасындағы «балық» сөзінің қазіргі Қытай Түркістанының шығысында «Бешбалық» қаласының атауында кездесуін, ол сөзге М.Қашқари түркіше «балшық» деген мағына беретінін, яғни «қала» ұғымы құрылыстар тұрғызылған материалдар негізінде аталғанын баяндаған дей келіп, тарихшы ғалым арабтарда «көшпенділерді» «киіздің адамдары», отырықшыларды «балшық адамдары» деп аталатынымен анология жасайды. Сол заманда Бешбалықта тұрған, қытай тарихында да еске алынатын «басмыл» деген халық болған. Дюканжаның европалық орта ғасырлық сөздігінде басмыл «метис», яғни «шыққан тегі түрлі ұлыс-ұлттан туған адам» деген мағына беретінін дәйектей келіп, автор отырықшылыққа алғаш үйренген түркі халқының таза болуы, жергілікті отырықшы елмен аралас-құраластықта болмауы мүмкін емес деп мақұлдайды да, М.Қашқаридың өзі басмылдарды таза түркі емес халыққа жатқызатынына сілтеме жасайды [1:28-29].

Тарихшы X–XI ғасырларда ұйғырлар қалай аталды, қандай дінді ұстанды деген сұрақ төңірегінде де М.Қашқари еңбегіне сүйенеді. Араб авторларының (Бируни, Масуди) ұйғырларды «тоғыз-оғыз» деп атағанына, ол заманда ұйғырлар манихей болмаса да не будда, не христиан дінін ұстанғанын, ал олардың батыстағы көршілері исламға кіріп жатқандығын баяндай келіп, М.Қашқари ұйғырларды ешкім, Қытай Түркістанында да, «тоғыз-оғыз» деп атамағандығын айтады. М.Қашқариды «Замечательно, что этот едва ли не единственный арабский автор, пишущий о средней Азии не по книжным источникам, а на основании личного знакомства с этой страной, совершенно не употребляет слово тугузгуз, а только слово уйгур» [1:44] деп бағалайды.

Тарихшы қарахандықтар әулеті қалай пайда болды, оның пайда болуы түркінің қай тайпаларының көші-қонымен байланысты, хандар қай тайпаның өкілдері еді? деген сауалдарға М.Қашқари шығармасы әлемге белгілі болып басылса да жауап жоқ, оның басты себебі М.Қашқари еңбегі жазылған кезде Қарахан әулеті үстемдігінің әбден орныққан кезі болғандықтан деген түйін жасайды. М.Қашқаридың «түркімен» сөзінің төркініне парсылардың үлгісімен «түркіге ұқсайтын» деген түсіндірме беруімен келіспейтінін де баяндайды.

В.В.Бартольд Баласағұн қаласы соғдылар салған қалалардың бірі екенін айта келіп, соғдылардың түркіленуі М.Қашқари кезінде әлі де аяқталмағандығын, Исфиджаб, Тараз және Баласағұнның тұрғындары соғды және түркі тілдерінде сөйлегендігін, Орхон жазуларында «соғдақ» аталған халық Соғдыдан, яғни Самарқанд пен Бұхараның аралығындағы елден шыққандығын, соғдылардың түркінің киімі мен әдет-ғұрпын қабылдағанын «Сөздіктен» оқуға болатынын; М.Қашқари өз еңбегінде сонымен қатар Исфиджабтан (басқа бір жерге Тараздан) Баласағұнға дейінгі жерді Арғу деп атағанын, мұндай атауды басқа ешбір еңбектен кездестірмегенін ескерте келіп, М.Қашқари «арғу» сөзіне «екі таудың арасындағы шатқал» деген түсініктеме бергенін айтады. Тарихшы «Сөздік» авторынан Қытай Түркістанының алғашқы, түркі емес отырықшы тұрғындары екен деген сауалға жауап тапқандаймыз; «Сөздік» бойынша олар – кенжектер; басқа дереккөздерден мұндай атауды кездестірген емеспіз; кенжектер М.Қашқари заманында түркіленіп болған, тек қана өз тілдерінен аздаған сөздер мен дыбыстық ерекшелігі бар сөздер сақталған еді деген тұжырым жасайды.

Қараханидтер әулеті заманындағы Шығыс Түркістанның мұсылмандық иеліктерінің шекарасы туралы деректерді тек М.Қашқаридан ғана білуге болады. Шығыс Түркістанның мәдени өлкелері екі басты жолдың бойында болатын: солтүстік бағыт, яғни Хотаннан (Кучадан) Тұрпанға қарай, оңтүстік бағыт, яғни Хотаннан Тарым өзені құятын Лоб-Норға қарай. М.Қашқари Усми-Таримге «ислам өлкесінен ұйғырларға қарай ағып, құмға сіңіп кететін үлкен өзеннің атауы» дейді. Тарихшы В.В.Бартольд М.Қашқари деректерін негізге ала отырып, «XI ғасырда ислам Тұрпанға да, Лоб-Норға да жеткен жоқ»; солтүстік бағыттағы шекаралық пункттер Куча мен Бүгүр болса, оңтүстік бағыттағы шекаралық пункт Черчен еді» дейді.

М.Қашқари ұйғыр қалалары туралы нақты деректер береді. Олар: Кочо (қазіргі Қарақожа), Бесбалық, Сульми, Жанбалық және Янгибалық. Ұйғырлар мұсылмандарды «чумак» деп атаған. Бұл сөзбен Бартольд кейінгі замандарда Оңтүстік Ресейде тауарларын арбамен жүріп сататын саудагерлерді атаған, бұдан мұсылмандардың басқа да елдердегі секілді ұйғырлар жерінде де сауданың өкілдері болғандығын білуге болады деген қорытынды жасайды. Сонымен қатар тарихшы «Сөздік» авторының еңбегіне сын пікірлерін айтады. Мәселен, исламның шығыста таралу шекарасын нақты анықтағанмен, Шығыс Түркістаннан солтүстікке қарай мекендеген халықтар туралы деректер толық емес; солтүстік пен солтүстік-шығыста исламның таралу және түркі тайпаларының орналасу шекаралары айқын айтылмаған. Соған қарағанда X ғасырдың географтары қазіргі Жетісу облысының оңтүстік бөлігі мен Шу алабымен солтүстікте шектесетін тауларға дейін ғана жақсы білген болуы керек [1:70] дейді В.В.Бартольд. М.Қашқаридың Іле өзеніне ерекше маңыз бергендігі сонша, он екі жылдық жыл сонау циклының шығуын Іле өзенімен байланыстырады. Ол патшаның

аң аулауы туралы аңызда патша ізіне түскен аңдар мен жануарлардың Іле өзенінен жүзіп өту ретіне қарай жыл санау ретінің жасалғандығын әңгімелейді.

М.Қашқари «Сөздігінде» өз әкесінің Ыстықкөл маңындағы Барысхан қаласының тумасы екендігін тілге тиек ете келіп, «Барысхан» деген, біріншіден, Афрасиабтың баласының аты, екіншіден, ұйғыр ханының ат айдаушысы деген мағыналар береді деп түсіндіреді. Екінші түсініктемеге сүйене отырып, В.В. Бартольд «демек ұйғырлар бір кезде батыста Ыстықкөлге дейін жеткен, бұл туралы XI ғасырда да ұмытылған» [1:72] деген түйін жасайды. «Барысхан» атауын тарихшы Гардизи «парсы және хан» сөздерінен біріккен атау деген деректі Александр Македонский Қытайға жорығы барысында Барысханға парсыларды орналастырып, оларды қайтар жолда ертіп кетемін дегенмен, Македонский батысқа Үндістан арқылы қайтып уәдесін орындай алмаған деген аңызбен түсіндіргенін де еске алады.

Тухси, иағма және шігіл тайпаларының Іле бойын мекендеп, олар мұсылман болса керек, исламның алғы шептері Іледен солтүстікке қарай Балқашқа іргелес жерлерге тарады. Балқаш «Тереңкөл» деген атпен белгілі болды, «терең» сөзі «молшылық» деген мағынадағы оғыз сөзі екендігі де айтылған. Балқаштың «Тереңкөл» деп аталуы оның осы өлкедегі ең үлкен көл болуымен байланысты болар деген түйінге келеді В.В.Бартольд.

Солтүстікке қарай аққан Иамар, дұрысы Еміл болар, өзені бойында, қазіргі Чугучак қаласы тұрған жерді иабақу тайпасы жайлаған. Сонымен қатар «Ябақу» деген атау Ферғана шекарасына жақын Өзгенттің жанындағы шағын өзен атауымен кездейсоқ сәйкес болуы да мүмкін дей келіп, ұлы тарихшы иабақу М. Қашқари шығармасында Бұқа-Будражда дегеннің басшылығындағы 700 000 кәпірдің әскері құрамында Арыслан тегін қолбасшылығындағы 40 000 мұсылманның әскерімен соғысып жеңілгенін, кәпірлер жағында басмыл деген тайпаның соғысқанын, бұл жорық туралы «Сөздіктің» құрастырылуынан сәл ілгері мерзімде болғандықтан, М.Қашқари оқиғаны сол соғысқа қатысушының айтуынан жазып алған болуы керек деген болжам жасайды. Оқиғаның болғанына сәл уақыт өтсе де аңыздар құрастырылып үлгерген. Ұрысқа қатысқан кәпірлер әскерінің саны көшпелі ғұмыр кешкен заманда болуы мүмкін емес. Мұндай қиял-ғажайыптық саны бар әскерді көшпелілермен соғыс туралы, Шыңғыс ханның жорықтарынан да кездестіреміз дейді [1:73]. «Сөздік» авторы иабақу тайпасының да, басмыл тайпасының да таза түркі текті емес екенін, бірақ олардың өз тілдерімен қатар түркі тілін де білгенін ескертеді. Басмыл тайпасы Орхон жазбаларында Шығыс Түркістандағы Бешбалық қаласының ұйғырларға дейінгі тұрғындары екендігі айтылған. Таза түркі текті емес тайпалардың бірі ретінде татар тайпасы аталады. «Татар» атауы Орхон жазбаларында да кездеседі, олар өздерін кейін келе «монғолдар» деп атаған. М. Қашқари «таза түркі тектес емес» деп атағандардың ішінде иабақу тайпасы да бар. Демек монғолдар батысқа қарай жан-жағын түркі тайпалары қоршаған аудандарға дейін келді деуге болады.

Енисейдің жоғары ағысын баяғыша мекендеп жатқан қырғыздар таза түркі тайпасы болып саналды. М.Қашқари Монғолиядан түркілерді монғолдардың ығыстырғаны жайлы деректі дәйектей түседі. Өтүкен таулары Орхон жазбалары заманында түркі ханының бас ордасы болған, енді ол жерлерді «ұйғырлар еліне жақын маңдағы татар далалары» деп атайды. Қытай дереккөздеріне қарағанда, Монғолияны соңғы болып билеген соңғы түркі тайпасы 840 жылы ұйғырларды жеңген қырғыздар болды. 1020 жылдар шамасында Ганьчжоудағы ұйғыр иелігін басып алған тангуттар туралы, олардың Қатын сыны («Әйел бейнесі» немесе «Ханшайым бейіті») қаласының тұрғындарымен соғысып жеңілгені туралы ғана айтылады.

Түркі тайпаларының тарихында ерекше тарихи орны бар тайпаның бірі печенегтер жайлы да В.В.Бартольд басқа тарихи мәліметтермен М.Қашқари деректерін салыстыра, сабақтастыра әңгімелейді. VI – VIII ғасырлардағы түркі империясынан кейін батысқа оғыздардың жылжуының ең ертесі IX ғасырдың аяғына қарай печенегтердің жылжуы болды. X ғасырдың I жартысында жазған Византия императоры Константин Багрянородныйдың баянында бұл оқиғаның өзіне дейін елу жыл бұрын болғанын баяндаған. Печенегтер Рашид ад-динде де, М.Қашқарида да оғыз руларының ішінде аталады. Араб географтары

печенегтерді IX ғасырда-ақ жеке тайпа ретінде хазарлардың шығыс көршілері болып, Жайық өңірінде тұрғандығын баяндайды. Соған қарағанда печенегтер оғыздардан бөлініп көшпей тұрып оқшауланған болуы керек. 922 жылы араб саяхатшысы ибн Фадлан хазарлар елінен печенегтердің дені олардың билігінің келісімімен де, келесімінсіз де өтіп, Оңтүстік Ресейге тұрақтаған дейді. Орыс жылнамаларында печенегтердің Руське жасаған шабуылдары мен орыс князьдарының олармен күресі жиі еске алынады. Киевтегі Святославтың өзіне қауіп төндіріп тұрған. К.Багрянородный печенегтер жайлы көптеген мәліметтер келтіріп, печенег руларын санамалайтын тұстары бар.

М.Қашқарида сөз болатын тайпалардың бірі татарлар. Бұл атау орхон жазуларынан, яғни VIII ғасырдан бері белгілі. Татар монғол диалектілерінде сөйлеген тайпалардың жиынтық атауы болған. Қытайлар татарларды үшке бөліп атаған. Олар: 1) Қытай мен оңтүстікте көрші тұрғандарды ақ татарлар, 2) солтүстікке қарай тұрғандарды қара татарлар, 3) ал қиыр солтүстіктегілерді жабайы татарлар, оларды монғолдардың өздері «орман халықтары» деп атаған. Қара татарлар - көшпенділер, ақ татар мен жабайы татарлар аңшылар болған.

М.Қашқари «Сөздігіндегі» оғыздарды В.В.Бартольд көне тарихтағы оғыздармен түбегейлі баланыстыра сөз етеді. Түркі халықтарының тарихында IX ғасырдың ортасы мен XI ғасырдың басында өмір сүрген Оғыз мемлекеті – Сырдарияның орта және төменгі ағысы бойы мен оған шектес Батыс Қазақстан жерінде пайда болған оғыз тайпаларының ежелгі феодалдық мемлекеті. Оғыздардың бастапқы қоныстанған жерлері Орта Азияның оңтүстік-шығыс аймақтары болса керек. В.В.Радловтың түркілер VI – VIII ғасырларда оғыз халқына жатқан деген пікірін ескерсек [1:23], оғыз түркілер мемлекеті Шығыс түркі қағанатын қазіргі Монғолия жерінде 745 жылы ұйғырлар құлатқанға [1:29,35] дейінгі тарихтың IX ғасырда аңызы да қалмағандығын В.В.Бартольд: «Среди огузов в то время уже не было преданий о господстве их народа в прежние времена в Монголии» [1:81] дейді. Жалпы ертедегі оғыз топтары Жетісу өңірінен көше бастады. Бұл негізінен Батыс түркі, Түркеш қағандықтары құлағаннан кейінгі тайпалар арасындағы өзара қырқысулар және Жетісуда қарлұқ бірлестігінің құрылуына байланысты болды. IX ғасырдың басында оғыз көсемдері қарлұқтармен, қимақтармен одақтасып, қангор-печенег бірлестігін қиратып, Сырдария мен Арал маңындағы жазықтықты, IX ғасырдың соңында хазарлармен одақтасып, печенегтерге қайта соғыс ашып, Еділ мен Жайық өзендерінің аралығын жаулап алды. Астанасы Сырдарияның аяққы ағысында орналасқан Янгикент [Жаңакент – 2:197; Жанкент – 3:79] қаласы болған. Жаңакент Еділ жағалауы мен Маңғышлақ, Үстіртті басып өтіп, Еуропа мен Азияны жалғастыратын тоғыз жолдың торабында орналасты. Жаңакент арқылы маңызды керуен жолдары қимақтар еліне, Хорезм мен Мауреннахрға өтетін. Оғыз мемлекетінің тайпалық құрамы да әр текті болды. Оғыздардың құрамына ежелгі тайпалар ретінде негізінен түркіленген Сырдария алқабы мен Арал–Каспий далаларын мекендеген этникалық топтар және Жетісу мен Сібірдің жартылай көшпелі және көшпелі рулары кірді. Оғыздар бірнеше тайпаға, тайпалар бірнеше руға бөлінді [4:365]. М.Қашқари оғыздар бастапқыда 24 рулы ел болғанмен, XI ғасырда оның 2 руы бөлініп кетіп, 22 ру қалғандығын ескертеді. 24 рудан бөлінген 2 рудың бірі – қалач (халадж). Қалач руының бір бөлігі ауған халқына араласып, «гильзай» аталып, тілін жоғалтқан, екінші бөлігі Үндістан мен Иранға кеткен. Үндістанда олар «хильдж» деп аталған, осы елдің саяси тарихында біршама уақыт ерекше рөл атқарған, Ирандағы қалачтар кейін келе оғыздармен қосылғандықтан, түркі тілін сақтап қалған дейді В.В.Бартольд [1:76]. 24 рудан бөлінген 2 ру: Рашид ад-дин бойынша қайық, М.Қашқарида көне атауы қынық руы. Қынық (қайық) руы – кейін келе Осман династиясы шыққан ру [1]. Бұған дейін түркі тарихында М.Қашқари таза түркі тектес емес ру атаған қай тайпасы монғол тайпасы болғандықтан, қай және қайық тайпаларын бір тайпаға санап, Маркварт деген зерттеуші османдықтарды монғолдың қай тайпасынан шыққан деп қате болжам жасап келген болатын. В.В.Бартольд: «После Махмуда Кашгарского, как основательно разъяснено и в турецкой науке, должно отпасть мнение Маркварта...» [1:81] деп бұл қажеттіліктің төрелігін айтты.

Оғыз мемлкетін ябғу (жабғу) басқарды. Жабғу билігі ұрпақтан ұрпаққа мирас болып беріледі. Бұл мемлекет Еуразияның саяси және әскери тарихында маңызды рөл атқарды. 965 жылы оғыз жабғуы мен Киев князы Святославтың арасында хазарларға қарсы одақ жасалды. Киев Русінің оғыздармен әскери-саяси одақ жасауы олардың саяси, сауда-экономикалық мүдделерінің бір екенін көрсетті. X ғасырдың аяғында оғыз жабғуы орыс князьдарымен бірлесе отырып, Еділ бұлғарларына үлкен соққы берді. Ауыр салыққа наразы оғыз тайпаларының арасында көтерілістер жиіледі. Көтерілістер шамамен X ғасырдың ортасында билік құрған Әли ханның тұсында болды. X–XI ғасырларда Оғыз мемлекеті әлсірей бастады. Наразылықты селжүк көсемдері тиімді пайдаланып, Жент қаласын басып алды. Селжүктер Сыр бойында ұзақ тұрақтамағанмен, олар бұдан кейінгі замандарда түркі тайпаларының тарихында ғана емес, Еуразия тарихында ерекше орын алғаны белгілі... Оғыздардың ең соңғы жабғуы Шахмәлік селжүктердің қолынан қаза тапты. Оғыз мемлекеті қыпшақ тайпаларының соққыларынан соң біржола күйреді. Қыпшақтардан ығысқан оғыздардың едәуір тобы шығыс Еуропа мен Кіші Азия жерлеріне өтіп кетті де, қалғандары Қарахан мен Селжүк билеушілердің қол астына көшті. Ал қалғандары XI ғасырдың ортасында түркі тілдес Дешті Қыпшақ тайпаларының арасына тарады. Оғыз руларының аттары қазақ руларының, кіші жүз, орта жүз тайпаларының аттарында сақталып қалды. В.В.Бартольд оғыздар Сырдария бойынан халық даналығының кеніші, жырау Қорқыт туралы аңыздарды батысқа апарып таратты, Қорқыттың бейіті Сыр бойында болса да, ол туралы аңыздар түркімендерде, орта ғасырларда Кіші Азияда да, тіпті Осман дәуірінде, XVII ғасырға дейін әзірбайжандарда таралды, Қорқыт есімі X ғасырда печенегтерде де болған [1:82] дейді.

В.В.Бартольд араб географтарының деректері бойынша оғыздардың солтүстігінен батыстағы Еділ немесе Камаға дейінгі (ол кезеңде Кама Еділ өзенінің жоғарғы ағысы болып саналған) кең байтақ өлкені Ертіс бойындағы қимақтар алып жатқанын, қимақтар іштей бірнеше руға бөлінгенін, олардың арасында қыпшақ пен иемектердің де болғанын айта келіп, М.Қашқари еңбегінде «қимақ» сөзінің де жоқ екенін, Ертіс бойын қыпшақ тайпасы мен иемектердің жайлайтынын тілге тиек етеді. Тарихшы М. Қашқарида «қаңлы» сөзі тайпа аты (этноним) ретінде емес, қыпшақтардың ұлы адамы (антропоним) және «арба» мағынасында қолданылғанын, Сығанақты оғыз өлкесінің қаласы деп ескертеді.

М.Қашқари «Сөздігінде» түркі жұртының көптеген жыр үлгілері, мақал-мәтел, қанатты сөздері, әдет-ғұрып, салт-дәстүр мен наным-сенімдері, мемлекет басқару деректері және т.б. мәліметтер келтірілгенмен, олардың қай жерде, қай түркі тайпасында қолданылатыны жайлы ештеңе айтылмағанына өкінішін де білдіреді. Қашқарида парсы поэзиясының, араб тілі мен ислам дінінің түркілік сипатты ығыстыра алмағандығына, дәстүрдің берік сақталғандығына сүйсініс білдіреді. Оған дәлел ретінде Орхон жазуларында кездесетін Ұмай культінің М.Қашқарида Ұмайды анасының жатырындағы сәбидің қорғаушы рухы деп түсіндіріп, «Ұмайды қастерлесең, ұл табасың» деген мәтелін де келтіреді. «Йог» сөзінің «марқұмды еске алу», «адамдарға мәйітті жерлеп келгеннен кейін және үш күнге немесе жеті күнге жалғасатын ас беру» деген мағыналарын; түркілерде екі жақ соғысардан бір күн бұрынғы түнде екі жақтың рухтары шайқасады, сондықтан сол күні түнде сарбаздар өз күркелерінен рухтардың жебесі тиеді деп далаға шықпайтын болған, рухтардың оғы «джави» (жебе – Ш.Ш.) деп аталғанын; сәби дүниеге келгенде «Ұл ма, қыз ба?» деп емес «Қасқыр туды ма, түлкі туды ма?» деп сұраған деген секілді этнографиялық ерешеліктерді қадау-қадау баяндайды.

М.Қашқаридің мемлекет басқару істері жайындағы түсіндірмелеріне де тарихи негіз артады. Мемлекеттік басқару мәселесінде хандық өкіметтің сыртқы белгілерінің бірі ту (туғ) туралы ұқыптап баяндайды. Бір ханда ең көбі тудың саны тоғыздан аспауы керек болған. Олар «тоғуз туғлуқ хан» деп аталып, ханның, хандықтың күш-қуатын білдірген. М.Қашқари еңбегінде мұсылман емес түркі тайпасы ұйғыр ханына қатысты дерек те әңгімеленеді. Олардың туы «қамду» деп аталып қағаз бен мақта матадан жасалып, ұзындығы 4 білек (2 метрдей), ені 1 қарыс (шибр) болған. Оларға ұйғыр ханының мөрі басылып, сауда ісінде құндылықтың өлшемі қызметін атқарған. Ту тігілген матаның әрбір бөлігі жеті жылда бір рет

қайта тігіліп, жуылып, мөр жаңадан басылып отырған. Қағаз бен мақта матаның жұрнақтары Қытай Түркістанында жаңа заманға дейін ақша орнына жүрген. Кейде мемлекеттік басқару терминдерінің Қарахан мемлекеті мен Селжүк ұрпақтары, яғни Оғыз мемлекеті аралығында айырмашылық болған. Мәселен, шығыс түркісі шігілдерде монғол империясының салдарынан ярлық термині қолданылғанмен, оны оғыздар білмеген, ал оғыздарда «мөр және мөр қоюшы» деген мағынадағы туғрағ (туғра) сөзі қолданылған. Қашқари бұл сөзді «түркілер білмейді, оның қайдан шыққанын мен де білмеймін» дейді. Туғра сөзін тек селжүктер, олардан кейін Осман түркілері қолданған, Орта Азия еліне тіпті белгісіз еді. Шығыстанушы академик В.В.Бартольд М.Қашқаридың «Түркі тілдері сөздігін» тарихи дереккөз ретінде орта ғасырлардағы, әсіресе Қарахан мемлекеті тарихына қатысты мәліметтер ретінде пайдаланады [1].

IX-XIII ғасырларда өмір сүрген Қарахан мемлекетінің шығысындағы Монғолиядан, оңтүстік-шығысындағы Қытайдан басқа шекарасын айнала түркі тілді тайпалардың мемлекеттері қоршап тұрды. Мәселен, оңтүстік-батысындағы Ғазнауи мемлекетінің (977-1186) батысы Каспий теңізінің оңтүстігін, солтүстігі Әмударияның батысын түгел бойлай Арал теңізінің оңтүстігін, солтүстік-шығысы Әмударияға дейін, шығысы мен оңтүстігінде Үндістанның солтүстігі мен батысында Инд өзенінен өтіп, Пенжаб өлкесін жартылай алып жатса, оңтүстік-батысы Персияның шығыс бөлігін мекендеді. Солтүстік-батысындағы Қыпшақ хандығының (XI ғ. I ж.–XIII ғ. басы) солтүстігі Ока өзеніне дейін, батысы Қара теңіздің солтүстігі мен шығысын қамтыды. Қарахандықтардың батысынан солтүстік-батысына қарай, Бұхарадан солтүстікке қарай, Әмударияның төменгі ағысының екі жағалауын ала, Арал теңізіне дейін Хиуа мен Үргеніш шаһарларын қамтыған Хорезм хандығы орналасты. Ал Қарахан мемлекетінің өзі батысы Әмударияға дейін, солтүстігі Балқаш көліне дейін, оңтүстігі Балхқа дейін, оңтүстік-шығысы Хотанға дейін, солтүстік-шығысы Іле өзенімен шектеліп, солтүстік-батысы Үргеніш, Отырарға дейінгі жерді алып жатты. М.Қашқари өз еңбегінде Қарахан қағанаты өмір сүрген кезеңдегі Ғазнауи, Хорезм және Қыпшақ хандықтарында тіршілік кешкен түркі тайпалары тілдерінің барлығын қамтыды.

Әдебиет

1. Бартольд В.В. Тюрки: Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии. – Алматы: Жалын, 1993. – 192 с.

2. Көмеков Б.Е. Қарахан мемлекеті// Қазақ ССР-і. Қысқаша энциклопедия. 1-т. – Алматы: ҚСЭ.-Б. 289-290.

3. Марғұлан Ә. Қорқыт: аңыз және ақиқат\\ Қорқыт ата. Энциклопедиялық жинақ. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 1999. Б. 34 – 89.

4 . Көмеков Б.Е. Оғыз мемлекеті \\ Қазақ ССР. 4 томдық қысқаша энциклопедия. 1-том. – Алматы: ҚСЭ-сы бас редакциясы. – 592 б. – Б. 365 – 366.

АЛТЫН ОРДА: ҚҰРЫЛУЫ ЖӘНЕ ӘЛЕУМЕТТІК-ЭКОНОМИКАЛЫҚ ЖАҒДАЙЫ

Токбергенова Загира Сундетовна

Тараз мемлекеттік педагогикалық университеті

«Тарих, құқық және кәсіпкерлік» кафедрасының доценті, т.ғ.к.

Парман Динара Бақытбекқызы

Тараз мемлекеттік педагогикалық университетінің магистранты

1223 жылы Еділ бойындағы бұлғарларына жасаған Жебе мен Сүбедейдің жорығы үлкен сәтсіздікке ұшыраған соң моңғолдардың оңтүстік-шығыс Еуропаны жаулап алуын тек уақытша ғана тоқтатты. Кейін Шыңғыс хан үлкен әйелі Бөртеден туған төрт ұлы: Жошы,

Шағатай, Үгедей мен Төлеуге өзінің басып алған жерлерін бөліп беріп, соның ішінде үлкен ұлы Жошыға ұлыс ретінде Дешті-Қыпшақты берген кезде Шығыс Европаға қарай жорықтар қайтадан жаңдана түседі. Өйткені Жошының үлесіне өткен Дешті-Қыпшақтың басым бөлігін әлі де жаулап алуды қажет етті.1229 және 1235 жылдары өткен Шыңғыс хан ұрпақтары мен туысқандары өткізген екі Құрылтай Еуропаның оңтүстік-шығысына жорық жасау туралы мәселе көтеріліп, тек 1236 жылы ғана жаулап алу жөнінде шешім қабылданады. Жорықтың басында Жошының ұлы Батый тұрса, оның көмекшілігіне Калкада өткен шайқастың жеңімпазы Сүбедей тағайындалады. Нәтижесінде бірнеше жыл бойы жоспарланған бағдарлама жүзеге асып, бүкіл Дешті-Қыпшақ, Бұлғар мен оның аймағы, Қырымнан бастап Кавказдағы Дербендке дейінгі жерлер Жошының иелігіне өтеді. Сонымен қатар, Батый 1238 жылы Рязань, Владимир және басқа да орыс князьдіктерін жаулап алады. Бірақ әскерінің түрлі жорықтардан әбден шаршауы, әрі көктемнің жақындауынан су тасқыны мен жолдағы батпақтар және тағы басқа да табиғи кедергілерді ескерген Батый Новгородқа жасайтын шабуылдан бас тартады. Дегенмен 1240 жылы Киевті басып алған Батыйға Батысқа қарай жол ашылады. 1240-1242 жылдары оның әскерлері Польшаны, Венгрияны, Далмацияны талқандайды. Алайда, 1242-1243 жылдары Батый хан бұл елдерді тастап Валахия мен Молдавия арқылы Дешті-Қыпшаққа қайтып оралады. В.В. Бартольдтің сөзіне қарағанда, Батый өзінің Батысқа жорығын біржағынан оның бұрынғы әскеріндегі ханзадалар Күйікпен (Үгедейдің ұлы) және Бөрімен (Шағатайдың немересі) жанжалдың шығуынан және екіншіден, Ұлы хан Үгедейдің қайтыс болғаны туралы хабар келгендіктен тоқтатқан [1, с.99].

Өз кезегінде Батый басып алған Еділ бойында бұлғарлар мен қыпшақтардың бірлескен күштерінің көтерілісі басталады. Бұл көтеріліс туралы мәлімет екі парсы авторы Джувейни [2, с.24] мен Рашид-ад-Дин [3, с. 35-36.] деректерінде сақталған. Көтерілістің басында бұлғарлық көсемдермен бірге Баян мен Бөрілердің тайпаларынан шыққан қыпшақ басшысы Башман және асстық (аландық) Кашир-Үкіле тұрды [1, с.44]. Әсіресе көтерліс кезінде Башман ерекше белсенділік танытқан. Көтерілісті басуға Батый Сүбедей мен Мөңке бастаған әскерді жібереді. Көтерілісшілер жазалаушыларға ұзақ уақыт табанды қарсылық көрсетіп, ормандарда жасырынды және Батыйдың әскерінен уақытында кетіп қалып отырды. Жазалаушылар болса тіпті Башманның ең басты иеліктеріне жете алмады. Мөңкенің ұзақ күш жұмсауынан кейін ғана олар Еділдің сол жағалауына жылжи отырып Башман орналасқан жолындағы аралдарының бірінде жасырынудың сәті түседі. Джувейни мен Рашид-ад-Динге сенетін болсақ, дауыл мен қатты жел кезінде су сол жағалаудан кеткен кезде жол ашылады. Мөңке бастаған әскерлер құрғақ жермен күтпеген жерден Башман орналасқан аралға шығып, Башманды және көтерілісшілердің көбісін өлтірді. Осылайша Батыйдың жасаған жорықтарының нәтижесінде шығыс деректерінде Дешті-Қыпшақтың үлкен аумағы мен оған іргелес орналасқан аймақтарында Жошы ұлысы деген үлкен мемлекет құрылды. Орыс жылнамаларында бұл мемлекет Алтын Орда деп аталады. Бұл соңғы атаудың қалай және неге пайда болғаны туралы нақты мәліметтер жоқ. Жылнамаларда және басқа да орыс дереккөздерінде кездесетін «Алтын Орда» атауы орыстың тарихи әдебиетінде жай ғана көрсетілгенімен Жошы ұлысы туралы мол ақпарат беретін араб дереккөздерінде мүлдем кездеспейді.

Тек парсы деректерінде ғана «Алтын Орда» атауы өте сирек қолданылады. П.Савельев Рашид-ад-Дин мен Вассафтан «Орда - және зарин» терминін келтіріп, парсы тарихшыларының алғашқысынан «Алтын Орда деп аталатын Орлы Ордасы (Сыра Орда)» деген сөзді, екіншісінен «Сыр-Ордасы (Сыр-Ордой) деп аталатын Алтын Орда» сөзін табады [4, с. 112]. Рашид-ад-Динде Шыңғыс ханның тәжіктердің өңірлерінен туған жеріне қайтып келуі туралы айта отырып, ол Бұқас Жикі жеріне келгенде, Орданы – және Бузург заринді, яғни Ұлы Алтын Орданы құруды бұйырды делінеді [5, с.117]. Әлбетте, бұл парсы деректеріндегі «Алтын Орда» терминіне ең ерте сілтеме. Көрсетілген орын «Алтын Орда» сөзі бастапқыда Шыңғыс ханның өзінің Ордасына қолданылғанын ойға еріксіз әкеледі және тек кейінірек ол қайтыс болғаннан кейін шын мәнінде Жошының ұлы Батый негізін салған Жошы ұлысының атауларының бірі ретінде қайтадан түсіндірілгенін көрсетеді. Шыңғыс

ханның «Ұлы Алтын Орда» деген сөзі Рашид-ад-Дин Алтан хан деп атаған Цзинь патшалығының (Солтүстік Қытай) императоры әсерінен пайда болды дегенге келтіріледі. Синолог В.Н. Казин қытай деректерін пайдалана отырып, осы терминді зерттеумен айналысып, арнайы зерттеу жұмыстарын дайындаған еді. Өкінішке орай, ол осы жұмысты аяқтағаны туралы мәліметтер жоқ. Осылайша, әлі күнге дейін ғылымда бұл мәселе ашық қалып отыр. Мұсылман деректерінде (араб, парсы, түрік) үш термин - «Жошы ұлысы», «Көк Орда» және «Ақ Орда» қолданылады. Алайда олардың әрқайсысы не Алтын Ордаға сәйкес келеді немесе оның бір бөлігіне байланысты айтылады.

Жошы ұлысының нақты шекарасын даланың кеңдігіне байланысты оны белгілеу қиын. Алтын Орданың құрамына солтүстік-шығысында Бұлғар аймағы кірсе, солтүстігінде орыс князьдықтары, оңтүстігіндегі бір бөлігін Қара теңіз жағалауындағы қалаларымен Қырым, екінші жағын Кавказдан Дербентке дейін, солтүстігі Хорезм, батыста Днестр, ал шығысында Батыс Сібірге және Сырдарияның төменгі ағысына дейінгі жерлер кірді. Алтын Орданың шекарасы жөнінде XIV ғасырдың бірінші жартысында өмір сүрген саудагер Бедр-ад-Дин Хасан Румидің сөздері бойынша жазған араб тарихшысы Әл-Омари былай анықтайды: «... бұл мемлекеттің шекаралары Жейхун (Амудария) жағынан Хорезм, Сығанақ, Сайрам, Жаркент, Жент, Сарай, Маджар қаласы (Кавказда), Азак (Азак-Азов), Ақша-Кермен, Каффа, Судак, Саксин, Үкек (Еділде, Саратовқа жақын жерде), Бұлғар, Сібір, Ибир, Башқұрт және Чулман аймақтары... Баку қаласы, деді ол, Ширван өлкесінің қалаларының бірі және оған жақын жерде түріктер Демиркапу деп атайтын «Темір қақпасы» бар» [6, с.236]. Жаңа монғол мемлекетінің нақты негізін қалаушы Батыйдан бастап Алтын Орда хандары бұл Еуропаның оңтүстік-шығысы экономикалық тұрғыдан алғанда қандай екенін, жаулап алушылар және жаңа мемлекеттің ұйымдастырушылары ретінде қайда келгенін өте жақсы білді. Дешті-Қыпшақты және оған жақын мәдени егін шаруашылығы аймақтарын (Қырым, Солтүстік Кавказ, солтүстік Хорезм, Бұлғар) басып алған моңғолдарға Ф.Энгельстің «Анти Дюрингтегі» сөздері өте орынды: «анағұрлым варварлық халықтардың әрбір жаулап алуынан сөз жоқ, экономикалық даму барысы бұзылып, өндіруші күштердің көпшілігі жойылады. Бірақ берік жаулап алудың басым көптеген жағдайында, жабайы жеңімпаз жаулап алған елде тапқан жоғары экономикалық жағдайға бейімделуге мәжбүр болады; олар жаулап алған халық, оны өзіне сіңіреді және көбінесе тіпті өз тілін қабылдауға да мәжбүрлейді» [6, с.185]. Бұл сөздер татарлардың оңтүстік-шығыс Еуропаны жаулап алуына да толығымен қолданылады. Хорезм, Қырым және басқа қалалардың тұрғындарына қарағанда мәдени дамудың төмен деңгейінде тұрған көшпенділер бола отырып, татарлар өзінің билеуші феодалдық жоғары тобының тарапынан, сол жерлердің сол уақыттағы әлемдік сауда үшін маңыздылығын және сонымен бірге өздерінің де басқарушылар ретінде пайдасын жақсы түсінді. Дегенмен, тіпті бұл жерлер татар шапқыншылығының ауыр зардаптарынан құтыла алмады. Міне, Әл-Омари Еділ бойы туралы былай деп жазады: «Бұл ел су мен жайылымға бай, ірі жерлердің бірі болып табылады, ол егістікке бай болғандықтан көп өнім береді, бірақ олар (яғни оның тұрғындары) малдары бар, кезбе және көшпелі халық; оларда егіс егу мен өсімдік отырғызу туралы ешқандай алаңдаушылық жоқ.Татарлардың осы елді жаулап алғанға дейін ол барлық жерлерде өсірілді, қазір онда осы өсімдіктердің қалдықтары ғана қалды» [2, с.233].

Еділ бойын Жошы ұлысының орталығы жасаған Батый мен оның мұрагерлері Еділдің оң және сол жағалауының экономикалық өмірін көтеру үшін көп күш жұмсады. Әсіресе Батый қала өмірінің жануына және онымен байланысты өзінің қазынасы үшін үлкен табыс әкелетін саудаға ерекше назар аударды. Моңғол империясында мұсылман саудагерлері Алтын Ордадағы Батый мен оның мұрагері Берке хан кезіндегідей артықшылықтарға ие болған жоқ. Осыған байланысты екі өте қызықты пікірлерді келтіруге болады. Оның біріншісі XIII ғасырда өмір сүрген және парсы тілінде жазған әл-Джузджанидің «Табакат-н-насири», яғни «Насиров кестелері» атты шығармасы. Батыс ханның замандасы болған ал-Джузджани былай деп жазады: «Ол (Батый) өте әділ адам және мұсылмандардың (мұсылман саудагерлерінің) досы болған; оның қамқорлығымен мұсылмандар өздерінің өмірін еркін

өткізді. Лагерьде және оның тайпасында имам мен муэдзиндер (мұсылманда: мұнаралардан намаз оқитын уақытты жариялайын мешіттің діни қызметкері), ғибадат етушілер қауымдастығының мешіттері ұйымдастырылды. Оның билігі кезінде және оның бүкіл өмірінде не оның қатысуымен, не оның қоластындағыларымен, не оның бұйрығымен ислам елдерінде ешқандай қиыншылық болған жоқ. Түркістан мұсылмандары (Бұл жерде Алтын Ордаға кірген өзінің солтүстік жартысындағы Хорезм жерлері айтылады) – оның қорғауында үлкен тыныштық пен мықты қауіпсіздікті сезінді. Моңғолдардың билігіне кірген Иранның әр аймағының белгілі бір бөлігі оған (Батыйға) тиесілі болды, оның жерлері кірген ауданның үстіне оның басқарушылары қойылды» [3, с. 15].

Келесі бір парсы тарихшысы Джувейни (1283 жылы қайтыс болған), «Әлемді жаулап алушының тарихы» шығармасында моңғол билігін айқын көрегендікпен жазған, ал кейде Батыйдың ойластырылып жүргізген саясатын мақтаған. Өз өмірінің көп бөлігін моңғол билеушілерінің сарайында өткізген ол барлық моңғол мемлекеттерінде, атап айтқанда Моңғолияның өзінен бастап сол кезде Хулағудың иелігіне кірген Парсының батыстағы ең шеткі қаласы Бағдадқа дейін барған. Оның айтуынша, «Батый Еділдің ішінде өз ордасында болған орынды белгілеп, қала салды, оны Сарай деп атады. Оның билігі барлық патшалықтарға тарады. Ол діндер мен секталардың ішінен бірде-біреуін ұстанбады, сол сияқты құдай туралы білуге бейім емес еді... Саудагерлер барлық жақтан оған (Батыйға) заттар әкелді; қандай жағдай болса да ол айқайлап, әр затқа оның құнынан бірнеше есе артық баға берді. Рум, Сирия және басқа елдердің сұлтандарына ол жеңілдетілген грамоталар мен жарлықтар үлестірді және оған қызметке кім келсе де, барлығы пайдасыз қайтпады» [7, с.5]. Джувейнидің жазған деректеріндегі мәліметтердің ғылым үшін маңыздылығын мойындауға тура келеді.

XIII ғасырдың танымал армян тарихшысы, сол кездегі моңғолдардың замандасы Киракос Гандзакский де Алтын Ордада сауданы көтермелеу мен саудагерлерге бірқатар артықшылықтар беру сияқты белгілердің бар екендігін атап көрсетеді. Ол Рабана ата туралы әңгімелей отырып, моңғол ханы оған ерекше артықшылықтар беретін грамота бергенін былайша атап өтеді: «таңбамен, яғни белгімен және хатпен қамтамасыз етілген оның адамдары, саудагерлер барлық жерді еркін аралады және олар Рабанның адамдарымыз деп өздерін хабарлағанда оларға тиісуге ешкімнің батылы жетпеді. Тіпті татар қолбасшылары тоналған байлықты оған сыйлыққа әкелді» [8, с.50]. Одан әрі Киракос тағы да былай дейді: «Бұдан кейін Батыйға патшалар мен әміршілер, князьдар мен саудагерлер және барлық өздерінің Отанына ренішті және одан айырылған адамдар бара бастады. Ол әділ шешім бойынша олардың әрқайсысына жер иеліктері мен княздіктерін қайтарып берді, оларды жарлықтармен қамтамасыз етті және ешкім де оның еркіне қарсы тұра алмады» [8, с.74.]. XIII ғасырдың 40-шы жылдарындағы Арменияға қатысты осындай фактілерді тура сол жылдары Джузджани мен Джувейни айтқан болатын. Еуропаның оңтүстік-шығысының этникалық құрамы туралы, әсіресе Дешті-Қыпшақ туралы әлі күнге дейін жаңсақ тұжырымдар бар. Соның бірі Дешті-Қыпшаққа Батыймен бірге көптеген моңғолдар (татарлар) еріп келді және көшпелі халықтың құрамындағы моңғолдық элемент айқын деген пікір. Дегенмен Жошы ұлысына отбасыларымен және өздерінің мүлкімен, бірінші кезекте малдарымен бірге келген моңғолдардың саны айтарлықтай болғаны күмәнсіз. Алайда, бұл қозғалыс жаулап алумен тығыз байланысты орын алғанымен оларды ешқандайда қоныс аудару үрдісі ретінде қарастыруға болмайды. Моңғолдардың басым көпшілігі өз Отанында, Моңғолияда қалды. Сондықтан да Дешті-Қыпшақтағы түрік тайпаларының моңғолдануы туралы сөз болмауы керек. Еуропаның оңтүстік-шығысында ескі түрік элементтері қаншалықты күшті болғанын, қыпшақтар қаншалықты Дешті-Қыпшақ көшпенділерінің негізгі көпшілігі болып қалғанын, Әл-Омаридың сөздерінен көре аламыз: «Ерте заманда Алтын Орда қыпшақтардың елі болған, бірақ татарлар оларды иемденген кезде, қыпшақтар олардың боданы болды. Содан кейін олар (татарлар) олармен (қыпшақтармен) араласып, туыстасып, олардың (татарлардың) жерінің табиғи және нәсілдік қасиеттері басым болды және олардың бәрі қыпшақтармен туыстас сияқты бірдей болып кетті, өйткені моңғолдар

(татарлар) қыпшақтар жеріне қоныс аударып, олармен үйленіп, солардың (қыпшақтардың) жерінде өмір сүріп қалды» [2, с. 235].

Әл-Омаридің дерегіндегі мәліметтер моңғолдардағы түріктену үрдісін жан-жақты көрсетеді. Соңғылардың саны қыпшақ даласындағы көшпелі тұрғындардың негізгі көпшілігімен салыстырғанда соншалықты көп болмаған және басқаша болуы да мүмкін емес еді. Бұл түріктену үдерісінің соншалықты жылдам және елеулі жүргенін, сондай-ақ XIV ғасырда-ақ Сырдарияның төменгі ағысы мен Хорезмде қыпшақ және оғыз элементтерінің белгілері болған Жошы ұлысында (Алтын Ордада) әдеби тіл – моңғолдық емес, түркі тілі болып қалыптасқанын осы мәліметтер білдіреді. Бұл ретте Алтын Ордада, тіпті төменгі Еділдің қалаларында түркі халықтары болған емес, басым элементімен біз оны төменде көреміз. Еуропаның оңтүстік-шығысының барлық кейінгі тарихы моңғолдардан, дәлірек айтсақ татарлардан тұрса да, олардың тілдері емес, тек қана есімдері сақталып қалған. Дешті-Қыпшақта XV ғасырда моңғол тілінде сөйлейтіндер қалмаған. Сонымен қатар, тіпті хандардың ресми хаттары, атақты алтынордалық хандардың жарлықтары XIY ғасырдың не ортаазиялық-түркі әдеби тілінде (1382ж. Тоқтамыс хан жарлығы), немесе жергілікті қыпшақ тілінде (1393 ж. Тоқтамыс хан жарлығы) жазылған. Рас, XII ғасырдағы дипломатиялық хат-хабарлар моңғол тілінде де жүргізілді. Бірқатар араб дереккөздері (Калавунның өмірбаяны, Руки-ад-Дин Бейбарыс, ән-Нувейри, Ибн- әл-Форат және басқалары) 1283 жылы Мысырда Мысыр сұлтанына моңғол тілінде жазылған және араб тіліне аударылған Алтын Орданың ханы Тұдаменгіден елшілер (қыпшақ фәкихтары) хат әкелгенін айтады [2, с. 362]. Дегенмен, бұл дәстүр біртіндеп азайып, кейін мүлдем тоқтатылған. Егер қыпшақтар даланың негізгі халқы болса, Еділ бойы мен Қырымда негізінен қалалық тұрғындар арасында аландар, хазарлар және еврейлер қалды.

Тек жазба ғана емес, сонымен бірге заттай дереккөздердегі мәліметтердің көптігінің арқасында Батыйдан кейін де Алтын Орданың хандары сауда-саттық пен қолөнер өнеркәсібі мәселелеріне көп күш-жігер жұмсаған. Әсіресе Берке хан (1256-1266) және Өзбек хан (1312-1342) туралы ерекше айту керек. Олар бұрыннан келе жатқан сауда жолдарынан түсетін пайданы өте тез түсінді. Бұлғариядан, орыс княздіктерінен, Қырым мен Төменгі Еділ бойынан Хорезмге (ол жақтан Орта Азияға, Моңғолия мен Қытайға) баратын ескі жолдар Алтын Орда хандарының басты назарына алынды. Осы уақытқа дейін ешқашан Азияның Еуропаның оңтүстік шығысымен, ал ол арқылы Батыспен саудасы Алтын Орда дәуіріндегідей дәрежеге жеткен жоқ. Алтын Орданың алғашқы хандары Төменгі Еділ бойының ерекше маңыздылығын түсінгендіктен олар бұл аймақты Хан ордасының орталығы етіп жасады. Өйткені Еділ бойы жаңа мемлекеттің орталығы ретінде таңдауда көптеген артықшылықтарды иеленді.Бір жағынан, жоғарыда аталған керуен сауда жолдары осы аймақтан өтсе, екіншіден, бұл жақтан басқа моңғол мемлекеттеріне, оның ішінде бүкіл Моңғол империясының орталығының өзіне де жақын болды. Егін шаруашылығы аймақтары мен қалалық елді мекендердің жиынтығы да айтарлықтай рөл атқарды. Оның үстіне Еділдің төменгі бойындағы мәдени орталық далаға жақын болғандықтан, мұнда отырықшы және көшпелі шаруашылықты біріктіру оңайға соқты. Әрі Еділ бойы көшпенділер үшін де өте қолайлылық туғызып, мұнда көптеген жерлерде бай суармалы шабындықтар жатты. Сол себептен де Алтын Орда мемлекетінің негізін қалаушы Батый ханның атымен ірі қаланың салынуы да осы жағдайларға тікелей байланыстылық танытты. Бастапқыда Сарай Батый деп аталған Алтын Орданың астанасы ретінде Өзбек ханға дейін Жошы ұлысының орталығына айналды, кейінірек, Батыйдың бауыры Берке хан басқа қаланың негізін қалап, оны Сарай Берке деп атады. Өзбек хан тұсында астана соған көшірілді. Тарихи әдебиетте осы қалалар Ескі және Жаңа Сарай атымен қалды. Олардың шынайы тарихи атауы ең бастысы парсы дереккөздері негізінде анықталды [7, с. 6-7]. Қазіргі уақытта екі қаладан қалдықтар ғана қалды. Сарай Батый – Ескі Сарайдың қирандылары Астраханға жақын жерде, Селитрен жерінде жатса, Сарай Берке – Жаңа Сарайдың қирандылары болса Волгоградқа жақын жердегі Еділ өзенінің Ақтөбе деп аталатын сағасында жатыр. Жаңадан құрылған қалаға Батыйдың кезінде-ақ қаншалықты үлкен мән берілгенін ең болмағанда ең алғашқы авторлар

– Джувейни мен В. Рубруктың олар туралы айтқандарынан көруге болады. Міне, В. Рубруктың айтқан сөзі: «Этилияда Батый салған, бұл жаңа қала», ал сәл төмен: «Сарай мен Батыйдың сарайы шығыс жағалауда орналасқан» [9, с. 166-168]. Осы екі қала, әсіресе Сарай Берке, Алтын Орданың тарихында үлкен рөл атқарды.

Әдебиет

1 Бартольд В.В. «Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии». Москва: Наука, 1964.210 с.

2 Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой орды. –СПб.,1884. - Т.1. –564 с.

3 Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой орды. - М-Ленинград: Изд-во Акад. наук СССР,1941. - Т. 2. - 308 с.

4 Савельев П. Екатеринославский клад // ТВО, 1857, - Ч. III,- Вып. 2. - 354 с.

5 Смирнова О. И., Составлявшая сводный текст 1 тома Рашид-ад-дина. -Москва: Инст. востоковед. АН СССР, 1952.- 272с.

6 Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 14. - М. - Л.: Соцэкгиз, 1931. - 359 с.

7 ЯкубовскийА.Ю. К истории ремесленной промышленности Сарая Берке // Известия ГАИМК, 1931.- Т. YIII.- Вып. 2-3

8 ПатрановК.П.. История монголов по армянским источникам, СПб., 1874. - Ч. II.- 140 с.

9 Рубрук Вильгельм, Карпини Иоанн Плано.История Монголов / Путешествие в восточные страны. - СПб., 1911. - 232 с.

«АЛПАМЫС» ПЕН «МАНАС» (1-БӨЛІМ) АРАСЫНДАҒЫ ҰҚСАС МОТИВТАР ТУРАЛЫ

Нуке Жулидези

Қытай қоғамдық ғылымдар академиясы (университеті)
Этнология және антропология институттің магистранты

Ұлт қаһарманының ерлігін өзек еткен Дастандар батырлық Дастандар болады. Грецияның «Илядасы», заңзудың «Гісәрі», Мұңғұлдың «Жәңгірі», қырғыздың «Манасы», дүние таныған батырлық Дастандар. Қазақтың «Алпамыс», «Қобыланды», «Ертарғын», «Арқалықы» да көп ұлт, көп елге таныс әйгілі шығармалар. Қазақтың батырлық Дастандары материялының молдығы, мазмұндылығы және көркемдігі жағынан қай халықтың батырлық Дастандарынан болса да кем түспейді.

«Алпамыс» оқиғасы шытырман, кейіпкері көп, көлемді Дастан, батырлық Дастандардң ішіндегі таңдаулы үлгілерінің бірі. Ол терең мазмұны, көркемдігі мен тарихи шындықты қамту жағынан «Одиссея», «Манас», «Кәлевала», «Қобыланды батыр» т. Б. Жырлар секілді әлемге танымал епөстық жыр.

Қазақ халқының арасына ежелден бері кеңінен таралған «Алпамысты» Өзбек, Қарақалпақ, татар, башқұрт қатарлы халықтар да өз батыры іретінде жырлайды. Міне, мұнан «Алпамыстың» шығу тегінің тіпті ұзақта жатқандығын, ол орта Азия халықтарының ұлт болып қалыптасудан бұрынғы кезде пайда болғанын аңғартады.

«Манас» қырғыз халқының атақты батырлық жыры. Мұңғұлдың «Жәңгірі», тыйбеттің «Гсәрі», қырғыздың «Манасы» қытайдағы үш үлкен батырлық жыр ретінде танылады. Қытайда «Манас» шинжяң ұйғыр автономиялы районының қызылсу Қырғыз автономиялы обылысына, іле қазақ автономиялы обылысының Текес ауданы көктерек Қырғыз ауылы өңірінде кеңінен таралған. Қырғыздар оны ата-бабамыздан Мирас ретінде қалған батырлық жыр деп таниды. Аталмыш жыр жиыны сегіз болымнен тұрады. Ар бөлегі манастың батыр ұрпақтарының атымен аталған. Манас деген создың екі түрлі мағынасы бар. Кең мағынада

бүкіл сегіз бөлімді батырлық жырды қамиды, ал тар мағынада батырлық жырдың бірінші бөлімін ғана меңзейді.

Аталмыш екі батырлық жыр туралы еліміз іші-сыртында зерттеулер көп болғанымен, жырдағы ортақ мотивтер туралы зерттеу санарлық ғана. Сондықтан бұл мақалада екі жырдағы ортақ мотивтерге тоқталмақшымыз.

Қазақ пен қырғыз ұлты да көшпелі ұлт, тілдері өте жақын. Сондықтан қазақтың оқымыстысы шоқан Уалиханов 19-ғасырдың 50-жылдарында қырғыз сахарасына барып сол ұлттың батырлық жыры «Манасты» тұңғыш рет қағаз бетіне түсіріп алған. Екі ұлттың діни сенімі, дүние танымы, экономикалық, экологиялық шарт-жағдайлары қарайлас болғандықтан, әрі тарихи аумалы-төкпелі барыста ру мен ру, ұлт бен ұлт арасында көптеген қақтығыстар, барыс-келістер себебінен мәдениет, әдебиет жағында ұқсас тұстар жүз беріп отырған. Сондықтан қазақтың «Алпамысы» мен қырғыздың «Манасының» арасындағы ұқсас мотивтерге тоқталу арқылы екі ұлттың тарихи мәдениетіне үңілуге, олардың өткені мен бүгіні туралы ізденуге әбден болады.

Мотив туралы ұғым

Мотив дегеніміз әдетте фолклорлық шығарманың ішіндегі есте сақтауға болатын және парықтай алатын бөлегіне қаратылады. Ол ең алғаш германияның романтизым сарынмен жазылған шығармаларында кездескен, алғаш қозғаушы күш деген мағынаны білдіретін. Бастапта көркөмөнер мен мозика сынына істетіледі, кейіндеп осы екі саладан фолклор салт-санаға ауысқан. Мотив туралы әр ғалым әр түрлі айтады. Мысалы, россиялық фолклорист жирмоунски сыюжет дегеніміз жекелеген мотивтың жиынтығы деп атайды. Ал америка ғалымы тамусын мотив дегеніміз дәстүрде жалғасу күшіне ие мәлім бір әңгіменің ішіндегі ең кішкене бірлік деп атайды. Қытай ғалымы шие тыйан жын «Қытай мен батыстың салыстрмалы әдебиет оқулығы» деген кітапта мотив-дегеніміз әдеби шығарманың ішінде қайталанып кездесетін адамзаттың негізгі әрекеті, Рухани құбылысы және адамзаттың қоршаған ортаға деген ұғымдарының жиынтығы дейді. Мысалы, туылу, өлу, той жасау қатарлылар.

Ел іші сыртындағы ғалымдардың айтуына қарағанда мотивтың мына үш ерекшелігі бар екенін білеміз. (1) мотив _ дегеніміз шығарманың бір бөлегі ; (2) мотив-әдеби шығарманың ішінде жиі қайталанады ; (3) мотив-өбиектив сипатқа ие.

Екі эпөстағы ортақ мотивтер

1. Батырдың ғажайып туылу мотивы

Кейіпкердің керемет жағдайда дүниеге келуінің бұл түрі, әсіресе, орта Азия халықтарының фолклорында жиі кездеседі. Бұл туралы в. М. Жирмунски былай деп жазады: «Алтайдың және әсіресе Мұңғұлдың фолклорына қарағанда орта Азиялық фолклорда ғажайып туу мотивының ертегілік-мифологиялық сипаты айтарлықтай әсерленген. Мұнда аталмыш мотив басқаша суреттеледі. Яғни, ол орта Азиядағы мұсылман халықтарының діни нанымдарына және бедеуліктен құтқаратын халықтық емдеудің магиялық күші туралы сенімдерге сәйкес өзгертілген. Болашақ батырдың ата-анасы мұсылман әлемінде қасиетті саналатын әли-шахимардан әулиеге зиярат етіп, оның моласына түнейді.

Бұл ‹алпамытса›, ал, ‹шора батырда› баба-тукластың, ‹сайын батырда› баба омардың, Өзбектің ‹шырын мен шәкер› жырында олавхажының мазарына қонып шығады. Әсетте олардың түсіне ақсақал кіреді де, олардың арманы орындалатынын жариялайды: кейін ол ақсақал өзінің делдәлдығымен туған батырдың керемет көмекшісі әрі пірі болады» . Айтпақшы болған екі жырымызда болашақ батырдың ғажайып дүниеге келу мотивы мына үш жақтан көрінеді.

(1) балаға зарығу мотивы

Епөс кейінгі дәуірде туған жыр болғандықтан, перзентсіз ата-ана мотивіне ерекше мән берген. Екі ұлт епөсінің көпшілігінде бас қаһарманы, тәңірден тілеп алған жалғыз ұл болады. Оның өзін де әке-шешесі қартайған кезде жалғыздықтың азабын көре жүріп барып көреді. Бұның түбінде эпикалық түсінік жатыр. Яғни психологиялық себеп көркем тәсіл ретінде көрінеді. Өйткені келешекте аса күшті батыр болатын бала жай ғана бала болмауы керек. Ол

қалаулы, Тілеулі бала болуы тиіс. Осының өзінде оның ерекшелігі көрінеді. Ол кәдімгі жас, Яғни орта жастағы жұбайлардан тумайды. Қайта қартайып кеткен, асарын асап, жасарын жасаған қария кісілерден туады. Ол қария кісілер әдеттегі қарапайым адам емес текті бай, патша немесе ханның тұқымы.

Міне, бұндай епөс қаһаранының айырықша адам екенін көрсететін балаға зарығу мотивы бұрыннан бар. Бұл мотивды епөстә қолдану арқылы болашақ батырдың қасиеттерін сипаттайды. Болашақ батырдың неге елден ерек, тең құрбысының алдында жүретін ерекше адам болатынын түсіндіреді. «Алпамыста» балаға зарығу мотивіне айтар болсақ, жырда былай келеді: сексенге келген кәрі байборы мен әйелі бала тілеп көз жасы көл болады. Соңында екеуі әзіреті сұлтанға барып бала тілемек болып, тау асып, тас Басып ауылынан алыстап сапарға шығады. Барлық әулиелердің басына түнеп алып шыққан азықтары да таусылып, ұмытын ұзып, көз жастары көл болып, қыбылаға бас қойып ұйықтап кеткен қарт жұбайлардың түсінен есекке мінген бір диюана кіріп кКешікпей екі балалы болатынын, ұлының аты Алпамыс, қызының аты қарылғаш екенін айтып аян береді.

Ал қырғыздың «Манасында» жақып ханмен әйелі баласыз болып тәңірден бала тілейді. Жақып хан әйелін ертіп иен орманға қонып, тау асып, тас басып тәңірден бала сұрайды, ʹтаңыр әсерленіп оларға бала береді. Сонымен жақып ханның әйелі ʹбыр ұл, ʹбыр қыз туады. Ұлының аты манас, қызының аты қардаш болады.

(2) ғажайып жерік болу мотивы

Батырлық жырларда ғажайып жерік болу мотивы көп кездеседі. Алғашқы қауымның рулық заманында туған сенімге негізделген мотивтер біздің заманымызға дейін көркем фолклорда өмір сүріп келген. Әрине, бертінгі заманда оның түпкі негізі ұмтылып, ол мотив тек елдің сүйікті кейіпкерін не қаһарманын дәріптеу үшін көркем құрал, тәсіл ретінде пайдаланылады. Бұны көптеген батырлық жырдан байқауға болады: әдетте, болашақ ру басының немесе патшаның, яки болмаса батырдың анасы құрсақ көтерген кезінде өте күшті жыртқыш аңның етіне, бауырына, өтіне, я болмаса басқа, табылуы өте қиын бір тағамға жерік болады. Күйеуі әйелінің аңсағанын тауып береді. Содан кейін туған бала анасы жерік болып, етін жеген күшті аң немесе алып махұлықтар сияқты аса Қайратты, ержүрек, елден ерекше болып туады. Аталмыш мотив «Алпамыс» батыр епөсінән да көрініс тапқан. Алпамыстың шешесі қабыланның етіне жерік болады. Қабыланның етіне жерік болғаннан кейін көрген баланың қандай болатыны айтбаса да белгілі. Ал қырғыздың «Манасында» манастың шешесі аузынан өзге ас өтпей, Арстанның ʹтылы, жолбарыстың еті мен самұрық құстың көзіне жерік болады.

(3) алғашқы ерлік мотивы

Батырлық жырда керемет жағдайда туған бала жылдам өсіп, өте күшті, әрі ақылды болып шығады. Оның ерен Қайраты мен даналығы ерте байқалады. Көп жағдайда ол туыла сала шайқаспайды, қайта құрдастарымен ойнап, күресіп жүргенде байқалады. Осындай алғашқы ерліктің бір үлгісін Алпамыс батыр былай көрсетеді: «Сол уақытта Алпамыс он жасқа толып, жиделі байсын жеріне, қалың қоңырат еліне Бек болып, жұрт сұрап (басқарып) тұрады. Ойнап жүріп ұрған баласы өліп қала беретін болды. Жұрт баласын далаға шығармай үйінде сақтады. Бір күнде Алпамыс ойнауға бала таба алмай жаландап келе жатып бір өрмек құрып отырған кемпірлердің қасында ұйықтап жатқан баланы көріп:-ей, бала тұр ойнаймыз,- деп түртіп қалса, бала оны көтере алмай өліп қалды» . Деп келген.

«Маната» манас туылғаннан кейін елден ерек тез өседі. Бес жасында атқа шауып, алты жасында ер жігіт болады. Тоғыз жасында кемеліне келіп, туыс-туғандарына көмектеседі. Әкесі жақыппен сөзге келісе алмай, Тұрпанға барып егін салып, су ұстайды.

Мұндай ойындарды ғылымда «Батырлық ойындар» немесе «Бірінші ерліктер» дейді. Батырдың алғашқы қаһармандығы ерте жаста көрінгендіктен, ол жауға қарсы шайқас емес, негізінен, күш сынасу, кейде аңмен алысу түрінде болып келеді.

2. Үйлену мотивы

Батырлық жырда көбінде халықтың жоғын жоқтап, мұңын мұңдасқан батырдың жары да текті жерден шығатын болған. Ханның қызы немесе атағы аспандаған байдың тұқымы

болған. Бұнда батырдан туатын баласы да батыр болсын, әке-шешесі де текті жерден шығу керек дейтін идеяә жатыр. Сондықтан қаһарманның, ел ардақтайтын батырдың жарының ата-тегіне де ерекше мән берген. Мысалы «Манасдағы» басты кейіпкері манастың әйелі қанықей Темірханның қызы болған. Алпамыстың жары Гүлбаршын шекті елін басқарған, бай сарыбайдың қызы. Ал кейінгі өзіне көңлі ауып, көмек етіп келген қаракоз айым да қалмақтың ханы тайшықтың қызы. Бұдан сахара халықтары «Тең теңімен, тезек қабымен» деген сөздің тегін ерте ұғынғанын, әрқандай бір неке риял түрде болғанын аңғарамыз. Бұндай патша, бай-манаптардың қызына үйлену мотивы бізде ғана емес туысқан ұлттар әдебиетінде де көп кездеседі.

Батырлық жырда батырлар жеңген жауының қызын әйелдікке алатын болған. Бірақ бұлар бырыншы әйелі болмайды. Батырдың жауын жеңіп, қызын әйелдікке алуының екі түрлы себебі бар. Бірінші, жауын жеңіп, қызын әйелдікке алу деген жауынан кек алуды білдіреді. Екінші, қыздың жолы жіңішке деп білетін қазақ, қырғыз халқы әкесін бағындырып, басын алғаннан кейін, жауы болса да қызы қор болмасын деп өз қамқорлығына алып әйелдікке алатын болған. «Алпамыстағы» қара көз айым мен «Манастағы» наклайлар жеңген жауының қыздары.

3. Тұлпар мотивы

Ат ер қанаты деп білетін көшпелі халықтардың өмірінде тұлпардың орны бөлек. Тұлпардың батырлық жырдағы ролы тіпті де жоғары. Ол батырға қысылғанда көмек берік, мінсе ат, ұшса қанат болып, батырдың әдеттегі адам емес екенін сездіріп, батырдың ерлігі мен жырдың көркемдігін асыра түседі. Қазақтың батырлық жырларында «Қобыландыдағы» тайбурыл, «Алпамыста» байшұбар, «Ертарғындағы» тарлан сияқты тұлпарлардың бәрі батырлық жырдағы маңызды бір кейіпкер бола алады.

Жырда Алпамыс батырдың көлігі_ байшұбар ерекше жануар ретінде бейнеленген. Біріншіден ол Алпамысқа өзін арнаған арнаулы көлік, Алпамыс бірінші сапарына аттанарда қалың жылқыдан өзіне жарамды көлік ұстай алмай дағдарып тұрғанда, байшұбар оның алдына келіп, жүгеніне басын ұсынады. Өйткені, байшұбар жаудан өзін жасыру үшін әдейі ошақтай жауыр, жал-құйрықтан тұттай, арық шұбар донен бейнесіне енген, онан хабарсыз бала жек көріп, жүгенмен басқа ұрады. Қазақ салтында мініс атты басқа ұруға, әсіресе, жүгенмен ұруға бомайды. Бірақ байшұбар баланың ұрғанын елең құрлы көрмейді. Бала оны құйырығынан ұстап лақтырса, төрт аяғымен тік түседі. Алпамыс амалсыз оған жүген салып, ер ерттегенде, ол сегіз жасар ат болып шығады. Екіншіден, байшұбар ерекше есті, ақылды, Алпамысқа ерекше сүйіспеншілік орнатқан, жауға шапқандағы ереке қолдаушысы болып көрінеді. (1) қалмақ батыры қараман Алпамысты күрзімен ұрып, жұмсатуға сұқтанғанда байшұбар жалт беріп қашады, қараман аты жете алмай құралын тастап жеңілдетеді. Сонда айшұбар әдейі байырқалап қашпай, айқасуға орай тудырады. Қарусыз қалған қараманды Алпамыс ұрып жығады, сөйтіп, иесінің жеңісіне жақ болады. (2) Алпамыстың Мыстан кемпірге алданғанын біліп, өзіне мінуге оқталған Мыстан кемпірді қос аяқтап тебеді. (3) Алпамыс зынданға салынғанда қолға түскен байшұбар тайшық ханның нөкерлерін маңына жуытпайды. (4) қара көз айым Алпамыстың тері сіңген мешпетін ішінен киіп, диюана болып жасанып, темір үйдің алдынан өткенде, иесінің исін сезген байшұбар жеті қабат темір үйді талқандап шығып, мешпетті искеп мауқын басады. Атты мынадай кемелдендіре суреттеу діни, қияли сенімен гөрі, батырдың ерлігіне сай көлігі болу керек дейтін нанымнан туындағаны анық.

Қырғыздың «Манасында» манастың көлігі жиірен тұлпар ең алғаш елдің көзіне көрінбеу үшін жылқының ішінде есек бейнесінде жүреді. Ешкім де оны тұлпар деп танымайды. Кейін манастың нағашысы жаман жабағыны ұстап келіп манастың шешесіне сынатады. Шешесі оны сүтімен асырайды. Манаспен бір ананың сүтін еміп өскен тұлпар манастың қолына түскеннен кейін лезде тұлпар бейнесінде түлеп шыға келеді де талай сайыстарда батырдың айнымас серігі болады. Жырдағы батырдың ерлігі оның көлігінен қол үзе алмайды. Ат образы батыр образын нығайтып, тұлғаландыруда елеулі рол атқарған.

4. Тұс көру мотивы

Түс көру мотивы епөстәрдә көп кездеседі. «Алпамыста» түстің екі түрі кездеседі. Бірі балаға зарығып жүрген ата-ананың түсіне кәрі шал кіріп, аян беріп. Әйелдің керемет бала тууына әсер етеді. Мұны ғалым сейт Қасқабасов «Патрияхалдық рудың шарықтаған тұсында бұрынғы төтем бабаларды аталар аруағы ығыстыра бастады. Ескі аналық ру кезінде пайда болған образды жаңа образдармен ауыстыру басталады: бұрынғы әйел ру басын еркек алмастырады, көмекші әйелдер мен төтемдердің орнына еркектер мен атаар аруағы келеді. Соның натижесында бұрынғы фолклорға да озгеріс енеді. Ендігі жерде фолклордағы кейіпкерді тудыратын күнді, суды, желді, төтемді (аң мен өсімдікті) ата аруағына алмастрады. Ол әйелге кәрі шал болып кездеседі немесе ақсақал болып түсіне кіреді де, әйелдің керемет бала тууына әсер етеді» деп түсіндіреді.

(1) тұс көру мотивы дүние жүзі халықтарының ертектерінде, епөстәрінда да кездеседі. Әсіресе, шығыс мұсылман елдерінің фолклорында көп ұшырайды. Қазақтардың да бір топ ертектерінде, епөстәрінда бұл мотив бар. Бала іздеп, шаршап-шалдығып жүрген ата-анаға ақсақалды шал кездесіп немесе түсіне еніп балалы болатынын айтады. Бұл «Алпамыс» пен «Маназа» да көрініс тапқан. Алдымен «Алпамыстағы» тұс көру мотивіне тоқталар болсақ. Бала тілеп бармаған жері, баспаған тауы қалмаған байборы мен аналыққа бір ақ сәлделі қария келіп кешікпей екі балалы болатыны жөнінде аян береді. Ұлыңның аты Алпамыс, қызыңның аты қарылғаш деп айтып береді.

(2) «Алпамыста» кездесетін түс көру мотивының енді бірі болса тайшық ханның жаман түс көруі. Алпамыс тайшықтан кегін әкелмекші болып аттанғанда, тайшық хан жаман түс көріп, түсінен шошып оянып, Алпамыстың өзінің елін шапқалы келе жатқанын сезеді. Бұл да түс арқылы аян беруге жатады.

(3) енді бірі болса тайшық ханның елінде жеті жыл откеріп ақыры жеңіп, ханың қызы қаракоз айыммен үйленген Алпамыстың түсіне Туған ауылының жағдайы түс арқылы елес беріп, батырдың Туған топырағына қайтуына себепші болады.

«Маназа» қалмақ пен қытайдың әскерлері қырғыз сахарасына қарай лек-легімен шабуыл жасап келе жатқан кезде манастың әйелі жаман тұс көреді. Түсіне қара киімді қалмақтар мен қызыл киімді қытайлар кіріп шошып оянады. Сойтып қырғыз сахарасына сұмдықтыңтонып келе жатқанын түс арқылы сезеді.

Қортынды

Бұл мақалада қазақ пен қырғыздың екі батырлық епөсінің арасындағы ортақ бес мотив туралы қысқаша талдау жасалды. Бұны талдаудағы себебіміз екі ұлт ауыз әдебиеті, соның ішінде батырлық жырларындағы ортақ мотивтерді талдау арқылы екі ұлттың ортақтықтары мен айырмашылықтарын аңғару. Ортақ мотивты табу арқылы батырлық жырларды жанымызда жаттап жүруге мүмкіндіктер іздеу. Жаңа дауыр, жаңа ғасырда батырлық жырларды тың тұстарынан ызденіп, екі ұлт мәдениеті, әдебиеті арасындағы байланыстарды қарастырудағы жаңа бағыттарды іздеу.

Әдебиет

1 . Әнсерден мұса (аударушы) . Одиссей, үрімжі: шинжяң халық баспасы, 1988-жыл

2. Қабден балықшы. Қазақ ауыз әдебиеті туралы байымдаулар. Үрімжі: шинжяң халық баспасы. 1984-жыл

3. Сейт Қасқабасов. Жан азық. Бейжиң: Ұлттар баспасы. 2017-жылы 5-ай

4. Алпамыс. Үрімжі: шинжяң халық баспасы

5. Мәлік ғабдулин. Қазақ халқының ауыз әдебиеті. Алматы: мектеп баспасы, 1974-жыл

6. Әуелқан қали ұлы. Қазақ ауыз әдебиеті туралы. Үрімжі: шинжяң халық баспасы1985-жыл

7. Әділ жұматұрды. Манасшыларды зерттеу. Пекин: Ұлттар баспасы. 2006-жыл, қазан.

8. Лаң иң. Манаснама. Хохот: Ішкі Моңғол университеті баспасы.

ҚЫТАЙДАҒЫ ҚАЗАҚ ФОЛЬКЛОРЫНЫҢ ЗЕРТТЕЛУ ЖАҒДАЙЫ

Тұрсынтай Ардақ
Қытай орталық ұлттар университеті, Қытай аз ұлттар тіл-әдебиеті факультетінің магистранты

1. Фолклор дегеніміз сірә не?

Қазақ әдеби ой-пікірлерінің тамыры тарихтың тереңінде, халықтық естэтикаға негізделген ауыз әдебиетінде жатыр. Табиғатынан сыншыл, жүйелі сөздің жүйесіне жығылып, құдыретына табынып өскен қазақ халқының сөз өнеріне болған талғамы да, талабы да аса жоғары болған. Халықтық естэтиканың тікелей әсерымен қазақ ауыз әдебиетінде сан алуан көркемдігі мен идейәсі кемел классикалық туындылар жаратылып, қазақ халқының, тіпті әлемдік әдебиеттің үздік үлгілері жарыққа шықты.

Ал, ендеше фолклордың шығу тегі, әлем әдебиеті мен қазақ әдебиетіндегі қолданылуы туралы қысқаша тоқталайық:

«Әдебиет шағын сөздігінде» фолклор — ағылшынша атау, түп мағынасы: халық білімі, халық даналығы. Кең мағынасында салт-сана, халық ән-күйлері, халық қолонері, халық ауыз әдебиетін қамтитын сала. Фолклор атауы кейбір тілдерде осы мағынасында, әсіресе салт-сана мағынасында қолданылады. Қазіргі қазақ тілінде бұл атау көбінесе халық ауыз әдебиеті деген мағынада қолданылуда деп түсінік береді[«Әдебиет шағын сөздігі», Бексолтан кәсей ұлы, оралқан Құрманғали ұлы құрастырған, шинжяң халық баспасы, 2001-жыл, 236-бет.]. Дегенмен фолклор терминінің мән-мағынасы туралы бір ауыздан мойындалған анықтама жоқ деуге болады. Бұл жөнінде ғалымдардың арасында дүркін-дүркін орбитын пікір таластарда толас таппай келеді. Ау баста ағылшын тарихшысы уилям томс ұсынған (1846) «Фолклор» ұғымы кешікпей-ақ франция, (1875), испания (1883), италя (1888), Ресей(1889) ғалымдарының арасында қолдау тапты. Алайда, фолклордың анықтамасына қатысты ғалымдардың пікір-тұжырымдары бір арнаға тоғыса қоймады[, ③ ақселеу Сейдімбеков, «Қазақ әлемі», Алматы, «Санат» баспасы, 1997-жыл, 70-, 71-беттер.].

Фолклорды халық мәдениетінің «Жұқанасы», «Қарабайыр» көрінісі деп келетін тұжырым энгля мен германия да кең етек алды. Мұндай тұжырымдарды қолдаушылар халықтық атаулының бәрін фолклордың санатына жатқызуға бейім болды. Франция ғалымдары фолклорды етнографиямен шендестіре қарауға ден қояды. Мұның өзі фолклорға «Көпшілік қолды мәдениет» деген мағына дарытып, оны «Азшылықтың» немесе «Зиялылардың» мәдениетіне керағар ұғым ретінде қолданды. Фолклорды «Халықтың ауызша ақындық шығармашылығы» деп келетін ұғым америка ғалымдарының арасында кең қолданылды. Кейінгі жылдары фолклорды «Халық білімінің», «Халық дәстүрінің» әмбебәп айғағы ретінде қарау ұрдысы латын американдық ғалымдардың арасында соцологиялық бағдардың орнауына мүмкіндік болды. Бұл көзқарас бойынша Фолклор термині белгілі бір халық мәдениетінің кешенді құбылысын қамтиды. Қазіргі кезде мұндай тұжырымға дүние жүзінің әйгілі ғалымдарды ден қоя бастаған сияқты, [ақселеу Сейдімбеков, «Қазақ әлемі», Алматы, «Санат» баспасы, 1997-жыл, 70-, 71-беттер.]

Дүние жүзі мәдениет зерттеушілері 1985-жылы бірлескен мемлекеттер ұйымы мінбесінде фолклор туралы «Фолклор дегеніміз алысты шола айтқанда, халықтың дәстүрлі мәдениеті ; қоғамның арман-аңсары тудырған, сол қоғамның мәдени және әлуметтік төл тума жағдайымен үндесе көрініс тапқан, дәстүрді тұғыр еткен топтар мен жеке адамдардың ұжымдық шығармашылығы. Фолклордың үлгілері мен бағалы нұсқалары ұрпақтан-ұрпаққа ауызша, еліктеп үйрену арқылы және басқа да тәсілдермен ауысып отырады ; өзгесі сияқты фолклор санатына тіл, әдебиет, музика, би, ойындар, афсаналар, әдет-ғұрыптар, салт-жоралар, қолонер кәсібі, архитектура және басқа өнер түрлері жатады. » деп тұжырымдаса, әйгілі фолклортанушы ғалым в. И проп фолклор деп «Дамудың қандай деңгейінде болғанына Қарамастан, барлық халықтардың әлеуметтік төменгі сатыдағыларына тән

шығармашылықты» атайды. Ал, «Таптық қоғамға дейінгі халықтарға қатысты фолклор болса, ол барлық халықтардың шығармашылығының жиынтығын білдіреді» дейді.

Фолклор туралы және фолклортану туралы ғылми таным-түсінік қазақ арасында да өткен ғасырдан бастап қалыпқа түсе бастады. (шоқан Уалиханов, Ыбырай алтынсарин т. Б) . Ал, 20-ғасырдың бас кезіндегі зерттеу Еңбектерінде «Ауыз шығарған сөз» (Ахымет Байтұрсынов), «Ауыз әдебиеті», «Ел әдебиеті» (сәкен сейфулин), «Ауызша әдебиет», «Ел ақындығы» (мұхтар Әуезов) түрінде қолданылған сөз тіркестері өзінің мән-мағыналық салмағы жонынен «Фолклор» терминінің орнына қолданылды[ақселеу Сейдімбеков, «Қазақ әлемі», Алматы, «Санат» баспасы, 1997-жыл, 72-бет.].

Жоғарыдағы «Фолклор» терминіне қатысты ой-тұжырымдардан аңғарарымыз фолклор бір тектес, бір қалыпты қатып қалған құбылыс емес екенін, әртүрлі ортадағы, әртүрлі кезеңдегі Рухани мәдениеттің дамуына қарай фолклордың да түрі мен формасы, қызметі мен құрылысы озгеріп отыратынын, жаңадан туындап немесе үздіксіз шыңдалып отыратынын байқайымыз. Сондықтан да, белгілі мәдениеттік жүйенің тарихи жүлгесіне орай белгілі бір халық өміріндегі фолклордың қызметі мен орны да озгеріп отырады.

2. Қытайдағы қазақ фолклорының зерттелу жағдайы

Қытайдағы қазақ фолклорының жиналу, зерттелуін төмендегідей үш кезеңге бөліп қарастыруға болады:

Бірінші, азаттықтың алдындағы кезең.

Азаттықтың алдында істелген жұмыс өте мардымсыз. «Манчиңның орта шеніндегі ұйғұр, қазақтың қоғамдық салты» атты қытайша кітапта қазақтың салтқа қатысты ауыз әдебиеті азды-көпті ауызға алынады, етнографияға бағытталған бұл кітапта бұдан артық сөз болуы да қиын еді. Бұдан қалса, ол кездегі елдің білетіні — нығмет Мыңжани 1943-жылы «Қыз Жібекті» зерттеп бір мақала жариялаттырған ; асқар Татанаев 1946-жылы «Сәлиқа-сәменді» жариялаттырған. Кезіндегі газет-журналдардан азын-аулақ мақал-мәтел, салттық жырлар, күлдіргі әңгімелер шығып тұрған[әуелқан қали ұлы, «Қазақ ауыз әдебиеті туралы», шинжяң халық баспасы, Үрімжі, 1985-жыл, 95-, 96-беттер.].

Екінші, азаттықтан кейінгі кезең.

Азаттықтан кейінгі кезең, оның ішінде 1980-жылдан кейін «Шалғын», «Іле айдыны», «Алтай аясы», «Тарбағатай әдебиеті» журналдарының шығуы ауыз әдебиетін жинау қызметін бұқаралық өрлеуге көтерді. Ауыз әдебиетінің сүбелі жанры есептелетін Дастаннан үш бірдей жинақтың «Қазақ қисалары», «Қазақтың ғашықтық Дастандары», «Қазақтың батырлық Дастандары» шығуы осы өрлеудің бір белгісі[әуелқан қали ұлы, «Қазақ ауыз әдебиеті туралы», шинжяң халық баспасы, Үрімжі, 1985-жыл, 97-бет.]. 1981-жылы Совет одағындағы қазақтың мемлекеттік көркем әдебиет баспасында 1956-жылы басылған нұсқаға негізделіп, атауларына және шынара сөздеріне озгеріс енгізіп «Қазақ ертегілерін» шинжяң халық баспасы басып шығарды. 1982-жылы Қытай фолклор зерттеу қоғамы Шинжяң бөлімшесі құрастырған «Қазақ шешендері және шешендік сөздер» атты көлемді Еңбек басылым көрді. 1983-жылы Ұлттар баспасынан Сәбиғазы Кәкімов, нығымет Мыңжанилар жинап реттеген «Қазақ қисалары» жарық көрді. 1984-жылы шинжяң ұйғұр автономиялы районы фолклор зерттеу қоғамы қазақ группәсі батырлық жырларды негіз етіп «Қазақ қисаларын», шинжяң жастар-өрендер баспасы оразанбай Егеубәев пен Әбдірашит Байболатовтың құрастыруындағы тек ғашықтық жыр-Дастандарды негіз етіп алты кітап шығарды сонымен қоса Қытай көркемөнер білім жұрты музика зерттеу орны баспаға әзірлеген «Қазақ халық әндері» баспа бетін көрді. «Қазақтың ғашықтық жырлары» атты бұл кітапқа «Қыз Жібек», «Қозы көрпеш-баян сұлу», «Айман-шолпан», «Сәлиқа-сәмен» сынды халқымыздың төл жырларымен қоса, «Жүсіп-Зылиха», «Сәйпүлмәлік-жамал», «Боз жігіт пен қарашаш» Сынды шығыстың озық әдебиетінен назариялық жолмен келген отыз төрт жыр-Дастандар кіргізілді. Бұл жылы жәнеде қабден балықшы ұлының құрастыруында «Қазақ ауыз әдебиеті туралы байымдаулар» атты зерттеу мақалалар жинағы шинжяң халық баспасынан басылып шықты, бұл Еңбекке Қазақстан мен шинжяң қазақ ғалымдарының қазақ фолклоры туралы әр жанрдағы зерттеу мақалалары басылды. 1985-жылы әуелқан қали

ұлының «Қазақ ауыз әдебиеті туралы» атты еліміз қазағындағы тұңғыш реткі халық ауыз әдебиетін жан-жақты, жүйелі түсіндірген ғылми Еңбек шинжаң халық баспасынан шықты. Бұл Еңбек тақырыбы, мазмұны, көлемі, жанрларды жіктеу, талдау әдісі және ғылми көзқарасы жағынан осыған дейін жазылған Еңбектерден айрықша дараланатын өзіне тән ерекшеліктері бар.

Әйгілі ғалым нығымет Мыңжан ұлының «Қазақтың мифтк аңыздары» атты еңбегі еліміз қазақтарындағы миф туралы тұңғыш жазылған жүйелі Еңбек. Нығымет Мыңжан ұлы осы еңбегі арқылы қазақ халқының бір замандағы идеологиялық дамуын, тарихи сүрлеуін айқындап «Қазақ халқында миф болмаған» деген соқыр сенімді аяқтатты деп айтуға қақылымыз. Жоғарыдағы аталған Еңбектер кейінгі жылдары мазмұны жағынан байытылып, жаңартылып қайталай бірнеше мәрте басылып отырған. Бұл кезеңді қытай қазақ фолклортануының қалыптасу кезеңі десекте болғандай.

Үшінші, 2000-жылдан кейінгі кезең.

2000 жылдан кейін қытай қазақ фолклорының зерттелуі біршама қарқынды қадаммен дамыды. Еліміздің аз ұлттар әдебиеті мен мәдениетіне болған шұғылалы саясаты мен аға буын ғалымдардың соңынан жетіліп шыққан жас, орта буын зерттеушілердің қосын да молайды.

2002 жылы бүкіл мемлекет бойынша «Өлең-жырлар», «Аңыз-ертегілер», «Мақал-мәтелдердің» өлке-автономиялық райондық топтамаларын баспадан шығару жоспарына сай «Қазақ аңыз-ертегілері» баспадан шықса, 2004-жылы азат Изолла ұлы мен жұмабек Қалибек ұлының құрастыруымен еліміз қазақтары арасынан шыққан бір бөлім авторлардың таяу заман дәуіріндегі мәлім тарихи Уақиғалар мен тарихи адамдар туралы жазылған алты тарихи жырды өз ішіне қамтыған «Таяу заманғы тарихи жырлар» атты Еңбек баспа бетін көрсе, хуаң жұншяңның 2011-жылы жарық көрген «Қазақ батырлық епөсі және дала мәдениеті» кітабы (қытайша, аударған: Гүлнар шаңбайва, Диарбек әлімақын ұлы) еліміздегі қазақ епөстәрін біршама толық, жүйелі, ішкерілей зерттеген тұңғыш құнды Еңбек болды.

Бұл кезеңде фолклордың жеке жанрлары да құнытталып, зерттеле бастады. 2002жылы, 2006жылы нұқан нұрғали ұлының құрастыруымен «Қазақ жоқтаулары» және «Қазақ мақал-мәтелдері» атты сүбелі еңбегі жарық көрсе, 2006жылы омарқан асыл ұлының «Қазақтың қара өлендері» атты кітабы шинжаң халық баспасынан басылып шықты. Бұл кітапта қазақтың халық болып жаралғаннан қазірге дейінгі өмір тіршілігінің айнасы болып келген қара өленді мазмұны мен ерекшелігіне қарай 47 түрге жіктеп, жиырма мыңға жуық қара өлең енгізілген.

2006жылы орталық ұлттар университетінің құрметті прафессоры, қазақ жөлклөрін танушы би шұнның «Қазақ фолклоры» атты еңбегі жарық көреді. Бұл Еңбек ғалымның көп жылдық қазақ ауыз әдебиетін оқыту барысында түйгендері негізінде құрастырылған. Бұл монографияда қазақтың ертектерін, аңыз, батырлық жырларын ғалым қытай тіліне аударып басқан. Бұл Еңбек қазір қытай жоғары мектептерінде оқулық ретінде пайдаланылып келеді.

2007жылы шинжаң халық баспасынан Ясын құмар ұлының «Қазақтың салт-дәстүрі» атты кітабы шықты. Бұл Еңбекте қазақтың салт-дәстүріне қатысты мазмұндар ғылыми, жүйелі, құныттылықпен жікке бөлініп таныстырылуымен қатар белгілі басылымдарда жарық көрген қазақтың салт-дәстүріне қатысты жеті-сегіз ғылми мақала қосымша ретінде кітапқа енгізілген.

2014жылы «Мұра» журналы мекемесінің бас болуы байдалы нұрсафинның құрастыруымен шинжаң әсемөнер-фотосурет баспасынан «Терме туралы зерттеулер» атты мақалалар жинағы жарық көрді. Бұл кітапқа кірген мақалалар автономиялы районымыздағы бір бөлім фолклортанушы мамандарды ұйымдастыру арқылы жазылып, ежелден бары жанрлық тегі тектелмеген халық әні, толғау және терменің теориялық негізі, терменің фолклорлық әдебиеттегі орны және терменің жыраулар жырымен байланысы жайындағы күрделі мәселелерге жауап берген терме зерттеу саласындағы тұңғыш кітап екендігімен құнды.

Шинжяң қазағындағы біршама натижелі зерттелген ауыз әдебиет жанры айтыс десек артық болмас. 2005жылы Ұлттар баспасынан жарық көрген Бексолтан кәсейдің «Айтыс — сөз барымтасы» атты еңбегінде халық көркемөнерінің жарқын үлгісі болған айтыстың бір жарым ғасырдан бері жиналуы, зерттелу ахуалы, ежелгі айтс өркендері, қалыптасу, өсу жолдары байымдалған. Өте-мөте, 19 ғасырдан бергі Қытай қазақтарының айтыс өнеріне арнайы орын берілген. Бұл еліміздегі айтыс өнері біршама жүйелі зерттелген тұңғыш монографиялық Еңбек есептелінеді.

2009жылы жәлел, ыдырыс Адылхан, жекен қатарлы Күйтің айтыс мектебіндегі кісілердің құрастыруымен шинжяң халық баспасынан атты Еңбек жарық көреді. Бұл кітап тек айтыс ғана емес, фолклордың барлық жанрынан мәлімет беретін Еңбек. Яғни, бырыншы тарау халық прозасы (миф, аңыз_ тарихи аңыздар, түсіндірмелі аңыздар, ертегі) ; екінші тарау, өлең-жыр. (ежелгі нанымдық салттық өлеңдер, балалар жыры, батырлық Дастандар) ; ушыншы тарау айтыс өнерінің ауыз әдебиетінің өзге жанрынан өзгешелігі (авторлық өзгешелігі, орындаушылық өзгешелігі) бұнда ақын, жырау, жыршының парқына тоқталады. тортыншы тарау айтыстың түрлер, бұнда қазақ айтысының тарихын сонау байырғы түркілік дәуірден тартып қарастырады. Мысалы, «Қорқыт ата кітабындағы» айтыстың ұясы, мақмұт Қашқаридың түркі тілдер сөздігіндегі жаз бен қыстың айтысы, жұсып баласағұнны құтты білігіндегі күнтүлді (әділет), айтолды (дәулет), өгдүлміш (ақыл), одұғұрмыш (қанағат) арасындағы тартыстар, 11ғасырдағы қожақымет Ясауидың «Диюани лоғат ат түрік» атты дидактикалық сарында жазылған шығармасындағы бейіш пен тозақтың айтысы қатарлыларды алғашқы айтыстың үлгісі деп алды.

2015жылы Ұлттар баспасынан жекен қауыт ұлы мен сәуле жақай қызының құрастыруымен «Қазақтың айтысы туралы зерттеулер» атты зерттеу мақалалар жинағы басылып шықты. Бұнда қытайдағы және Қазақстандағы бір бөлім мамандар мен оқымыстылардың ақындар айтысы туралы ілгерінді-кейінді жариялаған зерттеу мақалаларын қазақша, қытайша жинақ етіп, үш кітап шығарған. Бұл жинақтар ақындар айтысын зерттеуімізге маңызды толықтыру, байыту ролын атқаратындығы, зерттеушілерімізге құнды материял қайнары болатындығында шек жоқ.

Жақынғы бірнеше жылдан бергі шинжяң қазақ ауыз әдебиетіндегі сүбелі жетістіктер аз емес. Бірі мемлекеттік баспа-сөз мекемесінің қаржылай демеуімен шинжяң қоғамдық ғылымдар академиясының ұлттар әдебиеті институты жаздырған «Қазақ әдебиеті тарихи» атты 4 томдық кесек Еңбектің 1-томы ауыз әдебиетке арналған. Бұл Еңбектің өзге ауыз әдебиет Еңбектерімен салстырғандағы өзіндік ерекшелігі үш үлкен кезеңге, Яғни, ежелгі әдебиет, ертедегі халық ауыз әдебиеті, таяу заман, қазіргі заман халық ауыз әдебиеті сынды үш кезеңге бөліп, тек мемлекет шекәрәсімен шектелмей, тұтас қазаққа ортақ ауыз әдебиет мұраларын кеңінен қамтып жазуға барынша күш салған. Енді бірі, шинжяң халық баспасынан шығарылған «Қазақ ауыз әдебиетінің қазынасы» атты фолклор атауына сыймды тақырыпта шыққан ұласпалы кітаптар. Бұл ұласпалы кітаптарда фолклорға тән дүниелерді барынша толық қамтуды мақсат еткен. Қазақ ауыз әдебиетінің түр-жанрлары ғылми бөлу жағынан қатаң талап қоя отырып, ақындар айтысы, Аңыз-ертегілер, баталар, жаңылтпаштар, жұмбақтар, жыраулар жырлары, заң-жарғылар, күлдіргілер, қара өлеңдер, қиса-Дастандар, мақал-мәтелдер, мысал-тәмсілдер, тұрмыс-салт жырлары, үлескерлер, ұлттық ойындар, халық әндері, шежіре, шешендік сөздер деп он сегіз топқа жіктеген. Бұлар кейінгі зерттермендерге құнды материял болып, ғылми айналымға түсуге тамаша орай есептеледі.

Быз қытай қазақ әдебиетінің соның ішінде фолклордың зерттелуі біртіндеп дамып келе жатқанын іркес-тіркес жарық көріп отырған зерттеу Еңбектерінен көре аламыз. Еліміз фолклорының зерттелуі бытырандылықтан жинақылыққа бет алып, күннен күнге жүйеленіп, жылдан жылға толысып келеді. Қытайдағы елу алты ұлттың быры есептелетін қазақ ұлты да партия Мен үкіметтің абзал саясатының арқасында өзіндік табыстарға қол жеткізді. Десе де өзге озық ұлттармен, әлемдік фолклордың зерттелуімен салстырғанда, шинжяң қазақ фолклорының зерттелуі әлі де кенже қалып отырғандығын, зерттелуі тәсілінде, әдіс-

амалдарында көптеген олықылықтардың сақталғанын аянбай айтуымыз керек. Қазақ фолклорының жүріп өткен жолдарын, Рухани даму заңдылықтарын жаңаша зерделеп, ғылми зерттеп сонымен бірге қазақ фолклорының қазіргі кездегі орыны, қолданысы, атқаратын Рухани қызметі, озгерісі, даму заңдылығы сынды жақтарын байымдап қарап, өткеніне көз жүгіртіп, артықшылықтары тыпты де сәулелендіріп олқылықтарын толықтырып, оның халықтың мәдени, Рухани өміріндегі орнын жете тану быздың борышымыз.

Әдебиет

1. Ақселеу Сейдімбеков, «Қазақ әлемі», «Санат» баспасы, Алматы, 1997-жыл.

2.Қабден балықшы. Қазақ ауыз әдебиеті туралы байымдаулар. Үрімжі: шинжяң халық баспасы. 1984-жыл

3.Ясын құмар ұлы, «Қазақ салт-дәстүрі», шинжяң халық баспасы, Үрімжі, 2007-жыл.

4. Бексолтан кәсей ұлы, оралқан құрманғалы ұлы құрастырған, «Әдебиет шағын сөздігі», шинжяң халық баспасы, Үрімжі, 2001-жыл.

5. Хуаң жұңшяң, «Қазақ батырлық епөсі және дала мәдениеті» (қазақшаға аударған: Гүлнар шаңбайва, Диарбек әлімақын ұлы) іле халық баспасы, Күйтің, 2011-жыл.

6. Нығымет Мыңжан ұлы, «Қазақтың мифтык аңыздары», шинжяң халық баспасы, Үрімжі, 2010-жыл, 4-басылым.

7. Бексолтан кәсей ұлы, «Айтыс — сөз барымтасы», Ұлттар баспасы, Бейжиң, 2005-жыл.

БӨКЕЙ ХАН БАРАҚҰЛЫ БИЛІГІНІҢ КЕЙБІР МӘСЕЛЕЛЕРІ

Ысқақов Алмаз Жексембайұлы

Гумилев атындағы ЕҰУ 1 курс докторанты

Тәуке хан қайтыс болғаннан кейін Қазақ хандығында тоқырау кезеңі басталғаны бәрімізге белгілі жағдай болып табылады. Орталықтанған мықты биліктің болмауы, соны пайдаланған жоңғарлардың қазақ даласына толассыз шабуылы «Ақтабан шұбырынды, Алқакөл сұлама» жылдарының Қазақ халқына әкелген қасіреті қазақтарды қиын жағдайға душар етті. Кіші жүзді басқарған Әбілхайыр хан ең алғаш 1731 жылы Орыс патшалығымен бірігу арқылы билігін күшейту, мемлекет тұтастығын қалпына келтіруді көздеген болатын. Бірақ Патша үкіметінің «бөліп ал да билей бер» саясаты қазақтарды өз ішінде бірнеше бөліктерге бөліп, олардың билігіне бірнеше өзіне адал, айтқанынан шықпайтын хандарды қою арқылы қазақ мемлекетінің басқару дәстүрін жоюды көздеген болатын.

Бөкей хан Барақұлы Орта жүздің хандық басқару билігін ең соңғы қолына алған билеуші болып табылады. Алайда оның өмірі, билік еткен жылдардағы атқарған қызметі жайлы кешенді зерттеулердің жоқтығына байланысты Бөкей ханның Қазақ тарихындағы саяси тұлғасын ашу Қазақ тарихының өзекті мәселелерінің бірі болып табылады.

Бөкей ханның дүниеге келген жылы жайлы екі ғалымның көзқарасын келтіруге болады. И Ерофееваның «Қазақстан Ұлттық энциклопедиясындағы» еңбегінде Бөкей ханның дүниеге келген жылын шамамен 1737 жылы деп келтіреді. [7; 400] Ақжан Машани Бөкей Қарқаралыға 22 жасында келді деп болжам жасайды. [8; 37]

Ең бірінші Бөкей ханның шығу тегін анықтау үшін Бөкей хан жайында қандай шежірелік деректердің барын және қандай мәлімет беретінін атап өтсек. М. Жүсіп Көпейұлы шежіресінде Бөкей ханның шығу тегін: «Барақтың бір қатынынан Ханбаба төре, Маман, Тахир, Бөкей төрт ұғлы болған.... Үш ұғылға: Маман, Tahир, Бөкей төрелер әулеттері (ауладлары) Қарқара елінде жүрірлер. Қарқара мәдесінде: Жазылан (Иазилан), Сақып, Мансұр, Бөкей хан болып, мұның ұғлы – Шыңғыс төре, мұнан – Жамантай хан дүр» - деп келтіреді.[1; 360] Осыдан Барақтың алғашқы әйелінен дүниеге келген ұлдардың Қарқара жерінде билік еткені жайлы мәліметтерді байқауымызға болады.

Мәшһүр Жүсіп шежіресін толықтыру үшін Шәкәрім Құдайбердіұлы шежіресін алуды жөн көрдім. Шәкәрім Құдайбердіұлы өзінің «Түрік, қырғыз – қазақ һәм хандар шежіресінде» Бөкей ханның тарихын Тоқай Темір әулетінен таратып, Құйыршақ ханнның баласы Барақ хан болғанын, одан Дәруіш және Абусағид хан болғанын атап өтеді. Әбусағид хан ол Қазақ хандығының негізін қалаушылардың бірі Әз Жәнібек хан. Жәнібек ханның тоғыз баласын атап көрсетіп, оның баласы Шығай ханнан Тәуекел хан мен Ондан сұлтан дүниеге келеді. Онданнан – Қайнар кішік, оның баласы Бөкей, одан Хұхайменде, оның баласы Тұрсын және Тұрсыннан туған ұлы Кіші Барақ деп жеткізеді. Кіші Барақты Қырық сан Барақ хан Абылайхан соңғы хан болған деп көрсетеді. Осы Кіші Барақ ханның Шығай, Дайыр, Ханбаба, Бөкей хан, Маман, Қанқожа деген ұлдары болған. [4 ; 52]

Тарихи деректерге сүйенер болсақ Бөкей жас кезін Қазақстанның Түркістан өңірінде өткізген тәрізді. Себебі Барақтың ұлы, Бөкей ханның ағасы Дайыр сұлтан өзінің 1781 жылы 29 маусымда Сібір корпусының командирі генерал – майор Н. Г. Огаревке жазған хатында: «Барақ хан Үлкен қазақ ордасын (Ұлы жүз) және Ташкентті басқарды... Біздің әкеміз Барақтан соң хандықты Абылай иеленді, біздер жас болғандықтан Түркістанда тұрдық, Орта Ордаға (Орта Жүз) жақында келдік, қазір хан емес, сұлтан деп есептелеміз» - деген мәліметтерді береді. [2 ; 78-79]

Бөкей ханның отбасымен жас кезінде Түркістан өңірінде өмір сүргенін Дайыр ханның хатынан байқадық. Енді қандай жағдайларға байланысты ол Қарқара жеріне келді және не себепті Қарқара жерінде билік етті деген сұраққа жауап беріп көрейік. Әлихан Бөкейхановтың «Қарқаралы уездіндегі қырғыз шаруашылығы очеркі» еңбегі бойынша Орта жүзге жататын қаракесек рулары XVIII ғасырдың басында Ташкент маңында тұрған. Қазыбек би басқарған қаракесек арғындары қанжығалы билері Абыз бен Шомаханың шақыруымен Сарыарқа жеріне келген. Ташкентте осы кезде басқарып отырған Барақ хан көшкен елді басқару үшін өз ұлы Бөкейді жіберген. Сол себепті Әлихан Бөкейхан Бөкей сұлтанды 1748 жылдан бастап Қарқаралы арғындарының билеушісі ретінде атап көрсетеді. [3 ;] Осыдан байқайтынымыз Дайыр сұлтан Н. Г. Огаревке хат жазған 1781 жылы Бөкей ханның Қарқара жақта жүргеніне 33 жылдай уақыт болды деген сөз. Әлихан Бөкейхановтың еңбегіне сүйене отырып Орта жүздің Қазыбек би билеген қаракесек арғындары Ташкент маңында өмір сүргенін және Бөкей сұлтанның әкесіне бағынғанын болжауымызға болады. Сол себепті Барақ Ташкентте отырып басқарғанымен, Бөкей сұлтанның Қарқаралыға келу себебі көшкен елді басқару екенін білуімізге болады.

Бөкей хан жайлы дерек қалдырғандардың бірі 1796 жылы Ертіс бойынан Ташкентке жіберілген подпоручик Телятников өз сапары барысында маусымның 11 күні Нұра өзені бойында орналасқан Бөкей ауылына келгенін, келесі күні Бөкей сұлтанмен кездескенін атап өтеді. Кездесу барысында Бөкей сұлтаннан жол көрсетуші мен бір ұлын бірге аттандыруға Телятников өтініш жасап, нәтижесінде Бөкей сұлтан өз ұлы Есім сұлтанды бірнеше адаммен Ташкент сапарына аттандырады. Телятников Бөкей сұлтан әкесі Барақ қайтыс болғаннан бері Түркістаннан Ташкентке қарай 20 шақырым жердегі Иқан деген жерге тұрақты тұратынын айтады. Жүніс ханнан өтініш арқылы Ташкенттен 200 отбасыны Иқан мен Түркістанға көшірген. [5 ; 254-266] Телятников мәліметін негізге алып Бөкей сұлтанның қысқы ордасы Түркістаннан 20 шақырым жердегі Иқан өңірі, ал жазда ауылымен Нұра өзені бойында қоныстанғаны жөнінде қорытынды жасауымызға болады.

Телятников мәліметі негізінде екі мәселеге баса назар аударғанды жөн таптым.

Бірінші, Телятниковтың мәліметіндегі Бөкей сұлтанның 200 отбасыны көшірудегі мақсатына жауап беруді жөн көрдім. Ресей императоры I Александрдың Бұхар хандығына жіберілген дипломатиялық елшілігін басқарып барған Яков Петрович Гавердовскийдің «Қырғыз – қайсақ елі мен халқын сипаттау» еңбегінде: «Көптеген қырғыздар Қаратау мен Ташкент өңірінде өмір сүруде және елде құрметті старшындаға бағынады. Ол жердің жақсысы Түркістан маңындағы Иқан Бөкей сұлтанның иелігінде. Көшпелі халықты отырықшылыққа және жер өңдеуге бейімдеу үшін кейбір старшындар халықтың ортасына тұтқын ташкенттіктер мен қарақалпақтарды қоныстандырады» - деп көрсетеді. [6 ; 399-400]

Абылай ханның да Ресей патшайымы Екатерина II – ден қазақтарды отырықшылыққа көшіру үшін қазақтарды егіншіліккі үйретуді сұраса, Бөкей сұлтан ташкенттіктер мен қарақалпақтарды қоныстандыру арқылы Түркістан мен Иқан өңірінде жер өңдеуді дамтуды көздегенін білуімізге болады.

Екінші жазғы қонысы Нұра өзені бойында болса, сол маңайдағы қандай жерлер мен қай рулар оның қол астында болған деген сұрақ туындайды. Я. П. Гавердовскийдің «Қырғыз-қайсақ даласына шолу» еңбегінде Бөкей мен Бупа сұлтандар және ақсақалдар 30000 отбасыдан тұратын арғынды басқарғандығын, арғынның шард, шіде, төртұл, қарауыл, қаракесек деп аталатын бес тармағы барын атап көрсетеді. Қыстаулары Баянауыл, Қызылтау, Далбатау, Укойкозлык, Шыңғысшаган, Торғай өзені мен Ұлытау тауларында болған, жазғы жайлаулары Ереймен таулары мен Нұра мен Чжидису (қазіргі атауы) өзендері маңында болған**.** [6 ; 407]

Барақ хан ұрпағы Бөкей хандық билікті қолына 1816 жылы алғанымен, оның отбасы хандық билікке Абылай хан қайтыс болғаннан кейін 1781 жылы отыруға тиіспіз деген сөздерді Бөкейдің ағасы Дайыр сұлтанның жазбаларынан байқауымызға болады. Дайыр сұлтан өзінің 1781 жылы 29 маусымда Сібір корпусының командирі генерал – майор Н. Г. Огаревке жазған хатында: «Біздің әкеміз Барақтан соң хандықты Абылай иеленді, біздер жас болғандықтан Түркістанда тұрдық, Орта Ордаға (Орта Жүз) жақында келдік, қазір хан емес, сұлтан деп есептелеміз. Әке жағынан мен хан болу керекпін, Абылайдан кейін біріншімін. Үлкен Орда қырғыздары (Ұлы жүз қазақтары жайында) мені хан болғанымды қалайды. Осыған байланысты мені өз басшылығыңызға хан лауазымына бекітуге ұсыныс жасауыңызды сұраймын», - дейді. [2 ;78-79] Якобидің 1781 жылғы 31 желтоқсандағы мәлімхатында Уәлиді хан сайлағанда Барақ әулетінен Дайыр сұлтан, Уәли әулетінен Солтанмәмет сұлтан, Әбілпейістің ұлы хан тағынан бас тартып, бір ауыздан жолды Уәли сұлтанға бергенін жеткізеді. [10; 455]

Енді Уәлиді Қытайдың Цин империясы хан деп мойындауына байланысты тарихшы-ғалым Клара Хафизова Мәскеудегі Ресейдің сыртқы саясат архивінің қырғыз-қайсақ ісі қорынан біраз мәліметтер келтіреді. 1781 жылы Уәли хан Абылайдың мирасқоры болды. Сібір корпусының басшысы генерал-лейтенат Огарев Уфа мен Сібір генерал-губернаторы Якобиға хабарында Уәлиді хан жариялау үшін қытай елшілігі келді. Қытай елшілігі Ханбаба сұлтанда (Барақ сұлтанның ұлы) Баян-ола шатқалы маңында тоқтады және Уәлиді силық беру және Абылайдың өліміне байланысты көңіл айту үшін шақырды»- дейді. Қытайдан елшілікті Башысы бастап келді, оның қасында 130 адам мен 50 жүк артылған түйе болды. Уәли ханды ақ киізге көтеріп, қан көтерді. [11] Уәлиді Қытайдың Цин империясы хан ретінде мойындауы Ханбаба сұлтанның үлес қосуымен болса керек.

Осыған қарағанда Барақ әулеті Уәли ханмен келісімге келіп, хандық жолды Уәлиге бергенімен, Барақ хан әулетінен хан сайлау Барақ ұрпақтарының бұрыннан бері көздеген мақсаты екенін Дайыр сұлтанның 1781 жылғы Огаревке хаты дәлелдей түседі.

80 жылдардың басында қаракесек және төртуыл руларында Барақ сұлтанның баласы Дайыр хан болып жарияланды.Оны Нұра өзенінің бойында арғын руларын басқарған Бөкей сұлтан қолдады. Уәлидің өзі «менде Қарауыл және Атығай сияқты шағын ғана екі болыс жағдайында күш көп емес, ал үлкен болыстар...атап айтқанда: өздерінде атақты сұлтандар бар Төртуыл, Қаракесек, Алтай және Найман болыстары, ал олардан менің ешқандай кәсіпте үмітім жоқ, өйткені олар мені амалын тауып тыңдамай кетуі мүмкін» деп білді. [12; 273]

А. И. Левшин 1783 жылы қазақтарда Әбілпейіз сұлтан қайтыс болғаннан кейін найманның қаракерей руы хан етіп жариялаған және Қытай императоры мойындаған Барақ сұлтанның баласы Ханқожа деп санады. Ханқожа 1799 жылы өзі қайтыс болғанға дейін хан деп атала берді. Сонымен XVIII ғасырдың аяғында Орта жүзде екі хан – Уәли мен Ханқожа болды. [12; 273] Ханқожа мен Дайыр хандар қайтыс болғаннан кейін Барақ хан әулетінен Бөкейді хан сайлауға қажеттілік туған тәрізді.

Отандық зерттеуші И. Ерофеева: «Бөкей ханды 1816 жылдың басынан Орта жүздегі қаракесек, төртуыл руларына Уәли ханмен бірге билік жүргізді. 1817 ж. маусымда Коряков

бекінісінен 180 шақырым жердегі Жайылма өзені бойында хан болып жарияланды» -дейді. [7; 400] Сібір корпусы бөлімінің командирі генерал-лейтенант Глазенгаптың Бөкей Барақ-хановқа 1817 жылы 18 қаңтарда жазған хатынан «Ресей тағына көрсеткен көмегіңізді ескере отырып Императорға сізді хан ретінде жариялауға ұсыныс жасадым, сол қабыл алынып, сізге қуанышты хабар ретінде берілді» деген жолдарды көруге болады. [9; 229] Глазенгаптың хаты 1817 жылы 18 қаңтарда жазылған және Глазенгап ұсынысты одан бұрын жасаған және хан ретінде Бөкейді одан бұрын жариялаған, себебі Бөкейге хан лауазымы одан бұрын берілгенін Глазенгап дерегі растап тұр. Сонда И. Ерофееваның зерттеуіндегі Бөкейдің 1817 жылы маусымда хан жарияланды деуі қателік болып табылады. Соған қарағанда Бөкейді Орта жүздің екінші ханы ретінде Ресей империясы 1816 жылы бекіткен тәрізді.

Бөкей ханға байланысты Құрбанғали Халид «Тауарих - хамса – шарки»еңбегінде: «Бөкей екі жыл бір ай хан болып, 1819 жыл қаңтар, ақпан айларында қайтыс болды, ал заңсыз хандығы қанша екені жазылмаған» - деп келтіреді. [13 ; 158] Бұл жерде Құрбанғали Халид Бөкей ханның патша үкіметі бекітпегенде дейін де хан болғанын айтқан тәрізді. Өйткені Барақ ханның ұлы Ханқожа хан ретінде қайтыс болған 1799 жылға дейін найманның қаракерей руларын басқарғаны, Дайыр сұлтанның қаракесек және төртуыл руларының ханы болғандығын жоғарыдағы деректерден байқаған болатынбыз.

Жоғарыдағы зерттеу негізінде бірнеше қорытынды пікірлерді айтып өтуге болады. Біріншіден, Ханқожа мен Дайырдың хан атауларымен деректерде кездесетінінен Барақ хан ұрпақтары әкесі өлгеннен кейін хан лауазымы болмағанымен, Абылай хан өлгеннен кейін хан лауазымына қол жеткізген.

Екіншіден, Ташкенттен көшкен қаракесек арғындарының билігіне 1748 жылы келген Бөкей хан өмірінің 71 жылға жуығын ел басқарумен өткізген. Абылайдың да 1771 жылы халық сайлаған хан лауазымы болғанымен, тек 1778 жылы ғана патша үкіметі бекіткен хан болғаны тәрізді, Бөкейдің де патша үкіметі сайлаған 1817 жылға дейін хан лауазымы болуы мүмкін.

Үшіншіден, Бөкейдің қысқы ордасы Түркістан маңындағы Иқан жерінде болса, жазғы ордасы және қонысы Нұра өзені бойында болған.

Төртіншіден, Абылай ханның да Ресей патшайымы Екатерина II – ден қазақтарды отырықшылыққа көшіру үшін қазақтарды егіншіліккі үйретуді сұраса, Бөкей сұлтан ташкенттіктер мен қарақалпақтарды қоныстандыру арқылы Түркістан мен Иқан өңірінде жер өңдеуді дамтуды көздегенін білуімізге болады.

Әдебиет

1. М. Ж. Көпейұлы Шығармалары. – Алматы:“Ел-шежіре”, 2010. Т. 11. -360 б
2. И. В. Ерофеева. Родословные казахских ханов и кожа XVIII-XIX вв. Алматы: ТОО Print-S, 2003. – 178 с
3. Очеркъ киргизского хозяйства въ Каркаралинскомъ уездъ // Әлихан Бөкейхан. Шығармалары. Астана: «Сарыарқа, 2017. III том, 615 б
4. Шәкәрім Құдайбердіұлы. Түрік, қырғыз – қазақ һәм хандар шежіресі. Алматы: Қазақстан, Сана, 1991. 80 б
5. Подпоручик және атаман Телятниковтың Ташкентке жорығының журналы // Уәлиханов Ш. Ш. Көп томдық шығармалар жинағы / Алматы: Толағай групп. 2010. Т 4. – 496 б.
6. История Казахстана в русских источниках XVI – XX веков. Алматы: Дайк-Пресс V-том. 2007
7. «Қазақстан». Ұлттық энциклопедия / Ә. Нысанбаев. II том. Алматы: «Қазақ энциклопедиясы», 1999. – 720 б
8. Ақжан Машани
9. Әлихан Бөкейханов. Шығармалары. Астана: Сарыарқа, 2016 I том 229 бет
10. Абылай хан. Өмірі мен қызметіне қатысты құжаттар мен материалдар жинағы/ құр З. С. Тайшыбай. Петропавл: «Астана» баспасы, 2005. 477 б
11. Клара Хафизова. Международные связи Вали хана \\ http://mysl.kazgazeta.kz/?p=6255#

12. Қазақстан тарихы (көне заманнан бүгінге дейін). Бес томдық. 3-том. – Алматы: «Атамұра», 2010. – 768 б.
13. Құрбанғали халид. Тауарих хамса-ий шарки (Шығыстың бес елінің тарихы). Астана: ТОО Prosper print, 2014. – 286 б.

ҚАСИЕТТІ ҚАЗАҚСТАН: ТОРҒАЙ ДАЛАСЫНЫҢ ДАҢҚТЫ БАТЫРЛАРЫ

Абдрахиева Кымбат Маратовна
Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті
Тарих факультетінің магистранты

Елбасымыз Н.Ә.Назарбаевтың «Болашаққа бағдар: Рухани жаңғыру» атты бағадарламалық мақаласының негізінде «Қазақстанның киелі жерлерінің географиясы» жобасы қолға алынды. «Әрбір халықтың, әрбір өркениеттің баршаға ортақ қасиетті жерлері болады, оны сол халықтың әрбір азаматы біледі. Бұл – рухани дәстүрдің басты негіздерінің бірі»[1], – деп Елбасымыз айтқандай, байтақ даламыздың қай өңірінде болмасын, киелі орындар мен қасиетті рухани құндылықтар бүгінге дейін сақталған. Ғасырлар қойнауынан бабалар үні сайрап тұрған сондай өңірлердің бірі – Торғай даласы. Халқымыздың басынан кешкен күрделі кезеңдер мен елдің рухани даму жолында үлкен рөл атқарған бұл өлкенің алатын орны бөлек.

Жаугершілік замандарда еліне қорған, халқына пана, ел тағдырын бәрінен биік қойып, ұлттың тұтастығын, жерінің бүтіндігін мұрат ете білген батырларымыздың ерең еңбегі әрқшанда біздің жадымызда. Қазақ қоғамында батырлардың тұтас біршама тобы жоңғар шапқыншылығына қарсы күрес кезінде пайда болды. Торғай даласы да өзінің жаужүрек батырларымен әйгілі. Жоғарыда аталған Елбасының жобасы негізінде батырларымыздың жерленген орындары еліміздің киелі жерлерінің географиясына енгізлді.

Жобаға енген киелі орындардың бірі – Арқалық қаласына қарасты Екідің ауылында орналасқан *Жәуке батырдың* кесенесі. Жәуке Назарғұлұлы - белгілі батыр, қолбасшы, Ресей империясының отаршылдық саясатына қарсы күрес басшыларының бірі. 1822 жылы қазіргі Қостанай облысы Амангелді ауданында дүниеге келген. Орта жүз Арғын тайпасы Төлек руынан шыққан.

Төлек Жәуке батыр – алты алаштың ардақты да аруақты батырларының бірі. Егер Абылай заманында атамыз Шақшақ Жәнібек батыр қандай зор тұлға болса, Кенесары-Наурызбай дәуірінде Төлек Жәуке атамыз да сондай құрметке бөленген тарихи тұлға. Бұлардың бірінің Шақшақ ата атымен қосақтала айтылуы мен екіншісінің Төлек ата атымен қосақтала айтылуының өзінде үлкен мән-мағына жатса керек. Жәуке бабамыз Алаш тарихына Төлек Жәуке деген атпен мәлім екені белгілі.

Жәуке жастайынан өр мінезді, намысқой, дұшпанына қатал болып өскен. Төлек Жәуке батыр Кенесары әскерінде 16 жасынан бастап қатысып, 25 жасқа дейін болған. Яғни, тоғыз жыл бойы қан майданда үзеңгілес боп қатар жүрген.

1838 жылы Жәуке батыр Ресей империясының отаршылдық саясаты мен озбырлығына қарсы қазақ ханы Кенесары Қасымовтың көтерілісіне қосылып, Ақмола бекінісін басып алуда ерекше көзге түскен. Жәуке батырдың басқаруымен әскери сарбаздары бекініске алғашқылардың бірі болып кірген. Кейіннен Ақтау, Ор бекіністерін басып алған. 1842 жылы Иман мен Жәуке батырлардың табандылығымен сенімділігі арқасында Кенесары Қасымұлы Торғай жағалауында қыстап шығады. Кейіннен Кенесары ханның ордасы осы жерге көшіріледі. Жәуке батыр Кенесары Қасымұлының сарбаздарының отаршылдармен қақтығыстарында, Ресей үкіметінің жандайшабы Ахмет Жантөрин отрядына қарсы 1844 жылғы соғыста Ресей патшасының әскерлерімен бетпе-бет шайқасып, бірнеше рет күйрете соққы берген. Екатеринск стансасына шабуыл кезінде ерекше көзге түскен. Халық қамын

ойлаған батыр қара қылды қақ жарған әділдігімен, ақыл-парасатымен де ел құрметіне бөленген[2].

Белгілі тарихшы Ермұхан Бекмахановтың «Кенесары Қасымұлы бастаған ұлт-азаттық көтерілісі» атты зерттеуінде Жәуке батырдың есімі аталып, жазушы Ілияс Есенберлиннің «Көшпенділер» роман-трилогиясында, ақын Нұрхан Ахметбековтің «Қарға» дастанында Жәуке батырдың көркем тұлғасы сенімді өрнектелген. Туған жері Сарыторғай ауылында Жәуке батырдың ескерткіші, Амангелді ауданының орталығында Иман, Жәуке және Қошқар батырларға мемориалдық-композициялық ескерткіш қойылған. Амангелді ауданы орталығындағы бір көше Жәуке батырдың есімі аталады[3].

Келесі нысан - Амангелді ауданының Тасты ауылында орналасқан *Кейкі батыр* кесенесі. Кесененің ішіне халық батырының мүсіні орнатылған. 2017 жылы осы сағананың жанынан жаңа кесене салынып, қыркүйек айында батырдың сүйегін жерлеу рәсімі өтті.

Кейкі батыр (Нұрмағамбет Көкембаев) – 1916 жылғы Ұлт-азаттық қозғалысы тарихындағы белсенді және аңызға айналған тұлғалардың бірі. 1871 жылы Қостанай облысының Битума деген жерінде дүниеге келген, руы Орта жүз - Қыпшақ. Кейкінің азан шақырылып қойған шын есімі – Нұрмағамбет. Оның Кейкі атануының сыры – жасынан аң-құс аулап, кісіге онша жоламай, біртүрлі кейкиіп жапан далада жалғыз жүргендігінен.

Кейкі балуан денелі, түсі суық, ашуланғанда екі көзі от болып жанып кететін, бірбеткей, қайсар, Арқа, Торғай даласын жатқа білген, күн райын алдын ала дәл болжаған адам болған деп сипаттайды көзін көрген қариялар. Сонымен қатар қолына Құран ұстап, намаз оқыған, ғайбат сөз айтпаған, теріс қылық жасамаған, әдептілігімен ауылдастарының ерекше сый-құрметіне бөленген. Ел тарихында Кейкінің құралайды көзге атқан деп сипаттайтын ғажайып қолмергендігі ақиқаттан шығып, аңызға айналып кетті. Оның қамшыгерлікпен де аты шыққан. Қашқанда да, қуғанда да қамшыдан адам құтқармаған. Дала ойындарында не түрлі сайыстарға қатысып, қыр елін қызықтарымен қуантып, таң-тамаша қалдырған өнерпаз. Кейкі батыр көне замандардан мұра болып келе жатқан қазақтың халық термесі мен халық жыр-дастандарын беріле тыңдаған, өзі де домбыра тарту өнерінен құр алақан қалмаған. Ел арасында «Кейкінің салауаты» деген жыр да сақталған. Кейкі батыр өз елінің бостандығы мен тәуелсіздігі үшін күресті. Амангелді Иманов және қозғалыс жетекшісі Әбдіғапар ханның досы, серігі. Өзінің үзеңгілестері Амангелді Иманов, Әбдіғапар хан қайтыс болғаннан кейін Кейкі батыр кеңес өкіметіне қарсы шығып, қуғынға ұшырайды, 1919 жылдың 18 мамырында Ұлытау және Қызылқұмға кетуге мәжбүр болады. 1923 жылы көктемде ол қызыл әскерліктердің қолынан өлтірілді. Қазақ мергенінің кесілген басын қорқыту мақсатында Торғайдың орталық алаңына іліп қояды. Содан кейін оны дәлел ретінде Орынборға жібереді. Кейіннен Санкт-Петербургке Ұлы Петр атындағы (Кунсткамера) Антропология және этнография музейіне жіберіледі. 2016 жылы Кейкі батырдың сүйегі Қазақстанға жеткізілді. Венгрияның жаратылыстану ғылымдары музейінің мамандары жалпы антропологиялық талдау жасады және халық батырының бейнесін қалпына келтіру бойынша жұмыстар жүргізді[3].

Қостанай блысы Сарыкөл ауданына қарасты Крылов ауылынан 12 километр жерде атақты батырлардың бірі – *Барақ Жанұзақұлының* қабірі орналасқан. Барақ батыр шамамен XVII-XVIII ғасырларда, яғни 1696, кейбір деректерде 1722 жылы, қазіргі Қостанай облысы Жангелдин ауданы Алдияр ауылында туған. Әкесі Жанұзақ Қарабалуан есімімен мәшһүр болған түйе балуан. Барақ Жанұзақұлы 1740-1758 жылдары қазақ жерін қалмақ басқыншыларынан азат ету жолындағы Ордабасы жиынына, Бұланты, Аңырақай шайқасына қатысқан. Барақты Бұқар жырау өз жырында батырлар санатында атайды. Барақ Қарабалуанұлы Абылай ханның қасында болып, хан сенімін ақтаған.

Батырлығымен қатар емшілік, көрегендік қасиеттерімен де халыққа кең танылған. Аттан құлап, белін, аяқ-қолын сындырған адамдардың сүйектерін орнына салып, теріге, киізге орап тез жазады екен. Барақты халық қара күштің иесі деп таныған. Шайқастарда Барақ батыр қолбасшылық, тапқырлық, айлакерлік талантымен көзге түседі, тікелей өзі

ұрысқа кіріп, найзамен орыс казактарын бір соққаннан ер-тоқымынан домалатып түсірген. Сол кездерден бастап Барақ батыр туралы аңыздар тарала бастайды.

«Емельян Пугачев қозғалысына қатысушылары патша әскерінен жеңіліп, қаша қалғанда, бұл қалың топ қазақ жеріне өтіп кетсе, артынан патшаның жазалаушы отряды қуады, яғни Ресей мен ресейліктердің арасында қырғын соғыс қазақ жерінде болады» деп Абылайхан даналықпен болжаған. Осы келеңсіз жағдайды болдырмау мақсатымен Абылайхан Ресеймен шекарадағы бекіністерді қорғап қалуға екі топ сарбаздарды жібереді. Бір топты Шақшақ Жәнібек тарханның ұлы Дәуітбай тархан, екінші топтағы саны 2000 сарбазды Карабалуанның баласы Барақ батыр басқарады. Абылай ханның түпкі ойын бірінші түсінген Барақ батыр қазақ жері арасындағы бекіністерді қорғап, қазақ жеріне соғыс өртінің шықпауын қамтамасыз етті. Осы маңызды тапсырманы орындап келгені үшін Абылайхан Бараққа өте риза болып: «Өзің батыр, өзің әулие екенсің ғой. Сені ел емші-батыр, бақсы-батыр деуші еді. Мен «Әулие-батыр» деп айтамын», – депті[4].

Барақ батыр 93 жасында дүниеден озған. Ұрпақтарына өсиет етіп «мені алып бара алсаңдар, Түркістанға Ахмет Иассауидің кесенесіне әкемнің жанына жерлерсіңдер, егер алып бара алмасаңдар өз жерімнің шекарасына қойыңдар, ұрпақтарыма қорған болып жатармын», – деген екен. Екі ғасырдан артық уақыт бойы бүкіл Солтүстік, Орталық Қазақстан және Ресейдің бізбен шекарадағы облыстарынан қазақтар, жалпы мұсылман қауымы әдейі келіп, Сарыкөл ауданы аймағында орналасқан Барақ батырдың зиратының басына түнеп, құрбан шалып, құран оқытады.

Жангелді ауданына қарасты Шұбалаң ауылында орналасқан *Баймырза батыр Теңізбайұлының (Мерген)* кесенесі. Әуелде саманнан тұрғызылған зират орнына ұрпақтары жаңа кесене көтерген. 2013 жылы бой көтерген мазардың биіктігі 15 метр, күмбезі 4 метрге жуықтайды.

Ұрпақтарының айтуынша, Баймырза Теңізбайұлы 1741 жылы батыр әулетінде дүниеге келген. Баймырза батыр XVIII ғасырда «Ақтабан шұбырынды, алқакөл сұлама» атанған қиын кезеңде жоңғарға қарсы жорықтарда Торғай бойын жайлаған Әйдерке Арғынның қолбасшысы болған, Алты Алаштың арыстарына бақылық мекен болған қасиетті Қожа Ахмет Яссауи кесенесіне жерленген Мерген батырдың бел баласы, халқымыздың азаттық күресінің туын әкесінен мирас қылған ізбасары. Баймырза Мергенұлы іргелес Ресейдегі Е.Пугачевтің көтерілісінде де жан-жақты қолдау көрсетіп отырған. Тарихшы Е.Бекмаханов Баймырза мен Пугачевтің хат жазысып, хабарласып тұрғандарын жазады. Бұл дерек Баймырза әулиенің Ресей үкіметінің отаршылдық саясатына наразы болып, қарсылық көрсеткенін дәлелдейді.

Сонымен қатар болашақты болжап және түрлі жүйке ауруына ұшыраған науқастарды емдей білген үшін жұртшылық Баймырза батырды көзі тірі кездің өзінде «Баймырза әулие» деп атап кеткен. Баймырза әулиенің басына орнатылған белгі қазірге уақытқа дейін жақсы сақталып, халық мінажат ететін қасиетті орынға айналған. Кеңес үкіметі кезеңінде де халық бұл қасиетті орынға келіп, мінажат етуді тоқтатпаған. Баймырза әулие 1829 жылы 88 жасында дүние салған. Ел арасында «Баймырзаның сабасындай берекелі екен» деген сөз де сақталған. Оның мәнісі: Баймырза асып жатқан бай кісі болмаса да дастарханы жиналмайтын, үйінің белдеуінен ат кетпейтін қонақжай адам болған[5].

Қостанай облысы Бейімбет Майлин ауданына қарасты Журавлев ауылында *Жабағы батырдың* қабірі орналасқан. Қара қыпшақ Қобыланды батырдың тікелей ұрпағы, ту байлап, жауға шапқан Жабағы батыр XVIII ғасырда өмір сүрген. Ол туралы ел арасында аңыз-әңгіме көп болған, оның ұшы бүгінге дейін жеткен. Жабағы батыр қазақ халқының жоңғарларға қарсы шабуылына қатысқан. Ол атақты Жәнібек батырдың туысы әрі Абылай ханның серіктестерінің бірі болған.

Ел аузындағы аңызға қарағанда, Қыпшақ даласына ат қойып келген қалмақтардың үлкен тобы Жабағы батыр ауылының дәл іргесінде жеңіліп, ажал құшады. Жасанып келген жауға қарсы қайрат қылып, қойдай қырса да, бұл кезде шау тартып қалған батырдың астындағы атына оқ тиіп мертігіп, ерден ауып түседі. Жаяу соғысып, қылыштасып жүргенде ту сыртынан атылған оқтан жаралы болады. Бұл жарадан сау қалмасын білген қолбасшы

сонда жұртты жинап: «Атаңа нәлет қалмақтардың өлігін сасытпай, үлкен шұңқыр қазып, бәрін бір жерге көміңдер, ал күні ертең мен о дүниелік болып кетсем, сол шұнқырдың үстіне оба үйіп, төбеге өзімді жерлеңдер, ата жауымыз тұрып кетіп жүрмесін, үстінен басып жатайын» десе керек. Батырдың өсиетін елі бұлжытпай орындаған. Жазықтағы бүгінде шөгіп кеткен жалғыз төбенің қолдан үйілгеніне күмән келтіру қиын. Батыр зираты, шынында да, қарауыл төбеге ұқсайды. Жабағы батыр елдің шетінде, желдің өтінде жастыққа жантайып жатқандай.

Бізге жеткен тағы бір аңыз-әңгімелерге сүйенсек, жауынгерлік ерлігімен аты шыққан Жабағы батыр өле-өлгенше халқын жаудан қорғап, ерен ерлігімен ел есінде мәңгіге сақталды. Шайқас кезінде жоңғарлардың көп әскері даланы басып алған уақытта Жабағы батыр сарбаздары жауға қарсы бастап барған. Көп қан төгілген ұрыс ұзаққа созылады. Тіпті шайқас барысында қалмақтар батырдың жылқысын жаралаған. Алайда, ол жаяу жүріп шайқасты жалғастырған. Бірақ та ту сыртынан атылған жаудың оқтарының бірі Жабағы Ипанұлына тиіп, батыр жараның ауыр екенін сезеді. Тіпті бұл жарадан сау қалмасын түсінген батыр барлық халқын жиып: «Жоңғардың өліктерін сасытпай үлкен шұңқырлар қазып, соған көму қажет. Кейін мен қайтыс болған соң, сол шұңқырдың үстіне оба үйіп, төбесіне мені жерлеңдер. Ту сыртымыздан оқ ататын жауымыз тіріліп кетпес үшін үстінен басып жатайын» десе керек. Содан батыр бабаларының өсиетін жұрты бұлжытпай орындаған екен. Осылайша Жабағы батыр қазақ жеріне шабуыл жасаған дұшпандарға алдағы уақытта қылыштарын көтермеуді ескерткен болатын. Ақыры соңында батырдың аңсаған мұраты жүзеге асты. Ал батырдың мұнарасын ел аузында жергілікті халық өз қолдарымен тұрғызған деп айтылады.

Қабірге жақын маңда орналасқан шатқалдың астында бұлақ ағып тұрады. Бұл суды ақсақалды қарттар қасиетті екенін айтады. Өйткені ағын суды ішкен адамның көңіл-күйі көтеріліп және өзін сергек сезінеді екен. Мұнда әсіресе жиі келетін қажылар осында дұға етіп, күні-түні Жабағы батырдың киелі рухын дәріптейді екен. Кейін батырдың маңына оның жақын досы әрі серіктесі Жаманқы батыр жерленген[6].

Қостанай облысындағы киелі мекендердің соңғысына Меңдіқара ауданы Боровской кентіндегі *Маңдай батыр Байдәулетұлының* зиратын қосуға болады.

Еліміздің егемендігі, жеріміздің тәуелсіздігі үшін күрескен Абылай ханның құрдасы, қолбасшысы, қазақтың Қостанай өңірінен шыққан хас батыры.

Маңдай батыр, екі иығына екі адам мінердей кең, қарулы әрі екі алақаны күректей жалпақ жан болған. Маңдай батыр бауыры Деріпсалды екеуі Аңырақай шайқасында жоңғардың қабырғасын күйретіп, он жеті туын жойып, жеңіске жеткізуге үлкен үлес қосқан. Сол ерлігі үшін Абылайхан өзіне тартып, дос болып, Тобыл өзенінің бойындағы «Құтты алабын» сыйлыққа берген. Тәттіқара жыраудың «Қамыстың басы майда, түбі сайда» деп басталатын жырындағы «Деріпсәлі, Маңдайды айт қыпшақтағы» деген Маңдай батыр осы кісі.

«Батыр өмірден өтерден үш-төрт жыл бұрын, жас буын «Осы батырды тексерейікші» деп, батырдың он екі қанат киіз үйінің есігін қыл арқанмен орап-орап, тарс еткізіп жауып, дауылпаз қағып: «Жау, жау, жау шапты» деп ұрандатыпты. Ал есікті он шақты жігіт итеріп тұрыпты. Сонда батыр атып тұрып, есікті етігімен бір тепкенде есік бытшыт ұшып кетеді, әлгі жігіттер де қалпақтай түседі. Батыр атына мініп «Жау қайда?» десе, жігіттер тым-тырақай қаша жөнеліпті. Батыр қуып жүріп сыбағаларын берген екен» – дейді ел аузында. Батыр 1803 жылы 93 жасында дүние салады[7].

Туған жердің әрбір сайы мен қырқасы, тауы мен өзені тарихтан сыр шертеді. Әрбір жер атауының төркіні туралы талай-талай аңыздар мен әңгімелер бар. Әрбір өлкенің халқына суықта пана, ыстықта сая болған, есімдері ел есінде сақталған біртуар перзенттер бар. Бүгінгі өскелең ұрпақ осындай киелі орындарымыздың барын біліп, қастерлей білсе, басқалар да тарихымызға құрметпен қарары анық. Тоқсан ауыз сөздің тобықтай түйіні, еліміздің жарқын келешегі үшін өткенімізді ұмытпай, бүгінімізді биіктетіп, ертеңімізді асқақтата білуіміз қажет.

Әдебиет

1. Назарбаев Н. Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру // Егемен Қазақстан. –2017. –12 сәуір. –Б. 4.
2. Ер Жәуке мінбегенмен алтын таққа: Деректі әңгімелер, эсселер, байыптамалар, сараптамалар /Жұмабек Кенжалин – Алматы: «ҚАЗақпарат», 2012. – 534 бет.
3. Кейкі батыр: тағдыры, тарихы, тағылымы. https://e-history.kz/kz/publications/view/2824
4. Барақ Жанұзақұлы (Қарабалуанұлы) кесенесі. http://taz-aldiyar.kz/kz/ruchani/item/23
5. Қасым А. Торғай топырағындағы киелі орындар // Арна. –2018. –28 маусым. – Б. 6.
6. Кәкімжан С. Құпияға толы қасиетті нысандар. https://el.kz/kz/news/istoriya/kieliligine_bas_igen_kasietti_mekender
7. Байдрахман А. Қасиетінен айналайын, туған жер // Арна. –2017. –30 қараша. –Б. 12.

МАЗМҰНЫ
СОДЕРЖАНИЕ

ҚҰТТЫҚТАУ СӨЗ
ПРИВЕТСТВЕННОЕ СЛОВО

Сыдыков Е.Б. – Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің ректоры, тарих ғылымдарының докторы, профессор, ҚР ҰҒА академигі.....3

АЛҚА МӘЖІЛІСІ
ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДЕНИЕ

Андреас Буллер
СЛЕДЫ В ИСТОРИИ И АРХЕОЛОГИИ.....4
Негимов С.
ӘНЕТ БАБА ТҰЛҒАСЫ.....10
Толеубаев А.Т.
САКО-СКИФСКИЕ И КАЗАХСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ В ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНЫХ ОБЫЧАЯХ.....12
Лбова Л.В.
ПЕРВОБЫТНОЕ ИСКУССТВО СЕВЕРНОЙ ЕВРАЗИИ (НОВЫЕ ПАРАДИГМЫ, НАРРАТИВЫ, МЕТОДЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ)…….....21
Қайыркен Т.З.
ОЙРАТТАРДЫҢ ЭТНИКАЛЫҚ ТЕГІ МЕН ҚОНЫСТАНҒАН АЙМАҒЫ.....23
Хабдулина М.К.
ПОСТИЖЕНИЕ ИСТОРИИ [рецензия].....32
Баязитова Р.Р.
ПОНЯТИЕ «КОТ» В ФОЛЬКЛОРЕ БАШКИР.....35
Алиев У.Ж.
ТЕОРЕТИЗАЦИЯ, МЕТОДОЛОГИЗАЦИЯ, АКСИОЛОГИЗАЦИЯ И ПРАКСИОЛОГИЗАЦИЯ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ СУБЪЕКТОМ.....36
Данилова Н.К.
СЕВЕРНЫЙ ЛАНДШАФТ В ИСТОРИКО-КОГНИТИВНОМ КОНТЕКСТЕ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЛОКАЛЬНОЙ ГРУППЫ СЕВЕРНЫХ ЯКУТОВ):
ОБРАЗ ТЕРРИТОРИИ И ИДЕНТИЧНОСТЬ 41
Жұмағұл С.Б.
Ж.АРТЫҚБАЕВТЫҢ АЛАШ ҚАЙРАТКЕРЛЕРІ ХАҚЫНДАҒЫ ЖАЗБАЛАРЫНДАҒЫ ЖАҢАШЫЛДЫҚ.....47
Артықбаев Ж.О.
«FECI QUOD POTUI, FACIANT MELIORA POTENTES».....50

«АРХЕОЛОГИЯНЫҢ ӨЗЕКТІ МӘСЕЛЕЛЕРІ» секциясы
Секция «АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ АРХЕОЛОГИИ»

Хабдулина М.К., Сапарова К.С.
ПОЗДНЕБРОНЗОВЫЕ МИГРАЦИИ ИЗ СТЕПЕЙ КАЗАХСТАНА В ЛЕСОСТЕПЬ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ…….....57
Тихонов С.С.
О ВОЗМОЖНОСТИ ДИАГНОСТИРОВАНИЯ СЕМЕЙНЫХ/ЭТНИЧЕСКИХ ПРИЗНАКОВ ПО УЗЛАМ НА СБРУЕ ЛОШАДЕЙ КОЧЕВНИКОВ РАННЕГО ЖЕЛЕЗНОГО ВЕКА…….....64
Кумисова А.О.
ПЕТРОГЛИФТЕРДЕГІ ҚАРУ-ЖАРАҚТЫҢ НАНЫМ-СЕНІМДІК БЕЛГІСІ.....70

Кыдерменова А.А., Сарсамбекова А.С.
НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ИЗУЧЕНИЯ АЛЬЧИКОВ (АСТРАГАЛОВ, АСЫКОВ) В ПОГРЕБАЛЬНЫХ КОМПЛЕКСАХ ЭПОХИ БРОНЗЫ СТЕПНОЙ ЕВРАЗИИ …….....73
Арынова Д.С.
АРХЕОЛОГИЯЛЫҚ ҚАЗБАДАН ТАБЫЛҒАН ОРТА ҒАСЫРЛЫҚ ТАС ТҰМАР ЖАЙЫНДА.....77
Арынов Қ.
ОРТАҒАСЫРЛЫҚ ҮТІРТӨБЕ ҚАЛАСЫНЫҢ ЖӘНЕ МЫРЗАШӨЛ АЙМАҒЫНЫҢ ЗЕРТТЕЛУ ХРОНОЛОГИЯСЫ.....80
Байболов Б.Қ., Арынова Д.С.
МУЗЕЙ ҚОРЫНДАҒЫ ҚАЗБАДАН ТАБЫЛҒАН СЕРКЕШІК ЖАЙЫНДА ЗЕРТТЕУЛЕР.....85
Кожа М.Б.
СРЕДНЕВЕКОВЫЕ ТЮРКСКИЕ ЛЕГЕНДЫ О СМЕРТИ ТИМУРА И МАТЕРИАЛЫ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ ОТРАРА.....88
Хаванский А.И.
СИНТАШТА И АЛАКУЛЬ: КУЛЬТУРООПРЕДЕЛЯЮЩИЕ ПРИЗНАКИ И ПРОБЛЕМА ПРЕЕМСТВЕННОСТИ.....98
Пилипенко С.А., Жадаева А.В., Хасенова Б.М.
БОККИ С ТЕРРИОРИИ ПОВОЛЖЬЯ, КАЛМЫКИИ И ЗАПАДНОГО КАЗАХСТАНА ИЗ ФОНДОВ САРАТОВСКОГО ОБЛАСТНОГО КРАЕВЕДЧЕСКОГО МУЗЕЯ (ТЕХНОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)…….....107
ҚӘРІМ А.Ә.
ҚАРАТАУ ӨҢІРІНДЕГІ «ӘЗІРЕТ СҰЛТАН» МЕМЛЕКЕТТІК ТАРИХИ-МӘДЕНИ ҚОРЫҚ-МУЗЕЙІНЕ ҚАРАСТЫ АРХЕОЛОГИЯЛЫҚ ЖӘНЕ КИЕЛІ ОРЫНДАРДЫҢ ЗЕРТТЕЛУІ.....115
Акжасарова А.К.
КОМПЛЕКТОВАНИЕ ФОНДОВ НАЦИОНАЛЬНОГО МУЗЕЯ РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН АРХЕОЛОГИЧЕСКИМИ ПРЕДМЕТАМИ.....118

«ЭТНОЛОГИЯНЫҢ ӨЗЕКТІ МӘСЕЛЕЛЕРІ» секциясы
Секция «АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ЭТНОЛОГИИ»

Бравина Р.И.
КЫПЧАКСКИЙ СЛЕД В ЭТНОКУЛЬТУРОГЕНЕЗЕ САХА (ЯКУТОВ)…….....121
Мамытова С.Н.
ПЕРВЫЕ ПОПЫТКИ КОНЦЕПТУАЛЬНОГО ОСМЫСЛЕНИЯ «САКРАЛЬНОЙ ГЕОГРАФИИ» В ТРУДАХ ЕВРОПЕЙСКИХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ XVIII – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА…….....127
Ибадуллаева З.Ө.
ҚАЗАҚ ҚОҒАМЫНДАҒЫ ЭТНОӘЛЕУМЕТТІК ҚҰРЫЛЫМЫНЫҢ ҚАЗАҚ ЭТНОГРАФИЯСЫНДА ЗЕРТТЕЛУІ.....131
Ушницкий В.В.
КЫПЧАКИ-КАНГЛЫ, АРАЛЬСКОЕ МОРЕ и НАРОД САХА.....135
Байгабатова Н.К.
ЯЗЫК КАК ИНДИКАТОР ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В СОЦИАЛЬНЫХ ПРАКТИКАХ КАЗАХОВ МОНГОЛИИ.....139
Жумаев Т.Х.
ПРОЦЕССЫ СОЦИАЛИЗАЦИИ КОРЕЙСКОЙ ДИАСПОРЫ В УЗБЕКИСТАНЕ И ИХ РОЛЬ В РАЗВИТИИ СТРАНЫ.....146
Каженова Г.Т.
РАССКАЗ ПРОФЕССОРА Ж.О. АРТЫКБАЕВА О СИБИРСКИХ КАЗАКАХ, ВДОХНОВИВШИЙ НА НАУЧНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ…….....149

Раздыков С.З.
ТРАДИЦИИ ИЛИ ИННОВАЦИИ КАЗАХОВ XIX ВЕКА В ТРУДАХ
Ж.О.АРТЫКБАЕВА 153
Кошман Т.В.
ИСТОРИЧЕСКАЯ ТОПОНИМИКА ЗАПАДНОГО КАЗАХСТАНА
(ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ РАЙОНА
БАЙТЕРЕК).....157
Ташқараева Ә.
АБУ-Л-ҒАЗИДІҢ «ШЕЖІРЕ-И-ТАРАКИМЕ» ЕҢБЕГІНДЕГІ
АУЫЗША ДЕРЕКТЕР.....161
Хазретәлі ТҰРСҰН
ҚАЗАҚ ДӘСТҮРЛІ ҚОҒАМЫНДАҒЫ ТӨЛЕҢГІТТЕРДІҢ
ӘЛЕУМЕТТІК ҚЫЗМЕТІ.....165
Назаров Н.
ЭТНИКАЛЫҚ ТАРИХТЫ НАСИХАТТАУДА ФОЛЬКЛОРДЫҢ РӨЛІ..... 169
Ескекбаев Д.
КҮЙШІ САЙДАЛЫ САРЫ ТОҚА.....173
Жанисов А.Т.
КОННО-КОЧЕВАЯ КУЛЬТУРА КАЗАХОВ XVIII-XIX ВВ.:
ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ АСПЕКТ 181
Смағұлов Е.М.
АС БЕРУ ДӘСТҮРІНІҢ ҚОҒАМДЫҚ ТАРИХИ МАҢЫЗЫ.....186
Ерменбаева Г.К.
ВКЛАД ТУРГАЙСКОГО ОБЛАСТНОГО СТАТИСТИЧЕСКОГО КОМИТЕТА В ИЗУЧЕНИЕ
КАЗАХСКИХ ПОСЛОВИЦ.....195
Amrina M.S.
THE STAFF OF THE EXPEDITION OF F. A. SHCHERBINA, WHO EXPLORED THE STEPPE REGION
OF KAZAKHSTAN…….....198
Жұмабеков Ж.Ә.
ҰЛЫТАУ ӨҢІРІНІҢ ОРТАҒАСЫРЛАР ДӘУІРІНЕ ҚАТЫСТЫ
ЖЕР-СУ АТАУЛАРЫ.....203
Әлменбетова У.А.
ҚАЗАҚ ҚОҒАМЫНДАҒЫ КӨРШІЛІК ДӘСТҮРДІҢ ЕРЕКШЕЛІГІ
(ЭТНО-МӘДЕНИ ЗЕРТТЕУ)…….....206
Аяпова Д.Б.
ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА КАЗАХОВ В ВОСПОМИНАНИЯХ АНГЛИЙСКИХ
КОНЦЕССИОНЕРОВ (КОНЕЦ XIX – НАЧАЛО XX ВЕКОВ)…….....211
Рахимов Е.К.
ТЕОРИЯ ДИАСПОРЫ В ИЗУЧЕНИИ ЭТНОГРАФИИ
ЗАРУБЕЖНЫХ КАЗАХОВ.....214
Бейсегулова А.Қ.
ҚАЗАҚ ДИАСПОРАСЫНЫҢ ЭТНИКАЛЫҚ БІРЕГЕЙЛІГІН ЗЕРТТЕУДЕГІ КЕЙБІР ТЕОРИЯЛЫҚ
МӘСЕЛЕЛЕРІ.....219
Сейілбекова А.Н.
ХАЛЫҚТЫҚ ЕМДЕУ ТӘСІЛІНДЕГІ ЫРЫМДАР МЕН СЕНІМДЕР.....223
Шнанов У.Р.
ТҮРІК ТІЛДЕС ХАЛЫҚТАРДЫҢ РУ ТАҢБАЛАРЫНЫҢ МӘНІ.....228
Рахимжанов Қ.Қ.
ИСЛАМ ЖӘНЕ ҚАЗАҚ ҚОҒАМЫ.....231
Құлтай Б.
В. В. БАРТОЛЬД ЕҢБЕКТЕРІНДЕГІ ҚҰЛЫНДЫ ЖӘНЕ БАРАБА ДАЛАСЫНДАҒЫ ТҮРІКТЕРДІҢ
ЗЕРТТЕУ МӘСЕЛЕСІ.....234
Искаков К.А.
ҚАЗАҚ ХАЛҚЫНЫҢ ЕСКЕ АЛУ ҒҰРПЫНДАҒЫ «ТҰЛ».....236
Кенжебаева А.А, Сарсамбекова А.С
ОРТА АЗИЯ ХАЛЫҚТАРЫНЫҢ КОСТЮМДЕРІНДЕГІ ЭТНО-МӘДЕНИ БАЙЛАНЫСТЫҢ
МАҢЫЗДЫЛЫҒЫ.....240

Байболов Б.
ҚАЗАҚ БАСПАНАЛАРЫ ЖАЙЫНДА ЗЕРТТЕУЛЕР.....243
Конрбаев Н.У.
ЗАПИСКИ О КАЗАХСКОМ ОВЦЕВОДСТВЕ В ТРУДАХ
АЛИХАНА БУКЕЙХАНОВА…….....251
Мұстапаева Д.Ө.
XIX ғ. ДЕРЕКТЕРІНДЕГІ ОРТА АЗИЯ ТҰРҒЫНДАРЫНЫҢ ДІНИ РӘСІМДЕРІ,
САЛТ-ДӘСТҮРЛЕРІНІҢ КӨРІНІСІ.....256
Нургазина М.О.
МАЛ АУРУЫ ТҮРЛЕРІН ЕМДЕУДІҢ ХАЛЫҚТЫҚ ӘДІС-ТӘСІЛДЕРІ.....259
Алишева (Дюсекеева) Д.А.
ФОТОГРАФИИ С.М. ДУДИНА КАК ИСТОЧНИК ПО ЭТНОГРАФИИ НАРОДОВ КАЗАХСТАНА И
СРЕДНЕЙ АЗИИ.....263
Ештаева Б.Р.
ҚАЗАҚ ХАЛҚЫНЫҢ ЕРТЕДЕГІ СҰЛЫҚ КИІМДЕРІ.....266

«ТАРИХ, ӨЛКЕТАНУ ЖӘНЕ ПӘНАРАЛЫҚ ЗЕРТТЕУЛЕР» секциясы
Секция «ИСТОРИЯ, КРАЕВЕДЕНИЕ И МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Кушкумбаев А.К.
ЗОЛОТАЯ ОРДА В ИСТОРИИ СРЕДНЕВЕКОВОГО КАЗАХСТАНА …….....269
Сыздықов С.М.
«МАНАС» – ОРТАҒАСЫРЛЫҚ ТҮРКІЛЕРДІҢ «МӘҢГІЛІК ЕЛ» ИДЕОЛОГЕМАСЫ 272
Қалшабаева Б.К.
ТҮРКІМЕНСТАНДАҒЫ ҚАЗАҚТАРДЫҢ ҚАЛЫПТАСУЫНЫҢ
КЕЙБІР МӘСЕЛЕЛЕРІ.....277
Қожа М.Б., Жандарбек З.З.
ТҮРКІСТАН ҚАЛАСЫНДА ЖАЗЫЛҒАН «ҚИССА-ДАСТАН ШЫҢҒЫС ХАН».....283
Қайырбек КЕМЕҢГЕР
ЖАМБЫЛ ОМАРИДІҢ «ҚАНЖЫҒАЛЫ ҚАРТ БӨГЕНБАЙ
(ҚАЗАҚТЫҢ ҚАМАЛ-ҚОРҒАНЫ)» ЕҢБЕГІ.....290
Саипова К.Д.
ОБРАЗОВАНИЕ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЙ ДИАСПОРЫ В ТАССР.....293
Mami Anar, Dukenbayeva Zada
HISTORY OF NEW PUBLIC MANAGEMENT AND ITS INFLUENCE TO THE DEVELOPMENT OF
ENTREPRENEURSHIP IN KAZAKHSTAN.....299
Дүйсен С.Ж.
1991 ЖЫЛҒЫ РЕСПУБЛИКА ТҰТАСТЫҒЫНА, ҰЛТТАР ДОСТЫҒЫНА ҚАТЕР ТӨНДІРГЕН
ОҚИҒА ТУРАЛЫ.....303
Баймаханбетова М.
XIX ҒАСЫРДАҒЫ ҚАЗАҚ ҚОҒАМЫНЫҢ ӨТПЕЛІ
КЕЗЕҢІНІҢ АЙНАСЫ (Ақмолла ақын туралы).....308
Хайруддинов М.А.
ЭТНОПЕДАГОГИКА КРЫМКИХ ТАТАР КАК ОТРАЖЕНИЕ
ИСТОРИЧЕСКОЙ СУДЬБЫ НАРОДА.....314
Тоғанбай қажы Құлманұлы
ТАРИХТЫ ЗЕРДЕЛЕГЕНДЕ ҰРПАҚ САНАСЫНА ҚИЯНАТ ЖАСАМАЙЫҚ!.....318
Ботбайбекова С.К., Сарсамбекова А.С.
ҚАЗАҚСТАНДА МУЗЕЙЛЕРДІҢ ПАЙДА БОЛУ ТАРИХЫ.....325
Ибрагимов Ж.И.
ЖЕТІ ЖАРҒЫ - ДӘСТҮРЛІ МЕМЛЕКЕТТІҢ АТА ЗАҢЫ…….....328
Бейсетаев Р.
ОРТАҒАСЫРЛЫҚ ҚАЗАҚ ШЕЖІРЕСІ ЖӘНЕ ПРОФЕССОР Ж.О. АРТЫҚБАЕВ.....331
Жапекова Г.К.
СУЛТАН ГУБАЙДУЛЛА: БОРЬБА ЗА СОХРАНЕНИЕ
ТРАДИЦИОННОЙ ВЛАСТИ…….....339

Смағұлов Н.Б.
ХАҚНАЗАР ХАННЫҢ БИЛІГІ КЕЗІНДЕГІ ҚАЗАҚ ХАНДЫҒЫНЫҢ НЫҒАЮУЫ.....343
Тулепов Н.Ж.
ТАРИХИ ЖЫР - МАҢЫЗДЫ ДЕРЕК КӨЗІ /
АҚБҰЛАҚ ШАЙҚАСЫ МЫСАЛЫНДА/.....350
Тлеугабылова К.С.
К ВОПРОСУ ИСТОРИИ СТАНОВЛЕНИЯ, РОЛИ И ПРОБЛЕМАХ
КРАЕВЕДЕНИЯ КАЗАХСТАНА…….....357
Алдаберген М., Исамет Н., Амирханов А.
ҚАЗАҚ ҚОҒАМЫНДАҒЫ ЖЫРАУЛАРДЫҢ
ТАРИХИ ОРНЫ МЕН ҚЫЗМЕТІ.....361
Серубаева А.Т., Бекмаханов Б.С.
Ш. УӘЛИХАНОВТЫҢ ШЫҒЫС ТҮРКІСТАН ХАЛЫҚТАРЫНЫҢ ТАРИХЫ МЕН МӘДЕНИЕТІН
ЗЕРТТЕУГЕ ҚОСҚАН ҮЛЕСІ.....365
Тоқболат С.Т., Ержан Ә.Е.
ШЫҒЫС АЗИЯДАҒЫ КӨШПЕЛІЛЕР ЖӘНЕ ТАҢ
ИМПЕРИЯСЫНЫҢ ҚҰЛДЫРАУЫ.....372
Жақия Мақпал
БАТЫҚ- ҚАРАҒАНДЫ ЕҢБЕКПЕН ТҮЗЕУ ЛАГЕРЫНІҢ
БӨЛІМШЕСІ (1930 Ж.).....377
Касенов М.С.
ҚАСЫМ ХАННЫҢ БАТЫСҚА ЖОРЫҒЫ.....381
Жүрсінбаев Б.А., Маймақова А.Д.
ҚЫРЫМДАҒЫ САҚ-СКИФТЕРДІҢ АТЕЙ ПАТШАЛЫҒЫ.....386
Шарапатұлы Ш.
М.ҚАШҚАРИДЫҢ «ТҮРКІ ТІЛДЕРІ СӨЗДІГІ» – ТҮРКІ ТАЙПАЛАРЫ
ТАРИХЫНЫҢ ДЕРЕККӨЗІ.....391
Токбергенова З.С., Парман Д.Б.
АЛТЫН ОРДА: ҚҰРЫЛУЫ ЖӘНЕ ӘЛЕУМЕТТІК-ЭКОНОМИКАЛЫҚ
ЖАҒДАЙЫ.....397
Нуке Жулидези
«АЛПАМЫС» ПЕН «МАНАС» (1-БӨЛІМ) АРАСЫНДАҒЫ ҰҚСАС МОТИВТАР
ТУРАЛЫ.....402
Тұрсынтай Ардақ
ҚЫТАЙДАҒЫ ҚАЗАҚ ФОЛКЛОРЫНЫҢ ЗЕРТТЕЛУ ЖАҒДАЙЫ.....407
Ысқақов А.Ж.
БӨКЕЙ ХАН БАРАҚҰЛЫ БИЛІГІНІҢ КЕЙБІР МӘСЕЛЕЛЕРІ.....411
Абдрахиева К.М.
ҚАСИЕТТІ ҚАЗАҚСТАН: ТОРҒАЙ ДАЛАСЫНЫҢ ДАҢҚТЫ БАТЫРЛАРЫ.....415

Мазмұнына автор жауапты

Таралымы 50 дана.
Қаріп түрі «Times New Roman»
Тапсырыс № 15366

Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ
типографиясында басылып шығарылды.
010008, Нұр-Сұлтан қаласы, Қажымұқан, 13/1