

ТАРИХИ-МӘДЕНИ МҰРА ЖӘНЕ ЗАМАНАУИ МӘДЕНИЕТ



*Historic cultural heritage
and modern culture*

**Историко-культурное наследие
и современная культура**

ТАРИХИ-МӘДЕНИ МҰРА ЖӘНЕ ЗАМАНАУИ МӘДЕНИЕТ

«Тарихи-мәдени мұра және заманауи мәдениет»
Халықаралық ғылыми-тәжірибелік семинарының материалдары жинағы
30 қараша 2012 ж.



Historical and cultural heritage and modern culture

*Proceedings of the International Scientific-Practical Seminar
"Historic Cultural Heritage and Modern Culture"
30 November 2012*

Историко-культурное наследие и современная культура

*Сборник материалов международного научно-практического семинара
«Историко-культурное наследие и современная культура»
30 ноября 2012 г.*

Алматы 2012

Кітап Қазақстан Республикасының Мәдениет және ақпарат министрлігінің «Мәдениет саласындағы қолданбалы ғылыми зерттеулер» 005 бағдарламасы бойынша «2012 – 2014 жылдары көшпенділердің тарихын, материалды және рухани мәдениетін және өнерін зерделеу бойынша ғылыми зерттеулер жүргізу» ғылыми тақырыбын орындау аясында шығарылуда

ӘОК 930,85

КБК 79,0

T 24

T 24 «Тарихи-мәдени мұра және заманауи мәдениет» халықаралық ғылыми-тәжірибелік семинарының материалдар жинағы.

Алматы: «Service Press», 2012. - 320 бет. + қосымша-носқалық - 32 бет.

ISBN 978-601-7283-00-1

Жинақ 2012 жылдың 30 қарашасында Алматы қаласында өтетін «Тарихи-мәдени мұра және заманауи мәдениет» халықаралық ғылыми-тәжірибелік семинарына қатысу үшін жіберілген мақалалардан құралған. Жарияланымдар тақырыптамасы Қазақстан мен Орталық Азия елдерінің тарихи-мәдени мұрасы және заманауи мәдениетінің тарихи, мәдениеттанушылық, философиялық, саясаттанушылық, лингвистикалық және басқа да қырларының кең ауқымын қамтиды.

Жаңа археологиялық олжалар мен жазба ескерткіштері жарияланып, орталық-азиялық аймақтың көшпенді халықтарының материалды және рухани мұрасын: жартасты жазбалар өнері мен эпиграфиканы, тарих пен мәдениеттің қозғалмайтын ескерткіштерін, Ортағасырлық дәуір мен Жаңа заманның көшпенділерінің ру-тайпалық куәләндіруші белгілері (таңбалары) жүйесін, XIX –XX ғ. басындағы қазақтардағы таңбатану дәстүрін зерделеудің өзекті мәселелері көрініс табуда. Жинақта Қазақстан мен Орталық Азия елдерінің материалды емес мәдени мұрасының мәселелері кеңінен ұсынылған.

Аймақ елдерінің заманауи мәдениетінің мәселелеріне кино, театр, музыка, сәулет өнері, мұражай ісінің дамуына қатысты мақалалар арналған. Жинақтың соңғы бөлігін медиатану аясындағы мақалалар құрайды.

Басылым мамандарға (тарихшыларға, мәдениеттанушыларға, журналистерге, археологтарға, этнографтарға), мұражай қызметкерлеріне, жоғарғы оқу орындарының оқытушылары мен студенттеріне, сонымен қатар оқырмандардың қалың көпшілігіне арналған.

Редакциялық алқа:

Телебаев Ф. Т.

Мұхамеджанова Н. С.

Рогожинский А. Е.

Редакторлар:

Байдлаева А.

Семби М. К.

Оразбек Е. Ж.

ISBN 978-601-7283-00-1

© Көшпенділердің мәдени мұрасы
проблемалары жөніндегі қазақ
ғылыми-зерттеу институты

Книга издается в рамках выполнения научной темы Министерства культуры и информации Республики Казахстан «Проведение научных исследований по изучению истории, материальной и духовной культуры и искусства номадов на 2012 – 2014 годы» по программе 005 «Прикладные научные исследования в области культуры», подпрограмма 100

УДК 930.85

ББК 79.0

T 24

T 24 Сборник материалов международного научно-практического семинара «Историко-культурное наследие и современная культура».

Алматы: «Service Press», 2012. - 320 стр. + приложение-вкладыш - 32 стр.

ISBN 978-601-7283-00-1

Сборник содержит статьи, представленные участниками международного научно-практического семинара «Историко-культурное наследие и современная культура» (г. Алматы 30 ноября 2012 г.). Тематика публикаций охватывает широкий круг исторических, культурологических, философских, политологических, лингвистических и других аспектов историко-культурного наследия и современной культуры Казахстана и стран Центральной Азии.

Публикуются новые археологические находки и памятники письменности, освещаются актуальные проблемы изучения материального и духовного наследия кочевых народов центрально-азиатского региона: наскального искусства и эпиграфики, недвижимых памятников истории и культуры, системы родоплеменных удостоверительных знаков (тамги) кочевников Средневековья и Нового времени, традиций тамгопользования у казахов XIX – начала XX в. Широко представлены в сборнике проблемы нематериального культурного наследия Казахстана и стран Центральной Азии.

Проблемам современной культуры стран региона посвящены статьи, касающиеся развития кино, театра, музыки, архитектуры, музейного дела. Завершающую часть сборника составляют статьи, посвященные развитию СМИ.

Издание адресовано специалистам (историкам, культурологам, журналистам, археологам, этнографам), музейным работникам, преподавателям и студентам вузов, а также широкому кругу читателей.

Редакционная коллегия:

Телебаев Г. Т.

Мухамеджанова Н. С.

Рогожинский А. Е.

Редакторы:

Байдлаева А.

Семби М. К.

Оразбек Е. Ж.

ISBN 978-601-7283-00-1

© Казахский научно-исследовательский институт по Проблемам культурного наследия номадов

This Volume is published within a framework of implementation of the «Scientific Research on History, Tangible and Intangible Culture and Arts of Nomads in 2012 – 2014» theme by the Ministry of Culture and Information of the Republic of Kazakhstan under the Program 005 «Applied Scientific Researches in the Field of Culture», Sub-Program 100

УДК 930,85

ББК 79,0

T 24

T 24 Proceedings of the International Scientific-Practical Seminar «Historic Cultural Heritage and Modern Culture».

Almaty: «Service Press», 2012. - 320 p. + loose leaves - 32 p.

ISBN 978-601-7283-00-1

The contents of this Volume present the papers submitted for the participation in the International Scientific-Practical Seminar «Historic-Cultural Heritage and Modern Culture» held in Almaty on the 30th of November 2012. The themes of papers encompass a wide range of historical, cultural, philosophical, political, linguistic and other aspects of Historic Cultural Heritage and Modern Culture of Kazakhstan and Central Asian countries.

The Volume publishes new archaeological findings and monuments of scripture and highlights the actual scientific problems of tangible and intangible heritage of nomadic peoples of the Central Asian region: rock art and epigraphy, the immovable monuments of history and culture, the systems of nomadic tribal identity marks (tamga) from Middle Ages up to Modern Times, and the traditions of their application by the Kazakhs of the XIX – early XX c. It displays a wide spectrum of issues related to the intangible cultural heritage of Kazakhstan and Central Asian countries.

The problems of modern culture in the countries of the region are outlined in the papers related to the development of cinematography, theatre, music, architecture, and museum work. The papers devoted to the issues of media constitute the final part of the Volume.

The publication is addressed to experts (historians, culturologists, journalists, archaeologists, and ethnographers), museum workers, university lecturers and students, and also to the general public.

Editorial board:

Telebayev G. T.

Mukhamejanova N. S.

Rogozhinsky A. E.

Editors:

Baidlayeva A.

Sembi M. K.

Orazbek E. Zh.

ISBN 978-601-7283-00-1

© Kazakh Scientific Research
Institute on Problems of the Cultural
Heritage of Nomads

Оглавление

I. ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ КАЗАХСТАНА И СТРАН ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ: МАТЕРИАЛЬНОЕ КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ

Мажитов С.Ф.

Проблемы сохранения культурного наследия в Казахстане: опыт и перспективы.....10

Юсупова М.А.

Изучение, история и проблемы реставрации мавзолея Ишратхана в Самарканде.....14

Рахимова З.И.

Преемственность традиций средневековой и современной миниатюрной живописи
Центральной Азии.....22

Молла-заде Ф.А.

Основные направления градостроительного развития исторических городов
Азербайджана.....24

Деот J. M.

Geographical, Paleoeological and Sociopolitical Factors of the Areal Distribution of the Saka
Kurgans of Semirechi.....28

Шаймарданова З.Д.

Печать и письмо хана Аргуна Римскому папе Николаю IV.....35

Кызласов И.Л.

Раннесредневековая эпиграфика Казахстана и Кыргызстана: проблема датировки,
происхождения и принадлежности таласского рунического письма.....40

Кляшторный С.Г.

Наскальная руническая надпись из урочища Койтубек (Восточный Казахстан).....45

Байтенов Э.М.

Раннесредневековые надписи в Тарбагатае (Восточный Казахстан).....48

Табалдиев К.Ш.

Изучение эпиграфики и знаков-тамг Кыргызстана.....52

Саламзаде Э.А.

Тамга и туг. Визуальная идентификация в тюркской культуре.....62

Яценко С.А.

О некоторых проблемах изучения знаков-тамг Центральной Азии.....68

Рогачев В.И., Ваганова Е.Н., Деникаева Е.А.

К проблеме бытования «знамен и тамга-знаков» у финно-угорских и тюркских
народов.....76

Базылхан Н. Некоторые историко-источниковедческие проблемы, связанные с традиционной системой тамгопользования казахов.....	84
Рогожинский А.Е. Тамги-петроглифы средневековых кочевников Казахстана: итоги новейших исследований и перспективы дальнейшего изучения.....	91
Sala R. Bulls and horns in the petroglyph tradition of West Central Asia.....	105
Черемисин Д.В. Петроглифы и тамги-знаки современных народов Горного Алтая.....	114
Новоженев В.А. К вопросу об идентификации тамго-образных знаков в петроглифах Центральной Азии (методологический аспект).....	117
Рогожинский А.Е., Солодейников А.К. О новых находках и методах документирования древнетюркских граффити на юге Казахстана и в Южной Сибири.....	123
II. ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ КАЗАХСТАНА И СТРАН ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ: НЕМАТЕРИАЛЬНОЕ КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ	
Курмангалиева М.С. Роль сохранения нематериального культурного наследия в эпоху глобализации..	128
Досымбаева А.М. Концепция степного мировоззрения: вопросы происхождения и развития государств номадов.....	131
Шеръязданова Г.Р. Взаимосвязь древнейших солярных культов Евразии и тенгрианства как традиционной религии кочевников.....	136
Закирова И.Г. Мифологема судьбы в тюркском фольклоре.....	142
Карабулатова И.С. Константы национального характера в традиционной казахской колыбельной песне.....	148
Тагирова Ф.И. Вербальные средства актуализации концепта «счастье» (на материале татарского и казахского языков).....	153
Қисамеденова М.Қ. Батыс Қазақстан күйшілік дәстүріндегі қыз-келіншектердің орындаушылығы мен шығармашылығы.....	158

<i>Сундужева Е.В.</i> Обозначения морфологических элементов гор в монгольских языках и их топонимическая активность.....	162
<i>Бабаяров Г.Б., Кубатин А.В.</i> Древнетюркские топонимы Чачского (Ташкентского) оазиса.....	168
<i>Ақеділ Т.</i> Шапқыншылықтың топономикалық мифтердегі көрінісі.....	183
<i>Азабекова Ж.А.</i> Қазақ топономикасының араб тілдік қабаты мен арабтар.....	188
<i>Ильясова З.С.</i> Араб деректеріндегі Түркістан атауының қолдану мәселесі.....	192
<i>Кожа М. Б.</i> Об ономастике памятников древней городской культуры Казахстана.....	197
<i>Семби М.К.</i> Маңқыстау.....	202
<i>Оразбек Е.Ж.</i> Некоторые топонимы Улытауского района.....	204
III. СОВРЕМЕННАЯ КУЛЬТУРА КАЗАХСТАНА И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ И ПРОБЛЕМЫ МЕДИАВЕДЕНИЯ	
<i>Жакунбекова Д.А.</i> Философские вариации на тему музыкальности.....	210
<i>Стрельцова А.С.</i> Герменевтика городского пространства.....	214
<i>Бакулина С.Д.</i> Культурный брендинг: неизбежный итог региональной самопрезентации или выгодный тренд в поле социокультурных трансформаций.....	218
<i>Тұрсынбаева А.Ө.</i> Ұлттық дүниетаным кеңістігіндегі дәстүр мен сана сабақтастығы.....	222
<i>Бүркітбай Г.Ж.</i> Түркі халықтарына ортақ мәдени, тілдік параллельдер.....	227
<i>Ахметов Қ.Ә.</i> Қазіргі кезеңдегі мәдениет саласының дамуындағы үрдістер (тарихи талдау).....	232
<i>Мусаханова М.З.</i> Проблемы музейного дела Казахстана и пути решения.....	237

Бедельбаева М.В. Музей археологии и этнографии КарГУ в концепции устойчивого развития историко-культурного туризма в регионе.....	243
Антонова И.В. Французское театральное искусство в Казахстане.....	248
Абдуллаева Р.Г. Приоритеты дизайнерского образования в тюркских странах.....	254
Абикеева Г.О. Фильм «Шал» как отражение культуры казахов.....	259
Нурымбетова Г.Р. БАҚ және саясат.....	261
Масанов Е.Ж. Адамның мәдени әлеуметтену үрдісіндегі Қазақстан медиамәдениетінің рөлі.....	265
Муканова Г.К. Историко-культурное наследие Центральной Азии и современная медиакультура в дискурсе международных отношений (Казахстан, рубеж XX – XXI вв.).....	272
Джуманиязова Р.К. Медиа инструменты формирования культурной среды на примере радио «CLASSIC».....	278
Әбдиева Р.С. Қазандағы қазақ кітаптарын зерттеу мен игеру.....	285
Шаңбаева А.Н. Бұқаралық ақпарат құралдары – өркениеттік өлшем негізі.....	288
ИЛЛЮСТРАЦИИ	295

I
ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ
КАЗАХСТАНА И СТРАН ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ:
МАТЕРИАЛЬНОЕ КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ

МАЖИТОВ Саттар Фазылович
Институт истории и этнологии им. Ч.Ч. Валиханова КН МОН РК,
доктор исторических наук, профессор, академик РАЕН и МАИИ
(г. Алматы, Казахстан)

ПРОБЛЕМЫ СОХРАНЕНИЯ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ В КАЗАХСТАНЕ: ОПЫТ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Искусство сохранения культурного наследия сродни инстинкту самосохранения. Подобное состояние обостряется особенно в условиях поиска национальных идентичностей, сопровождаемых процессами глобализации. Для постсоветских стран это сопряжено с грузом постсоциалистического самочувствия и противоречиво развивающегося настоящего.

Государства постсоветского пространства на протяжении относительно короткого исторического периода столкнулись с комплексом проблем сферы духовного и культурного развития. Среди них: уход в прошлое былых приоритетов единого культурного пространства и появление новых парадигм национальной идентификации; девальвация коллективистских взглядов и возрождение на их руинах разных по своей идейной и мировоззренческой направленности ценностей. Последние и определили, в конечном счете, судьбы ряда традиционных сообществ и государственных формирований. Эволюция процесса демократизации непосредственным образом определила многообразие и реальный контент общественных структур. В то же время по ряду показателей идеалы плюрализма и мультикультурализма не оправдали себя и даже вызвали обратные процессы. В этих условиях ключом к сбережению нации, стабильности общества, национального единства и общественного согласия стал ориентир на богатое историческое и культурное наследие этносов. Тем более, что возрастающие темпы глобализации актуализировали задачу выработки универсальной модели сохранения этнической самобытности и неповторимости.

Ситуация с сохранением культурного достояния в Казахстане, на мой взгляд, выгодно отличается. Начало XXI века улыбнулось нашей стране складыванием основ мирного и стабильного общества. Темпы социально-экономического роста и стабильного состояния общества развития как бы сами по себе обратили взоры государства на вопросы культуры, в том числе ее охранные аспекты. Никому не секрет, что после первых лет строительства дикого рынка, данная сфера оказалась наиболее незащищенной и в определенной степени разграбленной. Для Казахстана это усугублялось тем, что многие артефакты, имеющие отношение к его историко-культурному достоянию оказались в силу ряда исторических обстоятельств за пределами страны.

Утверждение параметров положительного имиджа независимого Казахстана также способствовало культурному возрождению. Как известно, мощным стимулятором и источником выработки устойчивого национального иммунитета является хранилище исторического материального и духовного прошлого. Поэтому свою важную роль сыграли факторы, связанные с формированием национального самосознания.

Согласно принятой ЮНЕСКО «Конвенции о всемирном культурном и природном наследии», а также «Рекомендации об охране культурного и природного наследия» ответственность за сохранность и прерогатива регулирования нормативной системы в этой сфере ложится на плечи государственных структур.

Обращение к культурному наследию в Казахстане началось в 2004 году. Государство обернулось лицом к общественному мнению относительно необходимости принять меры в вопросе о сохранении и преумножении культурного наследия и достояния земли казахов. Именно тогда была принята Государственная програм-

ма «Культурное наследие», что по-казахски переводится как «Мәдени мұра». В ее реализацию включились в первую очередь институты общественно-гуманитарного направления Министерства образования и науки и Министерства культуры Республики Казахстан. На сегодняшний день можно говорить о трех этапах реализации этой программы: I этап – 2004-2006 гг.; II этап – 2007-2008 гг.; III этап – 2009-2011 гг. Был создан Общественный Совет по реализации этой программы, в который вошли известные государственные и общественные деятели и ученые, издатели.

В ходе реализации Государственной программы был обеспечен комплекс мер по открытию новых памятников истории и культуры, консервации, реставрации и воссозданию значительных историко-культурных памятников, имеющих особое значение для национальной культуры; созданию целостной системы изучения огромного пласта культурного наследия, в том числе фольклора, традиции и обычаев; обобщению многовекового опыта национальной литературы и письменности, созданию на государственном языке полноценного фонда гуманитарного образования на базе лучших достижений мировой научной мысли, культуры и литературы.

В течение первого этапа реализации программы были завершены реставрационные работы на тридцати пяти памятниках истории и культуры. Проведены широкомасштабные археологические исследования тридцати городищ, поселений, стоянок, могильников и курганов на территории Казахстана. Организованы научно-исследовательские экспедиции в архивы и библиотеки России, Китая, стран Западной Европы для выявления и приобретения рукописей, раритетных изданий, книг и архивных документов, имеющих историческое значение в культурном наследии казахского народа. Состоялись прикладные, научные исследования уникальных историко-культурных, архитектурных и археологических памятников, имеющих особое значение для национальной культуры, а также работы по восстановлению и переносу на современные аудионосители фонозаписей выдающихся исполнителей-музыкантов устной профессиональной традиции, находящихся в фондах, архивах и хранилищах страны. Осуществлена системная работа по разработке серий изданий национальной и мировой научной мысли, культуры и литературы. Изданы двести восемнадцать наименований книг, в том числе многотомные серии книг: «Бабалар сөзі» («Слово предков»), «Древний мир права казахов», «Мировое философское наследие», «История казахской литературы», «Мировая культурологическая мысль», «Антология казахской музыки», «Словарь синонимов казахского языка», «Орфографический словарь» и т.д.

В целях развития духовной и образовательной сферы, обеспечения сохранности и эффективного использования культурного наследия страны масштабный проект «Культурное наследие» включил в себя разработку теоретических проблем исторической науки и издание лучших образцов национальной литературы и письменности, достижений мировой научной мысли, культуры и литературы с различных языков. Поэтому весьма своевременным стало издание серий книг «Тарих – адамзат ақыл-ойының қазынасы» – «Мировая историческая мысль» в 14-ти томах (планировалось издать 20 томов), «История Казахстана в зарубежных источниках» в 14-ти томах (планировалось издать 20 томов), «Материалы по истории Казахстана в русских источниках» в 10-ти томах, «История Казахстана в античных источниках» в 2-х томах, «Материалы по этнографии казахов» в 2-х томах и др. Названные проекты вышли в свет под эгидой Института истории и этнологии им. Ч.Ч. Валиханова Министерства образования и науки Республики Казахстан. Руководителями серий и членами творческих коллективов являются преимущественно ученые-историки, известные как в республике, так и за ее пределами. В то же время процесс реализации этих проектов позволил интегрировать специалистов различных сфер: историков, философов, филологов, политологов, социологов и др.

Важным направлением государственной политики в области книгоиздания стало формирование издательских программ, целевое планирование и выпуск социально значимой литературы, ориентированной на удовлетворение потребностей общества, развитие отечественного книгоиздания, формирование информационной инфраструктуры книжного сектора в области сохранения культурного наследия.

При разработке Программы «Культурное наследие» на других этапах было намечено продолжить работы по реставрации и консервации объектов историко-культурного наследия. Кроме того, впервые были предприняты шаги по изучению и воссозданию памятников истории и культуры в странах дальнего и ближнего зарубежья, непосредственно связанных с историей Казахстана, реставрацию копий древнетюркских каменных изваяний с руническими надписями, найденными на территории Монголии и других стран. Одновременно были предусмотрены широкомасштабные прикладные научные исследования по изучению культурного наследия казахского народа, в том числе историко-культурных, архитектурных и археологических памятников, имеющих особое значение для национальной культуры. Были продолжены исследования по вопросам, связанным с обобщением многовекового опыта национальной литературы и письменности, выпуска серийных изданий по истории, археологии, этнографии и культуры Казахстана.

В 2009 году Государственная программа «Культурное наследие» была преобразована в Национальный стратегический проект. Ныне результаты, полученные по решению вопросов сохранения культурного наследия в Казахстане, предполагают внедрение новых разработок, нацеленных на популяризацию реальных культурных ценностей. Эвристическая и эмпирическая деятельность должна быть обогащена инновациями в области расширения методологических и методических горизонтов науки с тем, чтобы культурное наследие казахского народа сумело освободиться от прежних идеологических наслоений и предстать в качестве общечеловеческого достояния. В этом направлении государством запланированы мероприятия, целью которых является внедрение результатов, полученных в ходе реализации программы «Культурное наследие» в учебный процесс. Однако, ситуация здесь не совсем простая. Получилось так, что многие из артефактов исторического прошлого нуждаются в адаптации к особенностям учебного процесса. Те же исторические и литературные тексты, добытые и обработанные учеными, ныне требуют вмешательства методистов, нуждаются в технологиях подачи материалов и т.д. Это в свою очередь требует дополнительных затрат, времени, квалификации исполнителей и т.п.

Нельзя сказать, что всё было беспрепятственно. Они имели место в процессе реализации Государственной программы «Культурное наследие» и обнаруживали себя на каждом ее этапе. На передний план здесь проступали проблемы правового и организационного характера, порожденные иногда недочетами в нормативных документах. Существенное влияние на качество и сроки исполнения оказывала подведомственная принадлежность. Возникали вопросы относительно статуса основного разработчика. Серьезную озабоченность вызывала проблема авторских прав на произведения. Но если помнить, что «не ошибается только тот, кто ничего не делает», то это помогает идущему осилить дорогу.

Путь к решению проблем и рисков в области сохранения культурного достояния весьма тернистый и многосложный. Он часто сопряжен с поиском компромисса между этнической и гражданской идентичностями. На это непременно влияют экономические, социальные и политические проблемы обществ и государств. И здесь на передний план выступают индикаторы корней историчности, традиций толерантности, способности к совместному житию, комплекс вопросов, связанных с системой онтологических устремлений того или иного народа, общества, государства. Немаловажны дифференциации на этническом или сословном уровне, сте-

пень конфессионального благополучия, терпимость к мировоззренческим и политическим направлениям.

В нашей стране государственная политика в сфере сохранения культурного наследия изначально строилась и ныне развивается на основополагающем принципе, на исконном культурном наследии, заключавшемся в том, что Казахстан – это общность граждан разных национальностей, а не новая этническая общность. Принцип унитаризма, заложенный в основу современной государственности в Казахстане, не противоречит конституционным правам и свободам этнических групп. Такая же философия государства одновременно способствует сохранению и межэтнического согласия в обществе. И это же помогло Казахстану стать открытым для внешнего мира.

Культурное наследие и возрождение национальных культур и их ценностей в условиях глобализации не означает простого возвращения к традиционно-этническим формам культурной жизни, что в отдельных случаях уже утратило свою необходимость. Важно максимально наполнить современную, еще сохранившуюся и действующую культуру национальным содержанием, преумножить национально-этническое в ней, создать условия и выработать механизмы для формирования национальной культуры как целостной системы. Она должна занять свое место в общемировом культурном достоянии, быть уникальной, самодостаточной и полноценной. Не менее актуальными являются ее саморазвитие, самовоспроизводство и способность к взаимодействию. Для этого необходима устойчивая культурная среда. В ней главной является роль человека как субъекта мысли и созидания. Данное отступление весьма важно для понимания проблем, существующих вокруг вопроса о сохранении культурного наследия.

Ситуация с сохранением культурного наследия не может быть решена вне реалий рыночной экономики. Тема «Роль бизнеса в сохранении культурного достояния» призвана выявить возможности сферы предпринимательства. Бизнес сегодняшний далеко не тот, что был в начале пути постсоветских стран по пути суверенитета. Тогда имели место порой скупка за бесценок, варварское отношение или прямое посягательство на объекты культурного достояния. Всё же надежда на благородство рыцарей бизнеса по поводу сохранения и преумножения культурного наследия должна умереть последней. А потом есть такая закономерность: Закрома государственного хранилища имеют свойства «таять». Ведь сколько примеров тому, когда, приходя в редкие фонды библиотек, не обнаруживаешь того, что там было лет 10-20 тому назад. Из «закромов» государства ценное порой уходит всё в те же частные руки.

И всё же, опыт реализации программы «Культурное наследие» в Республике Казахстан (2004-2011 гг.) показал высокую востребованность опеки государства в деле по сбережению и приумножению материальных и интеллектуальных ценностей прошлых поколений. При реализации вышеупомянутой программы были ситуации, когда успех или большое финансирование имели те темы и проекты, в которых были заинтересованы конкретные лица. Однако, бережное отношение к своему историческому наследию в условиях наднационального делового предпринимательства и стирания этнических границ свидетельствует о приоритете морально-этических ценностей и четкой протекционистской политике государства, которое стремится к укреплению своего национального авторитета на международной арене. Богатство культурного того или иного народа определяется не только его вкладом в сокровищницу мировой истории, но и выявляет значительные потенциалы прорыва в будущее.

ЮСУПОВА Мавлюда Аминжановна
Институт Искусствознания
Академии Наук Республики Узбекистан.
зав. отделом «Архитектуры»
доктор архитектуры, член-корр. МААСВ

ИЗУЧЕНИЕ, ИСТОРИЯ И ПРОБЛЕМЫ РЕСТАВРАЦИИ МАВЗОЛЕЯ ИШРАТХАНА В САМАРКАНДЕ

Среди памятников эпохи Темуридов в Узбекистане особое место занимает живописный по объемной композиции и изысканный по декоративному убранству мавзолей Ишратхана. Особую выразительность его облику придавал голубой купол, вознесенный на необычайно высоком, богато декорированном изящном барабане.

Это один из немногих памятников Центральной Азии, окутанных тайнами его строительства, истинного назначения, спорами и многолетними дискуссиями ученых.

В данном исследовании мы кратко представим историю изучения и сохранения памятника, а также проблемы его реставрации.

Почти столетняя (с середины XIX – по середину XX в.) история его изучения исчерпывающе представлена в монографическом сборнике «Ишратхана», выпущенном в 1958 г. под редакцией М.Е. Массона. Дальнейшую, полувековую историю изучения памятника в 1958–2010 гг. мы приведем по результатам собственного исследования, основанного на сборе, обобщении и анализе новых данных научных публикаций, а также архивных материалов, включающих проекты реставрации, исторические фото и чертежи по мавзолею Ишратхана.

Впервые памятник был упомянут в 1841 г. топографом А. Яковлевым как «строение времени Темуриянга» на составленном им плане города Самарканда с окрестностями [1], в 1869 г. О.А. Федченко свою зарисовку этого строения подписала, как "Ишратхана - развалины увеселительного дворца Темура [2]. В. В. Бартольд в 1894 г. записал предание, где Ишратхану связывали с несторианским памятником, который затем якобы был превращен в увеселительный дворец [3].

В Г. А. Панкратьев в своем альбоме приводит фотографию Ишратханы 1895 года (рис. 1) с подписью "мавзолей на могиле бабушки Тамерлана"[4].

В 1890-е гг. годы В.Л. Вяткин на основе сопоставления данных обнаруженного им вакфного документа 1464 г. и рукописи 1844-1848 гг. Абу Тахир Ходжи "Самария" [5] пришел к выводу, что Ишратхана – это мавзолей темуридской царевны Сахиб-и-Давлет-беки, основанный ее матерью – султаншей Хабибой Султан-бекою.

В 1919 г. М. Е. Массон по следам позолоты восстановил тонкий художественный рисунок панели в зале мавзолея и в 1927 г. опубликовал об этом первую специально посвященную Ишратхане статью [6]. Памятник в 1920–1930-е годы рассматривался в ряде работ В.Л. Вяткина [7], Б.Н. Засыпкина [8] и Б.П. Денике [9] и др. Немецкий специалист по истории стилей Е. Кон Винер, считая, памятник развалинами дворца Темура, писал, что Ишратхана по своему историко-художественному значению не уступает Альгамбре, а в эстетическом отношении даже превосходит ее [10].

Несмотря на признания достоинств памятника, мер по его поддержанию не принималось, и с конца тридцатых годов отдельными лицами даже ставился вопрос о снятии его с учета, как пришедшего в состояние разрушения.

В 1939 г. к 500-летию со дня рождения Алишера Навои, было принято решение о проведении дополнительного археолого-архитектурного изучения Ишратханы, как памятника искусства эпохи знаменитого узбекского поэта. Эти работы были начаты в 1939 г. Г. А. Пугаченковой (обмеры памятника) и в целом осуществлены



Рис. 1. Мавзолей Ишратхана. Фото Г. Панкратьева. 1895 г.

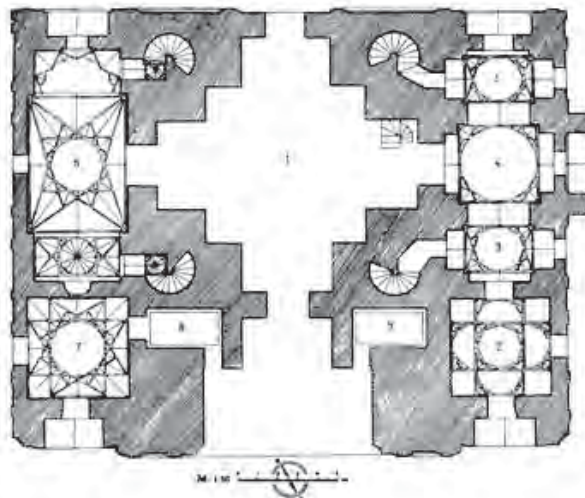


Рис. 2. Мавзолей Ишратхана. План 1-го этажа.

в 1940 г. Узкомстарисом в под общим руководством М. Е. Массона, при участии архитекторов Б.Н. Засыпкина, Г. А. Пугаченковой, фотографа Е. А. Полякова и др.

Результаты своих исследований Г.А.Пугаченкова опубликовала в специальных работах в 1941 и 1945 гг., а также в 1957 г. – в книге о памятниках архитектуры Средней Азии эпохи Навои [11].

И наконец, в 1958 г. была выпущена коллективная монография «Мавзолей Ишратхана» под редакцией М.Е. Массона, где авторы отдельных разделов осветили:

М. Е. Массон – вопросы названия, истории изучения и строительства памятника, историко-топографического прошлого района и др.; Г. А. Пугаченкова – подробную архитектурную характеристику мавзолея Ишратхана и его место в зодчестве Средней Азии и др.; Б.И. Засыпкин – декоративно-художественные элементы здания, В.Л. Вяткин – представил перевод и анализ вакфного документа Ишратханы 1464 г.; В. Н. Кононов – анализ ткани савана из детского погребения в склепе мавзолея; С. А. Кудрина – анализ цветного стекла, вставленного в решетки – панджара Ишратханы. В книге были приведены исторические фотографии и великолепно выполненные Г.А. Пугаченковой обмерные чертежи (рис. 2) с частичной реконструкцией здания [12].

В последние полвека этот памятник прочно вошел в список шедевров архитектуры Узбекистана и многократно приводился как классический пример и один из лучших памятников мемориального зодчества в многочисленных фундаментальных научных трудах и научно-популярной литературе [13,14,15]. Благодаря этим работам, мавзолей Ишратхана занял определенное место в истории архитектуры Средней Азии.

В 1974 г. кандидат (в последующем доктор) архитектуры П.Ш. Захидов – видный исследователь, знаток местных строительных традиций и терминологии в своей статье «Мавзолей или дворец? (о кешке Дилкуша под Самаркандом)» высказал мнение, «что Ишратхана является все-таки загородным дворцом Темура "кешком Дилкуша" [16]. Начиная с этой статьи между двумя учеными завязалась многолетняя дискуссия, которая, по иронии судьбы, продлилась до 2010 г. в трудах, изданных вскоре после их смерти.

В ответ на гипотезу П.Захидова Г. Пугаченкова, отстаивая свою точку зрения ответила статьей «И все-таки мавзолей!» [17]. Тем не менее, в 1990-е гг. в серии работ посвященных архитектуре эпохи Темуридов, изданных на четырех

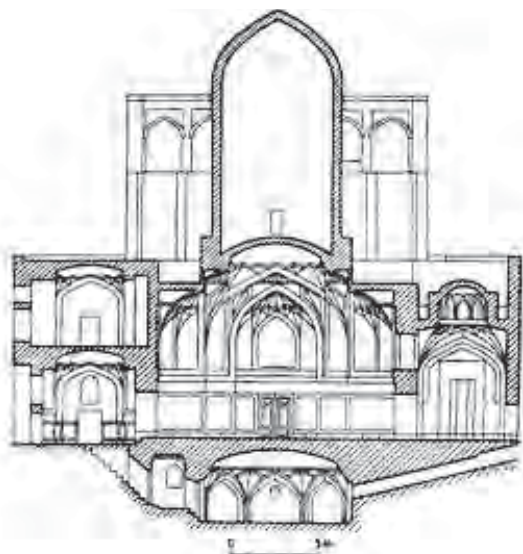


Рис. 3. Мавзолей Ишратхана. Разрез по поперечной оси здания.

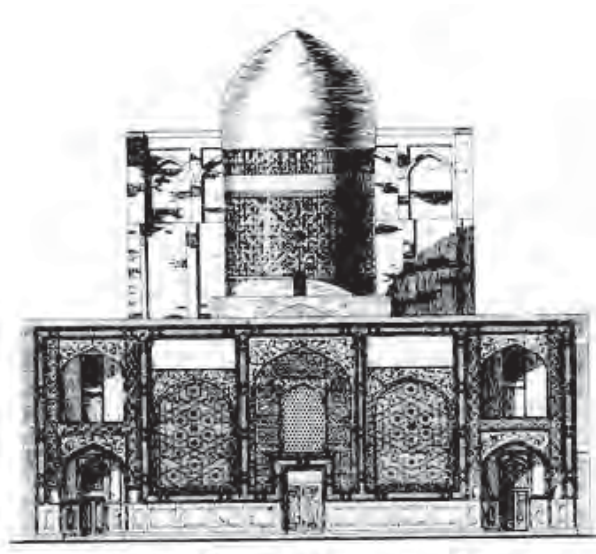


Рис. 4. Мавзолей Ишратхана. Северо-восточный фасад. Обмеры и реконструкция Г. А. Пугаченковой.

языках П. Захидов [18] представил здание Ишратханы как лучший загородный дворец – кёшк Дилкушо, построенный под наблюдением Амира Темура в 1397 году.

Г.А. Пугаченкова в 1997 г. в тезисах доклада «О мавзолее Ишратхана и дворце Дилькуша» [19] и в 2000 г. в статье «Еще об Ишратхане» приводит ряд веских аргументов, подтверждающих назначение здания, как мавзолея.

В 2007 г. вскоре после ухода из жизни П.Ш. Захидова вышла его монография в двух книгах «Великий кёшк Дилкушо (архитектурные тайны Ишратханы)» [20], где он утверждает, что: изначально была определена неверная ориентация здания и отсюда многие ошибки в трактовке первоначальной функции, как самого здания, так и ряда его помещений; склеп под залом – это склад и комната отдыха – убежище от зноя в жаркие дни, а найденные в склепе захоронения не принадлежат темуридам, и являются поздними (XIX– начала XX в.) погребениями неизвестных лиц и т.д.

Г.А.Пугаченкова не успела ознакомиться с этой монографией, так как ушла из жизни на полгода раньше своего оппонента, однако в ее книге «Архитектура эпохи Улугбека» [21], изданной в 2010 г. после ее ухода из жизни, было вновь приведено простое и убедительное объяснение, почему мавзолей получил название «Ишратхана» – дом радости. Это была последняя реплика в данной затянувшейся на более чем три десятка лет дискуссии двух маститых ученых. Вероятно, разобраться окончательно в истинном назначении этого памятника еще предстоит будущим исследователям.

Ишратхана традиционно трактуется как династический мавзолей женщин и детей из дома Темуридов второй половины XV в. Это двухэтажное прямоугольное в плане (23,3 x 28,2 м) здание с высоким входным порталом в центре главного фасада и куполом на высоком цилиндрическом ба-рабанае – над центральным залом.

В плане выделяются три продольных оси, на которых размещены различные помещения (рис. 3). На центральной оси за входным порталом находится крестообразный в плане зал, по сторонам от него – мечеть и группа подсобных комнат на первом и во втором этажах. Под центральным залом размещен крупный восьмиугольный в плане (пролетом 8,4 м) склеп, куда можно спуститься по лестнице, устроенной в юго-восточной нише зала. На втором этаже почти полностью повторяется планировка первого этажа.

На фасадах на фоне шлифованного жженого кирпича как драгоценные украшения блистали ярко-синие вставки мозаики.

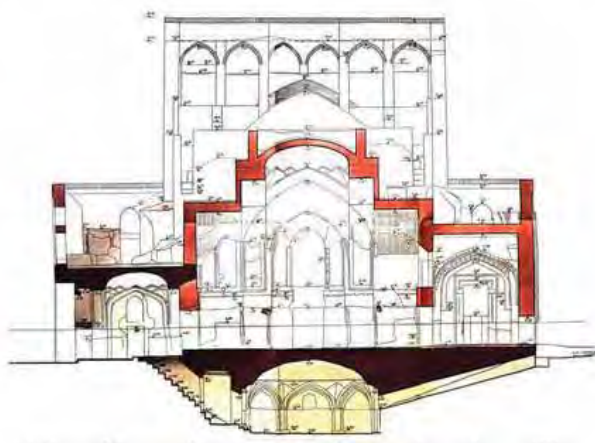


Рис. 5. Мавзолей Ишратхана. Разрез по поперечной оси здания. Эскизный проект. 1982 г.



Рис. 6. Мавзолей Ишратхана в Самарканде. Общий вид. Фото М. Юсуповой. 2008 г.

Интерьеры были богато украшены сплошным декором и многообразными выразительными членениями сводов. В центральном зале и в других помещениях Ишратханы, были использованы прогрессивные на тот период конструкции перекрытий на четырех пересекающихся арках. В центральном зале панель украшали мозаичные облицовки с тонким растительным узором и надглазурной росписью золотом. Выше панели всю поверхность стен, арок и сводов покрывала роспись в технике «кундаль» с позолоченными рельефными деталями.

Ячейки в панджарах (решетках оконных проёмов) были заполнены цветным стеклом. Полы центрального зала и склепа были выложены мраморными плитами, в остальных помещениях – кирпичом.

В 1919 г. мавзолей Ишратхана был поставлен на учет Комиссией по охране памятников старины, в 1920 г. он был включен в список памятников, переданных в ведение созданного в 1921 г. Туркомстариса, реформированного позже в Средазкомстарис, а с 1929 г. – в Узкомстарис [12, с.19].

В истории реставрации памятника можно выделить три этапа: конец 1930-х – 1970-е гг.; 1978–1991 гг.; 1991-2012 гг.

Первый этап. Первые предложения по частичной реконструкции Ишратханы были сделаны Г.А. Пугаченковой [22] в ее чертежах, выполненных на основе ее обмеров и исследований 1939-1940 гг. На основе сохранившегося фрагментарного материала она графически воссоздала: высоту, очертание, декор барабана и купол; схемы рухнувших перекрытий и др. В целом предложения Г.А. Пугаченковой по теоретической реконструкции памятника, отраженные в ее чертежах явились основой для всех последующих проектов реставрации и консервации (рис. 4).

В 1956 г. И.Е. Плетнев составил генеральную опись работ по консервации мавзолея [23]. В 1957 г. при ремонте памятника мастерами Самаркандской СНРПИМ были частично укреплены его стены, восстановлены перемычки и выстилки пола [24]. В начале 1960-х гг. на Ишратхане были произведены небольшие ремонтные работы – укреплены конструкции галерей и некоторых арок, и др. [25].

В 1964 г. после ряда исследований Р. Фахрутдинов разработал новый «Проект консервации мавзолея Ишратхана» [26], который не был осуществлен в натуре. В 1972 г. В.Г. Сабиров выполнил фотогеодезические работы и вычертил топографический план района расположения Ишратханы [27].

На данном (первом) этапе вопрос о полноценной реставрации памятника не ставился, работы носили характер небольших ремонтов без конструктивного укрепления памятника, что способствовало улучшению его состояния, но не гарантиро-

вало его длительной сохранности. Поэтому назрела необходимость на втором этапе составить и осуществить проект реставрации мавзолея с укреплением его несущих конструкций.

Второй этап. В 1978 г. в Узбекской специальной научно-реставрационной проектной мастерской (УзСНРПМ) И.Е. Плетневым были выполнены предпроектные работы по мавзолею Ишратхана [28]. В них указан процент утрат первоначального облика памятника с учетом декора до 80%. Помимо капитальных укрепительных мероприятий, он предлагал осуществить полную реставрацию всех конструкций памятника, включая и наружный купол с барабаном.

В 1979 г. был создан Узбекский научно-исследовательский и проектно-изыскательский институт консервации и реставрации памятников культуры – УзНИПИИ, пришедший на смену бывшим органам реставрации УзСНРПМ. В 1982 г. в этом новом Институте под руководством архитектора А. Р. Акименко и конструктора Т. Ф. Вяльцевой был разработан «Эскизный проект реставрации мавзолея Ишратхана» [29].

В отличие от проекта И.Плетнева, А.Акименко предложил метод консервации здания с его частичной реставрацией, не предусматривающий восстановление внешнего высокого барабана и купола (рис. 5.). Предполагалось «восстановление свода большой порталной ниши и запортальных конструкций, перекрытия центрального зала, восстановление и реставрация перекрытий всех помещений 1 этажа, консервация планировки 2 этажа и др.» [29].

Экспертом по этому проекту выступала уже член-корреспондент АН РУз. Г.А. Пугаченкова, которая на пяти страницах написала блестящее по профессиональному уровню экспертное заключение, в целом одобряя представленный эскизный проект [30]. По сути эта не опубликованная ранее работа Г.А. Пугаченковой, представляет собой важный документ, выполненный известным ученым – знатоком данного сооружения, который скорректировал следующий этап разработки проекта.

В своей рецензии Г.А.Пугаченкова отмечает, что авторы проекта А.Акименко и Т.Вяльцева вдумчиво подошли к его разработке. В прежнем предпроектном задании, составленном И. Плетневым ее настораживал пункт о возведении наружного цилиндрического барабана с куполом, рухнувших при землетрясении 1903 г. и воссоздании всего 2-го этажа, что явилось бы, по ее справедливому мнению, «не только неоправданно дорогостоящими работами, но и нанесением на памятник новодела». Принятый А. Акименко принцип сохранения памятника с восстановлением лишь абсолютно достоверных недостающих частей и деталей, без возведения купола и барабана представлялся Г.Пугаченковой наиболее правомерным [30].

В том же 1982 г. под началом А.Р. Акименко с учетом замечаний эксперта был доработан “Эскизный проект реставрации мавзолея Ишратхана” [31], а в 1983 г. им же создан проект консервации мавзолея [32], в основу которого был положен принцип консервации с частичной реставрацией памятника с весьма умеренным введением новых материалов – бетона и железа, закрываемых впоследствии кирпичной облицовкой или декором. В 1984 г. он же составил архитектурно-реставрационное задание на разработку рабочего проекта музеефикации мавзолея Ишратхана и благоустройства территории вокруг памятника [33]. В 1987 г. году архитектор Р. Тухтаев выполнил предварительные работы по реставрации монументального декора (росписи и мозаика) мавзолея [34].

Третий период. С приобретением Независимости в Узбекистане (1991–2012 гг.) несколько изменились подходы к реставрационному делу. К сожалению, был упразднен Институт Реставрации и вместо него появились небольшие, преимущественно частные организации. Иногда для разработки проектов реставрации памятников за основу брали подготовленные прежде в УзНИПИИ, но не осуществленные в натуре

профессионально выполненные проекты предшественников. На основе этих документов проводилась корректировка предполагаемых в проекте и в натуре мероприятий по реставрации, ремонту, консервации памятника или благоустройства территории вокруг здания. При этом учитывались новые условия местности, изменения в состоянии памятника, приобретенные за истекшее время утраты и др. В связи с этим прежние проекты дорабатывали с учетом необходимых новых мероприятий.

Вероятно с этой целью, для составления будущего проекта реставрации мавзоля Ишратхана в 1995 г. И.Усманходжаевым была проведена корректировка РП входного портала мавзоля и корректировка архитектурно-археологического обмера Ишратханы [35], а также И. Нуруллаевым – корректировка РП конструктивного укрепления и консервации портала мавзоля [36].

В 1996 г. И. Тиллаевым был выполнен проект рабочей документации входного портала Ишратханы [37], а также рабочий проект первой очереди благоустройства территории мавзоля. Однако крупные мероприятия по реставрации и консервации памятника еще не осуществлены в полном объеме.

В 2007–2010 гг. профессионалами из Специализированного Института Реставрации памятников архитектуры г. Потсдама (руководитель проекта инженер Свен Валлаш), совместно с Главным Управлением по Охране и Использованию памятников архитектуры при Министерстве Культуры и Спортa Узбекистана были проведены мероприятия по сохранению и реставрации декора отдельных частей интерьера мавзоля Ишратхана. У официальных органов существуют замыслы о дальнейшей реставрации памятника.

В заключении, хотелось бы выразить свое пожелание и надежду на то, что реставрация столь значительного памятника архитектуры как мавзолей эпохи Темуридов Ишратхана будет проведена по методу консервации с частичной реставрацией памятника, в рамках принятых международным сообществом профессиональных требований и стандартов, за которые ратовала первый исследователь-архитектор и эксперт проекта его реставрации академик АН РУз Г.А. Пугаченкова. Нынешним реставраторам следует помнить о непревзойденном значении памятника и придерживаться тактики бережной, взвешенной, неспешной и ювелирной реставрации, сохраняя донесенные до настоящего времени аромат старины и историческую достоверность этого выдающегося творения зодчества.

-
1. *Мавзолей Ишратхана* / Под ред. М.Е. Массона. – Ташкент, 1957.
 2. *Федченко О.А.* Туркестанский альбом. (Рисунки 1869 г.)
 3. *Бартольд В.В.* Отчет о поездке в Среднюю Азию с научной целью в 1893–1894 гг. // Записки Академии наук. VIII серия. Т. I. № 4. – СПб., 1897.
 4. *Панкратьев Г.А.* Фотоальбом. Исторические памятники г. Самарканда. Самарканд, 1910.
 5. *Абу Тахир Ходжа. Самария.* / Перевод В.Л. Вяткина. // Справочная книжка Самаркандской области, В. VI. Самарканд, 1899.
 6. *Массон М.Е.* Ишратхана и фрагмент ее панели. // Сб. в честь В.В. Бартольда. Ташкент, 1927.
 7. *Вяткин В.Л.* Архитектура древнего Самарканда. ВХУТЕИН, 1919; Памятники древностей Самарканда. Самарканд, 1927, 1933.
 8. *Засыпкин Б.Н.* Памятники архитектуры Средней Азии и их реставрация // Вопросы реставрации. М., 1926.
 9. *Денике Б.П.* Искусство Средней Азии. М., 1927; Архитектурный орнамент Средней Азии. М-Л, 1939.

10. *Cohn-Wiener E. Turan. Berlin. 1930.*
11. *Пугаченкова Г.А. Ишратхана. Гулистон, № 4, 1941; Мавзолей Ишратхана и Аксарай / Автореферат, бюллетень САГУ, 23, 1945; Памятники архитектуры Средней Азии эпохи Навои // Труды САГУ. Новая серия. Кн. 22. Ташкент, 1957.*
12. *Мавзолей Ишратхана. / Под ред. М.Е. Массона. Ташкент, 1957.*
13. *Пугаченкова Г.А., Ремпель Л.И. Выдающиеся памятники архитектуры Узбекистана. – Ташкент, 1958; Они же. История искусств Узбекистана. – М., 1965.*
14. *Бородина И.Ф. Архитектура Средней Азии XIV–XV вв. // Всеобщая история архитектуры. – Т. 8. – М., 1969.*
15. *Пугаченкова Г.А. Зодчество Узбекистана. – Ташкент, 1959; Самарканд. Бухара. М., 1961;. Ишратхана. – Ташкент, 1968;. Зодчество Центральной Азии XV в. Ташкент, 1976.*
16. *Захидов П.Ш. Мавзолей или дворец? (о кешке Дилкуша под Самаркандом) // Строительство и архитектура Узбекистана. 1974. – № 9.*
17. *Пугаченкова Г.А. И все-таки мавзолей! // САУ. 1975. – № 12.*
18. *Захидов П.Ш. «Архитектурное созвездие эпохи Амира Темура». – Ташкент, 1996; Архитектура // Амир Темура в мировой истории. Ташкент, 1996.*
19. *Пугаченкова Г.А. «О мавзолее Ишратхана и дворце Дилькуша». // Тезисы докл. II Межд. конф. НИИ Иск. – Ташкент, 1997; Еще об Ишратхане // ИМКУ, – Самарканд, 2002.*
20. *Захидов П.Ш. Великий кёшк Дилкушо (архитектурные тайны Ишратханы). Ташкент, 2007.*
21. *Пугаченкова Г.А. Архитектура эпохи Улугбека. – Ташкент, 2010.*
22. *Архив ГУОИОМК. С. 874/П–88. Пугаченкова Г.А. Пояснительная записка к обмерам и чертежам мавзолея Ишратхана. 1939; Там же. – С.874/П–88. Обмерные и реконструктивные чертежи. 1940 г.*
23. *Архив ГУОИОМК. С. 859/П–38. Плетнев И.Е. Генеральная опись работ по консервации мавзолея Ишрат-хана. Ч.1. 1956.*
24. *Архив ГУОИОМК. Плетнев И.Е., Шахурин К.А. Паспорт мавз. Ишратхана. 1970.*
25. *Архив ГУОИОМК. Захидов П.Ш. Паспорт на мавз. Ишратхана. 1975.*
26. *Архив ГУОИОМК. 1964 г. Р. Фахрутдинов «Проект консервации мавзолея Ишратхана».*
27. *Архив ГУОИОМК. С. 3496/С .12. Сабиров В.Г. Материалы фото-геодезических работ по мавзолею Ишрат-хана. 1972.*
28. *Архив ГУОИОМК. С.4349/П–38. Плетнев И.Е. Предварительные работы по мавзолею Ишратхана в г. Самарканде. 1978. 14 илл.*
29. *Архив ГУОИОМК. С. 4775/ А–38. Акименко А.Р., Вяльцева Т.Ф. Эскизный проект реставрации мавзолея Ишратхана. С. 151. Ташкент, 1982.*
30. *Архив ГУОИОМК. С.4775/ А–38. Пугаченкова Г.А. Экспертное заключение № 113 от 19.06.82. Ташкент. 1982.*
31. *Архив ГУОИОМК. С. 6443/А–39. Акименко А.Р. «Эскизный проект реставрации мавзолея Ишратхана». Ташкент, 1982.*
32. *Архив ГУОИОМК. С .4827/А–39. Акименко А.Р. Проект консервации мавзолея Ишратхана XV в. в г. Самарканде. Ташкент, 1983.*
33. *Архив ГУОИОМК. С. 4829/А–39. Акименко А.Р. Архитектурно-реставрационное задание разработку рабочего проекта музеефикации мавзолея Ишратхана в Самарканде и благоустройства территории. Ташкент, 1984.*
34. *Архив ГУОИОМК. С. 6231/Т–81. Тухтаев Р. Предварительные работы по реставрации монументального декора (росписи и мозаика) мавзолея Ишратхана в г. Самарканде. Ташкент, 1987.*

35. *Архив ГУОИОМК. С.6977/У-74.* Усманходжаев И. Папка. Корректурa РП входного портала памятника мавзолея Ишратхана. Корректурa архитектурно-археологического обмера Ишратхана. Ташкент, 1995.

36. *Архив ГУОИОМК. С.7040/Н-90.* Нуруллаев И. (Катта). Корректурa РП конструктивного укрепления и консервации портала мавзолея Ишратхана. Кн.1. Ташкент, 1995.

37. *Архив ГУОИОМК. С. 7009/Т-39.* И. Тиллаев (Уртача). Проект рабочей документации архитектуры входного портала мавзолея Ишратхана. Ташкент, 1996.

РАХИМОВА Зухра
Национальный институт художеств
и дизайна им. К. Бехзода, Ташкент
кандидат искусствоведения, профессор

ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ ТРАДИЦИЙ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ И СОВРЕМЕННОЙ МИНИАТЮРНОЙ ЖИВОПИСИ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Одной из актуальнейших проблем современного искусства на постсоветском пространстве стала проблема преемственности национальных традиций, культурных ценностей и искусства. В Узбекистане наряду с восстановлением народных ремесел, приоритетное значение приобрело возрождение миниатюрной живописи.

Иллюстрации рукописных книг – миниатюрная живопись Центральной Азии – существовавшая в эпоху средневековья, представляет собой многовековую художественную традицию, со своими правилами, семантикой и живописными принципами. В средневековом исламском искусстве книжная миниатюра оказалась единственным дошедшим до нас видом изобразительного искусства.

Возникновение ее связано с необходимостью создания визуального аналога текста, который усиливал бы впечатление от прочитанного. Со временем книжная иллюстрация зажила самостоятельной жизнью. Раскрывая философские идеи своего времени на основе классических литературных сюжетов и образов Фирдоуси, Низами, Навои, Джамии и др., художники выработали особую живописную систему, в которой преобладали утонченное декоративное чувство и метафоричность, заключив в себе не только эстетику линий, форм и красок, но и глубокое отражение аспектов Бытия в контексте исламского мистического (суфийского) мировоззрения. Пирры, сражения, лирические сцены, образы влюбленных – это не только воплощенные живописными средствами поэтические сюжеты, но и говоря словами известного исследователя Ш. Шукурова, «охота за смыслом», неизреченным, подразумеваемым и не всегда доступным пониманию нашего современника.

В Узбекистане, книжная миниатюра получила развитие в придворных и городских мастерских – китаб-хане – Самарканда еще с периода правления Амира Темура, Бухары в правление Шейбанидов и Джанидов, и в период узбекских ханств, вплоть до завоевания их территорий Россией, когда этот вид искусства постепенно угас благодаря распространению литографических изданий. Исследователи миниатюрной живописи выделили ее в особую школу, получившую название Мавераннахрской или Среднеазиатской, расцвет которой приходится на XVI–XVII вв.

Интерес к культурному наследию прошлого возродил искусство миниатюры в Узбекистане еще в прошлом веке, а с приобретением Независимости приобрел особую актуальность. В 1970-е годы в Объединении мастеров народного искусства «Усто» была организована научно-производственная мастерская художественной росписи, которую возглавил известный узбекский художник Чингиз Ахмаров, один из первых, кто стал интерпретировать традиции миниатюры в своем творчестве.

Первоначально объектом возрождения стала лаковая сюжетная миниатюра, используемая обычно для книжных переплетов. В дальнейшем, благодаря активной публикации научных исследований по истории и технологии иранской, азербайджанской и среднеазиатской миниатюры, мастера освоили и возродили старинные рецепты изготовления бумаги, красок, чернил, переплетов и пр., придав книжной миниатюре новую жизнь. В годы Независимости в Национальном институте художеств и Дизайна им. К. Бехзода было открыто отделение миниатюрной живописи, выпускники которого активно включились в современный творческий процесс.

У истоков возрождения и развития современной миниатюрной живописи Узбекистана стоит один из лучших миниатюристов республики Шомахмуд Мухамеджанов. Он один из первых стал: изготавливать и использовать старинную бумагу, создавая аналоги средневековых рукописных книг; применять средневековые каноны композиции и их декоративно-образное решение, заимствованные в различных школах; знаковые жесты; этнографические особенности одежды героев; этнические черты персонажей (Махмуд Кашгари «Словарь тюркских народностей», сборник древнеиндийских басен «Калила и Димна»). Творчество Ш. Мухамеджанова сформировало целое направление в изобразительном искусстве Республики, дав импульс многим тогда еще молодым современным миниатюристам (Н. Холматов, В. Луговской, Д. Эминова, А. Камолов, А. Назиров и др.).

В годы Независимости в крупных городах Узбекистана – Ташкенте, Бухаре, Самарканде, Хиве появилось много частных мастерских по производству миниатюрной живописи, пользующейся огромным спросом как у местного населения, так и у зарубежных любителей. Миниатюристы стали активными участниками республиканских и зарубежных выставок, их работы хранятся во многих отечественных и зарубежных музеях и частных коллекциях.

В развитии современной узбекской миниатюры можно отметить две линии: стилизация известных школ и устоявшихся сюжетов, попытка возрождения канон какой-либо определенной школы (Д. Тошев), эклектика, или творческая трансформация созвучная художественным требованиям нашей эпохи.

Духовные ценности, которые изначально были заложены в книжной миниатюре, были органичны ее поэтике и определили своеобразие ее художественного языка, в настоящее время забыты, и миниатюра превратилась в особый вид декоративно-прикладной живописи, одним из звеньев популярного рыночного искусства. Используя стилистику классической миниатюры, мастера украшают росписями и орнаментом различные изделия традиционного быта - декоративные вазы и блюда, шкатулки, создают лаковые и кожаные панно или декорируют ими бубны и тыквы (М. Сотиболдыева, Т. Болтабаев, Б. Ходжиметов и др.).

Понимая, что простое копирование художественных приемов восточных миниатюристов приводит в тупик, используя старинные сюжеты и декоративно-изобразительные средства, ряд художников стремится к их переосмыслению, поиску оригинальных решений, новой тематики, созвучных нашему времени. Появляются такие сюжеты как «Праздник урожая», сожжение паранджи, народные празднества, (Н. Холматов), создаются оригинальные произведения по мотивам узбекского фольклора (Т. Болтабаев).

Современная миниатюра стала неотъемлемой частью культуры и искусства Узбекистана, однако ее дальнейшее развитие вызывает острые дискуссии. Но в лучших своих произведениях современная миниатюрная живопись не уступает классическим образцам.

*МОЛЛА-ЗАДЕ Фархад**зам. председателя Союза архитекторов Азербайджана,
кандидат архитектуры, доцент*

ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ГРАДОСТРОИТЕЛЬНОГО РАЗВИТИЯ ИСТОРИЧЕСКИХ ГОРОДОВ АЗЕРБАЙДЖАНА

В современных условиях основное направление градостроительного развития исторических городов (Шеки, Гянджа, Барда и т.д.) исходит из долгосрочных перспектив устойчивого социально-экономического развития и базируется на требованиях улучшения существующей экономической ситуации и сохранения историко-культурного наследия.

Общеизвестно, что устойчивое градостроительное развитие находится в тесном взаимодействии с экономическим состоянием природной среды и имеет прямые и обратные связи. Градостроительное развитие изменяет окружающую природную ситуацию, создавая новые качества среды обитания и соответствующие условия проживания, а, в свою очередь, окружающая природная среда оказывает воздействие на условия проживания и устойчивое градостроительное развитие. Роль антропогенных факторов в нарушении почвенного покрова достаточно велика. Одним из них является химическое загрязнение в связи с применением минеральных удобрений и ядохимикатов. Наиболее экотоксичным регионом является юго-восточная часть Кура-Араксинской низменности. В результате интенсивной инженерно-хозяйственной и градостроительной деятельности наблюдается тенденция ежегодного роста техногенных нарушений, загрязнений захламленных земель, площадь которых превышает 20 тыс. га, в том числе загрязненных нефтью – 12 тыс. га. Наиболее загрязнены почвы республики в районах интенсивного земледелия и вокруг промышленных центров. Почвы промышленных центров республики подвержены загрязнению нефтепродуктами и тяжелыми металлами, содержание которых превышает норму в 6–15 раз.

Основными факторами загрязнения воздушной среды в городах республики являются устаревшее оборудование и технология; сжигание высокосернистого мазута вместо природного газа; невыполнение воздухо-охранных мероприятий. Основными загрязнителями атмосферного воздуха является пыль, сажа, углеводороды, хлор и формальдегид, составляющие более 90% выбросов вредных веществ. В значительной степени воздушный бассейн загрязняется выбросами предприятий химической, нефтехимической, цветной и горной металлургии, производства удобрений и строительных материалов.

Из более 1000 учитываемых статистикой стационарных источников выделения загрязняющих веществ более 60% имеют организованные выбросы. Одним из основных источников загрязнения воздуха в городах Азербайджана является автотранспорт. Основные причины этого несоответствия пространственно-планировочных параметров дорожно-уличной сети городов – многократно возросшие мощности транспортных потоков и интенсивности движения, создающие бесконечные заторы, ожидание перед светофорами, вызывающие «холостую» работу моторов, ограничивающие движение; неудовлетворительность технического состояния автотранспорта; неудовлетворительное качество топлива. Несмотря на принимаемые меры, объем загрязнений от автотранспорта практически не снижается, а ежегодно возрастает: так за 10 лет доля этих выбросов возросла до 40% от общего объема выбросов.

В сложившихся современных условиях динамичное градостроительное развитие требует необходимость учета ряда основных экологических требований, таких как: радикальное оздоровление жизнедеятельности среды в зонах ее устойчиво-

го экологического дискомфорта; защита существующих территорий природного комплекса от неблагоприятных антропогенных воздействий, реализация мер по реабилитации и воссозданию неблагоприятных, в результате хозяйственной деятельности, территорий природного комплекса, а также по формированию новых зеленых массивов и охране поверхностей водного бассейна и поверхностных водных объектов; повышение комфортности жизнедеятельности среды путем улучшения микроклиматических условий в различных зонах города.

Оздоровление окружающей среды, в соответствии с экологическими требованиями к градостроительному развитию исторических городов Азербайджана, предусматривает достижения единого экологического эффекта от осуществления основных направлений развития природно-ландшафтного каркаса и повышения устойчивости природного комплекса; развития улично-дорожной сети; эффективного регулирования основных транспортных потоков и обеспечения непрерывного движения на главных магистралях; развития и создания экологически безопасной современной инженерной инфраструктуры; реорганизации производственных территорий и перераспределение транспортных потоков; разуплотнение среды массового посещения исторической части города и т.д. Необходима реализация специальных экологически ориентированных мероприятий.

Например:

- ликвидация неорганизованных свалок, полная санация и рекультивация почв, загрязненных нефтепродуктами, токсическими органическими соединениями;
- комплекс мероприятий по обеспечению экологической безопасности производственных предприятий и технологий;
- комплекс мероприятий по обеспечению экологической безопасности автомобильного транспорта;
- строительство новых комплексов по переработке твердых бытовых отходов;
- комплекс мероприятий по защите от шума;
- комплекс мероприятий по защите территорий от основных инженерно-геологических процессов.

Важным аспектом градостроительного развития является сохранение и регенерация историко-культурного наследия. На территории республики расположено большое количество памятников архитектуры и археологии. Среди них древние пещерные жилища, петроглифы и мегалитические сооружения Нахичевани, Карабаха, Гобустана, Ленкорани, насчитывающие не одно тысячелетие, культовые сооружения различных религиозных направлений, средневековые замки и крепости, составляющие единую оборонительную систему древнего Азербайджана, дворцовые и мемориальные комплексы, караван-сарай, жилые дома и многие другие объекты. В Азербайджане расположены города-заповедники, памятники градостроительной культуры – Лагич, Шеки, Ичери-Шехер, Ордубад, Шуша, Хыналыг. Однако, в результате оккупации Арменией 20% территории республики, под угрозой уничтожения и «ре-реставрации», изменяющей внешние признаки принадлежности, находятся более 600 историко-культурных памятников Азербайджана. Разрушена и осквернена застройка города Шуши, являющегося Государственным историческим заповедником градостроительного искусства, объединяющего в единую среду современного обитания человека более 150 памятников архитектуры.

Республике, имеющей богатейшее историко-культурное наследие, воплощенное в памятниках градостроительного искусства застройки древних городов, получивших статус заповедников, необходимы современные научно-обоснованные и официально зарегистрированные границы, позволяющие соблюдать соответствующий режим, а также профессионально разработанные проекты регенерации их структур и реанимации пространственной среды. Специфика проблемы заключа-

ется в значительности пространственных параметров градостроительных объектов и их принадлежности к типу эволюционирующих, внутренне сложных, самоорганизующихся структур. Это обуславливает, во-первых, наряду с обычными реставрационными задачами локального восстановления ценных объектов архитектуры и их ансамблей, являющихся лишь элементами памятников градостроительной культуры, необходимость решения задачи восстановления ценности всей объединяющей их пространственной среды в целом, с выявленной хронологией динамики ее исторического развития, характерных эстетических и функциональных особенностей каждого периода, этапа, режимов охраны и использования различных компонентов системы. Во-вторых, необходимо решать задачи обеспечения современных условий функционирования объектов жизнедеятельности, безопасности и комфортности проживания населения на этой территории (включая инфраструктуру инженерного оборудования). Памятники градостроительной культуры не могут быть законсервированы и использоваться в качестве лишь музейных экспонатов, подобно одиночным произведениям архитектуры и искусства. Они представляют собой неотъемлемую и постоянно действующую составную часть общегородской организации.

Таким образом, задача состоит и в том, чтобы создать нормальные условия функционирования исторической застройки в современных условиях существования, и в том, чтобы обеспечить возможности его адаптации к живой ткани развивающегося города, его органического взаимодействия с повышенными элементами жизнедеятельности всего городского организма в целом. В связи с этим основные требования восстановления историко-культурного наследия содержат сохранение и выявление градостроительными и архитектурными средствами всей исторической природно-ландшафтной, планировочной, композиционной, археологической среды всего города, включая исторические черты рельефа, городского и природного ландшафта, историческую сеть улиц, площадей и кварталов, историческую систему построения градостроительных ансамблей, зрительных доминант, акцентов и зон зрительного восприятия городского пространства, памятники культуры, исторический характер застройки и благоустройства.

- придание всей территории исторического статуса историко-градостроительного заказника, а кварталам и улицам, наиболее полно сохранившим исторические черты – статуса заповедных градостроительных зон.

- установление и соблюдение правовых градостроительных регламентов, закрепляющих исторически сложившиеся границы элементов планирования структуры улиц, площадей и кварталов, границы и градостроительные характеристики исторических морфотипов застройки, определяющих границы и режимы градостроительной деятельности, обеспечивающие: на территориях памятников и зон их охраны, реставрацию существующих и воссоздание утраченных объектов, на территориях с высокой сохранностью исторической планировки и застройки – воссоздание ее утраченных фрагментов с использованием характерных архитектурно-пространственных приемов, на территориях, сохранивших отдельные элементы исторической планировки и застройки, воссоздание исторически характерных градостроительных признаков таких территорий

- установление и соблюдение для зон охраны исторических природных ландшафтов правовых градостроительных регламентов, определяющих границы указанных зон и режимы регулирования градостроительной деятельности в пределах этих границ, обеспечивающие защиту и оптимальные условия зрительного восприятия таких ландшафтов.

Вся совокупность экологических и историко-культурных требований и условий наиболее комплексно найдет свое отражение в разработке генеральных планов, как

основные направления планировочных и архитектурно-пространственных структур. Роли градостроительной культуры в контексте стратегии развития культурного ландшафта Азербайджана отводится важное место. Градостроительному искусству предстоит пройти еще долгий путь для обеспечения гармоничного, устойчивого и безопасного развития наших городов. Для ускорения этого процесса архитекторам предстоит расширить сферу фундаментальных и прикладных исследований, активно использовать современные технологии. Это позволит добиться успехов в создании благоприятной среды жизнедеятельности и обеспечить устойчивое развитие городов в интересах настоящих и будущих поколений.

1. *Градостроительство в век информатизации* // Сб. научных статей РААСН. Москва, 2002.
2. *Градостроительство Москвы: 90-е годы XX века* / Под редакцией А.К. Кузьмина. Москва, 2001.
3. *Пиваров Ю.Л. Основы геоурбанистики: Урбанизация и городские системы.* Москва, 1999.
4. *Иодо И.А., Потаев Г. А. Градостроительство и территориальная планировка.* Ростов на Дону, 2008.
5. *Нагиев Н.Г. Современное градостроительство Азербайджанской Республики.* Баку, 2011.

DEOM Jean-Marc, SALA Renato
Laboratory of Geoarchaeology, Kazakh Scientific Research Institute
on Problems of the Cultural Heritage of Nomads, Almaty
Geoarchaeologists

GEOGRAPHICAL, PALEOECOLOGICAL AND SOCIOPOLITICAL FACTORS OF THE AREAL DISTRIBUTION OF THE SAKA KURGANS OF SEMIRECHIE

Introduction

Today there is a growing concern for the protection, conservation and exhibition of Saka kurgan complexes, particularly around main towns like Almaty, Taraz, Chimkent and Astana. The action is not always accompanied by the understanding of the reasons of the specific location of the funerary complexes, and generally doesn't care about the safeguard of the landscape context.

A better understanding of the function and the location of clusters of Saka kurgans will eventually promote awareness of the indissoluble relation existing between tombs, their archaeological context, their natural surrounding, and their socio-political meaning and use; and will support the implementation of more advanced conservation projects.

This article presents the outlines of an exemplary analysis of the locational patterns of the kurgans of Semirechie, at the light of paleoclimatic reconstructions and paleo-ecological considerations, based on GPS and thematic maps.

1 - Geoarchaeological analysis of Iron Age landscape contexts in Semirechie

Like (possibly) the names "Scythian" and "Saka" and (surely) the concept of "nomadism", the study and reconstruction of the origin and development of the nomadic societies of the Eurasian steppes is largely the product of views and projections by part of "settled societies". Hidden standpoints provide the theoretical frame for a growing number of abstract models concerning the social structure of mobile steppe pastoralists, their interaction with neighbor agrarian societies, their complex historical development and stages. Written sources, archaeological findings and ethnographic accounts, which constitute the data base from which wide inferences are extrapolated, very often represent a scanty support when compared with the size of the pretended reconstruction.

The resulting interpretations are most often characterized by two kinds of abstraction that end up by becoming structural distortions: the environmental and economical substratum is ignored, and global reconstructions are privileged against the study of regional realities. The opposite of these abstract approaches (or at least complementary to them) is the analysis of the human paleo-ecology of a specific region as background of the study and interpretation of local archaeological complexes.

A first complex and systematic study of the Iron Age culture of Semirechie has been implemented in the early 1990's by C. Chang, who applied her researches to the economic life style of the Saka of Semirechie by surveying the entire Talgar alluvial fan and partially excavating some settlements of the same hydro-economical unit (in the western Talgar alluvial fan and in the upper Turgen-Asy summer pasture zone). Using a multidisciplinary approach (geomorphology, sedimentology, radiocarbon dating, phytolith, palynology, pottery analyses, zooarchaeology, ...) she could demonstrate the extensive agro-pastoralist land use of the region during the Iron Age, showing the function of the well irrigated foothills as farming lands and infirming the widespread thesis of an almost exclusively pastoralist Saka society. [1, 2]

More recently (from 2008 onward), a German team of researchers led by H. Parzinger in cooperation with Z. Samashev (Inst. Archaeology, Kazakhstan) implemented the interdisciplinary project “Archaeological and Geoarchaeological Investigations in Southeastern Zhetysay, Kazakhstan”. The project focuses on the study of Saka burial grounds making use of new archaeological methods (geophysical survey, remote sensing, GIS) but is following the traditional framework of studying individual kurgan cemeteries without correlating them with the hydrological basin and its ecological potential [3]. Actually paleo-sedimentary studies have been implemented by M. Blattermann et alia [4] in order to detect anthropogenic effects on the paleo-environment of the piedmont fans, but unfortunately their results don't have cultural significance. In fact, the process of erosion individuated in Talgar and datable to the second part of the I millennium BC, can be hardly be incontestably attributed to human action because typical of a rapid transition from an arid to a pluvial phase (which is the case of the VII, IV and III centuries BC in the region).

In order to stimulate a concrete debate on these points, the present paper provides some examples of geoarchaeological study of Saka monumental complexes (mainly made of few settlements and hundreds of kurgans) in Semirechie during the Early Iron epoch together with their ecological and socio-economical context.

In other words, the map of the Saka monuments is plotted on a series of thematic maps concerning topography, hydrology, climate and snow cover, vegetation, economical potential, etc. The correlation between cultural and natural elements is sorted out, suggesting a human use of the territory by seasonal altitudinal transhumances and threefold residential facilities along hydrological basins (in mountain plateaus, piedmonts and desert), which points to a similar territorial integration of human clans and solidarity groups. In that way every single Saka monument is interpreted within its ecological context

Paragraph 2 analyzes the settlement patterns in the Northern Tianshan piedmonts and in the Chu-Ili mountains during the first half of I millennium BC in correlation with the paleoclimatic and paleo-environmental conditions of the region. Paragraph 3 studies some exemplary Saka funerary complexes by hydrological basin (the Charyn and Chilik valleys and the Besshatyr plain), in correlation with settlements, ecological facilities and transhumance routes.

In that way is inferred a locational and praxeological model of the Saka use of the Semirechie region. It is based on ‘handmade’ correlations but it could be quantified through the elaboration of formal spatial analyses.

2 – Iron Age paleo-environment and settlement patterns during the first half of I Millennium BC in Semirechie

The analyses exposed here below are the results of several years of researches on pastoralist, agriculturalist and metallurgic habitats of South Kazakhstan by part of the Laboratory of Geoarchaeology of Almaty [5].

The studied settlements concerned by this article are located in the following regions: 1- Chu-Ili mountains (Tamgaly, Seryktas, Kuljabasy, Kindyktas, Khantau, Zhengeldy, Almaly); 2- Northern Zailiski Alatau (Butakty/Almaty, upper Turgen valley and Asy-plateau, upper and lower Chilik valley, upper and lower Charyn valley); 3- Lower course of the Ili river (Ili canyon, Kurty-Ili confluence, Bakanas delta); 4- Jungarian Alatau (Eshkiolmes/Koksu, Tekeli/upper-Karatal, Muzbulak-Bayanzhurek-Tasbas-Kalakai/upper-Bien). (Fig. 01)

In most of these areas, all the elements of the cultural landscape (settlements, burials, irrigation devices, workshops, megaliths, petroglyph etc) were investigated. Kurgan complexes were systematically mapped and the most important among them (Burundai, Issyk, Besshatyr, Zhuvan-tobe, Zhalauly) also documented by aerial photos.

These archaeological studies were accompanied by paleoenvironmental researches based on geomorphological and palynological analyses and carbon or EPR dating.

2.1 - Change of climate and of settlement patterns at the transition between the Bronze and the Iron Age in Semirechie

Fluctuations of temperature (T) and precipitation (P) in Semirechie during the last 3200 years have been reconstructed on the basis of palynological analyses of samples collected in the plain and in the mountain zone. The results show 2 remarkable facts. On one side Semirechie presents climatic characters quite different from the ones of global or even regional reconstructions to which usually refer archaeologists in search of climatic forcing on cultural processes. Here the fluctuations of T and P generally happen in opposite ways, manifesting as a succession of cold-wet and hot-dry phases. On the other side the Semirechie territory itself must be parted in 2 different zones, plains and mountains, characterized by climates different enough to favor different environmental conditions and economical strategies.

The fluctuations of T and P in the plains are opposite of the ones of the mountain zone between 3200 and 2000 BP; and the climatic trends of the two zones become analogous between 2000 and 200 BP. At the end of II^o millennium BC, the plain zone is concerned by a hot-dry climate, the mountain zone by a moderately cold and wet climate. Between 800 and 300 BC, the plain climate is quite unstable but in average cool-wet with remarkable increase of dimension and productivity of the steppe zone; (more precisely, cold-wet peaks happened in 650, 350 and 200 BC, and a rare hot-wet peak in 500 BC); the mountain climate is persistently cold-wet with snowy winters, shorter summertime and glacial advance [6]. (Fig. 02)

As a whole, the climatic reconstruction explains why in Semirechie, from the Late Bronze to the Early Iron period, the best human habitats switched from the mountain zone to the piedmont and steppe zone, together with a net increase of settlement numbers and human mobility.

2.2 – Paleoenvironmental context and archaeological complexes in three main residential zones of the Saka people of Northern Tienshan: mountain meadows (Asy plateau), piedmonts (Talgar), deserts (Chu-Ili range)

Asy plateau. The Asy plateau, located at 2500-3000 m asl in the upper Turgen valley, represents one of the richest mountain meadows of Northern Tienshan. During the Late Bronze period the site represented a perennial habitat with a temperate microclimate, capable of feeding and herd of 1000-2000 sheep and goats on the northern slopes by summer and on the southern slopes by winter. At the transition between Late Bronze and Early Iron, the plateau sees the abandonment of 3 large Late Bronze age settlements and a hiatus in the execution of petroglyphs (which will restart only around the end of the I^o millennium BC). Only a wooded Saka dwelling and few stone houses are documented in 2 well sheltered tributary valleys; plus 9 clusters of Saka kurgans on the plateau (of which the 2 located at its western and eastern ends consist of royal kurgans) witnessing the persistence of a summer pastoralist and metallurgic exploitation of the mountain zone [7]. (Fig. 03)

Talgar piedmont fan. The piedmont fan of the Talgar river valley, located between 700 and 900 m asl, is characterized by a shrub steppe landscape crossed by several streams and constituting a very stable human habitat. The local settlement park rose from less than 10 villages during the Late Bronze to more than 60 during the Early Iron period (a density of 0.3 dwellings × km²), surrounded by more than 300 kurgans [2]. The site has been interpreted as an important Early Iron mix-farming pastoralist habitat, located

half way between summer (Asy) and winter camps (Pre-Ili) just 50 km afar. Late Medieval documents quote the existence of an easy ford across the Ili in coincidence with the Talgar delta (Fig. 06).

Western Kuljabasy range. The Western Kuljabasy range, located between 800 and 1200 m asl in the southern borders of the Chu-Ili mountains, is constituted by 14 parallel valleys featuring a semidesert landscape. From the Late Bronze to the Saka period, the local archaeological park rises from 6 villages and 6 related cemeteries to 10 villages and 114 kurgans. Saka villages are more or less located in each of the valleys; few kurgans are aligned on the sides of all the valley mouths with 3 major concentrations in correspondence of relevant landscape features (Valley 2, 5 and 8). The Early Iron use of this site has been interpreted as a winter camp complementary to the summer pastures and copper mines of the Kindyktas plateau located 30-40 km on the south, and aligned along the main west-east piedmont road. [8] (Fig. 04)

3 - Correlation between hydrological basins, human habitats and funerary complexes during the Early Iron epoch (Charyn, Chilik, Besshatyr)

In the middle valley of the Ili river (Semirechie) the complexes of Saka monuments (villages, kurgans, petroglyphs) are located in 4 zones: alpine meadows, sub-alpine steppe, piedmont fan steppe, desert.

Such zones are related to 4 different ecological functions, having all together a complementary economical potential exploitable by seasonal pastoralist transhumances with itineraries along the same hydrological basin. Alpine meadows provide summer pastures, inhabited during 3-4 months; sub-alpine steppe with spring and autumn pastures are transitional; piedmont fan steppe host the largest permanent agro-pastoral dwellings, for elders, children cows and farming; desert plains free of snow cover provide winter pastures, inhabited during 5-6 months. The Northern Tianshan range provides abundant opportunities for summer camps, so that the dimensioning of the herds is regulated by the economical potential of the much meager areas of the winter camps [9].

Monuments are mainly distributed by clusters along river courses: near springs, in canyons, on piedmont fans, in desert deltas and lacustrine landscapes. Their concentration along streams is not so surprising being that in South Kazakhstan riverine oases represent one of the few possible habitats and by far the richest. What is remarkable is the fact that Saka monuments show analogous distribution patterns and morphological features by hydrological basin, supporting the hypothesis that hydrological basins constituted ecological units under collective management by part of homogeneous local clans and solidarity groups (tribes).

The monuments pertaining to the same hydrological basin constitute complementary items of the same ecological seasonal strategies, which support the identification in the N Tianshan region of some hydro-economical (ecological) units. The most important among them are: the entire course of the Charyn and Chilik rivers; the Asy-Turgen-Issyk-Talgar locales; of the Kastek pass and piedmonts and the Chu-Ili mountains; the areas of Koksus-Saryozek-Besshatyr north of the Ili. (Fig. 05)

In other words, each of the Northern Tianshan river valleys represented the itinerary of seasonal transhumances between summer pastures in mountain meadows around river springs, and winter pastures in lowland deserts surrounding the river delta by part of local specific transhumant social groups. (Fig. 06)

Among all monuments, kurgans are particularly evident on the ground surface and their spatial characters deserve the first attention. Sequences of kurgan complexes along rivers are

witness of transhumance routes under collective territorial management and of corresponding cultural affiliations [10]. Anomalous concentrations point to locales of special economical and social importance. Particular clusters or alignments are indicators of strict genealogical links. Different sizes and forms point to a different chronology or to different identities or social statuses within the same community or to the immigration of new clans. Very often few Wusun and Turkic kurgans are applied just below the end of Saka alignments.

Archaeological excavations will enrich with further entries and details our land-exploitation model; and algorithms of spatial and statistical analysis will provide with quantitative values this first qualitative reconstruction.

Here below is briefly analyzed in detail the surface distribution of Saka kurgans along 2 very significant river courses of Semirechie (Charyn and Chilik) and in a desert environment north of the Ili (Besshatyr).

Charyn. The Charyn river runs for 300 km from the Ketmen mountains (Northern Tienshan) to the Ili river and is clearly divided, from the hydrological and ecological and cultural points of view, in 3 segments: the upper course flowing at 2000-1800 m across a wide alluvial plain covered by mid-mountain steppe; the middle course flowing inside a deep canyon cut in a desert depression between 1800 and 600 m asl; and the delta, merging with the desertic Ili valley.

Along the upper Charyn course (Kegen region), kurgans are built by tens and in gigantic size in proximity of the river, and by hundreds in mountain meadows on the right and left sides of the valley (Shybyshy, Sholtokshi). Along the canyon, in coincidence with its two segments presenting a wide alluvial plain (Aktogay and Sarytogay), Early Iron villages are built on river terraces as well as on depressions of the right ridge, and an almost uninterrupted sequence of thousands of kurgans is aligned on the edge of the right and left ridges. Kurgans are rare in the Charyn delta, where instead abundant are surface deposits of Early Iron painted ceramics and slag, possibly related with communities of farmers and metallurgists having eastern origin and different burial practices.

The monumental park described above allows attributing the kurgan constructions to pastoralist communities wandering between the upper and middle course of the river: mountain meadows of the upper course provided summer pastures; the microclimate of the canyon provided opportune areas for winter camps and presents the largest number of funerary mounds of different styles and phases. Instead, farming and metallurgic groups used the ecological habitats of the delta in economical complementarity and symbiosis with the Saka stockbreeding communities of the upper valley.

The detailed analysis of spatial patterns and morphology of the kurgan complexes would provide further information about chronological phases, social groups and possible interactions with neighbor valleys. [11] (Fig. 07)

Chilik. The course of the Chilik river runs for around 200 km from the highest peaks of Northern Tienshan to the Ili river and is composed of 3 main segments. The upper course flows into a deep alpine valley for 100 km, which presents excellent summer meadows and rich ore deposits, and is literally covered by kurgans of different dimensions, surrounded by steles and stone alignments. The mid-course develops between 2000 and 1000 m asl across a mid and low mountain zone where Early Iron villages, stone enclosures and few clusters of small kurgans have been documented. At the exit of the mountain the river delta starts, moistening a wide proluvial fan and alluvial plain: here hundreds of kurgans, sometimes of extreme proportions (100 m in diameter and 20 m in height), are aligned by clusters: they are aligned by tens longitudinally along positive forms of the immediate piedmonts; and by thousands latitudinally along the dry lower reaches of the eastern part of the delta (actually a terrace of the Ili floodplain) facing a sequence of water resurgences.

What is interesting is that kurgan complexes, absent in the sandy marshes of the lowest delta, appear again on the opposite side of the Ili river, in Besshatyr, a rich winter camp that possibly the Charyn region shares with another hydro-economical region (Bije-Saryozek). According to late medieval historical accounts, there was an easy ford across the Ili located half way between the Chilik and Charyn deltas constituting, together with the Talgar ford, one of the main connections between the north and south of the Ili basin [12].

Besshatyr. The desertic Besshatyr plain is the center of a wide rich winter camp sheltered from the north by the Cholak low mountains. The rich economical opportunities made of the area the winter camp of several hydro-economical units south and north of the Ili river.

Here is located a cluster of 34 most impressive royal kurgans surrounded by several groups of tall steles and interconnected by stone alignments, constituting a very impressive system that can be suspected as the central funerary complex of a very wide territory: the Chilik valley; the other smaller parallel N-Tianshan streams west of Chilik (Turgen, Issyk, Talgar, which already share with Chilik the same summer pastures); and of the Bije-Saryozek region, of which the summer pastures are located in the western spurs of the Jungarian Alatau. In fact, all the arid terraces of the right bank of the Ili river, developing for 50 km east and west of the Besshatyr site, are uninterruptedly covered by different clusters of hundreds of kurgans of medium and little size.

By its impressive dimensions and the multifunctional location of the area, the Besshatyr cemetery can be suspected as a locale endowed of high political importance. He played as a kind of funeral throne spotting from the collective winter camp the entire mountain and pre-mountain habitats spoken above, suggesting the presence, during the V-IV centuries BC in Semirechie, of a large tribal confederation responsible of the management of the entire middle valley of the Ili river. (Fig. 08)

3 - Conclusions

On the basis of these case-studies, the following considerations can be advanced concerning the role of landscapes in structuring the Iron Age agro-pastoralist societies of South Kazakhstan.

- On the Kazakhstan territories, the main character of the transition from Bronze Age to Early Iron societies is the huge and sudden increase of the size of the land under exploitation.

- Such a tendency, blessed by the establishment of a profitable cool-wet climatic phase, is interrelated with the development of other factors like steppe productivity, demographic levels, settlement park, pastoralist techniques and mobility, farming, territorial management by social integration and centralized military power. It is also correlated with the appearance of cultural expressions of which the main character is a new conception of landscape, space, time and ancestry.

- The intensive land exploitation of a region is a main socializing factor, so that the study and typology of hydro-economical units and the fixation of their territorial borders must precede any tentative political or ethnic attribution of its inhabitants. For example, the whole Chilik river valley during the Early Iron age must be approached as a huge “ranch” of which the full exploitation required a complex management by pastoralist technologies, physical displacements, residential structures and specific social relations and rituals.

- In order to understand the locational factors of the biggest and richest Early Iron monumental complexes of Semirechie it is necessary to analyze the spatial organization and ecological potential of the corresponding hydro-economical unit and of its 3 residential axes (permanent dwelling, summer camp, winter camp). So, the explanation of the

location, numerical dimension and sizes of the largest kurgan complexes of Semirechie (like Burundai, Talgar, Turgen, Chilik, Charyn, Kopal, Upper Bien, Tentek, Besshatyr, etc) must start with the study of the internal structure of the ecological unit to which they pertain: the economical potential of its natural resources (pasture, agriculture, mining, wood, hunting, etc) as inferred from climatic, vegetation and landscape thematic maps and from ethnographic accounts; and its possible interrelation with other neighboring ecological units of the region and with the entire system of the vertical migration routes of Northern Tianshan (Figs. 05-06).

- Kurgan concentrations are mainly located half way between summer and winter camps on the alluvial fan of the hydrological basin, with the biggest concentrations in the richest valleys with the largest streams. Exceptional concentrations located in winter camps are also detected. They can be attributed to the political importance of an area that, like in the case of Besshatyr, out of its good economical potential, can provide the winter niche for different ecological units and favor in that way the meeting and interaction of different solidarity groups.

-
1. *Chang C. et alia.* Iron Age society and chronology in South-east Kazakhstan // *Antiquity*. 2003. - № 77 (296), p. 298-314.
 2. *Rosen A.M., Chang C., Grigoriev F.P.* Palaeoenvironments and economy of Iron Age Saka-Wusun agro-pastoralists in southeastern Kazakhstan // *Antiquity*. 2000. - № 74. p. 611-623.
 3. *Gass A.* Early Iron Age burials in Southeastern Zhetysu: the Geoarchaeological evidence // *Archaeology Ethnology & Anthropology of Eurasia*. 2011.- № 39/3. - p. 57–69
 4. *Blättermann M. et al.* Late Holocene landscape reconstruction in the Land of Seven Rivers, Kazakhstan // *Quaternary International*. 2012. - № 251. p. 42-517.
 5. *Aubekero B., Deom J.-M., Sala R.* New archaeology in Kazakhstan // *Юр.* 2004. - №1. с.42-46.
 6. *Aubekero B., Sala R., Nigmatova S.* Late Holocene Paleoclimate and Paleogeography in the Tianshan-Balkhash Region // *PAGES News*. - Oct. 2003. - vol. 11. № 2&3. с.24-26.
 7. *Deom J.-M.* The petroglyph sites of Kyzylbulak and Asy // *Проблемы экологической геоморфологии: Материалы международной научно-практической конференции «IV Жандаревские чтения», 17-19 апреля 2007. Алматы (КазНУ). 2007. с. 10-20.*
 8. *Sala R.* Kuljabasy (Chu-Ili mountains). In: Rogozhinsky (ed) *Rock Art sites of Central Asia: documentation, conservation, management, community participation*. Almaty. 2004. с. 60-74. (in Russian and English).
 9. *Масанов Н.Э.* Кочевая цивилизация казахов. Алматы. 1995. 320 с.
 10. *Агеева Е.И.* К вопросу о типах древних погребений Алма-Атинской области // *Труды института истории, археологии и этнографии*. 1961. том 12. с.21-40.
 11. *Aubekero B., Sala R., Deom J.-M.* Known and unknown Charyn. Almaty (in print) (in Russian).
 12. *Ерофеева И.В.* История формирования культового комплекса Тамгалыгас (1677-1771 гг) // *Роль кочевников в формировании культурного наследия Казахстана. Научные чтения памяти Н.Э. Масанова. Сб. м-лов Межд. науч. конф. Алматы. 2010. с. 516.*

ПИСЬМО ХАНА АРГУНА РИМСКОМУ ПАПЕ НИКОЛАЮ IV И ЕГО ПЕЧАТЬ

Изучение дипломатической переписки золотоордынских ханов и римских пап Ватикана представляет важную часть изучения национальной истории. В Секретных Архивах Ватикана хранятся оригиналы трех писем, свидетельствующих о переписке ильханов и пап Ватикана. Это «Охранная грамота Абаги хана», датированная 1267 или 1279 г., письмо хана Аргуна Николаю IV, датированное 14 мая 1290 г., и письмо хана Газана Бонифацию VIII, датированное 12 апреля 1302 г. Письма написаны на монгольском языке уйгурскими буквами. Каждое письмо имеет квадратную печать красного цвета, легенда (текст печати) которых на китайском языке китайскими иероглифами.

Эти письма впервые были выявлены в 1921 г. кардиналом Тиссераном, деканом Святого колледжа и секретарем Священной Конгрегации.

В разное время исследователи гуманитарных наук внесли свой вклад в изучение дипломатической переписки ильханов. Библиография работ представляет внушительный список, в котором большинство составляют исследователи с мировым именем. Среди российских ученых – Б. Владимирцов, С. Жамцарано, С. Ольденбург, Г. Вернадский, В. Радлов, В. Бартольд, Н. Поппе, П. Мелиоранский, Ж. Ковалевский, К. Гольштунский и ряд других. Среди зарубежных: В. Котвиц, Е. Вогелин, сам кардинал Е. Тиссеран, Е. Ханиш, Поль Пеллио, Г. Ламб, Б. Шпулер, И. Шмидт, Ж. Ришар, Г. Рамштедт, О. Притцак, А. Мостаерт, А. фон Габэйн, Г. де Тасси, К. Кронберг, Р. Груссе [1]. В настоящее время исследование по ханской канцелярии продолжает исследователь СНРС Дениза Эгль [2].

Значение этих документов огромно. Написанные в ильханской канцелярии они имеют большое значение с точки зрения лингвистики, специфики языка, который использовали ильханы. Научный интерес они представляют в историческом контексте отношений между монголами Персии и папством, когда ильханы искали союза с Ватиканом в борьбе против мамлюков.

Как известно, ильханы (Ilqan) – титул монгольских правителей, которые от имени императора, находясь в Дайду (Пекин), правили Персией. Этот титул впервые был принят Хулагу ханом (1217–1265), ильхан (ок. 1261–1265), основатель династии и государства Хулагуидов, внук Чингисхана. Хулагу хан, взяв этот титул, передал его своим последователям. Ильхан означает – большой хан.

Ильхан Аргун, старший сын Абаги хана, родился в 1261 г., вззошел на престол 11 августа 1284 г. и умер 10 марта 1291 г. Был последователем политики отца и имел частые связи с Римом. Настоящее письмо – ответ на послание (письменное или устное) папы хану Аргуну. Адресатом письма Аргуна может быть только Николай IV, который был папой с 1288 по 1292 гг. Письма римских пап к монгольским правителям содержали призыв принять христианство.

В рамках проекта «Степная дипломатия в письменных источниках (XIII–XVIII вв.) / 0354/ГФ), реализуемый РГП «Ғылым ордасы» (г. Алматы), нами осуществлен перевод письма хана Аргуна Николаю IV:

«Ты отправил [послание] сказав: «...Другие народы вселенной, какими бы они не были [были] людьми, которые молятся в соответствии с их собственной религией и Священным писанием, молятся лживо. Христианская религия поклоняется

Небу и это правда. Говоря, что наш отец (Отец Аргуна – ильхан Абага) – потому что христианская религия настоящая – также как [наш] близкий родственник был / и [они] тоже христианами (=), вы предприняли много попыток, ставя нас в известность, направляя послов и спешно отправляя носильщиков словесных посланий, говоря: «Чтобы не сделали зла христианскому народу!».

Ты сказал: «Чтобы [ильхан] стал христианином это правильно. Мы, преемники Чингиз-хана, мы говорим: «[Что касается] нас монголов (= наших монгольских тем), они принимают христианство либо по собственному желанию, либо [по собственному желанию] не делают этого, чтобы вечное и праведное небо знали это!». Люди, принявшие христианство и у которых, как у вас, поистине верные и чистые сердца, не противоречат религии и порядкам вечного Неба и христианства. Что касается других народов, те, кто, забывая вечное Небо и не подчиняясь ему, обманывает и совершает кражи, не есть ли они многочисленны? Теперь, говоря, что я не принял христианской веры, ты обижаешься и ты предаешься мыслям [недовольства]. [Но] если действительно просят вечное Небо и если думают, как полагается это сделать (принять христианство – 3. III.), не правда ли кажется, что приняли христианство?

Наше письмо, мы написали [его] в год тигра, 5 числа новолуния первого месяца лета (14 мая 1290), когда мы были в Уруми».

Текстологический анализ письма показал, что основная часть расположена на строках 1–32, строки 5, 7, 9, 24, 27 сдвинуты влево; извещение заключается в строках 1–3 и 22–23, повествование – на стк. 4, определение – стк. 17–21 и 24–31, удостоверение – на стк. 30–34, печать красными чернилами проставлена справа.

Из текста письма следует, что на приглашение принять христианство Аргун ответил вежливым отказом (строки 29–32): «Теперь, говоря, что я не принял христианской веры, ты обижаешься, и ты предаешься мыслям [недовольства]. [Но] если действительно просят вечное Небо и если думают, как полагается это сделать, не правда ли кажется, что приняли христианство?». Для того, чтобы показать хорошее отношение к христианам, Аргун хан не дает прямого ответа, он использует такие выражения «забыть вечное Небо» (строки 20–27). Кроме того, он делает замечательную ремарку: «Мы, преемники Чингиз-хана, мы говорим: «[Что касается] нас монголов (= наших монгольских тем), они принимают христианство либо по собственному желанию, либо [по собственному желанию] не делают этого, чтобы вечное и праведное Небо знали это!» (строки 15–19).

В ответе Аргун хан пишет, что папа Римский Николай IV, напомнил ему, что его отец Абага хан был христианином (строки 8–10). В Риме игнорировали, что Абага хан, несмотря на хорошее отношение к христианской вере, никогда не принимал этой веры. Для того, чтобы создать иллюзию принятия христианства, ильхан Абага женился на дочери византийского императора Михаила VIII. Такое принятие «христианства» его отцом Аргун хан не отрицает в своем письме, так как полагал, что так будет выгоднее для Запада, чтобы в это поверили.

Кроме того, хан Аргун в своем послании писал, что папа напомнил ему, что его предки тоже были христианами. Это соответствует правде. В действительности, та, о которой Аргун говорит «наш предок» (дед – по отцу или матери), это несторинская принцесса Догуз хатун (Дукуз, Тукуз), внучка Ван хана, дочь его сына Уйку хана (Еку), впоследствии мать Олджейту. Догуз хатун – старшая жена его деда Хулагу хана.

В.В. Бартольд, известный востоковед, в работе «Мусульманские известия о чингизидах-христианах» писал: «Европейские, сирийские и армянские известия о том, что такой-то монгольский хан принял христианство, должны быть принимаемы с большой осторожностью: как известно, миссионеры часто называли христианами

тех ханов, которые только покровительствовали христианству. Во всех монгольских владениях происходила борьба между христианами, буддистами и мусульманами, которые наперебой старались привлечь ханов на свою сторону; но вражда между христианами и буддистами была гораздо слабее их общей ненависти к исламу, борьбу с которым они часто вели соединенными силами. Первые ханы, оставаясь шаманистами, сохраняли нейтралитет в этой борьбе и вмешивались в нее только тогда, когда она слишком резко нарушала общественное спокойствие; только некоторые из них, подчиняясь влиянию своих христианских и буддийских советников, издавали распоряжения, направленные против мусульман. О каждом монгольском хане, который обнаруживал вражду к мусульманам, существует какое-нибудь известие, что он был христианином (Чагатай, Гуюк, Хубилай, Байду); мы находим подобные известия даже о тех ханах, которые одинаково покровительствовали всем религиям (Мункэ). Если мусульманский писатель говорит о каком-нибудь хане, что он был христианином, то подобное известие, конечно, заслуживает большего доверия, хотя и на него нельзя полагаться безусловно, так как оно могло быть заимствовано из христианских источников» [3]. Таким образом, до настоящего времени вопрос о принятии монгольскими ханами христианской веры остается спорным.

По мнению востоковедов А. Мостаера и Ф. Вудмана, это письменное послание не было передано специальным посыльным хана, а было передано человеку, который доставил понтификийское послание [4].

Для обращения к папе ильхан использует то «ты» (стк. 7, 15, 29), то «вы» (стк. 11, 20). В других письмах ильханской канцелярии (письмо королю Франции, хана Газана Бонифацию VIII) также встречается обращение на «ты» и на «вы». Это говорит о том, что канцелярия ильханов не имела четких правил использования местоимений второго лица, посредством которых в официальной переписке правитель обращался к адресату.

Строка 15 письма начинается со слов: «Пусть вечное Небо знает об этом». Здесь Аргун хочет сказать, что религиозная политика правителей-чингизидов состояла в праве свободы выбора религии: принять христианство и не делать этого. Из этого следует, что правители считают, что Небо должно решить, кто из их подданных примет его, а кто нет, то есть остаться тем, кто они есть сейчас.

Дадим пояснения к дате и месту написания письма. Строки 32–34 содержат дату: письмо написано «в год тигра, 5 числа новолуния первого месяца лета, когда мы были в Уруми». По китайскому календарю это 14 мая 1290 года.

Относительно места написания: Уруми. Из-за разрыва бумаги буква «и» прочитывается только частично, но фотографический анализ дает возможность прочитать слово. Уруми – город Урмия. М. В. Минорский в статье из «Энциклопедии Ислама» пишет: «Урмия – район и город в персидской провинции Адхарбайджан», и 1034a – «Сириакское написание Урмия/Urmīyā, армянское – Орми/Ormi, арабское – Урмия/Urmīya, персидское – Уруми/Urūmī, тюркское – Урмийе/Urūmīye или Румийе/Rūmīye (производное от Rūm – Византия, Турция). Имя неопределенное, не иранского происхождения...» [5].

Уруми – город, в котором многие ильханы имели дворцы. Это также город, в котором чеканили монеты. Другая форма написания слова Уруми/Urūmī – Урми/Ūrmī [6].

Озеру, на берегу которого находится город Урмия и которое дало имя городу, профессор Ричард Фрай дает следующее пояснение: «Это соленое озеро в Азербайджане, сегодня известное как озеро Реза (Lake of Rezaiech (after Reza Shah) в прошлом называли озеро Урмийе (thesea of Urmīyeh), что подвергается дискуссии. Нам также известно, что армяне называли его озеро Орми, а также Урмийе или озеро Табриз (lake of Tabriz). Арабы и персы по-разному произносили это имя, но нас ин-

тересует только Орми или Урми. В исламских источниках относительно Урмийя/Urmiya мы нашли формы Урумийя/Urūmiya и Урми/Urmi» [7].

На письме стоит печать, легенда (текст печати) которой на китайском языке китайскими иероглифами. Она была изучена известными французскими востоковедами Ж.-П. Абель-Ремюза, Э. Блоше, П. Пеллио. Первый перевел ее следующим образом: «Печать того, кто поддерживает государство и правит мирно народом». Перевод Э. Блоше: «Печать правителя, который поддерживает государство и мирно правит народом». А. Мостаер и Фр. Вудман Кливс перевели текст печати так: «Печать [удостоверяющая полномочия] защищать государство и обеспечивать мир народу». По нашему мнению, последний вариант наиболее удачный, отражающий суть власти ильханов.

Письмо хана Аргуна Николаю IV, датируемое 14 мая 1290 г., является документальным свидетельством наличия переписки между ильханами и папами Ватикана.

1. Gabain A. von. *Alttiirkische Grammatik*, 2 verb. Auflage.–Leipzig, 1950; *arcin de Tassy J. Memoire sur les noms propres et les titres musulmans* (26me ed.).–Paris, 1878; *Golstunskii K. F. Mongol'sko-russkiFi slovar'*, I–III.–St. Pbg., 1893–95; *Grónbech K. Komanisches Wörterbuch. Türkischer Wörtindex zu Codex Cumanicus.*–Kopenhagen, 1942; *Grousset R. L'empire des Steppes.*–Paris, 1939; *Zu den Briefen der mongolischen Il-khane Argun und Oljeitii an den Konig Philipp den Schönen von Frankreich (1289 u. 1305) // Oriens.*–1949.–II.–Nr 2.–pp. 216–235; *Le chapitre CVII du Yuan che avec des notes supple'mentaires par Paul Pelliot. Suppl. 'a TP XXXVIII.*–Leiden, 1945; *Histoire Universelle de Rasicd al-Din Fadl Allah Abul-Khair, I, Histoire des Francs. Texte persan avec traduction et annotations.*–Leiden, 1951; *Pis'mo Uldzeitu il'-khana k Filippu Krasivomu, Eduardu I-mu i procim krestonoscam.*–Vladivostok, 1926; *Kotwicz W. Contributions aux etudes altaiques A-B // Coll.Orientalia.*–Nr. 2.–Wilno, 1932; *En marge des lettres des il-khans de Perse retrouvees par Abel-Remusat // Coll. Orientalia.*–Nr. 4.–Lwow, 1933; *Quelques mots encore sur les lettres des il-khans de Perse retrouvees par Abel-Re6musat // Coll. Orientalia.*–Nr. 10.–Wilno, 1936; *Compte rendu de P. Pelliot, Les Mongols et la Papaute', dans Rocznik // Orient.*–II [1919–1924].–Lwow, 1925.–pp. 276–279; *Kowalewski J. E. Dictionnaire mongol-russe-francais.*–I–III.–Kazan, 1844–1849; *Melioranskii P. Arabfilologo mongol'skomy azyke // ZapiskiVost. Otd. Imp. Russk. Arkheol. Ob.*–XV.–St. Pbg., 1904; *Minorsky V. Urmiya, dans The Encyclopaedia of Islam.* 4.–1932; *Pelliot P. Chre'tiens d'Asie Centralee t d'Extreme-Orient // TP. XV.*–1914.–pp. 623–644; *Les Mongols et la Papaute' (Revue de l'Orient chre'tien, XXIII, 1–2; XXIV, 3–4; XXVIII, 1–2.*–Paris, 1923, 1924, 1931; *Notes sur le "Turkestan" de M. W. Barthold // TP. XXVII.*–1930.–pp. 12–56); *Poppe N. Alarskii govor. I.*–Leningrad, 1930; *Kvadratnaya pis'mennost'.*–Moscou-Leningrad, 1941; *Pritsak O. Stammesnamen und Titulaturen der Altaischen Volker // Ural-Alt. Jahrb., Fortsetzung der Ung. Jahrb.*–B. XXIV.–1952.–H. 1–2.–pp. 49–104; *Radloff W. Atlas der Alertiimer der Mongolei.*–St. Pbg., 1892; *Ramstedt G. J. Das Schriftmongolische und die Urgamundart phonetisch verglichen.*–Helsingfors, 1902; *Remusat A. Memoires sur les Relations politiques des princes chre'tiens et particulierement des rois de France, avec les empereurs mongols...*–Paris, 1824; *Richard J. Le debut des relations entre la papaute et les Mongols de Perse // JA.*–t. 237.–1949; *Schmidt I. J. Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fiurstenhauses verfasst von Ssanang Ssetsen Chungtaidschi der Ordus.*–St. Pbg., 1829; *Spuler B. Compte rendu du livre de K. Jahn, Histoire Universelle, etc., dans // Oriens.*–Leiden, 1952.–5.–No. 1.–pp. 130–131; *Tisserant Card. E. Une lettre de l'Ilkhan de Perse Abaga, adresse'e en 1268 au Pape Clement IV // Museon.*–t. LIX.–1–4.–Louvain, 1946.–pp. 547–556; *Vernadsky G. The Scope and Contents of Chingis Khan's Yasa // HJAS.*–1938.–3.–pp.

337–360; Vladimircov B. Ya. Bodhicaryavatara QCntideva, Mongol'skii perevod Cihoskyi Hod-zer'a, I. Tekst // Bibliotheca Buddhica.–XXVIII.–Leningrad, 1929; Mongol'skii sbornik razskazov iz Pancatantra/–Petrograd, 1921; O tibetsko-mongol'skom slovaru Li-gihi gur-khan/–Dokl. Akad. Nauk.–1926; Sravnitel'naya grammatika mongol'skogo pis'mennogo yazyka i khal-khaskogo nareciya. Vvedenie i Fonetika.–Leningrad, 1929; Zametki k drevnetyurkskim i staromongol'skim tekstam.–Dokl. Akad. Nauk.–1929.– pp. 289–296; Voegelin E. The Mongol Orders of Submission to European Powers, 1245–1255 // Byzantion.–XV.–Boston, 1940–1941.–pp. 378–413; Zamcarano C. Z. Darqad. K6bsiigiil nayur-un Uriyangqai, etc. Mongol'skie Letopisi XVII veka.–Moscou-Leningrad, 1936; Zalovannaya gramota Secen-khana, dannaya lame Lubsan-Baidubu.–Sbornik v cest' ak. S. F. Ol'denburga.

2. Aigle Denise. De la non-négociation à l'alliance inaboutie. Réflexions sur la diplomatie entre les grands Mongols et l'Occident latin // *Oriente moderno*.–Vol. 88/2/–2008.

3. Бартольд В. В. Мусульманские известия о чингизидах-христианах. – СПб: Тип. Имп. Акад. наук, 1892.–С.14.

4. Mostaert A., Fr. Woodman Cleaves. Trois documents mongols des Archives secrètes vaticanes // *Harvard Journal of Asiatic Studies*.–1952.–Vol. 15.–No. 3/4.–Pp. 419–506.

5. Минорский М. В. Уруми // *Энциклопедии Ислама*.–Т.4. S–Z.–С. 1032b–1038a.

6. Rashīd al-Dīn Ṭabīb. Histoire des Mongols de la Perse / Texte persan, publié, traduit en français. Accompagnée de notes et d'un mémoire sur la vie et les ouvrages de l'auteur par Étienne Quatremère.–Amsterdam: Oriental Press, 1968.–P. 317–318.

7. Frye, Richard N. The Heritage of Persia: The pre-Islamic History of One of the World's Great Civilizations.–New York: World Publishing Company, 1963.

КЫЗЛАСОВ Игорь Леонидович
 Институт археологии Российской академии наук
 заведующий Группой средневековой археологии евразийских степей
 доктор исторических наук

**РАННЕСРЕДНЕВЕКОВАЯ ЭПИГРАФИКА
 КАЗАХСТАНА И КЫРГЫЗСТАНА:
 ПРОБЛЕМА ДАТИРОВКИ, ПРОИСХОЖДЕНИЯ И ПРИНАДЛЕЖНОСТИ
 ТАЛАССКОГО РУНИЧЕСКОГО ПИСЬМА
 (В КРАТКОМ ИЗЛОЖЕНИИ)**

1. Состав и облик знаков таласского письма, хотя и обладают очевидной самобытностью, необходимой для его выделения в качестве самостоятельного рунического алфавита азиатской группы, имеют особенности, явно сближающие его не с орхонской, а с енисейской письменностью. Эти позиции давно установлены (С. Е. Малов, И. А. Батманов) и не нуждаются в подробном изложении. Несмотря на то, что в дальнейшем у рунологов произошел отказ от изучения палеографических особенностей таласского письма (Ч. Джумагулов, А. С. Аманжолов), в 1994 г. проблема вновь вернулась в специальную литературу [1].

2. Целенаправленный археологический поиск, осуществленный в горах Казахстана в последние годы археологом КазНИИ по проблемам культурного наследия кочевников Министерства культуры и информации РК А. Е. Рогожинским привел не только к обнаружению серии новых поселений и до того неизвестных захоронений древности и средневековья, петроглифов и тамговых знаков разных эпох, но и к обнаружению целого ряда важнейших и ценнейших памятников культуры раннего средневековья, впервые обнаруженных на землях Республики и ранее неизвестных науке – наскальных рунических надписей [2].

Среди них есть как енисейские по письму (Тамгалы, Актерек, Копалы, Жаксылыксай I и III, Байте), так и ачикташские по алфавиту (Кемер)¹ и привлекающие сейчас наше внимание таласские надписи (Жаксылыксай II, Койтубек). Воздействие таласской письменности на енисейскую проступает в строке Жаксылыксай I.

Новостью в полевой археологии соседнего Кыргызстана также стала в последние годы целая серия камнеписных надписей, найденных в дополнение к ранее известным в Кочкорской долине [3]².

3. В наскальных надписях обоих регионов отчетливо проступает испытанное их авторами влияние традиций енисейского рунического письма, прежде всего в его алтайском варианте: вертикальное, устремленное снизу вверх размещение строк на поверхности камня (Кыргызстан: Куру-Бакаир II; Казахстан: Жаксылыксай II, Койтубек), применение характерных знаков t1 и m, использование словесных формул (e)r (a)t(i)m (Кочкорская долина: Кок-Сай I-V, VII и Калмак-Таш; Казахстан: Актерек) и (e)r (a)tī (Тамгалы, Жаксылыксай I). Весьма существенно, что если употребление формулы (e)r (a)t(i)m «мое имя мужа-эра» встречается и в эпитафиях таласского письма, высеченных на могильных валунах (см. Т 1, Т 2, Т 14), то словосочетание (e)r (a)tī, особо принятое в наскальных надписях Горного Алтая также свойственно на рассматриваемых здесь землях Казахстана лишь наскальным надписям.

4. Примечательны для нашей темы и орфографические особенности таласских наскальных надписей Казахстана и Кыргызстана. В ряде наскальных надписей руни-

¹ Нельзя не сказать также о недавнем обнаружении Е. А. Смагуловым при раскопках городищ Каратобе (Сауран до рубежа XIII и XIV вв.) и Культобе (Ясы, Туркестан), расположенных на Средней Сырдарье, надписей на керамике, выполненных ачикташскими рунами [4].

² Книга К. Табалиева и К. Белека «Памятники письменности на камне Кыргызстана» (Бишкек, 2008) пока остается мне не доступной.

ческая буква для а/ä выступает как не произносимый при чтении знак окончания текста¹ (например, Куру-Бакайыр II – s(a)r(i)γ {a} «(Я –) Сарыг» или Жаксылыксай I – (e)r (a)tī t(e)k(ä)š {ä} «Его имя мужа-эра – Текеш»). В камнеписной строке Кок-Сай VII эта руна играет роль и словоразделительной отметки (также не произносимой при чтении). Обе функции этого знака встречаем как непременный признак алтайского варианта енисейского письма, с IX в. распространившегося на землях Горного Алтая и Северо-Западной Монголии. Особенно наглядно подобное применение руны а/ä в кратких наскальных надписях [5].

Для известных таласских памятников на валунах словоразделительная функция рассматриваемого знака вполне обычна (см. Т 1 – Т 5, Т 10). Уже при анализе надписи первого таласского валуна (Т 1) тюркологам стало ясно, что данный знак не имеет фонетического значения [6] (ср.: [7])². Справедливое утверждение, что «буква “А” в текстах выступает в качестве знака, отделяющего слова» [8], однако, не в полной мере отражает ситуацию. Оно не учитывает применения руны как отметки окончания фразы, завершения строки или всего текста.

Решая вопрос о датировке таласских памятников нельзя, как выясняется ныне, пройти мимо эволюции использования руны а/ä в рунических надписях Саяно-Алтайского нагорья, Монголии, Казахстана и Кыргызстана.

В классических енисейских эпитафиях второй половины VIII – начала XI в., от первого лица повествовавших о расставании умершего с земным миром, эта руна нередко добавлялась к словам, завершавшихся согласным звуком и произносилась при чтении, добавляя в текст ноту горестного восклицания: (e)s(i)z(i)m-ä «о, горе мне», bökm(ä)d(i)m-ä «о, я не наслаждался», (a)d(i)r(i)ld(i)m-a «о, я удалился (букв. был удален, т.е. умер)» и т.д. Эта черта оказалась соотносимой с традиционными особенностями местной речи [11].

В эпиграфических памятниках иных жанров – енисейских по письму наскальных молитвенных надписях Алтая и Монголии IX–X вв. – эта руна, как говорилось, выполняя роль словоразделительной отметки или знака окончания текста, уже не произносилась при чтении, но она по-прежнему следовала только за словами, завершающимися согласным звуком, т.е. сохраняла память о своем былом вокативном значении.

Не то находим в эпитафийных памятниках таласского письма Кыргызстана. На валунах, судя по публикациям, обсуждаемый знак обыденно применяется также для отделения слов, завершающихся гласным звуком (негубным узким): q(a)t(u)ñi-{a} (Т 1, стк. 2), inil(e)ri-{ä} (Т 1, стк. 3), (a)tī-{a} (?) (Т 2, стк. 8), tulī-{a} (Т 3, стк. 4), (e)čī-{ä} (Т 5, стк. 1), oγli-{a} (Т 5, стк. 2), (a)tī-{a} (Т 10, стк. 1, 4), (a)tīsī-{a} (Т 10, стк. 2), q(a)ldī-{a} (Т 14, стк. 1), qulī-{a} (Т 14, стк. 2). Из этого следует, что таласские надписи отражают третий, последний этап эволюции руны а/ä в качестве разделительного знака и отметки окончания текста – в них буква потеряла всякую связь с некогда обозначавшимся ею звуком и, действительно, стала лишь знаком препинания.

Вполне очевидно, что эта стадильная особенность текстов указывает на более позднее создание памятников таласской письменности в сравнении с надписями алтайского извода енисейского письма. Одновременными им и, следовательно, отражающими предыдущую, вторую стадию орфографии, оказываются лишь наскальные таласские надписи Кыргызстана и Казахстана. Эта их особенность требует особого внимания.

¹ В этом случае при транскрибировании надписей он помещается мною в фигурные скобки: {a} или {ä}.

² К этому кругу памятников примыкает единственная енисейская эпитафия из Бег-тире (Е 11, Тува). Вопреки верной давней традиции, расценивающей в ней букву а/ä как знак препинания [9], ее иногда до сих пор ошибочно воспринимают как вокативную (восклицаемую) частицу [10].

5. В нашей науке давно приведены как сугубо археологические, так и палеографические доводы относительно позднего появления памятников таласского алфавита [12]. Ныне, как мы видели, доказательства дополняются орфографическими особенностями таласских рунических надписей, оказывающихся производными от второй стадии применения руны а/ä в основном ареале енисейской письменности и самобытно развившимися в третий, завершающий этап такого правописания. Взаимоотношение второго и третьего этапов на земле Кыргызстана требует специального изучения.

Однако ныне следует признать целиком неосновательным и потому ошибочным отнесение памятников таласского письма к VIII в. и, следовательно, к Тюркешскому каганату. Надписи, выполненные таласским алфавитом целиком принадлежат к IX–X вв., может быть, даже ко времени не ранее X в.

6. В последние годы получает новые возможности определения также принадлежность таласского письма.

При раскопках городища Ак-Бешиш (руин города Суяба) на р. Чу в 1954 г. Л. Р. Кызласовым было изучено и манихейское кладбище, среди находок на котором оказался и сосуд с прочерченным равносторонним крестом, расширяющимся на концах. Религиозная принадлежность объекта была определена сразу же и указана при первой публикации [13]. Много лет спустя, после раскопок серии манихейских храмов в Хакасии [14], тема была исследователем продолжена уже в начале нового века, нашлись дополнительные обоснования и относительно формы манихейского креста и его отличия от подобного символа несторианства [15]. В это же время манихейство у тюркских народов исследовал и Ю. А. Зуев, также уделивший внимание кресту манихеев [16]. Развивая свои наблюдения, оба исследователя опирались на труды друг друга.

Ю. А. Зуев первым указал на манихейский крест, вырезанный вместе с эпитафией в центре таласского валуна Т 10, и был поддержан в этом определении Л. Р. Кызласовым. Так манихейская принадлежность таласской письменности получила подтверждение благодаря ее связи с манихейской символикой. Независимо от этого доказательства наскальные надписи таласского письма были определены как эпиграфические свидетельства распространения сибирско-тюркского манихейства в Кыргызстане и Казахстане по показанным выше признакам, прямо восходящим к молитвенным и проповедническим надписям, оставленным на скальных выходах Саяно-Алтая и Монголии в IX–X вв. [17]. Создается впечатление, что сам обычай наносить на скалы рунические надписи не имел распространения в Азии до того, как его ввело и распространило северное манихейство [18]. Всё сказанное позволяет расценивать скопление в долине Айырташ-Ой валунов с эпитафиями таласского письма в качестве указания на бывшее здесь не ранее X в. манихейское кладбище. Доводя мысль до конца, можно думать, что там находился и манихейский монастырь, рядом с которым и существовала хоронившая своих членов община.

7. Учитывая отмеченное влияние енисейской рунической азбуки на облик и состав таласского алфавита, а также соотнося его с содержанием и назначением надписей, нельзя не видеть, что само таласское письмо сложилось в результате палеографического воздействия енисейских рун на некую местную для Кыргызстана и Казахстана письменную основу. Именно сохранившиеся знаки этой субстратной письменности отличают таласские надписи от иных рунических письмен Азии. С этих позиций можно говорить о таласском варианте енисейской письменности, как это делается в отношении ее алтайского или тувинского варианта, сохранившегося в первом случае графические пережитки орхонского, а во втором – верхнеенисейского письма. Подобно тувинскому варианту, для которого нам не известны сегодня надписи, выполненные на его весьма архаичном руническом алфавите-предшественнике, у нас ныне нет никаких данных для выяснения источника происхождения самобытных знаков таласского алфавита.

1. *Кызласов И. Л.* Рунические письменности евразийских степей. М.: Наука, 1994. С. 98–100, 103, 104, 163, 164, 214, 215, 230, 231, табл. XXIII, рис. 38.
2. *Рогожинский А. Е.* Новые находки памятников древнетюркской эпиграфики и монументального искусства на юге и востоке Казахстана // Роль кочевников в формировании культурного наследия Казахстана. Алматы: Принт-5, 2010. С. 329–335, рис. 1–4; *Рогожинский А. Е., Кызласов И. Л.* Древнетюркская руническая надпись из урочища Тамгалы (Семиречье) // Краткие сообщения Института археологии РАН. М.: Наука, 2004, вып. 216. С. 41–46; *Рогожинский А. Е., Кызласов И. Л.* Руническая надпись из ущелья Жаксылыксай (Семиречье) // Маргулановские чтения. Астана: Изд-во Евразийского нац. университета, 2011. С. 330–334; *Кызласов И. Л.* Прочтение рунической надписи урочища Актерек // Роль кочевников в формировании культурного наследия Казахстана. Алматы: Принт-5, 2010. С. 345–346; Он же. Как называли руническое письмо сами тюркские народы // Российская тюркология, 2011, № 2. С. 62–74.
3. *Табалдиев К. Ш., Солтобаев О. А.* Рунические надписи в Кочкорской долине // Мээрим. Бишкек, 1998. № 2; *Табалдиев К. Ш., Солтобаев О. А.* Рунические надписи Кочкорской долины // Изв. Национальной АН Кыргызской Республики. 2001. № 1–2; *Tabaldiyev K. Sh., Soltobaev O. A.* Petroglyphs with Runic Inscriptions in the Kochkor Valley, Central Tianshan // Silk Road Studies. Tokyo, 2002. № 3.
4. *Смагулов Е. А.* Продолжения исследования стратиграфии Древнего Саурана // Отчет об археологических исследованиях в 2008 году по государственной программе «Культурное наследие». Алматы, 2009. С. 204–209; Он же. Древний Сауран. Алматы: АБДИ Компани, 2011; *Смагулов Е. А., Ержигитова А. А.* Исследования Древнего Саурана // Известия НАН Республики Казахстан. Алматы: НАН РК, 2010, № 1. С. 226–243.
5. *Кызласов И. Л.* Новости тюркской рунологии. Вып. 1. Енисейские надписи на горе Ялбак-Таш (Горный Алтай). М.: Гуманитарий, 2003.
6. *Радлов В. В.* Разбор древнетюркской надписи на камне, найденном на урочище Аиртам-ой в Кенкольской волости Аулиеатинского уезда // ЗВОРАО. СПб., 1899. Т. XI. С. 86; *Малов С. Е.* Древнетурецкие надгробия с надписями бассейна р. Талас // Известия АН СССР. VII серия. Отд. гуманитарных наук. Л. 1929. № 10. С. 800, 803.
7. *Мелиоранский П. М.* По поводу новой археологической находки в Аулиеатинском уезде // ЗВОРАО. СПб., 1899. т. XI. С. 272.
8. *Батманов И.А.* Таласские памятники древнетюркской письменности. Фрунзе, 1971. С. 10, прим. 10.
9. *Малов С. Е.* Енисейская письменность тюрков. Тексты и переводы. М.–Л., 1952. С. 29, 33.
10. *Кормушин И. В.* Тюркские енисейские эпитафии. Тексты и исследования. М., 1997. С. 270, 273.
11. *Боргояков М. И.* Об одной особенности сагайского диалекта хакасского языка // Уч. зап. Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории. Вып. VIII. Абакан, 1960.
12. *Кызласов Л. Р.* О датировке памятников енисейской письменности // Советская археология, 1965. № 3. С. 44, прим. 34; *Кормушин И. В.* К основным понятиям тюркской рунической палеографии // Советская тюркология, 1975. № 2. С. 44, 45; *Кызласов И. Л.* Рунические письменности евразийских степей. М.: Наука, 1994. С. 58–59; *Кызласов И. Л.* Рунические алфавиты Средней Азии // Из истории и археологии древнего Тянь-Шаня. Бишкек, 1995. С. 143–145.
13. *Кызласов Л. Р.* Археологические исследования на городище Ак-Бешим в 1953–1954 гг. // Труды Киргизской археолого-этнографической экспедиции АН СССР. Т. II. М., 1959. С. 230–233.

14. *Кызласов Л. Р.* Северное манихейство и его роль в культурном развитии народов Сибири и Центральной Азии // Вестник Московского университета, серия 8, история, 1998, № 3. С. 8–35.

15. *Кызласов Л. Р.* Городская цивилизация Срединной и Северной Азии. Исторические и археологические исследования. М.: Восточная литература, 2006. С. 314–322; *Кызласов Л. Р.* Два Ак-Бешимских сюжета // Российская археология, 2008, № 2. С. 40–45.

16. *Зуев Ю. А.* Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. Алматы, 2002. С. 179–261. См. особенно с. 201.

17. *Кызласов И. Л.* Смена мировоззрения в Южной Сибири в раннем средневековье (Идеи единобожия в енисейских надписях) // Древние цивилизации Евразии. История и культура. М.: Восточная литература, 2001. С. 243–270; Он же. Манихейские монастыри на Горном Алтае // Древности Востока. Сборник к 80-летию профессора Л.Р. Кызласова. М.: Русаки, 2004. С. 111–129; Он же. Таласские наскальные надписи // Российская археология, 2005, № 2. С. 46–55; Он же. Прочтение наскальных рунических надписей Кыргызстана // Материалы и исследования по археологии Кыргызстана. Вып. 1. Бишкек: Илим, 2005. С. 51–64.

18. *Кызласов И. Л.* К уяснению исходных позиций изучения и сбережения писаниц // Человек, адаптация, культура. М.: ИА РАН, 2008. С. 451–463.

КЛЯШТОРНЫЙ Сергей Григорьевич
Институт восточных рукописей РАН
заведующий отделом Центральной и Южной Азии
кандидат исторических наук, профессор

НАСКАЛЬНАЯ РУНИЧЕСКАЯ НАДПИСЬ ИЗ УРОЧИЩА КОЙТУБЕК (ВОСТОЧНЫЙ КАЗАХСТАН)

В обширной статье, опубликованной И. Л. Кызласовым [1], была издана небольшая наскальная руническая надпись (вертикальная строка из 12 знаков) из урочища Койтубек (Восточный Казахстан). Надпись была обнаружена археологом А. Е. Рогожинским (1985 г., повторно копирована в 2008 г.), изготовившим превосходную копию памятника. Копия надписи опубликована И. Л. Кызласовым и воспроизводится здесь. А. Е. Рогожинский сделал подробное описание всех особенностей самой скальной поверхности и технологии нанесения на нее рунических знаков, отметив при этом, что «два верхних и шесть нижних знаков выполнены в технике выбивки, остальные четыре знака глубоко (до 2 мм) прорезаны по поверхности» (цит. по: [2]).

Прочтение надписи практически не затруднено какими-либо внешними факторами (эрозия, порча знаков и т. п.). И однако же, предложенные И. Л. Кызласовым ее прочтение и интерпретация вызывают оправданные сомнения. Рассмотрим некоторые палеографические и грамматические утверждения И. Л. Кызласова (счет знаков надписи снизу вверх).

Правильно отметив, что надпись выполнена таласским вариантом тюркского рунического письма, И. Л. Кызласов читает первый знак **𐰇** ü-, между тем как здесь вполне очевидное и обычное для таласских надписей велярное **𐰇** q- с легким наклоном вправо (см. палеографические таблицы: [3]). Подобное начертание знака для палатального -ü- в таласской эпиграфике, как впрочем в орхонской и енисейской, не зарегистрировано.

Второй, уже грамматической натяжкой в суждениях И. Л. Кызласова, стало чтение седьмого, восьмого и девятого знаков (**𐰇𐰏** ajıg-) как глагола aj- в сочетании с одним из аффиксов понудительного залога (-r-). Между тем, глагол aj- во всех зарегистрированных в надписях случаях его употребления в понудительном залоге сочетается только с аффиксом -t-, что кстати, отмечено примером, приводимом А. Н. Кононовым на той самой странице, которую цитирует И. Л. Кызласов [4]. В любом случае, вокализация аффикса -г- через губное u- при глаголе aj- невозможна, так как грубо нарушает сингармонический ряд.

Последний, двенадцатый знак, круг, И. Л. Кызласов читает как -m, что в таласском варианте рунического письма возможно, хотя и крайне редко, так как преобладают шесть других его аллографов (см., например, упомянутые выше таблицы).

Обратимся к чтению надписи, которое не вызывает особых затруднений и мало вариативно.

Транслитерация: qš klg a aj urty (urtym?)

Транскрипция: qaš külüg : aj urty (urtym?)

Перевод: Каш Кюлюг (или: Я, Каш Кюлюг?) вырезал (на скале) луну.

Примечания

а) Qaš «бровь», «бровастый» часто встречается в составе личных имен (см., например, ДТС, s. v. qaš IV). Менее возможно другое толкование – «нефрит» («нефритовый») (ДТС, s. v. qaš III).



Рис. 1. Прорисовка (слева) и микалентная копия надписи из урочища Койтубек.

б) Слово *külüg* «славный», «знаменитый» обычно в составе личных имен, особенно в енисейской эпиграфике. Следовало бы ожидать в первом слове обозначение интерконсонантного *-ü-*; однако огласовка в таласских текстах не всегда закономерна, хотя И. А. Батманов отмечает отсутствие фиксации губных во втором слове [5].

в) Как правильно отметил И. Л. Кызласов, знак *↙* *a/e*, здесь использован как словоразделитель или знак, фиксирующий окончание текста, что обычно для енисейских и таласских памятников.

г) Слово *aj* «луна», «месяц»; также «месяц» как мера времени.

д) Глагол *ur-* «выбивать, вырезать (знаки на камне)» совершенно стандартно употребляется для обозначения письма или воспроизведения на камне (*tašqa ur-*) любых знаков.

е) Последний знак, *O* (круг), может рассматриваться в надписи и как один из вариантов *-m*, и как изображение луны, о чем упомянуто в тексте. Нельзя исключить, что обе функции в надписи совмещены, для чего и выбран весьма редкий вариант графемы.

Судя по заметному по рисунку различию в способе воспроизведения первых шести и конечного знаков в сравнении со знаками 7-11, первоначально были выгравированы лишь первая часть надписи (*qash külüg* и знак окончания текста). Отдельно была изображена луна. После чего, тем же резчиком или иным лицом с хорошим навыком письма на камне, были врезаны остальные знаки. В то время как нижние знаки (1-6) и конечный круг выполнены методом гравировки, верхние знаки, в том числе и одиннадцатый, по замечанию А. Е. Рогожинского, нанесены «техникой глубокой резьбы» (цит. по: [6]). Тем самым к первоначальной надписи была придана экспликация («изобразил луну»).

Скорее всего, изображение полной луны символизирует начало нового месяца, а если имелся в виду *birinči aj* «первый месяц», то отмечалось начало нового года. Но это предположение нуждается в этнографическом подтверждении.

Тот широкий историко-культурный и религиозный фон, которым снабдил эту весьма обычную наскальную надпись И. Л. Кызласов, представляется мне слишком надуманным для дальнейшего обсуждения. А название письма у тюрков было, и оно отражено в памятниках. Это название – bitig. Оно было достаточно многозначным.

1. *Кызласов И. Л.* Как называли руническое письмо сами тюркские народы // *Российская тюркология*. 2011, вып. 2 (5). 2011. С. 62–74.

2. Там же. С. 63.

3. *Батманов И. А.* Таласские памятники древнетюркской письменности. Фрунзе, 1971. С. 21; *Аманжолов А. С.* История и теория древнетюркского письма. Алматы, 2003. С. 58.

4. *Кононов А. Н.* Грамматика языка тюркских рунических памятников. Л., 1980. С. 179.

5. *Батманов И. А.* Таласские памятники древнетюркской письменности. С. 32.

6. *Кызласов И. Л.* Как называли руническое письмо сами тюркские народы. С. 64

*БАЙТЕНОВ Эскандер Муслимович**Казахская головная архитектурно-строительная академия
профессор, доктор архитектуры РФ и РК*

РАННЕСРЕДНЕВЕКОВЫЕ НАДПИСИ В ТАРБАГАТАЕ (ВОСТОЧНЫЙ КАЗАХСТАН)

Пласт древнетюркских памятников на востоке Казахстана представлен весьма значительно. В основном это каменные изваяния, вереницы из вертикально установленных камней, поминальные оградки, изредка рунические надписи. Особое место занимает храм, «каганско-княжеского» типа, обнаруженный нами в урочище Елеке сазы хребта Тарбагатай [1, с. 100 – 103], по размерам он не уступает большинству каганских поминальных храмов древних тюрков в Монголии. Но все-таки самой неожиданной и выдающейся находкой стало открытие в 2008 и 2009 годах трех надписей, предположительно древнетюркского времени в местности Чаган-обо, примыкающей с юго-востока к знаменитой Чиликтинской долине.

Все три надписи находятся в пределах одного памятника, включающего курган и вереницу из вертикально установленных камней, расположенного на террасе левого берега р. Керегентас (рис.1). Такого рода памятники характерны для древнетюркской погребально-поминальной обрядности. Вереница эта и сама по себе необычна. Она начинается от кургана с каменной наброской и продолжается в восточном направлении на расстояние почти тысячу триста метров, что уже весьма примечательно, ведь в древнетюркской культуре вереницы такого масштаба и более воздвигались в честь лишь выдающихся личностей (Кюль-тегин, Бильге-каган и др.) [2, сс. 28, 29 и др.]. Но камни обычно устанавливались в ряд в восточном направлении от кургана или храма, иногда в конце плавно отклоняясь к северу. Наша же вереница особенная – продолжаясь в восточном направлении, она упирается в другую, расположенную поперек вереницу, которая в виде дуги, обращенной выпуклой частью на восточный сектор частично повторяет абрис береговой линии (прослеживаемая длина около ста пятидесяти метров). Таким образом, планировка, напоминающая гигантские лук и стрелу, является уникальной. Кроме того, в полтора метра к югу от дуги нами обнаружено несколько малых курганов с каменной наброской (диаметр 5 – 7 м) и кольцевые выкладки, возможно, жертвенники. Помимо этого в окрестностях памятника также находится несколько отдельных вертикально установленных камней.

Весьма интересными являются и три упомянутых надписи, одна из них (№1) находится в месте примыкания верениц на вертикально установленном камне дугообразной вереницы (на этом участке сооружения камни наиболее крупные) и ориентирована на западный сектор (рис.2). Благодаря мелкозернистой осадочной породе голубовато-серого цвета была возможность сделать миниатюрную надпись (12, 5 см). Две других надписи (№№ 2,3) высечены на смежных поверхностях блока из розового гранита длиной около ста тридцати сантиметров, квадратного сечения, он находится непосредственно около кургана в самом начале вереницы (рис. 3,4). Камень, по-видимому, некогда был грубо обработан и, судя по сужению (с одного торца 33 x 33 см, с другого - 18 x 18 см), мог быть обломком стелы. Крупнозернистая структура значительно затрудняет прочтение надписей, даже, несмотря на то, что участок, где они располагались (в расширяющейся части), был дополнительно выровнен. Надписи №№ 1 и 3 выполнены «угловатым» шрифтом, а № 2 курсивом (рис. 5).

На данный момент определены письменности, которыми выполнены эти надписи, но окончательно прочитать их не удастся: надписи №№ 1 и 3, это какой-то северо-туркестанский алфавит брахми (Д. Мауэ), а № 2 – бактрийская письмен-

ность (Н. Симс-Вильямс). Надписи короткие: №1 – один столбец, при этом, подтвердилось наше первоначальное предположение, что в надписях содержится имя и титул. Д. Мауэ было рассмотрено много вариантов прочтения, одно из последних было «sa r(a) pu ka gan», но он также не исключил возможность предложенного нами первого слога «da», таким образом, на данный момент надпись №1 предварительно можно прочитать «dar(a)pu kagan».

В надписи №3 стиль написания, включая и более крупные размеры знаков, несколько иной. Она состоит из двух столбцов, читающихся справа налево и одиночного знака (вероятно, тамга). Первый столбец имеет множество вариантов прочтения, но, ни один из них пока нельзя признать удовлетворительным, возможно это имя. Знаки второго столбца имеют сходство с тремя нижними знаками надписи №1, читающимися как «каган» и вероятно также обозначают этот титул. Отдельный знак (тамга?) не имеет аналогов в алфавите брахми, но отдаленно напоминает букву «z» древнетюркского рунического алфавита.

Бактрийская надпись (№2) состоит из четырех строчек. Начало надписи отколото, но и оставшаяся часть из-за упомянутого крупного зерна читается плохо. Тем не менее, согласно Н. Симс-Вильямсу в верхней строчке, состоящей из двух знаков, написано «го», последнее слово третьей строчки, возможно читается «bto», но все это пока интерпретировать не удастся. Однако в нижней строчке четко читается слово «shauo» - король, то есть, опять же титул.

Поскольку надписи находятся на одном памятнике, то, возможно, что они и посвящены одной и той же личности, кстати, и остальные знаки надписей №№ 1 и 3, кроме тех, что обозначают «каган» имеют некоторое сходство, хотя специалисты по брахми (М.И.Воробьева-Десятковская, Д.Мауэ, С.Карасима и др.) считают их разными. Известно, что каганы имели по несколько имен, так что не исключена возможность, что в трех надписях содержатся разные имена кагана и даже (к такому предположению есть основания) в двух надписях на брахми могли быть разными и языки. Не исключены и другие варианты, вплоть до такого, когда в начале вереницы устанавливалось изваяние главного поверженного врага с его тамгой или именем.

Каждый камень вереницы, согласно хронологии Тан-шу, соответствовал убитому врагу, таким образом, количество камней нельзя было произвольно уменьшить или увеличить. Примечательно, что прямой направленный на восток участок вереницы практически упирается в крутой берег р. Керегентас, и, возможно, расположенный здесь же дугообразный участок включает камни, которые не вошли в прямой участок (что и породило уникальную планировку вереницы). Таким образом, судя по большому количеству первоначально установленных камней, многие из которых утрачены, каган должен был быть выдающимся воином (даже с учетом возможных «подаренных» камней).

Время возведения памятника не известно, но в Монголии имеются некоторые параллели в виде стел с надписями на брахми (буддийское влияние) в местности Кюс-Толгай и Бугутской стелы, которые ученые относят к Первому тюркскому каганату [3, с. 37, 49, 50]. Впоследствии же эта письменность, имеющая индийские истоки не используется, а доминирующими становятся тюркские рунические и отчасти китайские надписи. Поэтому можно предварительно предположить, что наши надписи относятся к тому же периоду, что и названные стелы. В этой связи, представляет интерес находящаяся с правой стороны от надписи № 1 схематично выбитая личина с двумя (?) парами глаз, что являлось на Востоке признаком особой прозорливости и точкой над переносицей (символический третий глаз). Последнее возможно также связано с распространением буддийских традиций. Известно, что буддизм, процветавший в каганате при Таспар кагане, впоследствии утратил свое значение, как религия не соответствующая интересам воинственных тюрков.

Идентификация имен каганов осложняется еще и тем, что их тюркские имена в основном известны из китайских хроник, причем в искаженном виде. Впрочем, западные каганы попали также в греческие и персидские источники, где звучание их имен было ближе к тюркскому [4, с.83], а Тарбагатай традиционно входил во владения западных каганов. О фактическом же произношении имен тюркских каганов почти ничего не известно. Чаще всего они реконструируются из сопоставления выше названных источников, поэтому важность вновь открываемых некитайских надписей в том, что их прочтение позволяет вносить в этом плане значительные коррективы, как это было, например, с именем Таспар (Татпар) кагана в согдийской надписи на Бугутской стеле [3, с. 50]. Таким образом, хотя язык надписей на брахми не известен, но имя кагана должно иметь какое-то соответствие с чтением «Дарпу каган». Таким образом, историческая личность, с которой связан этот памятник, должна отвечать всем выше названным условиям.

В какой-то мере этому соответствует «политический долгожитель» Тарду каган, владевший огромными территориями на западе каганата, в том числе Джунгарией, и который за свою долгую по тем временам жизнь одержал немало значительных побед (на его личность советовал обратить внимание С. Г. Кляшторный). К сожалению, об окончании его жизненного пути известно немного: самовольно провозгласив себя верховным каганом (что вызвало недовольство восточных тюрков) и, ввязавшись в очередную кампанию с китайцами, он, почти всеми покинутый бежал к озеру Кукунор, где тщетно рассчитывал найти поддержку тибетцев. Положение осложнилось восстанием телеских и абарских племен в Джунгарии, но, примечательно, что местности за Тарбагатаем были все-таки лояльны династии Ашина [5, с. 142]. Прямых данных о его гибели нет, но после 603 (604) года Тарду каган уже не упоминается.

Если использование брахми, благодаря буддийским миссионерам было широко распространено в Восточном Туркестане и, как видим, проникло в Монголию и на север Джунгарии, то бактрийская надпись (язык, по мнению, Н. Симс-Вильямса, также, скорее всего бактрийский) в этом регионе выявлена впервые. В этой связи заслуживает внимания, что у Тарду кагана были тесные родственные связи в областях смежных с Бактрией, в которых наряду с согдийским имело хождение и бактрийское письмо. Так, в Пайкенде (Бухаре) правил его внук Нили (Нири) хан, в Шаше (Ташкенте) – другой внук Шегуй [5, с. 138], дочь его была замужем за правителем Самарканда (Кян) [5, с.117] и даже сестра Тарду кагана была женой шаха Ирана Хосрова I Ануширвана (531 – 579), а их сын Хормизд стал впоследствии шахом Ирана.

Необходимо отметить, что особенностью прочтения надписей на брахми, особенно № 3, в связи с плохой сохранностью, является большая вариативность, благодаря которой возникают ассоциации с именами и других ханов, даже сильно различающиеся между собой по произношению. Таким образом, не исключена возможность связи памятника и с другими (может быть даже и более ранними каганами), тем более что Тарбагатай, примыкая к «колыбели» древних тюрков – Южному Алтаю и сам мог быть частью их алтайской прародины. В Тарбагатае немало священных мест, соответствующих тюркским культовым предпочтениям (пещера Унгур-аулие, скала Уштас, урочище Тарбагатай-Тенгри, гора Тастау, с лишней растительности каменной вершиной и т.д.). В любом случае, рассматриваемый комплекс связан с выдающейся исторической личностью.

1. Байтенов Э.М. Новое о памятниках древнетюркского времени хребта Тарбагатай в Восточном Казахстане. // Сб. «Культура как система в историческом контексте: опыт Западно-Сибирских археолого-этнографических совещаний». Материалы Международной Западно-Сибирской археолого-этнографической конференции. –Томск, 19 – 21 мая, 2010, сс. 100 – 103.

2. Войтов В.Е. Древнетюркский пантеон и модель мироздания в культово-поминальных памятниках Монголии вв. М.: 1996, Изд-во ГМВ - сс. 28, 29 и др.

3. Жолдасбеков М, Сарткожаулы К. Атлас Орхонских памятников. – Астана: Күлтегін, 2006.

4. Гумилев Л.Н. Великая распря в первом тюркском каганате в свете византийских источников. // Византийский временник, 1961, т. XX, с.83.

5. Гумилев Л.Н. Древние тюрки. М., 1993, с. 142.

ТАБАЛДИЕВ Кубатбек
Кыргызско-Турецкий университет «Манас»
доцент, кандидат исторических наук

ИЗУЧЕНИЕ ЭПИГРАФИКИ И ЗНАКОВ-ТАМГ КЫРГЫЗСТАНА

Эпиграфические памятники предоставляют важную информацию для филологов, историков, археологов, культурологов и т.д. Поэтому не одно поколение исследователей обращается к ним, как к особому фонду культурного наследия. Камни с надписями являются не только носителями письменных традиций, но и сами по себе являются вещественными доказательствами духовных действий, соответственно, к ним необходимо относиться как к источнику, представляющему разностороннюю информацию, в том числе, историческую.

С эпохи раннего средневековья в Кыргызстане и на сопредельных территориях значительно расширяется ареал распространения различных письменных традиций, которые демонстрируют духовный облик средневековых обществ и сообществ. Часть выбитых, прочерченных на камне надписей сохранилась до наших дней и является важным источником изучения письменных традиций.

Судя по письменным источникам, первые попытки чтения средневековых текстов начались еще в XVI веке. Есть сообщение в сочинении Мирза Мухаммед Хайдера о надгробии имама Мухаммеда, баласагунского законоведа, скончавшегося в 711 (1311–1312) г.х.

В научной печати с XIX в. появляются заметки исследователей об обнаруженных надписях на камнях. Это сведения путешественников, посетивших Кыргызстан с научными, военно-разведывательными, дипломатическими целями. Особенно ценна информация востоковеда В. В. Бартольда, Н. Н. Пантусова, сведения членов Туркестанского кружка любителей археологии, участников первой экспедиции дальнего зарубежья под руководством Гейкеля. Позднее предпринимались целенаправленные поиски и сбор данных по памятникам письменности Ч. Джумагуловым; этим исследованиям специально посвящены три выпуска «Эпиграфика Киргизстана».

Некоторые эпиграфические памятники Кыргызстана обнаружены археологами. Они продолжают параллельно фиксировать памятники письменности и предоставляют в распоряжение эпиграфистов, тюркологов. Нередко обнаруженные надписи содержат важные исторические сведения. Часть надписей используются для датировки археологического памятника. Достаточно интересным оказалось исследование синхронных по времени наскальных рисунков, надписей и тамг. Поэтому интерес археологов этому виду памятников возрастает.

Тюркские руноподобные надписи. Начало изучения средневековых тюркских руноподобных надписей Кыргызстана связано с созданием в 1895 г. по инициативе востоковеда В. В. Бартольда Туркестанского кружка любителей археологии. В течение XX в. на территории Таласской долине обнаружено 12 камней валунов, 4-5 надписей на скалах, одна надпись на деревянной палочке и одна на маске.

С 1998 г. по 2010 г. в юго-восточной части Кочкорской долины нами был обнаружен и исследован комплекс средневековых тюркских рунических надписей и наскальных рисунков. Очередная уникальная находка тюркского рунического письма была обнаружена в мае 2008 г. в восточной предгорной части хребта Терскей Ала-Тоо, в местности Чийин-Таш (рис. 1). В 2012 г. в ущелье около города Каракол обнаружен валун с тюркской рунической надписью. В настоящее время на территории Кыргызстана насчитывается около 60 надписей.

В основной части текстов Кочкорской долины также прослеживаются отголоски эпитафий. Несколько надписей на отдельных участках одной местности



Рис. 1. Тексты и тамги Чийин-Таша.



Рис. 2. Несторианская надпись и крест

написаны от имени умершего, некого Адыка. При этом указано его имя, принадлежность к роду «десяти стрел». В двух случаях надписи сопровождали наскальные рисунки большого размера с изображением всадника с птицей на руке, по всей видимости, изображение самого Адыка. Часть надписей являются посетительскими. Есть условные обозначения, тамги родов. В Кочкорских надписях часто упоминается слово «Йарыш».

Если в Таласской долине были известны только эпитафии, поминальные надписи, то последние находки из Джуван-Тобе, Каракола и Куру-Бакайыра представлены тюркской руникой другого содержания. В них исключительно указываются название местности или имя, титул человека.

В Таласской долине на городище Джуван-Тобе был найден другой камень с выбитой на верхней плоскости рунической надписью – зернотерка с указанием местности. Надпись, состоящая из пяти знаков, выполнена в обычной для таласских рунических памятников палеографической манере и содержит одно слово – «Атлах». По сообщению Махмуда Кашгари, «Атлах – название города вблизи Тараза». Археологические исследования последних лет подтвердили тождество названий Атлах – Джувантобе, одного из крупных городищ VI–XII вв. Памятник расположен на западной Таласской долины. Как указывал С. Г. Кляшторный, Джуван-Тобинская надпись первая из найденных непосредственно на территории древнего города, что указывает на более широкое применение тюркского рунического письма в городах Таласской долины и прилегающем регионе. Судя по документированным данным, тюркская письменность была распространена на Внутреннем Тянь-Шане (Кочкорская долина) и в восточной части Прииссыккуля (Койсары), на юге Кыргызстана (Алай).

По версии А. С. Аманжолова, здесь значит другое слово, при переводе означающее «охота (на диких зверей) – развлечение». В известных нам публикациях К. М. Байпакова и А. С. Аманжолова видна разница графической копии и фотографии, одна из них опубликована с обратной стороны.

Продолжается дискуссия по поводу времени написания рунических надписей. Авторами, занимавшимися чтением руноподобных надписей Таласской долины, предложены датировки от V до XII вв. С. Е. Малов датировал их V в. н.э. Речь шла, в основном, о времени написания таласских эпитафий. В одной из статей последних лет С. Г. Кляшторный отмечает, что «наиболее вероятный отрезок времени, к которому могут быть отнесены таласские эпитафии, приходится на период правления Судука и его сына Тахварсена, т.е. на 716–739 г., хотя нельзя полностью исключить несколько последующих десятилетий (до 766 г.)». Этим же временем

датирует С. Г. Кляшторый и кочкорские надписи. И. В. Кормушин, опираясь на результаты палеографического анализа таласских рун, считает их производными от поздних енисейских аллографов. Судя по переводам текстов, язык рунических надписей Тянь-Шаня схож с енисейско-орхонским и демонстрирует широту их распространения.

В Кочкорской долине, благодаря руническим надписям, удалось сузить датировку наскальных изображений.

Надписи на камнях, во-первых, очерчивают границы распространения власти западных тюрков. Они представляют собой источники для изучения поминальной традиции, так как эти памятники являются результатом конкретных действий поминальной обрядности, существовавшей в определенно установленный отрезок времени. Точные данные, до какого времени пользовались западные тюрки руническим письмом, отсутствуют. Условно считается, что оно было вытеснено арабским алфавитом. Во всяком случае, «о существовании орхонского алфавита Махмуд Кашгарский уже ничего не знал».

Картографирование мест обнаружения показывает единичных мест нахождения и отдельных территорий, где имеются скопление тюркских рунических текстов.

Христианско-несторианские камни. Распространение камней с крестом и сирийскими надписями связано с пребыванием здесь христианских (несторианских) миссионеров из Ближнего Востока, Передней Азии. С VII в. ареал этой религии расширяется до восточных регионов Центральной Азии. Соответственно формируются особые восточно-христианские общины, включавшие в свою среду различные этнические группы, что обусловило и взаимовлияние культурных элементов между ними. Например, на надгробных камнях кроме сирийских надписей есть тексты, написанные на тюркском языке. Христианство было популярно среди тюркских кочевых народов доисламской эпохи. На отдельных камнях содержатся имена умерших тюркского происхождения. Этой проблеме посвящены специальные труды ученых.

В эпоху средневековья уйгуры Восточного Туркестана исповедовали христианство. Христианами была часть тюркских племен, обитавших в Прииссыккулье и Чуйской долине (рис. 2).

С XI в. христианство-несторианство распространилось среди найманов и керейтов. Под натиском войск Чингиз-хана найманы под предводительством Кучлук прибывают в Баласагын, в кратчайшее время захватывают власть у каракитайских гурханов. Будучи христианином несторианского толка, Кучлук позднее, под влиянием супруги, принял буддийскую веру.

Возможно, часть надгробных камней, найденных в окрестностях Баласагына, были предназначены умершим христианам-несторианам, прибывшими в составе войск Кучлук-хана.

В эпоху завоеваний Чингиз-хана и чингизидов христианство получает новый размах распространения. Среди мусульманского населения Кашгара, Самарканда, Яркенда жили несториане.

По устному сообщению исследователя несторианских памятников Ч. Джумагулова их общее количество, с учетом последних находок, достигает 700 единиц. Распространение восточно-христианской религии могло повлиять на обряды местных народов, например, на погребальный обряд. К сожалению, нам не известны факты обнаружения мест захоронений с надгробной эпитафией в межгорных долинах Тянь-Шаня. Есть факт обнаружения намогильного камня в 1907 г. в южном Прииссыккулье.

Исходя из опыта исследований мусульманских захоронений, можно полагать, что за пределами городских центров могут быть обнаружены христианские погребения с сочетанием местных традиций. Комплексное исследование намогильных

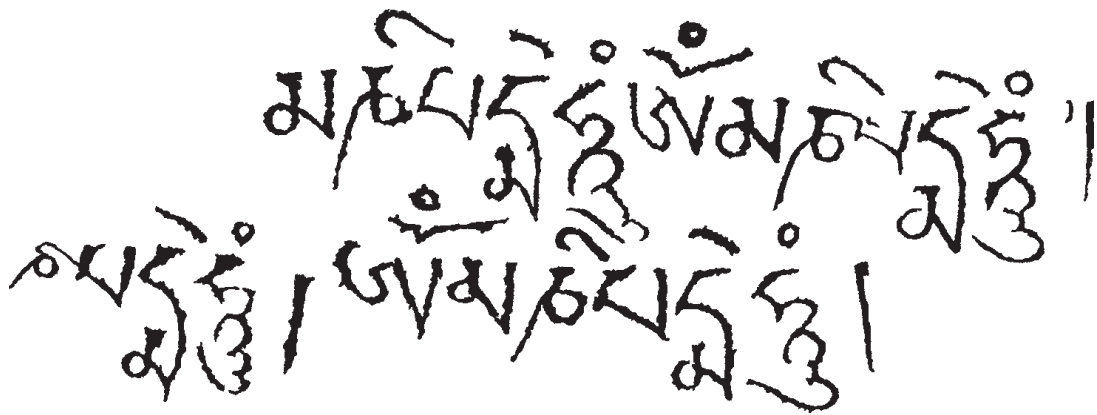


Рис. 3. Беловодская надпись (по Ф. Пояркову).

камней вместе с погребениями, несомненно, предоставит важную информацию для разностороннего исследования культуры христиан-несторианцев. Следы несторианства сохранились и в кыргызском фольклоре, в эпосе «Манас» они именуются «тарса».

Тибетские надписи. Исследователи отмечают два этапа распространения тибетской письменности на территории Кыргызстана – между VII–IX вв. и XVII – первой половиной XVIII в. Последние оставлены западными монголами (калмыками-ойратами). Согласно историческим хроникам, при дворе монгольских ханов с XII–XIII вв. исповедовали буддизм. Со второй половины XVI в. буддизм принимали в массовом порядке в форме тибетского ламаизма «желтошапочного» толка. Предварительное картографирование надписей показывает ареал территории, sporadически захватывавшейся у кыргызов ойратами между 1643–1757 гг. Основная часть надписей обнаружена в Прииссыккулье, единичные надписи отмечены в Кочкорской и Чуйской долинах. В Чуйской долине одна надпись обнаружена Д. Поярковым в районе села Ак-Суу (Беловодск) (рис. 3). Именно в этих районах обнаружены тибетские надписи ламаистского толка. Основная часть памятников содержат буддийскую формулу (тибетская мантра): «Ом мани падме хум» – «нет благодати выше лотоса», буквально «О! Жемчужина в цветке лотоса!».

Арабграфические надписи. Значительную часть эпиграфики относятся II тыс. н.э. На кайраках обычно содержатся благопожелательные надписи, сура из Корана, имя покойного, если он был служителем культа, то его звание. В текстах упоминаются достоинства усопших, их правочинность и заслуги перед исламом. Специально отмечены на отдельных камнях факты паломничества покойных шейхов в святые города Мекку и Медину. На двух камнях указывалось название родного города шейхов, Баласагына, где они жили и на кладбищах которого были похоронены. Многие надписи на арабском языке отражают сильное влияние местных языковых норм. Это говорит о том, что арабский язык среди жителей оставался лишь языком религии, проповедующим мусульманскую идеологию (Б. Д. Кочнев). Как и в соседних регионах, «основным языком эпитафий» в течение одного тысячелетия оставался арабский. Арабский язык, как язык Корана, считался наиболее приемлемым для написания надгробных текстов. Редко встречаются двуязычные тексты, например, написанные на персидском и арабском, тюркском и арабском.

Среди буранинских эпитафий есть эпитафия, написанная на тюркском языке, где указано имя усопшего – его специальность – экмекчи (или этмекчи – хлебопекарь) и обращение к живым – пусть почитают и уважают. Массивная наскальная надпись на тюркском языке обнаруженная в бассейне реки Тосор, в местности



Рис. 4. Надпись из местности Кулбак. Южное Прииссыккулье.

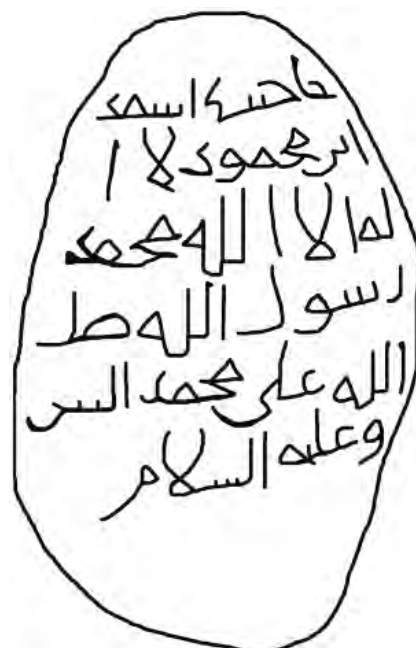


Рис. 5. Эпитафия из Южного Прииссыккулья (Чычкан).

Кюльбак, представляет исторический интерес. В надписи содержатся имена (Кара Хасан, Масуд), бог – Тенгри и военный титул (Сокман). Титул Сокман упоминается в словаре Махмуда Кашгарского. Согласно прочтению и переводу молодого исследователя Кайрата Белек данный текст носит характер своеобразного юридического документа. Речь идет о передаче согменом Кара Хасаном многочисленного войска Масуд Алпу, который принимает войско, и они взаимно благословляют друг друга (рис. 4). На одном из камней из села Чичкан значится высокий чин усопшего ас-Саиб ибн Махмуда–хāжиб (рис. 5).

Другая часть текстов на камне представлена посетительскими надписями.

Надписи выполнялись различными особыми приемами арабской графики (куфи, насх, редко талик). Часть кайраков с внешней стороны обводилась (окантовывалась) линиями, углы которых украшались декоративными узорами. Среди декоративных узоров есть местные народные корни. Обычно встречаются мотивы орнаментов декоративно-прикладного искусства кочевников. Часть из них привнесена из соседних регионов. Для декоративного оформления, вероятно, использовались орнаментальные мотивы, заимствованные в мусульманских книгах. Часть надписей вырезана на ограниченном чертой участке, то есть надписи находятся внутри одинарной, двойной рамки или орнаментальной рамки. Эти уникальные кайраки были не только надгробными объектами, но и произведениями искусства умельцев-резчиков. Они наносили на камень такие же образцы почерков, которые имелись в книгах.

В бураинских камнях нет точных дат их установления. Ранние арабографические памятники письменности могли появиться со второй половины X в. Как нам известно, ислам здесь в качестве государственной идеологии был принят караханами в 960 году. До этого времени Тараз, Узген, Ош считались рубежом между тюрками (немусульманами) и мусульманами.

Среди узгенских памятников есть прямо или косвенно упомянутые имена известных в истории Средней Азии личностей святых. Например, имена членов известного рода Бурханидов – потомственных садов Бухары, обладавших всей полнотой власти в Бухаре в XII–XIII вв. и игравших значительную роль в политической

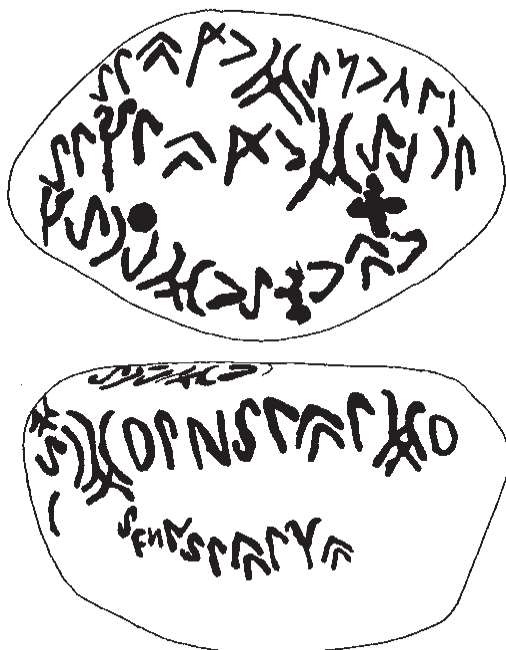


Рис. 6. Талас. Кырк-Казык. Древнетюркская надпись и тамги.

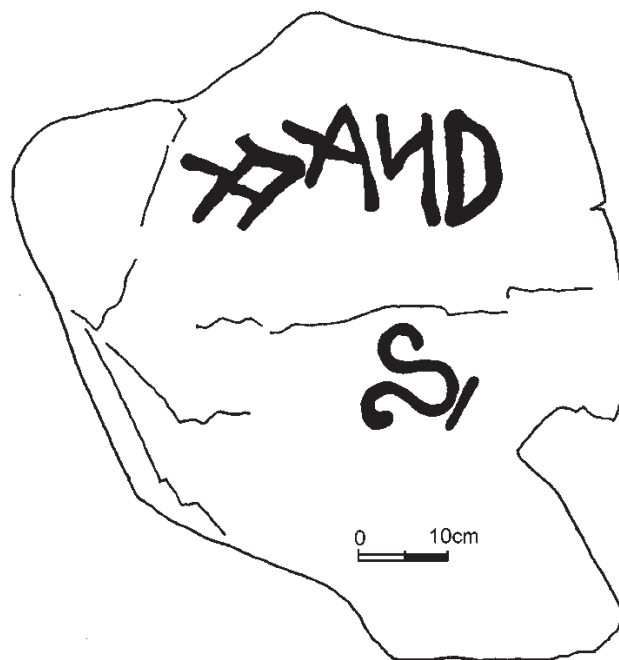


Рис. 7. Кокчкорская долина. Тюркская надпись и тамга.

жизни всей Средней Азии, как при Караханидах, так и после монгольского завоевания. Одна из эпитафий принадлежит Сатылмыш Маликшаху, сыну Ильчи Маликшаха – ферганского правителя XIII в. при монголах. Поэтому роль памятников письменности возрастает, они являются одним из достоверных источников по истории Средней Азии.

В XIX – нач. XX в. резчики эпитафий продолжили традиции древних мастеров. Они создавали своеобразные надгробия для знатных людей. Часть кайраков рассчитана для положения поверх могильного холма, часть для вертикального установления над или рядом с могильным холмиком. На примере надгробных камней XIX в. и начала XX в. можно сказать о новом типе надгробий, предназначенных для знатных лиц. Кроме имени и отчества, на камне писали родословную усопшего.

Для изготовления надгробного камня выбирали удлиненные камни, которые имели готовые природные ровные плоскости для нанесения надписей. Иногда резчики в кайраках упоминали свои имена.

Часть арабографических надписей входит в число посетительских надписей. В Алае, на вертикальной скальной поверхности, прочерчена надпись из трех стихотворных строк на персидском языке.

Согласно эпиграфическим памятникам, местная письменная традиция на территории Кыргызстана с эпохи раннего средневековья не прерывалась – были времена расцвета и упадка. Расцвет был тесно связан с моментами усиления, укрепления государств и государственных объединений. Надписи четко фиксируют религиозную ситуацию на Тянь-Шане и в прилегающих регионах. Представители различных религиозных течений использовали соответствующую письменность: например, христиане несторианского толка представлены сиро-тюркскими текстами, буддисты-ламаисты тибетскими, мусульмане арабографическими. Текст на камнях вместе с другими источниками содержит исторические сведения о событиях происходивших на территории современного Кыргызстана и сопредельных регионов.

Среди них редко встречаются, но имеют большую ценность надписи, где указаны имена личностей, названия племен, социальных слоев, служителей культа, на-

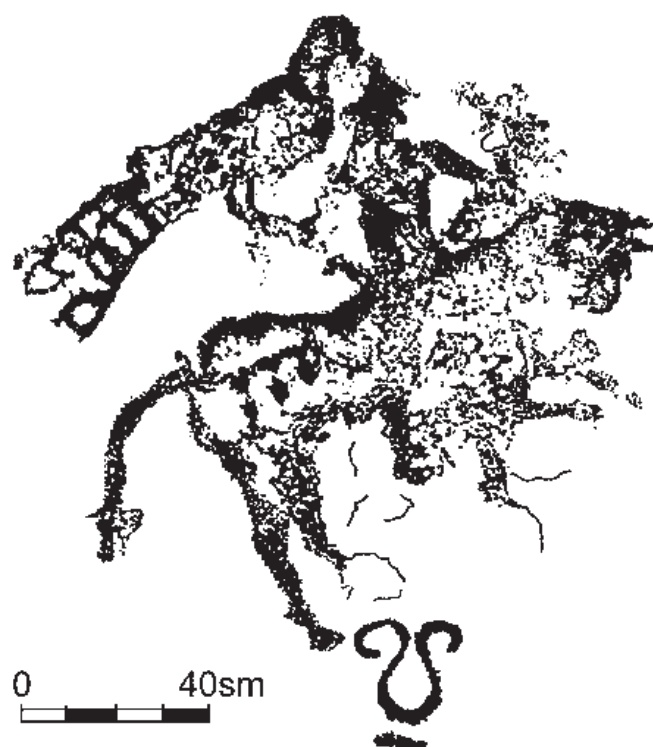


Рис. 8. Кочкорская долина. Рисунок всадника и тамга.

звания местностей. Надписи на камнях являются своеобразными информативными страницами истории средневековых народов и племен. Благодаря надписям нам известна языковая ситуация в регионах, например двуязычность жителей Баласагына. В письменных источниках также имеются сведения о том, что население Баласагына, Тараза и Ак-шаар говорило на согдийском и тюркском языках. Соседи тюрков – китайские властители были очень заинтересованы в распространении буддийских сутр среди тюрков, которые собирались перевести их на письменность тюрков.

Средневековые родовые тамги. После обнаружения тюркских рунических надписей в Кочкорской долине, в этой же Кочкорской долине (Кёк-Сай, Чап), Приссыккулье (Тосор, Чолпон-Ата, Чийин-Таш, Алабаш), и Алайской долине (Бюлёлю) нами были зафиксированы отдельные тамги на камнях. Среди них есть аналогичные и условно близкие, отличающиеся в деталях. Особую группу составляют тамги из Таласской долины (Жалтырак-Таш). Шарообразный знак и знак в виде креста имеется на одном валуне с древнетюркской руникой Таласа (рис. 6). Нам кажется, раннесредневековые тамги почти одинаковы по размеру, у основной части длина их вирирует между 10–25 см.

Судя по содержанию надписей, тамги являются символами родовых подразделений. Подобными символами они могли очертить свои владения и другие виды собственности. Обозначались ли подобными тамгами лошади рода, нам пока не известно. Есть письменные китайские свидетельства о клеймах тамгах лошадей усуней (тюрков, кыргызов). Известны также клейма для скота – «тамга» для лошадей. Другая форма обозначения скота фамилий – «эн» обычно обозначаемые различными разрезами на ушах лошадей, коров и мелкого скота, дожили до современности. Тамгами отмечены монеты, западнотюркского каганата. Есть и монеты, отмеченные тамгами в хуннское время. Тамги, обнаруженные в Тянь-Шане, сопоставимы с данными Средней Азии, Алтая, Южной Сибири и Монголии. Изучением их занимается не одно поколение исследователей. По определениям исследователей, часть тамг была распространена в тюркоязычной и ираноязычной среде.

Часть средневековых тамг по своему происхождению связана с тамгами хуннского времени Центральной Азии и сарматскими тамгами Северного Причерноморья. Отдельные элементы тамг в просторах Евразии дожили до этнографической современности. Как видно, хронологические рамки бытования символики довольно широки. Соответственно картография тамг, территория их распространения также обширна. При комплексном исследовании тамг в соответствии с археологическими данными, с письменными источниками выявляется, что они маркируют миграции кочевников, служат доказательством родственных отношений межплеменных объединений. Поэтому возрастает роль тамговой геральдики на камне как одного из исторических источников.

Нахождение рунических надписей со знаком-тамгой в Кочкорской долине указывает на тесную связь данных надписей с определенным родом, который имел родовую тамгу в виде изогнутой фигуры. Поэтому нами было принято однозначное решение их параллельной фиксации. Дальнейшие поисковые работы постепенно расширили границы распространения аналогичных тамг. Их количество увеличилось за счет обнаруженных новых вариантов. Они оказались сопоставимыми с тамгами широкого ареала степных и горных зон Евразии. В скором будущем эти тамги будут нанесены на карты. Они, несомненно, станут такими же важными источниками при исследовании миграций, размежеваний различных родов средневековых племен. Специальные исследования показали, что знаки-тамги, являясь знаком собственности клана племенных подразделений, позволяют в ряде случаев уточнить генеалогию знатных кланов, направление миграций, восстановить важные факты политической истории отдельных стран и народов.

Поиск и исследование знаков-тамг тюркских племен имеет свою историю. Например, знаки-тамги, оставленные средневековыми енисейскими кыргызами, исследователи начали фиксировать с XVIII в. и при изучении сравнивали с родовыми тамгами хакасов. Следует отметить, что часть руноподобных надписей енисейских кыргызов сопровождают знаки-тамги. Поэтому, тюрколог И. В. Кормушин для определения их взаимосвязи и близости исследовал по отдельности надписи с аналогичными знаками-тамгами. Своеобразным символом (гербом) восточного племенного союза тюрков явились тамгообразные изображения горного козла. Его изображения украшают верхнюю часть онгинской надписи в честь Кюль-Тегина.

Наибольшую группу среди кочкорских составляют изогнутые тамги. Аналогичные и близкие родовые тамги нами найдены в Прииссыккулье (Тосор, Кара-Ой) и в Алайской долине. Рунические тексты сопровождают тамги в виде изогнутого крючка с палочкой на тыльной стороне. Сходные тамги, известные еще с эпохи раннего железа, зафиксированы у сарматов. Правоммерно высказывание профессора С. Г. Кляшторного, что происхождение и принадлежность этой тамги к той или иной этнической группе, племени, следует проанализировать через спектр пространства и времени. Со времени сарматов, хуннов, подобные тамги дошли до этнографической современности. Есть археологические и этнографические свидетельства их бытования в среде тюркских народов – у древних тюрков, енисейских кыргызов, алтайцев. Приведенные новые изображения тамг обнаружены в местах, где исследовались средневековые рунические надписи, наскальные рисунки и погребально-поминальные комплексы. Принадлежность их к одной из ведущих групп западных тюрков несомненна (рис. 7-8).

В тех же местах, где была обнаружена изогнутая тамга, встречается тамга, по форме напоминающая рунический знак «б», означающий «эб», – дом, стоянка. Такими знаками, вероятно, обозначались стойбища.

Остальные знаки трудно связывать с какими-либо объектами. Они, по всей вероятности, служили меткой владений, собственности, и также хорошо сопоставля-

ются с аналогичными тамгами, которые зафиксированы исследователями на территории владений кыргызов и тюрков, на Алтае и в Минусинской котловине. Некоторые тамги раннесредневековых тюрков доживают среди кыргызов и казахов до этнографического времени.

Родовые тамги последних столетий обнаружены нами в северной части Прииссыккуля, в районе с. Орнок. Они отличаются от раннесредневековых большими размерами. Их обнаружение открывают новые возможности их изучения.

Как показывает практика, исследования тамг должно охватить широкое пространство. Координация усилий исследователей в этом направлении будет создавать все возможные условия для их картографирования, систематизации и интерпретации. Выход в свет монографий, научных статей и организация семинара по данной тематике расширяют наши возможности их изучения.

-
1. *Мирза Мухаммад Хайдар*. «Та'рих-и Рашиди». Ташкент, 1996. С. 459.
 2. *Бартольд В. В.* Надпись с кладбища у озера Иссык-Куль // Соч. М., 1966. Т. IV; *Пантусов Н. Н.* Кладбище на реке Кунгей-Аксу, близ с. Сазановки // Протоколы Туркестанского кружка любителей археологии (ПТКЛА). Год 11-й. Ташкент, 1906. С. 5–25; *Heikel H. J.* Altertümer aus dem tale des Talas in Turkestan. Helsinki. 1918
 3. *Джумагулов Ч.* Эпиграфика Киргизии. Фрунзе, 1963. Вып. 1; Он же. Эпиграфика Киргизии. Фрунзе, 1982. Вып. 2; Он же. Эпиграфика Киргизии. Фрунзе, 1987.
 4. *Табалдиев К., Абдиев Т.* Түркологиядагы жаңы табылга. Кыргыз Туусу. 08.21.2012.
 5. *Кляшторный С. Г.* Рунические памятники Таласа: проблемы датировки и топографии // Изучение культурного наследия востока. Культурные традиции и преемственность в развитии древних культур и цивилизаций. Материалы Международной конференции в Санкт-Петербурге (23-25 ноября 1999). С. 30.
 6. *Бернштам А. Н.* Памятники Таласской долины. Историко-археологический очерк // Избранные труды по археологии и истории кыргызов и Кыргызстана. Бишкек, 1997. С. 118; *Байпаков К. М.* Средневековые города Казахстана на Великом Шелковом пути. Алматы, 1998. С. 90.
 7. *Кожемяко П. Н.* Оседлые поселения Таласской долины // Археологические памятники Таласской долины. Фрунзе, 1963. С. 172.
 8. *Кляшторный С. Г.* Рунические памятники Таласа: проблемы топографии и датировки // История Центральной Азии и памятники рунического письма. СПб., 1999. С. 30–34.
 9. *Аманжолов А. С.* История и теория древнетюркского письма. Алматы, 2003. С. 96.
 10. *Байпаков К. М.* Средневековые города Казахстана на Великом Шелковом... С.91; *Аманжолов А. С.* История и теория древнетюркского...С. 96.
 11. *Кляшторный С. Г.* Рунические памятники Таласа: проблемы датировки и топографии // Изучение культурного наследия Востока. Культурные традиции и преемственность в развитии древних культур и цивилизаций. Материалы Международной конференции в Санкт-Петербурге (23-25 ноября 1999 г.). СПб., 1999. С. 33.

-
12. *Кормушин И. В.* К палеографическим особенностям таласских надписей // Байыркы кыргыз тарыхынын актуалдуу проблемалары: Эл аралык илимий конгресстин билдирүүлөрүнүн тезистерин. Бишкек, 2001. С. 94–97.
 13. *Бартольд В. В.* История турецко-монгольских народов. Соч. Том. 5. С. 209.
 14. *Буряков Ю. Ф., Жукова Л. И., Проскурин В. Н.* К истории христианства в Средней Азии // К истории христианства в Средней Азии. Ташкент, 1998. С. 9.
 15. *Джумагулов Ч.* Язык сиро-тюркских (неисторианских) памятников Киргизии. Фрунзе, 1971.
 16. *Книга Марко Поло.* Серия: Путешествия. Открытия. Приключения. Алма-Ата, 1990. С. 6; *Бартольд В. В.* Образование империи Чингиз-хана. Соч. Том. 5. М., 1968. С. 256.
 17. *Книга Марко Поло.* С. 70.
 18. *Мокрынин В. П., Плоских В. М.* Иссык-Куль: затонувшие города. Фрунзе, 1989. С. 143–141.
 19. *Чимитдоржиев Ш. Б.* О перекочевках ойратов (калмыков) в XVII–XVIII вв. «Торгутский побег» 1771 г. // Исследование по истории и культуре Монголии. Новосибирск, 1989. С. 70–71.
 20. *Табалдиев К. Ш., Кайрат Белек.* Памятники письменности на камне Кыргызстана (свод памятников письменности на камне). Бишкек, 2008. С. 119–124, 166.
 21. *Джумагулов Ч.* Эпииграфика Киргизии. Вып. 3. Фрунзе, 1987. С. 70–71.
 22. *Табалдиев К. Ш., Кайрат Белек.* Памятники письменности... С. 90.
 23. Там же. С. 91.
 24. [Китаб] *масалик ал-мамалик Истахри* // Материалы по истории киргизов и Киргизии. Вып. I. Москва, 1973. С. 20, 30; *Худуд ал-алам* // Материалы по истории киргизов и Киргизии. Вып. I. Москва, 1973. С. 45.
 25. *Горячева В. Д., Настич В. Н.* Эпиграфические памятники Узгена XII–XX вв. // Киргизия при Караханидах. Фрунзе, 1983. С. 146, 179, 181.
 26. *Кызласов Л. Р.* О датировке памятников енисейской письменности // Советская археология. 1965. № 31. Рис. 7; *Кызласов Л. Р., Леонтьев Н. В.* Народные рисунки хакасов. М., 1980. Рис. 12–15; *Яценко С. А.* Знаки-тамги ираноязычных народов древности и раннего средневековья. М., 2001.
 27. *Яценко С. А.* Знаки-тамги ираноязычных народов древности и раннего средневековья. М., 2001.
 28. *Васильев Д. Д.* Корпус тюркских рунических памятников бассейна Енисея. Л., 1983. С. 52.
 29. *Кормушин В. В.* Тюркские енисейские эпитафии. Тексты и исследования. М., 1997.
 30. *Castagne J.* *Les Tamgas des Kirghizes (Kazaks)* // *Revue du Monde Musulman.* Paris, 1921. Vol. 47. P. 28–64.
 31. *Самашев З., Базылхан Н., Самашев С.* Древнетюркские тамги. Алматы, 2010; *Рогожинский А. Е.* Новые находки памятников древнетюркской эпиграфики и монументального искусства на юге и востоке Казахстана // Роль кочевников в формировании культурного наследия Казахстана. Научные чтения памяти Н. Э. Масанова: Сб. мат-лов межд. науч. конф. Алматы, 2010. Рис. 4.

САЛАМЗАДЕ Эртегин
Институт архитектуры и искусства
НАН Азербайджана,
доктор искусствоведения, профессор

ТАМГА И ТУГ. ВИЗУАЛЬНАЯ ИДЕНТИФИКАЦИЯ В ТЮРКСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Проблема идентичности и идентификации стала одной из ключевых за последние два десятилетия. В культуре глобального мира на рубеже XX–XXI веков быть идентифицированным означает быть «своим», т.е. опознанным универсальной, всеобщей системой. Тотальная система идентификации разрастается и совершенствуется, проникая во все сферы жизни человека, начиная идентификационным номером налогоплательщика (ИНН) и заканчивая биометрическим паспортом. Эта одна сторона проблемы, обращенная в направлении процессов глобализации. Другая – направлена в сторону поисков этнокультурной идентичности, архетипов традиционного сознания.

Исключительную актуальность проблема идентичности и идентификации имеет для народов тюркского мира, поскольку в последние годы начинается процесс исторической реконструкции мировоззренческого комплекса тенгрианства. Задолго до всех самых современных информационных технологий тюркский мир имел совершенную систему визуальной идентификации – тамгу. Тамга является предметом изучения уже около 200 лет. Однако, до сих пор в вопросах происхождения, классификации и функций тамги существуют самые серьезные разночтения. Вот как определяет понятие тамги самый популярный и общедоступный информационный ресурс – Википедия: «Слово «тамга» тюркского происхождения и имело несколько значений: «тавро», «клеймо», «печать». В период Золотой Орды данный термин получил распространение в странах Средней Азии, Восточной Европы, Ближнего и Среднего Востока, Кавказа и Закавказья. Очевидная популярность данного термина в тюркских языках, откуда он и был заимствован в другие языки (в том числе и в русский), все же не может считаться доказательством именно тюркомонгольского происхождения тамг как принципиально новой знаковой системы, отличной, например, от письменности. По одной из теорий происхождения тамги крупных тюркских племён связано с периодом, когда среди тюркских кочевых народов начала быстро распространяться религия — христианство» [14].

За исключением ареала распространения тамги, все остальные положения здесь вызывают протест. Во-первых, необходимо более точно определить понятие «тамга». Согласно ДТС, *tamga* – это знак (магический) [7, с. 530]. Иными словами, связывать тамгу преимущественно с функцией маркировки скота было бы крайне неверно. Тамга выступает основой знаковых систем тюркского мира, организует всю сферу семиотических отношений внутри культуры. Во-вторых, слово «тамга» глубоко укоренено в большинстве тюркских языков, о чем свидетельствует целый ряд топонимов, таких как Тамгалы в Казахстане, поселок Тамга и горный перевал Тамга-Бель в Кыргызстане или город Табгач, первоначально называвшийся Тамгадж. В-третьих, Олжас Сулейменов убедительно показал взаимосвязь вербального и визуального языков древнетюркской культуры, выявив механизм формирования некоторых самоназваний племен: «Многие древние этнонимы тюрков являлись названиями гербовых знаков. Таково происхождение союзов племен *On ok* («Десять стрел»), *Bz ok* («Три стрелы»), *Voz ok* («Сломанная стрела»). *İki rzak > kırzak > курзак* («Два ножа»), *Kos ok* («Пара стрел») > *косо́к, козо́к, каза́к*» [13, с. 153].

Совершенно неприемлемой является позиция, согласно которой происхождение тамги относится к периоду распространения христианства среди тюркских народов. Тамга – феномен, возникший никак не позже рубежа II–I тысячелетий до н. э., тогда как христианство распространяется в первые века нашей эры. Более того, тамга прочно связана с мировоззрением тюркской религии тенгрианства. Это положение можно особенно убедительно проиллюстрировать на примере гербового знака рода албан.

Как известно, казахский род албан относится к Старшему (Ұлы/Великий) жузу. Тамгой албан, проживавших на территории Казахстана, был круг с небольшой вертикальной чертой, обращенной вниз. По Асану Бахти, у всех родов Старшего жуза основой тамги выступает изображение круга [5, с. 28]. Это очень хорошо согласуется с закономерностями визуального языка, поскольку известно, что чем проще форма того или иного символа, тем он древнее.

Именно албаны приносят с собой этот знак на территорию Кавказа. Вот как описывает этот период истории Мурад Аджи: более двух тысяч лет назад «у Дербента лицом к лицу встретились две тюркские культуры – прежняя и новая, огузская и кипчакская, им предстояло сродниться» [2, с. 138]. Орда албан, покинувшая Центральную Азию в 169 году до н.э., была в авангарде Великого переселения и сыграла ведущую роль в формировании государства Кавказской Албании и тенгрианской церкви на территории Азербайджана. «Тамга албан и государственные символы Кавказской Албании одинаковы» [2, с. 144]. «Потомки албан, – продолжает М. Аджи, – стали важнейшими персонами Запада, они здравствуют поныне – родовитая аристократия. А подтверждают эти слова изображения тамги родов албан, ботбай, сикым и других родов Старшего жуза, которыми отмечены иные здания и памятники Кавказской Албании, Европы, Ближнего Востока... тамга рода кирей, будто по иронии судьбы, стала знаком Мальтийского ордена, ныне главного противника тюрков» [1, с. 623].

Есть, однако, позиции, по которым с М. Аджи можно и нужно подискутировать. Дело в том, что в строгом смысле тамга рода албан представляет собой круг. А символы Кавказской Албании – равноконечный крест, вписанный в круг. Сам М. Аджи признает, что «Равносторонний крест был тамгой (тотемным знаком) улуса Керей. Видимо, Аттила принадлежал к этому роду, раз на его знамени был крест» [4, с. 201]. Получается, что род керей участвовал в формировании государственности Кавказской Албании наряду с родом албан. То есть, мы имеем дело с ситуацией, когда произошла синкретизация тамги рода Албан с родоплеменным знаком Керей. Возможно ли такое? Судя по всему, да. По сообщению А. Рогожинского, среди позднейших петроглифов Молдажара зафиксирована большая группа казахских тамг, в числе которых выделяются размещенные одна над другой тамга арғынов и найманов рода баганалы, а также «две сходные тамги «юсуновского» типа и племенная тамга суанов» [12, с. 121]. Если подобное было возможно на территории Казахстана, то почему бы не предположить, что в еще более ранние времена на территории Кавказской Албании, сначала на одном и том же памятнике, на паритетных правах, изображались тамги рода Албан и Керей, а затем произошла их синкретизация, в результате чего возник государственный символ этой страны – крест, вписанный в круг.

Наиболее стройные системы определения родовой принадлежности и присвоения тамги существуют у огузов и кипчаков. В «Огуз-наме» говорится, что, после смерти родоначальника огузской ветви тюрков хана Огуза, один из старейшин по имени Иркыл Ходжа, заботясь о том, чтобы между шестью сыновьями усопшего и их потомками не возникли распри, обратился к унаследовавшему престол отца Гюн хану со словами: «Выход из такого положения в том, чтобы каждому из них

был определен его ранг, занятие, имя и лакаб (прозвище), и чтобы каждый из них имел свой знак, тамгу» [15, с. 63]. Поскольку у каждого из шести сыновей Огуза было в свою очередь по четыре сына, то Иркыл Ходжа определил каждому из них в общей сложности 24 родовых имени (лакаб) и 24 тамги.

Появление подобной же системы у кипчаков связывают с именем главного законодателя Казахского ханства хана Тауке. В его списке числилось 92 казахских рода. Принято считать, что эта цифра соответствует количеству уыков, поддерживающих единый шанырак в шести-канатной юрте. При этом юрта мыслится как символическая модель казахского общества.

Гораздо сложнее охарактеризовать систему визуальной идентификации у карлуков. Однако у карлуков (в частности, узбеков), мы находим яркий пример синкретизации тамги и туга, в результате чего возникает государственный флаг империи Тимура. По сообщению посла Кастилии при Дворе Тимура в 1403 году на печати властителя был вытеснен знак, представляющий собой три равных круга, расположенные в форме равностороннего треугольника. Тот же знак изображен на голубом полотнище флага империи Тимура. На первый взгляд, данное изображение можно отождествить с трилистником, т.н. алтайским лотосом. Но иконография и алтайского, и европейского трилистника иная. На самом деле, рассматриваемое изображение, скорее всего, представляет собой магический символ «мир», который олицетворяет жизненные циклы: «три круга вместе обозначают жизнь, дающую начало будущей жизни, и, таким образом, везде царствует мир и спокойствие» [16, с. 95]. Но можно предложить и другую версию. Не исключено, что эмблема империи Тимура является несколько видоизмененным изображением чудесного камня Чантамани, который, согласно индийской мифологии, мог исполнять желания лишь людей чистых сердцем.

Если тамга явилась прототипом современного герба, то первоосновой государственного флага выступает туг. Древние тюрки считали туг духом рода, а еще точнее – местом, где обитает дух. «Поэтому склонить знамя у них было позором, а потерять – смертью рода. Их знамена переняла «нетюркская» Европа, назвав знамя сначала по-тюркски «алабарым», а потом по-европейски – «лабарум» [3, с. 158], – отмечает Мурад Аджи. Совершенно очевидно, добавим мы, что от туга происходит и русское слово «стяг» – знамя, флаг. Аналогичным образом тюркское происхождение имеет и слово «хоругвь» – знамя, флаг. Оно происходит от тюркского «qoqumaq», «koqumak – хранить, сохранять, оберегать. В казачьих войсках существовало производное от слова «хоругвь» воинское звание «хорунжий», изначально означавшее «знаменосец».

Как и во всем тюркском мире, знамя-туг было святыней для казахов. Есть сведения, что в XVIII веке в войсках Казахского ханства назначались два военачальника: «Первый исполнял роль непосредственного командующего войском. Задачей второго являлась охрана знамени» [9, с. 47]. Подобно тамге, знамя-туг выступало не только родоплеменным, но и географическим индикатором. После вхождения в XVII веке Внутренней Монголии в состав Цинской империи, ее территория была поделена на 49 хошунов – знамен. Впоследствии цинское войско неоднократно вторгалось также в различные районы Казахстана и Средней Азии, и даже пыталось прорваться к Ташкенту. По поводу казахов император Китая Цяньлун заявил: «Отнюдь не намереваемся учредить на их землях области и уезды и установить систему управления и поставить чиновников, а также ввести разделение на знамена, как в Халке» [10, с. 86].

В огузском, азербайджанском эпосе «Китаби Деде Коркут» военачальник также обозначается как человек, имеющий право нести знамя. Одним словом, тра-

диция почитания знамени-туга как священного объекта является общетюркской. «Исследователи едины в таком мнении, что знамя появилось как условный знак, обозначающий место сбора воинов племени. Естественно, этот знак должен быть понятен для всех воинов племени, и в то же время отличаться от условного знака враждебного племени... На знамени изображались те символы, которые были понятны всем воинам, а это обычно были тотемы рода или племени, впоследствии – религиозные символы» [6, с. 51–53].

Среди государственных флагов средневековых тюркских государств с изображениями абстрактных символов самое пристальное внимание привлекает туг Казахского ханства (1465–1822/47). Он представляет собой прямоугольное голубое полотнище с изображенной в центре шестиугольной фигурой, которую принято называть «мистический узел», «узел благополучия» или «бесконечный узел». Этот знак считается буддийским и входит в число восьми буддийских символов счастливого предзнаменования. Именно в буддийской традиции данный знак называется «мистическим узлом». Здесь он олицетворяет долголетие и восемь буддийских предостережений. Но существуют и другие точки зрения по поводу семантики этого символа. Первая заключается в том, что «он считается угловым узлом, или мистическим символом на груди Вишну; некоторые считают, что он происходит от Свастики» [17, с. 234]. Вторая точка зрения приписывает бесконечному узлу происхождение, связанное с образом сплетения двух змей. Такая точка зрения нуждается в определенном комментарии.

Если бесконечный узел в абстрактной форме действительно передает образ двух сплетающихся змей, то он должен быть идентифицирован с таким европейским символом, как кадуцей. В греко-римской традиции кадуцей является атрибутом летающего посланника богов Гермеса или Меркурия. Он представляет собой магический жезл, обвитый двумя сплетающимися змеями. Однако корни этого символа имеют вовсе не европейское, не греческое и не римское происхождение. Образ змеи – прерогатива тюркской культуры и здесь он имеет исключительно положительную окраску, в отличие от христианской и некоторых других традиций. Прежде всего, образ змеи связан с символикой годового цикла и шире – с представлением о вечном временном цикле. Это образ, известный в западной традиции как уроборос – змея, кусающая себя за хвост. Этот образ, несомненно, заимствован у древних тюрков. Тюркская цивилизация, в свою очередь, являлась носителем древней, изначальной традиции, где первооснову языка культуры определял первокалендарь.

Первокалендарь и его изображение сформировались в широтах Арктики, когда климатические условия были благоприятны для проживания людей в регионе Северного полюса. Визуальный образ годового цикла представляет собой круг, со вписанным в него равноконечным крестом, где точки пересечения креста с окружностью отмечают четыре священных события года: дни зимнего и летнего солнцестояния, весеннего и осеннего равноденствия. Соответственно складывается символика стран света: север – лето, юг – зима, восток – весна, запад – осень. Первокалендарь выступал информационной матрицей тюркской культуры: из него она разворачивалась, в него она могла быть свернута. Глядя на первокалендарь, тюрк одномоментно постигал пространство и время, в календаре, выражаясь словами Ю. Лотмана, происходило стягивание пространственно-временного континуума в одну точку. Из нее человек ментально начинал движение вверх, к Вечному Синему Небу – Тенгри...

Это вертикальное движение осуществлялось шаманом по оси мира, по Мировому столпу. Каждая юрта имела купольное выходное отверстие, очерченное кругом, со вписанным равноконечным крестом (шанырак), символически маркировав-

шим центр мира. Одновременно данная схема, как было показано выше, выступала универсальным календарем, пиктограммой вечного круговорота времени. Здесь точка зимнего солнцестояния, повторимся, обозначалась образом змеи, а точка летнего – архетипическим образом птицы. Но не все так просто.

Сам по себе круг – это и есть змея, свернувшаяся кольцом, по-гречески «ки-крос», откуда и произошло слово «цикл». Визуальный образ змеи, кусающей себя за хвост в точке зимнего солнцестояния, был взаимозаменяем изображением двух змей, симметрично обвивающихся вокруг мирового столпа (древа), и именно так выглядел жезл тенгрианских священнослужителей [4, с. 427]. Таким образом, если принять точку зрения о том, что бесконечный узел передает образ сплетения двух змей, то государственный флаг Казахского ханства являлся точным и полным отражением не буддийского, а тенгрианского мировоззрения, визуальным идентификатором тюркской традиции.

В древнетюркском обществе, справедливо отмечал Л. Н. Гумилев, системообразующим фактором была армия, орда. В военное время весь народ становился армией. Тюркское общество является кшатрийским, воинским, если применять индийско-кастовый подход к истории. Поэтому именно в тюркской культуре особенно наглядно можно наблюдать процесс превращения родоплеменных тотемов в военные знамена и их последующее перерастание в государственные флаги ханств и империй.

Особую группу, среди флагов древних и средневековых тюркских государств, составляют знамена с изображениями птиц и птицеподобных существ. Так, например, «на знамени рода Чингисхана красовалась птица, что говорит о принадлежности к аристократии. Но не к царям! Царской птицей считался сокол, а здесь – ворон» [3, с. 31]. Однако многовековая история геральдики свидетельствует, что фигура сокола была взаимозаменяемой с фигурой орла. Древний и средневековый тюркский мир знал, как минимум, два государственных флага с изображениями орлов. Это белое полотнище с золотым коронованным орлом Европейской империи гуннов и голубое полотнище с серебряным двуглавым орлом Сельджукской империи. Вопреки распространенному мнению, образ двуглавого орла имеет тюркское происхождение. Мотив двуглавого орла в сочетании с равносторонними крестами много столетий является основой композиции гёлей (медальонов) текинских туркменских ковров.

Иконография флага государства Газневидов (963–1183 гг.) – предмет отдельного разговора. Здесь на зеленом полотнище изображен обращенный к серебряному полумесяцу золотой павлин с распущенным хвостом. Французский исследователь Ж. Рише пишет, что «павлин, который, оставаясь неподвижным, раскрывает хвост, также может считаться образом солнцестояния» [11, с. 223]. Уточним – зимнего солнцестояния, начала Нового года по тюркскому календарю.

В эпосе «Деде Коркут» Газан-хан назван «любимцем птицы Тулу». Тулу, Туле, Тула – это самоназвание легендарной Гипербореи. В древности, в западном Туркестане была известна игра под названием «тулу». Она заключалась в том, что на телеге (арбе) закреплялся гладкий столб, символизирующий мировое дерево, ось мира. На вершине столба подвешивался красный (золотой) петух, в клюве которого зажимали ценный приз. Участники игры должны были взобраться по столбу и завладеть призом. Таким образом, связь священной птицы Тулу с мировым деревом, а значит с северным полюсом и днем зимнего солнцестояния очевидна.

Государственная символика современных тюркских стран продолжает древнюю традицию. Многие флаги и гербы суверенных тюркских государств и автоно-

мий украшают изображения птиц и птицеподобных существ. Крылатые кони тулпары изображены на гербе Казахстана, птица Хумо – на гербе Узбекистана, кречет Ак-Шумкар – на гербе Кыргызстана. Продолжение той же самой традиции можно наблюдать и на государственных символах автономий в составе Российской Федерации. Изображение орла украшает герб Кабардино-Балкарии, крылатого барса – Татарстана и Хакасии, фантастической птицы Хан-Кереде – герб Горного Алтая.

В древности система идентификации, выработанная тюркской культурой, покрывала почти все информационное пространство Евразии. В средневековье от нее отпочковалась ветвь, которую сегодня мы называем европейской геральдикой. Ее основу составил рыцарский герб, в усеченном виде выполнявший функции тамги. Впоследствии, с возникновением в Европе абсолютистских монархий, появляются штандарты коронованных особ и флаги национальных государств, унаследовавшие роль визуального идентификатора у знамени-туга. Следы тюркской символики и по сей день можно найти в национальных эмблемах Австрии, Дании, Норвегии, Великобритании и других стран. Но эта тема нуждается в отдельном исследовании.

-
1. *Аджи М.* Тюрки и мир: сокровенная история. М., 2004.
 2. Он же. Дыхание Армагеддона. М., 2006.
 3. Он же. Без Вечного Синего Неба. М., 2010.
 4. Он же. Европа, тюрки, Великая Степь. М., 2004.
 5. *Асан Бахти.* Шумеры, скифы, казахи. Опыт идентификации. Алматы, 2002.
 6. *Гезалов П.* Знамена азербайджанских ханств как источник по изучению истории государственности. Баку, 2010.
 7. *Древнетюркский словарь.* Ленинград, 1969.
 8. Казахские тамги – знаки племени, или Печати времени // <http://www.kazakh.ru/news/articles/?a=1392>
 9. *Мухаммадеев Т.* Военная организация Казахского ханства // http://www.nbu.gov.ua/portal/soc_gum/znpnarpv_vtn/2009_48/09mtmokh.pdf
 10. *Плоских В. М.* Киргизы и Кокандское ханство. Фрунзе, 1977.
 11. *Рише Ж.* Иконология и традиция. Космические символы в христианском искусстве // Искусствознание. 2007. № 3–4.
 12. *Рогожинский А.* «Мы, ниже приложившие истинные тамги...». (Опыт идентификации родоплеменных знаков казахов Старшего жуза) // Роль кочевников в формировании культурного наследия Казахстана. Алматы, 2010.
 13. *Сулейменов О.* Тюрки в доистории. Алматы, 2002.
 14. Тамга. ru.wikipedia.org/wiki/Тамга
 15. *Фазлаллах Рашид ад-Дин.* Огуз-наме. Баку, 1987.
 16. *Форти С.* Символы. Энциклопедия. М., 2005.
 17. *Энциклопедия китайских символов.* («Восточный символизм») / Составитель К. Вильямс. М., 2001.

ЯЦЕНКО Сергей Александрович
Российский государственный гуманитарный университет
профессор факультета истории искусства
доктор исторических наук

О НЕКОТОРЫХ ПРОБЛЕМАХ ИЗУЧЕНИЯ ЗНАКОВ-ТАМГ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Сегодня существует большой разрыв между эмпирическими разработками по знакам отдельных из многочисленных тюркоязычных народов, чаще всего – этнографического характера по недавним материалам [1] (у конкретных этносов сильно разнятся области их использования и объем дошедшей до нас документации) и теоретическим, комплексным осмыслением их семантики, эволюции и взаимовлияний. Проще говоря, подобным меткам идентичности (*identity marks*) еще предстоит стать полноценным историко-культурным источником. Между тем, для тюркских этносов, сделавших популярным в современной науке термин «тамга» (в русском языке такой знак традиционно именовался «пятно» или «знамя»), использование этих знаков было очень значимым в различных сферах семейного быта и общественной жизни. По сравнению с метками идентичности их предшественников – «нишан» ираноязычных этносов – тюркские знаки «тамга» имели больше различных функций [2], устойчивые названия (ассоциировавшиеся с объектами материального мира, причем последние могли изображаться очень детально и реалистично (рис. 1)¹, а также были дифференцированы по характеру использования (употреблялись в широком диапазоне от знака отдельного человека до символа племени и раннего государства, назначались по воле правителя) [4]. Сегодня у турецких и азербайджанских гуманитариев популярно новое, очень расширительное понимание термина «*damga*», включающего, например, растительные орнаменты вышивки на коврах², типы музыкальных мелодий и др., что вряд ли конструктивно.

О том, каковы были принципы образования новых форм таких знаков у ранних тюрков, можно судить, например, по источниковедческой инвентаризации Д.Д. Васильевым рунических памятников Южной Сибири. Исходя из нее, у одного из сыновей (старшего) менялась одна микродеталь (чаще в верхней части знака), иногда его форму менял лишь внук, а у дочери знак оставался тот же (Кюлюг-Ток-Бёгют еркин, Ынал ёгя, Отунта-Кюлюг тархан, владетель р. Уюк, глава клана Кутлуг-Чигиш и др.). Инвариантная часть кланового/семейного знака еще недавно у алтайцев называлась «сердце» (дыорек), а дополнения – «хвост» (куйрук) или «ноги» (бут) [6]. Естественно предполагать, что тамги в мемориальных комплексах тюркской аристократии в сложных и оригинальных композициях на петроглифах принадлежат обычно знатным кланам и семьям. Другой социальный круг – рядовых владельцев – представляют граффити на керамике городов развитого и позднего средневековья [7]. Что касается знаков рядовых жителей, мобилизованных на общественное строительство в оазисах Средней Азии, то после исламизации региона они исчезают [8], но не из-за идеологических перемен, а, как мне кажется, из-за изменения характера учета в ходе подобного строительства.

Сегодня имеются специальные работы как по меткам идентичности тюркских народов в целом (известная магистерская диссертация Мехмеда Тезжана в Эрзурумском университете) [9], так и по тамгам тюрков времен ранних каганатов [10], а так-

¹ См., например, тамгу якута из Бутулинской волости (февраль 1675 г.) (рис. 1). У якутов тамгами были, среди прочих, изображения шаманских бубнов (у шаманов), жилых домов и ездовых саней [3].

² Интересно, что достоверных тамг на знаменитых традиционных коврах туркмен и анатолийских турок очень мало; см. наиболее значимую публикацию [5].



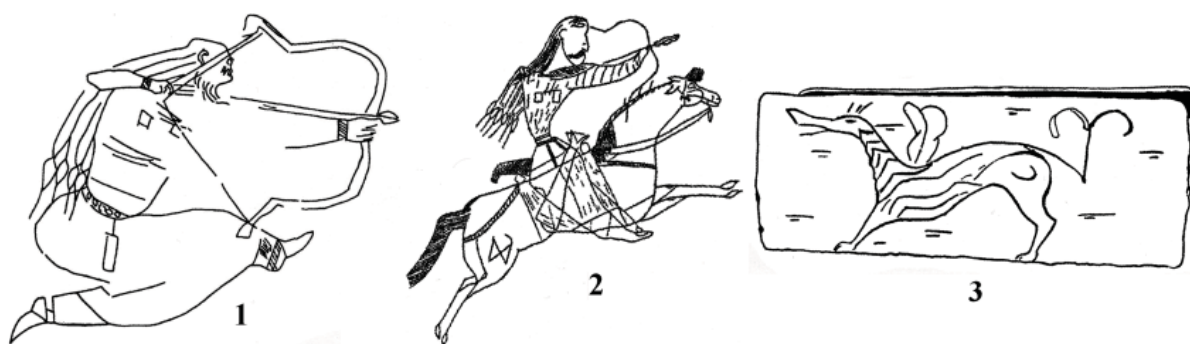
(Рис. 1)

же по монетам с подобными знаками, в первую очередь – в доисламском Чаче [11]¹. Увы, разнообразие аспектов употребления тамг при огромных лакунах в имеющейся достоверной информации означает и большое число нерешенных проблем.

Что касается магического и мистического компонента древнего восприятия меток идентичности, то дефицит достоверной информации сегодня обычно восполняется разнообразными догадками. Например, семантику конкретных недавних тамг алтайцев пытаются вывести из круга культурных ассоциаций, связанных с названием формы тех или иных знаков [12], или же сам знак, по форме напоминающий «этнографический» амулет, тоже считают оберегом по своей функции [13]. Замечу, что у ряда тюркских этносов до недавних пор сохранялись представления о том, что личная (семейная) тамга человека тесно связана с его жизненными силами и может являть каналом для общения с духами. Так, хакасские шаманы верили, что их божественный покровитель (Адам-хан) приказывал выбить тамги каждого начинающего шамана на стволе стоящего у его жилища 9-гранного железного дерева (при жизни шамана знаки светились, а после смерти делались неразличимыми) и, в свою очередь, магически ставил собственную тамгу на его запястье, плечо или ухо. По таким знакам в дальнейшем ориентировались духи-покровители шамана [14]. При этом для тюркских кочевников не характерен орнамент из однотипных тамг, который встречается у их ираноязычных предшественников (у сарматов – в золотых аппликациях на женской одежде и т.п.)². Магическая сила подобного знака была такова, что позволяла подчинить своей воле даже волшебное существо. Так, если в табуне неожиданно рождался чудесный крылатый жеребенок (а хакасы считали это довольно обычным делом), то, чтобы он не улетел, его надо сразу пометить тамгой хозяина [16]. Магия меток идентичности проявлялась также в ритуалах на посвященных горным духам жертвенниках «оваа» (в виде куч камней или шалашей

¹ В названных монографиях хронология монет, переводы согдийских надписей на них и атрибуция организаторов чеканки резко разнятся. Надписи, сопровождающие знаки и портреты правителей (с титулами тудун, тегин или каган) на чачских монетах, делались на одном из иранских языков - согдийском. В силу этого в их прочтении скорее стоит доверять переводу иранистов (В.А. Лившиц, Э.В. Ртвеладзе и др.), чем тюркологу Г. Бабаярову, чтение которого обычно сильно отличается от первых. Но дело не только в этом. Г. Бабаяров предполагает локализацию в Чаче самых выдающихся правителей и центральный чекан от их имени (монеты которого, однако, почему-то имели хождение только в Ташкентском оазисе, и практически отсутствуют в главных областях Каганата и даже в соседнем Согде). Другие названные авторы отвергают инициативу знаменитых каганов той эпохи в чеканке этих монет и, соответственно, иначе толкуют тамги.

² Одно из исключений - орнамент на некоторых казахских надгробиях некрополя Огланды в Прикаспии [15].



(Рис. 2)

из веток) у тувинцев: для обеспечения хорошего приплода скота на пастбищах на шести шалаша крепили шнурки с овечьими ушами, на которых прорезями обозначалась метка хозяина [17]. Видимо, отчасти с магическим значением тамг связан и такой факт: готовя заранее собственную эпитафию на каменной стеле у дворцовой резиденции, некоторые каганы ранних тюрков особо отмечали, как важную деталь, гравировку на этой стеле, помимо надписи, и своей тамги (надпись Моюн-чора уйгурского ок. 759 г.: «...там я повелел нанести на плоский камень мой знак и мою эпитафию, [рассчитанные] на тысячу лет и десять тысяч дней») [18]. В надписях правителей нетюркских народов ничего подобного не известно.

Системы меток идентичности (графических и в форме вырезов на ушах домашних животных [19]) средневековых тюркских этносов вряд ли развивались без заметного влияния инокультурных соседей. Это с большой вероятностью можно предполагать в отношении более ранних иранских групп [20] и достоверно документируется для тюрков, живших в предгорьях Северного Кавказа [21]. Автор этих строк в ряде случаев выделял тюркские «вкрапления» в более ранних скоплениях знаков в Хакасии и Западном Казахстане [22].

Серьезная проблема заключается в том, что подобные знаки на скалах в Центральной Азии наносились с неолита или бронзового века до «этнографической» современности. При этом формы простых знаков разных эпох и различных лингвистических групп (иранских, тюркских и монгольских) часто идентичны или очень близки (часть средневековья в Средней Азии сосуществовали все три этнических элемента, в более восточных районах они сменяли друг друга). По всем периодам и этническим массивам наши знания о знаках и их использовании весьма фрагментарны. Однако многие исследователи склонны относить без детального анализа (окружающие петроглифы, их стиль и композиция, орудия их нанесения, патинизация и др.) практически все знаки скоплений именно к «самой блестящей» эпохе первых тюркских каганатов («ранних тюрков»)¹. На деле в «чисто тюркских» святилищах, вроде открытого в 1910 г. обширного Бичигт улан хад [24], осторожный исследователь может предполагать, как минимум, единичные более ранние или более поздние знаки. Как типы знаков, так и характер их размещения не подтверждают раннетюркскую принадлежность скопления на камне из Карлыбаса на Мангышлаке [25]. Но особенно странно выглядит столь уверенная атрибуция в отношении единичных

¹ Так, компактное скопление знаков, явно относящихся к одной определенной культуре, было обнаружено на одиночном валуне в местности Аршаан шад [23], и их вначале воспринимали как тюркские тамги. Однако раскопки у подножья валуна показали, что часть этих знаков перекрыта не потревоженным слоем стоянки эпохи неолита (!).

знаков (которые, к тому же, часто публикуют вне контекста соседних композиций), относимых к ранним тюркам на основе «близости» формы (критерии близости для тюркских тамг при этом до сих пор остаются не разработанными). Перспективным кажется сопоставление, где это возможно (для традиционных кочевых обществ 2-3 последних веков) серий знаков, нанесенных одной этнокультурной группой в разных хозяйственных комплексах, например – на зимних стоянках и у колодцев [26].

Во многих случаях, чтобы отличить тамгу от иных по характеру деталей древних изображений, требуется хорошо знать иконографическую традицию данного и соседних регионов и истоки ее элементов. Иначе неизбежны ошибки – появление в публикациях т.н. «псевдо-тамг» [26] (рис. 2)². Например, в маленьких кружках, образующих фигуру «У» между двух крупных тамг (стела из Кара-кату в Монголии) [29], вряд ли можно видеть метки идентичности. Еще одна трудность связана с размещением близко и в ряд серии знаков: считать ли их независимыми и разными тамгами или иногда в некоторых парах можно видеть один сдвоенный знак? Мне кажется, попытка выделения сдвоенного знака должна опираться на достоверные случаи пары расположенных близко знаков и наличие подобного элемента на периферии сложных знаков из одной фигуры. Так, кажется несомненным, что поставленный рядом (слева, вверху или внизу) с тамгой правящего каганского клана Ашина (стоящий обычно влево горный козел) знак в виде линии с одним загнутым внутрь концом («посох») давал новые варианты личных знаков представителей этого клана. Однако фигуру изогнутой змеи с гребнем на голове, размещенную рядом со знаком Ашина на изваянии из Чойра и стеле из Онгина, нет необходимости считать частью нового спаренного знака [30], т.к. очень близкие по форме тамги известны поодиночке на других монгольских памятниках того времени (стелы из Терха и Шине-Усу) [31]. Этот знак изображался на монетах Тюркешского каганата – вассала Второго Тюркского [32]. Что касается ориентации тамги в пространстве, то весьма ценные сведения имеются по казахам: для хозяина знака было не принципиально, под каким углом он нанесен, и, например, при недостатке свободного места наиболее обычный ракурс тамги меняли; в других ситуациях разный поворот знака иногда отличал некоторые кланы или племена [33].

Еще одна сложная задача – корректное выделение раннетюркских знаков в регионах с заведомо сильно смешанным населением. Яркий пример того рода – Хазарский каганат с его тюрко-алано-кавказо-финно-славянским населением (учтем, что для всех этих этнических массивов и позже характерно активное использование меток идентичности). Многие коллеги в Средней Азии и Южной Сибири воспринимают сводки знаков по Хазарии [34] как коллекции именно достоверно тюркских тамг и готовы широко использовать их в качестве аналогий. Наиболее обширные коллекции там происходят из двух крепостей VIII-IX вв. - Маяцкого на Верхнем Дону и Саркела на Нижнем Дону; эти крепости строились центральной властью, и в них стояли небольшие хазарские гарнизоны (оставившие, в частности, серию известных рунических надписей). Увы, знаки, строителей на крепостных стенах и из

² Например, на деревянной шкатулке из могильника Подорванная Балка у стен столицы средневековой Алании – Магаса гравирован грифон, навершие хвоста которого представлялось тюркской (?) тамгой (рис. 2, 3). Между тем, перед нами обычный раздвоенный «процветший» хвост фантастического животного, типичный для искусства Византии – соседа и союзника Алании. Другой пример: в сцене на р. Чаганка (Алтай) на груди пешего лучника видят две однотипных тамги (рис. 2, 1). Между тем, нет оснований думать, что тюркских аристократов на изображениях метили как домашний скот. Несомненно, речь идет об обычной паре фигурных ромбовидных вставок из ярких тканей на груди [27]. Они, как и наплечные медальоны, на рубеже II-III вв. появились на туниках в восточноримских провинциях, вскоре были заимствованы Сасанидами [28] и затем распространились во многих областях Евразии. Похожая пара ромбовидных вставок на рубаше изображена в том же районе, но уже в сцене охоты всадника (рис. 2, 2).



(Рис. 3)

некрополей этих поселений считать тюркскими сегодня нет оснований, т.к. тюркским не являлось основное население их и округи¹.

При анализе древнетюркских тамг важно их размещение на том или ином месте в сложной композиции (сцены охоты, сражения, общение с умершим или божеством и др.) или на теле определенных животных. Обычно у животных (в т.ч. диких) тамга представлена на левом бедре (во Внешней Монголии: олени на скале в Булуке, скульптуры льва в Шивэт улане, барана в Унгете; Кыргызстан: основной знак на теле крылатой собаки в Жалтырак-таше; лошадь в Верхнем Чирюрте в Дагестане). Однако на скалах в Саяно-Алтае (р. Чаганка, Сулекская писаница) и Внутренней Монголии (Сунецуогикухэлу) на изображениях всадников лошади имеют тамгу на правом бедре. Давно отмечено для ранних Тюркских и Уйгурского каганатов в Монголии размещение тамги правителя вверху стелы, а для более поздних тувинских и хакасских – внизу [35]. В тюркском мире (Гобустан в Азербайджане) известны большие скопления, состоящие из идентичных тамг (рис. 3): в этом случае, видимо, каждый представитель клана или племени демонстрировал солидарность в важной акции и клятве, не изображая своего личного знака. Другое распространенное проявление клановой/семейной сплоченности – скопление, где, при наличии разнотипных тамг в разных его частях, близкие по форме личные тамги родственников ставятся рядом (часто - в линию). В позднее время мы тоже часто наблюдаем это (см., например, хакаскую писаницу на скале Городовая стена, где четыре одинаковых знака аккуратно размещены в центре скопления тамг [36]). На стеле из Бомбогора 15 знаков родственников сходных типов образуют 3 ряда, наклоненных вправо, а в свободные участки были вписаны обычно более мелкие знаки неродственных лиц [37]. Скопления раннетюркских тамг весьма часто выглядят как относительно горизонтальная линия (гораздо реже – две-три коротких линии) разнотипных знаков (на скалах) или вертикальная (на стелах и плитах оградок, где вверху обычно выделяется крупная тамга главного персонажа) [38]. Весьма упорядочено и размещение 9 рядами

¹ Решающую роль в этом выводе играют материалы недавних раскопок некрополей и изучение в последние годы коллекций черепов умерших. Сегодня практически все специалисты считают верхнедонских жителей района Маяков переселенными из Центрального Предкавказья аланами; создатели же нижнедонских могильников характеризуются большим этническим смешением, причем в нем велика роль потомков позднеантичного, сармато-аланского и меотского населения края, а небольшой процент монголоидных женщин присутствует в качестве жен.



(Рис. 4)

знаков на известной плите из Башкирии [39]. Даже в кажущемся хаосе скопления на стеле из Шивэт улана (по мнению ряда исследователей, посвященной Ильтерес кагану) можно заметить некое подобие вертикальных рядов основных знаков и чуть более поздних (?) – мелких и слабее врезанных на свободных участках [40].

Интересной особенностью Казахстана является наличие в составе курганных некрополей на поверхности несколько больших земляных моделей тамг – своеобразных «геоглифов», служивших, вероятно, святилищами для культа умерших предков. Известные мне сооружения такого рода предварительно можно датировать античным временем. Самая интересная и сложная из них, диаметром около 70 м, находится в Северном Казахстане, у пос. Амангельды Акмолинской области (рис. 4)¹; по форме она представляет собой триквестр с «S»-видными выступами на концах и наиболее близка «позднесарматским» образцам пограничных с Казахстаном районов Южного Приуралья [41]. Другая, в форме свастики, находится в составе могильника Тагискен скифской эпохи.

¹ Спутниковое фото Google любезно предоставлено Е.А. Смагуловым. Термин «геоглиф» впервые предложен Марией Райхе для больших наземных фигур в перуанской пустыне Наска и сегодня широко распространен.

1. См., например: Аристов Н.А. Опыт выяснения этнического состава каргиз-казахов Большой орды и кара-киргизов на основании родословных сказаний и сведений о существующих родовых делениях и родовых тамгах // Живая старина. 1894. Вып. III-IV. – с. 391-486; Соколов Д.Н. О башкирских тамгах (с приложением таблицы башкирских тамг) (Труды Оренбургской ученой архивной комиссии. Т. XIII). Оренбург: тип. Н.А. Порхунова, 1904; Castagné J. Les tamgas des Khirgizes (Kazaks) // Revue du monde musulman. – 1921. - Vol. 39. – p. 30-64; Акчокраклы О. Татарские тамги в Крыму // Известия Крымского Пединститута. 1927. Кн. 1. – Симферополь; Карпов Т.И. Родовые тамги у туркмен // Известия Туркменского филиала АН СССР. – 1945. - №№ 3-4. – с. 43-49; Симченко Ю.Б. Тамги народов Сибири XVII века. М.: Наука, 1965. – с. 59-68, 184-187; Востров В.В., Муканов М.С. Родо-племенной состав и расселение казахов. Алма-Ата: Наука КазССР, 1968. – с. 84-105; Gülsensoy T. Orhun'dan Anadolu'ya Türk Damgalari. Istanbul: Türk Dunyasi Arastirmalari Vakfi, 1989; Яхтанигов Х. Северкавказские тамги. Нальчик: Лейтер-ибн-Марат, 1993. – с. 27-31, 172-185; Ахмеров Р.Б. Наскальные знаки и этнонимы башкир. Уфа: Китап, 1994; Рогожинский А.Е. «Мы, нижеприложившие истинные тамги...» (опыт идентификации родоплеменных знаков казахов Старшего жуза) // Роль кочевников в формировании культурного наследия Казахстана. Алматы: Print-S, 2010. с. 101-127.

2. Tezcan M. *Eski Türklerde Damga (Yüksek lisans tezi)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 1990 (Magister Diss. Manuscript). – s. 33-88; см. серию статей по тюркским народам: Traditional Marking Systems: A Preliminary Survey. London, Dover: Dunkling Books, 2010. p. 376-384.

3. Симченко Ю.Б. Тамги... с. 186-187, рис. 116, 4.

4. Яценко С.А. Знаки-тамги иранских народов древности и раннего средневековья. М.: Восточная литература, 2001. с. 107.

5. Stone P.F. Tribal and Village Carpets. The Definite Guide to Design, Pattern and Motif. London: Thames and Hudson, 2007. p. 78, 288.

6. Ямаева Е.Е. Родовые тамги алтайских тюрков (XIX-XX вв.). Горно-Алтайск: Республиканская типография, 2004. с. 5.

7. Смагулов Е.А. Изучение знаковой системы средневекового Отрара // Известия АН КазССР. Серия общ. наук. – 1979. - № 6. – с. 58-64. Ср.: Кочкина А. Ф. Гончарные клейма Билярского городища // Средневековые археологические памятники Татарии. Казань: КГПИ, 1983. с. 69-92.

8. Богомолов Г.И. Знаки на кирпичях Чача в эпоху древности и средневековья // Туран-Туркестан: проблемы культурно-исторической преемственности. Древность и средневековье. Туркестан: заповедник-музей «Азрет-Султан», 2006. с. 122-133.

9. Tezcan M. *Eski Türklerde Damga...*

10. См., например: Зуев Ю.А. Тамги лошадей из вассальных княжеств // Труды Института истории, археологии и этнографии АН КазССР. 1960. – Т. 8. – с. 93-140; Дончева-Петкова Л. Знаки вверху археологически памятники от средневековна България. VII-X век. София: БАН, 1980; Самашев З., Базылхан Н., Самашев С. Древнетюркские тамги. Алматы: АБДИ Компани, 2010.

11. Ртвеладзе Э.В. История и нумизматика Чача. Ташкент: Гос. музей истории Узбекистана, 2006; Шагалов В.Д., Кузнецов А.В. Каталог монет Чача III-VIII вв. Ташкент: Фан, 2006; Бабаяров Г. Древнетюркские монеты Чачского оазиса. Ташкент: Нац. библиотека Узбекистана, 2007.

12. Ямаева Е.Е. Родовые тамги... с. 5-12.

13. Досымбаева А.М. Западный Тюркский каганат. Культурное наследие казахской степи. Алматы: Тюркское наследие, 2006. с. 54.

14. Бутанаев В.Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан: ХГУ, 2006. с. 73-74.

15. Ажигали С.Е. Архитектура кочевников. Феномен истории и культуры Евразии (памятники Арало-Каспийского региона). Алматы: Гылым, 2002. с. 466.

-
16. Бутанаев В.Я. Монгуш Ч.В. Архаические обычаи и обряды саянских тюрков. Абакан: ХГУ, 2005. с. 90.
 17. Там же. с. 15.
 18. Тугушева Л.Ю. Тюркские рунические письменные памятники из Монголии. М.: ИНСАН, 2008. с. 106.
 19. См., например: Gülsensoy T. Orhun'dan Anadolu'ya Türk Damgalari... - s. 96, 122-123, 156-162.
 20. Яценко С.А. Знаки-тамги... с. 107-109.
 21. Яхтанигов Х. Северкавказские тамги... с. 27-31.
 22. Ольховский В.С., Яценко С.А. О знаках-тамгах из святилища Байте III на Устюрте (предварительное сообщение) // Археология, палеоэкология и палеодемография Евразии. М.: Геос, 2000. – с. 300-301; Marsadolov L.S., Yatsenko S.A. Accumulation of Tamga-Signs from Salbyk Valley (Khakassia, South Siberia) // Silk Road Art and Archaeology. 2004. – Vol. 10. Kamakura, 2004. p. 296.
 23. Nowgorodowa E. Alte Kunst der Mongolei. Leipzig: E.A. Seeman, 1980. – fig. 27-28.
 24. Самашев З., Базылхан Н., Самашев С. Древнетюркские тамги... с. 61-73.
 25. Яценко С.А. Скопление клановых знаков-nishan позднеантичного времени на камнях святилища в районе Мерке, Жамбыльской области // Казахстан и Евразия сквозь века: история, археология, культурное наследие. Алматы, 2010. с. 117.
 26. Ср.: Рогожинский А.Е. Удостоверительные знаки-тамги кочевников нового времени и средневековья в горных ландшафтах Семиречья, Южного и Восточного Казахстана // Наскальное искусство в современном обществе (К 290-летию научного открытия Томской писаницы). Т. 2. – Кемерово: Кузбассвузиздат, 2011. с. 221-222.
 27. Самашев З., Базылхан Н., Самашев С. Древнетюркские тамги... с. 40 (рис. 43) и 54 (рис. 62).
 28. Яценко С.А. Несколько наблюдений о костюме ранних тюрков // Тюркологический сборник 2011-2012. М., 2012 (В печати) - ©Электронный ресурс. – Режим доступа: http://www.narodko.ru/article/yatsenko/Observations_on_the_suit_of_the_early_Turks.
 29. Harper P.O. Sources of Certain Female Representations in Sasanian Art // Atti del Convegno Internazionale sul Tema "La Persia nel Medioevo". Roma: Academia Nazionale dei Lincei, 1971. – p. 503-515.
 30. Самашев З., Базылхан Н., Самашев С. Древнетюркские тамги... рис. 81.
 31. Там же. – с. 35, рис. 26; Osawa T. On Functional Changes of Tamga and Nishan-signs in the Old Turkic Period // Traditional Marking Systems: A Preliminary Survey. London, Dover: Dunkling Books, 2010 fig. 8b.
 32. Osawa T. On Functional Changes... – fig. 2d, 8a; Tezcan M. Tamgas among the Turks in the Middle Ages: Their Role as Legal Signs and Some Related Terms // Traditional Marking Systems... p. 388, fig. 13.
 33. Смагулов Е.А. Изучение знаковой системы... - с. 60; Рогожинский А.Е. «Мы, нижеприложившие... с. 110.
 34. Флерова В.Е. Граффити Хазарии. М.: Эдиториал УРСС, 1997; Яценко С.А. Знаки-тамги... с. 111-113, рис. 36.
 35. Кызласов И.Л. Рунические письменности евразийских степей. М.: Восточная литература, 1994. с. 225-230.
 36. Кызласов И.Л. Рунические письменности евразийских степей. М.: Восточная литература, 1994. с. 225-230.
 37. Самашев З., Базылхан Н., Самашев С. Древнетюркские тамги... рис. 42.
 38. Там же. - рис. 33, 39, 46, 47, 57, 64, 83, 90; с. 68, 72-73; Кызласов И.Л. Рунические письменности... рис. 5.
 39. Ишбердин Э.Ф. Камень с «загадочными» знаками // Советская тюркология. 1980 - № 2. с. 64-67.
 40. Самашев З., Базылхан Н., Самашев С. Древнетюркские тамги... рис. 38.
 41. Яценко С.А. Знаки-тамги... рис. 6, 92.

РОГАЧЕВ Владимир Ильич

Мордовский государственный педагогический институт им. М. Е. Евсевьева,

профессор кафедры литературы и методики обучения литературе, доктор филологических наук

ВАГАНОВА Елена Николаевна

Мордовский государственный университет им Н. П. Огарёва, доцент кафедры иностранных языков

для естественно-научных и инженерных специальностей

ДЕНИКАЕВА Екатерина Александровна

Российский государственный социальный университет, аспирантка кафедры социальной работы, психологии и социального права

К ПРОБЛЕМЕ БЫТОВАНИЯ «ЗНАМЕН» И ТАМГА-ЗНАКОВ У ФИННО-УГОРСКИХ И ТЮРКСКИХ НАРОДОВ

Длительное время тамга-знаки, «знамена», меты вызывают глубокий исследовательский интерес. Этнографической наукой накоплен значительный эмпирический материал по знакам финно-угорских и тюркских этносов. Длительное время сдерживающим моментом в объективной научной интерпретации знаков были отсутствие общеупотребительной методологии, слабо отработанная методика изучения, анализа исследуемых знаков. И это несмотря на то, что знаковые системы указанных народов хорошо сохранились. В последнее время, в работах ученых определяются подходы и направления к проблеме изучения знаков с точки зрения: а) истории; б) этнографии; в) лингвистики; г) народного искусства. И эта градация, на наш взгляд, в полной мере позволяет квалифицированно рассматривать накопившийся материал. Из ряда проблем темы мы обратимся к генетическому, сравнительно-историческому, формально-типологическому, функциональному вопросам.

Тамги¹, «знамена», меты имели широкое распространение у всех известных нам народов Поволжья, Приуралья, Западной Сибири, Северного Причерноморья, Крыма, Северного Кавказа, Казахстана, Средней Азии. На этих территориях зафиксированы сотни, тысячи разнотипных, разновариантных тамгообразных знаков, «знамен», нанесенных на посуду, одежду, культовые предметы, сбрую, оружие, антропоморфные и зооморфные изображения. История их возникновения уходит своими корнями в глубокую древность и связана с ранними периодами развития человечества.

В небольшой статье практически невозможно рассмотреть целиком кодификационно-семиотические системы финно-угорских и тюркских народов. Дело в том, что мир тамга-знаков, «знамен» живет гораздо более сложной жизнью, чем кажется на первый взгляд. Так, функции тамг, «знамен» огромны. Знаковую природу имеет орнамент, декор национальной одежды, знак являлся определителем рода, племени по принципу «свой–чужой», способом кодификации окружающего мира в виде пространственно-временных кодов в орнаментике одежды. Знак, в качестве

¹ Тамга, знак родовой принадлежности у тюркских народов, передающийся по наследству. Т. использовались для таврения скота, бортных деревьев, межевых знаков и др., подписания офиц. документов. Слово «тамга», тюркско-монгольское по происхождению, в языках этой группы имело несколько значений: «тавро», «клеймо», «печать». В ходе татаро-монгольской экспансии XIII–XV вв. данный термин получил распространение в завоеванных странах Средней Азии, Восточной Европы, Ближнего и Среднего Востока, Кавказа и Закавказья, где, помимо прежних, приобрел новые значения – «документ с ханской печатью», «(денежный) налог».

символа, тесно связан с мифологией, мифопоэтическим освоением мира и его отражением в узоре, декоре одежды, жилища. Было бы глубоко ошибочно трактовать тамги, «знамена» как знаки, обладающие одной функцией. С уверенностью можно утверждать, что знаки во все времена были полифункциональны. Из них издревле складывались знаки родоплеменной и семейной собственности, орнаментальные мотивы, традиционное доалфавитное письмо, арифметические знаки и др.

«Знаменовать», тамговать, наносить меты, знаки — значит рисовать, чертить. Роды и племена имели свои особые знаки, которые служили им символами, своеобразными печатями. Ими обозначались владения, границы лесных участков, которыми пользовались. Эти знаки разных народов имеют разное название: у русских — «знамена», «грань», «рубеш»; у мордвы — «тешкс», «сёрма», «пазава», у марийцев «тисте», у татар, башкир — тамга, тавро, у казахов — «танба», «тамга», «тагма».

Говоря о традиции народов иметь свое клеймо, необходимо отметить, что оно уходит своими корнями в древние времена (I тысячелетие н. э.). Так, В. М. Жирмунский, обращаясь к вопросам мифологии у тюркских народов, пишет: «Каждое племя (огузов) имело свое священное (тотемное) животное — птицу («онгон»), свою тамгу (клеймо для скота, т. е. свой герб)» [1, с. 525]. Исследователи тюркских знаков отмечают, что «на первой стадии эволюции знаки символизировали тотемное животное племени и, так как племя носило имя своего тотема, существовала прямая связь между племенем (кланом), его названием (этнонимом), тамгой знаком и даже названием тамги» [2, с. 132].

Следует отметить, что археологические, архивные материалы свидетельствуют о том, что по хронологии возникновения древнейшими являются знаки, связанные с изображениями явлений природы (пурьгине ёнкс — «молния»), животных (гуй — «змея» мордов.) и т. д. У финно-угров — мордвы, марийцев, удмуртов и тюркских народов — татар, чуваш, башкир, казахов одними из древнейших являются знаки, связанные с природой. Косвенным свидетельством этому является то, что, к примеру, у хантов и манси, вплоть до последнего времени занимавшихся охотой, рыбной ловлей, кочевым скотоводством, сохранялась знаковая система, связанная с миром живой природы, где изображения рыб, оленей, зверей, занимали преобладающее место по сравнению с другими группами знаков.

Такую же историю развития тамг можно наблюдать и у тюркских народов. Народная традиция сохранила упоминания о животных-прародителях — тотемах. Так, хорошо известны предания тюркских народов о роли волка в происхождении тюрков и усуней, причем, в легендах о происхождении усуней, кроме волка, значительная роль отводится и ворону. Отсюда, вероятно, берет начало поэтическая традиция определять казахов как «карга тамырлы казак» (казахи, имеющие предком ворона). Так, среди найманов (казахское племя) встречаются роды Матай и Садыр с тамгой и ураном «Бори/волк»; есть среди найманов также род «Бура» (верблюди-самец), среди Кипчаков есть род «Карабалык» и «Торы Айгыр» (гнедой жеребец), а в роду Уак зафиксированы «Шубар Айгыр» (пегий жеребец); в казахском Младшем жузе есть род «Кызылкурт» (красный червь) [‘курт’ означает также и ‘волк’, сравните — ‘башкорт/башкир’ — прим. ред.], а род Адай имеет главную тамгу в виде птичьей лапки» [3]. Несущий каркас системы казахских тамг довольно прост, и поэтому легко прочитываются взаимосвязи родов, входящих в казахский народ. Так, в Старшем/Великом жузе преобладают тамги с кругом, в Среднем/Центральном жузе — черточки, разного рода углы, также встречаются тамги с кругами. В Младшем жузе мы наблюдаем самое большое разнообразие тамг, которое свидетельствует о сложном родоплеменном составе.

Такие же формы, в виде кругов, треугольников, углов, зигзагов волнистых линий, конусов — свойственны мордве, марийцам, удмуртам. Издревле, немалое место

среди знаков занимали лунарные и солярные знаки, изображения богов, мифологических существ.

Обращаясь к вопросу о времени возникновения знаков, мы предполагаем, что они восходят ко времени неолита. Именно в тот период происходит трансформация первобытного искусства: изобразительная форма постепенно лишается образной выразительности, рисунок постепенно превращается в знак, получают широкое распространение идеограммы в виде кругов, крестов, спиралей, свастик, полумесяцев и других лунарных и солярных символов, а также стилизованные изображения людей, животных, племенных тотемных зверей, охотничьих знаков, идолов, некоторых простейших орнаментальных мотивов. Из рода в род передавались, освященные преданиями родоплеменные представления и коллективно созданные художественные образы, каждый из которых отображал многообразие мифологических, религиозных, социальных и прочих представлений. Немалая часть их находила воплощение в символах-идеограммах, призванных выражать сложные понятия и идеи, передавать их следующим поколениям.

Основная масса идеограмм дошла до нас в виде знаков собственности. В период первобытнообщинного строя, вероятно, эти знаки имели более магико-религиозный смысл, нежели обозначали расклад собственности. Лук, копья, стрелы, другое имущество были неотъемлемой частью жизни древнего человека, от них зависела удачная охота, а значит благополучие, в конечном итоге – жизнь рода, племени. Поэтому вполне естественно предположить, что они могли иметь насечки, знаки, по воззрениям древних охотников, которые обладали магической силой и обеспечивали успех [4, с. 67].

Значительно позже, когда человек, от присваивающих форм хозяйствования, от охотничье-рыболовецкого быта перешел к занятиям животноводством, земледелием, а затем и ведению многоотраслевого натурального хозяйства – потребовалось фактическое разграничение предметов владения и регулирование имущественных отношений междулюдьми, что предусматривало использование определенной системы обозначений, которые наносились на животных (тавро), домашнюю утварь и орудия труда, борти, одежду. Ими отмечались участки леса, пашни, лугов. И эти процессы уходят вглубь веков. Так, одно из древнейших письменных упоминаний о тюркских тамгах относится к V в. [5, с. 20]. О практике клеймения скота ещё в огузо-печенежское время говорится в сказании Рашид-ад-Дина «Огузنامه»: «Каждому из 24 внуков Огуза во избежание споров и разногласий Иркил Ходжа определил его ранг, занятие, прозвище. Каждому из них он раздал тамгу для клеймения скота, чтобы можно было различать, кому какие животные принадлежат» [6, с. 63–64]. Таврение значительных поголовий скота для степных народов, занимавшихся животноводством, было обычным явлением. К примеру, отмечается, что у казахов мужчина, воин должен был иметь свою тамгу, с обязанностью накладывать её (тамга һалыу) клеймить, таврить весь скот и имущество для различения, что и кому принадлежит» [7, с. 370–371]. Исследователь Н. В. Бикбулатов отмечал, что у башкир, согласно обычаю минората, дом отца, усадьба и его тамга переходили после его смерти к младшему сыну [8, с. 93]. То же самое происходило у мордвы. С той лишь разницей, что «... старший в роде пользуется отцовской «сьормою» (знаком собственности) без перемен, – отмечает В. Н. Майнов, – а остальные как-нибудь видоизменяют мету отца» [9, с. 197].

Ученый Р. Г. Кузеев приводит сведения о том, что ещё в XVII в. родоплеменная территория у башкир отмечалась межевыми столбами (топографик тамга – топографический знак; тамга куйыу ставить знак), на которых выжигались тамги или вдоль её границ закапывались угли и брёвна, с вырезанными на них тамгами [10, 74–77]. Схожая форма межевания бытовала и у мордвы, когда на границе земель-




ных участков устанавливали камень, под который «клали золу из очагов обоих соседей и их меты, вырезанные на кирпичках» [11, с. 197].

Первые собиратели и исследователи башкирских тамг Н. А. Аристов и Д. Н. Соколов предполагали, что тамги являлись изображением родовых богов или духов-покровителей и лишь позднее, в связи со сменой мировоззрения, стали знаками родовой или семейной собственности [12] (см. Приложение, рис. 11). Так или нет, сейчас об этом сложно говорить. Но такие факты отмечены этнографами. Так, засвидетельствовано, что мордва, во время молян наносила на священные деревья свои знаки в качестве родовых сакральных символов. Косвенным свидетельством тому является упоминание Н. Харузиным священного дуба мордвы, д. Чукалы при реке Пьяне Нижегородской губернии Сергачского уезда, под которым, видимо, проводились озксы (моляны), и «...на стволе его вырезано много клейм, очевидно, мордовских, сделанных в отдаленную старину» [13, с. 67].

На использование мет в качестве священных религиозных символов, в некоторых селах Мордовии вместо слова «тёшк» (в знач. кладбищенский знак) употребляли слово «пазава» («икона») [14, с. 549]. Это также наталкивает на мысль о том, что на определенной стадии знаки могли функционировать как языческие культовые символы, опознаватели родовых покровителей.

В Поволжье, как нигде в другом месте мира, тесно соприкасаются финно-угорский и тюркские миры. Исторически сложилось так, что здесь, с древнейших времен дисперсно проживают финно-угорские и тюркские этносы мордва, марийцы, удмурты, чуваша, татары, башкиры.

Обращаясь к формам бытования тамга-знаков мордвы и татар можно отметить следующее. Из 500 «знамен», зафиксированных в книге Д. Пушечникова и А. Костяева [15], практически невозможно отделить знаки мордвы и татар-мишарей, настолько они близки по начертанию (см. Приложение, рис. 1).

Можно лишь предполагать с определенной долей вероятности, что владельцы знаков, с не характерной для наших регионов птицы – орла, к примеру, «знамя Уразы Бакишева: орлово перье да три глаза» – , «знамя Мучкомасово: орлов хвост да один глаз» – ; «знамя Чюраша Болтаева: орлов хвост с тремя глазами» –  – являются татарскими [16, с. 36].

Идентичность и совпадение знаков по форме столь значительны, что практически невозможно различить мордовские и татарские знаки XVI–XVII вв. Единственным ориентиром могли стать характерные тюркские имена и фамилии, да и то не всегда, т. к. они были в ходу и среди мордвы. Совместное проживание мордвы и татар в селах региона, ведение многоотраслевого натурального хозяйства, занятия земледелием, животноводством, лесными промыслами, совместное владение бортными ухояями, разведение бобров, охота – вели к межэтнической интеграции даже на таком уровне, как единая кодификационная система. Сохранившиеся до сих пор татарские тамги на могильных камнях и столбиках дают представление об их начертании (см. Прилож., рис. 10).

Единство знаковых систем мордвы и татар – это только один из показателей интеграционных процессов финно-угорских и тюркских этносов. Этнографы до сих пор удивляются и бьются над загадкой исключительной схожести терминологии системы родства, традиций и обрядов, языковых явлений у мордвы и татар [17, с. 37]. Отмечены единые ритуальные блюда, большим соответствием характеризуется цикл свадебных песен и причитаний у мордвы и татар-мишарей [18].

Имеющиеся в нашем распоряжении тамги других тюркских народов позволяют провести, в отдельных случаях, их сопоставление с мордовскими. Собранные и опубликованные знаки крымских татар, ногайцев, казахов (см. Прилож., рис. 2–5),

при сравнении с мордовскими «тешксами», «сёрмами», указывают на сходство части фигур [19, а)143–147; б) с. 38] (рис. 1–8). При обращении к тамгам крымских татар из Евпатории (см. Прилож., рис. 4–5) можно увидеть, что такие формы знаков, как круг, диагональный крест, полукруг, овал, треугольник, квадрат, Т П; V-образные формы, вертикальные и параллельные линии, довольно распространены у этого народа (рис. 1).

||| а) = б) Т в) V г) О д) ⊙ е) ∅ ж) Δ з) П и) □ к) X л)

Рис. 1.

Аналогичные знаки обнаружены нами и довольно широко распространены в мордовских селениях.

Еще большая схожесть обнаруживается при идентификации ногайских и казахских знаков (В. И. Филоненко их не подразделяет – примеч. наше). Изображенные на рисунке тамги этих народов в равной мере можно увидеть и у мордвы. До настоящего времени, на могильные кресты эрзян восточных районов Мордовии наносятся подобные знаки (рис. 2).

||| а) Y б) ||| в) П г) ||| д) + е) > ж)

Рис. 2. (Даются выборочно по В. И. Филоненко)

Наряду с этим, среди тюркских тамг есть такие, которые не характерны для мордовского народа. Там среди 2500 знаков мокши и эрзи нам, к примеру, не удалось обнаружить форм, представленных на рисунке (рис. 3)

★ а) ✦ б) ✧ в) ✨ г) ✨ д) 🌲 е)

Рис. 3.

Часть знаков, выделенных И. Баски у ногайцев и казахов, в виде кружков с «ручкой», называемые «чомич» («ложка, черпак») в разнообразных сочетаниях и ориентациях имели широкое хождение в тюркском мире [20, с. 133] (рис. 4).

○ а) ○— б) ○○ в) ○— г) ○○— д) ○ е) ○ ж)

Рис. 4.

Похожие формы встречаются, в единичных случаях, у эрзян сел Чиндяново, Баево, Ст. Турдаки, Черная Промза, Кабаево Республики Мордовия (рис. 5).

○ а) ○ б) ○ в) ○ г) ○ д) ○ е) ○ ж) ○ з)

Рис. 5. а), б) – с. Чиндяново; в), г) – с. Баево; д) – с. Ст. Турдаки; е), ж) – с. Черная Промза; з) – с. Кабаево.

Однако здесь не наблюдаются парные кружки или сочетания парных кружков с «ручкой». Картина меняется, если рассматривать меты сел западных районов Мордовии. Так, среди «тешксов» только одного с. Алькино, Ковылкинского района Республики Мордовия, мы встретили несколько вариантов упомянутых выше знаков, правда, тоже одинарных (рис. 6) [21, с. 39].

○ а) ○ б) ○ в) ○ г) ○ д) ○ е)

Рис. 6.

В определенной мере это наталкивает на мысль о том, что, возможно, эта форма знака генеалогически восходит к упоминаемым нами выше тамгам тюркских народов.

Объяснением этому может быть то, что исторически западная группа мордвы ощущала более сильное воздействие тюркского мира. Вызвано это тем, что это часть мордвы, традиционно занимавшая южные и юго-западные районы Мордовии, а также Самарско-Саратовский край, Пензенскую и Тамбовскую губернии, в историческом прошлом географически оказались в зоне досягаемости скифо-сарматского

мира, кочевий степных народов, набегов ногайцев, крымских татар, о чем свидетельствует не только исторические документы, но национальный фольклор мордвы.

Истории известно о существовании так называемого степного или южного ин-формационного «коридора», вектор которого был направлен не только с востока на запад, но и с юга на север и северо-запад.

Учеными достоверно установлено, что длительные контакты с «югом» оказали влияние на некоторые компоненты материальной и духовной культуры этой группы мордвы. В этом случае нельзя отрицать вероятность того, что некоторые знаки могли «перекочевать» с юга. В свете этого, вполне справедливо звучит замечание Ю. Б. Симченко о значительном влиянии тюркского мира на этнокультурную жизнь Среднего Поволжья [22, с. 110]. Хотя, конечно, версия о знаках требует многократной системной проверки, сравнительно-исторического подхода и скрупулезного сопоставительного анализа.

Возвращаясь к упоминаемому нами тамга «чомич» («ложка, черпак»), надо отметить, что его подобие было зафиксировано В. Н. Майновым во II половине XIX в. [23, с. 287]. Выглядит знак следующим образом (см. рис. 7). Но мордовское название его другое – «ломань» («человек»).



Рис. 7.

Целый пласт знаков, похожих на рассматриваемую тюркскую тамгу, обнаружен нами среди мет собственности мордвы. По форме они идентичны ногайским, приведенным выше на странице (рис. 8).

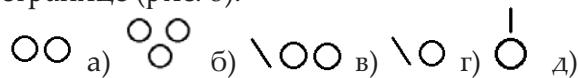


Рис. 8. Знаки а); б); в); г); д)

Несмотря на тождественность, рассматриваемых, в последнем случае мордовских, знаков с тамгами ногайцев и казахов, называются они по-другому «два глаза», «одно ухо да два глаза», «заячье ухо да один глаз» и т.д. Вполне вероятно, что в местных условиях они могли, отчасти, трансформироваться как из двойных в одинарные, так измениться и их названия.

Близкие по форме «знамена» – «тисте» были распространены у марийцев, которые широко их использовали в хозяйстве (см. Прилож. , рис. 7). Знаковые системы весьма устойчивые единицы народной культуры. К примеру, многие меты мордвою употреблялись в хозяйственном обиходе до 30–50 гг. XX в. (см. Прилож., рис. 9). В настоящее время «знамена, тамги», меты бытуют у финно-угорских народов, в частности у мордвы, чуваш, татар в Поволжье, в виде кладбищенских знаков (см. Прилож., рис. 6, 8, 10).

Многообразие форм хозяйственной и общественной деятельности финно-угров (на примере мордвы) востребовала различные виды знаков, среди которых можно условно выделить такие группы:

1) знаки собственности:

а) бортные;

б) полевые или межевые («умань черькст»);

в) знаки на одежде и домашней утвари;

г) «меты» на ушах домашних животных;

д) «тешксы» («затеси») на деревьях, делянках при рубке леса.

2) Знаки-обереги, защищающие, по поверьям, от сглаза, порчи, вредоносной магии:

а) знаки, наносимые на видимые места женской одежды, призванные защищать жизненно важные зоны человеческого организма;

б) «тёшксы» на избах, воротах, калитке, входной двери в дом. Их функция закрыть доступ нечистой силе в человеческую обитель;

в) «пазавы» («иконы»), знаки на кладбищенских крестах [24, с. 55].

Из трёх таких больших групп знаков – как кладбищенские «тешксы», «пазавы», меты на деревьях и делянках при рубке леса и межевые знаки – до нас наиболее полно дошли первые, практически вышла из употребления вторая группа и полностью перестала существовать третья.

Рассматривая бытование тамг, «знамен» у финно-угорских и тюркских народов, невозможно пройти мимо форм их бытования. Так, мы выделяем такие формы, как: а) геометрические; б) зооморфные; в) растительные; г) предметные; д) антропоморфные; е) буквенно-цифровые; ж) свободные; з) сложные; и) линейные; к) двойные; л) смешанные, или комбинированные [25, с. 62], и т.д.

В заключение следует отметить:

- 1) знаковые, семиотические системы финно-угорских и тюркских народов имеют древнее происхождение;
- 2) за длительную историю своего существования круг названий и начертаний знаков – «знамен», тамг и др., пополнялся и расширялся за счет изображения живых и неодушевленных предметов окружающего мира;
- 3) многообразие и разветвленность знаковых систем финно-угров и тюрков тесно связана с родоплеменной религиозной жизнью, многообразием хозяйственных, бытовых форм, культурных условий;
- 4) в течение многих веков люди прибегали к знакам для обозначения и сохранения родоплеменной, а несколько позже семейно-родовой собственности;
- 5) «знамена», тамги по своей природе полифункциональны;
- 6) развиваясь параллельно, тамги, «знамена» финно-угорских и тюркских народов имеют типологическое сходство;
- 7) тамги финно-угорских и тюркских народов, несмотря на разную этническую природу, совпадают по своим функциям и форме;
- 8) исторически, в местах тесных межэтнических контактов финно-угров и тюрков, происходили процессы взаимодействия, заимствования, за счет чего обогащались их знаковые системы.

-
1. Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос.–Л., 1974.
 2. Баски И. Тамги и этнические названия (вклад тамга-знаков в этногенез татар) // Татарская археология. Казань, 1997.–№ 1.
 3. Интернет ресурс: [kronk.narod.ru>library/rogzhinsky-ae-2010a.htm](http://kronk.narod.ru/library/rogzhinsky-ae-2010a.htm); encyclopedia.kz.
 4. Харузин Н. Н. Знамена мордвы в XVI–XVII вв. М, 1900.
 5. Кудайберды-улы Ш. Родословная тюрков, киргизов, казахов и ханских династий.–Алма-Ата, 1990.
 6. Рашид ад-Дин Фазлаллах. Огуз наме. Баку, 1987.
 7. Левшин А. И. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей. Алматы, 1996.
 8. Бикбулатов Н. В. Башкирская система родства. М., 1981.
 9. Майнов В. Н. Очерки юридического быта мордвы. СПб., 1885.
 10. Кузеев Р. Г. Очерки исторической этнографии башкир. Ч.1. Уфа, 1957.
 11. Майнов В. Н. Очерки юридического быта мордвы. СПб., 1885.
 12. Соколов Д. Н. О башкирских тамгах (с приложением таблицы башкирских тамг) // Труды Оренбургской учёной архивной комиссии. Т. XIII. Оренбург, 1904.

-
13. Харузин Н. Н. Знамена мордвы в XVI–XVII вв. М, 1900.
 14. Рогачев В. И. Кодификационно-семиологическая система восточных финнов // Исторические и политические науки в контексте современной культурной традиции. Саранск, 1999.
 15. Рукописный фонд НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия (РФ НИИГН) Ф.И.–137. Списки с писцовых книг письма и меры Дмитрия Пушечникова да подьячего Афанасия Костяева 132-го, 133-го и 134-го году. – л. 14.
 16. Рогачев В. И. Семейные знаки народов Поволжья (на примере знаков собственности эрзи и мокши). Саранск, 2003.
 17. Рогачев В. И. Указ. соч.
 18. В древности у мишарей и у мордвы были одинаковые свадьбы // Татарская газета. 28 февраля 2001. № 1.
 19. Филоненко В. И. Тамги татарских кладбищ г. Евпатория.– Симферополь, 1928; Рогачев В.И. Семейные знаки народов Поволжья (на примере знаков собственности эрзи и мокши). Саранск, 2003.
 20. Филоненко В. И. Тамги татарских кладбищ г. Евпатория. Симферополь, 1928.
 21. Рогачев В. И. Семейные знаки народов Поволжья...
 22. Симченко Ю. Б. «Тамги» народов Сибири XVII в. М., Наука, 1965.
 23. Майнов В. Н. Очерки юридического быта мордвы. Саранск, 2007.
 24. Рогачев В. И. Семейные знаки народов Поволжья...
 25. Рогачев В. И. Указ. соч.

БАЗЫЛХАН Напил

Центральный государственный музей РК
руководитель Центра музейного источниковедения и рукописей
кандидат филологических наук

НЕКОТОРЫЕ ИСТОРИКО-ИСТОЧНИКОВЕДЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ, СВЯЗАННЫЕ С ТРАДИЦИОННОЙ СИСТЕМОЙ ТАМГОПОЛЬЗОВАНИЯ КАЗАХОВ¹

Научная сфера казахского тамговедения. Одной из актуальных и сложных сфер казаховедения является научное тамговедение, которая рассматривается как одна из составляющих частей геральдики – вспомогательной исторической дисциплины. Объект научного исследования этой сферы – родоплеменная тамга, знак, разнообразные метки. В целом, казахская традиционная система тамгопользования является одним из самых главных ресурсов для углубленного изучения природы кочевого общества, его потестарно-политической системы согласно требованиям современности. В сфере казахского тамговедения исследуются многие сложнейшие проблемы формирования и развития древнетюркской, кипчакской эпохи и казахских родов и племен, этнических и межэтнических отношений.

Из истории исследования казахского тамговедения. Исследователям известно, что до сегодняшнего дня разновидности тамг и знаков, ни в тюркологии, в том числе в казаховедении, ни, в особенности, в археологии, этнографии, археографии не только не исследуются в едином комплексном виде, но даже не ведется в должной степени развитие специальной сферы – тамговедения. Изучение казахских тамг берет свое начало, прежде всего, с работ российских исследователей. Первый этап этих исследований начался еще в дореволюционную эпоху, когда в XVIII-XIX вв. была проделана работа по регистрации родоплеменных тамг и их разновидностей в составе Младшего, Среднего и Старшего жузов. В частности, А. И. Левшин (1832 г.) [1] привел сведения о родоплеменных тамгах Среднего и Младшего жузов. Он указал племенные тамги кипчаков, найманов, кереев, уаков Среднего жуза и племен шекти, каракесек, маскар, таз, шомекей, шеркеш, торткара, табын, адай, жаппас, кердери, алаша, жагалбайлы, бериш, керейт Младшего жуза. Правда, тамгу кипчаков он изобразил не в виде «қос алип» (две вертикальные черточки), а в виде одной черточки. Он отмечает, что «обладатели власти в орде и племенах в своих письмах ставят специальные печати, а простой народ, который не может пользоваться печатью, используют свои родоплеменные тамги в качестве подписи и клеймения скота». Изображения родоплеменных тамг казахов приводят в своих работах также: Младшего жуза – Л. Мейер (1862 г.) [2], И. Казанцев (1867 г.) [3], Г. Потанин (1881 г.) [4], А. Харузин (1889 г.) [5]; тамги трех жузов Н. И. Гродеков (1889 г.) [6]; тамги Младшего и Среднего жузов А. И. Добросмыслов (1893 г.) [7], тамги Среднего жуза И. Г. Андреев (1894 г.) [8], полностью тамги трех жузов Н. А. Аристов (1894 г.) [9], и тамги отдельных племен – аргынов и кыпчаков – Среднего жуза, и Младшего жуза рассматривают Д. Н. Соколов (1904 г.) [10], И. Т. Савенков (1910 г.) [11] и другие исследователи. В их трудах очень много ценных данных, касающихся казахских тамг, однако встречаются и множество различных описаний названий некоторых тамг, родов и племен. Среди исследователей, в наибольшей полноте опубликовавших и описавших казахские тамги, следует выделить имена Н. И. Гродекова и Н. А. Аристова.

В 1904 г. российский ученый Д. Н. Соколов в своей работе «О башкирских тамгах» рассмотрел тамги башкиров (на основе более 3500 тамг, сохранившихся в документах

¹ Автор выражает благодарность Алексею Рогожинскому за осуществление научной редакции перевода данной статьи с казахского на русский язык.

1644-1904 гг. в архивах России) как знаки семейной собственности, как личные знаки домовладельцев, и подробно остановился на путях создания тамг. В его работе определены 5 способов образования тамг: добавление дополнительной черты, изменение направления тамги, изменение черт тамги в виде прямой или дугообразной линии, удваивание тамг, объединение двух отдельных тамг. Кроме того, башкирские тамги разделяются на 2 группы, как основная тамга и производная тамга (вариации по симметричным линиям). Исследователь уделяет внимание и названиям некоторых тамг: «банак» (вилка), «кабырга» (ребро), «таяк» (посох), «сокыш» (молот), «жа» (лук), «коянта» (ступка), «шалтау» (застежка пояса), «тарак» (гребень), «куйыскан» (подхвостник), «аурна» (древесная сердцевина), «тауык-аяк» (куриная лапа), «тадра» (окно). В той же работе приводятся интересные данные о тамгах некоторых родов племени аргын, кыпшак казахов Среднего жуза, о тамгах родов Младшего жуза, торе, кожа, и описывается ряд тамг, которыми казахи клеймят своих лошадей. Д. Н. Соколов отмечает, что у аргынов помимо тамги «көз» (глаз) были несколько тамг в виде круга и круга с черточкой. Автор выразил сомнение относительно достоверности сведений башкирских родословных преданий, рассказывающих, что по приказу Чингиз-хана башкирским биям (Мюйтень би) были переданы специальные тамги, ураны, знаки деревьев и птиц, утверждая, что и до Чингиз-хана существовало тамгопользование [на стр. 10.25]. Н. А. Аристов предположил, что знаки-буквы древнетюркского письма были созданы на основе родоплеменных тамг. Интересным моментом в труде Д. Н. Соколова выступает сравнительная таблица, в которой указано, что знаки-буквы орхонской, енисейской древнетюркской письменности и тамги башкиров являются очень похожими [10.V, таблица к главе VI]. И действительно, так как тамги состоят из простых геометрических, круглых, дугообразных, извилистых и других линий, и имеют несложные формы, в ходе создания знаков-букв древнетюркского письма, возможно, были учтены вышеназванные самые простые элементы. По этому поводу мы уже выражали свою позицию [12].

А. И. Левшин рассматривает тамгопользование как «использование тамг и знаков у казахов для обозначения своей метки и клеймения скота». Л. Мейер дает определение, что «тамга это – знаки, используемые для клеймения скота, их обозначил для казахских родов и племен во время правления Тауке хана». А. Харузин пишет: «тамга – знак родовой собственности». Н. А. Аристов считал, что «изначально родоплеменные тамги были изображениями родовых святых или аруахов-хозяев, однако затем они превратились в личный знак владельца, который было удобно применять для письма и клеймения». Несмотря на то, что названными русскими исследователями был собран и зафиксирован многочисленных казахских тамг, в их трудах не содержится полноценных сведений об источниках и этнокультурных составляющих тамгопользования у казахов, и это все еще остается сложной проблемой.

Первые сведения о тамгах, высеченных на скалах вдоль реки Сарысу Центрального Казахстана, дают А. И. Шренк, А. Кузнецов [13]. На зарисовке Х. Бекхожина указаны 44 тамги и запись «Кара найман, Алшын, Аргын, Каракесек, Койсын, Табын, Молла, Карчике (карпык?)».

А. М. Тынышбаев (1925 г.) [14], С. Аманжолов (1959 г.) [15], А. Х. Маргулан [16], В. В. Востров и М. Муканов [17], Х. Аргынбаев, М. Муканов, В. Востров (2000 г.) [18], А. Сейдимбек [19] и другие исследователи собрали ценные сведения о казахских родоплеменных тамгах и описали их. Однако все еще существует множество спорных вопросов относительно того, когда и с какого времени казахи использовали тамги, о семантике тамг, значении и смысле схожих и отличных тамг родов и племен, об истинных причинах их возникновения; по этим вопросам сегодня высказывается множество разных предположений.

Этимология названия «тамга». «Тамга» происходит от древнетюркского *tamγa*, имеющего два значения. Первое – «знак рода, племен», второе – «золотая печать кагана». В древнетюркской письменности корнем вышеназванного слова является

*tap- // *tab, и его семантика означает «оставлять знак, след чего-либо». Значения этих корневых морфем схожи с такими словами в казахском языке, как «топтать, род, упорствовать, капля, капать, геенна огненная». От данного корня появилось частное tam. Его семантика раскрывается в смыслах «разводить огонь, разжигать, обжигать, коптить, клеймить». Таким образом, слово tamγa долгое время означало знак-тамгу родов и племен. Кроме того, широко использовались слова tamγan, tamγaсi в значении делопроизводитель властителей, изготовитель печатей, хранитель печати, от чего происходит казахское тапба «тамга, делать метку». На древнемоногольском языке сохранилось значение taba > тав (след, род), tamaγa > тамага > тамга (тамги, метка) [20].

Этимология слова «ен». Слово «ен» тоже имеет древнетюркские корни. Оно происходит от корня en - >, имеющее семантическое развитие в понятиях «резать, иссекать, разделять», а в казахском языке ен – метка на скоте, клеймо скота; енши – разделенная доля скота, имущества, помеченное долевое имущество; ендеу означает клеймить, ставить метку. У казахов ен, метку, использовали только для мелкого скота. На древнемоногольском языке im > им (ен, знак), inji > инж (енши, доля скота, имущество, отмеченное меткой), imnekü > имнэх (ендеу, ставить клеймо, метку) [21].

Истоки традиции тамгопользования. Применение вышеназванных символических знаков берет свое начало с древних евразийских кочевников –саков, гуннов, сарматов – и находит историческую преемственность в эпоху древних тюрков, кипчаков и монголов, что привело к формированию традиционной системы тамгопользования казахов. Согласно этой степной традиции, тамгопользование казахов, регулирующее правовые отношения системы власти, имело особый характер в родоплеменных структурах, где сформировались тамги казахских родов и племен, которые долгое время использовались в казахском обществе.

Тамгопользование берет свое начало со времен древних кочевников, в особенности, с эпохи гуннов. Поэтому существует огромное разнообразие тамг, сформированных согласно исторической преемственности каганатов и ханств, установленных кочевыми этносами Центральной Азии, и связанных с их составом и структурами, а также территориями властвования и обитания множества родов и племен, этнополитических союзов. Древнетюркские тамги-знаки отличались разными уровнями. В том числе гербы высших правителей Тюркского государства – каганов, йабгу, шадов, тегинов, а затем – знаки чуров, тарханов, беков и других властвующих лиц – также использовали эмблемы родов, племен, племенных союзов (одна тамга или несколько ее производных видов); личные и фамильно-родовые тамги (личные, знаки-ен, которые ставились на лошадях, скоте и др.). В знаках древних тюрков и сегодняшних тюркоязычных народов прослеживаются определенные предметно-изобразительные наименования (небесных тел – солнце, луна, звезды и т.д., предметов скотоводства – рога, копыта, узда, все принадлежности седла, и других материальных предметов – оружия, домашней утвари, украшений, – например, лук, топор, стрела, гребень, зеркало, серьга и др.), и все они имеют сложное семантическое содержание.

Таким образом, тамги и знаки кочевых этнополитических объединений и союзов с историко-хронологической позиции можно разделить на:

- тамги, знаки древних кочевников (саки, хунну, сарматы, уйсуну, кангуй) (VI в. до н.э. – IV в. н.э.)
- тамги, знаки Тюркского Государства (VI-VIII вв.) (Восточное крыло, Западное крыло)
- тамги, знаки средневековых тюркских этносов (IX-XIV вв.)
- тамги, знаки времени Казахского ханства (XIV-XX вв.).

В середине XV в., когда сформировалось Казахское ханство (1466 г.) [22], у многих тюркоязычных улусов, этносов, составивших основу казахской нации существовали свои специальные родоплеменные тамги. Эти тамги использовались в казахском обществе вплоть до первой половины XX в., и являлись уникальным инструментом, выполняющим особую роль в общественной жизни, системе власти казахского народа.

В официальных письмах, документах разнообразного содержания в различных архивах, связанных с казахами, до XX в. употреблялись выражения «моя тамга, поставил знак тамги, закрепляю тамгой». В таких документах прежде всего записывались имена и пометки «ставлю подпись», и чертилась родоплеменная тамга. А если ставилась печать властителя, то ставилась пометка «ставлю свой мухрим, ставлю печать».

Эти тамги, в основном, применялись в двух целях. Первая из них – быть особым отличительным знаком родов и племен, символическим знаком этих сообществ. Вторая заключалась в использовании тамг в кочевых скотоводческих обществах в качестве знака собственности на лошадей, подтверждения родоплеменного права собственности. Следовательно, в обществах кочевников тамги выполняли важную роль регулятора общественных отношений и свидетельства их различного происхождения.

У казахов есть древнее выражение «тайға таңба басқандай», что буквально означает «четко, как клеймо, тавро на стригунке», и существует достаточное количество исторических данных о клеймении, в особенности, лошадей уже в возрасте стригунка, что свидетельствует об имущественном праве владельца скота.

Исходя из этого, мы можем утверждать, что тамгопользование казахов систематично и широко стало применяться в процессе объединения родов и племен в составе единого Казахского ханства. Иными словами, мы можем предположить, что казахские роды и племена разделились на три жуза, и роды и племена, вошедшие в состав каждого отдельного жуза, объединялись и своими тамгами. Если какой-либо род и племя происходили из другого рода или племени, то должны быть производные тамги, произошедшие от основной тамги определенного племени (Таблица 1). А у 11 родовых племен Старшего жуза – жалайыр (родоначальник «нокта агасы»), сарыуысың, канлы, дулат, сыйкым, ботбай, шымыр, жаныс, албан, суан, шапырашты, ошакты, ысты, сиргели, шакшам существовало 31 разновидностей тамг, 1 тамга из них изображается в виде гребня, 13 тамг – в виде круга и его производных, 2 тамги – в виде треугольника, 8 тамг – в виде намордника, 1 тамга – в виде линии, 2 тамги – в виде полудуги, 2 тамги – в виде колонны, 1 тамга – в виде двух глаз, 1 тамга – в виде чембура. Отсюда можно заметить, что здесь преобладает тамга в виде «круга» (в древнем значении «солнце, луна») и ее производные. На древнетюркском языке слова производные от корня *toγ-// doγ-* имеют общее семантическое значение «1. пряжка ремня или подпруги, дуга, сгибать дугой, круг, колесо, округлый предмет, 2. рождение, солнце, луна, округлое восхождение, восход». Следовательно, возможно, что древнее значение тамги «колесо» – «солнце, луна». Можно предположить, что племя дулат было названо именем своей древней тамги. Одним словом, оно было изменено в древнетюркское *doγlut > dowlut > дулат*. Дулат в составе Старшего жуза является одним из старейших племен, вошедших в этнический состав казахского народа. Наименование «дулат» встречается в исторических сведениях, в особенности, в китайских летописях под именем «*tou-lou > дулу*». «Дулу» являлись левым крылом племенного союза Он оқ Западнотюркского каганата в древнетюркскую эпоху. В состав племени «дулу» входили пять племен, которые назывались «чумукунь, хулу-у, шешети, алишэ туциши, шуниши» [23]. Они проживали в местностях реки Эмиль, города Манас, озера Иссык-Куль, Боротала. Это соответствует местностям, где проживало племя дулат сегодняшних казахов в Южном Казахстане (Жетысу), землях Кыргызстана.


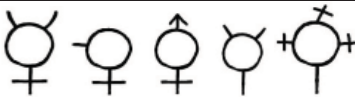











В опубликованных ранее материалах по родоплеменным тамгам казахского народа содержится определенный объем первичных данных. Однако для исследо-

вания казахских родов и племен очень важна история родов и племен других тюркоязычных народов, и еще более сложной проблемой являются их родо-племенные тамги, которые требуют актуальных и широкомасштабных исследований. Понятно, что даже сравнительное историческое изучение музейных материалов, хранящихся в фондах многих музеев, может дать положительный результат (рис. 1). Введение этих источников в научный оборот может стать хорошей основой для анализа многих проблем истории Казахстана (к примеру, социальной истории и т.д.).

До сих пор не проведены общие комплексные исследования казахского тамгопользования и анализ данных по тамгам и знакам, полученным в ходе археологических, этнографических, археографических исследований (рис. 2, 3). Другими словами, не сформирована специальная научная сфера по проведению комплексных исследований, охватывающих все родо-племенные тамги и знаки кочевников древних периодов, средневековья и позднего средневековья времен вплоть до XIX века. Это показывает, что «тамговедение» как особая научная сфера остается в казаховедении не развитой.

Таблица 1.

Тамга в форме «круга» казахских родов и племен и ее разновидности

Название родов и племен	Основная тамга	Производные тамги	Похожие виды, встречающиеся в исторических сведениях
Дулат Сыйкым Ботбай Шымыр Жаныс			Тамги древнетюркской эпохи (Орхон, Енисей, Талас, Мерке и др.)
Албан Суан			-//-
Канлы			-//-
Аргын			-//-
Байулы Адай			-//-
Алаш Алаша			-//-
Жетыру Рамадан			Тамга Джучи-хана 
Табын			Тамга Чингиз-хана 
Кердери			

-
1. *Левшин А. И.* Описание киргиз-кайсацких или киргиз-казацких орд и степей. Часть третья. Этнографические известия. СПб., 1832. С. 134–135.
 2. *Мейер Л.* Материалы для географии и статистики России собранным офицерами генерального штаба. Киргизская степь Оренбургского ведомство. Составил генерального штаба подполковник Л.Мейер. СПб., 1865.
 3. Описание киргиз-кайсаков составил Илья Казанцев. СПб., 1867.-321.; Казанцев И. Описание киргиз-кайсаков. I том. Букеевской орде 200 лет. 1 книга. Издательство «Өлке», 2001. С.302-303.
 4. *Потанин Г.* Очерки Северо-западной Монголии. Выпуск 2, 1881. табл. XXVI,
 5. *Харузин А.* Киргизы Букеевской орды. -1889, вып.-1., С.151.
 6. *Гродеков Н.И.* Киргизы и каракиргизы. Сыр-даринской области. Том I. Юридический быт. Ташкент: Типо-литография С.И. Лахтина, Романовская ул. соб.дом. 1889. Приложение №2.
 7. *Добросмыслов А.И.* Скотоводство в Тургайской области. – Оренбург: Издание Тургайского Областного Статистического комитета. Типография П.Н. Жаринова, 1893.С.100.
 8. *Андреев И.Г.* Описание Средней орды киргиз-кайсаков . 2-ші басылым. Астана, 2007.С.63.
 9. *Аристов Н.А.* Опыт выяснения этнического состава Киргиз-казахов Большой орды и Каракиргизов, на основании родословных сказаний и сведений о существующих родовых делениях и родовых тамгах, а также исторических данных и начинающихся антропологических исследований // Живая старина. СПб.,1894. вып. III-IV. -95.
 10. *Соколов Д.Н.* О башкирских тамгах // Труды Оренбургской ученой архивной комиссии. Оренбург, 1904. -Т.13, Вып.13. -96 с.: 2 л. табл.
 11. *Савенков И.Т.* О древних памятниках изобразительного искусства на Енисея. Сравнительно-археолого-этнографические очерки И.Т. Савенкова // Труды 14-го археологического съезда в Чернигове 1908г. Том1., М.,1910. Табл.I-IX.
 12. *Базылхан Н.* Древнетюркская битик, фоно-морфемная структура письменности и проблемы интерпретации текстов //Тувинский институт гуманитарных исследований «письменное наследия тюрков». Международный симпозиум, посвященный 110-летию дешифровки орхоно-енисейской письменности и 100-летию выхода в свет труда Н.Ф. Катанова «Опыт исследование урянхайского языка» 14-17 октября 2003 г. Тезисы. Кызыл, 2003. С. 31-35.; Базылхан Н. Көне түрік бітіктастары мен ескерткіштері (Орхон, Енисей, Талас)//Серия: «Қазақстан тарихы туралы түркі деректемелері» - Т. II. Алматы: Дайк-Пресс, 2005. -252 +144-б жапсырма.
 13. *Кузнецов А.* О надписи на камне Тамгалы-Тас в пустыне Бетпак-Дала Атбасарского уезда Акмолинской губернии// Записки Семипалатинского отдела Географического общества. Вып. XVI, 1927. С.1-3. , рис. 5.
 14. *Тынышпаев М.* Материалы к истории киргиз-казакского народа. Ташкент: Восточ. Отд. Киргосиздата, 1925.
 15. *Аманжолов С.* Вопросы диалектологии и истории казахского языка. Часть первая. Алма-Ата, 1959.
 16. *Маргулан А.Х.* Значении эпиграфических памятников Казахстана. // Известия КазССР. Серия филологическая. Наука. – 1983. №2. С.1-6.; Марғұлан Ә.Х. Тамғалы тас жазуы. Ортағасырда қазақша тасқа бедерленген белгілер // «Жұлдыз» журналы. -№1. 1984. С.132-146-
 17. *Востров В.В, Муқанов М.С.* Родоплеменной состав и расселение казахов (конец XIX – начало XX вв). Алма-Ата: Наука, 1968.
 18. *Арғынбаев Х., Мұқанов М., Востров В.* Қазақ шежіресі хақында. Алматы: «Атамұра» баспасы, 2000.

19. Сейдімбек А. Қазақтың ауызша тарихы. Зерттеу. Астана: Фолиант, 2008.
20. Самашев З., Базылхан Н., Самашев С. Көне түрік таңбалары. Древнетюркские тамги. Ancient Turkic tamga-signs. Алматы: «Abdi company», 2010.
21. Базылхан Б. Қазақ және моңғол тілдерінің салыстырмалы тарихи грамматикасы. Морфология. Алматы, 2000. С.64-65.
22. Атыгаев Н.А. Время образования Казахского ханства: некоторые аспекты проблемы в историографии и в источниках // Отан тарихы (Отечественная история). 2006, №1. С.96-107.
23. Батсүрэн Б. Өндөр тэрэгтнүүд ба эртний түрэгүүд (VI-IX зуун). Улаанбаатар.: Мөнхийн үсэг ХХК, 2009.

**ТАМГИ-ПЕТРОГЛИФЫ СРЕДНЕВЕКОВЫХ КОЧЕВНИКОВ КАЗАХСТАНА:
ИТОГИ НОВЕЙШИХ ИССЛЕДОВАНИЙ И ПЕРСПЕКТИВЫ
ДАЛЬНЕЙШЕГО ИЗУЧЕНИЯ**

До недавнего времени тема достоверительных знаков средневековых кочевников Казахстана после долгого перерыва [1] оставалась за пределами научного интереса отечественных историков и археологов. Сегодня даже краткий обзор имеющейся на данную тему литературы занял бы немало печатных страниц. Оставляя в стороне критический разбор потока новейших изданий, здесь уместно обозначить основные черты нынешней историографии, чтобы остановиться на достигнутых результатах и возможных перспективах.

Несомненно положительной чертой нашего времени является рост публикаций новых тамговых находок, происходящих из научных раскопок или непрофессиональных сборов артефактов на средневековых памятниках городской культуры юга Казахстана и смежных территорий. Особенно растет число публикаций нумизматических открытий, дающих лучшей сохранности материал уже известных монетных типов и заполняющих лакуны истории монетного обращения образцами не известных ранее эмиссий [2].

Существенно увеличился объем новых источников, доставляемых археологами – специалистами по средневековой кочевой культуре и исследователями наскального искусства, которым принадлежат и первые попытки систематизации материалов по тамгам-петроглифам [3]. Ведущая роль археологов в накоплении столь специфичных источников очевидна и неоспорима, однако это же обстоятельство – профессиональная специализация – кроет в себе, на мой взгляд, и одну из причин, сдерживающих привлечение имеющихся ресурсов по тамгам для продуктивного обсуждения многих важных вопросов истории расселения и этногенеза тюркских и нетюркских народов Центральной Азии. Обильный и, на первый взгляд, доступный для толкования тамговый материал еще не стал полноценным историческим источником. Как никогда прежде, становятся актуальными проблемы методологического и источникововедческого плана.

Анализ новейших публикаций позволяет отметить «родство» многих авторов с традиционной школой петроглифоведения, претендующего на роль самостоятельной дисциплины в составе современной археологической науки. В исследование достоверительных знаков-тамг привносятся апробированные петроглифоведцами методы поиска, документирования, определения датировки, культурной атрибуции и даже семантической интерпретации символических изображений. Соответственно регистрация тамг, сопутствующих им гравюр, эпиграфики и других объектов, составляющих часто единый контекст, производится выборочно и дискретно. Несовершенство методов датирования петроглифов вынуждает исследователей оперировать эпохальными определениями возраста знаков, что для изучаемого исторического периода сводит на нет их информативность. Возможности использования вырванных из многокомпонентного контекста знаков-петроглифов снижаются до уровня тривиальных суждений об их формальном сходстве и отличиях на удаленных территориях, о принадлежности к одной исторической эпохе и этнокультурной среде. Не спасает и привлечение нумизматических аналогий для атрибуции тамг-петроглифов, ибо периодизация и хронология раннесредневековых эмиссий Шаша и Ферганы остаются предметом острой дискуссии специали-

стов; при этом для обоснования генезиса династийных знаков на монетах часть исследователей пытается привлечь недатированные изображения тамг на скалах Семиречья [4]. Наконец, о численной нерепрезентативности доступных изучению тамг-петроглифов Казахстана – чуть более двух десятков отдельных знаков, разбросанных на обширной территории юга страны, – можно судить по изданной недавно монографии отечественных авторов, предпринявших отчаянную «попытку обобщить материалы по древнетюркским тамгам, происходящим в основном из регионов Центральной Азии и Южной Сибири» [5].

Как недвижимые объекты, тамги-петроглифы обладают рядом преимуществ перед иными источниками: они многочисленны, широко распространены, разнообразны, сопряжены в контексте с другими памятниками археологии, эпиграфики и потенциально являются наиболее информативным ресурсом по многим проблемам средневековой истории региона. Возможность полноценного использования этого ресурса в немалой степени зависит от полноты и темпов его накопления, от готовности специалистов к междисциплинарному сотрудничеству и региональной кооперации на основе общих принципов и методов изучения.

Альтернативой традиционной практике исследований, на мой взгляд, является комплексный подход, основанный на изучении памятников наскального искусства как разновидности реликтовых культурных ландшафтов (палеоландшафтов), в которых петроглифы, в том числе знаки-тамги и камнеписные тексты, участвуют наряду с другими объектами (стоянками, могильниками, остатками традиционных коммуникаций и др.) в организации освоенного человеком той или иной эпохи природного пространства [6]. Условия экологической среды и способы ее культурно-хозяйственного освоения не оставались на протяжении длительного времени одинаковыми, и в трансформации репертуара, в особенностях топографии петроглифов разных эпох находит отражение изменение во времени функций и общественной значимости наскальной изобразительной деятельности. С момента выделения коллективной (родовой) и индивидуальной (семейной) собственности развивалась система достоверительных знаков-тамг, коммуникативная функция которой реализовывалась и через канал наскального творчества. Появление и распространение письменности видоизменило способ коммуникации обитателей степей посредством создания в освоенном ландшафте нарративных текстов-сигналов. Такое понимание места и роли тамг-петроглифов в контексте наскального искусства Центральной Азии выдвигает перед исследователями ряд методических требований и практических задач по выявлению и анализу источников.

Выработанный в рамках современной археологии наскального искусства Центральной Азии комплексный подход [7] уже снабжен соответствующим инструментарием для сбора и первичной систематизации тамг-петроглифов и демонстрирует свои преимущества в источниковедческом плане перед традиционным петроглифоведением. Комплект базовой документации исследованных памятников составляют: 1) детальные карты и планы обследованных археологических ландшафтов, разрабатываемые в программах GIS; 2) индексированные фотопланы и панорамы, фиксирующие в двух- и трехмерном измерении взаиморасположение в пространстве тамг-петроглифов и сопутствующих в ландшафте природных, археологических и эпиграфических объектов; 3) фотографии общего вида и фрагментов плоскостей с тамгами и другими петроглифами, их копии; 4) реестр выявленных археологических объектов, включая сведения об экспозиции, технике, цветовых отличиях патины или стратиграфии тамг-петроглифов. Эта несложная документация, доступная в техническом исполнении большинству специалистов, позволяет оперировать солидным объемом первичных данных, необходимых для типологической классификации и определения относительной хронологии тамг-петроглифов. Корреляция

с сопутствующими археологическими материалами, с данными эпиграфики, нумизматики и письменных источников открывает новые возможности для историко-культурной атрибуции и изучения тамг-петроглифов. Эффективность применения комплексного подхода иллюстрируют результаты новейших исследований, проведенных автором в 2007–2012 гг. на юге Казахстана и в Семиречье.

Наиболее изученным на сегодняшний день является такой значимый в историко-культурном отношении район, как Чу-Илийское междуречье, включающее северо-западные предгорья Заилийского Алатау, горы Киндыктас, южную и центральную части Чу-Илийских гор, образующих водораздел двух главных рек Семиречья – Чу и Или (рис. 1). Густая сеть поисковых маршрутов, разработанных на основе предварительного изучения космоснимков Google и крупномасштабных топографических карт, методика «сканирования» обследуемых урочищ и описанная выше технология документирования позволили в короткие сроки выявить и каталогизировать здесь более 80 местонахождений средневековых тамг-петроглифов, насчитывающих в общей сложности около 150 отдельных изображений знаков разного вида, в пяти случаях представляющих собой т.н. «энциклопедии», или собрания тамг. В меньшей мере охвачены систематическим поиском другие области Казахстана; совокупная коллекция тамг-петроглифов Прииртышья (Тарбагатай), Сарыарки, Присырдарьинского Каратау, Мангыстау, а также восточной части Семиречья (Джунгарский Алатау, Кетмень) сегодня насчитывает всего 160 знаков из 52 местонахождений. По опубликованным данным учтены также известные местонахождения тамг-петроглифов Прииссыккуля, Таласской долины и Восточной Ферганы в Кыргызстане. Однако основным полигоном тамговедческих исследований остается район Чу-Илийского водораздела и Семиречье в целом.

Эмпирическим путем здесь выявлены основные закономерности расположения достоверительных знаков средневековых кочевников и Нового времени (ойратов, казахов), что позволяет рационально организовывать дальнейший поиск и успешно прогнозировать обнаружение тамг-петроглифов. Так, отличительной чертой нахождения в ландшафте средневековых знаков-тамг является присутствие их в составе обособленных скоплений наскальных рисунков, не связанных топографически с другими культурными объектами (стоянками, дорогами и т.п.) и интерпретируемых петроглифистами как тюркские «святые места». Здесь же бывают представлены батальные сюжеты с изображениями конных или пеших воинов, знаменосцев, сцены коллективной охоты и некоторые другие «престижные» сюжеты – повозки крытого типа, например (Каракыр, Желдебе). Редко, но только в контексте таких местонахождений, встречаются композиции с изображениями тамг на крупах скаковых животных (Кулжабасы, Когалы; Ешкиольмес в Джунгарском Алатау). Однако с большей регулярностью тамги I тыс. н.э. встречаются на поверхностях скал, близ которых находятся остатки разновременных стоянок, включающих в известных случаях и средневековые материалы. Как и казахские родовые знаки XIX – начала XX в., тамги-петроглифы тюркской эпохи обычно хорошо заметны на местности, нередко возвышаясь непосредственно над руинами стоянок или маркируя наиболее удобные подходы к ним. Здесь же, вблизи стоянок, зафиксированы шесть из семи известных в Чу-Илийском междуречье памятников тюркской рунической эпиграфики [8]. Наконец, изображения тамг зафиксированы на стелах/изваяниях тюркских мемориалов с оградками (Жайсан, Кулжабасы, Когалы).

Одним из основных методов изучения тамг-петроглифов является картирование известных местонахождений. Именно эта документация позволяет наглядно представить в географическом пространстве ареалы тамг разного вида, за которыми следует видеть ареалы расселения определенных клановых групп, а также оценить широту их распространения в свете письменных источников. При этом

№	ТИП	ВАРИАНТЫ ТИПА
1		
2		
3		
4		
5		
6		
7		
8		
9		
10		
11		
12		
13		
14		
15		
16		
17		
18		
19		
20		
21		
22		
23		
24		
25		
26		
27		
28		
29		
30		
31		
32		
33		
34		
35		
36		
Редкие знаки		

Табл. 1. Основные типы и варианты типов средневековых тамг-петроглифов Казахстана и Кыргызстана.

наибольшей степенью доверия и информативности, по-видимому, обладают тамги последних двух категорий: маркирующие места стационарных стоянок-зимовок кочевников и мемориально-культурных комплексов. Однако заключительному этапу исследований – исторической реконструкции родоплеменного расселения средневековых номадов того или иного региона – должно предшествовать кропотливое изучение первоисточников, предполагающее типологию, установление относительной хронологии, датировки тамг-петроглифов и этнокультурную идентификацию их основных типов.

Общие принципы типологии удостоверительных знаков-тамг тюркских народов обозначены в отечественной дореволюционной и современной историографии [10]; следуя им, имеющийся в нашем распоряжении материал по тамгам-петроглифам Семиречья, Восточного, Центрального, Южного и Западного Казахстана, а также Внутреннего Тянь-Шаня (Кыргызстан), может быть представлен в следующем виде (табл. 1). Это первый опыт типологии тамг-петроглифов тюркского средневековья, выявленных на указанной географической территории; дальнейшие полевые и теоретические исследования, вероятно, внесут в эту типологическую схему существенные дополнения и коррективы. Но уже сейчас можно отметить, например, четкое группирование знаков (табл. 2), имеющих преимущественное или исключительное распространение в горно-степных ландшафтах юга и запада Казахстана (Средняя Сырдарья и низовье Таласа, Мангыстау), с одной стороны, и – представленных в Семиречье, Прииссыккулье и Восточной Фергане, с другой. Так же выделяется небольшая группа тамг, присутствующих только на памятниках Прииртышья (Тарбагатай), Сарыарки и Чу-Илийского междуречья. Наконец, есть набор своеобразных знаков-тамг, имеющих трансрегиональное распространение, ареал которых простирается от Монгольского Алтая на востоке до Поволжья и Северного Кавказа на западе. Можно надеяться, что со временем эти и другие выявленные особенности группирования найдут убедительное объяснение в исторически достоверном отождествлении некоторых знаков с родоплеменными тамгами определенных групп средневековых кочевников Центральной Азии.

Проблема идентификации тамг-петроглифов – определения хронологической и этнокультурной принадлежности – является, пожалуй, наиболее сложной частью исследования. Многовековая традиция тамгопользования кочевников в наибольшей полноте, безусловно, запечатлена на скалах и монументах. Только для позднейших периодов ее существования появляется возможность привлечения в большом количестве дополнительных источников, письменных и этнографических, которые убеждают, что создание тамг-петроглифов – лишь одна из сфер применения удостоверительных клановых знаков, обусловленная в каждый исторический момент в том или ином месте определенным кругом объективных причин и мотиваций. Как первоочередная задача перед современным исследователем тамг-петроглифов Казахстана и смежных областей региона встает проблема «узнавания» в конкретном историко-географическом пространстве удостоверительных знаков номадов, осваивавших в различные времена одни и те же горно-степные ландшафты.

Идентификация средневековых тамг-петроглифов предусматривает, прежде всего, отделение их от почти столь же многочисленных и разнообразных клановых знаков кочевых народов Нового времени. Современное состояние общедоступных источников по тамгам казахов Старшего и Среднего жузов XIX в. или ойратских отоков, населявших восточные и центральные территории Казахстана и Кыргызстана в XVII – первой половине XVIII в., не всегда позволяет уверенно установить принадлежность позднейших тамг-петроглифов и порой приводит к ошибочным отождествлениям [11]. Обращение к аутентичным источникам – архивным документам тамгопредъявителей – становится насущной задачей современных исследований.

№	ТИП	ВАРИАНТЫ ТИПА				
		Семречье (Чу-Илийское междуречье)	Восточное Семречье	Приволье (Кочкор)	Приволье (Тарская, Куагей)	Фергана
1						
2						
3						
4						
5						
6						
7						
8						
9						
10						
11						
12						
13						
14						
15						
16						
17						
18						
19						
20						
21						
22						
23						
24						
25						
26						
27						
28						
29						
30						
31						
32						
33						
34						
35						
36						
Редкие знаки						

Табл. 2. Субрегиональное распределение основных типов и вариантов типов средневековых тамг-петроглифов Казахстана и Кыргызстана.

ВАРИАНТЫ ТИПА

Талас (Кыргызстан)	Присырдарьинский Каратау	Сарыарка	Тарбагатай	Магыстау
	χ	ϣ	ϣϣϣϣ	
⌒				
		Υ		
	⊗ ⊗	~	⊗	
	⊗	⊗	⊗	
	⊗ ⊗			
				└
	η η	∩	1	
	≡ ≡ #		U	
	≡		≡	
	—		—	
⋈ ⋈ ⋈	⋈ ⋈ ⋈		⋈	
	⋈		⋈	
	⊖ ⊖ ⊖ ⊖ ⊖ ⊖ ⊖	⊖	⊖	
	⊖			
	⊖			
	⋈ ⋈			⋈ ⋈ ⋈
	⋈			⋈
	⋈			
	⋈			
	⋈			
	⋈			
	⋈			
⋈	⋈ ⋈ ⋈ ⋈ ⋈ ⋈ ⋈			A

Кроме того, изучение системы тамгопользования кочевников Нового времени, наиболее обеспеченное письменными и другими свидетельствами, открывает больше возможностей для выяснения исторических причин и обстоятельств сложения традиции создания на скалах знаков-тамг и автографических текстов.

Проведенное недавно комплексное изучение родоплеменных знаков казахов Старшего жуза [12] позволило установить, что период массового создания вблизи зимовок тамг-петроглифов и «автографов» совпадает в западной части Семиречья с обострением в 1868–1900-е гг. «земельного голода», вызванного административным принуждением кочевников Чу-Илийского междуречья пользоваться строго обозначенными территориями, а также увеличением объема земель, отведенных для оседло-земледельческого и промышленного освоения края. Картирование казахских тамг-петроглифов выявило совпадение их местонахождения с внешними границами административных волостей Верненского уезда, состоявших в основном из разных родов дулатов, шапырашты и сарыуысынов; показательно, что на внутренних территориях бывших волостей тамги на скалах близ зимовок встречаются реже. Ценность полученных результатов исследования возрастает в связи с возможностью их экстраполяции на имеющиеся материалы по средневековым тамгам-петроглифам того же района.

Безусловно, не все тамги, которые можно отнести к средневековой эпохе, создавались на скалах одновременно. В Чу-Илийском междуречье удастся выделить группу знаков, доминирующих в количественном отношении и в некоей их иерархии, наблюдаемой в собраниях тамг разного вида. Среди них есть два вида особенно часто встречающихся тамг: в виде извивающейся змеи и знак, напоминающий в основе греческую «омегу», со многими сыновними его вариантами. Иногда они выступают самостоятельно, иногда вместе, причем «ранг» тамги-змеи часто меняется: то она доминирует, то изображается рядом или ниже омегообразного знака. Положение знаков также меняется по часам. Тамга-змея в ряде случаев изображается с другими знаками; омегообразная тамга во всех своих вариантах сочетается только с тамгой-змеей.

По аналогии с выявленным недавно значением общеплеменной тамги сарыуысынов для ряда «юсуновских» племен казахов Старшего жуза (дулат, албан, суан), составлявших ядро племенного союза [13], можно предположить, что тамга-змея выполняла сходную функцию в некоем племенном объединении средневековых кочевников левобережья Или. Именно этот район образует основной ареал обеих тамг-петроглифов, хотя единичные находки тех же знаков зафиксированы в Российском и Монгольском Алтае [14], а омегообразная тамга – в большом количестве на Внутреннем Тянь-Шане [15]. Для датировки и этнокультурной атрибуции омегообразной тамги следует привлечь образцы сходных знаков на археологических предметах (Туяхта, Шестаки, Красная речка [16], табл. 4) и на эпиграфических памятниках Кочкорской долины [17]; в меньшей мере кажется перспективным сопоставление с династийными знаками на монетах Ферганы и Шаша в виду значительного их отличия в деталях [18]. Наконец, немаловажным является установленный факт их массового распространения в том же районе, что и казахских тамг XIX – начала XX в. Тоже по аналогии, это может косвенно указывать на обострение «земельной тесноты» и усиление межплеменной борьбы кочевников Чу-Илийского междуречья с расцветом городской культуры в предгорьях Северного Тянь-Шаня в IX–X вв. [19] В целом, приведенные данные позволяют с большим основанием датировать омегообразные тамги Западного Семиречья не ранее второй половины VIII в., а скорее даже IX–X вв., связывая их распространение с расселением карлукских племен.

С наибольшей уверенностью пока идентифицируются тамги тюркешей, хорошо известные по многочисленным монетным аналогиям. Тамги-петроглифы в виде стилизованного рунического знака «ат» найдены в южной части Каратау и в Чу-

«Тамги» в изданиях ТХЯ			Таблица тамг				
1884	1955	№	Название племени	Тамги по ТХЯ		Предполагаемое тождество	Автор, род или место
				новое изд.	старое изд.		
出	出	1	цзе-гу (киргут)	𐰉	𐰆		
〇〇〇	〇〇〇	2	тун-ло (тонгра)	𐰆	𐰆	〇	Аргын, табын (каз.), ходжа, сарык (турк м.)
〇〇〇	〇〇〇	3	янь-то (тарду?)	То же	То же	То же	То же
占	占	4	пу-гу (бугу)	〇	𐰆	1. 𐰆 2. 𐰆	1. Карпов, джебни (турки) 2. Томеней, шекты (каз.)
全	全	6	ци (-би) (кыбир)	𐰆			
元	元	10	(ци-) би-юй (кыбир)	𐰆			
北	北	16	ци-би (кыбир)	𐰆			
木	木	5	а-де (эдиэ)	𐰆		1. 𐰆 2. 𐰆	1. Акчокраклы, с. Абузлар 2. Монеты Мункэ-хана
勿	勿	7	фу-ли-юй (бокли?)	𐰆			
勿	勿	15	фу-ли-юй (бокли?)	𐰆			
凡	凡	8	хуй-гэ (уйгур)	𐰆			
凡	凡	9	цзюй-ло-бо (курабор)	𐰆	𐰆		
州	州	11	юй-мэй-хунь (Йомут-гүн)	𐰆		𐰆	Карпов, йомут (туркм.)
州	州	12	чи (чиг)	𐰆			
行	行	13	а-ши-дэ (?)	𐰆		𐰆	Акчокраклы, с. Абузлар
考	考	14	сы-цзе (сыгир)	𐰆		𐰆	Акчокраклы, г. Евпатория
坎	坎	17	си-цзе (айгыр)	𐰆			
豆	豆	18	ху-се (кокса?)	𐰆	𐰆		Пацевич, г. Джезказган
豆	豆	19	ну-ла (дулат?)	𐰆			
彗	彗	20	су-нун (?)	𐰆			
彗	彗	21	да-а-ши-дэ (тат-ашидэ?)	𐰆			
彗	彗	22	ба-янь-а-ши-дэ (?)	𐰆	𐰆	1. 〇 2. 𐰆	1. Аргын (каз.). 2. Рашид-ад-Дин, баят (туркм.)
彗	彗	23	жэ (нэк?)	𐰆			
彗	彗	24	шэ-ли (шары)	𐰆	𐰆	𐰆	Кюль-тегин, Кули-чур, кыбчак
彗	彗	25	чэ-ли (чериг)	То же	То же	То же	То же
彗	彗	26	а-ши-на (ушин)	𐰆		𐰆	Абу-л Гази, ала-йонтлы (туркм.)
彗	彗	27	гэ-ло-чжи (алачин)	𐰆		𐰆	Махмуд Кашгарский, баюндур (огузск.)
彗	彗	28	чо (чог?)	𐰆			
彗	彗	29	хэ-лу (халлух)	𐰆			
彗	彗	30	кан-хэ-ли (кангарлыг)	𐰆		𐰆	Толстов, эфталиты
彗	彗	31	ань-му-лу-чжень (?)	𐰆			
彗	彗	32	ань-шэ-хэ (?)	𐰆			
彗	彗	33	ша-то (сарт)	𐰆		𐰆	Махмуд Кашгарский, урегир
彗	彗	34	чу-би-шань (чубылские горы)	𐰆		1. 𐰆 2. 𐰆 3. 𐰆	1. Акчокраклы, с. Алач. 2. Кастанье, алэмс (?) (каз.) 3. Пацевич, г. Джезказган
彗	彗	35	хунь (күн)	𐰆			
彗	彗	36	цй-дань (кытай)	𐰆			
彗	彗	36	си (кан)	𐰆		𐰆	Абу-л Гази, Карпов, кайы (туркм.)

Табл. 3. «Тамги лошадей из вассальных княжеств». Таблица тамг по: Ю. А. Зуев, 1961; «Тамги» в изданиях ТХЯ: № - порядковый номер «тамг» по перечню племен в изданиях 1884 и 1955 гг.

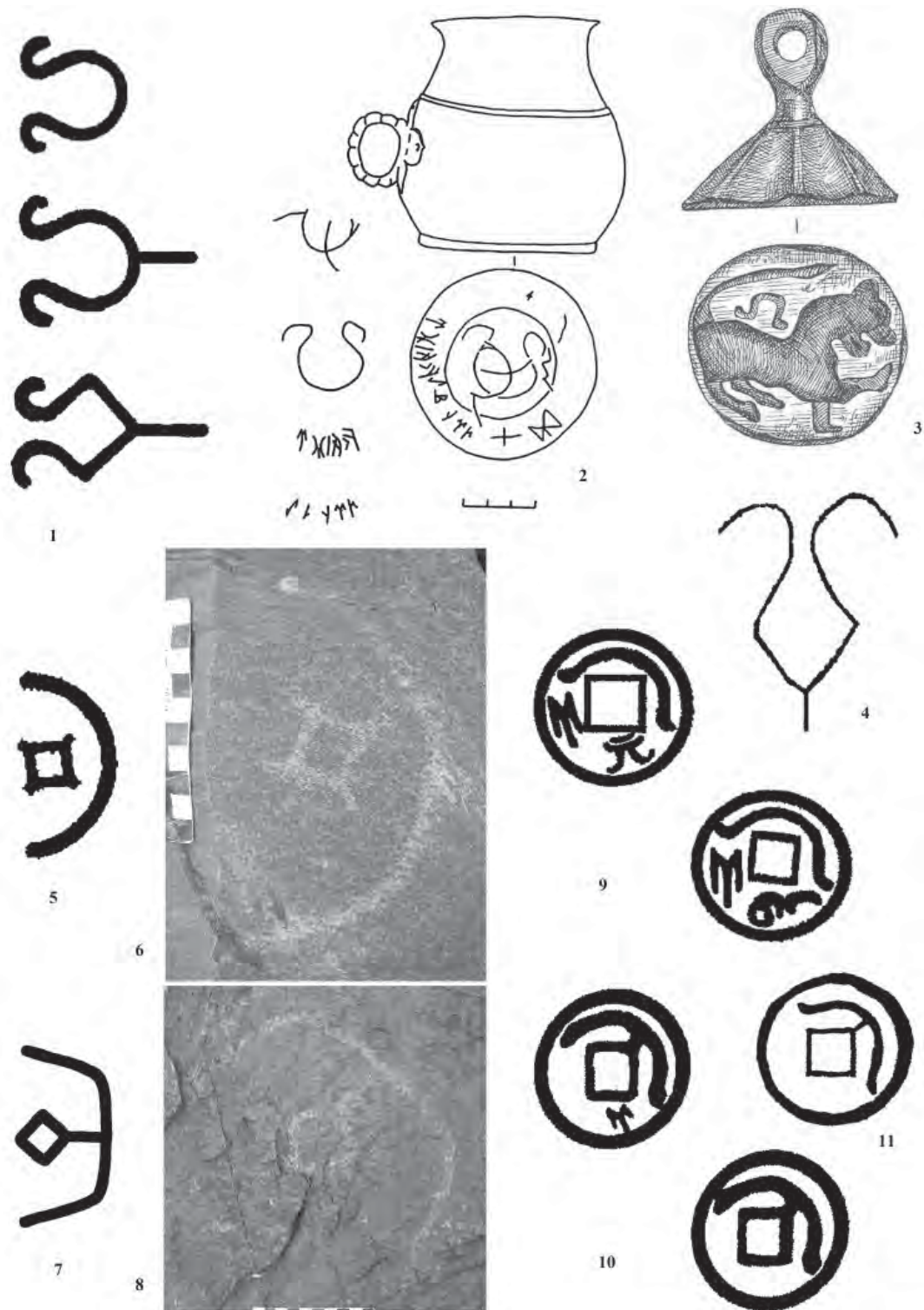


Табл. 4. Разновидности тамг-петроглифов Семиречья и их аналогии.

1 – омегаобразная тамга в петроглифах; 2 – Туяхта, надписи и знаки на сосуде (по: Кызласов, 2000);
 3 – Красная Речка, бронзовая печать (по: Байпаков и др., 2007); мог. Шестаки II, тамга на накладке лука
 (по: Кузнецов, 2006); 5, 7 – тамга тюркешей в петроглифах; 6 – Акколь, петроглиф; 8 – Котыр, петроглиф;
 9, 10 – тюркешская тамга на монетах (по: Аитова, 2000), 11 – по: Камышев, 2002.

Илийских горах, что соответствует основному ареалу расселения тюргешских племен первой половины VIII в. Обращает на себя внимание палеографическое разнообразие найденных тамг-петроглифов; среди них опознаются несколько типов монетных знаков.

Одна из тамг Чу-Илийского междуречья (Акколь) состоит из дугообразной линии и размещенного напротив небольшого квадрата с короткими, отходящими от углов лучами. Еще две одинаковые тамги из соседней долины Котыр также состоят из дуги и квадрата, но оба элемента соединены короткой линией (табл. 4). Варианты знаков находят точные аналогии в монетном материале [20], причем тамги-петроглифы из Котыр соответствуют варианту «довольно редко встречающихся в Чуйской долине тюргешских монет с нестандартным начертанием тамги», местом изготовления которых, по мнению А. М. Камышева [21] С. 291], был Тараз. Ввиду малочисленности находок пока сложно говорить о значении выявленных отличий в начертании тюргешских тамг-петроглифов: являются ли они свидетельством изменения во времени формы общеплеменной тамги или общегосударственной (династийной) монограммы, и не стоит ли за появлением на правобережье Чу специфического знака таразского типа коллизия «желтых» и «черных» тюргешей, известная по письменным источникам? На данном этапе исследований важно другое: для Семиречья и юга Казахстана тюргешские тамги-петроглифы (в отличие от монетных эмиссий с той же династийной символикой, продолжавшихся и в IX в. [22]) играют роль хронологического и этнокультурного индикатора для идентификации сопутствующего им археологического контекста – петроглифов, стоянок и др. Опираясь, прежде всего, на исторические данные, датировка «тюргешского комплекса» изображений на скалах Семиречья может соответствовать концу VII – первой половине VIII в. или вплоть до 766 г. Соответственно появляется возможность опосредованно выявить в недифференцированном комплексе средневековых петроглифов более ранние и поздние гравюры вместе с другими видами тамг.

Особую ценность для выделения синхронного комплекса родоплеменных знаков и репертуара наскальных изображений имеют собрания тамг-петроглифов. Так, благодаря находке в долине Акколь замечательного собрания из шести разнотипных тамг появилась возможность выстроить идентификационную цепочку, объединившую целый круг других памятников района: известную композицию «славы древних тюрок» из Ойжайляу [23], серию гравюр всадников-знаменосцев тюркского «святылица» в Каракыре [24] и, вероятно, мемориалы из Когалы вместе с большой группой других местонахождений, где зафиксированы своеобразные тамги, представленные на стеле 2 [25]. Для верификации сделанных предположений требуются дополнительные источники, включая материалы будущих раскопок стоянок, отмеченных тамгами, наскальными рисунками и эпиграфикой. Именно в этом видится главная перспектива дальнейшего комплексного археологического изучения средневековых тамг-петроглифов Казахстана и центрально-азиатского региона в целом.

Наконец, процедура этнокультурной идентификации тамг-петроглифов должна опираться на имеющиеся данные письменных источников, содержащих ценные сведения о расселении средневековых тюркских племен, их наименованиях, происхождении, а также об их родовых удостоверительных знаках. Для отождествления тамг восточных и западных тюрок Танской эпохи неопределимое значение имеет сводка графических изображений знаков и перечень племен, содержащиеся в Танхуйяо. Как известно, ввод этого важного источника в научный оборот является заслугой казахстанского ученого Ю. А. Зуева [26]. Но следует заметить, что за истекшие более чем полвека со дня его публикации практически никому из исследователей, пытавшихся привлечь уникальное собрание Танхуйяо для идентификации существующих на скалах и на других материалах знаков-тамг, реально не сумел

воспользоваться уникальной сводкой причудливых «тамг лошадей из вассальных княжеств».

Проведенный нами сравнительный анализ доступных источников позволил сделать следующие наблюдения (табл. 3). Во-первых, полиграфическое воспроизведение знаков-тамг в академическом издании 1961 г. в половине случаев существенно искажает начертание знаков в печатном издании Танхуйяо 1955 г., которым воспользовался отечественный ученый. Во-вторых, начертание многих знаков в выполненных разным полиграфическим способом изданиях Танхуйяо 1955 г. и самого раннего – 1884 г., также существенно различается. Наконец, лишь третья часть приводящихся в источниках знаков-«тамг» не имеет графических аналогов среди китайских иероглифов, и представляет собой, вероятно, действительно «тамги на лошадях вассальных княжеств». Разумеется, сделанные выводы имеют предположительный характер и должны расцениваться как призыв к специалистам-китаеведам продолжить источниковедческий анализ Танхуйяо, чтобы внести тем самым свой весомый вклад в междисциплинарное комплексное изучение удостоверительных знаков средневековых кочевников Казахстана и Центральной Азии.

1. Аманжолов А. С. Писаницы ущелья Утеген // Вестник АН КазССР. 1959. № 10 (175). С. 52–61; Он же. Древние надписи и петроглифы хребта Кетмень (Тянь-Шань) // Известия АН КазССР. Серия общественная. 1966, № 5. С. 79–95.

2. Камышев А. М. Новые археологические находки с городища Садыр-Курган // Известия НАН РК. Серия обществ. наук. 2009, 1 (268). С. 294–292; Смагулов Е. А., Яценко С. А. Знаки-нишан и сюжетные граффити V-VIII вв. на керамике городища Сидак на средней Сырдарье // Отзвуки Великого Хорезма. К 100-летию со дня рождения С. П. Толстого. Сб. статей. М., 2010. С. 190–221; Лурье П. Б. Карлуки и яглакары в согдийской нумизматике Семиречья // Древние культуры Евразии. К 100-летию со дня рождения А. Н. Бернштама. СПб., 2010. С. 279–284; Досымбаева А. М. Тюркское наследие Казахстана // Тюркское наследие Евразии VI–VIII вв. Астана, 2012. С. 16–19, 26–29.

3. Досымбаева А. М. Западный Тюркский каганат. Культурное наследие Казахской степи. Алматы, 2006. Самашев З., Базылхан Н., Самашев С. Древнетюркские тамги. Алматы, 2010; Рогожинский А.Е. Удостоверительные знаки кочевников нового времени и средневековья в горных ландшафтах Семиречья, Южного и Восточного Казахстана // Наскальное искусство в современном обществе. К 290-летию научного открытия Томской писаницы. Материалы межд. науч. конф. Т. 2. Кемерово. 2011. Труды САИПИ. Вып. VIII. С. 221–222.

4. Камоллидин Ш. С., Бабаяр Г. Б. Рецензия на работу Э. В. Ртвеладзе «История и нумизматика Чача (вторая половина III – середина VIII в. н. э.). Ташкент, 2006 // Universität Zürich. Orientalisches Seminar. International project «Trade in Central Asia». Zürich, 2007; Шагалов В. Д., Кузнецов А. В. Каталог монет Чача III – VIII вв. Ташкент, 2006. С. 291–292; Бабаяров Г., Кубатин А. К вопросу о генезисе тамг на монетах Западно-Тюркского каганата // Археология Казахстана в эпоху независимости: итоги, перспективы. Мат-лы междунар. науч. конф. Т. II. Алматы, 2011. С. 295–303.

5. Самашев З., Базылхан Н., Самашев С. Древнетюркские тамги. С. 10.

6. Рогожинский А. Е. Памятники наскального искусства как культурные ландшафты // Сборник материалов Международного семинара-тренинга по историко-культурному наследию стран СНГ. Алматы, 2011. С. 28–46; Кулешова М. Е. Палеокультурный ландшафт как феномен наследия // Наследие и современность. Вып. 16. М.: Институт Наследия, 2008. С. 58–102.

7. Рогожинский А. Е., Хорош Е. Х., Чарлина Л. Ф. О стандарте документации памятников наскального искусства Центральной Азии // Памятники наскального искусства Централь-

ной Азии: общественное участие, менеджмент, консервация, документация. Алматы, 2004. С. 60–74.

8. *Рогожинский А. Е.* Новые находки памятников древнетюркской эпиграфики и монументального искусства на юге и востоке Казахстана // Роль кочевников в формировании культурного наследия Казахстана. Научные чтения памяти Н. Э. Масанова. Сб. материалов междунаучной конференции. Алматы, 2010. С. 330–335.

9. *Байпаков К. М., Марьяшев А. Н.* Петроглифы Ак-Кайнара. Алматы. 2009. Фото 1, 60.

10. *Аристов Н. А.* Опыт выяснения этнического состава киргиз-казаков Большой Орды и кара-киргизов на основании родословных сказаний и сведений о существующих родовых делениях и о родовых тамгах, а также исторических данных и начинающихся антропологических исследований. // Аристов Н.А. Труды по истории и этническому составу тюркских племен. Бишкек, 2003. С. 7–98; Соколов Д. Н. О башкирских тамгах // Труды Оренбургской ученой архивной комиссии. Т. XIII. Оренбург, 1904; Кызласов Л. Р. Новая датировка памятников енисейской письменности // Советская археология. 1960, № 3. С. 104–107; Кормушин И. В. Тюркские енисейские эпитафии. Тексты и исследования. М., 1997. С. 22–23.

11. *Байпаков К. М., Марьяшев А. Н.* Петроглифы в горах Кульжабасы. Алматы. 2004. С. 8, фото 116; Самашев З., Базылхан, Самашев С. Древнетюркские тамги. Рис. 107, 109 (внизу).

12. *Рогожинский А. Е.* «Мы, нижеприложившие истинные тамги...» (опыт идентификации родоплеменных знаков казахов Старшего жуза) // Роль кочевников в формировании культурного наследия Казахстана. Научные чтения памяти Н. Э. Масанова. Сборник материалов междунаучной конференции. Алматы, 2010. С. 101–127; Ерофеева И. В., Аубекеров Б. Ж., Рогожинский А. Е. и др. Аныракайский треугольник: историко-географический ареал и хроника великого сражения. С. 123–125, рис. 50; Рогожинский А. Е. Удостоверительные знаки кочевников... С. 218–222, рис. 1.

13. Он же. «Мы, нижеприложившие истинные тамги...». С. 110–116, рис. 2.

14. *Кубарев В. Д.* Курганы Уландрыка. Новосибирск, 1987. С. 11, 135, рис. 3, табл. LXVII. Кубарев В.Д., Цэвээндорж Д., Якобсон Э. Петроглифы Цагаан-Салаа и Бага-Ойгура (Монгольский Алтай). Новосибирск – Улан-Батор – Юджин, 2005. Рис. 379.

15. *Табалдиев К., Бозер Р., Москалев М., Солтобаев О.* Археологические исследования в Алайской долине // Ош и Фергана: археология, новое время, культурогенез, этногенез. Вып. 4. Бишкек, 2000. С. 88, рис. 1, 2; Табалдиев К., Жолдошов Ч. Образцы изобразительной деятельности древнетюркских племен Тенир-Тоо // «Manas» Universitesi. SOSYAL BILIMLER DERGISI. Вып. 7, Бишкек, 2003. С. 111–136; Табалдиев К. Ш., Белек К. Памятники письменности на камне Кыргызстана (свод памятников письменности на камне). Бишкек, 2008. Рис. 3: 2, 3, 6–15, 19, 21, 23, 26–32.

16. *Кызласов И. Л.* Памятники рунической письменности в собрании Горно-Алтайского республиканского краеведческого музея // Древности Алтая. Вып. 5. Горно-Алтайск, 2000. С. 83–90, рис. 1: 3; Кузнецов Н.А. Средневековые монеты в памятниках верхнеобской культуры как показатель торговых связей Сибири и Семиречья в VIII–IX вв. н.э. // Кузнецкая старина. Вып. 8. Новокузнецк, 2006. С. 15–25, рис. 2: 3, 4; Байпаков К. М., Терновская Г. А., Горячева В. Д. Художественный металл городища Красная Речка (VI – начало XIII в.). Алматы, 2007. С. 171–172, рис. 270, фото 15.

17. *Табалдиев К. Ш., Солтобаев О. А.* Рунические надписи Кочкорской долины // Известия НАН КР. Бишкек, 2001. № 1–2. С. 68–73; Кызласов И. Л. Прочтение рунических надписей Кыргызстана // Материалы и исследования по археологии Кыргызстана. Бишкек. 2005. Вып. 1. С. 60–61, рис. 1.

18. *Бабаяров Г., Кубатин А.* К вопросу о генезисе тамг на монетах Западно-Тюркского каганата. С. 297–303, рис. III.

19. *Савельева Т. В.* Оседлая культура северных склонов Заилийского Алатау в VIII–XIII вв. Алматы, 1994. С. 99–100, 115. Байпаков К. М. Западнотюркский и Тюркешский каганаты: тюрки и согдийцы, степь и город. Алматы, 2010. С. 167–170.

20. Камышев А. М. Раннесредневековый монетный комплекс Семиречья. Бишкек, 2002. С. 92 (21), 94 (27).
21. Он же. Новые археологические находки с городища Садыр-Курган. С. 291.
22. Он же. Раннесредневековый монетный комплекс Семиречья. С. 49–56.
23. Самашев З. С. Графическое искусство средневековых народов Великой Степи // Тюркское наследие Евразии VI–VIII вв. Астана, 2012. См. фото на стр. 44.
24. Потанов С. А. Древнее святилище Каракыр. Алматы, 2007. Рис. 46, фото на стр. 141–148.
25. Рогожинский А. Е. Новые находки памятников древнетюркской эпиграфики... С. 339–340, рис. 8.
26. Зуев Ю. А. «Тамги лошадей из вассальных княжеств» (перевод из китайского сочинения VIII – X вв. Танхуйяо, т. III, цзюань 72, стр. 1305–1308) // Труды Института истории, археологии и этнографии АН Казахской ССР. 1960. Т. 8. С. 93–134.

SEMANTIC STUDY OF IMAGES OF BULLS AND HORNS IN THE PETROGLYPH TRADITION OF WEST CENTRAL ASIA

The semantic interpretation of visual representations, up to now didn't deserve serious attention. Moreover, when applied to petroglyphs, the interpretation of meaning (*semantic*) is a task made even more difficult and full of confusing dangers by the fact that coding patterns used by the authors are far by millennia from our decoding procedures. What seems to us an evident meaning consists most of the times of a quite banal undervaluation of the intentions and skills of the author. Other times the images suggest an exalted interpretation, often of magical-religious character, but with high risk of resulting out of subconscious subjective projections.

Being the general low profile of the interpretations today proposed by the specialists in the petroglyph field, in the last years we dedicated to these questions some publications, not so much for reaching stable conclusions but for showing the difficulty of the task, for elucidating some basic semantic procedures, and for stimulating the attention and the cooperation of professional semiologists.

In particular, an article has been published in Russian (Sala 2010) and English (Sala 2011) that summarizes the basic criteria of semiological and semantic analyses applying not to linguistic but to visual representations, in particular to the rock art representations of the Western Central Asian (Centrasian) petroglyph tradition. In that article the treatment of the matter is basically theoretical, with just few examples of tentative interpretation of petroglyph images.

With the present article we intend to apply those semiotic methods to the semantic interpretation of some exemplary cases of petroglyph performance from the petroglyph repertory of the Centrasian tradition, at two levels of complexity: the case of a single image and the case of the composition of several images. Being that animals represent more than the 90% of the repertory (with bulls totally dominants from the Archaic to the Late Bronze periods), and horns are one of the most numerous and by far the most emphasized iconographic unit (morpheme) of the entire petroglyph record, the exemplary single image will be the auroch and the exemplary composition will be the dyad horn-sun.

In order to reduce the gap existing between the prehistoric coding and the present decoding of the images of bulls and horns, are carefully considered some contextual elements of ethological-praxeological type that usually are ignored by present researchers but were surely well known by prehistoric shepherds and authors. Then the semantic analysis of the rock art images will mainly focus on the character of the rhetoric forms by which they are coded.

In fact most important is not the understanding of what our ancestors spoke, but of how they spoke. It is not so far from the truth to affirm that, during 4-5 millennia, the Centrasian petroglyph tradition is progressively transforming from a pictorial to an alphabetic writing by switching from a denotative concrete to an abstract rhetoric use of images of animals and horns.

The semiological nomenclature used in this article is based on the theoretical publication spoken above. In order to ease the reading, we report here below the definition of those few scientific terms most used in the present article.

- Any message (verbal, written or visual) is an element of a sixth fold process of communication made of: source, coding, channel, message, decoding, receiver.

- The semantic interpretation consists in relying a signifier (a sign) with a signified (visual or phonetic element only present in the author's or the receiver's mind)

- The difficult task of matching decoding and coding procedures can be made easier by analyzing not just the signifier sign but also its semantic context, which can be direct (archaeological, ethological-praxeological) or indirect (literary, ethnographic).

- Any group of signs and compositions of signs represent the signifiers' repertory. To it corresponds a semantic cosmos made of single themes and of compositions of themes (isotopies like dyads, triads, etc). The analysis of different frequencies of themes and isotopies allows the identification of the specific structure of the cosmos in question.

- The relation between signifier and signified is called rhetoric form. Three families of rhetoric forms are individuated, characterized by growing abstraction: denotation, metaphor, abstract.

odenotation family: imitative analogy (denotation), part signifying the whole (synecdoque), part signifying another part (metonymy), denotation of real personages and events (prosopography, narrative)

ometaphor family: when the relation between two objects consists of a property pertaining to just one of them (metaphor); icon (when fixed), absurd construction (when extreme). In that way the property, and not the objects, is emphasized.

oabstract family: the signifier is related to a conventional meaning, which can be a property (symbol), a fixed symbol (emblem, or archetype when fixed in the unconscious), a system of sensuous symbols (mythem), an idea (ideography), or a phonetic vocalization (gramma, alphabetography).

1 - The semantic context in the interpretation of petroglyphs: vedic, shamanic, ethological-praxeological

The only attempts of interpretation of the general semantic cosmos of the Centrasian tradition are two, both extrapolated on the basis of the correlation of the petroglyph repertory with external contexts: with literary contexts or with ethnographic contexts.

- The first approach is based on analogies with formulas and mythemes included in 3000-2000 year old religious traditions and texts (Rig-Veda, Mahabharata, Avesta), or in the Ossetian mythology resumed by Dumézil. It interprets the general semantic cosmos of the Centrasian tradition as part of the mythopoetic Indo-Iranian substratum, where some natural forces are divinized as a superior order that can be contacted and revealed through collective religious rituals.

- The second approach is based on analogies with elements typical of Siberian magic practices for hunting, healing and thaumaturgy, as documented in the last two centuries. It interprets the semantic cosmos of the Centrasian petroglyphs on the basis of a similar shamanic substratum, where the division between the worlds of the living beings and the world of the dead and spirits can be crossed by exceptional individual personages through secret powers and magic practices.

The two approaches of interpretation can be respectively named vedic and shamanic. They are similar in the fact that both understand the presence, inside the semantic cosmos, of a sharp division in two different worlds (human and spiritual) difficult to relate.

They differ instead by the character they attribute to the two worlds (in the vedic

case natural and supernatural, with the supernatural made of high spirits; in the shamanic case human and extra-human, with the extra-human made of spirits of dead humans, of animals and of natural places), and by the forms of ritual action that would open a bridge between them (collective or individual, without or with blood sacrifices).

The two approaches sometimes compromise each other by sharing the space and time of their respective validity: the vedic approach claims the meridional regions and the Bronze and Early Iron period; the shamanic approach claims the septentrional regions and more or less all the antecedent and subsequent periods, pretending in that way to represent an universal innate form of spirituality.

In reality, in the interpretation of the Centrasian rock art, this dichotomy between Indo-Iranian religions and Northern Eurasian shamanism, between ritualistic religion and shamanic magic, doesn't really stand up because both the positions are badly founded chronologically and conceptually.

Chronologically, the Indo-Iranian approach is based on verbal formulas expressed by stratified agricultural proto-urban societies following by 2000 years the most ancient petroglyph executions; the shamanic approach is based on ethnographic data collected among societies of hunters and shepherds of the XIX and XX centuries AD.

Conceptually, the categories of religion and shamanism are not well defined nor they totally exclude each other; and even weaker is the interpretation of the figurative elements of the petroglyph archive in which they pretend to recognize themselves. In fact exceptional powerful personages, sacrificial animals, cultic areas and collective rituals, dances and musical instruments, medical herbs, drugs and extrasensory travels happen in very different social and historical contexts: surely they preceded the vedic and shamanic societies, are present in both of them, and surely will continue to exist well beyond both of them for millennia. Of the two categories the one having weaker historical foundation is the one of shamanism, which, exactly because more generic, pretends to be applied retrospectively as substratum of the whole Paleolithic and prehistoric art.

The most ancient petroglyph executions of the Centrasian tradition must be wisely conceived as referring to a semantic cosmos more ancient of the religions of proto-urban agricultural societies as well as of the shamanic spiritism of recent groups of hunters and shepherds: a cosmos that is precondition and substratum of both, antecedent to the dualistic partition that characterizes the vedic and shamanic approaches, a cosmos still compact and concrete.

The earliest steps of the petroglyph performance don't have the objective to distinguish and order, but to indicate and represent a compact coherent world made of a still indefinite flux of sensuous and concrete living forms. In the repertory of the earliest periods everything is sensuous and alive: birth-giving is often represented, rarely wounded bodies, never dead corpses... "death" is still unconceivable! Surely dead bodies existed and were consciously managed, as witnessed by traces of sophisticated funerary rituals exhumed by archaeological works. But the semantic cosmos of the petroglyph performance is located at a superior height, with the duty to represent that level of the phenomenal experience and of the cyclical becoming where the dead don't take part. The absence of life is not even thinkable or at least doesn't reach a level of significance sufficient to deserve a visual representation.

From this point of view, in case we want to trust the interpretations of the two approaches spoken above and admit that ultra-mundane divinities and extra-human spirits have really been represented by non stratified prehistoric societies, then we must be ready to deduce that, at that time, gods and spirits were still wandering, alive and perceivable, among the rocks and the trees.

In reality, in order to reduce the gap between the prehistoric coding and the present decoding, the first most profitable step is to consider some contextual elements having not literary or ethnological but ethological-praxeological character (what really is a cow?), which are usually ignored by modern researchers but were surely well known by prehistoric hunters, shepherds and petroglyph artists.

2 - The image of the auroch during the Archaic period

Isolated single images of big ungulates are characterizing the representations of the oldest substratum of petroglyph performances, i.e. the so-called Archaic period. And, among these ungulates, in the central and meridional zones of the Centrasian tradition, predominant is the image of the wild bull (*bos taurus primigenius*, auroch) (Figs 01-04). All the specialists who analyzed this image (and in particular the specialists suspecting a vedic substratum) are interpreting its presence as witness of the existence, within the Neolithic communities responsible of the executions, of a magic-religious cult of this animal, avoiding the problem of why exactly the auroch and not another personage or thing has been chosen as object of magical or devotional practices. Well, a contextual analysis of the ethological behavior of the auroch is sufficient for justifying its privileged place in the rock art representations of the Neolithic hunters of Western Central Asia, as well as for clarifying the character not immediately magical-religious but scientific-environmental of such a choice.

During the Holocene, in the faunal assemblage of the arid zones of Central Asia the auroch is (or at least has been until its local extinction around 1000 BC) the largest animal species, the one imposing more fear and respect. And is also the land animal most deeply connected with the water element, with its cycles and with its fertile powers, and that for several reasons. The natural habitats of the auroch are humid lands surrounding rivers, lakes, marshes and springs, green areas well distinct from the yellow background of dry plains and unending deserts. Moist places provide water for its frequent beverages, and fresh herbs for its abundant diet; the surrounding arid expanses provide supplementary rare grasses, salts and medical earths. The high sensitivity of this animal for the humid element is witnessed by ethnographic inquiries among modern shepherds: the place this animal chooses for resting when far from surface waters is considered to hide groundwater deposits and so is profitable for digging wells. Again to the humid element refer its enormous round bulky body, the huge breast of the females, its roaring urination and powerful fecundation. The healthy state and large dimension of its herds are sign of good seasons, blessed by abundant rains, luxuriant vegetation and optimal life conditions for all living beings. In such a way, in the most ancient verses of the Avesta, is evaluated the well-being of the cow.

These characters of the auroch could not have been ignored by the Neolithic human communities of Central Asia, who were sharing the same habitats and living in strict proximity with it. To their eyes this animal, by far the most imposing among the big mammals of the territory, appeared as the more impressive presence, the more dangerous concurrent and the more prestigious prey. And also as the easiest animal to domesticate thanks to its life exigencies and strategies quite similar to the ones of the humans, with herds fond of territorial stability and ruled by the strongest males, in analogy with the family structure of Neolithic communities.

Within the early process of pictorial writing, the image of the auroch, because its behavioral and morphological qualities, constituted the best candidate for denoting those fertile humid conditions that, in arid zones more than elsewhere, set the preconditions

of life for animals and humans. This image can easily play as metonymy of a rich herd, of a moist locale, of an optimal hydrological season or of a pluvial phase. Or, by audaciously enlarging the spectrum of references, it can denote not just the humid niches of the living organisms but also the two humid extremes of the cosmos, the above and the below: above, the clouds and the cold starred sky of the night (the cow of the nocturnal sky of the Egyptians,) or, also by morphological similarity of the horns, the crescent of the moon and its humidifying effects; below, the subterranean waters, which in arid zones represent the most important water reservoir. In that way the image of the bull can support a maximal extension of its metonymical relations and become the synecdoque of the whole hydrological and vital cycles.

Finally, in later periods (Bronze) and more abstract rhetorical contexts, the bull provided with a solar spot between the horns will become a metaphor or a compact symbol of the three superposed worlds that the water cycle links together as complementary and interactive in the production of fecundity and plenitude: the stellar-uranian world (where the yoked bull of the Mesopotamians is plowing among the stars), the solar-terrestrial world, and the subterranean world.

If we analyze in detail the petroglyph representations of the auroch, we will note some particulars confirming and reinforcing the above considerations. Its image, during the Archaic period, is mainly engraved as isolated figure on well patinated surfaces of rocky outcrops surrounding springs. Horns and tail are most often prolonged inside cracks of the rock, just for remembering their genetic links with the moisture of the underground world (Figs 01, 02, 05, 06). There are images of bulls urinating from the masculine or feminine member, or from both; and in the small site of Almalı (northern Chu-Ili mountains) two humans in squatted position receive the urine (or the sperm) as fecundating rain. Rarely, already during this early stage, some elements appear that will become common during the Early Bronze: a spot between the horns, metonymy of the interaction of their growth with the sun (Fig 04, see below par 3); miniaturized figures of archers surrounding and shooting a large bull, metaphors of perforators of clouds for accelerating the hydrological circle and bringing more rain.

The image of the auroch of the Archaic period refers, in its simplicity, by denotation, to a semantic cosmos compact and concrete. Compact, because there are not antinomies able to part it in different worlds. Concrete, because there are not qualities independent from their supporting subjects: there are condensations of meaning in the form of metonymy and synecdoque, but rare is the fragmentation and displacement of meaning in the form of metaphors, and totally absent are abstractions in the form of symbols.

In this sense, the semantic form of the representation shows a scientific-environmental concern. The hieratic impression that this sumptuous image inspires in the modern spectator must not mislead: it is not necessarily due to the special nature of the represented subject, but more in general to the sense of ancestral temporality carried by the whole petroglyph art and, in particular, to the psychedelic effect provoked by any well founded scientific formula.

The Neolithic representations of the auroch and the semantic cosmos to which they refer are not corresponding to but underlying the magic and religious practices and verbal expressions posterior to those images by millennia. Irreducible partitions of the semantic cosmos, abstract rhetoric forms generated by those partitions, magic-religious conceptions built by those abstractions, are all characters that in Central Asia became affirmed only around the end of the II millennium BC, most probably together with the appearance of ideological partitions in the context of a progressive increase of social interaction and stratification.

During this process of partition and abstraction of the semantic cosmos, the Archaic image of the auroch has not been abandoned but submitted to multiform syntactic, semantic and pragmatic transformations coherent with the growing complexity of human societies. The transformations of this image, on the wide territories of the Centrasian tradition and of Asia Minor, went on for thousands of years in several directions. Being that the detailed analysis of these directions is a task beyond the dimensions of the present article, just two extremes cases are briefly quoted: the trajectory along which the auroch image acquires a metaphoric meaning; and the trajectory along which it acquires a symbolic arbitrary meaning.

In Kuljabasy (Chu-Ili mountains) a wonderful scene attributable to the Middle Bronze period (1500 BC) represents an auroch in naturalistic three-dimensional style, surrounded from the left by humans and animal predators that pierce and bite him, and from the right by a man, a woman and a child in worshipping attitude (Fig 06). A regime of tragic-sacrificial oppositions are here metaphorically expressed, anticipating some basic iconographies of the Christian religion that will manifest 1500 years later and 4000 km far. The relational structure is the same, only the central personage changes: during the II millennium BC the tragic-sacrificial subject is the auroch; with the start of the I millennium BC this role shift to the ram; with the end of the same millennium to the human being.

Different is the abstract trajectory traveled by the auroch image in its condensation to the most simple primary iconographic element, i.e. head and horn, which will provide the sign (at first still morphologically phonetic and finally purely conventional) of the letter α (alpha), first character of the Phoenician alphabet and of all the western alphabets derived from it.

3 - The isotopy horns-sun

During the Bronze age period become very frequent images of wild aurochs, ovines and caprides carrying horns of exaggerated length with a spot, sometimes even a circle, at their center. The spot has been correctly interpreted as an image of the sun, so that this recurrent scene can be defined as an isotopy of the dyad horns-sun, characteristic of the entire Bronze period. At first the meaning of this isotopy looks mysterious and, as always in these cases, the problem is briefly solved by classifying the scene as endowed of a magic-religious character: the sun is lord, the animal is solarized and totemic. It seems to be an intrinsic feature of religious paradigms to be used for veiling what we cannot understand by other ways! Luckily in this case another way exists, and consists in trying to understand what a pair of horns really is. In facts horns, more than any other physical organ and independently from the animal on the head of which are located, have the property to evolve cyclically depending from seasons and years, in strict correlation with the movements of the sun, with such a precision that they can provide a quantitative measure of the sun cycles.

Horns of ovines (ram, arkhar, mouflon) and caprides (goat, mountain-goat) represent the most sophisticated chronometers of prehistory. They develop by discrete rings that constitute the marks of a real chronometer (or better, at those times, of the best possible chronometer!). The horns of the ram grow by 4 rings per year, with rings more or less consistent depending from the season. They elongate twisting as a spiral and reaching a rotation of 360° at the end of the life of the animal, of which the life span, like the one of the humans of the II millennium BC, averages the 30-40 years. A solar spot engraved between the horns remembers, as a metonymy, the strict relation existing between the action of the sun (to create seasons, years, life cycles, and horn rings) and the horns of the

ram (to measure such cycles). Also the mountain-goat carries horns that grow by rings and witness the plenitude of life by elongating and turning until touching the bottom back: in that way the horns and the back define the circumference of a circle that deserves a solar spot at the centre (Figs 07-08).

Also the horns of the auroch grow and twist, but without visible discrete rings. Anyhow, in some subspecies, they arrive, by the end of the life of the animal, to touch each other and to define a circle: the quantitative memory of years and seasons is lost but the duration and apotheosis of the life cycle are signaled by the horns' conjunction, which so deserves a solar spot at the center (Fig 04).

The horns of the deer have a different and more complex development conferring to the isotopies of this animal a chronometric character more seasonal and terrestrial when compared with the solar-astronomical character of the horned ungulates spoken above. Female deer don't have horns at all; male deer have horns that fall in winter, grow and ramify during spring and summer, and reach their maximal development in autumn, the season of duels and love. The image of a solitary deer, when without horns, is denoting by metonymy the winter season, and when provided of well developed horns the summer season; the couple male and female will denote autumn, and the couple or the female deer with fawn will denote spring.

The morphological ramification and the seasonal cycle of male deer horns are characters shared with the vegetation, its cycles, and the cycles of the sun; and, when very ramified, deer horns can also mean an old age that saw several solar years.

In that way the deer, because characterized by physical transformations and behaviors strictly correlated with seasonal and solar cycles, provides an image endowed with a very high isotopic potential, i.e. capable to enter in significant composition with many other subjects of the repertory for denoting several levels of the cosmic order: celestial subjects (the solar disk and its seasonal and annual cycles), terrestrial subjects (vegetation), subterranean subjects (the snake, with which the deer shares the property of regenerating annually a most evident part of the body). Occasionally a compass is added to the scene (Fig 09). Thanks to this high isotopic potential, during the Archaic period, in the high latitudes of Southern Siberia, the deer image played as best synecdoque of the solar cycle and of the seasonal regeneration, exactly the same role that, in the arid zones of Southern Kazakhstan and Median Asia, has been played by the auroch as synecdoque of the hydrological cycle and of its fertilizing power.

In all these examples, the concreteness of the relations established between the image of the horns and its isotopic partners is witnessing the presence of rhetoric forms not symbolic but denotative: imitative analogy, metonymy, synecdoque.

The horns' isotopies spoken above are typical of the Archaic or of the Early-Middle Bronze period, But the semantic power of the horns' image is so high that horns continued to play an absolutely dominant role in the repertory of all the following periods of the Centrasian tradition...at the price of supporting more abstract rhetoric functions.

During the Late Bronze period, a time of incipient internal partition of the semantic cosmos, horns in Central Asia have been applied to the head of the horse (Fig 10), and in the Sinai peninsula to the head of Moses, in both cases as metaphors (or, better, as absurd constructions) of the communication with the outer world. Again, like in the case of the sacrificial auroch of Kuljabasy, the same relational structure applies to two different subjects, an animal and a human, located 4000 km far from each other but in this case contemporary: the animal in the context of remote pastoral societies (prototypes of both the subsequent vedic and shamanic cultures) that through the horse (mainly through its bloody sacrifice) open a door between the two worlds; and the human in the context of

the most ancient urban societies (prototypes of the western urban and religious culture) that are opening such a door through a man (and even in that case through his bloody sacrifice).

Few centuries later, in Median Asia, the horns of the ram start to switch up and down between the heads of positive and of weird beings, and with the Christian era they get finally fixed on the head of the devil.

Around the V century BC ram's horns appear on the head of Ahriman ('destructive spirit'), the Zoroastrian embodiment of evil. But a couple of centuries later they appear again as positive attributes on the head of Alexander the Great, who inherited them in 332 BC in Siwah (Western Egypt), out of direct initiation, from the high priest of the highest Egyptian god, Ammon-Ra, who with ram's horn is represented already at the end of the III millennium BC. He kept them hidden until death, after which his horns have been openly manifested on coins by his successors in order to underline the celestial origin of the Alexander royalty. Someone didn't agree with such glorious metaphor and tried to change it into devilish. The writer of the biblical book of Daniel, around 175 BC, portrayed Alexander as a strong beast with 10 horns and iron teeth.



Lysimachos silver tetradracma representing Alexander the Great with ram's horn and a headband of ivy leaves (288-281 BC)

Something similar happened further to the west during the same time (second half of the I millennium BC). Deer horns appear on the head of Cernunnos (the "horned", lord of wild things, natural fertility, renaissance and passage between worlds), an important archaic divinity of the continental Celts often represented with ram's horn and holding a horned snake. With the establishment of the Christian era, the formidable iconographic power of such horned image has been tamed by the early Christian church only at the price of its adoption as symbol of the antichrist.

Until recent times, besides with their pictorial expressions, horns have been used by human cultures in several material and gestural ways more or less connected with their celestial or terrifying meaning.

They have been materially used as ritual objects (burial markers), musical instruments (the ceremonial shofar of the Hebrews or the bukkehorn of the ancient Norwegians), drinking vessels, medical powders, horn bows and horned helmets (which appear in Europe during the Late Bronze and become widespread during the Early Middle Ages).

A quite sophisticated gestural and social use of the horns is still widespread in the entire northern Mediterranean region, namely in Sicily. Here horns are conceived as a thing that everybody sees at the exception of the one who carries them on his head. And such property makes of them the metaphorical attribute of a sexual partner who has been secretly betrayed: the 'cornuto' is always the last one to know about his horns.

-
- Francfort HP, Hamayon RN (eds) (2001) *The concept of shamanism: uses and abuses*. Paris, *Bibliotheca Shamanistica*, vol 10
- Francfort H, Sher J (eds) (1994-2001) *Repertoire des petroglyphes d'Asie Centrale*. Fascicules n°1-6. Paris, Diffusion de Boccard
- Greimas AJ (1966) *Semantique structurale*. Paris, Larousse
- Medoev A (1979) *Gravuri na skalak (Rock engravings)*. Alma-Ata (in Russian)
- Robrieux J (1993) *Elements de rhetorique et d'argumentation*. Paris, Dunod
- Rogozhinsky A (ed) (2004) *Rock Art sites of Central Asia: documentation, conservation, management, community participation*. Almaty (in English and Russian)
- Rozwadowski A (2004) *Symbols through time: interpreting the rock art of Central Asia*. Poznam
- Sala R, Deom JM (2005) *Petroglyphs of South Kazakhstan*. Almaty, Laboratory of Geoarchaeology (in English and Russian)
- Sala R (2010) *Semiological methods in rock art studies*. In: *The role of nomads in the formation of the cultural heritage of Kazakhstan, Almaty, Sri-nomads* (in Russian).
- Sala R (2011) *Semiological methods in rock art studies*. In: *Rock Art in modern society, vol 2. Occasional SAPAR publications, vol VIII*. Kemerovo State University (in Russian and English)
- Sher JA (1980) *Petrogliphi Srednie i Tsentralnoi Asia (Petroglyphs of Middle and Central Asia)*. Moscow, Nauka

ЧЕРЕМИСИН Дмитрий Владимирович
Институт археологии и этнографии СО РАН
старший научный сотрудник, кандидат исторических наук

ПЕТРОГЛИФЫ И ТАМГИ-ЗНАКИ СОВРЕМЕННЫХ НАРОДОВ ГОРНОГО АЛТАЯ

Наскальное искусство как часть современной этнической культуры исследовались в Туве (М. А. Дэвлет), Хакасии (Л. Р. Кызласов, Н. В. Леонтьев, И. К. Кидиекова), Казахстане (А. Г. Медоев, З. С. Самашев). Содержание изображений новейшей эпохи представляет большой научный интерес, поскольку дает возможность изучения феномена наскального творчества в этнографическом приближении, методами археологии и этнографии. Возможность обратиться к автору, оставившему автограф рядом с изображением на скале, существует лишь для новейших рисунков; археолог, изучающий древности столетней или тысячелетней давности, лишен такой привилегии.

Петроглифы Алтая, относящиеся к новому времени и эпохе этнографической современности, известны всем специалистам, изучающим наскальные изображения региона. Они отличаются от наскальных изображений иных эпох по стилю, технике нанесения, воспроизведенным реалиям. Зачастую они перекрывают древние рисунки, выбитые и выгравированные на скальных поверхностях и по сравнению с последними практически лишены патины – пустынного загара, для образования которого требовались тысячелетия. Большая часть новейших рисунков прошлифована или воспроизведена в технике тонкой гравировки; как правило, они либо вырезаны, либо процарапаны на патинированных скальных плоскостях и отличаются по цвету и от “фона” скалы, и от патинированных древних изображений. Гораздо меньше выбитых новейших изображений, но и они хорошо известны, как и древние рисунки, подновленные недавно.

Большого интереса у исследователей петроглифы данного хронологического пласта прежде не вызывали, очевидно, в силу того, что археологов, как правило, интересуют древние изобразительные материалы, а этнографы не владеют методикой археологического исследования. Тем не менее, на этнографические петроглифы обращали внимание многие археологи – Е.А. Окладникова, А.И. Мартынов, В.Д. Кубарев, Ю.В. Гричан, В.Н. Елин и другие. Опубликованы гравировки на камнях и скалах в долине р. Елангаш [1], на скалах в долине р. Чаган, петроглифы в урочищах Шалкобы, Джалгыз-Тобе, Каракол, Бичикту-Бом, Курман-Тау и других [2]. Опубликована монография, посвященная петроглифам долины р. Каракол, значительную часть которых составляют наскальные рисунки новейшей эпохи [3]; многие сюжеты “тюркских средневековых наскальных изображений” интерпретированы на основе алтайской мифологии [4]. Ю.В. Гричан [5] опубликовал и проинтерпретировал изображения, процарапанные на каменных плитках из Горного Алтая (коллекция включает 41 экземпляр).

Большая коллекция современных наскальных рисунков собрана Д. В. Черемисиним в долинах рек Чуя, Ак-Алаха, Аргут, Карагем, Чаган, Чаган-Узун и др. Некоторые результаты их изучения уже опубликованы [6]. Здесь были зафиксированы случаи включения древних петроглифов в современные композиции. Достаточно условно выделены изображения, связанные с традиционной культурой алтайцев и сюжеты, отражающие реалии современной жизни. Ряд сюжетов в петроглифах р. Чаган (многофигурные батальные сцены с использованием луков, копий, а также сошниковых ружей) автор предложил датировать эпохой джунгарских войн [7].

В данной статье публикуются некоторые материалы изучения автором петроглифов этнографической современности в долине р. Елангаш, связанные с изобра-

жением родовых знаков современных народов Алтая. Предполагается, что с накоплением подобных материалов в дальнейшем появится возможность выполнить классификацию петроглифов по сюжетам, определение датировки и этнокультурной (этнической) принадлежности, например, по идентификации знаков-тамг или особенностям костюма, уточнение хронологии новейших наскальных рисунков.

Среди сюжетов – традиционные для наскального искусства темы: охота, изображения диких животных – маралов, архаров, горных козлов-теке, хищников – волков, барсов; батальные сцены с использованием огнестрельного оружия (сошниковых ружей); выпас скота, перекочевки; жилища – юрты и айлы; загоны для скота, возможно, войлочные ковры, а также зимние транспортные средства – сани с запряженной лошастью. В композициях воспроизведены мужчины и женщины в традиционной одежде, чаще всего это всадники на лошадях, верблюдах и яках. Также часто изображали тягловых и верховых животных (лошадей, яков, верблюдов), нередко отмеченных различными тамгами – знаками собственности, мелкий и крупный рогатый скот, собак и т.п. Можно заметить, что иногда на скалах изображаются собственно знаки-тамги, сходные по облику с тамгами (тавром), показанными на гравированных фигурах животных. В отдельных случаях наблюдается подновление более древних знаков, относящихся, вероятно, к средневековой эпохе: например, изображение змеи с раскрытой пастью, сопоставимое по иконографии с подобными знаками-тамгами из Монгольского Алтая. Знаки на петроглифах новейшего времени долины Елангаш по форме и расположению имеют сходство с тамгами отдельных родов алтайцев.

Чрезвычайно интересная и важная тема новейших петроглифов – сюжеты, содержание которых связано с шаманизмом, и в которых, по-видимому, зафиксированы определенные моменты культовой практики. Это воспроизведение людей с бубнами в руках (сцены камланий), а также представление атрибутов шаманизма (прежде всего бубнов, а также специфических шаманских костюмов). Очевидно, эти петроглифы относятся к так называемому “палеоэтнографическому пласту”. Среди наиболее “свежих”, современных петроглифов – многочисленные автографы, стихотворные послания, в том числе пассаж В. Маяковского о партии, цитаты из классиков марксизма, “портреты” Ленина, зубцы и звезды кремлевских стен, различные морализаторские сентенции; “пейзажи” – схематично воспроизведенные горные пики, иногда с животными на вершинах и надписью “Алтай”; многочисленные объяснения в любви, человеческие профили, возможно, портретные; математические задачи и формулы их решения, автомобили, самолеты, оружие, бинокли и другие реалии современной жизни. Среди “новаций” – туристическая тема, призывы к гостям Алтая, повествования о землетрясении и т.п. К огромному сожалению, совсем недавно появились и порнографические композиции, и нецензурные надписи на скалах.

Среди редких сюжетов – изображение динозавра (Джурамал) или воспроизведение на г. Джалгыз-Тобе “глобуса Алтая” с нанесенными Кош-Агачем, Тобелером, Жана-Аулом, Ташантой и горой Джалгыз-Тобе [8]. На скале по левому берегу р. Аргут мне довелось скопировать процарапанные изображения символики Национальной баскетбольной лиги США и надписи на английском языке, в том числе с грамматическими ошибками [9]. Любопытно, что эти граффити связаны вовсе не с почтительным отношением к баскетболу у алтайских чабанов и охотников, а воспроизводят дизайн бейсболок, футболок и прочей недорогой одежды, импортированной на Алтай из соседних Китая и Монголии. Не исключено, что механизмы трансляции популярных, “модных” изобразительных сюжетов и образов современного наскального творчества мало отличаются от существовавших в древности. В том же ключе можно интерпретировать наскальные изображения русалок на р. Чаган, – они идентичны татуировкам на плечах отслуживших в морском флоте алтайских чабанов.

Важной частью своей работы автор видит в возможности прямого обращения к современным любителям и творцам наскального искусства, которых можно разыскать по оставленным автографам, разъяснение недопустимости разрушения древних петроглифов, воспитание уважения к поколениям предшественников, т.е. возможность реальных мероприятий по охране культурного наследия.

1. *Окладников А. П., Окладникова Е. А., Запорожская В. Д., Скорынина Э.А.* Петроглифы Горного Алтая. Новосибирск, 1980.

2. *Окладникова Е. А.* Петроглифы горы Жалгыз-Тепе // Полевые исследования Института этнографии. М., 1982. С. 183-190; *Мартынов А. И.* О древних изображениях Каракола // Археология южной Сибири. Кемерово, 1985. С. 80-86; *Окладникова Е. А.* Образ человека в наскальном искусстве Центрального Алтая // Первобытное искусство. Антропоморфные изображения. Новосибирск, 1987. С. 175, рис. 2, 1-15; *Окладникова Е. А.* Тропюю Когульдея. Л., 1990; *Кубарев В. Д.* О некоторых проблемах изучения наскального искусства Алтая // Древности Алтая. Известия лаборатории археологии. № 4. Горно-Алтайск, 1999. С.190, с. 199, рис. 9; *Кубарев В. Д.* Шаманистские сюжеты в петроглифах и погребальных росписях Алтая // Древности Алтая. Известия лаборатории археологии. № 6. Горно-Алтайск, 2001. С. 95-96, с.105-106, рис. 9-10.

3. *Мартынов А. И., Елин В. Н., Еркинова Р. М.* Бичикту-Бом – святилище Горного Алтая. Горно-Алтайск, 2006.

4. *Мартынов А. И.* О возможностях интерпретации тюркских средневековых наскальных изображений // Труды II (XVIII) Всероссийского археологического съезда в Суздале 2008 г. Том III. М., 2008. С. 55-58.

5. *Гричан Ю. В.* Камень с р. Дьелангаш (горный Алтай) // Древние культуры Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 170-178; Он же. Новые материалы по изобразительному искусству Горного Алтая // Традиционные верования и быт народов Сибири. Новосибирск, 1987. С. 178-201.

6. *Черемисин Д. В.* К изучению поздних петроглифов Горного Алтая // Современные проблемы изучения петроглифов. Кемерово, 1993. С. 122-133; *Черемисин Д. В., Октябрьская И. В.* Современные наскальные рисунки на стыке традиций // Интеграция археологических и этнографических исследований. Новосибирск-Омск, 1996. Ч. 2. С. 44-47; *Октябрьская И. В., Черемисин Д. В.* Охота среди скал (древние и современные петроглифы Джурамала) // Гуманитарные науки в Сибири. 1997, № 3. С. 63-71; *Черемисин Д. В.* Исследование наскальных изображений реки Чаганка (Алтай) в 2001 г. // Вестник САИПИ. Вып. 4. Кемерово, 2001. С. 12-16. *Черемисин Д. В.* Петроглифы бассейна р. Чаган: результаты исследований 2002 г. // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск, 2002. С. 491-496; *Черемисин Д. В.* К изучению петроглифов Алтая нового и новейшего времени // Изобразительные памятники: стиль, эпоха, композиции. Материалы тематической научной конференции. С-Пб., 2004. С. 346-349; *Черемисин Д. В.* Исследование петроглифов юго-восточного Алтая в 2007 г. // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Том XIII. Материалы Годовой сессии ИАиЭт СО РАН 2007 года. Новосибирск, 2007. С. 398-402; *Cheremisin D. V.* Renovation of ancient compositions by modern indigenous visitors in Altai, southern Siberia: vandalism or creation? // Rock Art Research. Vol. 19, № 2. Melbourne, 2002. P. 105- 108.

7. *Черемисин Д.В.* Исследование наскальных изображений реки Чаганка (Алтай) в 2001 г. С. 496.

8. *Cheremisin D. V.* Renovation of ancient compositions... P. 105, fig. 1, p. 107, fig.5.

9. Там же. P. 108.

НОВОЖЕНОВ Виктор Александрович
Сарыаркинский археологический институт,
старший научный сотрудник,
кандидат исторических наук

**К ВОПРОСУ ОБ ИДЕНТИФИКАЦИИ ТАМГООБРАЗНЫХ ЗНАКОВ
В ПЕТРОГЛИФАХ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ
(МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)**

Задача идентификации тамгообразных знаков является одной из приоритетных для любого специалиста, занимающегося исследованием первобытного искусства Центральной Азии. Такие знаки встречаются практически на всех крупных местонахождениях петроглифов региона и зачастую игнорируются исследователями по причине их «нечитаемости», малой художественной выразительности, и при отборе материалов для публикаций зачастую приоритет отдаётся большим, многофигурным композициям, а разнообразные «непонятные» знаки и символы остаются неопубликованными.

Вместе с тем, информационный потенциал родовых тамгообразных знаков далеко ещё не раскрыт. Более того, каждый полевой сезон приносит новые и новые знаки и варианты их начертания, которые требуют систематизации, дешифровки заложенной в них информации и научного изучения в целом как явления истории и культуры.

Уникальность данных источников состоит в самой природе этих знаков – этнических маркёров, и в их фиксированном географическом положении на скалах, что достоверно маркирует территорию обитания того или иного социума, и при условии их массового картирования определяет пространственные перемещения тех или иных социумов в пространстве. Благодаря такому подходу становится возможным определять исконные территории обитания тех или иных родов и их коммуникации на огромных просторах Центральной Азии. Эти данные, в свою очередь, позволят достоверно реконструировать многие историко-культурные процессы, решать вопросы этногенеза и образования ранних государственно-бюрократических систем.

Отрадно, что в последние годы интерес к этой проблематике повышается, вышли в свет специальные исследования по древним тамгам в регионе [1]. Формат этих тезисов не предполагает подробный анализ указанных публикаций, но позволяет сконцентрироваться на некоторых методологических аспектах исследования древних тамгообразных знаков.

Представляется, что существует не менее двух подходов к изучению древних тамг, которые выглядят вполне самостоятельными и, несомненно, дополняют друг друга. Первый подход, назовем его «ретроспективным», предполагает сравнение найденных в петроглифах древних тамг с реальными родовыми тамгами, сохранившимися в шежере тюркских народов, исконно проживающих на данных территориях. Простое сопоставление древних знаков на скалах с «этнографическими» по принципу «похож – не похож» позволяет выстраивать их классификации и изучать территориальное их распространение. Однако при таком подходе «за бортом» исследования остаётся вопрос об эволюции этих знаков во времени. Трудно ожидать, что изначально тамги сложились сразу в готовом виде и не меняли свою графику во временном континууме. Процесс формирования графического канона (этнического маркёра) в дописьменный период мог занимать многие столетия, если не тысячелетия, притом что мы доподлинно не знаем время начала происхождения традиции нанесения таких этнических маркёров. Вполне вероятно, что она начина-

ла формироваться как один из древнейших коммуникационных каналов с момента повсеместного распространения скотоводства в степях Евразии ещё в начале III тыс. до н.э. [2]. Более того, многие социумы могли ассимилироваться, раствориться в других, участвовать в формировании новых этнических образований. Как менялись этнические маркёры и их графика во время и в результате таких процессов?

Другой подход предполагает компьютеризацию отдельных этапов исследования и отношение к тамгообразным знакам как к некоей «вещи в себе», расшифровка смысла которой возрастает по мере накопления наших знаний о ней [3]. Такой подход предполагает несколько относительно самостоятельных этапов исследования.

Прежде чем рассмотреть эти этапы более подробно, остановимся на особенностях процесса компьютеризации исторических исследований вообще и изучения петроглифов в частности. Традиционное противопоставление «гуманитариев» и «технарей», долгое время сдерживавшее компьютеризацию гуманитарной сферы, очень быстро исчезло под натиском бурного развития современных компьютерных технологий. Теперь уже не встретишь археолога, который не пользуется компьютером. Однако для многих из нас компьютер всего лишь благополучно заменил шариковую ручку или печатную машинку. Присутствует здоровый скептицизм в части активного применения компьютерных методов в археологических исследованиях. Новое время диктует новые требования и к археологам; актуальными становятся задачи генерирования свежих концептуальных идей, объективной реконструкции исторического процесса, настоящего решения многих актуальных и порой умышленно «забытых» вопросов древней истории. Несомненно, решить эти задачи позволяют новые компьютерные технологии и их возможности, методики и инструментарий.

Компьютеризация некоторых этапов археологического исследования позволяет применить пакеты программного обеспечения не только для обработки изображений, но их визуального сравнения и трехмерного моделирования. Методологические основы компьютеризации процесса изучения петроглифов практически не отличаются от таковых при описании и анализе любых иных археологических материалов. Впервые они были сформулированы еще в 50-х – 60-х гг. прошлого века [4]. Затем последовали и более глубокие методологические проработки [5].

В последующие годы выполнен целый ряд исследований, способствовавших более узкой «специализации» применения компьютеров для работы с наскальными изображениями [6], исследованы способы записи информации, методы классификации изображений и интерпретации, методологические основы документирования и описания петроглифов и их сравнения [7]. Компьютерные методы исследования наскальных изображений успешно применялись в ряде работ западных исследователей, посвященных петроглифам Сахары [8], Северной Европы [9]. Постепенно открывались новые области применения компьютеров в изучении петроглифов; так, для группы памятников в северной части шведской провинции Богуслэн разработана система электронного картографирования петроглифов [10]. Одновременно эти исследования стали основой широко распространенной в наше время технологии электронного картографирования GIS.

Появление новых поколений компьютеров, способных обрабатывать огромные объёмы графической информации, вывело на новый качественный уровень их применение, возможности использования таких систем для документирования археологических исследований, обработки больших массивов информации, археологических реконструкций, моделирования. Они уже рассмотрены и успешно реализованы некоторыми авторами [11]. Очень хорошим примером стало создание и практическое использование компьютерной базы петроглифов CARAD (Central Asian Rock Art Database), начало разработки которой связано с подготовкой номина-

ции святыни Тамгалы в Список всемирного наследия ЮНЕСКО [12]. Безусловно, требуется распространение этого позитивного опыта в масштабах всей Центральной Азии.

Базы данных (БД) и процедура. Следует выделить два уровня в практическом использовании компьютерных систем: разработка структуры и принципов описания для БД с простыми подсистемами; расширение возможностей системы путем использования элементов искусственного интеллекта – экспертной системы.

Ниже приведем некоторые наблюдения, полученные в результате разработки и использования компьютерной системы первого уровня, опуская излишние технические подробности. Принципиальная схема Базы данных (БД) состоит из нескольких последовательных процедур.

Ввод изображений в компьютер с фото/видеокамеры, или «оцифровка изображения», позволяет оперативно и достаточно точно копировать многие тысячи изображений со скал.

Описание выполняется на нескольких языках, причем описание, созданное на одном языке, автоматически формируется на других. Выбор языка описания производится в начале сеанса работы.

Анализ. БД снабжена системой оперативного поиска нужной информации по всем атрибутам описаний. Исследователь имеет возможность, используя любые сочетания признаков, получить интересующую его информацию не только в виде словесных описаний, но и графических прорисовок изображений. Вся информация может быть выведена на принтер или передана в Сеть.

Вместе с тем, специализированная БД по тамгообразным знакам несомненно имеет свою специфику в сравнении с глобальными базами по собственно петроглифам. Здесь имеется ряд особенностей процедуры и самих этапов исследования.

Документирование. На первом этапе формируется глобальный специализированный каталог тамгообразных знаков – база данных (БД) всех известных знаков. Каждое найденное изображение документируется и индексируется. Документирование предполагает полный спектр информации об объекте: географические координаты; краткое описание памятника; источники информации и собственно графическую прорисовку знака (цифровое фото). Каждое изображение в БД имеет собственный уникальный буквенно-цифровой индекс, необходимый для последующих этапов исследования. Такой индекс содержит шифр региона, буквенное сокращенное название памятника и порядковый номер объекта в конкретном регионе Центральной Азии.

Описание. Процедура описания тамгообразных знаков, в отличие от описания «изобразительных рядов» или отдельных персонажей в петроглифах, в значительно большей мере формализована. Вполне достаточно сравнить описываемые знаки с известными в геометрии фигурами и их сочетаниями – «ромб», «круг», «трапеция»; «круг с прямой линией», и т.д. В процессе описания неизбежно выделяются наиболее повторяющиеся признаки, которые на следующих этапах станут определяющими для типологии и классификации.

Сравнение, идентификация и анализ. Ключевая задача этого этапа состоит в построении обоснованной классификации тамгообразных знаков. Здесь может применяться разнообразный инструментарий – от простейших методов визуального сравнения (компьютерного моделирования) до кластерного и математического анализа, в зависимости от размеров анализируемых массивов. Важно, что на этом этапе часть знаков неизбежно будет «отбраковываться» как неопределенные или встреченные в единственном экземпляре, т.е. их идентификация как тамг будет стоять под вопросом. Это не означает, что они выпадают из всего процесса – в будущих классификациях они остаются, как «вещи в себе», которые по мере накопления но-

вых данных неизбежно будут выделены в отдельные типы знаков-тамг. Таким образом, математический и визуальный анализ позволяет разделить весь массив в БД на отдельные группы (классы) знаков и получить в конечном итоге обоснованную классификацию тамг на основании четко выделенных определяющих признаков.

Верификация. На этом этапе неизбежно возникает задача проверки выделенных типов и групп знаков и сравнение их с известными в шежире этнографическими тамгами и письменными источниками. Большая часть выделенных в классификации типов неизбежно будет совпадать с этнографическими тамгами и, это станет главным аргументом в обосновании данного типа знаков и для соответствующих исторических выводов на следующих этапах исследования. Какая-то часть выделенных типов не сможет быть идентифицирована с этнографическими тамгами – это есть основание для поиска исторических причин и объяснения такого состояния. Несомненно, что выделенные особенности должны отражаться в окончательных вариантах предлагаемых классификаций. Подключение к этому процессу корпуса других источников, а именно монет, изображений тамг на изваяниях, вещах и посуде, данных эпиграфики, солидно укрепит такую классификацию.

Вопросы датировки. Распространение знаков-тамг в пространстве невозможно изучить без определения их хронологической позиции. Предлагаемая методика позволяет в рамках созданной БД выстраивать не только типологические, но и эволюционные ряды на основании относительной хронологии, трансформации иконографических элементов и анализа дополнительных источников. Очевидно, что тамгообразные знаки начали приобретать характер этнических маркёров в эпоху ранних кочевников и стали повсеместно использоваться тюркскими племенами, вплоть до этнографической современности. Возможность построения эволюционных рядов позволяет заглянуть в более древние периоды истории и попытаться найти графические их истоки в более древних наскальных знаках. Кроме того, благодаря шежире и письменным источникам имеется возможность выстраивать относительную хронологию выделенных групп тамгообразных знаков подобно «династийной» хронологии древнейших цивилизаций Древнего мира. Такая хронология вполне реальна для тамг и правителей Западно-Тюркского каганата, например [13].

Картографирование. Очень перспективный и информативный этап исследования. Каждый отдельный объект из БД при помощи технологии GIS наносится на карту под своим уникальным номером. Более того, он обязательно помечается на карте как принадлежащий к тому или иному выделенному типу знаков, обоснованному в классификации. Эта информация важна для представления полной картины пространственного распространения выделенных типов знаков, их «миграций» в Центральной Азии и за ее пределами. Картографирование и сравнение результатов по другим видам источников – археологическим памятникам, артефактам со знаками, монетам, антропоморфным статуям, древнетюркским надписям – позволит существенно уточнить полученные результаты.

В целом, перед исследователями открывается невероятный простор для построения обоснованных исторических выводов. Мобильный характер культуры скотоводов неизбежно позволит получить карту распространения исходных родовых тамг и владений и соответственно территорий формирования того или иного социума (рода), а стало быть надежно решать вопросы этногенеза отдельных племён, формирования союзов племён и ранних государств. С привлечением всех доступных источников это даст в конечном итоге множество надёжных аргументов для решения вопросов этногенеза народов, населяющих сегодня Центральную Азию.

Более того, карта распространения в географическом пространстве выделенных типов тамг позволит реконструировать традиционные каналы коммуникации

кочевников с известными оседлыми цивилизациями, конкретизировать их инфраструктуру и процессы торговли, обмена и культурного взаимодействия; иными словами, позволит аргументировано решать многие актуальные проблемы древней истории Центральной Азии.

В организационном плане реализация вышеописанной методики требует объединения усилий всех специалистов-петроглифоведов, работающих в разных регионах Центральной Азии, а также исследователей тюркского мира, нумизматики, древнетюркской письменности, других смежных дисциплин. Только совместными усилиями подобные БД могут стать реальностью.

1. Самашев З., Базылхан Н., Самашев С. Древнетюркские тамги. Алматы, 2010; Бабаяров Г. Древнетюркские монеты Чачского оазиса (VI – VIII вв.). Ташкент, 2007; Рогожинский А. Е. Удостоверительные знаки кочевников нового времени и средневековья в горных ландшафтах Семиречья, Южного и Восточного Казахстана // Наскальное искусство в современном обществе. К 290-летию научного открытия Томской писаницы. Материалы межд. науч. конф. Т. 2. Кемерово. 2011. Труды САИПИ. Вып. VIII. С. 217–225.

2. Новоженев В. А. Чудо коммуникации и древнейший колесный транспорт Евразии. М., 2012.

3. Новоженев В.А., Смирнов Д.А., Шер Я.А. Компьютерный банк данных «Петроглифы Центральной и Средней Азии» (общая концепция и основные структуры) // Современные проблемы изучения петроглифов. Кемерово, 1993. С. 48–60.

4. Gardin J.-K. On some reciprocal requirements of scholars and computers in the fine art and archaeology // Computers and their potential application in museums. New-York, 1968. P. 103–125; Шер Я. А. Интуиция и логика в археологическом исследовании. К формализации типологического метода // Статистико-комбинаторные методы в археологии. М., 1970. С. 8–24; Он же. О развитии языка археологии // Проблемы археологии. Вып. 2. Л., 1978. С. 43–48.

5. Gardin J.-K. Le projet de banques de données archéologiques. Problèmes méthodologiques, technologiques et institutionnels // BDA. Paris, 1974. P. 16–26; Шер Я. А. Алгоритм распознавания стилистических типов в петроглифах. К теории стиля в первобытном искусстве // Математические методы в историко-культурных и историко-экономических исследованиях. М., 1977. С. 127–143. Каменецкий И. С., Маршак Б. И., Шер Я. А. Анализ археологических источников (возможности формализованного подхода). М., 1975.

6. Anati E. Méthode d'étude de l'art mégalithique // L'Anthropologie. Vol. 74. 1970. N. 3–4, p. 255–261; Anati E. Methods of recording and analysing rock engravings. Camunian Studies. Vol. 7. Capo di Ponte, 1977. P. 35–61.

7. Anati E. Methods of recording... P. 35–61; Шер Я.А. Петроглифы Средней и Центральной Азии. М., 1980.

8. Striedter K. H. Felsbilder Nord Afrikas und der Sahara. Wiesbaden, 1983.

9. Burenhult C. The rock carvings of Gotaland (excluding Gothenburg county, Bohuslan and Dalsland) // Acta Archaeologica Lundensia. Series 4, N. 8, part 2. Lund, 1973.

10. Bertilsson U. Space, economy and society: the rock carvings of Northern Bohuslan // Approaches to Swedish Prehistory. Oxford, 1989. P. 287–321.

11. Reilly P. Data visualisation: Recent Advances in the Graphic Systems to Archaeology. Winchester, 1988. P. 30–33; Пойкалайнен В., Таллсепп Э. Возможности использования персонального компьютера для обработки и хранения графической информации

наскального творчества // Проблемы изучения наскальных изображений в СССР. М., 1990. С. 30–33; Рогожинский А. Е., Хорош Е. Х., Чарлина Л. Ф. О стандарте документации памятников наскального искусства Центральной Азии // Памятники наскального искусства Центральной Азии. Общественное участие, менеджмент, консервация, документация. Алматы, 2004. С. 156–161; Швец И. Н. Некоторые аспекты современного состояния изучения наскального искусства Центральной Азии // Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск, 2005. № 3 (23). С. 130–139; Епимахов А. В., Чечушков И. В. Евразийские колесницы: конструктивные особенности и возможности функционирования // Археология Южного Зауралья. Степь (проблемы культурогенеза). Челябинск, 2006. С. 168–182; Чечушков И. В., Епимахов А. В. Колесницы и упряжь как культурный индикатор эволюции коневодства. Колесничный комплекс Урало-Казахстанских степей // Кони, колесницы и колесничие степей Евразии. Екатеринбург, 2010. С. 182–229.

12. Яценко Е. Л., Голубев С. Р., Рогожинский А. Е. База данных «Петроглифы Центральной Азии: менеджмент и консервация // Памятники наскального искусства Центральной Азии. Общественное участие, менеджмент, консервация, документация. Алматы, 2004. С. 162–168; Рогожинский А. Е. Памятники наскального искусства как культурные ландшафты // Сб. материалов Межд. семинара-тренинга по историко-культурному наследию стран СНГ. Алматы, 2011. С. 34–37.

13. Бабаяров Г. Древнетюркские монеты Чачского оазиса. С. 99, 101.

РОГОЖИНСКИЙ Алексей Евгеньевич
КазНИИ по проблемам культурного наследия номадов
ведущий научный сотрудник, кандидат исторических наук

СОЛОДЕЙНИКОВ Алексей Константинович
Центр сохранения культурного наследия «Аркус» (Санкт-Петербург)
заместитель президента по научной работе

О НОВЫХ НАХОДКАХ И МЕТОДАХ ДОКУМЕНТИРОВАНИЯ ДРЕВНЕТЮРКСКИХ ГРАФФИТИ НА ЮГЕ КАЗАХСТАНА

В 2012 г. археолого-эпиграфической экспедицией КазНИИ по проблемам культурного наследия номадов МКиИ РК под руководством А. Е. Рогожинского проводились полевые исследования в Алматинской области, направленные на выявление и разностороннее изучение наскальных удостоверительных (родоплеменных) знаков-тамг, а также на выявление эпиграфических памятников кочевых народов средневековья и Нового времени, т. е. от второй половины I тыс. н. э. до начала XX столетия. Маршрут экспедиции охватывал горные районы Чу-Илийского междуречья и предгорья хребта Кетмень, а также горы Баянжурек и Ешкиольмес в Джунгарском Алатау и др. Основной целью экспедиции являлось выявление новых и дополнительная фиксация уже описанных в литературе эпиграфических местонахождений, а также регистрация и документирование местонахождений родоплеменных знаков кочевников разных исторических эпох. Подобное системное и широкомасштабное комплексное изучение, включающее сбор, документирование, каталогизацию и исторический анализ указанных видов памятников культуры, осуществляется в Казахстане впервые.

Методика полевых работ предусматривает комплексное изучение тамг и эпиграфики и ориентирована на систематическое сплошное обследование значительных по площади горных ландшафтов с целью выявления и документирования основных археологических объектов (стоянок и стационарных поселений, могильников, петроглифов и др.), сопряженных территориально с наскальными изображениями разновременных знаков и памятниками письменности. Данный подход обеспечивает в большей полноте выявление археологического (культурного) контекста эпиграфических памятников и тамг, открывает в дальнейшем возможность привлечения и перекрестного использования сведений разных источников – исторических, археологических и этнографических – для хронологической и этнокультурной идентификации тамг и камнеписных текстов, для исторического анализа всей совокупности данных.

Особо важной задачей полевого этапа изучения памятников письменности является их документирование. Далеко не все объекты эпиграфики оказываются доступны для непосредственного осмотра и изучения на месте самими специалистами, занимающимися прочтением и интерпретацией памятников древней письменности. Кроме того, состояние сохранности (естественное выветривание) и техника исполнения (гравировка, шлифовка) многих эпиграфических памятников нередко становятся серьезным препятствием для точной фиксации отдельных графем и целых строк камнеписных текстов, требует особого подхода и технологии, во многом отличающейся от технологии документирования петроглифов. В целом, перед исследователями в поле стоит ответственная задача создания полноценной документации эпиграфических объектов, предоставляемой затем специалистам для дальнейшего изучения. Основные требования к документированию, в частности, рунических древнетюркских текстов, емко сформулированы известным современ-

ным исследователем, тюркологом И. Л. Кызласовым [1]. Следуя им, мы привнесли в методику нашей работы ряд современных технических новшеств и оригинальных методических приемов. Ранее данная технология успешно применялась одним из авторов на таких памятниках наскального искусства Южной Сибири, как Сулекская писаница, Мосеиха и других известных местонахождениях петроглифов. Ряд технических приемов также прошел апробацию при документировании наскальной живописи в Каповой пещере на Южном Урале [2] и теперь успешно внедряется в петроглифике.

Метод дневной фотосъемки граффити при искусственном освещении впервые применен нами на группе местонахождений Сулек в Хакасии в августе 2011 г. В качестве примера можно упомянуть хорошо известное изображение двух персонажей в трехрогом головном уборе, а также руническую надпись, получившую в литературе название «Озерная 1», Е 138 (рис. 1) [3]. Уникальная гравюра и руническая надпись уже неоднократно документировались разными исследователями; прочтению и интерпретации обоих памятников посвящены специальные публикации. Однако выполненная нами технологически новая документация позволила и более точно воспроизвести основные контуры изображений и знаков, и обнаружить некоторые детали граффити, не отразившиеся в прежних документальных материалах обоих памятников.

В ходе экспедиции на юге Казахстана зафиксировано около 60-ти местонахождений надписей и тамг, выполненных в технике пикетажа, гравировки или протирки. К наиболее значимым эпиграфическим находкам относятся пять камней в урочище Серектас с арабографическими надписями рубежа XIX–XX вв., одна плоскость с несколькими текстами, сделанными очень тонкой гравировкой, в одном из ущелий горного массива Баянжурек (рис. 2), которая по указанной здесь же дате хиджры датируется последней третью XIX в., а также небольшая серия коротких наскальных надписей в долине Котыр (рис. 3, 4, 5), выполненных руноподобными знаками и, возможно, относящихся к тюркскому средневековью. В горах Кетмень, в ущельях Садыр и Терексай долины Улькен Аксу, в урочищах Надыр и Нураджи к югу от населенных пунктов Большой Аксу, Ават и Тиирмен, обследованы и повторно зафиксированы некоторые памятники, найденные А. С. Аманжоловым [4] в 1960-х гг. и введенные им же в научный оборот как рунические надписи. Полученные материалы и новая документация памятников позволит уточнить их атрибуцию и интерпретацию. В результате проведенных полевых поисковых исследований также существенно пополнен банк данных по местонахождениям родоплеменных знаков Семиречья, насчитывающий на текущий момент более 50 объектов и являющийся крупнейшим систематизированным собранием данной категории источников.

Одной из самых важных находок неэпиграфического характера стало обнаружение в урочище Коголы (Чу-Илийские горы) целой серии плоскостей с великолепно выполненными гравированными изображениями, вероятно, относящихся к древнетюркскому периоду, к VII–VIII вв. Гравюры нанесены на очень гладкие, в разной степени патинированные, поверхности мелкозернистого песчаника и алевrolита, обнажение которых образует вершину выделяющейся на местности сопки. Для немногочисленного населения ближайшей округи эта сопка является, по-видимому, традиционным местом проведения так называемых молодежных «маевок» и регулярно посещается в весенний период – от наурыза вплоть до наступления летней жары. Об этом свидетельствуют многочисленные надписи, коллективные «автографы» и особенно – современные гравированные рисунки лирического и откровенного содержания (рис. 6).

К сожалению, некоторые современные граффити выполнены на плоскостях с древними петроглифами, среди которых различаются изображения всадников,

различных животных (олень, архары), батальная сцена, фантастического животного (дракона?) и др.; на крупе лошади в одном случае, возможно, показан тамгообразный знак (рис. 7). В большинстве случаев древние гравировки слабо различимы невооруженным глазом и выявление их потребовало тщательного осмотра практически каждой плоскости с искусственной подсветкой и увеличительным стеклом.

Особенно выделяется композиция с изображением персонажа в трехрогом головном уборе и другими уникальными гравюрами. Небольшая плоскость расположена в привершинной части сопки, на высоте около 2–2,5 м от поверхности перед скальным уступом. Плоскость находится в углу, образованном двумя смежными скальными выступами. Поверхность с гравюрами ориентирована на юг, имеет размеры 35x20 см, угол падения 30° и освещается осенне-весенним солнцем примерно от полудня до трех часов дня; в остальное время дня находится в тени.

По предварительным подсчетам на плоскости изображено не менее 11 антропоморфных и зооморфных фигур. Лучше других заметен персонаж в трехрогом головном уборе, который одет в орнаментированный чешуйчатым узором плащ, скрывающий детали фигуры. Лицо детально проработано, хорошо различаются глаза, брови и нос (рис. 8). Головной убор орнаментирован линиями, параллельными контурам головного убора. Размеры лица 19x24,5 мм, глаза 3x1,5 мм. Толщина линии контура лица в пределах 0,25–0,5 мм. Под головой центрального персонажа более тонкой гравированной линией проработан дугообразный знак выпуклой стороной вверх, и три треугольника выше и ниже соединяющей концы дуги линии – два сверху и один снизу.

Слева от фигуры в трехрогом головном уборе изображен остроконечный шлем и палимпсестом с ним – бюст человека в профиль. Лицо персонажа детально проработано: хорошо различаются нос, выпяченные губы (рис. 9). Поверх шлема также хорошо различима гравировка лошади головой против хода солнца. Линия этого рисунка более светлая, чем остальных гравировок плоскости. Со стилистической точки зрения эта лошадь также кажется более поздней. Ниже этого персонажа и, также, пересекаясь с линиями его тела, изображена в профиль лошадь головой по ходу солнца. Еще одна лошадь изображена в центре плоскости, головой вправо.

Между правой лошадью и персонажем в трехрогом головном уборе, в семи сантиметрах правее от лица последнего, изображен колчан, орнаментированный вдоль краев линией дугообразных насечек (рис. 10). Размеры колчана 12x40 мм. Возможно, колчан ассоциирован с одним из четырех лучников, изображенных в правой части плоскости, выше и правее персонажа в трехрогом головном уборе. Один из лучников расположен над центральным персонажем. Справа от руки лучника изображен листовидный наконечник стрелы (?), направленный вниз.

В правой части плоскости изображен лучник с подогнутыми ногами, в остроконечном головном уборе (рис. 11). Эта фигура в целом проработана лучше других: на лице различается клиновидная борода, туловище воина покрывают линии, передающие детали одежды или доспеха. Лучник обращен лицом вправо и вверх – к углу скалы. С самого края плоскости напротив лучника и головой к нему изображен зверь, напоминающий волка. У зверя прорисована морда с разинутой пастью и две передние лапы. Ниже лучника изображены еще два человека в профиль, головой вправо, один из них – нижний – без головного убора. Скорее всего, это также лучники. Они расположены в такой же позиции, как и верхний лучник, лицом вверх и вправо. Под лучниками изображен медведь, и слева от медведя – под колчаном, различается фигура хищника из семейства кошачьих.

В целом, все гравировки на плоскости (кроме более светлого изображения лошади) выполнены в единой стилистической манере, сходной техникой, что позволяет предполагать работу одного мастера-гравера. Возможно, некоторые детали

изображений пока не выявлены, и изложенный выше комментарий и публикацию материалов в целом следует рассматривать как предварительные. Находка новой серии уникальных средневековых гравюр представляет особый интерес, поскольку дополняет наши сведения о составе комплекса памятников древнетюркского периода, выявленного в урочище Коголы в 2007–2009 г. [5] В частности, безымянная сопка с описанными петроглифами расположена в 1,5 км к северо-востоку от исследованного ранее мемориального комплекса со стелами, на одной из которых также присутствует женский персонаж в трехрогом головном уборе. Новые находки подтверждают высказанное ранее предположение об особой значимости этого района Чу-Илийского междуречья в древнетюркскую эпоху [6] и открывают перспективу для дальнейших исследований.

1. *Кызласов И. Л.* Рунические письменности евразийских степей. М., 1994. С. 8-9.
2. *Solodeynikov A.* Research on the Recordings of rock paintings in the Kapova cave (Ural) // *International Newsletter On Rock Art.* № 43. 2005; Солодейников А. К. Об интерпретации и фиксации наскальных изображений // *Природное и культурное наследие Южного Урала как инновационный ресурс.* Уфа, 2009; Солодейников А. К. Каталогизация наскальной живописи Каповой пещеры // *Наскальное искусство в современном обществе. Материалы международной научной конференции 22-26 августа 2011, г. Кемерово.* Кемерово, 2011. С. 168-174.
3. *Кызласов И. Л.* Рунические письменности евразийских степей. С. 189-190; Он же. Изображение Тенгри и Умай на Сулекской писанице // *Этнографическое обозрение.* 1998. № 4. С. 39–53, рис. 3, 5.
4. *Аманжолов А. С.* Древние надписи и петроглифы хребта Кетмень (Тянь-Шань) // *Известия АН КазССР. Серия общественная.* 1966, № 5. С. 79–95.
5. *Рогожинский А. Е.* Новые находки памятников древнетюркской эпиграфики и монументального искусства на юге и востоке Казахстана // *Роль кочевников в формировании культурного наследия Казахстана. Научные чтения памяти Н. Э. Масанова. Сб. материалов межд. науч. конференции.* Алматы, 2010. С. 335–342, рис. 8.
6. Он же. Удостоверительные знаки кочевников нового времени и средневековья в горных ландшафтах Семиречья, Южного и Восточного Казахстана // *Наскальное искусство в современном обществе. К 290-летию научного открытия Томской писаницы. Материалы межд. науч. конф. Т. 2.* Кемерово. 2011. Труды САИПИ. Вып. VIII. С. 224.

II.

ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ КАЗАХСТАНА И СТРАН ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ: НЕМАТЕРИАЛЬНОЕ КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ

КУРМАНГАЛИЕВА Меруерт Санатовна
Казахский Национальный университет искусств,
доцент кафедры музыковедения,
кандидат искусствоведения

РОЛЬ СОХРАНЕНИЯ НЕМАТЕРИАЛЬНОГО КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Нематериальное культурное наследие (НКН) в нашей стране – один из краеугольных вопросов, интересующих разные пласты населения. В этой связи значительную работу продельывает Комитет по сохранению Нематериального культурного наследия Казахстана. Информация о деятельности комитета свободно представляется для всех интересующихся проблемами национальной и мировой культуры и ее сохранением.

К участию в Проектах Комитета приглашены все представители гуманитарных знаний, заинтересованные в осмыслении международных процессов, лежащих в поле проблем социально-культурного развития страны.

Думаю, что такой всеохватный подход уже оправдывает себя. Очевидно, что в ходе работы стала очевидной потребность в привлечении гуманитариев, поскольку обсуждение экспертами предлагаемых к рассмотрению Проектов выявило множество философско-теоретических, культурологических, музыкально-эстетических вопросов концептуального порядка.

Хронологическое движение принятых и последующих конвенций всегда четко отражает созвучность с документами ЮНЕСКО по культурному наследию с деятельностью Комитета по сохранению нематериального культурного наследия, а также с новыми императивами человеческого мышления и возникающими проблемами в сфере идеологии.

Основой культурного плюрализма будущего может стать только наше культурное наследие, которое включает в себя такие составляющие как язык, традиции устного творчества, письменность, обычаи, музыку, танцы, архитектурные и мемориальные памятники, изобразительное искусство и т.д. Все компоненты культурного наследия являются национальным достоянием каждого государства, а некоторые из них имеют глубоко политическое значение. Принято считать, что архитектура является символом правящего мировоззрения и правящей идеологии, в тоже время, другие сферы культурного наследия остаются идеологическим «кремнем» народных масс, живущих в окраинных регионах, вдали от крупных городов.

Известно, что идея охранения культурного наследия оформилась в послевоенное время, в середине XX столетия, на Гаагской конференции (1954 г.). Необходимо отметить, что в Казахстане понимание отношений окружающего мира в условиях определенной общественно-исторической обусловленности особенно остро стало складываться в последние 10 лет. Суть отношений в многонациональной стране может дать крен в сторону ущемления исконно национальной идеологии, а, значит, в потере не только ее носителей – людей, но и всех форм символики, которая за ней стоит, но прежде всего, культурной. Но национальные символы дороги, прежде всего, своей стране и коренному населению и, в этом смысле, нужно восстанавливать, сохранять и выводить в стезю национальной идеологии такие отношения к прошлому как, например, народные формы проявления музыкальной культуры и ее аутентичных носителей, которые увековечивают генетическую память, свойственную казахам испокон веков. Так, непреходящей ценностью мы считаем наследие жырау, әнші, сал-сері, күйші, бақысы, термеші, биев, зерлерші и мн. др..

Вероятно, здесь находится одна из главных проблем понимания культурного наследия – идеологическая. В настоящее время созрели новые основания для

глобального мировосприятия и оно, скорее, не экономическо-материального, а морально-этического порядка. Говоря об идеологии культурного единства, которая имеет целью не только сохранение культурного наследия как объектов, мы понимаем выработку идеи единства отношений к объектам культурного наследия.

Для исследователей цели Комитета по сохранению НКН направлены на стимулирование более ответственного человеческого поведения в отношении к традиционным нормам бытия в повседневной жизни, в политических делах и научно-исследовательских изысканиях. В условиях современного развития страны актуальной становится задача духовного порядка. Использование совокупности традиционных знаний наций, исконно национального мышления, генетически заложенных этических норм поведения, выраженных в познавательных-дидактических эссенциях образцов музыкального и прикладного творчества для дальнейшего культурного развития. Задача возобновления интереса к философским раздумьям и потребностям в размышлениях о прошлом, настоящем и будущем состоянии культуры нации. Ведь защита и сохранение культурных особенностей народов и наций объявлены ключевым моментом человеческого прогресса и самовыражения. Постановка вопроса обусловлена угрозой глобальных процессов, стремящихся к унификации не только производственных, но и культурных процессов с одной стороны, а также деградацией и исчезновением культурных феноменов с другой стороны.

Антропологическое понимание культуры как образа жизни рассматривает культуру как самодостаточную систему ценностей, символов и практики, которые воспроизводятся отдельной культурной группой во времени и обеспечивает человеку необходимые точки отсчета, придавая смысл его поведению и отношениям с обществом в повседневной жизни.

Главным критерием считается этническая культурная самобытность, которая корректируется социальными границами. В настоящее время, в Казахстане, на мой взгляд, проблема состоит в том, что культура рассматривается как «объект» или «элемент», существующий отдельно от социального пространства, а его самобытность зависит не от содержательного наполнения, а социального статуса. Социальный статус культуры подразумевает форму воспроизведения, лёгкость восприятия, оформление, частоту согласно востребованного канонами государственной идеологии исполнения, т.е. наличие эфирного и сценического времени.

К сожалению, мы идём по пути построения новой культуры, соответствующей настроениям нового времени или настроениям «заказчика». Здесь культура определена как совокупность отдельных духовных, материальных, интеллектуальных и эмоциональных характеристик общества или отдельно взятой социальной группы.

Испокон веков, согласно нормам хозяйственно-кочевого уклада жизни, культура и национальное сознание казахов формировалось по принципу целостности социоприродного мира. Такое развитие культурно-идеологических ценностей знаменовало прогресс и гармоничное совершенствование и морально-этических норм.

Отмечу, что возвращение к духовной составляющей национальной реальности отражает органическую потребность в ней человека и играет огромную роль в воссоздании целостного образа окружающего мира и помогает воссоздать целостную картину социального мира. Поэтому цель сохранения и обеспечения уважения к нематериальному культурному наследию является не только благородной миссией, но и может содействовать возобновлению интереса молодого населения к своим корням. Идеологическое наполнение представляемых проектов не знаменует регрессивное возвращение назад, а наоборот – способствует духовному оздоровлению общества. Миссия такого подхода поможет восстановить истинные образцы нематериального культурного наследия и утвердить их в статусе национальной идеологической сущности и «элитного» искусства, которым по праву должен гордиться Казахстан.

В связи с этим подчеркну, что самую непосредственную роль в формировании нового мышления, новых национальных ценностей, свободных от налётов западно-центристских и местнических (т.е. не «декларируемых» пропагандой) идей, играют высшие учебные, прежде всего, гуманитарные университеты. Сегодня мы обязаны работать над тем, чтобы повысить уровень реальных национальных ценностей. Что подразумевается по этим термином? С. К. Шаймерденова пишет: «Национальные ценности подразделяются на декларируемые, обслуживающие интересы правящей элиты и поддерживаемые системой пропаганды, и на реальные, определяющие повседневное поведение людей (личностные, общественные). Общественные ценности – идеологизированные, проявление которых зависит от степени политизации социума, от конкретной политической ситуации» [1, с. 45]. Отмечу, что в эпоху глобализации мы осознаём, что в своей подавляющей массе, отсутствие идеологического наполнения привело к уже незримому присутствию «ауры этноса», которая и является основным составляющим Нематериального культурного наследия. Элементы этой «ауры этноса» неизбежно вступают между собой в отношения взаимопроникновения и синтеза западной и традиционной культуры. Возможно, что этим и объясняется исчезновение истинно аутентичных носителей НКН.

ЮНЕСКО под нематериальным культурным наследием понимает обычаи, формы представления и выражения, знания и навыки, – а также связанные с ними инструменты, предметы, артефакты и культурные пространства, – признанные сообществами, группами, отдельными лицами в качестве части их культурного наследия, включая устные традиции и формы выражения, включая язык в качестве носителя нематериального культурного наследия; исполнительские искусства; обычаи, обряды, празднества; знания и обычаи, относящиеся к природе и вселенной; знания и навыки, связанные с традиционными ремеслами.

Защита или охрана понимаются как продление жизнеспособности образцов или элементов наследия, включая, в частности, его идентификацию, документальное оформление, научное исследование, сохранение, поддержку, восстановление и развитие, распространение о нем знаний через формальное и неформальное образование, и т.д..

Безусловно, огромное значение здесь придаётся технике сохранения культурного наследия на национальном уровне. Нематериальное культурное наследие, передавалось устно от поколения к поколению. Надо отметить, что в тот момент, когда национальная культура будет внедрена на уровне национальной идеологической картины страны и каждый казахстанец будет наполнен чувством идентичности со своей природой и культурным наследием, тогда будет возвращена новая модель гражданина страны, уважающего культурное разнообразие и исконно национальное мышление. Именно эти критерии способствуют реабилитации традиционных культурных ценностей.

Для интеграции в мировое сообщество необходимо возродить, идентифицировать, систематизировать, изучать в русле новых данных исторические реалии и сохранять культурное наследие.

Элементы и объекты сохранения культурного наследия – дело, прежде всего, национальное, и здесь национальное единение усилий имеет первостепенное значение. Поэтому планирование и мобилизация людских ресурсов на поддержание и реконструкцию культурного наследия является одной из первоочередных задач.

1. Шаймерденова С. К. Национальные культурные традиции Казахстана в контексте модернизации. – Астана, 2011. – С. 256.

ДОСЫМБАЕВА Айман
Государственное учреждение «Назарбаев центр»
главный научный сотрудник,
доктор исторических наук, профессор

КОНЦЕПЦИЯ СТЕПНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ: ВОПРОСЫ ПРОИСХОЖДЕНИЯ И РАЗВИТИЯ ГОСУДАРСТВ НОМАДОВ

Все миропонимание кочевников было основано на представлениях о единстве космоса и окружающей человека природной среды обитания, что способствовало формированию идеологической концепции, выраженной в идее о дуальном устройстве всего сущего. Последовательное развитие идеи о неразрывном единстве Неба и Земли, в конечном итоге, было облечено в формулу концепции о высшем пантеоне божеств, представленного союзом Тенгри и Жер-Су [1].

Опыт изучения сакральных символов номадов показывает, что «религия, выраженная в форме культа Тенгри, широко распространенная в средневековых тюркских государствах, и служившая в качестве базового фундамента каганской идеологии, являлась элементом политики и модели сознания степного мира» [2].

Социальная структура тюркского общества, основанная на двухстороннем принципе, выраженная в присутствии восточного и западного правителей [3], в действительности, отражает идею следования основам мировоззренческой модели, стержнем которой являлось представление о единстве и взаимосвязанности верховных божеств тюркского пантеона Тенгри и Жер-Су, пронизывающей все сферы социальной и политической жизни. Эта мысль отчетливо выражена в широко известных мемориальных эпитафиях социальной элиты тюркского общества. Достоверность описанной реконструкции основ идеологических ценностей характеризуют собственные письменные памятники тюрков, взывающие к соблюдению установленных норм социального права. В строках 10-11 большой надписи памятника Культегину написано: «Тогда вверху небо тюрков и священная Земля и Вода тюрков сказали так: «Пусть не погибнет тюркский народ, пусть будет народом!» [4].

Олицетворением ментальной идеи в реальной жизни номадов было представление о священном, неразрывном союзе пары правителей в лице кагана и катун, совместно управлявших тюркским государством. О действительности акта совместного управления тюркским государством свидетельствуют средневековые письменные источники, памятники тюркской рунической письменности [5]. По представлениям тюрков каган являлся олицетворением космоса, высокого синего неба, именуемого Тенгри, которое даровало свое благословение в форме кут. Символом второго верховного божества Жер-Су, земная ипостась которой именовалась Умай ана была катун, соправительница кагана [6]. В социальном контексте совместное правление двух знатных родов ашина и ашидэ нашло свое выражение в том, что каган мог заключить брак только с представительницами из рода ашидэ [7]. Исследования показывают, что «род ашидэ играл важную роль в Тюркском каганате. Законными женами тюркских каганов считались жены из рода ашидэ и только сыновья от женщин из этого рода становились наследниками престола» [8]. О значении роли рода в жизни тюркского общества можно судить по результатам восстания в Шаньюевом наместничестве, возглавленном представителями клана ашидэ. Итогом антикитайского движения, длившегося около 10 лет, стало создание Второго Восточного Тюркского каганата [9]. В связи с глобальными событиями, произошедшими в Центральной Азии, истории стали известны имена предводителей тюркского государства, отвоевавших себе право на независимость, и выбравших для своего народа землю Отюкен. Представитель рода ашидэ, мудрый Тоньюкук, служивший совет-

ником при трех тюркских каганах Елтерисе (679–691), Капагане (691–716) и Бильге (716–744), согласно тексту эпитафии, высеченной на его мемориале «сам избрал местом жительства землю Отюкен» [10].

Описанные идеологические модели степного знания продолжают свое бытование спустя столетия и проецируются в Сокровенном сказании монгол. В родословной монгол силами космоса в форме луча лунного света, проникавшего в юрту через шанырак к священной Алан – Гоа, ведет свое начало род Чингис хана [11].

Солнечно-лунная символика, пронизывающая ментальность кочевников, согласно преданиям, сопровождала Темучжина еще в раннем возрасте, и он предстает в образе белого сокола, зажавшего в руках солнце и луну [12]. Идеологическими представлениями о Тенгри и Земле – матери Этуген пронизаны и речи Чингисхана: «Небо с землею нам мощь умножали, Тенгри могучий призвал, а Земля – Мать – Этуген на груди пронесла» (Сокровенное сказание, § 113). Присутствие имени Итога (Етукен), означавшее с монгольского «*etuqeni-etuqeni*» – «мать-земля» или «шаманское божество земли», тесно взаимосвязано с понятием о священной тюркской земле Отюкен. Это слово – «*idugan-идуган*» также обозначало женщину шамана [13].

Степной ландшафт в мировоззрении кочевника являл собой модель идеального пространства, с которым был связан первоначальный акт творения. Показательным и поразительным надо считать сохранившийся до современности традиционный ритуал посещения священных мест с целью исцеления от недугов и стремлением обзавестись потомством, посредством прикосновения к святой земле, водному источнику. Мировоззрение тюрков пропитано идеей величественности окружающей его природы, среды, в которой они обитают. Олицетворением главных божеств на земле были великие личности, предводители племен, родов, хозяевами земли, родного дома – хранительницы родного очага и земли. Мыслимый, обозримый мир кочевников являл собой мироздание, в котором идеей единства неба и земли, солнца и луны, мужского и женского начала, соправителей кагана и катун, священной семейной парой прародителей, возглавивших род, пронизан каждый элемент культуры.

Знакомые с мировоззренческими приоритетами окружающего его со всех сторон оседлого мира (Китай, Иран, Индия, Европа), кочевники создали идеальную форму, посредством которой выразили свои представления об устройстве мира. Родовые храмы, сооруженные для проведения ритуалов жертвоприношений и молений, располагались у подножия небесной горы, рядом с родником или рекой. Храм создавался по образцу модели жилища кочевника, каменная насыпь кургана напоминала, с одной стороны, форму юрты, а с другой – она же символизировала сферическую форму купола неба. На вершине кургана или с его восточной стороны стояли статуи предков, с глиняными сосудами со священной водой в руках. Глиняный сосуд с водой являлись символами божества Жер-Су. Рядом с храмом располагался алтарь для жертвоприношений и надпись – посвящение. Границы сакральной земли помечались родовыми тамгами, которые маркировали границы владений, их наносили на скалы, камни/валуны, стелы и изваяния. А в знаменательные дни, в дни особых торжеств, связанных с круговоротом природного и жизненного цикла, рядом с храмами предков на скалах высекали рисунки, повествующие о значимых вехах жизни. Территория концентрации культовых сооружений со статуями, алтарями и наскальными рисунками, письменностью и тамгами представляла собой общественный «дворец» под открытым небом, служивший для проведения ритуалов и обрядов жертвоприношения Тенгри и Умай, духам предков, поклонения и молений с целью получения благословения, благодарения силам и объектам окружающей его природы. Описанная выше реконструкция модели мироздания кочевников находит свое подтверждение и в письменных текстах, в которых подробно

описывается ритуал поклонения, жертвоприношения, с сопровождающими священное действо сокровенными словами обращения к духам предков [14].

Содержание информации из различных источников, дошедших в символах, в действительности способствует распознаванию основной мысли, составляющей стержень миропонимания номадов. Это – идея неизблемости основ мироздания, концепция единства окружающей среды обитания, Неба и Земли-Воды. Водой закрепляли клятву - ант суын ішу/выпить клятвенную воду [15]. Присягание в процессе заключения клятвенного договора в форме закрепления его выпиванием воды – истинно степная традиция, о которой в древнерусских летописях сказано, «что они роту пили по своей вере» [16].

Опыт созидания способствовал формированию и развитию особого ритуала, в содержание которого входила практика клятвенной присяги верности Небу, Земле, Воде, Народу. Одним из атрибутов, символизировавших священный ритуал клятвенной верности основным ценностям, служил сосуд, форма которого могла быть антропоморфной.

В ранних арабских источниках зафиксирован традиционный тюркский ритуал принесения клятвы в форме выпивания воды, который являлся неотъемлемой частью церемонии заключения договора и присяги: «...когда хотят тюрки взять клятву с какого-либо мужчины, приносят медного идола, держат его, затем готовят деревянную миску, в которую наливают воду, и ставят ее между рук идола. Потом, после клятвы, он выпивает воду» [17]. Бытование описываемого ритуала в тюрко-согдийской среде, подтверждается сценой, изображенной на одной из стенок саркофага из захоронения 557-581 гг., открытого и исследованного китайскими археологами в северной части города Си-ань в 2000 году. На сцене зафиксирована церемония заключения договора между согдийцем и тюрком [18]. Процедура заключения договора усилена клятвой, которую стороны должны выпить. Фигура человека с сосудом, присутствующая в центре картины, между главными персонажами, подтверждает достоверность и действенность клятвенного договора.

Употребление термина пить клятву впервые описанное Геродотом касательно скифов, практиковалось в последующем у сянну и у тюркских народов на протяжении длительного периода [19]. Термин шерть ич в значении прими клятву, до этнографической современности использовали алтайцы, и, по предположению Г. Потанина, видимо, «прежде при клятве что-то ели или пили». Созначимо содержанию акта принесения клятвы обозначение термина «аяк» в тюркском языке как сосуда, используемого в процедуре церемонии освящения клятвой [20].

Мысли о том, что сосуды на изваяниях «... предназначались для воды» и «корни этого верования... относятся к местной внутринеазиатской системе, где «герои и шаманы» употребляют воду жизни, которая была выявлена в «основе мирового дерева и мировой горы», соединявшей три сферы – небо, землю и подземный мир», наиболее адекватно подходят для объяснения семантики этих атрибутов, изображенных на статуях тюрков [21].

Широкое распространение идеологических представлений, связанных со священным сосудом, в тюркской среде нашло отражение и в символе-тамге в форме сосуда на тюркешских монетах семиреченской халач-орды [22]. Изображение Священного Сосуда на монетах могло означать, что в нем содержится священная вода (живая вода/вода жизни), и он является символом одного из главных персонажей тюркского пантеона божеств - Жер - Су (священная Земля - Вода). В контексте сохранения сакрального символа звучит и фраза, написанная арабской вязью на стенке котла, установленного в центральном зале святыни тюркских народов, в мавзолее Ходжа Ахмета Яссауи в г. Туркестан. Надпись на стенке тайказана гласит - сосуд для воды. Снаружи по периметру стенки котла украшены налестками в форме сосков

(емчек), к которым прикладывались до недавнего времени прихожане, посещающие мавзолей [23]. Контекст такого священнодействия с сосудом, предназначенным для воды, символизировал акт кормления. Тайказан (котел), установленный в центре мавзолея Ходжа Ахмета Яссауи в г. Туркестан, являлся символом священной Земли, матери-кормилицы, и, олицетворяя божество Жер-Су, воплощал идею единения тюркских народов.

Освоенное пространство, мыслимое как центральная часть родовой земли, непременно маркировалось понятными символами, воплощением которых являлись антропоморфные образы предков, жизнь которым была дарована союзом Неба и Земли. Пространство, маркируемое горами, деревом, каменным изваянием, в процессе проведения цикла обрядов и ритуалов жертвоприношений «освящается клятвой», и благодаря парадоксу ритуала, «совпадает с Центром Мира», и этот «центр» становится в высшей степени священным» [24].

Мировоззренческая модель мироустройства в Тюркском каганате была возведена в ранг закона, следование которому было обязательным условием института каганской власти. Нарушение принципов дуального соправления, выраженное в праве престолонаследия, приводило к негативным последствиям, и было равносильно смерти народа (надписи в честь Куль тегина, Бильге кагана, Тоньюкука) [25].

-
1. Досымбаева А. Западный Тюркский каганат. Культурное наследие казахской степи. Алматы, 2006. С. 45–49.
 2. Golden Peter B. Turkic Calques in Medieval Earstern Slavic // Nomads and their Neighbours in the Russian steppe. Journal of Turkish Studies 8. Cambridge, MA. 1984. Variorum, 2003. P. P. 108.
 3. Golden Peter B. An Introduction to the History of the Turkic Peoples. Wiesbaden, 1992. P. 149, n. 203.
 4. Аманжолов А. С. История и теория древнетюркского письма. Алматы, 2003. С. 164.
 5. Торланбаева К. У. Лидеры Второго Тюркского каганата и большие памятники Монголии // Известия НАН РК. Серия обществ. наук. 2005. № 4. С. 20–35.
 6. Аманжолов А. С. История и теория древнетюркского письма. С. 184.
 7. Мокрынин В. П. Археология и история древнего и средневекового Кыргызстана. Избранное. Бишкек, 2010. С. 162–163.
 8. Там же. С. 181.
 9. Кляшторный С. Г. Эпоха рунических памятников // История Центральной Азии и памятники рунического письма. СПб., 2003. С. 108– 109.
 10. Там же. С. 109.
 11. Сокровенное сказание. Монгольский обыденный сборник. Перевод С. А. Козина. Т. I. М.– Л., 1941.
 12. Там же. § 63.
 13. Golden Peter B. Religion among the Qipchaqs of the Medieval Eurasia. Central Asiatic Journal. International Periodical for Languages, Literature, History and Archaeology of Central Asia. 42 (1998) 2. P. 206.
 14. Klimkeit H.-J. The Question of Image Worship in Manichaesim // Древние цивилизации Евразии. История и культура. Москва, 2001. С. 219–226.
 15. Традиционная модель Тюркского каганата в культовом искусстве Евразии // Государственность и Великая степь. Материалы междунар. науч. конференции. Астана, 2006. С. 63–74.

-
16. Golden Peter B. Turkic Calques in Medieval Earstern Slavic. P. 108.
 17. Асадов Ф. М. Арабские источники о тюрках в раннем средневековье. Баку, 1993. С. 46.
 18. Сунгатай С. Тарихи-мадени жадігерлер. Қазақстан тарихы туралы қытай деректемелері. 2006. Т. II. С. 38, 41.
 19. Golden Peter B. Turkic Calques in Medieval Earstern Slavic. P. 108.
 20. Древнетюркский словарь. Л., 1969. С. 27.
 21. Golden Peter B. Religion among the Qipchaqs of the Medieval Eurasia. P. 204.
 22. Зуев Ю. А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. Алматы, 2002. С. 119.
 23. Мустапаева Д. Туркестандағы тайказанның тарихы. Колжазба. Туркестан, 2006. С. 65.
 24. Елеукенова Г. Ш. Очерк истории средневековой скульптуры Казахстана. Алматы, 1999. С. 29–30.
 25. Жолдасбеков М., Сарткожаулы К. Орхон ескерткіштерінің толық атласы. Астана, 2005. С. 186–191, 256–263, 315–319; Торланбаева К. У. Лидеры Второго Тюркского каганата и большие памятники Монголии // Известия НАН РК. Серия обществ. наук. 2005. № 4. С. 20–35.

ШЕРЬЯЗДАНОВА Гульмира Рустемовна
Казахский агротехнический университет им. С. Сейфуллина,
доцент кафедры философии,
кандидат политических наук

ВЗАИМОСВЯЗЬ ДРЕВНЕЙШИХ СОЛЯРНЫХ КУЛЬТОВ ЕВРАЗИИ И ТЕНГРИАНСТВА КАК ТРАДИЦИОННОЙ РЕЛИГИИ КОЧЕВНИКОВ

Петроглифы представляют собой наскальные изображения, высеченные на каменной основе, название которых происходит от от древнегреческого «камень» и «резьба». Традиционно петроглифами называют все изображения на камне с древнейших времён палеолита вплоть до средневековья. Так, знаменитые петроглифы урочища Тамгалы в Казахстане датируются периодом примерно от XIV века до нашей эры до VI–VIII веков нашей эры, т.е. от бронзового века до освоения Великой степи тюркскими народами-кочевниками. Петроглифы урочища Тамгалы находятся на большой территории, размером 3х10 километров. Но наиболее значительная их часть сконцентрирована на участке примерно 250х500 метров, здесь обнаружено около 2000 петроглифов. Всего в Тамгалы насчитываются до 5000 рисунков. В 2004 году петроглифы Тамгалы были включены в список Всемирного наследия ЮНЕСКО. В книге «Наскальные изображения урочища Тамгалы», авторами А. Г. Максимовой, А. С. Ермолаевой, А. Н. Марьяшевым высказывается предположение, «что солнцеголовые великаны Тамгалы являются одним из наиболее древних антропоморфных изображений Бога» [1]. Также исследователи Т. Турекулов и Н. Турекулова отмечают, что «Нераскрытые тайны изображений Тамгалы привлекают многих учёных, которые единодушны в том, что все они связаны с древнейшими солярными культурами Евразии и, так или иначе, имеют свои отголоски и в современных религиях: и в христианстве, и буддизме, и исламе» [2]. Таким образом, можно предположить, что древнейшие солярные культы, отраженные в петроглифах имеют глубинную, религиозную, философскую связь с традиционной монотеистической религией кочевников – тенгрианством, в основе которой лежит поклонение небу и солнцу как источнику жизни.

Исследуя традиционную религию казахов – тенгрианство, необходимо отметить, что поклонение богу в лице неба – Тенгри, было присуще не только древним тюркам, но и многим древним народам степной Евразии. Поэтому, исследуя религиозные воззрения древних тюрков, мы рассматриваем весь исторический и этнографический материал номунологии, включающих исследования как ранних, так и поздних кочевников. Так, «нумунология разделяет кочевников на «ранних», «классических» и «поздних». К ранним кочевникам относятся скифы, саки, массагеты, гунны, сарматы и другие античные племена и племенные союзы Евразийских степей, а о классических кочевниках принято говорить, когда речь идет о средневековых монголах и тюрках. Казахи принадлежат к группе поздних кочевников» [3]. При этом необходимо отметить, что ранние нумулы – скифы, саки, массагеты, савроматы, киммерийцы – это народы индоиранского происхождения. Об этих нумулах много сведений содержат письменные источники древних греков, персов, ассирийцев. Восточнее индоевропейцев, в Центральной Азии, возникла другая крупная языковая общность – алтайская. Большинство племен здесь составили непосредственно тюрки, монголы и тунгусо-маньчжуры.

Л. Н. Гумилёв пришёл к выводу, что тенгрианство в XII–XIII веках было законченной концепцией мироздания, восходящей к глубокой древности (задолго до тюркского периода истории) и отточенной не менее, чем буддизм и ислам, зороастризм и манихейство, христианство. Л. Н. Гумилев полагал, что религия тенгрианства была «отработанным мировоззрением с онтологией, космологией, этикой и

демонологией» [4]. У казахов – представителей поздних тюрков-кочевников, в эпоху распространения ислама в IX–X веках мусульманство с трудом распространялось в степи, т.к. среди них пантеистическое мировоззрение тенгрианства имело многовековые корни и основания.

Онтология тенгрианства состоит в вере в пантеистического бога – Тенгри, который растворен во всем. Звезды, луна, Солнце – особо почитаемые и поэтизированные небесные тела в казахской мифологии, представляют собой живые, одухотворенные субстанции. При этом, каждый объект природы – это одухотворенное, гилозоистичное существо. Казахскую пословицу «Іттын иесі болса, бөрінің тәңірісі бар» (Если у собаки есть защитник-хозяин, то у волка есть Тенгри) можно понять как философский тезис – о том, что у каждого живого существа есть покровитель – единый бог Тенгри. Если в ортодоксальных религиях бог представляет собой высшую духовную трансцендентную сущность, которая стоит «над миром», главенствует и управляет миром «сверху» и находится по ту сторону мира, то в пантеистических представлениях Тенгри олицетворяет единую мировую гармонию, закон, который одухотворяет и наполняет смыслом любые действия природы и во многом определяет морально-нравственные устои человека, находясь в каждом явлении природы. Так по традиционным представлениям казахов, возле очага нельзя рубить топором что-либо, т.к. можно причинить ему боль, в огонь нельзя плевать, нельзя осквернять воду, вырубать посаженные людьми кустарники и деревья, резать ножом хлеб, копать землю, рвать и топтать траву и т.д., т.е. нельзя вмешиваться в природную закономерность, разрушать естественную среду обитания, тем самым нарушая пантеистический мир, его физическую и нравственную гармонию. Не разрушая физический мир, человек соблюдает и нравственный закон, поскольку пантеистический мир – это нравственный мир, воплощающий в себе бога в «растворенном» виде. Если в области физического мира, существуют запреты на вмешательство и осквернение природы, то в области нравственности соблюдение заветов предков, почитание старших как их хранителей, а также взаимоуважение является обязательными принципами. Данные запреты воплощались в различных табу, нарушив которые человек может навлечь на себя беду-наказание за нарушение общепринятого порядка вещей. Активной сферой проявления данного мировоззрения служили многочисленные обряды, обычаи, ритуалы, поверья, часть из которых можно рассматривать как простые суеверия, а часть из которых имели мудрое нравственное объяснение. Такие обычаи как жертвоприношения, угошения при различных случаях жизни, асар, амангерство сами по себе носят определенный нравственный смысл, predetermined рациональной, бытовой стороной жизни и морально-нравственными принципами. При этом нарушение обычаев чревато либо народным осуждением-стыдом, которое отражает устойчивое выражение- «ұят болады» либо каким-либо несчастьем – «жаман болады». Таким образом, неукоснительное соблюдение обрядности являлось эталоном поведения и залогом благополучия, т.к. не нарушало установленную гармонию взаимоотношения человека и природы, человека в обществе согласно традиционным представлениям кочевников.

Космология тенгрианства представлена концепцией о существовании трех миров с возможностями взаимного их общения между собою. Так, Верхний мир – это обитель духов. Средний мир – это обитель человека и его окружающей социальной среды. Нижний мир – царство мрака, мифологических великанов, змей, холода, хаоса. Данное понимание мира как трехсоставного, характерно для многих древних религий: древнеиндийскому индуизму с пантеоном трех богов (Шива, Вишну и Брахма); древнеегипетской религии (Осирис, Исида, Гор); вавилонской религии (Ану, Эа, Бел). При этом миры имеют тесное взаимодействие между собой. Человек, умирая, теряя свою материальную оболочку, не исчезает, а просто уходит

в «другое измерение» – в состояние чистой духовности, становясь аруахом – духом предков. Таким образом, души умерших живут в другом измерении, которое не разлагается на части и не может быть измерено, в том, что называют вечностью – мәнгілік, бақи. При этом, в тенгрианстве отсутствует эсхатология – учение о конце света, поэтому жизнь кочевника размеренна, нетороплива, в ней отсутствует понятие конца, т.к. человек уходя в другой мир, не просто уходит, а возвращается оттуда, откуда пришел – «қайтыс болады» или «қайтып кетеді», т.е. продолжает существовать, только в «другом измерении». Отсюда понимание времени не как прямолинейного, подобно христианскому, имеющего начало и конец – конец света и ссудный день, а понимание времени как вечности, в которой человек имеет возможность кратковременного материального земного существования, насыщенного радостями и страданиями жизни и пребывания в безвременье, в вечности. Это важное мировоззренческое понимание времени и жизни, возможно откладывает отпечаток на характер видения истории у кочевников, что прошлое невосвратимо и сохранить его невозможно, а настоящее все равно временно и неизбежно перейдет в будущее – возвращение в вечный круг мироздания. Несуетность, неторопливость, почитание духов предков и понимание природы как священной, которую нельзя осквернять искусственным воздействием, возделывать-копать, преобразовывать, тем самым культивировать, и породило созерцательное, а не деятельно-преобразовательное отношение к природе, которое существовало у оседлых народов, что отложило отпечаток на кочевническую цивилизацию в целом, а также мирозрение, менталитет как древних кочевников, так и поздних номадов – казахов. Естественная гармония, равновесие всех трех миров мироздания, несуетность отражается в сознании поздних кочевников как открытость, щедрость, добродушие, гостеприимство, возможно, гедонистическое отношение к жизни, которое так хорошо отражают многочисленные обычаи, требующие щедрости как материальной, так и душевной.

Культ неба, разновидностью которого является тенгрианство, является, как известно, весьма распространенным явлением в ранних религиях мира. Так, космос, в виде «видимой его части» – неба – Иен, занимал главенствующее место в религии угрофинских народов, в религии древнего Китая главное место занимало небо – Тянь, а Китай и правитель назывались соответственно Тянь-ся – поднебесная, Тянь-цзы – сын неба. Следовательно вполне логичным является проведение параллелей между мифологиями и космогониями мира. Космогония, в отличие от космологии, как известно, представляет собой учение о создании, сотворении мира-космоса, тогда как космология рассматривает строение космоса-миропорядка. Типичный миф для многих космогоний – о сотворении мира из хаоса, олицетворяющего мрак, мглу, ночь, путем упорядочивания его богом, первочеловеком и рождение, из Хаоса-беспорядка, Космоса-порядка – несет в себе большое философское значение, а именно, переход от Небытия – мирового Хаоса, олицетворяющего мрак, темное, неизведанное, пугающее начало – к Бытию–Космосу–Мировому порядку, олицетворяющего свет, солнце, знание, гармонию-упорядочность, смысл. Согласно всем мировым космогониям, исходя из логики перерождения из Хаоса Космоса, из беспорядка Порядка, естественно приходит убеждение о закономерной упорядоченности существующего мироздания и наличия в нем осмысленной идеи, воплощением которой и выступает данный порядок. Принимая данный миф на веру, сразу приходит успокоение, понимание логики вещей, что в существующем бытии все имеет смысл, гармонию, predeterminedенную Космосом – небом, которое озаряется солнцем, смыслом, знанием и верой.

Как утверждает исследователь древних религий Л. Я. Штернберг, во всех ранних формах религии «за культом неба скрывается культ солнца» [5]. Понимание солнца как источника жизни порождает страх перед ночным временем суток – небытием, которые древние тюрки называли «бейуак», «бейуақыт», олицетворяю-

щее «бейболмыс» – небытие, в переводе с казахского языка. Запрет стричь ногти и волосы ночью, плакать, ходить в ночное время к воде, а также проведение обряда лечения – «ұшықтау» именно после захода, говорит о том, что у казахов сохранилось отношение к ночи, как темному, неизведанному времени небытия, олицетворяющему антипод жизни и света, в котором живут языческие духи.

В великой древнегреческой мифологии «отождествление хаоса с мраком привело к представлению о том, что все произошло от ночи. А ночь была первым рождением хаоса. У Гомера ночь выступает в образе великой богини, на которую Зевс взирает с трепетом. У философа античности Эпименида ночь – изначальная первосущность. Согласно Эвдому, ученику Аристотеля, орфики верили, что все произошло от ночи, от которой родились Уран (небо) и Гея (земля)» [6]. Также, древнеегипетское, древнеиндийское представление о первоначальном состоянии мира представлено в виде тьмы, из которой рождается бытие. «Вначале тьма была сокрыта тьмою, все это было неразлучно, текуче» [7]. Отождествление первоначала как аморфного, темного, неизведанного небытия, из которого рождается бытие, соответствует оригинальной концепции философа А. Чанышева в его трактате «О небытии», в котором он выдвигает тезис о том, что наше бытие (существование) – это лишь айсберг в море небытия. Иначе говоря, то, что мы можем осознать и ощутить, лишь часть большего по объему мира неизведанного – вечности или небытия.

В казахском фольклоре, который во многом является ярчайшим отражением народной философии, интересным представляется противопоставление двух символов, выраженных в цветах: Ақ (белый) и Қара (черный), где ақ представляет собой светлое начало – например ақ тілек (светлые, добрые пожелания), ақ жол (светлый, добрый путь) ақ нұр (светный луч), ақ мола (священная могила). В свою очередь, Қара олицетворяет собой величие, древность, значимость. Например, қарашанырақ – синоним понятия ұлкен үй (Дом отцов, старших в роду), қара сөз – (проза, великие слова), қарамал (крупный рогатый скот), қара-тау (большая гора), қара тениз (большое море) и т.д.

Немаловажное место в тенгрианстве занимает демонология – учение о духах. Христианство рассматривает душу как субъективное, личностное начало, имеющие индивидуальные особенности душевных переживаний, чувств, душа может быть грешна или праведна, в зависимости от нравственных или безнравственных поступков человека. Дух же – это объективное, безличностное начало, которое стоит выше личностных перепетий души и представляет собой то, что объединяет людей в сферу духовности, духовного общения. В тенгрианской демонологии душа понимается более слабым, боязливым, не активным началом, тогда как дух умершего – аруах, становится сакральным, деятельным, могущим повлиять на земную жизнь человека. Вера в аруахов – духов предков, занимала особое место в представлениях кочевников-тюрков, которые позже приняли исламскую оболочку, сохранившись до сих пор в современном либеральном исламе. «Аруахи – это духи умерших предков. Они покровительствуют членам своего рода, но только при условии почитания его. Следовательно, они могут быть вполне добрыми, если почитание соответствует его чести. Они – злы и мстительны, если о них забыли. В казахской демонологии роль аруахов исключительна. Они почитались наравне с богом» [8]. Почитание предков у казахов восходит к традиции почитания рода, уважения родоначальников, старших, предков. Исходя из этого, вера в аруахов носит определенный морально-нравственный характер, отражающийся в обязательности знания имен предков до 7-го колена по мужской линии, сохранение устной памяти в составлении шежире. Знание имен предков представляло и представляет собой моральное правило каждого казаха, возможно, в силу того, что это служило формой сохранения патриархальных традиций, народной памяти и истории. Как

утверждают исследователи, аруах – это слово арабского происхождения, происходящего от арабского рух во множественном числе и означающее на арабском языке ‘дыхание – дух, душу, жизнь’. Вера в аруахов имела особое, сакральное значение, т.к. они, иногда, сильнее бога, их призывают в трудные минуты и они зафиксированы в родовых уранах и боевых кличах кочевников. Что представляется очень важным, вера в духов предков отсутствует в ортодоксальном Исламе, так как, согласно Корану, дух предка остается совершенно беспристрастным, непричастным к земной жизни и не может оказать влияние на судьбу своих потомков. Лишь благодаря укоренению либеральной ветви ислама – Мазхаб Ханафия, в Казахстане стало возможным сохранение культа предков до сих пор.

Вера в духов – вымышленных созданий казахской мифологии, является другим видом веры в духов. Это либо мифологические создания, либо анимистические духи природы. Духи казахской демонологии разделяются на два вида: добрые, созданные из земли и злые, препятствующие людям в их повседневных делах, созданные из огня. Добрые духи – жын, пери являются помощниками шаманов – баксы, общаться с которыми могут именно они. У этих духов могут быть свои имена Қарабура, Қартбура, Кержылан, Шолак. Злые духи представляют собой духов, олицетворяющих зло в чистом виде, таких как шайтан, так и духов – олицетворяющих определенные силы природы и являющихся отголоском политеизма, например, знаменитый Албасты – дух, живущий у воды и мешающий женщинам во время родов.

Персонифицированные джины, которые в творчестве шаманов-баксы представлены в виде мифологизированных, даже поэтизированных образов, представляют собой, можно сказать, произведения устного народного творчества. Неспроста, предводителя казахских баксы Қорқыт-ата считают основателем казахской поэзии, а кобыз – инструмент, который он изобрел, является одним из выразительнейших казахских музыкальных инструментов. Духи могут быть подвластны не только шаманам, но и людям, занимающимся каким-либо ремеслом – кузнецам, ювелирам, поэтам. Неслучайно, от казахского слова дару, означающего духа-покровителя, происходит «дарын», что переводится с казахского как ‘талант’. Таким образом, казахские баксы, изображая джинов в виде различных образов: воинов, животных, природных стихий, используют художественные, игровые методы в описании джинов. Санскритское по происхождению слово «джин означает – знание, ум, мудрость, дух, мудрец» [9]. Фантазия, поэтизирование использовались и в изображениях луны, солнца, звезд, которые также имели особенное значение в доисламских культурах. Антропоморфизация небесных тел заключалась в наделении небесных тел человеческими чертами. К примеру, в казахском фольклоре солнце и луна – это красивые девушки, звезды – это души людей. При этом, по поверью, луна понимается как источник изобилия, благополучия и покровительница духов, т.к. духи – это спутники луны, активные в ночное время суток – бейуақыт.

Следующей немаловажной чертой древних традиций тюрков является своеобразная этика в традиционном кочевническом обществе, продиктованная существующей геронтократией и имеющимся институтом старейшин, на основании которой сформировался особый вид кочевнической демократии, о которой речь шла выше. Геронтократия, или власть старейшин, старших, объясняется патриархальным укладом любого традиционного общества, предопределенным решающей ролью мужчин – предводителей рода, родоначальников, отцов патриархальных семейств, старейшин. Геронтократией и моральной предопределенностью власти старейшин объясняется и существующий культ предков – вера в аруахов, т.к. почитание, повиновение и преклонение человек должен заслужить при жизни. Власть родоначальников, которые пользовались уважением при жизни, становилась сакральной после их ухода в другой мир, согласно древнетюркским представлениям.

Отсюда – поклонение предкам, имеющих большое влияние, как при жизни, так и после. Моральный исток власти характерен для всех традиционных обществ на той стадии развития, когда социально-политическое расслоение общества не оказывало столь сильное влияние на власть. При данной форме традиционной патриархальной демократии единственным весомым ресурсом власти, или влияния человека в общине, являлся «голый авторитет», основанный на традиции, на котором держалась власть старейшин, родоначальников, глав патриархальных семейств. В дальнейшем с усложнением социально-экономических отношений, более ощутимым ресурсом власти становились либо насилие, либо закон, который иногда рассматривается как легализованное принуждение. Тем не менее, многие исследователи поддерживают наличие института старейшин у кочевников как явление родовой, патриархальной демократии. У казахов, как поздних наследников всей центрально-азиатской кочевнической культуры, патриархальная демократия особенно ярко была выражена в феномене традиционного суда биев, который подробно был описан Ш. Ш. Уалихановым. «Глубокие познания в судебных обычаях, соединенные с ораторским искусством давали киргизам (казахам) это почетное звание бия. Решения биев были непререкаемы» [10].

Подытоживая анализ этики, существующей в тенгрианстве, можно констатировать, что основными принципами этики являлись: 1) Принцип почитания старших – старейшин, предводителей рода, власть которых основывалась на моральном источнике власти и патриархальном укладе – геронтократии; 2) Почитание духов предков, где происходила сакрализация геронтократии; 3) Свод запретов – табу, вышедших из тенгрианства, регламентирующих этические, социально-правовые отношения в обществе; 4) Пантеистическое рассмотрение мира как живого. Исходя из этого, нельзя переделывать природу, искусственно вмешиваться в ход вещей, т.к. происходит осквернение первозданного космоса-порядка.

Таким образом, можно с уверенностью утверждать, что тенгрианство, как древняя религия, со своей онтологией, космологией, этикой и демонологией, тесно связана с культом солнца как источником жизни и света, древним воплощением которого являлись солярные культы, отраженные в многочисленных петроглифах Евразии.

-
1. Максимова А. Г., Ермолаева А. С., Марьяшев А. Н. Наскальные изображения урочища Тамгалы.–Алма-Ата, 1996.
 2. Турекулов Т., Турекулова Н. Четвёртое измерение Тамгалы // [электронный ресурс]–Режим доступа: http://www.kumbez.kz/arh/Arh_05.htm
 3. Акатай С. Древние культы и традиционная культура казахского народа.– Алматы, 2001.
 4. Гумилев Л. Н. Древние тюрки.–М. 1967.
 5. Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии.–Л., 1936.
 6. Акатай С. Древние культы и традиционная культура казахского народа.–Алматы, 2001.
 7. Ригведа. Х. // Древнеиндийская философия.–М., 1972 .
 8. Акатай С. Древние культы и традиционная культура казахского народа.–Алматы, 2001.
 9. Кастанье И. А. Из области киргизских верований.–М., 1912 г
 10. Валиханов Ч. Ч. Полное собрание сочинений в 5 томах.–Алма-Ата, 1972.

ЗАКИРОВА Ильсеяр Гамиловна
 Институт языка, литературы и искусства
 им. Г.Ибрагимова АН Республики Татарстан,
 старший научный сотрудник отдела народного творчества,
 доктор филологических наук

МИФОЛОГЕМА СУДЬБЫ В ТЮРКСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Одной из важнейших мифологем в фольклоре является мифологема судьбы, которая представляет собой заранее предначертанную небесами или божественными силами линию жизни, ее форму и длительность. С принятием ислама, наряду со словом *язмыш* (в татарском языке) (судьба) или *жазу* (в казахском языке) начинает применяться арабское *тәкъдир* – в казахском языке *тағдыр*. Появляются такие понятия, как “предопределение судьбы” и “книга судьбы”.

В значении Судьба используются также *күрәчәк* – в казахском языке *көрешек* (то, что предстоит увидеть), *язган* (то, что написано на роду, предначертанное), *Ходай язган* (предначертанное Богом). Бытуют такие выражения, как *маңгайга язган* (написанное на лбу). В таком же значении используется слово *язу* (надпись). Все эти слова и выражения восходят к одной основе – *язу* – писать, которая указывает на нормативный характер судьбы. *Язмыш* – это будущее человека, его жизненный путь, определенный еще до его рождения. Предначертанную, написанную богом судьбу невозможно изменить или стереть.

Пришедший из персидского языка еще один синоним *фәләк* также означает судьбу. При этом первоначальное значение слова *фәләк* – небосвод, что указывает на связь судьбы с небесами.

Мотив судьбы в фольклоре, древней и средневековой литературе обозначен в нескольких аспектах: судьба уготована каждому заранее; человек бессилен перед судьбой; стремление изменить судьбу, предугадать и предотвратить большие несчастья путем гаданий и прочих обрядов и ритуалов, помогающих раскрыть тайны будущего.

В пословицах и поговорках татарского и казахского народов сохранилось множество поверий, связанных с судьбой, цель которых – донести до человека мысль о том, что предначертанное неминуемо, невозможно избежать испытаний судьбы. Многие из этих пословиц и поговорок являются общим фольклорным достоянием двух родственных народов. Например: *Ашыккан житмәс, боерган житәр – Жүгірген жетпес, бұйырган кетпес* (Что не догнать, бегом не догонишь, что судьбой суждено, само идет в руки), *Күрәчәкне күрми гүргә кереп булмый – Көресіңді көрмей, көрге кірмейсің* (букв. ‘не повстречавшись с судьбой, в могилу ни ногой’), *күрәчәк күзней омдыра* (букв. ‘судьба застит глаза’).

В этих пословицах и поговорках ясно прослеживается неизбежность судьбы, наличие персональной судьбы у каждого человека. Например: *бер башка ике язмыш юк* (букв. ‘одной голове двух судеб не бывать’), *өле шеңә тигән көмешен* (букв. ‘серебро, выпавшее на твою долю’, т.е. будь доволен тем что выпало на долю), *айдалаға атқан оқ, ажалдыға тиеді* (пуля, пущенная на ветер, в обреченного умереть попадает), *ажалды қарға бүркітпен ойнар* (обреченная на смерть ворона с беркутом играет).

Вера в предначертание находит свое подтверждение и в эпитафических памятниках тюркской рунической письменности, найденных в бассейнах рек Орхона и Енисея. К примеру, надписи на памятнике, установленном Билге-Кагану, гласят, что власть, которой он обладал, и жизнь, прожитая им, были предначертаны Тангри: «Тәңріҗарлыкадуқынүчүн, үзім кутым бар үчүн» [1, с. 28]. В рунических надписях судьба обозначена словом *ülüg*. Подчеркивается, что все в жизни происходит согласно божественному определению. Памятник Кули-Чора содержит следующие

формулировки с понятием судьбы, используемые по наши дни: *ülügenčaermiř erinč* (судьба его была такова) [2, с. 62]. Во всех надписях под словом Тангри (Тәңре, Тәңір) подразумевается божественное начало, предписания которого невозможно изменить, и человеку приходится только лишь смириться со своим уделом.

В памятниках древних тюрков также упоминается божество дорог – Юл тангри-си, который является творцом или богом судьбы. К примеру, в «Ыркбитиг» («Книга гаданий») он однозначно фигурирует как дарующий счастье. «*Alaatiyyjoltänrimän. Jarynkičääšürmän...Qorkma, - timiř, gutbirgäimän, - timiř*» [3, с. 80] (Я – бог дорог на пегом коне..... Не бойся! Я дам счастье!). Здесь же он представляет себя Черным Божеством дороги: «*Qarajoltänrimän*» [4, с. 83] (Я черный бог дорог). Функция этого божества – обеспечение благополучия, созидание, творение. Он дарует людям счастье: «*Är ömäläjä barmuřtänrikä sooguřmyř gutgolmyř gutbirmiř*» [5, с. 83] (Муж смиренно идя (ползком) встретился с тангри и просил благословения, дал счастье). Таким образом, бог судьбы это отдельное божество древних тюрков с конкретными функциями. Относящаяся к VIII–IX (или, по некоторым источникам IX–X вв.) книга «ЫркБитиг», написанная руническими буквами, является одной из книг предсказаний древних тюрков, сохранившихся до наших дней.

У татар бытовали поверья, что судьба запечатлена или написана на лбу каждого человека, что дало рождение выражению: «маңгайга язылган язмышны тир белән сыпырып төшереп булмый” (предначертанное на лбу, даже потом не смоеся). Согласно же исламской мифологии, судьба человека написана на «Доске Судьбы» (Тәкъдир тактасы). И в то же время все совершенные им благие или скверные деяния фиксируются в книге жизни «лаухелмахфуз» [6, с. 79] и влияют на его дальнейшую судьбу. По канонам ислама, судьба человека в какой-то мере зависит и от него самого, у человека есть возможность выбора пути, несмотря на то, что жизненный путь уже предопределен и запечатлен у человека на лбу. Это означает, что судьба отчасти находится в руках самого человека. Таким образом, ислам «дает человеку новые надежды и возможности» [7, с. 96].

В тюркском эпосе судьба героев также зависит от совершенных им поступков. Совершенные им благие дела или наоборот грехи определяют будущее героев, влияют на судьбу. Тюркские народы верили, что грех родителей может искалечить судьбу не только детей, но и внуков до седьмого поколения. Например, в варианте В.В. Радлова казахской версии дастана «Кузы-Курпяч и Баян-Сылу», эпизод охоты отчетливо предвещает трагедию, ожидающую героев в дальнейшем. Кара-хан, держа в руке оружие, не стреляет в стельную маралиху, помня о том, что дома его ждет беременная жена. А Сары-хан безжалостно стреляет в животное. Но маралиха перед смертью успевает родить двойняшек.

Еки бузау аңрады ятим калып:

Бинә балаң аңрасын мендэй болуп [8, с. 223].

Два теленка-сироты простонали:

Пусть и твоим детям будет тоже самое.

Родившиеся на свет сиротами, детеныши марала проклинают еще не родившегося ребенка Сары-хана. В дастан привносится мотив проклятия. Данный мотив предрешает несчастливое будущее еще неродившегося ребенка Сары-хана, его трагическую судьбу. Независимо от того, кто у Сары-хана рождается, он уже заранее оказывается обреченным на сиротство и страдания. Отцовский грех калечит судьбу будущего ребенка.

В татарской и алтайской версиях дастана “Кузы-Курпяч и Баян-Сылу” судьба героя зависит от благословения родителей или матери. Интересный и одновременно противоречивый момент дастана заключается в том, что герой вступает в конфликт с матерью, которая встает на его пути. Она с самого начала чувствует, что

дорога сына не увенчается успехом и, желая уберечь от смерти, пытается его отговорить. По традициям эпоса герой, как правило, относится к родителям с большим почтением, не пытается их послушаться. И эта традиция полностью соответствует образу жизни тюрко-монголов.

У тюрков принято уважительно относиться к старшим, прислушиваться к их советам, и это – незыблемый канон, который соблюдается и в эпической традиции. Отступление от этого правила героя дастана «Кузы-Курпяч Баян-Сылу», вступающего в конфликт со своей матерью – мотив, встречающийся редко. В некоторых версиях, конфликт достигает такого накала, что мать доходит до проклятий в адрес сына. Проклятие матери – это самое страшное, что может случиться с героем, так как оно необратимо. Герой, послушавшийся матери, неизбежно обречен на трагедию. Нам представляется, что мотив, на самом деле, является одним из самых древних в фольклоре, восходящим корнями к эпохе матриархата. Хотя, в силу своей архаичности, этот мотив плохо сохранился, его можно обнаружить в других жанрах фольклора. Например, в татарском баите «Сак-Сок».

В фольклоре и литературе тюркских народов сохранились образы книги или «надписей» судеб и начертателей и составителей судеб людей. Сохранилось в современном татарском языке выражение «язмышлар китабы» (книга судеб), которое также указывает на письменную зафиксированную судьбу, однако информации об этой книге не сохранилось. Отголоски веры в «книгу судеб» сохранились в фольклоре алтайских народов. Книга судеб у этих народов называется «Ай-Судур» или «Судур-Бичик». В ней описывается судьба эпического героя. Из этой книги он впоследствии узнает свое имя, о предназначенном ему коне, о своем будущем и о суженой. Таким образом, герой осведомлен о своей участи. К примеру, главный герой алтайской версии эпоса Козын-Эркеш узнает из «мудрой» книги о суженой:

Козын-Эркеш богатырь
ИзСумины золотого седла
Мудрую книгу достал,
Всю дальнейшую жизнь свою узнать захотел [9, с. 205].

Традиция письма у тюркских народов имеет древние корни. В качестве подтверждения можно указать эпитафические памятники окрестностей Орхона и Енисея, относящиеся к VIII–IX вв. Поэтому не случайно проявление в тюркском эпосе образа «Книги судьбы».

В алтайских эпосах Книга судьбы была известна как «Ай-Судур» или «Судур-Бичик». «Ай-Судур» означает «лунную сутру», а слово бичик /битиг в древнетюркском языке означало «письмо, книга». Это образ сохранился в татарской загадке:

Бөте-бөтебөтегән,
Бөтеөстендэкөтегән.
Кенәсуыйөгерткән,
Күкжепбеләнкаяган [10, с. 475].
Письмена написаны,
На письменах вышивка.
Хной украшена,
Синей нитью прошита.

Слово бөте (бите) означает письмо. «Судур» в переводе с санскрита (sutra) означает – учение Будды. Этим словом обозначали книги буддистского религиозного содержания. Таким образом, проникновение образа книги судеб Судур в эпос связано с влиянием религий, господствовавших в то время в Центральной Азии [11, с. 63–64].

В уйгурских памятниках также упоминается книга судеб «Ан Битиг» или «Книга предопределений» [12, с. 155–158].

С целью получить сведения о судьбе древние народы обращались и к другим книгам, которые, в отличие от «книги предопределений» или «Судур Бичиг», были доступны не только богам и героям, но и жителям среднего мира. Р. Еквал описывает обряд гадания, который практиковали тибетские ламаисты с целью предугадать будущее посредством религиозных писаний. Во время чтения молитв они воздымали книгу над головой и, при помощи текста, с открытой страницы растолковывали будущее [13, с. 265].

Аналогичная форма предсказания будущего сохранялась до XX в. и у других народов. У поволжских татар это действие называлось «фал ачу» (гадание), «Коръэн ачу», «китапачу» (раскрывание Корана, книги), у сибирских татар называлось «пал-тарачу». С этой целью часто обращались к Корану и литературному памятнику болгарской эпохи – поэме Кул Гали «Кыйссаи Йусуф». Так сформировались правила и особенности этой своеобразной формы гадания, которые близки к примерам, представленным в работе Р. Еквала.

В то же время, судя по фольклору, предначертанность судьбы вовсе не означает ее неизбежности. Человек путем различных обрядов и гаданий всегда стремился прочесть свое будущее, изменить свою судьбу. В тюркском фольклоре и литературе средневековья интерпретация снов являлась одной из главных мотивов сюжета произведений, что находилось в тесном переплетении с темой судьбы. Для предсказания, будущего герой пытается разгадать тайны снов. В тюркском эпосе также нашли отображение обряды төшлек салу (загадывания снов, иными словами – сон по заказу). Например, в татарской версии дастана “Кузы Курпяч”, перед началом странствий сына, мать, желая знать, что ждет сына в дороге, загадывает на сон (юл төше, букв. дорожный сон). «Дорожный сон» или «заказ сна» (төшлексалдыру) – традиция, распространенная среди татар по сей день. «Постой, – говорит она, – дай, я увижу сон перед твоей дорогой». Мать видит недобрый сон, предвещающий трагедию. Она предупреждает сына о том, что его жизни грозит опасность:

Сегодня плохой сон я видела, сынок,
Вижу, за домом нашим стоит Бай-тиряк, сынок,
И упал он прямо на наш дом, сынок,
А во дворе-то желтый змий, сынок,
Стал тебе поперек дороги, сынок! [14, с. 10].

Это пример ритуала вещего сна, который до сих пор существует у татар. Такого рода предсказания всегда были популярны, вследствие чего были составлены сонники для облегчения интерпретации сновидений. Е.Д. Турсунов в своей работе отмечает аналогичный способ предсказания судьбы через «сон по заказу» у якутов: якутские оййуны использовали в целях прорицания будущего различные способы. Если кто-либо обращался к шаману с просьбой «Туул» («узнай во сне, что случится в будущем»), то оййун на следующий день утром рассказывал ему, что видел во сне и сам растолковывал суть увиденного» [15, с. 93].

В то же время «обычные» сны тоже использовались для разъяснения предстоящих событий. В форме сна герой получал послание с информацией о своей судьбе. Если судить по множеству произведений как литературы древности и средневековья, так и фольклора тюркских народов, многие из них опираются на сюжеты, где имеет место предсказание судьбы по снам. В целом, во всех этих произведениях человек предстает бессильным перед могуществом судьбы.

Выражение язмыш сукмагы (тропа судьбы) означает, что жизнь человека, его судьба напоминают дорогу или тропу. В татарских сказках часто встречаются моменты, когда герой стоит на распутье трех или семи дорог, одну из которых ему предстоит выбрать. Таким образом, у героя в какой-то степени есть право выбора своей судьбы, то есть судьба человека частично зависит и от него самого.

Таким образом, дорога – это та же судьба, и её выбор не всегда зависит от человека. В то же время, дорога живого человека, как в реальной жизни, так и в фольклоре, предполагает и возвращение домой. Проклятие матери Кузы-Курпяча «Да будет тебе дорога, чтобы идти, да не будет дороги для возвращения!» означает пожелание смерти и, наоборот, пожелание счастливого пути предполагает вероятность благополучного возвращения домой [16, с. 63]. Дорога мертвого – это лишь отъезд, то есть дорога в один конец. У него нет дороги назад. В мифопоэтике дорога вообще является своеобразной метафорой перехода в иной мир. Таким образом пускаться в путь означает дорогу в другой мир, в мир мертвых. Для тюрков лишь родные и знакомые места являются «своими», это, своего рода, центр земли; все остальные, незнакомые земли – «чужие». Таким образом, мать Кузы-Курпяча проводила сына в иной мир, в мир умерших. После его отъезда род исчезает, их очаг гаснет. Этим объясняется нежелание матери отпустить его, а затем и ее проклятие.

Судьба, участь также подразумевают продолжительность жизни. У тюрков известны обряды, исполнявшиеся для того, чтобы узнать продолжительность жизни. У татар один из таких способов существует до сих пор еще. О количестве оставшихся лет жизни люди часто спрашивают кукушку, и по ее кукованию определяют оставшиеся годы. На первый взгляд, этот очень простой обряд был известен и среди других тюркских народов. В фольклоре древних тюрков Сибири и Алтая существует образ Священной Кукушки, которая определяет продолжительность жизни. В эпосе «Маадай-Кара» кукушкам приписывается следующая роль:

На вершине семиколённого вечного тополя
 Две одинаковые, с конскую голову, золотые кукушки
 Днём и ночью гулко кукуя,
 Перекликаясь, сидят.
 Они знают, кто когда умрет,
 Знают, кто сколько проживет [17, с. 253].

Если кукушка определяет количество оставшихся лет, то, вероятно, и другим птицам также дано быть предвестниками либо судьбы, либо смерти, либо счастья. Например, в казахской версии эпоса «Кузы-Курпяч и Баян-Сылу», севший на голову ханов скворец воспринимается предвестником смерти. Откуда ни возьмись на голову Сары-бая садится черный скворец и, перескакивая то на голову Кара-бая, то Сары-бая, начинает насвистывать. Друзья гадают, что бы это могло значить.

« – Этот скворец предвещает нам радость, – говорит Карабай. – Это посланник от бога. Он благословляет наш обет.

– Да, – отвечает Сарыбай. – Но он же предвещает и несчастье одному из нас, а так как он первым опустился на мою голову, то это несчастье угрожает мне» [18, с. 318].

Также известен образ птицы Хомай, пришедшей к тюркам из иранской мифологии, по описаниям которой известно, что Хомай – птица, дарующая счастье. Если она осенит человека своей тенью, пролетая над ним, то этот человек будет счастливым. По древним верованиям тюркских народов эта птица считалась Птицей Счастья.

Известна из преданий еще одна птица, даровавшая счастье – дэүлэт кошы птица власти. По верованиям, сохранившимся в фольклоре древних тюрков, она должна была сесть на плечо или голову человека, должного вступить на престол государства. Этот образ имеется в эпосе «Идегей».

Куш канатлы алтын таж,
 Күзурынындагәүһәртәш,
 Чыңгызданкилгәндәүләт кош [19, с. 254].
 Пара крыльев, золотая корона,
 Место глаз – изумрудный камень,

Птица Властей, прилетевшая от Чингисхана.

Несмотря на то, что все народы мира воспринимали судьбу как нечто неизменное и непреодолимое, имелись традиции и обряды, направленные на обеспечение счастливой жизни и судьбы.

Таким образом, анализ тюркских эпосов показывает, что в представлении тюрков судьба человека предопределена еще до рождения человека – это основные моменты жизни, присутствие в ней счастья или, напротив несчастья, ее продолжительность. Судьба неизбежна. Но у человека есть право выбора пути – пойти вправо или влево и тем самым повлиять на судьбу. Хороший путь или плохой – он также выбирает сам. В тюркском, в том числе и в татарском фольклоре, присутствуют образы богов судьбы. Судьба одна из главнейших мифологем в тюркском фольклоре.

1. Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования.– М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1951.
2. Он же. Енисейская письменность тюрков. Тексты и переводы.– Л.: Изд-во АН СССР, 1952.
3. Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности...
4. Тем же.
5. Там же.
6. Лаухелмахфуз (араб.) – доска, на которой фиксируются деяния человека при жизни, и они не стираются. См.: Зайнуллин Д.Г. Словарь арабо-персидских заимствований.– Казань: Магариф, 1994.
7. Пиотровский М. Б. Ислам и судьба // Понятие судьбы в контексте разных культур / Научный совет по истории мировой культуры.–М.: Наука, 1994.
8. Радлов В. В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи.–Часть III. Киргизское наречие.–СПб., 1870.
9. Улагашев Н. У. Алтай-Бучай. Ойротский народный эпос / Под редакцией А. Коптелова.–Новосибирск: ОГИЗ – Областное государственное издательство, 1941.
10. Татар халык табышмаклары / Жыючысы һәм төзүчесе Н. Исәнбәт.– Казан, 1970.
11. Сагалаев А. М. Мифология и верования алтайцев. Центральные-азиатские влияния.– Новосибирск: Наука, 1984.
12. Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования.– М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1951.
13. Ekvall R. Religious Observances in Tibet. Patterns and Function.–Chicago; London, 1964.
14. Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. – Часть IV. Наречия барабинцев, тарских, тобольских и тюменских татар.–СПб., 1872.
15. Турсунов Е. Д. Древнетюркский фольклор: Истоки и становление.–Алматы: Дайк-Пресс, 2001.
16. Дыренкова Н. П. Культ огня у алтайцев и телеут // Сборник Музея антропологии и этнографии Российской академии наук.–Л., 1927.–Т. 6.
17. Маадай Кара: Алтайский героический эпос/ Запись текста, перевод на русский язык и приложения С. Суразакова; Подготовка тома и вступительная статья И. В. Пухова.–М.: Наука, 1973.
18. Баранов Е. Козу-Курпеч и Баян-Слу (Киргизское народное предание) // Ежемесячные литературные приложения к журналу «Нива» на 1899 г.–СПб, 1899.
19. Идегэй. Татар халык дастаны.–Казан: Тат. кит. нәшр.,1988.

КАРАБУЛАТОВА Ирина Советовна
Доктор филологических наук, профессор,
Тюменский государственный университет

КОНСТАНТЫ НАЦИОНАЛЬНОГО ХАРАКТЕРА В ТРАДИЦИОННОЙ КАЗАХСКОЙ КОЛЫБЕЛЬНОЙ ПЕСНЕ

Первое слово начинается с материнской колыбельной, не случайно родной язык в казахском языке называется материнским (ана тілі). На мой взгляд, традиционная колыбельная является голографической картой ценностей этноса, формирующей основные константы национального характера в языковом сознании ребенка на доречевом этапе. Весь набор средств народной педагогики направлен на воспитание высоких качеств общего характера, которые дети смогут развить уже самостоятельно. По утверждениям психологов, на сегодняшний день “остается не ясным, как ребенку удастся из всего окружающего мира построить определенную социокультурную модель” [17, с. 24]. Я полагаю, что одной из базовых вещей в этом строительстве является именно колыбельная песня, в которой сконцентрированы архетипы поведения, присущие конкретному этносу. К сожалению, современная педагогика “не учитывает фасциативный, суггестивный, воспитательный потенциал Слова” [20, с. 153].

Колыбельные песни относятся к сакральной материнской лирике, поэтому они достаточно хорошо сохраняются вдали от родины и в диаспоральной культуре казахов. Собранные мною колыбельные песни относятся к региону Северного Казахстана и югу Тюменской области. В процессе расселения казахов в изучаемом регионе выделяются следующие периоды. Начальный связан с первыми отдельными проникновениями казахского населения на сибирские территории, усилившимися с XVI в. первыми контактами с народами этого региона. По всей видимости, какая-то часть сибирских татар также вошла в состав западносибирских казахов. В одной казахской легенде рассказывается о том, что отставшие от своей орды три брата отправились через Ишим на север, похитили там у какого-то народа трех девиц-красавиц и возвратились на Ишим и стали там жить. Потомки этих братьев разошлись и образовали якобы три казахские орды – Большую, Среднюю и Малую. Н. А. Томилов полагает, что под неведомым народом следует считать тюркоязычные группы, образовавшие позднее сибирских татар.

Исходным рубежом второго периода является начало второй половины XVIII в., когда ряд причин привел к широкому продвижению казахов на север. В этот период получают развитие контакты между казахами и русскими – казаками Иртышской и Ишимской линий.

Третий период начинается с 1822 г. и характеризуется законодательным закреплением за казахами постоянных территорий и установлением административно-территориальных единиц с ограничением перехода из одной в другую.

Четвертый этап (с 1889 г.) отмечен широким крестьянским движением русско-украинского населения в казахские степи, коренным образом изменившим этническую ситуацию в этом регионе. Ограничение земель, находившихся в пользовании казахов, наряду с другими причинами, привело к массовому оседанию казахского населения. 1917 г. открывает новый период, который характеризуется усилившимися миграционными процессами среди казахского населения в первые годы советской власти и переходом к 1928 г. к полному оседанию казахов. Период с 1928 г. определен сложившимся к этому времени новым типом поселений казахов (круглогодично стационарное) в условиях оседлого скотоводческо-земледельческого хозяйства. Последний, седьмой, период начинается с 1950-х гг. и связан с притоком населения в ходе

освоения целинных земель и завершением формирования современной этнической ситуации региона. Характеризуется более равномерным и дисперсным расселением казахов в иноэтнической среде (русских, немцев, украинцев, татар).

В настоящее время основная часть западносибирских казахов сосредоточена в юго-западных районах Омской и Тюменской областей (от 7 до 12,5% населения этих районов). Относительно компактное расселение части сибирских казахов на определенной территории способствовало формированию групп омских и тюменских казахов.

Проживание казахов в Западной Сибири – территории со сложным этническим составом населения, своеобразной зоне длительных контактов населяющих ее народов – привело к активным культурным взаимовлияниям, языковым изменениям.

Колыбельная песня является древним жанром, на это указывает близость колыбельной песни и заговоров (А.Н. Мартынова, М.Н. Мельников), вбирает в себя национальную специфику языка. К общим чертам можно отнести следующие: размер колыбельной песни, как правило, 4/4, совпадает с ритмом спокойно бьющегося материнского сердца, создавая релаксирующую обстановку, речитативное и спокойное исполнение колыбельной песни усиливает состояние транса, создавая благоприятную обстановку для суггестивного воздействия. Поэтому и создавались тексты, с одной стороны, индивидуальные, но с другой – востребованные народом. Кроме того, суггестивное воздействие колыбельной песни способствует внедрению и закреплению сказочно-мифологических архетипов и религиозно-нравственных приоритетов в подсознание укачиваемого. Деятельность человека разнообразна, многолики продукты человеческой активности. Кроме того, суггестивное воздействие колыбельной песни способствует внедрению и закреплению сказочно-мифологических архетипов и религиозно-нравственных приоритетов в подсознание укачиваемого. В колыбельных песнях мать постепенно переходит от простого к сложному, от близкого к отдаленному, разъясняет и укладывает в детской голове первые знания о мире:

Мама шиге барамын,
Мама, я иду за дровами (топливом)
Мамаң саған не берер?
А что тебе мама даст?
Ешкі сауып сүт берер
Мама может подоить козу и дать тебе молоко.

В российской психолингвистике роль филогенетического аспекта культурного развития психики человека выделялась в подходе Л.С. Выготского и А.Р. Лурии. Наиболее отчетливо эта идея, под непосредственным влиянием биогенетического закона Э. Геккеля, была высказана Стэнли Холлом в его теории рекапитуляции, согласно которой онтогенез психики ребенка воспроизводит филогенез «собственной расы». Точнее, Холл отмечал, что «для полноты развития ребенка» необходимо, «чтобы он переживал древние чувства и точки зрения своей расы» [Цит. по: 17. С. 29–30], и в этом плане колыбельная песня постепенно вводит ребенка в культурный мир своего народа. Образ коня, как символа свободной жизни кочевника, является одним из любимых в казахской колыбельной песне, где сам новорожденный ассоциируется с прекрасным жеребенком. В казахской колыбельной мать благодарит бога за то, что он подарил ей ребенка:

Сені берген құдайдан.

Для матери ее ребенок – особенный, как белая лошадка среди сотни темных лошадей, пасущихся в камышовых зарослях:

Жүз қамыстың ішінде
Я увидела в зарослях камышей

Жүз жылқыны мен көрдім

Очень много лошадей

Ақбозатты мен көрдім

И среди них я увидела белую лошадку (в казахской колыбельной).

Одним из важных компонентов этнического самосознания являются стереотипы восприятия своего и иных этносов. В.В.Налимов, выдвинувший концепцию о так называемых континуальных потоках сознания, исходил из представления о том, что, как мир жизни, в самом широком ее проявлении, так и сознание человека выступают перед нами как текст [14].

Когда-то отношение к колыбельной песне, как таинственному тексту, определяющему дальнейшую жизнь человека, было в разных культурах. Здесь колыбельная песня выступает и как массовый символ, и как собственный героический миф, который осознается человеком уже во взрослом состоянии. Спокойный, медитативный характер казахов находит свое отражение в традиционных колыбельных. Мы видим это в колыбельных, описывающих суровый быт казахов в степи («Айналайын, айдан»).

Колыбельная песня является очень гармоничным способом наведения этнического сознания. В колыбельной песне находят свое отражение предпочтительные этнические стереотипы социального, гендерного поведения. Например: “Баю-баю, баю-бай, Ты с татариним не бай. С русским ты не говори, Русу косу чеши” (у тюменских староверов). Кроме того, суггестивное воздействие колыбельной песни способствует внедрению и закреплению сказочно-мифологических архетипов и религиозно-нравственных приоритетов в подсознание укачиваемого. Здесь я вижу своеобразную переключку с жоктау – плачем по умершему, где происходит также инициация, но уже из мира реального в мир ирреальный. Сакральность колыбельной песни, как личностного мифа, переключается с другими фольклорными традициями, связанными с жизнью человека: у славян – это прощальные песни-плачи невесты на свадьбе; у тюркских народов на похоронах пели жоктау – прощальные песни-плачи, в которых описывается жизненный путь умершего (эти песни были и есть сакральными для современных казахов). Потаенный характер имеют те песни, которые связаны с моментами перехода человека из одного состояния в другое, а именно: 1) появление, становление как человеческого существа; 2) переход из девичества в замужество; 3) переход из жизни в смерть. Именно фольклор во многом позволяет глубже других источников проникнуть в духовный мир народа, в мир его образов и представлений.

Мир предстает сквозь призму культуры и языка народа, который видит этот мир. Мифотворчество, являясь одним из важнейших явлений культурной истории человечества, становится способом массового и устойчивого выражения мироощущения и миропонимания человека.

Уже в древности осознавали, что человек – это текст, а мы только интерпретируем его в зависимости от обстоятельств. Отголоском этих древних воззрений является образ айдахара и его дочерей. Считалось, что лепет ребенка – это его разговор с мифическими дочерьми айдахара. Взрослые уже не видят их, но ребенок, присутствуя в двух мирах одновременно, может общаться с существами призрачного мира.

Использование различных образов в колыбельных песнях несёт на себе несколько функций: введение ребёнка в окружающий мир, знакомство с национальной картиной мира народа, знакомство с первыми словами. Одна из основных функций колыбельных песен – воспитательная, мир дается в действии, и ребенку постоянно рисуются картинки хорошей и правильной жизни: стать ученым, поехать в город, стать муллой, парню – жениться на богатой невесте, девушке – выбрать хорошего жениха, стать любящей женой и хорошей помощницей и т.д.

Мир традиционной казахской колыбельной песни – это мир реальный (с голодом, с тяжёлой долей), но с постоянной надеждой на хорошее будущее, с верой в лучшую жизнь, что полностью отражает казахский характер как позитивный, оптимистический в целом. В казахской колыбельной перед нами светлое повествование об обычной жизни степных кочевников: мама подоит козу и даст малышу молоко. Однако у козы нет молока из-за неурожая. Никого нет: ни ягненка, ни каурого жеребенка и т.д. Образы, связанные с пищей, появляются в казахских колыбельных песнях как описание реалий повседневной жизни. Это знакомство с необходимыми предметами быта казахов. Вместе с тем, колыбельные песни, с их импровизационностью, созвучны тюркской традиции устного народного творчества (например, айтыс у казахов), которая поддерживает создание многообразных композиций на основе традиционных колыбельных мотивов. Кроме того, это воспитывает стрессоустойчивость у маленьких детей в будущем.

Таким образом, колыбельная песня способствует этнофункциональному погружению человека в культуру народа, что в свою очередь открывает перспективы целостного анализа и прогноза развития системы “человек–Земля” и ее подсистем. Эта гипотеза соотносится, в целом, с данными, полученными лингвистами. В частности, лингвисты, формализующие грамматику как набор логических правил, смогли показать, что ребенок должен в самом начале обладать врожденным представлением о языке а также, что он не может начать с пустого места [15]. Р. Кисинг и Ф. Кисинг полагают, что дети запрограммированы на восприятие определенных культурных моделей. Это соответствует также некоторым следствиям гипотезы лингвистической относительности о том, что языковые навыки и нормы бессознательно определяют “картины” мира, присущие носителям того или иного языка [18, с. 1993].

Таким образом, мифотворчество, являясь одним из важнейших явлений культурной истории человечества, становится способом массового и устойчивого выражения мироощущения и миропонимания человека. Поэтому колыбельная песня – это особый вид социокультурной коммуникации, который обеспечивает воспроизведение коллективной традиции. Сохранение такой коммуникации закономерно, поскольку она рассматривает нормативно формализующие механизмы жизни и культуры, стратегии повседневного поведения человека.

1. *Архипова И. И.*, Понятийная концептосфера детской картины мира, отраженная в колыбельной песне // Вестник Амурского государственного университета. 2002. Вып.18. С. 56–58.

2. *Выготский Л. С.* Детская психология // Выготский Л.С.Собрание сочинений. Т. 4. М., 1984. С. 269–290.

3. *Гаваркевич Р.* Концепт ‘мать’ в языковой картине мира поляков и русских // Общение. Языковое сознание. Межкультурная коммуникация: Сборник статей.– Калуга: КГПУ им. К.Э.Циолковского, 2005. С. 252–260.

4. *Дандес А.* Фольклор: семиотика и/или психоанализ: Сб.ст. / Пер. с англ. / Сост. А. С.Архипова. Москва: Восточная литература, 2003. С. 279.

5. *Зиннатуллина Г. И.* Народные медицинские знания тоболо-иртышской группы сибирских татар: Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук: специальность 07.00.07 – Этнография, этнология и антропология. Институт истории им. Ш. Марджани АН Республики Татарстан.–Казань, 2010. С. 25

6. *Иван К.* Концепт «человек» в языковой картине мира человека в языковой картине мира поляков и русских // *Общение. Языковое сознание. Межкультурная коммуникация: Сборник статей / Институт языкознания РАН. Калуга: КГПУ им. К.Э.Циолковского, 2005. С. 260–271.*
7. *Карабулатова И. С.* Региональная этнолингвистика: колыбельная песня славянских народов Тюменской области.–Тюмень: Экспресс, 2003.–С. 31
8. Там же. С. 27.
9. *Она же.* Культура детства Тюменской области: традиции и современность.–Тюмень: Академия, 2004. С. 268.
10. *Карабулатова И. С., Демина Л. В.* Колыбельная песня Тюмени.–Тюмень: Экспресс, 2004. С. 127.
11. *Кирло Х.* Словарь символов. 1000 статей о важнейших понятиях религии, литературы, архитектуры, истории / Пер. с англ. Ф. С.Капицы, Т. Н. Колядич.–Москва: ЗАО Центрполиграф, 2007. С. 525
12. *Лорка, Федерико Гарсия.* Колыбельные песни // Электронный ресурс http://www.lib.ru/POEZIQ/LORKA/lorka1_4.txt] > 24.7.2007.
13. *Мартынова А. Н.* Опыт классификации русских колыбельных песен // Советская этнография.–1974.–№ 4. С. 101–115.
14. *Налимов В. В.* Спонтанность сознания: Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. Москва, 1989. С. 287.
15. *Оленев С. В.* Моделирование динамики русской языковой личности: монография / Под ред. П. А. Катышев. Томск: Издательство Томского государственного университета, 2008. С. 264.
16. *Романов А. А., Романова Е. Г.* Гендерная компонента в лингвистике: проблемы объекта и предмета исследования // *Animusetanima: языковые картины мира и формы речевого поведения.* Москва Тверь, 2000. С. 4–19.
17. *Сухарев А. В.* Этнофункциональная психология в воспитании, психотерапии и психопрофилактике. Москва: Психологический Институт РАО, 2005. С. 172
18. *Сепир Э.* Избранные труды по языкознанию и культурологии. Москва: УРСС, 1993. С. 364.
19. *Хафизова Л. Р.* Персонажи колыбельных Русского Севера Живая старина.–1999. № 1. С. 19–20.
20. *Шаховский В. И.* Языковая личность в эмоциональной коммуникативной ситуации // *Филологические науки.*–1998. № 2. С. 59–65.

ТАГИРОВА Фяридя Инсановна
*Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова
Академии наук Республики Татарстан,
старший научный сотрудник Отдела лексикографии,
кандидат филологических наук*

ВЕРБАЛЬНЫЕ СРЕДСТВА АКТУАЛИЗАЦИИ КОНЦЕПТА «СЧАСТЬЕ» (НА МАТЕРИАЛЕ ТАТАРСКОГО И КАЗАХСКОГО ЯЗЫКОВ)

Любое явление и любой предмет по-разному воспринимаются в рамках разных культур и понятия о них концептуализируются также по-разному. Именно поэтому сравнение и сопоставление особенностей репрезентации тех или иных лингвокультурных концептов средствами разных языков является одним из важнейших способов реконструкции фрагментов картины мира. Концепт «счастье», по нашему мнению, представляет собой один из самых важных компонентов концептосферы, наиболее ярко отражающим специфику этнического менталитета и этико-эстетических пристрастий определенного сообщества.

За последние несколько лет, кроме исследований общетеоретического плана увидел свет ряд работ, посвященных непосредственно рассмотрению данного концепта или его компонентов в разных аспектах и в разных языках. Например, работы С.Г. Воркачева, И.С. Гавриловой, Д.Д. Лагаевой, О.М. Михайленко и др.

В данной работе мы акцентируем внимание на вербальной стороне выражения концепта. С этой целью нами предприняты сравнительный анализ зафиксированных в словарях синонимов этого слова, паремий, фразеологизмов, устойчивых сочетаний, раскрывающих содержание концепта «счастье» в татарском и казахском языках.

Известный исследователь Ю.С. Степанов справедливо отмечает, что метафизические концепты (душа, истина, свобода, счастье, любовь и пр.) – ментальные сущности высокой, либо предельной степени абстрактности, они апеллируют к «невидимому миру» духовных ценностей, смысл которых может быть явлен лишь через символ – знак, предполагающий использование своего образного предметного содержания для выражения содержания абстрактного. Вот, очевидно, почему, концепты последнего типа относительно легко «синонимизируются», образуя «концептуализированную область» [3, С. 69], где устанавливаются семантические ассоциации между метафизическими смыслами и явлениями предметного мира, отраженными в слове, где сопрягаются духовная и материальная культуры.

Лингвокультурный концепт «счастье» представляет собой сложное ментальное образование, в составе которого выделяются следующие компоненты: понятийные – благоденствие, благополучие, здоровье, удовольствие, спокойствие, судьба, семья, везение, удача, успех, богатство и др. Образные составляющие образуются в результате метафоризации определенных значений (символы, цветовая составляющая); аксиологические связаны с положительной оценкой счастья как цели человеческой жизни, желаемого идеального состояния, осознание которого происходит на фоне противоположного чувства – несчастья, страданий.

В силу ряда объективных причин, основной из которых является общечеловеческая значимость данного понятия, в результате сравнения обнаруживается большое сходство в ментальной репрезентации данных концептов в структурно-концептуальном плане. Кроме того, в формировании мировоззрения обоих народов, значит, и в становлении их языковой картины мира, немаловажную роль сыграл ислам, это тоже является сближающим фактором. В то же время прослеживаются несовпадения в языках исследуемых культур в выборе предметных символов для выражения коннотативных значений.

Концепт «счастье» принадлежит к числу базовых единиц концептосферы татарского и казахского языков и имеет сложную структуру, в которой выделяются ядро и периферия. В татарском языке ядерный элемент «счастье» задается основным значением номинативной лексемы бәхет и является основой для всего концептуального содержания. Кроме этого к ядру можно отнести единицы сәгадәт, кот, шатлык, рәхәт и др. В казахском языке ядерный элемент также определяется основным значением номинанта концепта – лексемой бақыт. Сюда же мы относим лексемы ырыс, баг/бак, мерей, дәулет, сәт, жақсылық, береке, талай и др. Базовость данных номинантов определяется: 1) включенностью их в состав ядерной лексики данных языков, 2) большим объемом лексико-семантического поля данных единиц, 3) их обширными сочетаемостными возможностями. К периферийным элементам в татарском языке относятся ураз/ырыс, насып, өлеш, язмыш, баг, хәер, талиг и др.; в казахском: жазу, қайыр, несібе, оң болу, олжалы болу, жолы болу и др. Естественно, ни в том, ни в другом языке средства вербального выражения смысла этими лексемами не ограничивается, да и деление на ядро и периферию весьма условное.

Рассмотрим для примера ядерный элемент – слово бәхет. Оно чрезвычайно активно задействовано для передачи смысла как самостоятельно, так и в составе производных, устойчивых выражений, фразеологии, паремиях. Основной семой для данного слова является именно “счастье”: Бәхет йөзлеге белән туу (букв. ‘родиться с маской счастья’) – ‘родиться под счастливой звездой, родиться в рубашке’; бәхет иштеге (капкасы) ачылу (букв. ‘открылась дверь/ворота счастья’) – ‘наконец началась счастливый период, белая полоса, фортуна повернулась лицом’; бәхете барның иптәше үзенә тиң була (букв. ‘у счастливого пара бывает ему ровня’) – ‘счастливому везет с парой’ и т.п. Второй по значимости и по частоте является коннотация “везение”: бәхеткә каршы ‘к счастью’; суқыр бәхет (букв. ‘слепое счастье’) – ‘слепая фортуна, случайное везение’; бәхет кирегә китте (букв. ‘счастье повернуло назад’) ‘все пошло кувырком, счастье изменило, фортуна отвернулась’ и т.д.

Если, для примера, рассмотрим то же арабское заимствование бақыт в казахском языке, то, как и в татарском, первой и основной для слова является сема «счастье»: бақытты омір сүріңіздер! ‘Живите счастливо!’; бақыт тілеу ‘желать счастья’ и др. В значении и в контекстуальных связях слова также задействованы семы судьбы, везения и семейного счастья: бақыты ашылу (букв. ‘открылось счастье’) – о девушке, нашедшей свою пару; бақытыма қарай ‘на мое счастье’ и др.

Наиболее близкими, если не идентичными, как в плане отдельных коннотаций, так и по частоте употребления и обилию дериватов являются тат. кот и каз. құт: тат. кот ‘счастье, удача’, котлау ‘поздравления, благопожелания’, котлык ‘счастье, удача’; каз. құтты ‘счастливый, благословенный’, құттылық ‘счастье’, құттықтау ‘поздравить’, құтты болсын ‘пусть будет благословенным’ и др. Обилие дериватов слова кот (по “Толковому словарю татарского языка” в 3-х томах – 13 явных дериватов, при этимологизации – еще 12) свидетельствует не только о раннем происхождении его, но и указывает на его роль в образовании ядра концепта в обоих языках. Причем мы исключаем из поля зрения другие значения этого слова типа “душа”, “дух”, “жизнь” и др.

Слово ураз является одним из наиболее близких к ядру. Можно утверждать, что в определенный период, до активизации заимствованного слова бәхет оно было ядерным элементом данного концепта. В современных словарях лексема зарегистрирована в фонетическом варианте ырыс и ырыскал в значении “счастливый”, с пометами – устаревшее и диалектное. Так, в фольклорных произведениях сохранились примеры употребления этой лексемы: Йорттан йортым күчкәне – бездән ырыс киткәне, Коштан кошың күчкәне – сездән дәүләт киткәне (Дастан “Идегей”). Кроме того, она сохранилась в паремиях. Например, яхшы адәм – илнең ырысы,

яхшы сүз – күңел тынычы (букв. ‘хороший человек – счастье для людей’, ‘хорошее слово – спокойствие души’); агасы барның ырысы бар (букв. ‘у кого есть брат, у того есть счастье’). Слово также довольно широко представлено в ономастиконе: Уразбакты (букв. ‘счастье взглянуло’); Уразгилде (букв. ‘счастье пришло’); Уразхан (букв. ‘счастье + хан’) и т.п.

Толковые словари казахского языка лексему ырыс в первую очередь толкуют как “богатство, достаток” и только потом как “счастливая доля, то, что суждено, везение”. Судя по паремиям, в казахском языке, в отличие от татарского, где эта лексема давно перешла в пассивный запас, она намного активнее: Батыр туса – ел ырысы, Жанбыр жауса – жер ырысы / Дождь пойдет – земле счастье, батыр родится – народу счастье. Тату үйдің бақыты тасыр, Ұрыс-керіс үйдің ырысы кашар / Дружный дом – счастья полон, дружбу потерял – счастье расплескал. Ұрыстың мерейі – ерлік, ырыстың мерейі – бірлік / Битвы успех в героизме, счастья успех в единстве. Ұрыс бар жерде ырыс тұрмайды / Где есть раздор, там нет счастья, и др. По нашему мнению, именно сема «счастье, везение» преобладает в паремиях. Производные также сохраняют эту же сему: ырысты адам «счастливчик, везунчик» и др.

Для разговорной речи часто характерно опосредованное выражение значения счастья, без употребления слов, несущих данную сему. Одним из таких средств является фразеология: күкнең жиденче катында булу ‘быть на седьмом небе от счастья’; очып йөрү ‘летать, ног под собой не чуют от счастья’ и др. Буквально те же выражения характерны и для казахского языка: төбесі көкке жеткендей болу ‘быть на седьмом небе от счастья’ (букв. ‘словно достать семенем до небес’) и др.

Лексема рәхәт ‘счастье, удовольствие’; ‘счастливый’ в современном языке не так активна, как предыдущие: рәхәт чигү ‘наслаждаться, быть счастливым’; рәхәттә йөзү ‘блаженствовать’. Однако в таких жанрах татарского фольклора, как короткие песни, отчетливо выражена сема счастья: Ай, сай жиргә су жыелган, Шунда былбыл коена... Әллә рәхәт көнем юкка, Гомрем озын тоела / В лужице неглубокой Соловей купается, Ой, душа моя, То ли от того, что нет у меня счастья, Жизнь долгой кажется’. Казахское рақат ‘удовольствие, наслаждение, спокойствие’, по нашему мнению, если и имеет отношение к выражению семы «счастье», то стоит довольно далеко на периферии семантического поля.

Слово өлеш (букв. ‘часть’) ‘доля, то, что тебе суждено’ по значению близко к тат. насып и каз. несібе: кайда өлешен, шунда көмешен / ‘где то, что тебе суждено, там и серебро’; өлешенә тигән көмешен / ‘это то серебро, что выпало на твою долю’. Интересно, что данное слово имеет только один дериват, связанный с этим значением: өлешсезлек ‘бедность, нищета’. Как видим, оно находится на диаметрально противоположном конце семантического поля. По коннотации и по мотиву образования близко с русским прилагательным обездоленный в том же значении.

Казахское слово дәулет, как и его татарский вариант дәүләт, совмещает в себе две семы «счастливый» и «состоятельный», которые в нем «спаяны» воедино. Вычленив их можно в зависимости от контекста, кроме отдельных случаев. Так, сами по себе такие производные этого слова, как дәулетті, дәулеттілік несут в себе коннотацию «богатство». Однако, в слове бақ-дәулет зафиксирована именно сема «счастье». В татарских словарях данное значение не зафиксировано, однако, по нашему мнению, в языке оно присутствует, например: Тәмне алма салганнар, ай, ашына. Дәүләт яусын хужалар, ай, башына (“Кунак көе” – песня татар-кряшен) / ‘Ай, вкусное яблоко положили в суп. Ай, да прольется на хозяев дома счастье’.

Также эта лексема сохранилась в фольклорных произведениях, например, в дастане “Идегей”: Йорттан йортым күчкәне – бездән ырыс киткәне, Коштан кошның күчкәне – сездән дәүләт киткәне / ‘Мы лишились родины, значит, мы потеряли счастье, Вы лишились птенцов – значит, счастье изменило вам (вы утратили власть)’ и т.п.

Из редких в татарском языке можно указать лексему баг: Мин дә бер сугып багаем, Багымны сынап караем... (дастан “Идегей”) / ‘Я тоже ударю разок, Попытаю своё счастье...’. В казахском она намного более частотна, поэтому относится скорее к ядерной зоне концепта. Слово имеет ту же коннотацию “везение”: Бағы бар адам / Везучий человек. Бағын сынау / Попытать счастья. Бағы тайған адамды түйе үстінен ит қабар / Когда счастье изменяет, собака сидящего на верблюде кусает. Бақ қонатын адамның, ұлы егіті, қызы көрікті болады / У удачливого человека сын ловок, а дочь красива. Кроме того, можно выделить сему «семейное счастье»: бағы жану (букв. ‘счастье зажглось’) – о девушке, выходящей замуж. В татарском для передачи данной коннотации используются выражения насыйбы чыгу, насыйбы табылу ‘появился, нашелся тот, кто был предназначен свыше’.

Из единиц, которых нет в татарском языке, можно указать казахское сәт ‘удача’ с производными сәттілік ‘удача’, сәтті ‘удачно’ и др., например: сәт сағат ‘счастливо!’, в добрый час’. В татарском языке в этом контексте используется слово хәерле: хәерле юл! ‘добрый путь!, счастливого пути!’ и др. В казахском его употребление аналогично: қайырлы таң! ‘доброе утро!’, қайырлы сапар! ‘добрый путь!, счастливого пути!’ и др.

Средства, употребление которых ограничено, использованные для выражения семы «счастье» в татарском языке с наименьшей частотностью или чисто контекстуально, мы относим к периферии данного концепта. Из таковых можно привести такие лексемы, как вышеприведенное слово баг; мәсгуд: Тәрке мәсләк сезләри, әлбәттә, мәсгуд әйләмәз. (Г. Тукай); бәхтияр: Татарлар рәфгәте, шаны сикез кат күкләрә китсен; Әбәд-сәрмәд бу милләтне ходаем бәхтияр итсен. (Г. Тукай); талигь: Талигым, бәхтем бәнем һәр каралардан карадыр! (Г. Тукай); хозур: Хәзер ачык беләм: аның иң зур хозуры, пигамбәре дә шул булган икән (Сейчас я твёрдо знаю: её самым большим счастьем, пророком было именно это) (Г. Ибрагимов); хәер: Илаһым, хужам, үзең хәерен насыйп ит, бәхет бир, мәхәббәт бир (Всевышний, владыка, не обдели своей благодатью, счастья дай, любви дай) (Г. Ибрагимов) и др.

В образных составляющих концепта «счастье» в этих языках также наблюдается сходство. Так, в некоторых выражениях налицо полное соответствие образа. Например, образ птицы – символа счастья – также присутствует в обоих лингвокультурах: тат. бәхет кошы; каз. бақыт құсы. Вообще, образ птицы счастья имеет глубокие мифологические корни, распространен во многих культурах и может стать объектом специального исследования. Общим для обоих языков является также образ звезды: тат. маңгае йолдызлы ‘счастливый’; бәхетле йолдыз астында туган / родился под счастливой звездой; маңгаең йолдызлы булса, бүркең кондызлы булмаса да ярый / бүркемнең кондызына карама, маңгаемның йолдызына кара – если лоб со звездой, не обязательно иметь шапку из бобра / не смотри на шапку – бобровая ли, а смотри на лоб со звездой; каз. бақыт жұлдызына сену ‘верить в свою счастливую звезду’ и др.

Цветовая составляющая образного компонента концепта татарского языка на первый взгляд не созвучна с казахским языком. Например, кара бәхет (букв. ‘черное счастье’) ‘злой рок’ соответствует каз. жаман ырым / жаман нышан (букв. ‘злой / плохой знак’); тат. ак бәхет (букв. ‘белое счастье’) светлое, чистое счастье; жақсы ырым / қайырлы нышан (букв. ‘хороший/счастливый знак’) и др.

В рассматриваемых нами татарской и казахской лингвокультурах концепт «счастье» обладает постоянно развивающимся вектором, в процессе расширения ассоциативного восприятия человека и сферы контекстуальных связей, полем сем. В данном концепте отражена специфика национально-культурного мировидения татарского и казахского народов, отражает их национальные характерологические черты, как сложившихся этнических сообществ. Он обладает ценностной значимостью, как для отдельной языковой личности, так и для лингвокультурного сообщества в целом, так как относится к ключевым концептам культуры вообще.

Лексико-фразеологические и паремиологические средства актуализации исследуемого концепта отражают морально-нравственные нормы и поведенческие ориентиры казахского и татарского этносов и играют важную роль в выявлении национально-культурной специфики вербального выражения этого фрагмента картины мира. В основу метафоризации положены народные представления о счастье и ассоциации различных жизненных ситуаций с судьбой человека. Поэтому, предпринятая в данной работе попытка анализа лексико-фразеологических средств татарского и казахского языков позволяет сделать некоторые выводы не только о лексических возможностях выбранных языков, но и о концептосфере данных лингвокультур в целом. Богатый лексический материал обоих языков мог бы служить базой для исследования на предмет выявления ценностных предпочтений данных языковых сообществ, обобщений и реконструкции концепции счастья каждого из этих народов.

1. Байниязов А.Ж., Байниязова Ж.Т. Түрікше-қазақша сөздік. – Алматы, 2007.
2. Воркачев С.Г. Концепт счастья: понятийный и образный компоненты // Известия РАН. Серия лит-ры и языка. – 2001. – Т. 60. – № 6. – С. 47–58.
3. Воркачев С. Г. Концепт счастья. – М., 2003.
4. Гуревич Т. М. Концепт «человек» в японской языковой картине мира // Международный конгресс востоковедов: Труды. – Т. 1. – М.: Институт востоковедения РАН, 2007.
5. Евразийская лингвокультурная парадигма и процессы глобализации: история и современность // Материалы I Международной научной конференции. 11–13 ноября 2009 г. Пятигорск: Изд-во Пятигорского государственного лингвистического университета, 2009.
6. Ишмухаметов. Төрки, фарсы, гарәп һәм казахча, татарча, русча сүзлекчә. – Казан, 1954.
7. Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі. В 2-х томах. – Т. I. – Алматы, 1974.
8. Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі. – Алматы: Қазақ ССР Ғылым академиясының баспасы, 1961.
9. Казахско-русский словарь / Под ред. Р.Г. Сыздыковой, К.Ш. Хусаина. – Алматы: Дайк-пресс, 2008.
10. Русско-казахский словарь. В 2-х томах. – Т. I. – Алма-Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1978. – Т. II. – 1981.
11. Русско-казахский словарь / Под ред. Н.Т. Сауранбаева. – Москва: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1954.
12. Русско-казахский фразеологический словарь. – Алма-Ата: Наука, 1985.
13. Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. – М., 1997.
14. Татар теленең аңлатмалы сүзлеге: Өч томда / Редкол.: Л.Т. Мәхмүтова, М.Г. Мөхәммәдиев, К.С. Сабиров, Ш.С. Ханбикова; СССР ФА КФ Г.Ибраһимов ис. ТӘТИ. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1977.
15. Фразеологиялық сөздік. – Алматы: Арыс, 2007.

ҚИСАМЕДЕНОВА Мөлдір Қисамеденқызы

*Құрманғазы атындағы Қазақ Ұлттық
консерваториясының магистранты*

БАТЫС ҚАЗАҚСТАН КҮЙШІЛІК ДӘСТҮРІНДЕГІ ҚЫЗ-КЕЛІНШЕКТЕРДІҢ ОРЫНДАУШЫЛЫҒЫ МЕН ШЫҒАРМАШЫЛЫҒЫ

Қазақтың күйшілік дәстүрінде орындаушылық өнер атадан балаға жалғасып отырды. Осы тұрғыда, домбырашылық дәстүрді дәріптеу ер-азаматтардың еншісінде болғаны белгілі. Кейін келе, төрде ілулі тұрған домбыраны әйел адамдар да шертіп қарап, өз қызығушылығын оятып, болашақ ұрпаққа мұраны жеткізуде үлестерін қосқан дүлдүл күйші аналарымыз да бар [1, 161, 230бб.; 2, 296б.; 4, 762б.; 6, 27, 124бб.]

Біздің қарастырмақ тақырыбымыз, Батыс Қазақстан күйшілік дәстүріндегі қыз-келіншектердің орындаушылығы мен шығармашылығы жөнінде айтылмақ.

Бүгінге дейін бізге белгілі болған күйшілеріміздің басым көпшілігі – ер-азаматтар екенін атап өтсек, бұрын қыз домбырашылар болса да олар тасада қалып қойып отырған. Бұған себеп, біріншіден, бұрынғы түсінік бойынша домбыра аспабында тек ер-азаматтар ғана ойнауға болады деп, әйел адамдарға рұқсат берілмегені болса, екіншіден ұлтымыздың менталитетіне, оған қоса ислам дінінің қағидаттарына байланысты болып отыр. Яғни, халқымызда ер-азаматтың алдына түспеу, әкенің айтқанын тыңдау, үйде отағасына мойынсыну.

Ежелден өнерлі болған қазақ халқы тарихында домбырашы қыздармен қоса, небір жезтаңдай әнші апаларымызды кезіктіреміз. Қазақтың қобыз аспабы киелі болып саналғандықтан, онда орындаушылардан негізінен ер-азаматтарды көреміз. Десек те, Дайрабай күйшінің «Дайрабай» күйінің тарихында мына бір аңыз келтірілген:

«...Дайрабай Құбылтай нағашысына бет алып, жолшыбай бір ауылдағы той үстінен түседі. Осы тойда Кәмшат деген қобызшы қызбен танысып, ол - қобызында, Дайрабай-домбырасымен мұңдарын шертеді...» [2, 303б.]

Күй аңыздарда, қыз бен жігіт күй тартып, сайысқа түседі. Сайыс барысында түрлі іс-қимылмен, қол ойнату, башпаймен тарту әдістері қолданылады. Мұндайда мұсылман да әдепті қазақ қызы ондай әрекеттер жасамай, сол жерде жеңісті қарсыласына беріп отырған. Мәселен, мына аңыздардан көптеген домбырашы қыздардың есімдерін атаусыз қалғандығын байқаймыз.

«Құрманғазы жолушылап келе жатып, Адай үйіне қонақ болып түседі. Бұл үйдің қызы да өнерден құралақан болмаса керек. Екеуі күй тартысады. Сонда, Адай қызы – Ақмаңдай есімді домбырашы қыздың тартқан күйі – «Адай», ал Құрманғазының тартқаны – «Серпер» екен» [1, 48, 49бб.]

Ал, Тәттімбеттің «Былқылдақ» күйінің аңызында, күйші Есіл бойында келе жатып, осы ауылдың бір домбырашы қызы бар екенін естіп, сол қызбен өнер жарыстырмақ болады. Үйге кіріп амандасқан соң, ол төрдегі домбыраны алып, құлақ күйін өзгертіп, бірнеше күй тартады. Сол кезде даладан кірген бойжеткен Тәттімбеттен ешбір рұқсатсыз домбыраны алып, күйлерді тарта жөнеледі. Тартыс ұзаққа созылып, қыз қырқыншы күйін тартып болғанда, Тәттімбет қыздың күймен жауаптасқанынан сескеніп, етігін шешіп жіберіп, оң аяғының үлкен башпайымен бір күйді тартады. Қарсыласы бұл күйді қайталап тарта алмайды, өйткені ислам дінінде қыз бала қолдан басқа денесін көрсетпейді. Сөйтіп, қыз жеңісті Тәттімбетке беруіне мәжбүр болады [8, 406, 407бб.].

Жалпы домбырашы қыз-келіншектердің өмірін, өскен ортасын аз да болса халыққа танытып, жақындатып, зерделейтін зерттеулер бізде жоқ емес. Өз өңірінің күйшілік мектебін жете меңгерген дүлдүл күйші аналарымызға тоқталсақ,

Ақжелең – шамамен XVI-XVII ғғ өмір сүрген. Қазақтың халық музыка қазынасында «Ақжелең» атты күйлердің сериясы бар [1, 230б.; 10].

Ақбикеш - XIX ғасырдың орта кезінде өмір сүрген. Соқыр Есжан күйшімен өнер жарыстырған. Автордың «Айнама қалды» күйі Соқыр Есжан күйшімен диалог іспеттес [2, 296б.].

Ханым – XIX ғасырда Орал облысында өмір сүрген. Күйшінің «Айнама қалды» күйін 1965 жылы Сапар Жұмағалиевтің орындауынан жазып алған [2, 308б.].

Балбике – XIX ғасырда Атырау облысында болған домбырашы. 1963 жылы Жолдасбаев Тұржаннан күйшінің «Бал бұрауын» атты күйін жазып алған [2, 309б.].

Ұлбосын – XIX ғасырдың II-жартысында Орал облысында өмір сүрген. Оның «Ақжібек» күйін 1964 жылы Мина Оразалиеваның орындауынан жазып алған [2, 113-116бб.].

Алтын – XIX ғасырдың II-ші жартысында Орал облысында болған домбырашы. 1964 жылы Мина Оразалиева автордың «Қосалқа» атты күйін жаздырған [2, 313б.].

Алтынай – «XIX ғасырдың орта шені, Атырау жері, Орал облысында туып өскен. Сүйегі – Кіші жүз, жеті ата Жетіру, оның ішінде Кердеріден өрбіген Шағыр бұтағынан. Бізге күйшінің «Алтынай Ақжелең» деген атпен тараған күйі ғана белгілі. Отты да ойнақы күй, Атырау күйшілік мектебінің Ақжелең циклін одан сайын шырайландыра түседі» [4, 762б.].

Алтынай әйгілі күйші Есбаймен өнер өрлестірді деген дерек бар. Қазақтың күйшілік өнер тарихындағы ең көрнекті күй айтыстарының бірі – 1903 жылы Қаналы төре асында өткен. Жоғарыда айтып өткеніміздей, осы аста Кіші жүздің үш арыс елінің күйшілері күй сайысына түскенде Алтынайдың шәкірті 18 жасар Науша қыз әйгілі Есбаймен өнер сынасқан. Осыған қарап, Алтынай күйшінің өнерпаздығын жазбай тануға болады.

Бұл өнерпаздардың басым көпшілігі XIX ғасырды қамтыса, екі ғасырдың куәсі болған, бүгінгі тақырыбымыздың, жалпы Батыс Қазақстан күйшілік дәстүріндегі қыз-келіншектердің орындаушылығы мен шығармашылығының биік шыңы, ұлы Құрманғазының тікелей шәкірті Дина Нұрпейісова (1861-1955) – Батыс Қазақстан облысы, Жаңалы ауданының Бекетайқұм жерінде туған. Ата-анасы өнерді түсінген жандар болғандықтан Динаның домбыра тартуына қарсылық жасамаған. Дина 9 жасқа келгенде әкесі тартатын ән-күйлерді үйреніп алып, қатардағы домбырашы болды. Бой жетіп, Нұрпейіс ауылына келін боп түскен шағында да оған түсіністікпен қарағандықтан, Дина домбырасымен қоштаспады. Ұлы ұстазының аманатын келесі ұрпаққа жеткізуде аянбай еңбек етіп, домбырасын жанына серік етумен болды.

Дина – ұшқырымпровизация, жаңашыл творчество иесі. Оның орындаушылығы бір төбе болса, шығармашылығы бір төбе.

Шығармашылығына тоқталар болсақ, Дина ұлы Құрманғазының шәкірті, бірақ оның күйлері формасы, ырғағы ұстазының туындыларына ұқсамағандығын байқаймыз. Динаның өзіндік іштей еркіндігі, күй барысында көрсетілген. Қағыс техникасы, ырғақтардың күй барысында өзгеруі Динаның жаңашылдығы мен виртуоздығын дәлелдей түседі. Күйші шығармашылығында – тұрмыстық, әскери, философиялық, азаматтық т.б. тақырыптарды қамтиды. «Ана бұйрығы», «Жеңіс», «Сауыншы», «Әсем қоңыр», «Бұлбұл», «Байжұма» т.б. күйлері бар.

Орындаушылық өнердегі қыз-келіншектердің ізбасарларына келер болсақ, бұл қатардан Дина шешейдің көзі тірісінде өзінен тәлім алып, артында қалған шәкіртін көре алмаймыз, немесе К.Сахарбаеваның «Атырау ән-күй мұхиты» еңбегіндегі «Құрманғазы және оның шәкірттері» сөзбасында Дина апайымыздан тікелей сабақ алған шәкірттер қатарынан қыз-келіншектерді көрмейміз. Бірақ, Т.Мерғалиев «Домбыра сазы» атты кітабында мынадай деректі келтірген – «1915 жылдың көктемінде

Бекетай құмының балық аулайтын теңізшілеріне ілесіп елге шыққан атақты күйші Дина Нұрпейісова, жолшыбай Минаның аулында қалады. Осы жолы Мина Динадан және кейінірек ел арасындағы домбырашылардан көптеген күйлер үйреніп, олардың шығу тарихы жайлы әңгімесін тыңдайды».

Мина Оразалиева – 1906 жылы Орал облысы, Нарын құмында кедей отбасында дүниеге келген. Минаның өнерге жастайынан қызығушылығын байқаған әкесі сегіз жасқа толған шағында Қарабала деген ауылындағы етікшіге домбыра жасаттырып береді.

1964 жылы Мина апай – Құрманғазының «Кішкентай демалыс», «Ақсақ құла», «Қапы», «Қош, аман бол» күйлерін, Ұлбосынның «Ақжібек», Бірәлінің «Жетім бала», Алтынның «Қос алқа» күйлерін орындап, тарихын айтып берді» [2, 288 б.].

Барша Хасенова (1906-1938) – күйші, домбырашы. Күйшінің «Ақ ілме», «Ақжелең», «Айнама қалды» күйлері бар. Жеткізушілер: Зәмзәм Есжанова, Ахмедияр Көшалиев.

Зәмзәм Есжанова (1913-1993) – Атырау облысының Махамбет ауданында дүниеге келген. Күйші қыз Құрманғазы мен Динаның, тағы басқа күйшілердің мұраларын, атап айтсақ, Құрманғазының «Қызыл қайың серпер», Ақбикештің «Айнама қалды», Есжанның «Қош, аман бол, Ақбикеш» күйлерін жеткізуші. Қыз-келіншектердің арасынан Динаның ізін басып, күй шығарумен айналысқан Зәмзәм апайдың – «Каспий толқыны», «Ақ Жайық», «Шашу», «Шаттық» деген сәтті шыққан терең ойлы күйлері бар [6, 124б.].

Жұмағыз Дүсіпова – 1914 жылы Махамбет ауданы, Бақсай селосында туған. Күйшілігі мен әншілігі қатар өнерпаз анамыздың репертуарында Құрманғазы, Дина, Мөңке, халық күйлері және дәстүр-салт жырлармен қоса қара өлеңдерде болған. 1939 жылы Мәскеудегі онкүндікте, 1957 жылы фестивальда І-орын алған.

Бәтінш Дәненова – 1920 жылы Атырау облысы, Қызылқоға ауданында туған. Құрманғазы, Дина, Есбай күйлерін жеткізуші. Негізінен Есбай күйлерін орындаған, соның ішінде, «Кербез қыздың жүрісі-ай», «Түйдек Ақжелең», «Шалқыма» күйлерінің орындаушысы.

Әсіма Ізмұхамбетова (1926-2007) қазіргі Атырау облысы, Құрманғазы ауданында дүниеге келген. Алғаш домбыраны әкесінің құрдасы–Баһу Ниязғалиұлынан үйренеді. Атақты Мақаш күйшінің «Байжұма», Мүсірәлінің «Ақжелең» т.б. күйлерін сол кісіден үйреніп, бізге жеткізген. Күйшінің орындауындағы Құрманғазының «Қарт жігер», «Көк ала ат» күйлері нотаға түсті [6:125б.].

Бақыт Қарабалина(1937-1991) – Атырау облысы, Құрманғазы ауданында дүниеге келген. Жастайынан домбырасын серік еткен ол, халық арасында екінші Дина атанды. Талантты күйші 1965 жылы Алматы мемлекеттік консерваториясын үздік бітіріп, кейін аталған оқу орнында ұстаздық етіп, шәкірттеріне күй өнерінің қыр-сырын үйретті. Ұлы ұстазы Дина Нұрпейісова туралы түсірілген екі сериялы көркем фильмде басты рөл – Дина бейнесін сомдады. Күйші – өзіндік қолтаңбасын аңғартатын әсем күйлерден тұратын 7 күй табақтың авторы [6, 124б.].

Роза Айдарбаева – 1952 жылы Маңғыстау ауданындағы Тұщыбек аулында дүниеге келген. Әкесі Тайман Маңғыстау өңіріне белгілі домбырашы, «Сағыныш» күйінің авторы. 1970 жылы Атыраудағы музыка училищесін Ғизат Әдепқалидан, Алматы мемлекеттік консерваториясын Құбыш Мұхитовтан бітірген. Роза Айдарбаеваның репертуарындағы Құрманғазы, Дәулеткерей, Есір, Құлшар, Есбай, Өскенбай т.б. күйші туындылары өз орындау ерекшелігімен есте қалады. Ол «Маңқыстау күйлері», «Ақжарма» нота кітаптарының құрастырушысы [6, 125б.].

Кәріма Сахарбаева – 1952 жылы Атырау облысының Махамбет ауданындағы Бабан ауылында дүниеге келген. 1970 жылы мектепті бітірген соң, Атырау музыка училищесіне оқуға қабылданып, Тілес Бәділов пен Боздақ Рзақановтардан

дәріс алады. 1975 жылы Алматы мемлекеттік консерваториясында Халидолла Тастановтың класында оқиды. Кәрима Сахарбаеваның шәкірттері Құрманғазы, Дәулеткерей, Дина атындағы байқаулардың лауреаттары атанды. «Желкілдеп өскен жас құрақ», «Домбыра дастан», «Атырау ән-күй мұхиты», «Домбыра үйрену әдістері» еңбектердің авторы.

Айгүл Үлкенбаева – 1962 жылы қазіргі Атырау облысының Тұщықұдық ауылында дүниеге келген. 1972 жылы сегізінші класты бітірген соң, Алматы музыка училищесіне домбыра аспабына Тілеш Бәділовтың класына қабылданды. 1981 жылы училищені бітірген соң, Алматы мемлекеттік консерваториясына Айтқали Жайымовтың класында оқиды. Бірнеше халықаралық, республикалық деңгейдегі конкурстардың иегері. Қазіргі таңда тәрбиелеген шәкірттері әр-түрлі конкурстардың жүлдегерлері, сонымен қатар, республиканың түкпір-түкпірінде дәріс беруде.

Қорыта келе айтарымыз, орындаушылық өнердегі қыз-келіншектердің жалпылай алғанда, сонымен қатар көрнекті өкілі болған Дина шешейдің ізін жалғастырушылар бүгінгі күнде қатары көбейе түскен. Әзірге, жандарынан күй шығарумен айналыспаса да, орындаушылық өнердің майын ішкен қыз – келіншектерді атасақ, Сәния Ерғалиева, Шәрипа Жаменова, Баян Игілік, Салтанат Құдайбергенова, Жаңыл Файзуллина, Айгүл Батырхайырова, Динара Нұрбаева, Сәбира Бибатырова. Бұл есімдер – қазіргі кезде Республиканың түкпір-түкпірінде ұстаздық етсе, енді біреуі орындаушылық бағытта өнер көрсетуде. Ал, Д.Нұрпейісованың 150-жылдығына орай ұйымдастырылған конкурстардың жүлдегерлері Алина Әсел, Сақұпова Айнұр, Айтолқын Тоқтаған, Әпеннова Асылайлар күйші қауымының бүгінгі ізбасарлары.

Еліміз тәуелсіздік алғалы, қазақ өнеріне мән беріліп, көптеген халық орындаушылары, күйші, басқа да музыка саласының майталмандары туралы деректер жарыққа шығып, оларды келешек ұрпаққа кеңінен насихаттау жолында біршама істер тындырылды. Осы мақсатта жүзеге асатын дәстүрлі түрде өтіп тұратын конкурс, фестиваль тағы да басқа іс-шаралар өздерінің жаңа есімдерін танытып, өнерлі елдің өрелі жастарын халыққа паш етті. Осы тұрғыда біздің күйші қыздарымыздың жас буын өкілдері қазіргі уақытта орындаушылыққа мән берсе, уақытпен келетін, шығармашылық жолын сазгерлікпен ұштастырып, келешекте хат бетіне түсіріп, қазақ халқының күйшілік өнеріне қосар үлестері зор болады деп сенеміз.

-
1. А.Жұбанов Ғасырлар пернесі. Алматы, 2002.
 2. Т.Мерғалиев Домбыра сазы. Алматы, 1972.
 3. Т.Мерғалиев, С.Бүркіт, О.Дүйсен Қазақ күйлерінің тарихы
 4. А.Сейдімбек Қазақтың күй өнері. Астана, 2002.
 5. Қ.Ахмедияров пен Ғ.Ахмедияров Дина Әсем қоңыр. Алматы, 1997.
 6. А.Тоқтаған Күй – тәңірдің күбірі. Алматы, 1996.
 7. А.Тоқтаған, Г.Ұлтарыхова, М.Әбуғазы Сүгір Қаратау шертпесі. Алматы, 2006.
 8. К.Сахарбаева Атырау ән-күй мұхиты. Алматы, 2001.
 9. Утеғалиева С. Программа Этносольфеджио для студентов-домбристов факультета народной музыки. – Алматы, 2005.
 10. Бахтығалиева Д. Жанр Акжелен в инструментальной (домбровой) культуре казахов. Алматы, 2008.

СУНДУЕВА Екатерина Владимировна
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирского отделения Российской академии наук,
зав. Отделом языкознания,
доктор филологических наук

ОБОЗНАЧЕНИЯ МОРФОЛОГИЧЕСКИХ ЭЛЕМЕНТОВ ГОР В МОНГОЛЬСКИХ ЯЗЫКАХ И ИХ ТОПОНИМИЧЕСКАЯ АКТИВНОСТЬ

В качестве основных морфологических элементов отдельной возвышенности нами рассматриваются вершина или гребень горы, ее склоны и подножие. Безусловно, на процесс их номинации в монгольских языках, как и во многих других языках мира, накладывались представления монголов о горе как человеке или животном, свидетельствующие о том, что горы являлись духовно наиболее близким компонентом окружающей их природы. Однако в данной работе не затрагивается аспект антропоморфизации гор в орографической терминологии.

Для обозначения вершины, пика горы в монгольских языках используются термины: монг. орой, бур. орой, калм. ора, орд. orö; мог. ogei, даг. oaë, бао. хоро [1, с. 1173] 'вершина, верхушка; темя; крыша'; монг. оргил 'вершина, пик', бур. орёл 'острая вершина; заостренный'. По утверждению Г. Рамстедта, орой ~ орай ~ урай 'макушка', известное в большинстве кыпчакских языков, а также в якутском, заимствовано из монгольских языков. Исследователь также приводит параллели в т.-ма. языках: тунг., гольд. rogro, ма. foron, ороч. хо (< hogo), тунг. horgu 'вершина, макушка, верхушка; темя' [2, с. 288]. Помимо Птунг. *roga-n 'макушка, вершина; вихор' к Пмонг. *horaj, *horgil 'вершина, макушка' даются в качестве параллелей Птюрк. *цг- 'подниматься; верх, наверху' и Пяп. *рэгэ 'верх (экипажа)' [1, с. 1173]. В данных терминах можно выделить образные корни *og/org 'нечто остроконечное, торчащее'. Ср. бур. орхогор 'громоздкий; приподнятый, возвышающийся', монг. оргор 'выдающийся вперед, торчащий' и др.

В значении 'верхушка' функционирует монг. үзүүр 'острие, шпиг; верхушка, верх, вершина; кончик, конец; оконечность, край, фланг'. Корни uġ / ыġ / oġ / ij реконструируются в следующих производных: монг. узуур 'кончик; вершина, верхушка (дерева)'; язгуур 'корень, корешок; начало, основание'; озоор/ эзоор 'корень; стебель'. По всей видимости, в приведенных лексемах значения 'острие; стебель, верхушка' являются наиболее архаичными. В топонимии лексема узуур / үзүүр чаще всего выступают в значении 'гора, вершина': ср. Бугатын узуур 'оленья вершина', Халзан узуур 'голая, без растительности вершина'. Название села Хошун-Узур, расположенного в Мухоршибирском районе Республики Бурятия, можно перевести как 'вершина мыса', так и 'оконечность мыса'. Примечательно, что в «Тайной истории монголов» лексема huġaur использовалась в значении 'устье; край', например, Qalqa-in Вууыг-naur-tur citququ huġaur-a 'у места впадения реки Халхи в озеро Буир'. Ср. название села Оho үзүүр 'Усть-Оса' (Иркутская область). Также она встречается в значении 'окраина, окрестность': Qara-dal huġaur-a 'в окрестностях Карадала', Вuqdurma huġaur-a 'в окрестностях Бухтурмы'.

Монг. гозон 'пик; моноклиальный рельеф' представляет собой результат субстантивации прилагательного гозон, гозгор 'торчащий, заостренный, поднимающийся вверх; высокий и худой' (гозой- 'стоять, торчать, подниматься, выпрямляться вертикально'). Монг. шовх 'острие; остроконечная вершина горы, пик' представляет собой образную основу *льobq 'нечто острое, остроконечное, коническое, конусообразное', давшую шовхой- 'выдаваться, торчать', шовхгор 'заостренный'. Бурятский термин шобхой 'пик, вершина (горы)' состоит из корня шобх и уменьшительного суффикса

-лой. Форма монг. шовгор 'конус; пик горы, горная вершина', перейдя в разряд субстантивов, сохранила формант образного прилагательного. Термин шовх зафиксирован в 8 топонимах как главный компонент и 703 географических названиях Монголии как зависимый. Среди них: Сонгинот уулын шовх 'пик луковой горы', Хөх нуурын шовх 'пик синего озера'; Гурван шовх уул 'три остроконечных вершины' и др.

Рассмотрим термин монг. түрүү 'начало; голова', уулын түрүү 'вершина горы'. Следует отметить, что в современных монгольских языках лексема редко используется в качестве орографического термина, чаще выступает в гидрографии. По замечанию Э. Равдана, «словом түрүү обозначается начало или вершина чего-л. Так монголы часто называют исток водного объекта и прилегающую к нему территорию. Термин как главный компонент дважды используется в топонимии: Өвөр мөсөн түрүү 'южный ледяной исток' (Дзабханский аймак) и Шавар түрүү 'грязевой источник' (Хубсугульский аймак) [3, с. 192]. В «Тайной истории монголов» в большинстве случаев переводится как 'исток' (Keluren-muren-o teriun 'исток реки Керулен', gurban mured-un teriun 'у истоков трёх рек', Onan-no teriun-e 'у истока Онона'). И лишь в §193 термин используется в значении 'холм': Kanqarqan-o teriut-te 'на холмах Канкаркана', Qanqarqan-o teriun-ese 'с холма Канкаркана'.

В среднемонгольском языке зафиксирована форма (ūlayin) hekin 'вершина горы' [4, с. 372], хотя в современных языках лексема также ekin используется только в гидрографии: 'исток, начало (реки)'. Использование лексемы монг. туйл 'конец, предел; край, крайний пункт' в орографическом значении 'пик (горы)' можно объяснить тем, что в мировоззрении монгольских народов существует и совершенно противоположный образ горной вершины – вершина воспринималась как недостижимый предел, конец, естественное завершение горы.

Монг. таг 'плато; плоская вершина горы', уулын таг 'горная вершина, уединённое место в горах', бур. таг 'высота, высокое место, плоская гора'. В монгольском языке лексема таг обладает развитой полисемией, рассмотрим другие ее значения: 'крышка', 'полка', 'кружочек, к которому прикреплена кисточка головного убора'. Как видно, все представленные значения объединяются единым признаком 'плоский', в связи с чем можно предположить, что в корне *tag воплощается образ 'нечто плоское, плосковерхое' <'с плоской вершиной'. Установление этимологической связи данной лексемы с одним из основных орографических терминов тюркских языков да:ғ 'гора, горы; горная цепь; холм, возвышенность, высота; хребет гор' затруднительно. Хотя некоторыми исследователями предпринимались попытки сопоставить этот термин с той или иной монгольской лексемой. «Архетип рассматриваемой лексемы А. М. Щербак восстанавливает в виде *tāg 'гора'. М. Ряснен сближает *tāg 'гора' с монг. *taji-ga 'горный лес'. Г. Рамстедт сопоставлял калм. taG 'дно (или крышка) деревянных сосудов (бочек и т.д.); вершина'. В. Котвич сближал с тюрк. таг 'гора' монг. dabaγan 'гора, перевал', которое имеет прямую параллель в тюркских языках» [5, с. 118–119].

В современных топонимах Монголии лексема используется 101 раз и, как правило, передает в целом признак 'плосковерхий', не указывая конкретно на вершину: Таг даваа 'плоский перевал', Таг нуруу 'плоский хребет', Таг толгой 'плоский холм' и др. Названия горы Байтог в Баяндаевском районе, села Улан-Байтог в Эхирит-Булагатском районе Иркутской области производят от тюрк. бай 'богатый' и таг 'гора'.

Таким образом, номинация вершины горы могла происходить с двух позиций: при восприятии горы сверху вниз и при восприятии снизу вверх. В первом случае возникли такие обозначения верхушки, как түрүү 'голова', эхин 'начало' и, по всей видимости, все образные названия: гозон, шовх, шовгор, таг. Зрительное восприятие горы снизу вверх обусловило появление таких терминов, как үзүүр 'окраина', туйл 'предел'.

Для обозначения крутых склонов используется термин монг. хэц 'косогор; склон, пологость, скат, покатость', калм. кец, даг. кеиі, дунс. qeia 'склон; покатость'. У В. А. Казакевича представлен вариант хэцээ 'группа холмов с однообразными остроконечными вершинами' (Вост. Халха) [6, с. 27]. С данными значениями коррелирует прилагательное хэцүү 'трудный, требующий большого труда, усилий; опасный'. В Этимологическом словаре Пмонг. *кеие 'склон, откос; косою, пологий, крутой' сопоставляется с Птунг. *кеиегi- 'поворачиваться', Птюрк. *Каи- 'косою', Пяп. *kantъа 'угол', Пкор. *кәиһ 'сторона' [1, с. 656]. Значение корня *кеи 'нечто наклонённое в сторону' восстанавливается на основе бур. хэсы- 'наклоняться (на сторону)'.

Чередование согласных $\textcircled{\text{e}}$ / и позволяет выделить корень *ке $\textcircled{\text{e}}$ 'нечто наклонное, покатоое' в монг. хэжүү 'пропасть, боковая сторона; обрыв, бездна; наклонная поверхность, покатость'. Указанный признак прослеживается в глаголе хэжи- 'ехать, проходить по крутому склону; идти по наклонной плоскости', отсюда хэжүүр 'тропа по крутому склону'. Корень *геи дал монг. гэчүүр 'скат; обрыв; неровное место'. По замечанию Ч. Догсурэна, данные лексемы называют пересечённые складки, расположенные вдоль горного склона и представляющие трудности при ходьбе [7, с. 51]. Лексема хэжүү не представлена в роли детерминатива в топонимии Монголии, однако встречается в составе сложных топонимов: Хэжүүгийн нуруу 'хребет склона', Хэжүүгийн дөрөлж 'увал косогора', Хэжүүгийн даваа 'наклонный перевал', Хэжүү шовх уул 'остроконечная покатая гора'.

Твёрдорядный корень *qa $\textcircled{\text{a}}$ дал монг. хажуу, бур. хажуу 'бок, сторона, край; склон горы, косогор'. По всей видимости, в данном случае мы имеем дело с развитаем переносного значения от хажуу 'бок'. Ср. монгольские топонимы Дэрст хажуу 'ковыльный косогор', Цагаан асгатын хажуу 'косогор белой каменной россыпи', Ямаатын хажуу 'козий косогор'. В 242 топонимах лексема выступает в качестве зависимого компонента (Хажуу эрэг, Хажуу хад, Хажуу хонхор), однако в ряде случаев она имеет значение 'неподалеку, рядом' [3, с. 66].

Понятие 'обрыв' выражается с помощью термина монг. хийсвэр / хийс 'обрыв, круча, яр', который, по всей видимости, образован от глагольной основы хийс- 'падать, слетать, сдуваться (ветром)'. Подобный мотив номинации наблюдается в синонимичном термине монг. халил 'крутой скат, обрыв, круча, крутизна, пропасть' от глагола хали- 'парить, взлетать, летать'. Возможно, эта лексема лежит в основе названия байкальского мыса Хальтэ < халилтай 'обрывистый, крутой'.

В формах монг. ганга 'высокий берег; обрыв, яр', бур. ганга 'обрыв, высокий берег; овраг; яр', гангируу 'обрыв; яр' можно восстановить связь с монг. ан, калм. аң 'трещина, расщелина, щель, расселина'; монг. анаг 'каньон; разлом, трещина, щель'; монг. анга 'щель, узкое отверстие'; калм. энг 'обрыв, яр' и др. Данный термин представлен в названиях ОТФ Ганга (Мухоршибирский район) и левого притока р. Уда Гангата 'с высокими берегами' (Еравнинский район). Однако следует отметить, что данные объекты могли быть названы и по произрастающему в окрестности, на берегу реки растению ганга, ая-ганга 'богородская трава, чабрец'. В западной Монголии представлен термин гануу 'теснина, седловина', который функционирует в составе названий: Хатуу гануу 'крепкая теснина', Хүйтэн гануу 'холодная теснина'.

Также в монгольских языках представлен ряд терминов, использующихся для номинации пологих склонов: монг. ташуу, ташир, ташлан 'косогор, склон; бок, сторона, покатость, отлогость', бур. ташалан(г) 'склон; косогор', ташалуур 'обрыв, скат; ухабы', калм. ташу 'склон; косогор, откос; пологость; наклонная нора'. В Монголии представлено пять оронимов с термином ташуу: Бага ташуу 'малый склон', Хөх ташуу 'синий склон' (3 ед.) и Хэц ташуу 'крутой склон'. Лексема ташаа встречается лишь в качестве зависимого компонента (Ташаа уул, Ташаа ухаа, Ташаа худаг, Ташаа толгой и др.). Возможно, термин ташир 'склон' лежит в основе названий сел Та-

шир, Ара-Ташир в Селенгинском районе Республике Бурятия. Ср. также названия с. Ташагай в Селенгинском районе, Ташеланка в Заиграевском районе РБ.

Признак 'ровный (о скате)' отражен в монг. дөл 'высокий и ровный скат, спуск (горы); покато́сть, некрутой склон'; монг. дөлөөн 'высокий и ровный скат, спуск (горы); отлогий склон', калм. дөлән 'ровный скат горы'. Бур. налюур 'склон, покато́сть; спуск' представляет собой результат субстантивации прилагательного налюур 'покаты́й, отлогий'. К данному термину авторы ТСЭБ возводят название села Люры, расположенного в Баяндаевском районе Иркутской области [8, с. 97].

В языке ойратов западной Монголии функционирует лексема хэв (kew) 'косо-гор; подножие'. В халха-монгольском языке представлены производные от корня *keb 'покаты́й': хэвий- 'наклоняться', хэвгий 'покато́сть; покаты́й', в бурятском – хэбэд 'склон, скат, сторона'. В топонимии представлены названия: Алтан гадасны хэв 'склон полярной звезды', Намаржааны хэв 'косогор весеннего стойбища' и др.

К корням *dab/deb/tab восходят термины монг. давцан, тавцан, дэвцэн 'склон; скат горы, уступ', монг. дэвсэг 'плато, терраса, уступ, склон, скат'. Форма давцан имеет распространение в гоби, а дэвцэн – в западной Монголии [6, с. 18]. Термин дэвсэг участвует в образовании 407 топонимов: Алтан дэвсэг 'золотая терраса', Дугант дэвсэг 'уступ с дуганом', Харганат дэвсэг 'склон, поросший караганой' и пр. В других монгольских языках подобных терминов нами не зафиксировано, однако значения бур. табсан 'низенький столик (перед божницей или для посуда); ступенька, помост; ступень' позволяют выделить в качестве основного признака терминов признак 'плоский' (ср. бур. тэбхы- 'быть ровным'), т.е. значение 'уступ' было первичным, 'ступенчатый, террасированный склон' – вторично. То же можно сказать и о монг. тэгтэрэг 'уст. отвес, скат, наклон, плоскогорье', ср. кирг. тегтир 'ровное место в горах'. Значение корня *teg(t) 'плоский' сопоставимо с рассмотренным выше термином таг 'плоская вершина горы'. Террасы на склонах горы именуют с помощью термина монг. мөргөцөг 'уступ (террасы)' и ширээ 'стол; ровный плоский участок на склонах гор и хребтов'.

В данном пласте представлены также термины, связанные с процессом движения вверх и вниз по склону. Связь монг. өгсүүр, бур. үгсүүр, калм. өгсүр 'постепенно возвышающийся; подъём горы' с глагольной основой өгс- 'идти вверх; подниматься на гору' достаточно прочна и не затемнена словообразовательными, фонетическими и другими модификациями. У В. А. Казакевича представлен термин монг. буур 'склон; скат; спуск горы возле самого подножия' [6, с. 17], который, очевидно, происходит от глагола буу- 'спускаться'. Лексема монг. бойр 'спуск, склон, скат горы' представляет собой фонетический вариант термина буур. Об этом свидетельствует параллельное использование лексем буйр и буурь в значении 'место, с которого перекочевали; место на которое собираются кочевать; стойбище, стоянка', которые также связаны переносным значением глагола буу- 'останавливаться, располагаться на жительство'. В бурятском языке термин функционирует в форме боори 'возвышенное место; подножие горы', боорихон 'маленький склон'. Улус Боря в бассейне Голумети расположен у крутого склона возвышенности, которая также называется Боря.

Для обозначения выступа горы в языке ойратов Синьцзяна используется термин торца 'мыс, выступ горы': уулин торцада 'у мыса горы', который также соотносится с глагольной основой тор- 'наткаться на что-л., задевать; спотыкаться, зацепиться'. По всей видимости, на ровном склоне горы выступ рассматривается как 'нечто, за что можно зацепиться, обо что можно споткнуться'. В других монгольских языках подобного термина нами не обнаружено.

В миропонимании кочевников существенным представляется противопоставление южных и северных склонов в связи с особым сакральным статусом пространственной оси юг – север: монг. өвөр 'пазуха; южный склон, южная, внутренняя сто-

рона (горы) и монг. ар 'задняя, теневая сторона горы; северный склон'. Термин *ebur* участвует в образовании 57 монгольских топонимов: Дэвсэгийн өвөр 'южный склон плато', Давааны өвөр 'южный склон перевала'. Однако, по замечанию Э. Равдана, в 90 % случаев термин номинирует не отдельный склон, а весь объект, поскольку монголы редко дают отдельное имя южному склону. В качестве указания на сторону света он встречается 2364 раза [3, с. 50]. Также широко он представлен и в современной топонимии Бурятии: Хуцо-Убур 'березовый южный склон' (Окинский район), Хундулун-Убэр 'поперечный южный склон' (Селенгинский район), Шугын-Убэр 'южный склон рощи' (Хоринский район).

Кроме того, в нашем материале зафиксированы бурятские термины: майла 'прогалина; солнцепёк; южная сторона сопки, горы' и марьян 'южные, на солнцепёке, склоны в Прибайкалье и Забайкалье, занятые своеобразной разнотравной растительностью, без леса' (от бур. марьян 'пёстрый; полосатый'). склоны южных и восточных экспозиций в микроклиматическом отношении, главным образом в распределении тепла и влаги, резко отличаются от склонов северной и западной экспозиций. Южные сильно прогреваются, больше испаряют почвенную влагу, становясь более засушливыми, чем склоны противоположные. Все это отражается на почвах и растительном покрове, определяет большую пестроту природных комплексов.

В монгольских языках подножие, подошва горы именуется с помощью лексемы монг. ёроол, бур. оёор, калм. йорал, даг. хигōr, ж.-уйг. horūl 'дно, днище; основание; глубь', которая сопоставима с «нан., ульч., орок. пэрэг, нан., орок. пэрэл, ма., нан. фэрэ, эвенк. хэрэ, эрэ, эвен. хэр, сол. эри 'дно; днище; низ; основание, фундамент'» [9, с. 69]. Бур. оёор выступает как основание не орографического, а гидрографического объекта со значениями 'дно, доньшко, днище; глубина, глубь': голлой оёор 'дно реки'. В Бурятии функционируют следующие топонимы: село Оёр (Джидинский район), урочище Ундэр-Оёр (бур. үндэр оёор) 'высокое подножие горы' (Мухоршибирский район) и гора Оёр-Шана (бур. оёор шанаа) 'подошва и склон горы' (Тункинский район). О размытости границ между подножием и началом склона свидетельствуют значения бур. боори 'подножие горы' и боорихон 'маленький склон'.

В калмыцком языке лексема сүүр имеет не только основное значение 'основание, база, фундамент', но и переносное: хадын сүүр 'подошва скалы'. Примечательна форма в языке ойратов Синьцзяна: суу 'подножие, основание (горы)', которая, возможно, возникла в результате выпадения конечного согласного р в лексеме суурь, равно как и в термине ойр. Синьцз. өгсүү 'подъём горы'. В халха-монгольском и бурятском языке развитие значения происходило не в сфере орографии, а в сфере ойкографии: суурь 'место, на котором можно жить, поселение; стан, помещение, жилище; гурт'. Та же линия развития семантики в ойр. Синьцз. уңги 'основание; подошва горы'.

Таким образом, монгольские языки располагают богатым спектром орографической лексики, номинирующей морфологические элементы отдельных возвышенностей. Проведенный анализ терминов позволил в определенной степени восстановить образ, лежащий в основе внутренней формы и отображающий исходные воззрения человека на мир.

Возможность привлечения топонимов позволяет исследовать орографические термины в диахроническом аспекте, поскольку в топонимах зафиксированы не только фонетико-морфологические особенности термина, но и география его распространения. В силу особой устойчивости географических названий отражение в них терминов свидетельствует об их древности, архаичности. Историко-географическая характеристика объекта, который называет топоним с орографическим термином, позволяет уточнить семантику этого термина и показать возможности его семантического развития.

1. *Starostin S. Etymological Dictionary of the Altaic Languages / S. Starostin, A. Dybo, O. Mudrak (with assistance of Ilya Gruntov and Vladimir Glumov).*—Leiden; Boston : Brill, 2003.

2. *Ramstedt G. J. Kalmukishes Wörterbuch.* Helsinki, 1935.

3. *Равдан Э.* Монгол орны газар нутгийн нэрзүй. Улаанбаатар, 2008.

4. *Поппе Н. Н.* Монгольский словарь Мукаддимат ал-Адаб.—Ч. I–II / Труды Института востоковедения [АН СССР], XIV.—М.-Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1938.

5. *Этимологический словарь тюркских языков.* Общетюркские и межтюркские лексические основы на буквы «В», «Г», «Д» / Автор словарных статей Э. В. Севортян. М. : Наука, 1980.

6. *Казакевич В. А.* Современная монгольская топонимика. Л.: АН СССР, 1934.

7. *Догсурэн, Ч.* Оронимические термины в современном монгольском языке // Монгольский лингвистический сборник. М., 1985.—С. 48–53.

8. *Топонимический словарь этнической Бурятии* / Сост. И. А. Дамбуев, Ю. Ф. Манжуева, А. В. Ринчинова. Улан-Удэ, 2007.

9. *Цинциус В.И.* Этимологии алтайских лексем с анлаутными глухими придыхательными смычными губно-губным п и заднеязычным к // Алтайские этимологии: сб. науч. тр. М. : Наука, 1984. С. 17–129.

БАБАЯРОВ Гайбулла Баллыевич
Институт востоковедения АН РУз
старший научный сотрудник
кандидат исторических наук

КУБАТИН Андрей Викторович
Институт востоковедения АН РУз
младший научный сотрудник

ДРЕВНЕТЮРКСКИЕ ТОПОНИМЫ ЧАЧСКОГО (ТАШКЕНТСКОГО) ОАЗИСА

Чачский (Ташкентский) оазис, основную территорию которого составляют долины рек Чирчик и Ахангаран, благодаря своему географическому расположению являлся регионом, где происходили активные взаимоотношения между оседло-земледельческими и кочевыми скотоводческими этносами. Эта характерная особенность оазиса являлась фактором того, что он занимал важное место в истории народов Центральной Азии.

Как известно топонимы имеют важное значение для внесения ясности в некоторые вопросы, связанные с этническими процессами. Особенно это характерно для дописьменного периода истории. Так как крупные топонимы имеют тенденцию к сохранению, даже если население на территории, где распространен топоним, в этническом отношении изменяется. Это в свою очередь позволяет, выявив топонимические слои, определить территорию распространения того или иного этноса на определенных исторических этапах. Сведения относительно топонимов Чачского оазиса эпохи древности и раннего средневековья в основном сохранились в китайских и арабо-персидских источниках. Некоторые сведения по этому поводу заняли место в источниках на согдийском и других языках.

Имеется ряд исследований, в которых в той или иной степени рассматривалась топонимия оазиса. Среди них особо выделяются труды В.В. Бартольда, М.Е. Массона, Х. Хасанова и С. Караева. Особого внимания заслуживают исследования археолога Ю.Ф. Бурякова, в которых исследователь дает локализацию ряда древних и раннесредневековых городов и селений Чача. Среди исследований последних лет, касающихся топонимов Чача, следует отметить труды А. Мухаммеджанова, Ш. Камалиддина и др., в которых дана научная интерпретация ряда топонимов.

Изучение топонимов Чачского оазиса показывает, что их значительную часть составляют тюркские названия, которые исходя из словообразования можно разделить на чисто тюркские, тюрко-согдийские и согдийско-тюркские. Вместе с тем, весомую часть топонимов оазиса эпохи средневековья составляют согдийские топонимы, которые были исследованы П.Б. Лурье.

Таким образом, к древнетюркским топонимам Чачского оазиса можно отнести следующие:

Чач. Одно из самых древних Ташкентского оазиса. Как известно, название Ташкентского оазиса в китайских источниках V века н.э. встречается в форме «Шиго», что означает «каменное государство». Исходя из этого, Э. Шаванн приходит к выводу, что данный топоним связан с тюркским словом таш «камень» [66, P.140]. С мнением о связи китайского термина Ши и значения «камень» соглашаются такие исследователи, как Е. Пуллейблэнк, А. Аальто, К.Е. Босворт и др. [80, P.246-248; 65]. Не отрицает мнения Шаванна, что китайский термин являлся калькой, и М. Компаретти [67, С. 180]. Однако другая группа ученых считает неприемлемым тождество терминов Чач – Ши («камень») – др. тюрк. таш (К. Ширатори, Й. Маркварт [75,

Р.154-155, п.49; 82, Р.132]), основываясь на факте, что китайцы культуру Ташкентского оазиса считали согдийской, т.е. восточно-иранской. До настоящего времени исследователями не прослежена этимологическая связь термина Чач со значением «камень» не только в согдийском, но и в других языках иранской группы. Несмотря на это, до сих пор в литературе встречается мнение, что якобы имеется генетическое родство этого термина со значением «гора» и «камень» на местном (согдийском) языке [40, С. 25, 52, 56].

Напротив, в западной историко-лингвистической литературе чаще встречается мнение о происхождении названия Чач от одноименного прототюркского термина, означающего «камень». В. Бангом предложено, что слово *šaš* восходит к тюркскому *taš* через дистанционную (удаленную) ассимиляцию, и он ссылается на чувашское *t'sul* < **šaš* < *taš* «камень» [64, S.50; 63, P.194; 1, С.102]. Сравнивая особенности гунно-булгарских и восточнотюркских языков, О. Прицак реконструирует зафиксированное в китайских хрониках слово *še-še*, относящееся к языку *сюнну* и означающее «камень» (по Вэй-шу), как **ša*[l]č. Таким образом, древнейшая форма <**šalč* в прототюркском языке видоизменилась в чувашском на слово *šul*, а в других тюркских – на *taš* «камень» [79, S.509]. Аналогичную лингвистическую трансформацию можно наблюдать и на примере прототюркского слова **balč* > *bal*/*bač* > *baš* в значении «голова» [47, С.30].

Следует отметить, что для реконструкции слова **šalč*, на наш взгляд, надо полагать наличие пратюркского диалекта болгарского типа, для которого как и для последнего была характерной палатализация зубных согласных, напр. **tial* > **čal* > *čol* [21, С.47], при этом данное слово еще осложнено суффиксом -č, и соответственно пратюркское сочетание -лč получило в последующих не болгарских тюркских языках языках-потомках стандартное развитие -лč > š [47, С.30].

Некоторые исследователи из Узбекистана видят в термине Чач связь с древнетюркским *šaš/šeš* в значении «бирюза, бирюзовый камень». Так, если Г. Бабаяров основывается на древнетюркских (т.н. уйгурских) документах IX-X вв. и сведениях «Дивану лугатит-тюрк» Махмуда Кашгари, где слово *чэч/чаш* встречается в значении «драгоценный камень, бирюза» [10, Б.123-124], то Ю.Ф. Буряков приводит факты об открытии крупнейшего бирюзового рудника Унгурликан в южной подобласти Чача – Илаке, разработка которого началась «...по крайней мере с первой половины I тыс. н.э.» [16, С.8-9]. Он считает, что драгоценный камень *сэ-сэ*, производимый на большой горе к юго-востоку от столицы Чача (Танская хроника) и переданный Н.Я. Бичуриным как «жемчужный камень», на самом деле был «бирюзой». Обобщая материалы геолого-археологического изучения Чача и сведения средневековых письменных источников, информирующих о том, что бирюза Илакского рудника высоко ценилась ювелирами на восточных рынках (по Бируни), Ю.Ф. Буряков предлагает рассматривать название владения Чач не как «Каменная крепость», а как «драгоценный камень». Это мнение имеет своих сторонников [2, С.18,101]. Более того, Ю.Ф. Буряков предполагает, что активное горнорудное производство с добычей бирюзы в период развития Каунчинской культуры (III-II вв. до н.э. – IV-V вв. н.э.), вероятно, дало имя государству от древнетюрк. Чач – *še-še* [17, С.63].

Исходя из вышеизложенного, можно предположить, что китайцы все-таки калькировали название этого оазиса (Ши), где «камень» являлся производным словом. В свое время К. Шаниязов также отмечал, что более раннее китайское название Ташкентского оазиса в форме Юени/Юйни/Юни (Цян Хан шу, 206 г. до н.э. – 25 гг. по Бичурину) означало «камень», с корнем «юй», которое использовалось по отношению к таким драгоценным камням, как нефрит, яшма и т.д. [55, Б.43-44], хотя это еще требует своего подтверждения.

По-видимому, китайские летописи, с одной стороны, переводили (т.е. калькировали) местное название оазиса Чач на китайский язык (Юни, Ши), а с другой, иногда старались передать его фонетически (Чжэ-чжи/Чжэ-чжэ/Чжэ-ши /Чжэ-цзе) [53, С.118-119]. Здесь заслуживает внимания то, что даже при фонетическом подражании в китайских летописях в первой части названия «чжэ» использовался составной иероглиф, в составе которого имеется иероглиф со смысловой нагрузкой «камень, каменный, имеющий отношение к камню» [13, С. 426 (1788)]. Уместно отметить, что по мнению некоторых исследователей, топоним Кангюй китайских источников, являвшийся древнейшим известным государством Ташкентского оазиса и территориальным преемником которого является топоним Ши, производится от слова как, что в переводе с тохарского также означает «камень»¹.

В отличие от китайских хроник, название области, более близкое в фонетическом отношении к местному названию (Чач), передается источниками, написанными на других языках. Оно упоминается как Кух-и Чач (Горы Чача) в победоносной надписи сасанидского шаха Шапура I (262 г. н.э.), высеченной на Каабе Зороастра, а также на монетах, выпущенных правителем т.н. Кангюя в III-IV вв. и в надписи, нанесенной на серебряном блюде IV в. в форме $c'c'n n'rc$ [33, С.171]. Топоним Чач зафиксирован также в так называемых тюрко-согдийских монетах VI-VIII вв. – $c'synk$, а также в древнетюркской рунической надписи, нанесенной на керамическом сосуде VI-VIII вв., найденном на городище Канка – šač [15, С.11]. В источниках исламского времени топоним Чач передается в форме Шаш/Джадж/Чач.

Сравнительно недавно, на поселение Культобе в долине реки Арысь (Чимкентская область) открыты согдийские надписи, имеющие немаловажное значение в реконструкции истории Чача. В частности, здесь встречается выражение $c's'nn'rc$ «Чачская община/народ/страна», прочитанное Н. Симсом-Вильямсом и Ф. Грене. Надпись датируется II веком н.э. и является наиболее ранним упоминанием Чача в письменных памятниках [81, Р.16-17].

Несколько иную интерпретацию слова $c's'n$, встречаемого на монетах, выпущенных Чачскими правителями в III-IV вв., в надписи, нанесенной на серебряном блюде IV в., и в надписях на кирпичках из Культобе того же времени дает Э.В. Ртвеладзе, рассматривая его как «...полное древнее название данной области...». Он справедливо обосновывает это тем, что древнеиранский суффикс $-an$ в слове $c's'n$ устойчиво и без всяких изменений повторяется в вышеприведенных источниках, но, к сожалению, им не приводится этимологическая интерпретация [43, С.68-69]. Однако, исходя из этого, он предполагает, что имело место существование топонима Чачан, а не Чач. Для обоснования новой версии топонима Э.В. Ртвеладзе приводит прочтенную им форму $c's'ynk$, употребленную на монетах VIII века, которая, по его мнению, образована путем «...присоединения суффикса $ynk = 'n'k'$ к топониму « $chachan$ », а не к топониму « $c's$ » [43, С.69]. Думается, что такая интерпретация не совсем корректна, так как форма $c's'ynk$ на доисламских монетах и согдийских документах не встречается, но известна в форме $c'synk$ [45, С.82-83; 54; 4]. К тому же, употребление топонима Чач в различных источниках (Чжэ-чжэ – кит.; Кух-и Чач, Чачстан (орфогр. $\text{š}'\text{š}tan$) – ср.иран.; $c's(w)$, $c's(+ynk)$ – согд.; šač – др. тюрк.; Шаш – араб.; Чадж/Джадж/Шаш – перс.; Чач/Шаш – чагат.), на наш взгляд, исключает возможность существования топонима Чачан.

Наряду со многими исследователями мы также считаем, что словосочетание $c'synk$ (коренная основа $c's$ + согдийский суффикс $-ynk$) является относительным прилагательным, буквально переводимым как «чачский». Согдийский суффикс, об-

¹ В так называемом «тохарском» языке (диалект А) слово $ka\text{⊗}k$ ($ka\text{⊗}ka$) означает «камень».

разующий прилагательное и посессивное значение, встречается в следующих формах: -'n, -'ny, -ynk, -'nk, -'nyk, -nyk, -nk [34, С.270; 24, Р.211]. Таким образом, словосочетание с'с'n состоит из двух частей: коренной основы с'с и суффикса -'n и означает «чачский» [81, Р.97].

С иной интерпретацией, предлагаемой А. Ходжаевым, опубликовавшим несколько работ по этимологии наименования Чач, также нельзя согласиться. Так, он считает, что Ши в китайских летописях было местным названием Шаш, а Чжэчжи, Чжэчжэ, Чжэши относилось к названию Чач, так как они обозначались разными иероглифами. Отсюда он делает вывод, что топоним «...Шаш (Ши) был названием государства, а Чач – названием столичного города» и поэтому «...путать название государства и название столичного города ... будет не совсем точно» [53, С.118]. Если предположить, что автор прав, возникает вопрос, почему в различных источниках название государства передается в форме Чач. Форма Шаш встречается только в средневековых мусульманских источниках. Здесь уместно отметить, что слово Чач передается в форме Шаш, так как в арабском языке не имеется звука «ч», и обычно в иноязычных словах в большинстве случаев он передается через букву «ш» (шин), а иногда через «дж» (джим) или «с» (сад). Поэтому многие исследователи пришли к выводу, что фонетическая трансформация Чач – Шаш образовалась в результате особенностей арабского языка, где для написания слова Чач использовалась согласная буква «ш» (шин) [39, С.26].

Предлагаемая нами версия этимологической интерпретации топонима Чач, производимая из прототюркского *šač* (камень), позволяет пересмотреть ряд вопросов этнической истории Ташкентского оазиса. Упоминание этого термина в древних письменных источниках в качестве топонима уже начиная со II в. н.э., возможно, свидетельствует о наличии прототюркских этнических элементов в рассматриваемый период в данной историко-культурной области. При следует отметить мнение А.В. Дыбо относительно распада пратюркского языка и отделения болгарской ветви от общетюркской, соответствующий узел которого на глоттохронологическом дереве датируется около 100 – 0 г. до н.э., и связывается ей с миграцией части сюнну из Западной Монголии на запад, через Северный Синьцзян в Южный Казахстан, на Сырдарью в 56 г. до н.э. [21, С.66, 75].

Как было отмечено выше, слово *šač* в значении «камень» происходит от прототюркского ча[л]ч, которое перешло в виде чал и чач в разные группы прототюркских племен. Так, если в аналогичном значении в современном чувашском языке сохранилась форма чул/чол, то в языках карлукской, огузской, кыпчакской и др. групп данный термин приобрел форму таш «камень». Форма чач/чаш в значении «бирюзовый камень» встречается в древнетюркских письменных источниках: чач – в текстах на древнеуйгурском письме [20, С. 143], чаш/чаш – в «Дивану лугатит тюрк» Махмуда Кашгари [29, Б.63, 83]. При этом надо отметить, что у современных сарыг-югуров *jes* – это «большая зеленая (нефритовая, бирюзовая) бусинка в четках» [48, С.177].

В письменных источниках форма чач используется только до определенного времени (VII–VIII вв. н.э.), а позже встречается в виде таш (начиная с эпохи Бируни – X века н.э.). Исходя из этого, можно предположить, что переход от формы чач к таш, возможно, был связан с появлением в Ташкентском оазисе новых этнических групп, говорящих на других диалектах древнетюркского языка. Это вполне приемлемо, если учесть вышеупомянутое мнение А.В. Дыбо, согласно которому в I в. до н.э. на Сырдарью переселилась первая, отделившаяся от пратюркского языка группа сюнну с языком болгарского типа, то соответственно, последующие группы тюрков, переселившиеся сюда позднее имели язык с общетюркскими особенностями,

присущими языкам карлукской, огузской, кыпчакской групп и т.д. Использование прототюркского термина Чач в качестве топонима Ташкентского оазиса позволяет рассматривать данный регион как место обитания прототюркских племен в первых веках нашей эры.

По китайским источникам известно, что в III-II вв. до н.э. – III веке н.э. в среднем бассейне Сырдарьи существовало государство Кангюй. По поводу этнической принадлежности и языка населения Кангюя среди исследователей существуют разногласия. Так, одна группа ученых считает язык кангюйцев тохарским, вторая – одним из восточноиранских языков, которые принадлежат к индоевропейской языковой семье, третья группа полагает, что кангюйцы говорили на прототюркском языке, а четвертая группа считает, что кангюйцы подвергались интенсивной тюркизации начиная с первых веков н.э. [55, Б. 8-25]. По мнению некоторых исследователей, Кангюй в период наивысшего расцвета предстает в виде тюркского государства [37, С.201; 50, Б.23].

Допуская существование племен различной этнической и языковой принадлежности в этом регионе в рассматриваемый период, мы считаем, что термин Чач в значении «камень» начал распространяться с миграцией племен сюнну в последних веках первого тысячелетия до н.э. Китайские источники информируют, что сюнну первоначально распространили свое господство на Кангюй в III-II вв. до н.э., однако после поражения в борьбе с Китаем были вынуждены просить убежище в Кангюе, являвшимся в то время их союзником [11, С.93]. По-видимому, именно в это время, т.е. с массовым переселением сюнну из северо-восточных районов Центральной Азии в Семиречье и Средний бассейн Сырдарьи, широко распространяется термин Чач в значении «камень/бирюзовый камень» применительно к названию Ташкентского оазиса, а также и для других мелких топонимов Средней Азии². Возможно, прототюркское слово «чач» было калькировано от слова «канк/канг» (*kâńk), происхождение которого выведено из тохарского А-языка исследователем Г.У. Бэйли, что означало «камень» или, как считает Е. Герцфельд, «...какую-то породу камня» [63, P.195]. Традиция названия Ташкентского оазиса со смысловой нагрузкой «камень = драгоценный камень = бирюзовый камень» (Канг, Чач, Таш[кент]) подтверждается также китайскими источниками (Юе-ни, Чже-чжи/Чжэ-чжэ, Ши) начиная со II в. до н.э.

Ташкент. Данный топоним начал упоминаться в источниках начиная с XI в., однако вопрос о том, когда он появился и с какими историческими реалиями это было связано, до сих пор остается открытым. Французский исследователь Э. Шаванн, исходя из того, что название Ташкентского оазиса в китайских источниках V в. встречается в форме «Ши-го», что означает «каменное государство», приходит к выводу, что данный топоним связан с тюркским названием оазиса – Ташкентом [66, P.140]. Несмотря на это, некоторые исследователи по-разному интерпретируют название Ташкент, даже считая, что он не связан с тюркским словом “таш” – “камень” [56, Б.132].

Здесь уместно отметить, что до сих пор не утратили своей ценности сведения таких великих мыслителей средневековья, как Абу Райхан Беруни (973-1048) и Махмуд Кашгари (1008-1105), которые зафиксировали название Ташкента в близкой к сегодня фонетической форме.

Так Беруни в своих произведениях “Индия” и “Канон Масу’да” приводит следующие ценные сведения о Ташкенте:

«... а названия изменяются быстро, когда-либо местностью овладевают иноплеменники с чуждым языком. Их органы речи часто коверкают названия, и в таком виде они переносят их в свой язык, как это в обычае греков. Разве ты не видишь,

² Кан-и Чач (горы Гиссар), Джаджруд – Чачруд (в средневековом Кеше), Чач/Чачи (этноним и топоним в Сев. Индии).

что “Шаш” взято из названия этого города на тюркском, а именно Ташканд, то есть “Каменное селение”; и тожно также в книге “Джаография” он называется “Каменной башней” [8, С. 271];

“Бинкат, столица аш-Шаша; по тюркски: “Ташканд”, а по-гречески “Каменная башня” [9, С.471].

Важно то, что Беруни приводит название Ташкента в качестве образца, когда он останавливается на названиях населенных пунктов, городов и других географических объектах Индии, выражая свое мнение относительно их лексического значения и происхождения. При этом он без сомнения интерпретирует его как чисто тюркское.

Почти схожее сведение относительно названия Ташкента приводит и современник Беруни Махмуд Кашгари в своем произведении “Диван Лугат ат-Турк”:

“Ташкан – [другое] название аш-Шаш. Это родной город Абу Бакра ал-Каффала аш-Шаши, основа [этого названия] – Ташканд «город из камня»”.

“Доказательством, что весь Ма-вара’-ан-нахр на восток от Байканда относится к тюркским владениям, является то, что города Самарканд – Самизканд, Шаш – Ташканд, Узканд, Тунканд все они являются тюркскими. Канд – это “город” у тюрков” [38, С.413, 857; 30, Б. 64; 68, С. 483-487].

Схожесть между вышеупомянутыми сведениями поразительна, как будто они взяты из одного источника. Сходство между сведениями Беруни и Кашгари наблюдается не только на примере Ташкента, но и на примере Самарканда, который трактуется как тюркский Семизкенд – “Тучный город”. Возможно, данные сведения непосредственно не связаны с названиями городов на их раннем этапе, но наличие подобных сведений говорить, о том, что в то время имелась подобная традиция трактовки названий данных городов таким образом. Это свидетельствует о том, что на том этапе значительную часть населения региона составляли тюркоязычные этносы.

Несмотря на отсутствие прямых указаний в «Диван Лугат ат-Турк», большинство исследователей считают, что Кашгари заимствовал свои сведения у своего старшего современника Беруни, который был старше него на 35 лет [60, Б.70-74; 31; 186 С.194]. Следует отметить, что хотя это мнение кажется обоснованным, но не исключено, что данные сведения отражали исторические реалии своего времени. Как известно, именно в период деятельности Беруни и Кашгари в Центральной Азии власть переход в руки таких тюркских династий, Караханиды, Газневиды и Сельджукиды. Однако, это не говорит о том, что сведения об упомянутых городах появились именно в ту эпоху. Потому что, формирование топонима занимает определенное время, и он появляется намного раньше его фиксации в письменных источниках. К тому же, как отмечалось выше, Ташкент за пятьсот лет до эпохи Беруни и Кашгари упоминался в китайских хрониках, как Ши “камень”, а местных источниках почти за тысячу лет до этого под названием Чач “бирюза, драгоценный камень” [36, С.203205].

Следует также остановиться также еще на одном вопросе, непосредственно связанном со словом Ташкент. Название оазиса в арабском оригинале “Диван Лугат ат-Турк” зафиксировано в форме Таркан (تَرْكَنْ), которую большинство исследователей рассматривали в качестве одного из названий Ташкента и предлагали для него различные этимологии. Турецкий исследователь Б. Аталай, издавший первым «Диван» в переводе на турецкий язык, приводит его в форме Terken [68, С.443], а в узбекском переводе С. Муталлибова в форме Тәркән [28, Б.414]. Исследователи, ко-

³ академик А. Мухаммаджанов в своей последней монографии, посвященной истории Ташкента, пишет, что согласно сведениям Махмуда Кашгари в то время Ташкент именовался как “Таркан” и имел значение город на берегу “Текущей воды”, что являлось указанием на его расположение на берегу каналов Калькавуз и Анхар [41, Б.104]. Однако, приведенные нами аргументы показывают ошибочность данного мнения.

торые в основном пользовались этими переводами, по-разному интерпретировали термин Таркан³, но никто из них не дал надежной этимологии.

В английском переводе «Диван»а, изданном в 1984 году американским исследователем Робертом Данкофф, были исправлены ряд ошибок, допущенные в турецком и узбекском издании, в частности термин Таркан был исправлен на TAŞKAN – Taşkân [74, P.333]. В русском переводе «Диван»а, выполненном З.-А. М. Ауэзовой и изданном в 2005 году, данный топоним также приведен в форме Ташкан ((تَشْكَنْ) [38], С.413(2557)]. Но к сожалению ряд исследователей, неосведомленные об этих изданиях, продолжают издавать свои труды по этимологии термина Таркан [26, С.82; 27, С.47; 56, Б.132; 41, Б.104]. Мы согласны с вышеупомянутыми исследователями в опросе о том, что термин Tarkan следует восстанавливать в форме Taşkân. Однако, на наш взгляд, это сделано немного некорректно. Этот термин в арабском оригинале произведения зафиксирован в форме تَرْكَنْ и мы считаем что его следует восстанавливать не в форме تَشْكَنْ, а в форме تَرْكَنْ – Tažkân, так как превращение буквы š (шин) в букву r (ра) в результате опущения трех точек сверху очень спорно. Скорее всего, мы имеем здесь дело с опиской, когда переписчик, переписывая слово Tāžkân, пропустил три точки над буквой ž (же), которая автоматически превратилась в букву r (ра) и таким образом данное слово приняло форму Tarkan. Учитывая, что звук ž (ж) по существу является звонким вариантом звука š (ш), для термина Taškent вполне не исключается наличие фонетических вариантов Tāžkân, Tāškân. К тому же, местное городское население современного Ташкента, которое говорить на своем отдельном диалекте, название города произносить также близко к вышеупомянутым формам, как Tāškân. При этом следует учитывать, что «Диван»е Кашгари звук ž (ž) в качестве присущего тюркским языкам согласного встречается в некоторых словах [68, S.55, 71, 99, 127, 130].

Илак – средневековое название реки Ахангаран и ее долины, а также один из топонимов, использовавшийся для значительной части Ташкентского оазиса вплоть до монгольского завоевания региона. Считается, что данный топоним впервые начал упоминаться в трудах арабских географов. Однако, по мнению некоторых исследователей его упоминание относится к более раннему периоду, в частности, с термином ЧачИлак связывается термин Шило, упомянутый в труде китайского паломника Хой Чао (726 й.) [7, С.188]. Относительно этимологии слова Илак сўзининг луғавий маъноси ҳақида турлича фикрлар билдирилган: 1) тюркское илак – айлак «летнее местопребывание», «летовка», «горное пастбище» [15, С.14]; 2) по М.С. Андрееву слово илак имело значение «кузнец», как и современное название реки – Ахангаран, имеющее в таджикском языке то же значение [3, С.16-28; 55, Б.52, 59-изох]; 3) Илак – в турецком языке илик, в татарском иләк используется в значении «застойная, медленно текущая вода» [44, С.346; 22, С.115]. На наш взгляд, более логично считать, что данный топоним первоначально был гидронимом. В подтверждение этого мнения можно привести такие гидронимы, как Илек – левый приток Урала, сай Аб-и Илак (сейчас Элак) на северо-востоке от города Душанбе (Таджикистан). К тому же, река Или, расположенная в Джунгарской низменности, упоминается в «Диван Лугат ат-Турк» Махмуда Кашгари и других средневековых источниках, как Ила [30, С.253; 19, С.109, 131]. Эти сведения позволяют предполагать, что названия Илак, Илек, Ила образованы от одной основы и использовались в древнетюркском языке по отношению к рекам и притокам. На наш взгляд, все они является производным от глагола йыл- 'ползти, двигаться, катиться' [57, С. 277]. В нашем случае при помощи суффикса -q который образует от глаголов существительные и прилагательные [20, С.660].

Тункет – упоминается в качестве названия главного города Илака (долина Ахангарана) в трудах средневековых арабских географов (IX–XI асрлар). Э.В. Ртве-

ладзе отмечает, что данный топоним в форме Туноканд занял место в легендах монет Чача VI-VIII веков [42, С.46-47]. Однако, последние исследования в области Чачской нумизматики показали, что на раннесредневековых монетах топоним Туноканд или Тункет не имеется [4, С.83]. Мы считаем, что местной формой термина Дуньцзе или Туньцзе, упомянутого в хронике Тан шу в связи с событиями 658 года в качестве города, который являлся местом пребывания правителя Ши (Чач) Ган тудуна (в действительности Тун тудун), было Тункет [4, С.59.]. Так как, в китайских хрониках термин “тун” или “тон” предавался в форме дунь/тунь, а слово “кет” (город), который в согдийском и древнетюркском языках являлся активным топоформантом, через цзе.

Данный город упомянут в переводе Н.Я. Бичурина под именем Ганьгэ, а в переводе Э. Шаванна как K'an-kie [12, С.313; 66, Р.140], что явилось причиной наличия различных мнений по поводу того, какой была местная форма данного топонима, а также он не связывался с Тункетом. Только А.Г. Малявкин в свое время отметил, что термин Ганьгэ следует читать как Дуньцзе [37, С.166–167, к.246], и отождествлял его с Бинкетом, чем в определенной степени допустил ошибку. По-видимому, это объясняется тем, что исследователь не учел тот факт, что главный город оазиса той эпохи не назывался Бинкетом и в качестве столицы оазиса он начал упоминаться только начиная с IX века, в китайских хрониках столица владения Чач VII-VIII веков упоминается в форме Чжеши (Чач), а кроме того, между словами Бинкет и Дуньцзе не наблюдается схожести.

Если некоторые исследователи связывают название упомянутого города с Кангюем (Канг), а другие восстанавливают его в форме *khamkiat или *kamkar, то ряд исследователей на основании того, что Н.Я. Бичурин в своем переводе приводит название города как Ганьгэ, отождествляют его с одним из древних городищ оазиса, как Канка. В частности, Э. Пулейблэнк восстанавливает его как *khamkiat и интерпретируя его как топоним, связанный с древним Кангюем [1, С.102], Ю.Зуев восстанавливает его в форме Qang-ket [23, С.101], а А. Ходжаев приводит название города в форме Каньцзе и пишет, что древнекитайское чтение иероглифов, которыми передано это название, является Kam+kiat и его можно восстановить как Кемкент [52, С.9-10]. Однако, к подобным интерпретациям трудно присоединиться. Вариант Qang-ket, предложенный Ю.А. Зуевым, трудно принят из-за отсутствия аргументации. К тому же, нет оснований для того, чтобы связывать упомянутый в связи с событиями 658 года город Каньцзе¹ (в действительности Туньцзе) с Кангюем. К тому же, как известно, термин Кангюй обозначал не определенный город, а государство и этнос, создавший его. Если название городища Канка, не изменяясь, существовало как в древности, так и в средних веках, а также в такой или схожей форме было упомянуто в источниках, то к этому вопросу следовало подходить по-другому. Однако, в трудах мусульманских географов, при перечислении названий городов и селений оазиса, название Канка не встречается. Восстанавливать в форме Кемкент название города Ганьгэ, упомянутого в китайских хрониках, как это делает Ф. Ходжаев, также дискуссионно. Так как в письменных источниках не имеется сведений наличия и расположения города или населенного пункта с таким названием в Чачском оазисе эпохи раннего средневековья.

В подтверждение того, что Дуньцзе или Туньцзе/Тункэ являются китайской транскрипцией названия города Тункет, можно привести тот факт, что располагался близко к Ферганской долине. В частности, согласно Тан шу, Танская империя

¹ Первая часть данного топонима в Тан-шу передана иероглифом Гань (Кань), который схож по написанию с иероглифом Дунь (Туень). По-видимому, прав А.Г. Малявкин, который отметил, что переписчики допустили ошибку при транскрипции названия города, употребив иероглиф Гань вместо иероглифа Дунь, подобно другим случаям при транскрибировании тюркского слова “тон” [см. 37, С.166-167, к.246].

превратила Ши (Чач) в Даваньскую губернию (Давань дудуфу) и Гань тутун (Тун тун) был назначен ее наместником [12, С.313; 53, С.119]. Как известно, веками ранее термин Давань являлся китайским названием Ферганской долины. Возможно, созданная в 658 году Даваньская губерния включала в себя Чач и частично Ферганскую долину, и по этой причине получила название Давань, а правителя Чача, в качестве наместника Китая, избрал в качестве правленческого центра город Тункет, удобный для управления обеими регионами.

Указание на то, что слово Тункет является тюркским словом, имеется также в средневековых источниках. В частности, в «Диван Лугат ат-Турк» Махмуда Кашгари Тункет упоминается среди названий городов, которых он относит к тюркским [30, Б.164]. По мнению Э. Умарова, истинной фонетической формой названия Тункет было Тонкет, которое состоит древнетюркского слова тон «первый, первенец» + кат (кант) «город» и имело значение «первый город» [49]. К тому же, город Тункет являлся главным городом Илака и здесь в IX-XI вв. чеканились монеты. Вместе с тем, данный топоним можно также связать с термином *ton' в значении 'военный лагерь; ставка, резиденция'. При этом следует учесть, что название этого города, в основном, дошло до нас в арабграфичных источниках и его вполне возможно восстанавливать как Tunket, так и Ton'ket [32, С. 88].

Джабгукет – средневековый город, расположенный в 2 фарсах (13-15 км) наверху от Бинкет (Ташкент)а, который упоминается в «Худуд ал-Алам» (л. 24б) и «Ахсан ат-такасим фи маорифат ал-акалим» («Лучшее разделение для познания климатов») Мукаддаси (X в.) [76, Р.264]. По предположению В. В. Бартольда, город располагался на месте бывшей крепости Ниязбек и его название связано с тюркским титулом ябгу, т.е. означал «город Джабгу» [6, С.230; 59, Б.52]. Археолог Ю.Ф. Буряков отождествляет город Джабгукет с городищем Ак-ата, расположенном на северо-востоке Ташкента в 4 км. к югу от селения Дурман [14, С.74-75]. Считается, Джабгукет появился в качестве ставки тюркских правителей, после вхождения Чачского оазиса в состав Тюркского каганата (VI-VII вв.) [51, С.9-10]. Наличие среди монет, чеканенных именно в этот период западно-тюркскими каганами в Чачском оазисе, монет с титулами žrγw – “жабгу”, срγw х'γ'n – “джабгу-каган”, также может служить подтверждением того, что Джабгукет появился в связи каганатом [4, С.9-15].

Хатункет – средневековый город, расположенный в 2 фарсах (13-15 км) наверху от Бинкет (Ташкент)а и который отождествляется с городищем Тугайтепа, расположенном на северо-востоке Ташкента в 4 км. к югу от селения Дурман. Город упоминается в трудах арабских географов, как «Китаб масалик ва-л-мамалик» («Книга путей и стран») Истахри (X в.), «Китаб сурат ал-ард» («Книга картин мира») Ибн Хаукаля (X в.) и «Ахсан ат-такасим фи маорифат ал-акалим» Мукаддаси [72, Р.330, 345; 71, Р.386, 405; 76, Р. 48b, 264]. По мнению исследователей, название города связано с древнетюркским титулом хатун «царевна, главная супруга кагана» [59, Б.140]. Данный город также появился в период вхождения Чачского оазиса в состав Тюркского каганата (VI-VII вв.) в качестве ставки тюркских каганов, точнее царевны из правящей династии [51, С.11-12]. Хатункет упоминается в «Тан шу» в связи с обытиями 40-х гг. VII века. Так, в нем имеется сведение о том, что западно-тюркский каган Дулу (Тулу; 638–642) в 641–642 годах, после того как он получил поражение от Ху-лу-ву полководца Нишу Чжо (*Незук-чор), бежал в Ши (Чач) в город Ко-хо-тун (Хатун) [11, С.288; 66, Р.58; 23, С.165].

Саблык – название гор в Шашском оазисе. В произведении Ибн Хаукаля упоминаются расположенные на северо-востоке Шаша горы Саблык [71, Р.388]. Это название в форме Сафлыг упоминается в «Масалик ва-л-мамалик» [19, С.29]. В. В. Бартольд, учитывая, что в данной местности и сейчас имеется селение Сайлык, считает, что название Саблык следует читать как Сайлык [6, С.229; 59, Б.113]. По-видимому,

первоначально данный имел форму Саблык, в какой он зафиксирован в источниках, затем принял форму Сафлык, а позже Сайлык: Саблык~Сафлык~Сайлык. Это подтверждается взаимозаменяемостью звуков б~в~й, характерного для древнетюркского языка, например, эб~эв~уй «дом», суб~суб~суй «вода», теба~тева~туя «верблюды» и др. Кроме того, схожий топоним зафиксирован в «Диван Лугат ат-Турк» Махмуда Кашгари, где один из городов тюркских племен Семиречья тухси и чигилей упоминается в форме Саблыг [30, Б.187].

Калас (Келес) – название правого притока Сырдарьи и степи. У Истахри, Ибн Хаукаля и в «Худуд ал-Алам» (л. 9б) упоминается степь Калас, расположенная на северной границе Шаша [72, Р.336; 71, Р.388]. По мнению казахстанского топонимиста Е. Койчубаева название Келес образовано от тюркских келе-«язык» и –с, являющегося сокращенным вариантом слова су «вода», т.е. Келес – досл. «язык вода» или «река, похожая на язык» [22, Б.80; 59, Б.65-66]. Мы считаем, что название Келес было образовано по принципу других древнетюркских гидронимов как Талас, Иртыс (Иртыш), Арысь. Т.е., Калас «Кала+су», Талас «Тала+су», Арысь «Ары+су».

Чаткал – самый крупный приток Чирчика и горы в Ташкентском оазисе. У Истахри, Ибн Хаукаля и Мукаддаси имеется упоминание о реке и области جددال (Джадгал) [72, Р. 346; 71, Р.388, 392, 395, 396; 76, Р.48, 262]. Шейх Сулейман Бухари в своем чагатайско-османском словаре дает слову чаткал толкование, как «неровное место, ущелье». Близкое к этому значению данное слово имеет и в современном киргизском языке, где имеется слово чаткал в значении «впадина между двух гор, ущелье» [58, С.851]. Значит, топоним Чаткал можно интерпретировать, как «ущелье, русло сая». Это слово в свою очередь состоит из двух компонентов: чат – «пространство между реками перед их слиянием», кал – какое-то древнее слово, возможно фонетический вариант слова qol «сай, горный поток» [59, Б.142-143]. Тюркское происхождение данного топонима подтверждается тюркским названием гор на западе Монголии – Чаткалтаг [61, Б. 111].

Нахр-и Турк (Тюрк) – название реки Чирчик в произведениях арабских географов Истахри, Ибн Хаукаль [72, Р.344-345; 71, Р.383, 404-405; 15, С.16]. У Мукаддаси и в «Худуд ал-Алам» (л. 9б, 24б) оно встречается в форме Парак [76, Р.52, 423, 454]. Исходя из этого, В. В. Бартольд считал, чтение Тюрк, принятое де Гье ошибочно и название реки следует читать как Парак [6, С.220, пр. 1]. С. Караев, не присоединяясь к этому мнению. Пишет, что и в «Шахнаме» Фирдоуси название реки Чирчик также пишется в форме ترك Т.р.к и в произведении Истахри оно приведено еще в более точной форме, как Нахр-и Туркистан [72, Р.344; 59, С.97]. По его мнению, река Чирчик в древности и в последующее время называлась Парак и Турк (Тюрк).

Алмалык – селение. В согдийском документе Б1 из архива согдийских документов с горы Муг, относящихся к первой четверти VIII века, встречается в форме 'dmδwk (Almalyk) [46, С.44, 45, 101]. О. И. Смирнова считает, что оно связано с тюркским словом алмалык - «яблочный» [46, С.101]. Не исключено, что данный топоним происходит от двух тюркских слов ал «алый, красный» + балык «город», т.е. имеет значение «Красный город».

Абриз/Арпализ [70, Р.356] город в Илаке. Некоторые исследователи связывают его с др.тюрк. арпа – «ячмень», т.е. «место богатое ячменем». Возможно, вторая часть данного топонима связано с др.тюрк. балык «город», а первая часть является арабизированной передачей др.тюрк. эр – «муж, мужчина». Таким образом его можно было трактовать как Эрбалык – «Город мужей». До сих пор в Ташкентской области на правом берегу Ангрена недалеко от места впадения в него Карабагская имеет селение Аблык, название которого напоминает данный топоним. Кроме

того, исследователи связывают с Абрлыгом городище, расположенное в селении Абльык [62, Б.31].

Барскат “барс+селение/город” [73, Р.194].

Намузлыг (Намудлыг)/Йагузлыг [70, Р.117; 20, С.225] “бурое место, место с бурой почвой” (др.тюрк. йагыз/йагуз – “бурый”).

Некалик/Йакалык “место на берегу” от др.тюрк. яка – «край чего-либо, берег» (ср. у Мукаддаси Йакалык – селение в Семиречье [76, Р.264]).

Итлык/Атлах/Атлык др.тюрк. атлык – “всадник” (ср. у Кашгари Атлук – селение недалеко от Тараза [28, Б.124]).

Аджых/Ачыг “открытый” или “соленый/горький” (ср. в стеле Моюн-чора (VIII в.) – Ачыг Алтыр-кель, у Кашгари Азыг – селение недалеко от Кашгара [28, Б.94]).

Ардланкет – “арслан+селение/город” [73, Р.193] (др.тюрк. арслан – «лев»)

Туккат возможно “тутук+селение/город” (тутук – древнетюркский титул) [73, Р.197].

Сакакет «город в предгорье» (др.тюрк. сака – «предгорье» [30, Б.246]).

Бинйу/Бинг-йул др. тюрк. бинг йул – “Тысяча источников” [78, Р.73] (согласно китайским источникам Бин-йу местность на севере Ши (Чач)) [69, С.115].

Чадирчик – по предположению В.А. Лившица, Чирчик? Или название какого-то географического субъекта в Чаче [45, С.87; 25, Б.11-12], возможно, оно образовано от др.тюрк. чадыр/чайыр – «луг, пастбище» [83, С.174] и уменьшительно-ласкательного суффикса -чик.

Келешджик/Келесчик – “Калас+джик”. Образован от вышеупомянутого топонима Калас при помощи уменьшительно-ласкательного суффикса –джик/чик.

Йенчу Укуз – досл. др.тюрк. “Жемчужная река” (в древнетюркских стелах VIII в.).

Бадухкет – город на севере Чачского оазиса. По мнению Б. Байтанаева истинной формой данного топонима был Балыккет [5, С.57-58] (балык – др.тюрк. “город”),

Багункат/Багуйкет – по мнению В. Минорского данный топоним связан с тюркским словом “бакуй” – “глава общины” [70, Р.357]) и др.

Подобно этому, Ш. Камолиддин, кроме вышеупомянутых, считает тюркскими также такие топонимы, как Алханджас, Ганнадж, Вардук, Джабузан, Йалапан, Худайнкат, Баланканак, Кабарна, Карал, Хивал, Вардул и др., зафиксированных в трудах арабских географов (IX–XI вв.) в качестве названий населенных пунктов Шашского оазиса [26, С.81-83]. Однако, их трудно этимологизировать при посредстве тюркского языка, а также неизвестно их лексическое значение. По этой причине их еще рано считать их тюркскими топонимами.

Хотя большинство рассмотренных выше топонимов Чачского оазиса дошли до нас в трудах арабских географов IX–XI веков, но это не говорит о том, что они повелись именно в это время. Так как появление населенного пункта и его названия является долговременным процессом. Кроме того, наличие схожих топонимов в китайских. Согдийских и древнетюркских источниках, которые относятся к более раннему времени, чем труды арабских географов, свидетельствует о древности топонимов Чача. В этом отношении особое значение имеют китайские хроники, сведения которых относятся к раннему средневековью. В частности, такие тюркские топонимы, как Чжечжи (Чач), Ши (досл. “камень”) Дуныцзе (Тункает), Кохотун-чен (Хатункет), Бинйу (Бинг-йул) и Ло (Илак), упоминаются в хрониках в связи событиями эпохи раннего средневековья. В ряд этих топонимов можно включить и город Су-ду, упомянутый в хронике Тан-шу в связи с событиями 657 года [11, С.292]. Некоторые исследователи отождествляют название града Су-ду с Уструшаной, но по-нашему мнению, его стоит рассматривать в качестве китайской транскрипции согдийского названия Шутуркет, одного из важных городов Чачского оазиса. Как видно из сведений хроник город Су-ду относился к Ши (Чач) и к тому же, учитывая, что в 650-х годах им управлял тюркский наместник по имени (с титулом) Инйе Да-

гань (Инал Тархан), будет не трудно догадаться каково было его положение [77, S.42]. Это подтверждается также сведениями произведений арабских географов, в которых Шутуркет характеризуется как второй или третий по величине город Шаша [6, С.227; 14, С.78]. Шутуркет – иранское “город Верблюда” [6, С.227].

Следует отметить, что значительную часть топонимов Чачского оазиса эпохи средневековья составляли названия согдийского происхождения. В качестве примера этого можно привести десятки названий городов и селений, как Бинкет, Динфагкет, Баркет, Фарнкет, Нучкет, Бискет, Дахкет, Шутуркет и др. [35, С.96-98].

Таким образом, рассмотренный выше материал показывает, что значительную часть географических названий Ташкентского оазиса эпохи раннего средневековья составляют тюркские топонимы. В особенности заслуживает внимания тот факт, что Чач – самое древнее названия оазиса, известное уже с первых веков нашей эры, является тюркским. Все это позволяет сделать следующие выводы относительно раннесредневековой истории Чачского оазиса:

- принадлежность части тюркских топонимов к первым нашей эры показывает, что уже с древности тюркоязычные этносы составляли определенную часть населения оазиса;

- увеличения количества городов с тюркскими названиями в Чачском оазисе в эпоху раннего средневековья является свидетельством активизации процесса оседания в оазисе древних тюрков в данную эпоху;

- вхождение Чача в период со 2-й пол. VI до 2-й четв. VIII века в состав Тюркского каганата и нахождение здесь у власти тюркских династий Тегинов, Тудунов, также создало почву для появления тюркских топонимов в оазисе;

- появление в оазисе в эпоху раннего средневековья топонимов, состоящих из тюрко-согдийских компонентов, свидетельствует о том, что Чач являлся одной из территорий, где активно протекал тюрко-согдийский симбиоз.

1. Аальто П. Имя «Ташкент» (Перевод и комментарии А.К. Акишева) // Shygys, 2005. - № 1. - С. 101-115.

2. Алимova Д.А., Филанович М.И. Тошкент тарихи (қадимги даврлардан бугунгача) – История Ташкента (с древнейших времен до нашей дней). Ташкент, 2007.

3. Андреев М. С. Местности Туркестана, интересные в археологическом отношении // Среднеазиатский вестник. Ташкент, 1896. С. 16-28.

4. Бабаяров Г. Древнетюркские монеты Чачского оазиса VI–VIII вв. Ташкент, 2007.

5. Байтанаев Б. Древний Испиджаб. Шымкент-Алматы, 2003.

6. Бартольд В.В. Географический очерк Мавераннахра // В.В. Бартольд. Сочинения, т. 1. М., 1963.

7. Бернштам А.Н. Тюрки и Средняя Азия в описании Хой Чао (726) // Вестник древней истории, 1952. - № 1. - С. 187-195.

8. Беруни. Избранные сочинения. Т. II. Индия. Т.: Фан, 1965.

9. Беруни. Избранные сочинения. Т. V, ч. 1. Канон Масу’да. Кн. 1–5. Т.: Фан, 1973

10. Бобоёров Ф. Ўзбекистон ҳудудида Қорахонийлар давригача бўлган қадимги туркий топонимлар // Марказий Осиёда анъанавий ва замонавий этномаданий жараёнлар, “Карим Шониёзов ўқишлари” туркумидаги халқаро илмий анжуман материаллари, 1–қисм., Тошкент, 2005. Б. 117-129.

11. Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. I. М.- Л., 1950.

12. Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. II. М.- Л., 1950.
13. *Большой русско-китайский словарь*. Под ред. И.М. Ошанина. Т. 2. М., 1983
14. Буряков Ю.Ф. Историческая топография Ташкентского оазиса. Т., 1975.
15. Буряков Ю. К истории раннесредневекового Чача // *O'zbekiston tarixi*, 2002. № 3. - С. 10-20.
16. Буряков Ю.Ф. К динамике развития городской культуры древнего и средневекового Чача // *Материалы научной конференции «Чач - Бинкет - Ташкент (историческое прошлое и современность)»*. Ташкент, 2007. С. 6-11.
17. Буряков Ю.Ф. Согд и Чач. Взаимодействие и взаимовлияние двух культур древнего Узбекистана // Самарқанд шаҳрининг умумбашарий маданият тараққиёт тарихида тутган ўрни. Самарқанд шаҳрининг 2750 йиллик юбилейига бағишланган халқаро илмий сempoзиум материаллари. Тошкент–Самарқанд, 2007. С. 61-65.
18. Волин С. Рецензия: И.И. Умняков, Самая старая турецкая карта мира // *Известия Всесоюзного Географического общества*. 1941. - Т. 73, вып. 3. - С. 483-487.
19. *Джахан-наме Мухаммада ибн Наджиба Бекрана* // *Материалы по истории киргизов и Киргизии (МИКК)*, Вып. I, М., 1973.
20. *Древнетюркский словарь*. Л., 1969.
21. Дыбо А.В. Лингвистические контакты ранних тюрков. Лексический фонд. Пратюркский период. М., 2007.
22. Дўсимов З., Эгамов Х. Жой номаларининг қисқача изоҳли луғати. Тошкент, 1977.
23. Зуев Ю.А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. Алматы, 2002.
24. Исхаков М., Камолитдин Ш., Бабаяров Г. Critica Э.В. Ртвеладзе «Заметки по истории нумизматики раннесредневекового Чача (III–VIII вв.)» (Ташкент, 2006) // *Archivum Eurasiae Medii Aevi*. Т. 15 (2006/2007), Harrasowitz Verlag, Wiesbaden, 2008. - P. 207-269.
25. Исҳоқов М. Унутилган подшоликдан хатлар. Тошкент, 1992.
26. Камолитдин Ш.С. Древнетюркская топонимия в Средней Азии. Ташкент, 2006.
27. Камолитдин Ш.С. К этимологии названия Чач (Шаш) // *Материалы научной конференции «Чач - Бинкет - Ташкент (историческое прошлое и современность)»*, Ташкент, 2007. С. 45-51.
28. Кошгарий Маҳмуд. Девону луғот ит-турк / Тарж. ва нашр. С.М. Муталлибов. I том. Тошкент, 1960.
29. Кошгарий Маҳмуд. Девону луғот ит-турк / Тарж. ва нашр. С.М. Муталлибов. II том. Тошкент, 1960.
30. Кошгарий Маҳмуд. Девону луғот ит-турк / Тарж. ва нашр. С.М. Муталлибов. III том. Тошкент, 1963.
31. Крачковский И.Ю. Очерки по истории русской арабистики. Избранные сочинения, т. V. М.-Л., 1958.
32. Кубатин А.В. Градостроительная терминология у древних тюрков // *Ўрта Осиёнинг қадимги ва ўрта аср шаҳар маданияти анъаналари*. Ўзбекистон Миллий Университети Археология кафедрасининг 70 йиллигига бағишланган илмий анжуманига йўлланган маърузалар тўплами. Тошкент, 2010. С. 87-88.
33. Лившиц В.А., Луконин В.Г. Среднеперсидские и согдийские надписи на серебряных сосудах // *Вестник древней истории*, 1964. - № 3. - С. 155-176.
34. Лившиц В.А. Кеш (Шахрисябз) в согдийских текстах и монетных легендах // *Согдийская эпиграфика Средней Азии и Семиречья*. СПб., 2008. С. 267-279.
35. Лурье П.Б. Историко-лингвистический анализ согдийской топонимии. Дисс. кандидата филологических наук. СПб., 2004.
36. Максудов Ф. Бабаяров Г. К этимологии топонима Чач // *Столице Узбекистана Ташкенту 2200 лет*. Труды международной научной конференции. Ташкент, 2009. С. 199-205.

-
37. *Малявкин А.Г.* Танские хроники о государствах Центральной Азии. Новосибирск, 1989.
38. *Махмуд ал-Кашгари.* Диван Лугат ат-Турк. Перевод, предисловие и комментарии З.-А. М. Ауэзовой. Алматы, 2005.
39. *Мукминова Р.Г., Филанович М.И.* Ташкент на перекрёстке истории (Очерки древней и средневековой истории города). Ташкент, 2001.
40. *Муҳаммаджонов А.* Қадимги Тошкент. Тошкент, 1988.
41. *Муҳаммаджонов А.* Қанғ – қадимги Тошкент ва тошкентликлар. Тошкент, 2009.
42. *Ртвеладзе Э.В.* Древние и раннесредневековые монеты историко-культурных областей Узбекистана. Том 1. Ташкент, 2002.
43. *Ртвеладзе Э.В.* К ранней истории Чача (Новые нумизматические и эпиграфические источники) // *Общественные науки Узбекистана*, 2008. - № 4. - С. 64-74.
44. *Севортян Э.* Этимологический словарь тюркских языков. М., 1974.
45. Согдийские документы с горы Муг. Чтение. Перевод. Комментарий. Вып. II. Юридические документы и письма / Чтение, пер. и комм. В.А. Лившица. М., 1962
46. Согдийские документы с горы Муг. Чтение. Перевод. Комментарий. Вып. 3. Хозяйственные документы / Чтение, перевод и комментарии М.Н.Боголюбова и О.И.Смирновой. – М., 1963.
47. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка. Отв. ред. Э.Р. Тенишев, А.В. Дыбо. М., 2006.
48. *Тенишев Э.Р.* Строй сарыг-югурского языка. М., 1976.
49. *Умаров Э.* Этюды по древней ономастике // *Transoxiana: История и культура*. Т., 2004. С. 224-225.
50. *Филанович М.И.* Кангуй давлати // *Ўзбекистон давлатчилиги тарихи очерклари*. Тошкент., 2001.
51. *Хатамова М.* Турк хоқонларининг Чочдаги қароргоҳлари: Жабғукат ва Хотункат // *Ўзбекистон тарихи*, 2009. - №1. - С. 3-13.
52. *Ходжаев А.* Наиболее ранние сведения китайских источников о государстве Шаш (Ташкент) // *Ўзбекистон тарихи*, 2005. - №1. - С. 3-17.
53. *Ходжаев А.* Наиболее ранние сведения китайских источников о государстве Шаш (Ташкент) // *Shygys*, 2006. - № 1. - С. 116-126.
54. *Шагалов В.Д., Кузнецов А.В.* Каталог монет Чача III–VIII вв. Ташкент, 2006.
55. *Шониёзов К.* Қанғ давлати ва қанғлилар. Тошкент, 1990.
56. *Эназаров Т.* Ўзбекистон ҳудудидаги қадимий шаҳар номларининг этимологик талқини (Тошкент, Касби ва Самарқанд мисолида) // *Ўзбекистонда урбанизация жараёнлари: тарих ва ҳозирги замон. Халқаро илмий анжуман материаллари. I-қисм*, Тошкент, 2007. Б. 130-135.
57. Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на буквы «Ж», «Ж», «Й». М., 1989.
58. *Юдахин К.К.* Киргизско-Русский словарь. М., 1965
59. *Қораев С.* Географик номлар маъноси. Тошкент, 1978.
60. *Ҳасанов Ҳ.* “Беруний ва Кошғарий” // *Махмуд Кошғарий (ҳаёти ва географик мероси)*. Тошкент, 1963. Б. 70-74.
61. *Ҳасанов Ҳ.* Географик номлар сири. Тошкент, 1985.
62. *Ҳудуд улоам (Мовароуннаҳр тавсифи)*. Форс тилидан таржима, сўз боши, изоҳлар ва жой номлари кўрсаткичи муаллифи О. Бўриев. Тошкент, 2008.
63. *Aalto P.* The name of Tashkent // *Central Asiatic Journal*. Wiesbaden, 1977. - Vol XXI. - P. 193-198.
64. *Bang W., Rahmeti G.R.* Oğuz Kağan Destanı. İstanbul, 1936.
65. *Bosworth C.E.* Chach // *Encyclopaedia Iranica*. Vol. IV, London, New York, 1990. P. 604-605.

66. *Chavannes E.* Documents sur les Tou-Kiue (Turks) occidentaux. СПб., 1903.
67. *Compareti M.* A possible etymology for the toponym Fadi/Vardana in Chinese sources // Археология и история Центральной Азии. К 70-летию Ю.Ф. Бурякова. Самарканд, 2004. С. 179-182.
68. *Divanü Lûgat-it Türk Tercümesi.* Cilt I. Çev. B. Atalay, TDK yayınları: 521-524, Ankara 1985.
69. *Ekrem E.* Hsüan-Tsang Seyahetnamesi'ne göre Türkistan. Basılmamış doktora tezi. Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2003.
70. *Hudud al-'Alam, the regions of the world, a persian geography, translated and explained by V. Minorsky.* London, 1970.
71. *Ibn Haukal, Abu-l-Kasim an-Nasibi, Opus geographicum, ed. M.J. de Goeje, Bibliotheca Geographorum Arabicorum, pars 2, Lugduni-Batavorum: E.J.Brill, 1967.*
72. *al-Istakhri, Abu Ishak al-Farisi, Viae regnorum, ed. M.J. de Goeje, Bibliotheca Geographorum Arabicorum, pars 1. Lugduni-Batavorum: E.J.Brill, 1967.*
73. *Lurje P.B.* The Element -kaθ/-kand in the place-names of Transoxiana // *Studia Iranica*, 2003. - Vol. 32/2. - P. 185-212.
74. *Mahmūd al-Kāšrārī. Compendium of The Turkic Dialects (Dīwān Luḡāt at-Turk).* Edited and translated with introduction and indices by R. Dankoff in collaboration with J. Kelly, Part II. Harvard University, 1984.
75. *Marquart J.* Eranshahr nach der Geographic des Ps. Moses Xorebaci. Berlin, 1901.
76. *al-Moqaddasi, Abu 'Abdallah Mohammad ibn Ahmad Shamsaddin, Descriptio Imperii moslemici, ed. M.J. de Goeje, Bibliotheca Geographorum Arabicorum, pars 3. Lugduni-Batavorum, 1967.*
77. *Ögel B.* Über die alttürkische Schad (Sü-Baschi)-Wurde // *Central Asiatic Journal.* Wiesbaden, Wiesbaden, 1963. - Vol. VIII, No. 1. - S. 27-42.
78. *On Yuan Chwaig's Travels in India 629-645 A.D. by T.Watters M.R.A.S. Edited, after his death, by T. W. Rhys Davids, F.B.A. and S. W. Bushell, M.D.; C.M.G. Vol.I. London, 1904.*
79. *Pritsak O.* Türk-Slav Ortak Yaşamı: Güneydoğu Avrupa'nın Türk göçebeleri // *Türkler*, 2. Ankara, 2002. S. 509-521.
80. *Pulleyblank E.G.* The Consonant System of Old Chinese // *Asia Major, New series.* 1962. – Vol.9, part 2. - P. 206-265.
81. *Sims-Williams N., Grenet F.* The Sogdian inscriptions of Kultobe // *Shygys*, 2006. - №1. - P. 95-111.
82. *Shiratori K.* A Study on Su-T'e or Sogdiana // *Memories of the Research Department of the Toyo Bunko*, 2, 1928. P. 81-145.
83. *Türkçe-Rusça sözlük.* M.,1989.

*АҚЕДІЛ Тойшанұлы,
фольклортанушы,
филология ғылымдарының кандидаты,
М.О.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының
Фольклортану бөлімінің жетекші ғылыми қызметкері*

ШАПҚЫНШЫЛЫҚТЫҢ ТОПОНОМИКАЛЫҚ МИФТЕРДЕГІ КӨРІНІСІ

Қазақтың көптеген әпсана-мифтерінде алыптар мен батырлар, сонымен бірге әулие жандар тірі күндерінде қисапсыз жауларға қарсы қасық қаны қалғанша соғысып, көз жұмған соң, олардың қасиетті дене-мүшелері қазіргі шақта даламызда тұрған белгілі бір тау-тасқа, яғни, жағырапиялық оқшау нысанға айналып кеткені туралы баяндалады. Осылайша ұланғайыр даламыздағы жер-судың жаратылу тарихы жауға қарсы соғысқан қаһармандардың өмірбаянымен ұштастырылып, өлкедегі табиғаттың ғажайып нысандарына киелі мағына беріледі. Мысалы, «Оқжетпес» туралы мына мәтінге назар аударайық:

«Ертеде Оқжетпес деген алып батыр болған екен-мыс. Оның бойының биіктігі сондай, жаудың атқан жебесі батырдың басына дарымайтын болған екен. Оны ата, атан түйе де көтере алмайды. Сауыт-сайманы да ауыр болса керек, сол себептен, жорықта пілге мініп жүреді екен. Бірде қисапсыз қалың жауға шайқасып, оларды қуып жіберген соң, қалжыраған батыр көлге шомылып, қалғып кетеді. Осы кезде аңдыған жау ұйқыда жатқан батырды байлап тастайды. Алып ояна келе дұшпанмен арпалыса кетеді. Құмырсқадай құжынаған жауларын ызалана тапаған батыр біруақта әлсіреп, сүрініп кетеді. Сол кезде ол құдайға: «Тәңірім, мені жауларға қор еткенше тасқа айналдыр!», – деп жалбарынады. Бұл тілек сол мезетте орындалады, мініп жүрген пілі де мұны көрген соң шөгіп, тауға айналады» [1].

Жер-судың пайда болуы туралы көптеген мифтерде батырлардың, алыптардың денесі осылайша өмірі аяқталысымен, жергілікті табиғат нысандарына айналғаны көрініс табады.

Тегінде, мифологиялық кейіпкерлер шаршағанда, қалжырағанда, жауға тап боп шарасыз күйге ұшырағанда тасқа айналып кететіндігі халық мұрасында кездесетін дағдылы мотив. Академик С.А.Қасқабасов бұл туралы «Көптеген аспани (космогониялық) және тотемдік мифтерде тірінің өліге айналуының басты себебі қатты шаршағандық болып келеді... Қатты шаршаған мифологиялық кейіпкер қозғалуға шамасы келмегендіктен, тасқа айналып, тыным табады», – деп жазады [2]. Ғалым осы еңбегінде мифологиядағы құбылу сарынының арғы төркіні алғашқы қауым заманынан қалыптаса бастағанын жеткілікті деректермен дәлелдеген.

Біздің байқауымызша, алып батырдың жаумен жалғыз жағаласып ерлікпен тыным тауып, тау-тасқа құбылуы – қазақ мифологиясында жиі кездесетін бедерлі сарындардың бірі. Әсіресе, Абылайдың хан ордасы орналасқан Көкшетау өңіріндегі сұлу да сымбатты тау-тастар тізбегі туралы желілі мифтердің арқауы ел қорғаны батырлардың қаһармандық өмірімен қабат өрілген. Мысалы, табиғат ана таңғажайып қолымен құйған мүсіндей етіп сомдаған Жекебатыр тауының бітімі туралы мынадай миф ел арасына тараған:

«Кедей ауылда асқан күшті, арманшыл бір батыр тұрыпты... Туған жеріне шығыс пен оңтүстіктен жоңғарлар шапқыншылық жасап, батыстан Еділ қалмақтары шабуылдап тыным бермейді. Сүттей ұйыған ауылдардың шаңын аспанға шығарып, астан-кестен қиратып, жау қолы төрт түлік мал табындары мен қорғансыз адамдарды айдап әкетеді. Ал ел іші бір-бірімен қалыңдық пен жайылымдыққа таласып, күнде қырқысып, ауызбірлікке келе алмайды. Жас батыр бәріне қолын бір сілтеп, ауылдан кетуді ойлайды. Еркін жүріп, бақ пен байлық іздегісі келеді. Өзіне қылыш пен дулыға, үстіне сауыт соғып киіп, бақыт іздеп жолға шығады.

...Жаумен бірінші болып жас батыр кездесіп, жалғыз өзі қарсы шабады. Қаптаған қалың қол оның алдын бөгеп, қоршауға алады. Ол қанша күшті болса да, қисапсыз жауды құртып бітіре алмайды. Дұшпан қара масадай құжынап, шегірткедей үймелеп, батырдың үстіне шығып кетеді. Оның көзі көрмей, құлағы естімей қалады. Сонда ғана ол бақыт үшін жалғыз күресудің қате екендігін түсініп, аһ ұрып өкінеді. Алып тұлғалы батыр әл-дәрмені құрып, туған даласына шалқасынан құлап түсіп, тасқа айналады, мәңгілік ұйқыға беріледі. Жекебатыр тауы, міне, осылай пайда болған деседі...[3].

Жергілікті жағырапиялық нысандардың пайда болуы туралы көптеген қазақ мифтерінде кейіпкерлердің тау-тасқа айналуының негізгі себебі – саны орасан көп дұшпанмен шайқасу. Демек, соңғы кезеңдерде аса зәру маңызға ие болған отанды жаудан қорғау тақырыбы мифтік ежелгі сюжеттерге тарихи сипат берген деуге болады. Мысалы, «Апалы-сіңлілі үш ару» деген үлгі былай:

«Ертеде Қарауыл ауылдарының бірінде елдің көркі, бірақ дұшпандардың көз құрты болып апалы-сіңлілі үш қыз өмір сүреді. Үшеуі де бірінен бірі өткен хас сұлулардың өзі болады. Орталарындағы жалғыз бауырлары Оқжетпес беті қайтпас батыр болып өседі. Үш анасын қызғыштай қорғап, қамқоршы бола біледі.

Әбден өшіккен жау қапылыста баса көктеп, елді шауып, үш ару мен бауыры Оқжетпесті анталап қоршауға алады. Төртеуі шегіне атысып, кейін жылжи береді. Бір кезде ту сырттарына қараса, сыңсып тұрған жасыл орман, бау-бақша, мөлдір көл, көгілдір тауларды көреді. Құс жыртылып айрылады. «Туған жердің мұндай балауса бағын арам ниет дұшпандардың қара табанына қалай таптатамыз, қасиетті топырағымызды қалай ойрандатамыз, өзімізді қалай қорлатамыз?» – деп қайраттанған Оқжетпес пен оның үш ару қарындасы қатарласып жауға қасқая қарсы тұра қалады да, шапса алмас қылышы майырылатын, сүңгітсе қара найзасы қайырылатын, атса оғы асып түсе алмайтын қамал тасты тік қаптал құзар шыңдарға айналып кетеді. Бұны көріп, зәрулері кеткен жау тым-тырақай қаша жөнеледі» [3].

Кейбір мифтерде тау-тас жаудың құғын-сүргінін етәп болған қыз-келіншектердің немесе дұшпанға әулие адамның оқ даритын осал тұсын айтып, сатқындық жасаған әйелдердің әрекет-қимылынан пайда болады. Мұндай мағынадағы «тасқа айналу» мотивінен туған сюжеттер мол. Мысалы, Қырық қыз, Шілтер әулие, Азанұр, Масат ата т.с.с. Мәселен, Қазығұрт тауындағы Қырыққыз туралы миф былай:

«Баяғыда бір байдың қызының тойы болады. Той болып жатқанда қалыңдық қырық қызымен, күйеу серіктерімен серуендеп тауға шығады. Жаугершілік заман екен: «Жау келіп қалды» деген дауыс шығады. Сонда қыздар шулап: «Е, құдай! Бізді жау әкетпекші, тас қыла көр!», – депті. Сонда бәрі тасқа айналышты» [4].

Қазақ мифтерінде осындай типологиялық сарындар тұрақты кездеседі. Елге белгілі әулиелер (Масат ата, Укаша ата, Түлкібас, Азанұр әулие, Шілтер әулие т.б.) намаз оқып тұрғанда аңдып жүрген аяр жаулары оған аяқ астынан қастандық жасайды да, олар қаза тапқаннан кейін марқұмның денесінен (қанынан, ізінен, түкірігінен) жергілікті жағырапиялық нысандардың түр-түсі, кескін-келбеті пайда боп, қалыптасады. Ал атса оқ өтпейтін қасиетті әулиенің осал тұсын дұшпанға айтып берген опасыз келіні (кейде тоқалы) қарғыстан меңіреу тасқа айналады.

Мәселен, мына бір үлгіні қараңыз: «Баяғы өткен заманда Шілтер деген бір әулие кісі болыпты. Құдайға құлшылықтан жазбаған, істеген ісі ақ, көңілі сүттей пәк, ниеті адал, сөзі түзу адам екен. Бір күні жолаушылап келе жатып, қасындағы қырық кісімен бірге Қазығұрт тауының етегіне келіп түседі. Дәм ішіп, дамылдағаннан кейін бесін намазын оқуға кіріседі. Намаз оқылып жатқан кезде таудан түскен қарақшы дұшпандар әулиені серіктерімен қоса өлтірмекке бекініп, тап береді. Шілтер мен қасындағы қырық жолдасы намаздарын бұзбай оқи береді. Намаз үстінде әулие Алладан былай деп тілепті:

– Иә, құдайым, бізді жау қолына түсіре көрме, жау қолына түскенше тас мүсінге айналдырып, қатыра көр, – деп тілейді.

Жарықтық қасиетті Шілтердің тілегі қабыл болып, серіктерімен бірге тасқа айналып, қатып қалады. Сонан көпшілік бұл жерді Қырық Шілтер әулиенің жері деп атап кетеді. Осы жерде біріне-бірі қарама-қарсы үш бұлақ ағып жатыр. Үшеуінің дәмі де үш түрлі, емі де үш түрлі. Біреуі іш ауруларына, екіншісі көз ауруларына, үшіншісі құлақ ауруларына дәру деседі» [5].

Әдетте бұндай оқиғалардан кейін пайда болған делінетін әулиеге қатысты жағырапиялық нысандар елді емдеп-домдайтын, сауықтыратын, ақ тілегін қабыл ететін құтты да шипалы орынға айналады. Ондай өлкелер Оңтүстік Қазақстанда, Маңғыстауда, Сыр бойында көптеп кездеседі. Мысалы, Укаша әулиенің қаза тапқанда домалаған басы еніп кеткен таудың қуысында киелі құдық пайда болса, Көзата қабірінің қасынан жанарды емдейтін бұлақ ағып шығады, Түлкібас әулие түкіріп қалғанда он екі қарсыласы езіліп кетеді, сол жерде он екі шипалы бұлақ пайда болған деген аңыздар бар.

Осылайша белгілі бір өңірдегі қасиетті тау-тастың немесе көл-бұлақтың пайда болу себебі әулие жандардың жауға қарсы күрес жүргізген заманымен тікелей байланыстырылып, осы нысандарға киелі мағына беріледі. Кең даламыздағы мұндай көрікті де қасиетті мекендер қазіргі ұрпақтардың өлкетану мақсатында саяхат жасап тәу ететін, рухын шыңдайтын, ата-баба тағылымымен сусындап, патриоттық тәрбие алатын мәртебелі тұрағына айналып отыр.

Тұжырымдап айтқанда, қазақ мифтері, әпсана-хикаяттары сыртқы жауларға қарсы отан қорғау соғысын жүргізген түрлі кезеңдерде, әсіресе жоңғарға қарсы шайқас заманында тарихи қуатты циклизациядан өтіп, алғашқы қауымдағы көне қабығынан ажырап, жаңа дәуір талабына сай бейімделіп, патриоттық тон кигені байқалып отыр. Бұған нақтылы дәлел ретінде тарихта болған шын қаһармандардың кейбір мифтік жиынтық әңгімелердің арқауына айналғандығынан да аңғаруға болады. Мысалы, Райымбек пен Жасыбай батырға қатысты мифтік сюжеттерде осы жайт аңғарылады. Айталық, «Райымбектің бұлағы» туралы мәтін былай:

«Кезекті қалмақтармен болған шайқаста қазақтың қолы жеңіліп, шегінуге мәжбүр болады. Олар Бұғыты тауы мен Торайғыр таулары арасындағы Көкпекті жазығын өтіп барып, Торайғыр тауының етегіне келіп тығылады. Қанша күнті ұрыстан әбден қалжыраған әскер су іздеп, әлекке түседі. Сонда Райымбек батыр бір тамшы суды аңсап, жерді қылышымен түртіп жібергенде, бұлақтың көзі ашылып, суы атқақтап шығады. Содан қазақтың қолы әлгі суды ішіп, бұлақтың жағасында екі күн жатып, тынығады да, бар күш жігерін бойына жинап, жауға қарсы шабады. Әскер жеңіске жетеді. Ал әлгі бұлақ Райымбектің бұлағы аталып кетеді» [5].

Әлбетте, қасиетті жандардың шөл далада таяғымен жерді ұрғанда немесе топыраққа асасын тік шанышқанда судың пайда болуы туралы сарын мифологияда жиі кездеседі.

Мұса пайғамбардың шөлге тап болған қауымына су тауып бергендігі туралы сюжет те осы мифке ұқсас. Мәселен, Мұса пайғамбар аса таяғымен жартасты ұрғанда кенеттен су пайда болған деседі [6].

Ескерте кететін жайт, дүниежүзілік мифологияда таяқ – әлем бәйтерегінің шағын үлгісі саналады, осы рәміздік қызметті Райымбек туралы мәтінде батырдың қылышы атқарып тұр. Демек, байырғы дап-дайын сарын Райымбек батырдың тұлғасын дәріптеуге қолданылған.

Келесі бір мифте Жасыбай батырдың мінген тұлпары иесі қаза болғанын білген соң, қайғыдан қапаланып, көл жағасындағы тауға өрмелеп бара жатып, тас боп қатып қалған деседі. Жасыбай көлінің жағасындағы Атбас шоқысы осылай пайда болған-мыс [7].

Расымен, көлге төніп тұрған қарағай жалды қия шоқы тауға өрмелеген жуан мойын аттың бас мүсініне ұқсас. Батырдың мініп жүрген тұлпары мұндай ірі болғанда өзінің де ерекше алып болғандығына шәк келтірмейсің. Ал Жасыбай көлі туралы мынадай миф бар:

«Батыр жетібасты жалмауызбен арпалысып, көзін жойып, туған жеріне жеңіспен оралады. Өзі де шөлдеп, шаршайды, аты да қаталап шөлдейді. Батыр тау қойнауындағы сайды шұңқырайтып қазып, су шығармақ болады. Шыңыраудан шым-шым қайнап шыққан бұлақ көзі дегенің алып батыр үшін оймақпен су ішкендей мардымсыз болары сөзсіз, ал аты да шөлден әбден қаталап тұр. Сол себептен батыр тұманың көзін аршып, балуан саусақтарымен кесек тастарды ары-бері лақтыра береді. Бір заманда аршылған бұлақ айдыны кеңіп, шалқар көлге айналды. Батыр атын суарғалы қараса, ол әлдеқашан тасқа айналып, қатып қалған екен. Көлге төніп тұрған Атбасы шоқысы осылайша пайда болады» [7].

Қорыта айтқанда, жағырапиялық нысандардың пайда болуын баяндайтын қазақ мифтері кейінгі замандарда, нақтырақ айтқанда, жоңғар шапқыншылығы кезеңінде тарихи циклденуден өтіп, отаншылдық сарынмен әрлене түскен. Ғылымда қазақ эпосы жоңғарға қарсы жүргізілген шайқас кезеңінде тарихи жинақтаудан қайта өтіп, тұтастанып, патриоттық рухқа қызмет еткендігі жан-жақты дәлелденген болатын. Рухани бұл серпінді құбылыстан мифтердің де сыртқары қалмағанын біз талдаған мәтіндерден көруге болады.

Жалпы, жергілікті жағырапиялық нысандар мифті белсенді тасымалдаушы, әрі көне миф кей жағдайда тарихи тұлғалардың бейнесін сомдауға үлес қосып, қайтадан түлейтін қабілетке ие. Сол себептен де тарихта болған Райымбек пен Жасыбай батырлардың қаһармандық тұлғасы мифологиялық ажарлы бояулармен мүсінделген.

Г.Н.Потанин: «Қазақ елі ұлттың рухани өмірін екінші орынға ығыстырған діни бағыттағы кітәби әпсаналармен әлі де тұмшаланған жоқ. Олардың ар-ұждан кодексі мен өмірде үлгі-өнеге тұтатын асыл мұраты халықтың аңызы мен салтында, шежіресінде айқын тұжырымдалған. Олар бөтен тілде жазылған түсініксіз киелі кітаптарға жүгінбейді, отаны жоқ әлдеқандай қасиеттілерге де бас имейді, олар жан әлеміне қажетті барлық қоректі өзінің ұлттық батырлары мен қалаулы қаһармандарының, рубасылары мен ақсақалдарының саясынан іздеп таба алады» деп жазған болатын [8].

Түйіндесек, қазақтағы тау-тас, өзен-су, көл-бұлақтардың пайда болуы туралы сюжеттердің ерекшелігі сол, онда баяндалатын нысандар жауға қарсы соғысып, көз жұмған рухы биік жандардан қалған тарихи ескерткіш, куә ретінде сомдалады да, мұндай мәнге ие болған жағырапиялық өлке қазіргі ұрпақты бабалар дәуірімен жалғастырып, зердесіне отаншылдық сананың дәнін себетін киелі мекенге айналады [9]. Демек, ұлттық мифология жаугершілік заманда отаншылдық құралға айналады да, ұлы даладағы бабалардың рухы сіңген қасиетті тау-тас, көл-бұлақ қалың жауды жамсатқан қаһармандарымызға арнап ел ана мен жер ана бірігіп тұрғызған салтанатты монумент кешендей кейінгі ұрпаққа әсер береді.

-
1. Ежелгі Қазақстан аңыздары. Алматы, 2006. - 161-165 бб.
 2. Қасқабасов С. Қазақтың халық прозасы. Алматы, 1984. – 70 б.
 3. Мусин Ж. Жер шоқтығы Көкшетау. Алматы, 1989. - 8-12 бб.
 4. «Коммунизм таңы» газеті. 1988. 14 маусым. № 71.
 5. Қазақтың мифтік әңгімелері. Алматы, 2002. - 97-127 бб.
 6. Мифологический словарь. М., 1990. С. 365.
 7. Приймак Д. Скалы и легенды Баянаула. Алма-Ата, 1974. С. 15.
 8. Потанин Г.Н. Очерки Северо-западной Монголии. Вып. 2. Материалы этнографические. СПб., 1881. С. 7.
 9. Тойшанұлы А. Түрік-моңғол мифологиясы. Алматы, 2009. – 47 б.

АҒАБЕКОВА Жазира Ағабекқызы
*Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті,
«Шығыстану» кафедрасының доценті,
филология ғылымдарының кандидаты*

ҚАЗАҚ ТОПОНИМИКАСЫНЫҢ АРАБ ТІЛДІК ҚАБАТЫ МЕН АРАБТАР

Кез-келген өркениетті қоғамда топонимдер саяси-ұлттық маңызға ие болады. Елдің шекарасын анықтауда, халықтың тарихын қалпына келтіруде топонимдік бірліктердің алатын орны үлкен. «Топонимдер белгілі бір дәуірде пайда болған, уақыт өтуі барысында тұлғасы, сондай-ақ мазмұны да өзгеріп, отырған халықтардың орын ауыстыруы, соғыстар, мәдени, экономикалық және тілдік қатынастар тәрізді нақты тарихи оқиғаларға байланысты таралып отырған» [1]. Топонимдер адамзат қоғамында пайда болып, халыққа қызмет етеді, оның когнитивті ауқымы кең. Халықтың тарихы мен жерінің географиялық орналасуына орай топонимдердің тілдік тұлғасы өзгеріп, ауысып кетуі заңды нәрсе. Бүгінгі күні топонимдерді тілдік аспектіде ғана қарамай, олардың пайда болуын, өзгеруін жан-жақты басқа ғылым салаларымен, атап айтқанда, тарих, география, этнография және этнология, социология, психология, экономикамен байланыстыра отырып зерттеу өзекті мәселердің бірі болып отыр. Бұл туралы профессор Б.В. Горнунг: «...топонимикамен айналысуға тарихшыға да, географқа да, этнографқа да құқық беріледі, бірақ тілдік әдістерді толық меңгеру шарты қойылады», - десе [2], Б.Бияров топонимика ғылымының қоғамдағы рөлін айта келіп, оның квазитарихи кезеңдерден, қоғамдағы әлеуметтік-саяси, экономикалық өзгерістерден тыс қала алмайтынын айтады [3].

Қазақ халқы өмір сүріп отырған жер бедерінің түрлері мен пішіндерінің әркелкілігі қазақ топонимикасының сөздік қорын байытуға негіз болуда.

Қазақстан Орталық Азияның қақ ортасында орналасқан. Осы жерді мекендеген ежелгі түркі халықтары өздерінің күнделікті өмір сүрген жерінің табиғи-географиялық ерекшелігіне икемделіп, шаруашылығын, тұрмысын және мәдениетін жасаған. Ауа райына сай көшіп-қонып өмір сүргенімен, халықтың көп бөлігінің ертеден-ақ отырықшы болғанын тарихи фактілер дәлелдейді. Бұл туралы тарихшы ғалым У. Х. Шәлекенов: «Қазақстанның археологиялық картасына» көз жіберсеңіз, Қазақстанның оңтүстігі мен Жетісу өңірлерінің ортағасырлық қалалары антикалық дәуірдің соңғы кезеңінен бастап, ертедегі орта ғасырды толығымен өз ішіне алады. Біздіңше, ол қалалардың ішінде антикалық дәуірдің бел ортасында іргесі қаланған қоныстар да болған», - деп өз зерттеулерімен дәйектер келтіреді [4].

Қазақ топонимдері ежелден жер бетінің бедеріне, өзен-көлдердің терең-таяздығына, үлкенді-кішілігіне, жердің қазба байлықтарына, ол жерлердегі флора мен фаунаның түрлерінің болуына, тіпті сол жердегі тау-тастардың пішіндеріне байланысты беріліп отырған. Қазақ жерінің кеңдігі және географиялық жағынан түрлілігі топонимдік саланы тілдік жағынан байытқанымен, этностың ұлттық ойлауы мен психологиялық сананың біртектілігі, жер-суға атау бергенде, бірізділікке әкеледі. Бұл туралы ғалымдар пікірін саралай келе, В.А. Жучкевич «... Қазақстанның барлық аймағына тән бір ортақтық бар. Ол ортақтық барлық аймақта қазақ топонимдерінің бар болуы», - деп атап көрсетеді [5].

Қазақ топонимдерінің қалыптасуында араб халқы мен сол халық арқылы әлемге тараған Ислам дінінің рөлі үлкен. Ислам діні арқылы мұсылман мәдениетінің ортақ тіліне айналған араб тілі элементтері қазақ әдеби тілінің барлық саласына әсер етті. Тілдің лексикалық қорында молынан орын алған араб сөздері қазақ (түркі) тілінің ономастикалық саласын да қамтыды.

Топонимдерде ұлттық сана мен таным басым болады да, соның негізінде тілдік бірлік қалыптасады. Этнос тіліндегі сөздік қорға әсер етеді. Тілдің тазалығы немесе кірме сөздердің артуы, әлеуметтік лингвистикалық факторлар да осы топонимдерден көрініс табады. Отандық ономаст ғалымдар қазақ топонимдерінің тілдік қабатын түрлі тілдік қабаттарға бөліп қарастырады: ежелгі түркі, араб-парсы, монғол және орыс тілді қабаттар. Бірақ, осы тілдерден жасалынған топонимдік лексиканың тілімізде көрініс табуы түрлі болып отыр. Бір тілдерден қабылдаған топонимдік бірліктер тек тілдік деңгейлерде қалса, екінші бір тілден енген топонимдер халықтың мәдени, рухани, идеологиялық деңгейлерінде қалыптасқан. Басқа халықтың ұлттық мәдени құндылықтары мен стереотиптері топонимдер арқылы тілімізге енді. Академик Ә. Қайдар соңғы екі ғасырда қазақ топонимдерінің үштен бірі өзгергенін, ауыстырылғанын, не болмаса, жаңадан пайда болғанын айтады. «Басқа тілден енген топонимдердің табиғаты жасанды және тіліміз бен рухани болмысымыздан алшақ болатыны даусыз» [6].

Исламның енуімен келген араб тілдік қабат тілімізге діни ықпал арқасында еніп, кейбір топонимдік модельдердің компоненттері мен жер-су атауларының тұлғасы ретінде сақталып қалды. Араб тілінің іздерін некронимдерден, спелеонимдерден көбірек байқауға болады. Агронимдердің ішінде де оларды кездестіруге болады. Бірақ, жалпы тұрғыда алып қарағанда, араб тілінен келген кірме атаулары мен компоненттері ұлттық топонимиканың жүйеқұраушы әлеуетті қабат емес, фрагментарлы сипаттағы жеке элементтер арқылы ұлттық топонимиканың көне субстраты ретінде танылады [7]. Тіліміздегі араб тілінен енген топонимдік қабат толық зерттелген жоқ. Олардың лексемалық бейнесі сақталғанымен, семантикасында күдік келтіретін нысандар көп болады. Тіпті араб тілінен енген топонимдерді тұтынушаларға олардың шет тілінің сөзі екені білінбейді. Мысалы, «Шаян» елді-мекенінің атауы туралы «арабтың «таң шапағаты» деген сөзінен шығады деп пікір білдірген. Ал, енді бір ғалымымыз «Талғар», «Шардара», «Шарлақ», «Ленгір», «Астана», «Шымкент» атауларын араб-парсы элементтері арқылы жасалған, мағыналары көмескі деген пікірлер айтады [7].

Қазіргі Түркістан қаласының Шаухардан (араб деректерінде «Шавгар») кейінгі атауы - Иасы. Бұл ойконимді көптеген зерттеушілер осы өңірді мекендеген батыс түркі тайпаларының аты десе, Т.Жанұзақов: «Иасы көне түркі лексикалық қорында «jasi», «jazi» - «мидай жазық сар дала» деген сөзінен жасалған», - дейді [8]. Б.Бияров болса аталған ойконимді «араб тілінен енген атау», - деп көрсетеді [3]. Тілді білетін мамандар үшін араб тілінің төл сөзі екенін сыртқы формасынан немесе түбіріне қарап ажырату қиын емес.

Жалпы, қазақ тіл білімінде осы күндерге дейін «араб-парсы тілдері» деген ұғым қатар қолданылады. Бұлардың қатар қолданылуы қате түсініктен туған. Себебі, әдеби араб тілі – семит-хамит тілдер тобына жататын, 20 дан аса елдің мемлекеттік тілі ретінде саналатын, әлемде миллиондаған адамдар сөйлейтін тіл. Парсы тіліне келер болсақ, үнді-еуропа тілдік семьясы иран тобының оңтүстік-батыс тармағына жатады. Иран Ислам Республикасының ресми тілі. Орта ғасырларда әдеби тіл ретінде Иранмен шекаралас жатқан Ауғанстанға, Орталық Азияның кей өңірлеріне, Үндістан мен Әзербайжанға тарады. Парсы тілі бай жазба дәстүрге ие дүние жүзіндегі ежелгі тілдердің бірі. Бұл тілдегі жазба ескерткіштердің 2500 жылдан астам тарихы бар. Тілімізге араб-парсы элементтерінің енуінің өзі хронологиялық тұрғыдан да әрқилы болып келеді.

Топонимдердің араб тілді қабатының географиялық таралуы да әртүрлі. Оңтүстік облыстарда араб тілінен енген, ислам дінімен байланысты атаулар көбірек кездесе, солтүстік облыстарда бұл құбылыс өте төмен деңгейде.

Орта ғасырларда мұсылман-араб география ғалымдары жол, олардың бағыттары туралы алғашқы ғылымды жасады. Ислам өркениетінде батыс пен шығыстың арасында саудагерлер мен саяхатшылардың оңай араласуы, қажылыққа баратын адамдарға жағдай жасау, әлемдегі елдерді танып - білу мақсатында ғылыми зерттеулер жүргізілді. Орта ғасырдағы мұсылман – географ ғалымдардың жасаған саяхаттары мен солардың негізінде жазылған еңбектері осыған куә болады. Ислам авторларының еңбектерінің ерекшелігі олардың мазмұны мен жан-жақтылығында болды. Шығыстанушы В. В. Бартольд ислам өркениетінің дамуы өздерінің мемлекеті мен әскерді басқаруды тәртіпке келтіруден бастағандығын жазады. Олар жұмысты ұйымдастыруды байланысты реттеу мен жолдарды салудан және қайта жөндеуден бастады [6]. Омар ибн әл-Хаттаб заманында байланыс жұмысы жедел түрде алға жылжи бастаса, Омаядтар дәуірінде мемлекеттік деңгейде маңызды орын алатын бағыт болды.

Қазіргі қазақ жеріндегі ономастикалық бірліктердің орта ғасырлық үлгілерін зерттеуге араб саяхатшыларының еңбектері негіз бола алады. Әлемнің қолжазбаларды сақтайтын Германия, Франция, АҚШ, Түркиядағы ғылыми кітапханаларда түркі халықтарының тарихына қатысты еңбектердің көбісі аударылмай, өз зерттеушілерін күтіп отыр. «Мәдени мұра» бағдарламасы бойынша елімізге сол жәдігерлеріміздің 5000-ға жуығы әкелініп, аударыла бастады. Енді солардың бірнешеуіне тоқталып өтейік.

Ибн Баттута (араб. أبو عبد الله محمد ابن بطوطة, толық аты-жөні Ибн Баттута Абу Абдаллах Мухаммед ибн Абдаллах аль-Лавати ат-Тандж). *خفة النظر في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار* атты кітабымен белгілі.

Абу-ль-Касим Убайдаллах ибн Абдаллах ибн Хордадбех (парсыша ابوالقاسم ابوالفاسم) (Хурдазбих деп аталады).

Кұдама ибн Джафар. Араб географы, X ғасырда жазған "Китаб ал-харадж" еңбегінде Шаштан (Ташкенттен) Қытайға дейінгі аралықтағы географиялық нысандар туралы жазады. Алғашқы рет Мав (Арысь), Юран (Боролдай) и Баркуаб (Терс) өзендері туралы мағлұматтар береді. Абарджадж деген өзен, туралы да айтып өткен. Оның көптеген бұлақтары бар екенін, Қаратаудан Боралдай өзенімен қиып өтетінін айтады. Алғашқы рет Таразға жақын жердегі құм туралы сөз етеді. Бұл, біздің білуімізше, Мойынқұм болуы мүмкін. Географтың келтірген деректеріне қарағанда өзі саяхат жасаған сияқты.

Абу Али Ахмед Ибн-Омар Ибн-Русте. "әл-ә'лак ән-нәфиса" "Қымбат мұралар» атты еңбегінде тұңғыш рет Арал теңізі туралы айтады. Оны ерекше тұзды көл деп көрсетіп, Хорезм көлі деп атайды.

Ахмед ибн Фадлан – атақты араб саяхатшысы. X ғасырда Бағдаттан қазіргі Қазақстан жері арқылы өтіп, бұлғарлар жеріне дейін барған. Батыс Қазақстан жеріндегі бірнеше өзен туралы мағлұмат береді. Дзам (қазіргі – Ембі немесе Жем), Үзіл (Уил), Ерден (Қалдығайты), Уарыш (Өленті) арқылы керуендердің өтетінін суреттейді. Бұлардың барлығы қазіргі уақытта кішкене өзендер болғанымен, сол кездегі деректерге қарағанда, кешіп өтуге болмайтын үлкен өзендер қатарына жатады. Орал өзенін Джайх немесе Иайх деп аталатынын айтқан [9].

Ибн Фадлан Шалқар өзенінде керуен тоқтайтын аялдаманың болғаны туралы да мағлұмат береді. Осы өзен арқылы Каспий жағалауының ауа райына тоқталады.

Арабтар өз географиялық сипаттауларында Еуропаны, Азияның оңтүстік бөлігін, Солтүстік Африканы бейнеледі. Испаниядан бастап Түркістан жеріне дейінгі, Мауереннахр мен Жетісу және Шығыс Түркістан жерлерін, Ертіс пен Енисей өзендерінің аңғарларындағы елді-мекендердің барлығын тегіс аралап, халықтың мәдени-әлеуметтік өмірі мен жердің пайдалы қазбалары туралы толық мағлұматтар беріп отырды [7]. Араб саяхатшылары өндіріс, тіл, діни ілімдері туралы да сипатта-

ма жасады. Олар арабтардың ислам дінін таратуына дейінгі жүздеген жылдар тарихы бар мемлекеттерге саяхат жасап, көздерімен көрген нәрселерді жазып отырды.

Ұлы Жібек жолының бойындағы елдерді де зерттеумен айналысқан еңбектер де бар.

Араб географтарының еңбектерінің зерттеліп аударылғаны ІХ ғасырдағы Ибн Хордадбектің «Жолдар мен мемлекеттер туралы ғылым» атты еңбегі. Одан кейін Ибн Әл Факиха, Әл-Хамадани, Әл-Истахри, Ибн Хауқал, Әл-Мухадаси еңбектері жарыққа шықты. Классикалық географтардың мектебіне тән нәрсе шығарылған шығармалар әр уақытта карталармен қоса беріліп отырған. Карталар мен онда белгіленген сызбалар тапонимдік бірліктерді анықтауда маңызды рол атқарады. ХІІ ғасырда Абу Саъад Абд әл-Керима әс-Саманидің «Китап әл-Әнсап» (Генеалогия туралы кітап) еңбегі жарыққа шықты. Бұл еңбекте сол дәуірде өмір сүрген атақты мұсылмандардың әліпбилік ретпен тізімі беріледі. Осы тізімде берілген антропонимдердің бір бөлігі арабтың кісі атау дәстүріне орай аймақ, қала және басқа да географиялық нысанды көрсетеді. Әс-Самани осы географиялық атаулардың нақты дыбысталуын береді. Қазақстан мен Орталық Азия топонимдерінің Орта ғасырлық қоры біз үшін аса маңызды еңбек болып табылатын Якудтың «Муъджаам әл-Булдан» еңбегінде көптеп берілген. Сөздіктің материалдары алфавиттік тәртіппен орналасқан. Әрбір атаудан кейін оған жан-жақты түсінік берілген, атаулардың басқа да нұсқалары көрсетіледі. Кейде автор топонимдік бірліктердің этимологиясына да тоқталып өтеді. Сөздіктің көптеген мақалаларында мағызды мағлұматтар жатыр. Сөздікте қаланың пайда болған уақыты, оның халқы, басып алудың тарихы, аңыз әңгімелермен сол қаладан шыққан атақты ғалымдар туралы айтылады. Олардың ұстаздары мен шәкірттері туралы да мәліметтер енгізілген. Негізінен, еңбекте Якуд өзі болған елді мекендерді сипаттайды, сонымен қатар атаудың жалпы анықтамасын берген жерлері де кездеседі [11]. Якудтың сөздігінде Мәуеренахрға қатысты 500-ге жуық топонимдер бар. Араб саяхатшылары жазбаларының ерекшеліктері олар бір жазбадан алған мәліметтерді ешқандай өзгертпей алуға тырысқан. Жүріп өткен жерлеріндегі атауларды да естілуіне қарай өзгеріссіз жазған. Сондықтан да, Қазақстан мен Орталық Азия топонимдерін зерттеуде араб географтарының қолжазбаларының түпнұсқаларын пайдалану жемісті еңбек береді.

-
1. Мурзаев Э. М. Очерки топонимики. -М., 1974г. – 11 с.
 2. Бондалетов В.Д. Русская ономастика: Учебная пособие для студентов пед. институтов.-Москва:Просвещение, 1986. – 37 с.
 3. Бияров Б. Жер-су аттарының сөзжасамдық үлгілері.-Алматы, 2012. -31 б.
 4. Шалекенов У.Х.-Баласағұни. Алматы:Қазақ университеті, 2009. – 11 б.
 5. Жучкевич В.А. Общая топонимика. –Минск, 1980. – 234 с.
 6. Қайдар Ә. Қазақ тілінің өзекті мәселелері. Алматы: Ана тілің, 1998. – 53 б.
 7. Рысберген Қ. Отаршылдық саясаттың ұлттық топонимиядағы кері әсері (бейұлттандыру үрдісі)// Әдеби тіл және қазақ тілінің өміршеңдігі. АкадемикР. Сыздықтың 80 жылдығына арналған ғылыми-теориялық конференция материалдары. –Алматы, 2005. – 25 б.
 8. Жанұзақов Т. Қазақ ономастикасы. Атаулар сыры. Алматы: Дайк-Пресс, 2007. 73 б.
 9. Крачковский И.Ю. Избранные сочинения. т. 4, Москва-Ленинград, 1957. – 231 с.
 10. Якут аль-Хамави. Муджам аль-булдан. –Бейрут, 2003.

ИЛЬЯСОВА Зибазұл Сүлейменқызы
Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия Ұлттық университеті,
«Шығыстану» кафедрасының доценті,
тарих ғылымдарының кандидаты

АРАБ ДЕРЕКТЕРІНДЕГІ ТҮРКІСТАН АТАУЫНЫҢ ҚОЛДАНУ МӘСЕЛЕСІ

Орта Азия Шығыс пен Батысты байланыстырған ең маңызды сауда-экономикалық және әскери-саяси коммуникацияларының қиылысындағы маңызды стратегиялық географиялық жағдайының арқасында әрдайым әлемнің ұлы державаларының үлкен назарына ие болды және бүкіл тарих кеңістік аралығында басқа жерлік жаулап алушылардың басып алушылық соғыстарының жиі құрбаны болып отырды. Олардың әрқайсысы ұзақ уақыт аралығында бұл өлкеге, басқа жаулап алушылармен қатар, өзінің ұлттық дәстүріне және тарихи-географиялық терминологиясына сүйене отырып, жазбаша дерек көздерінде бекітілген және қолдануда болған өз атауын беріп отырды.

Барлық орта азиялық аймақ атауларының ең ежелгісі – Тұран, оның негізі Орта Азияның ежелгі көшпенді және жартылай көшпенді халықтардың тайпалық атауын білдіретін тур этнонимі болып саналады. Б.з.д. I мыңжылдықтың басында турлар Иранның көгалдық иеліктерімен жауласқан ірі әскери-саяси бірлестік болды. Бұл этноним тұңғыш рет «Авестада» жазылған, кейіннен көне иран мифологиясында және орта парсылық діни және тарихи әдебиеттер мен құжаттарда, сонымен қатар орта ғасырлық парсы, араб-мұсылман және жергілікті орта азиялық тарихи-географиялық әдебиеттерде көрсетілген.

Сасанидтік патша Шапура I (242 — 272 жж. билік еткен) дәуірінде парсылардың арасында Тұран (Turan) атауымен бірге тараған және «турлар елі» мағынасына ұқсас Туристан (Turistan) атауы қолданысқа енді. Бұл елдің әміршісін Sasan-pan деп атаған, яғни «сақтар патшасы». III-IV ғғ. сасанидтік мөрлерде Тұран және Туристан атауларымен қатар балама ретінде Тургистан (Turgistan) атауы қолданылды. Кейінірек, эфталиттер (V ғ.) және түркілер (VI—VIII ғғ.) дәуірінде ол «түріктер елі» мағынасын білдіретін «Туркистан___» (немесе Түркістан) атауына өзгертілді. Тұран (trgn) топонимі ерте кушандық және ерте орта ғасырлық кезеңдегі Хорезм ақшаларында кездеседі. Түркістан атауы, яғни «түркітер елі», көне ирандықтардың түсінігінде Әмудария, Сырдария және Тарым өзендері территориясының географиялық аумағын қамтиды [1].

Тұран және Түркістан топонимдері секілді, тур және түрк этнонимдерін теңестіру, ең алдымен, исламға дейінгі және ислам кезеңіндегі иран тілді тарихи-географиялық, кейін араб-мұсылман және орта азиялық дәстүрлерде орын алды. Көне ирандықтар, әуелі, турлар деп орта азиялық түркілерді, сонымен қатар түркі тілді сақтар мен ғұндарды атады. VI—VII ғғ. бастап Тұран географиясының нақты көрінісі Әмударияның оңтүстік жерлері мен Түрік қағанаттың шекараларымен дәл келетін жерлерді алады. Түрік авторларымен XI ғ. Тұран патшасы Афрасиаб аты аңызға айналған түрк ханы Алып Ер Тоңғамен теңестірілді. Алып Ер есімі таулы Алтайдағы көне түрк руна жазуларында аталады. «Аяткар Зареран» парфян эпосында суреттелген хиониттер патшасы Арджаспаның тағдыры түркілердің бабасы Ашина туралы түрк аңызымен сәйкес келеді. Түрік немесе түрк этнонимі екі элементті (түр-к), екінші элементі «-к» жинақтық көпше түрдегі аффикс болып табылады, жалпы бұл сөз ирандық тұр-ан сөзімен бірдей түркі сөз тұлғасы болуы ықтимал.

Грек-македондық жаулап алушылар (б.з.д. IV ғ.) орта азиялық аймақты Ахеменидтік державаның бөлігі ретінде қарастырса, көне қытайлықтар (б.з.д. I-II ғғ.) «Батыс өлкенің» жалғасы, яғни бағынышты Шығыс Түркістан аймағы деп түсінді [2].

VII—VIII ғғ. арабтардың Орта Азияға келуімен «өзеннің ар жағында» мағынасын білдіретін «Мауереннахр» терминін қолданысқа енгізді. Орта ғасырларда кең етек алған бұл географиялық атаудың азырақ белгілі, бірақ сол мағынаны білдіретін парсы тіліндегі баламалары да болды - «Вараруд» және «Вараджайхун», алғашқыда (IX ғ., Тахиридтер кезінде) ирандық Хорасанның жалғасы ретінде, содан соң (IX—X ғғ., Саманидтер кезінде) құрамында Хорасан бар жеке әкімшілік бірлік ретінде, кейінірек (XI-XII ғғ., Караханидтер кезінде) араб халифатының құрамындағы Түркістанның бөлігі ретінде қарастырылды.

XIX ғ. Еуропалық ғылыми-тарихи дәстүрге араб атауы «Мауереннахрдың» латындық баламасы (аудармасы) болып табылатын жаңа термин «Трансоксания» немесе «Трансоксиана» қолданысқа енгізілді. Птоломейдің айтуына сәйкес, Окстның (Амудария) ар жағындағы Йаксарт өзенінің төменгі жағында, сол жақ жағалауында ариак халқы тұрды, түркі сөзінен алынған арийак (нарийак)- «өзеннің ар жағында». Дәл осы атаудан латынша «Трансоксиана» және арабша «Мавераннахр» топонимдері өзгертпей алынды.

Шығыстанушы Ә. Муминов «Орталық Азияның ұланғайыр территориясынан исламды ұстанған екі негізгі аймақты бөліп алуға болады: 1) Мауереннахр («Қос өзен аралығы», Трансоксания) – отырықшы аймақтағы ислам; 2) Түркістандағы (Сырдарияның шығысындағы мұсылман аймақтары) – көшпелі аймақтардағы ислам» [3, 109 б.] дей келіп, Орталық Азия тұрғындарын отырықшылар мен көшпелілер деп бөлу мәселеге айқындық бермейді, өйткені олардың арасында ешуақытта мызғымас шекара болған жоқ деп тұжырым жасайды. Шындығында бұл аймақ тұрғындары шаруашылығы, менталитеті, рухани мәдениеті бойынша бір-бірімен тығыз байланысты болуымен бірге олар бір-біріне экономикалық, мәдени тұрғыда тәуелді болды.

Сөйтіп, орта азиялық аймақ өзінің бүкіл тарихы аралығында әлденше рет басқа жердің басқыншыларының орынсыз шабуылына душар болды, соған байланысы әрқайсысы өз атауын беріп отырды. Орта азиялық тарихи-географиялық дәстүрге келетін болсақ, барлық атаулардан жергілікті халық арасында ең кең таралғандары «Түркістан» және «Мавераннахр».

«Тұран» және «Түристан» топонимдерінің кейінгі баламасы болып саналатын «Түркістан» топонимі алғаш рет жазба дәстүрінде б.з. VI—VII ғғ. дерек көздерінде кездеседі. Орта азиялық аймақ «Түркістан» б.з. 639 ж. Тұрфанда құрастырылған соғды мәліметтерінде кездеседі. «Түркістан» атауы бірнеше рет Тургистан (Turgistan) түрінде VI-VII ғғ. сасанидтік жазбаларда және Ираннан әкелінген VII ғ. Пехлевей мәтіні негізінде Үндістанда құрастырылған орта парсылық «Бундахишн» жазбалары ескерткішінде кездеседі. (Тұран және Түркістан топонимдері орта ғасырлық грузин дереккөздерінде, сонымен қатар Моисей Утийскийдің (VII ғ.) «Албан тарихында» жиі кездеседі). Жоғарыда аталған барлық деректердегі «Түркістан» атауы VI—VII ғғ. Түрік қағанатының құрамына кірген Орта Азияның барлық территориясын және оңтүстіктегі Бактрия – Тохаристан мен Үндістанның бір бөлігін айтқан. В.В.Бартольд «Түркістан» атауы, яғни «түркі елі», Әмударияның ар жағындағы түріктерге тиесілі барлық жерлер деп Сасанидтер кезінде алғаш рет қолданысқа енгізілді дейді [4].

Осыған байланысты, «Тұран» атауы, «Мавераннахр» атауынан өзгеше кейінгі баламасы «Түркістан» сияқты өзінің негізінде географиялық емес, этногеографиялық түсінікті қамтып, сонымен қоса белгілі саяси-құқықтық мағына білдіретінін атап өту керек. «Тұран» атауы алғаш рет өздерімен көрші, нақты және шынайы өмір сүрген

Орта Азиялық тайпалар мен халықтардың мемлекеттік құрылымын анықтау үшін ахеменидтік кезеңіне дейінгі ежелгі ирандықтарда қолданыла бастады.

Орталық Азияда пайда болған мемлекеттік құрылымдардың пайда болуымен «Тұран» деп ирандықтар, сасанидтер дәуірінде «Түркістан», ал түркілер дәуірінен бастап «Түркістан» деген атау пайда болды. Сондықтан осы топонимдер тек қана географиялық ұғым емес, нақты Орта Азия территориясында пайда болған мемлекеттік құрылымдармен байланысты деп негіздеуге болады және сол мемлекеттің бірі араб шапқыншылығына дейінгі Батыс Түрік қағанаты болды.

Араб шапқыншылығынан кейін «Түркістан» топонимі өзінің саяси-құқықтық мағынасын жойған жоқ. Тек бұрынғы географиялық жағдайда оның саяси шекарасы солтүстік және шығысқа қарай жылжып Араб халифатының шекарасына дейін кеңейіп, Қарлұқ және Ұйғыр қағантының шекарасымен шектесті. VIII-X ғғ. араб-мұсылман тарихшылары мен географтарының және түркі тілді авторлардың еңбектерінде «Түркістан» атауы қолданыла бастады. Арабтар «Түркістан» атауының кең мағынасына түрік тілінде сөйлейтін халықтарыды емес, сондай-ақ, моңғолдар, түнгүстер, тибеттер және қытайлықтардың жерін де қосқан [5].

Бұрын Батыс Түрік қағанатына қараған Орталық Азияның оңтүстік аймақтары ирандық Хорасанның құрмына кіріп, «Мауреннахр» атауын алады, яғни араб тілінен аударғанда «өзеннің арғы жағы». Арабтар Орта Азиядғы отырықшы түріктердің жерлерін «өзеннің арғы жағы» деп атаған. Әл-Фергани «Хорасан» ұғымына бүкіл Орта Азия территориясын, Жетісу және Талас аңғарларын жатқызған [6].

Осы атауларға байланысты араб, парсы, түрік әдебиеттеріндегі мәліметтерге тоқталсақ. Түркістан, түркілер елі атауларына байланысты ортағасырлық араб тілді тарихи-географиялық еңбектерде мынандай деректер кездеседі. Бұл атауды араб авторларының арасында алғашқылардың бірі болып Ибн Хордадбех (IX ғ.) «Түркілер елі: тоғызғұздар олардың облысы түріктер еліндегі ең үлкені, олар Қытаймен (Син), Тибетпен және қарлұқтармен шектеседі және «Мервтен екі жол шығады бірі Шашқа және түркі еліне, келесісі Балх пен Тохаристанға апарады [6, 21 б.] деген мазмұнда қолданады. Әл-Якубидің (IX ғ.) еңбектерінде бұл ұғым «Барлық түркі елдері Хорасан және Седжестанмен шектеседі. Ал Түркістанда түркілер бірнеше халықтар мен мемлекеттерге бөлінеді...[7] - деп одан да нақтылана түседі. XIII ғ. араб тілді автор Йақұт әл-Хамауидің «Мұ джам әл-булдан» еңбегінде: «Түркістан барлық-түркілер мекенінің атауы» - деген алғашқы сөйлеммен бұл ұғымға барынша әмбебап анықтама береді [8, 28-30 бб.].

Түркістан тарихи-жағрафиялық аймағы Амудариядан солтүстікке қарай бағытталған. Бұл аймақтар, бұдан кейін, әйгілі араб тарихшысы ат-Табаридің (IX ғ.) шығармаларында да орын алып, онда Окс (Амудария) өзені түркілер мен парсылардың арасындағы шекара ретінде белгіленген дей келіп, академик Б. Көмеков «VI ғ. тарихи сахнаға көне түркілердің келуімен және олардың Орталық Азияға саяси билігінің таралуына байланысты «турлар» ұғымы «түркіге», ал «Тұран» Түркістанға, яғни түркілер елі деген жеке ұғымға ие болды» деген қорытынды жасайды [9].

Ал Махмұд Қашқари (XI ғ.) дерегі бойынша: «Кейбіреулер бүкіл Мауараннахрды түркі елі деп есептейді. Ол Янкенттен басталады ...Қазір бүтін Түрк қалаларының шекарасы «بِسْكَوْن» Abisgun: Абісғұн (Каспий) – теңізін айналып, Рүм өлкесінен және «اوزجند» Өзгенттен Шынға (Қытайға) дейін созылады. Ұзындығы бес мың фарсах, ені үш мың фарсах; барлығы сегіз мың фарсах» [10, 209-210 бб.] - деп баяндайды.

Йақұт әл-Хамауидің (XIII ғ.) «Тұран» мақаласында «Мауараннахрдағы ел патшасының атымен «туран шах» деп аталады. «Ахбару-л-фарис» («Парсылардың хабарлары») атты кітапта Афридундар өз балалары арасында жер бөлгенде үлкен баласы Саламға Рүм (Византия) және батысқа дейінгі жерлерді береді. Ортаншы ба-

ласы Туджға «Түрік», «Син», және «Йаджуж Маджуж» жерлерін қоса берді. Түрік өзінің елін патшасының атымен «Туран» деп атады [11, 57 б.].

Түркістан атауының жағрафиялық және саяси ұғым ретінде қалыптасуы VI ғасырда эфталиттер мемлекетінің ыдырауымен Орта Азия мен Қазақстанның оңтүстігінің Түрік қағанаты құрамына енуіне байланысты еді. Түріктер мен Иранның ресми шекарасы Амудария болды. 566-568 ж.ж. ішкі этносаяси процестердің барысында Түрік қағанаты батыс және шығыс болып бөлінгенде [12] Қазақстанның шығысы мен оңтүстігі Батыс Түрік қағанатының құрамында қалды.

Батыс Түрік қағанаты ыдырағанымен оның құрамында қалыптасқан түрік этносының атауы олардың мекендеген жағрафиялық аумағы ұғымына ұласып, Түркістан атауы түрінде Сырдария жағалауындағы мұсылмандардың шекараларынан Қытайға дейінгі түрікхалықтары мекендеген барлық елдерді қамтыды. Керісінше, кейбір араб жағрафтары Батыс Түрік қағанаты VII ғасырда құлағаннан кейін Орта Азияның Шығыс бөлігінде қытайлықтардың қысқа мерзімде билік құруына байланысты Түркістанды Қытайдың провинциясы ретінде қарастырады [13]. Қытай тарихнамасында жиі көрініс беретін бұндай тұжырымның ғылыми негізсіздігі даусыз ақиқат. Өйткені Шығыс Түркістанның өзі қазіргі кезде Қытай мемлекетінің аумағында болғанымен, оны мекендеген түркі тайпалары ортағасырларда саяси дербес болған.

Әр тарихи кезеңде Түркістан шекарасының өзгеріп отырғандығын көреміз. «Сасанидтер тұсында Түркістан шекарасы Амударияның солтүстігінен басталады. Арабтардың шапқыншылығына байланысты кейінгі ғасырларда түріктер солтүстікке қарай ығыстырылды, географтар әл-Истахри (IX ғ.), Ибн Хаукал (X ғ.) Түркістанның шекарасын Мауараннахр облысының солтүстігінен белгілейді. Сонымен бірге сол ғасырда түрік халықтары Мауараннахрдың ішкі аудандарын да мекендеген» [14]. IX-X ғғ. араб географтарының шығармаларында Мауреннахр атауы тек әл-Истахри мен Ибн Хаукал еңбектерінде ғана кездеседі.

Сол сияқты Орта Азияда, нақтырық айтсақ, Амудария мен Сырдария өзендерінің аралығында араб халифатының саяси билігінің орнауы және ислам мәдениетінің таралуына байланысты Түркістан аймағы туралы мағлұматтар өзгеріске ұшырады.

Арабтың аса ірі тарихшысы ат-Табаридың (IX ғ.) «Пайғамбарлар мен патшалар тарихы» («Тарих әр-русул уә-л-мулук») деген еңбегінде Түркістан, Сырдарияның солтүстігінен, Ферғанадағы Касана қаласынан басталған деген мәлімет келтіреді. Авторы белгісіз «Худуд әл-‘аламның» («Әлем шекаралары») (X ғ.) дерегі бойынша «Ферғана-Түркістанның дарбазасы». Көп ұзамай Шаш қаласы және оның аймақтарын арабтар жаулап алды. Жаулап алынған жерлерді қолда ұстап тұру мен көшпелі түрік тайпаларынан қорғануды қамтамасыз ету үшін арабтар Шаш өңірінің бойында қорғаныс дуалдарын орнатып, ол Түркістан аймағының алдындағы тосқауыл болды [9]. Ал В.В. Бартольд Махмұд Қашғаридің пікірін қуаттай отырып Түркістанға саяси және этнографиялық кеңістік ретінде Каспий теңізі мен Қытай аралығындағы жерлерді жатқызғанымен, жоғарыда аталған ортағасырлық мұсылман авторларының терминологиясында Түркістан кеңістігіне Мауараннахр еңбейді [15] – дейді.

Ортағасырлық араб және парсы географтарының ұғымындағы барлық мәліметтер Мауреннахрды, сондай ақ Хорасанның бір бөлігін географиялық аймақтардың саяси шекарасына қарамастан, ежелгі Тұран-Түркістанның бір бөлігі ретінде қарастырды.

Мауреннахр ұғымы ислам дәуіріндегі аз уақыттағы тек араб-мұсылман тарихи-географиялық еңбектерінде қолданылды. Тұран топонимінің кейінгі бала-

масы Түркістан ұғымы басқа да атаулармен бірге ортаазиялық аймақтың барлық тарихи кезеңдерінде ежелгі дәуірден қазіргі кезеңге дейін, жергілікті ортаазиялық, парсы, араб-мұсылман тарихи-географиялық дәстүрлерінде, сондай-ақ, армян, грузин, орыс деректерінде үнемі қолданыста болды.

1. Мильхеев М.Н. Географические имена. Топонимический словарь. М., 1961.
2. Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. В 3-х томах. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1950 -1953.
3. Муминов А.К. Ислам в Центральной Азии: Особенности в кочевой среде // Урбанизация и номадизм в Центральной Азии: история и проблемы. Материалы Международной конференции. – Алматы: Дайк-Пресс, 2004. – С. 108-116.
4. Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана // Сочинения в 9 томах. Т. 2. Часть 1. М., 1963. С. 169-433.
5. Мурзаев Э.М. Топонимика Синьцзяна // Географические названия. М., 1962. С. 117–138.
6. Калинина Т.М. Сведения ранних ученых Арабского халифата (тексты, перевод, комментарий). – М.: Наука, 1988. – 180 с.
7. *Kitab al-Boldan auctore al-Jakubi* / Ed. M.J. de Goeje. – Lugduni Batavorum, 1892. (BGA, VII). P. 232–273.
8. *ياقوت الحموي. معجم البلدان المجلد 2. - بيروت. 1979. - ص 549*
9. Көмеков Б. Е. Мұсылман деректеріндегі Түркістан тарихы аймағы және Тараз қаласы // Орта-Азиялық университетінің хабаршысы. – Алматы, 2002. №1. 13-15 бб.
10. Махмұт Қашқари. Түрік сөздігі (Қазақ тіліне аударған А. Егеубай) // 3 томдық. -Т. III. – Алматы : Хант, 1997. 598 б.
11. *ياقوت الحموي. معجم البلدان. المجلد 1. - بيروت. 1979. - ص 540*
12. Гумилев Л.Н. Древние тюрки. – М.: Наука, 1967. 540 с.
13. Материалы по истории киргизов и Киргизии (Извлечения из арабских, персидских и тюркских исторических и географических сочинений X–XIX вв.). Вып. 1. – М.: Наука, 1973. – 280 с.
14. Шаниязов К. Узбеки-карлуки (Историко-этнографический очерк. –Ташкент: Фан, 1964. 194 с.
15. Бартольд В.В. Географический очерк Мавареннахра // Сочинения в 9 т. – Т. I. – М.: Наука, 1963. С. 114–238.
16. Материалы по истории туркмен и Туркмении. Т. I. – М.-Л.: Издательство АН СССР, 1939. 612 с.

ОБ ОНОМАСТИКЕ ПАМЯТНИКОВ ДРЕВНЕЙ ГОРОДСКОЙ КУЛЬТУРЫ КАЗАХСТАНА

В результате выявления и учета памятников археологии собран новый ономастический материал охватывающий почти всю территорию Казахстана. Ряд исследователей предложили ввести новый термин «археоним», под которым подразумеваются названия археологических памятников различных видов и типов [1, с. 63-65; 2, с. 153-154].

Определенную информацию можно извлечь из топонимического анализа памятников древней городской культуры Казахстана. Во второй половине I тыс. до н.э. в Приарале появились первые на территории Казахстана укрепленные городские поселения. К их числу относятся Чирик-рабат, Баланды, памятники Джетыасарской культуры.

Название Чирикрабат (в публикациях начала XX в. - Шерик-Рабат [3, с. 318-319] безусловно, относится к эпохе мусульманского средневековья и состоит из двух частей, где рабат означает по-арабски – «пограничный пост, укрепление, казарма охраны, и наконец, крепость». Вторая часть слова Шерик, что означало «пережиток; то, что сохраняется от прошлого и не соответствует современным нормам» [4, с. 313]. Т.е. археоним Чирикрабат означает «языческую крепость». Действительно Чирикрабат представляет редкое укрепленное поселение античного времени с остатками монументальных доисламских культовых сооружений (Рис.1). Данное название закрепилось в период развитого мусульманского средневековья, когда на развалинах городища была воздвигнута крепость (Рис.2).

Уникален купольный мавзолей Баланды - 2 (IV-II вв. до н. э.) [5, с. 174-178] (Рис.3). В ходе полевого археологического семинара осенью 2012 г. нам удалось осмотреть архитектурный памятник и узнать от директора научного центра археологии Кызылординского университета имени Коркыт-ата, к.и.н. А. Тажекеева, что памятник известен у местных жителей не как Баланды, а как Булаңды. Казахское слово «булаң» означает изгиб, поворот [6, 514 б.]. В тюркских языках приставка ты, ды считается аффиксом множественного числа [7, с.117-118]. Т.е. название «Булаңды» - значит «много изгибов, много поворотов». Данное название, на наш взгляд, вытекало из удивлявших наблюдательных средневековых посетителей особенностей архитектурного здания. Сооружение Булаңды представляет собой круглое в плане здание с центральным круглым залом окруженное 7 радиально расположенными комнатами. В постройке нет ни одного прямоугольного в плане помещения. Примечательно, что в момент осмотра здания 17 ноября на своде одного помещения под отвалившейся штукатуркой четко просматривались тамги на древних сырцовых кирпичках (Рис.4).

Синхронно с вышеупомянутыми чирикрабатскими поселениями в бассейне древних протоков Сырдарьи – Кувандарьи и Пракувандарьи бытовали джетыасарские городища со сложной фортификацией. Этимология топонима Жетыасар легко расшифровывается [8, с. 101]. Название урочища с памятниками означает «множество крепостей – асаров». Наличие древних укреплений - главное в ландшафте данного района, расположенное в обширнейшей пустынной равнине (Рис.5). Все городища расположены группами по 5-7 (до 10) крепостей, общее количество превышает более полусотни [9, с. 9-12].

В Кызылкумах, в части входящей в Отрарский район Южно-Казахстанской области нами было обнаружено городище Асарчик-Шаншар (Рис. 6) [10, с. 23 – 28], имеющий определенное сходство в планировке со знаменитым Чирикратским городищем. На карте Н.В.Руднева начала XX в. данное городище обозначено как Асарчик. «Асар» на иранском обозначает крепость [11, 212-б.]. Городище Асарчик-Шаншар датируется нами первыми веками до н.э. [10, с. 23-28]. Возможно, территория городища осваивалась вторично в период господства огузов, что и привело к возникновению второго названия - Шаншар, что является казахским вариантом распространенного у огузов антропонима Санджар.

К классическим памятникам отрарско-каратауской культуры относятся городища Кокмардан, Пшукмардан, Куюкмардан, могильник Мардан. Как известно нижняя граница отмеченной культуры относится к первым векам нашей эры, верхняя – VIII в. В названиях этих городищ центра Отрарского оазиса присутствует слово мардан. Слово производно от иранского мард – мужчина, муж, человек, смелый, храбрый [7, с.148]. В таджикском языке мардан – мужественный, храбрый [12, с. 190.]. Как видим в названиях ряда ранних объектов городской культуры довлеет иранский пласт.

Востоковед Шуховцов В.К. на основе фонетического и лексического анализа выделил сакскую топонимию на территории Южного Казахстана: Суяб, Арсубаникет, Сауран [13, с. 260-262]. Возможно к разряду названий уходящих к скифо-сакскому периоду истории относится и название Отрара. В конце XIX в. Н.Лыкошин предполагал, что «город подвергся нападению и сожжению ... Отсюда пепелище могло получить название Отрар». Название города он выводил из тюркского слова «ут» в значении «огонь», «пепелище» [14, с.171-176]. К.М. Байпаков предложил иное толкование названия Отрар. Он, ссылаясь на мнение С.Г.Агаджанова, писавшего об огузах, предположил, что в языке огузов существовали понятия, связанные с длительными остановками, стоянками, среди которых есть «тураси иер», напоминающее ойконим Турар и Отрар [15, с.25]. Однако еще В.В. Бартольд по поводу вышеупомянутого мнения Н.Лыкошина счел необходимым отметить, что « во всяком случае, название Отрар, как показывает известие Табари, относятся еще к арийскому периоду в жизни страны, а потому едва ли есть основание сблизить его с тюркским словом от или ут (огонь), кроме того при тком сближении не получаем удовлетворительного объяснения второго слога (рар)» [16, с.175-176].

Существование Отрара в дотюркский период получило подтверждение в ходе раскопок городища. Стратиграфический шурф 1969 г. показал, что нижние слои в северной части шахристана Отрара относятся к IV-VI вв. [17, с. 80].

В трудах ранних ученых арабского халифата Отрар имеет разную в написании и употреблении названия городища – Тарбанд (Тарбенд), Турарбенд, Турар. В сочинениях ал-Хорезми, ат-Табари, ал-Балазури встречается в форме Тарбанд, Тарбенд, у ал-Фергани, ал-Баттани в форме Турарбанд [18, с. 39,48,66]. В согдийских документах VIII в. с горы Мут упоминается в виде trrbht [19, с. 155]. Примечательно, что разницей в употреблении названия Отрара отмечен автором знаменитого географического словаря XIII в. Йакутом: «Турарбанд город за Сейхуном, из самых отдаленных городов Шаша, примыкающих к Мавераннахру. Народ этой страны по-разному произносит это имя, и они говорят Турар и Отрар». Востоковеды А.А. Ахмедов и Б.А. Розенфельд, ссылаясь на каирское издание сочинения «Муджан ал-буддан» пишут, что согласно Йакуту, полное название Отрара Турарбанд; причем по его словам, население этого города называет его Турар или Утрар [20, с. 202]. В этом сообщении, скорее всего, отражена древняя форма топонима Отрар, видоизменившаяся, на наш взгляд, от Турар-Утрар к Отрар.

Топоним Турар, безусловно, близок к названию древнейших (по данным письменных источников) насельников края. В «Авесте» они обозначены термином tura

[21, с. 159-161]. Так в гимне Ахура-Мазде «отважный» воин Турса просит богиню Ардвиг Суру дать удачу, чтобы «осилил храброе Ваэсаки отродье в проходе Хшатросука, я в Канхе пресвятой, чтобы воинов туранских я поражал бы сотню...» [22, с. 36-37]. Как пишет В.И. Абаев, по своему значению термин *tura* в Авесте можно рассматривать как эквивалент термина «сак-скиф» в древнеперсидских надписях [23, с. 28]. Этноним «тура» стал основой для обозначения страны туров - Турана.

Термин Туран обычно прилагается к стране, расположенной к северо-востоку от Ирана и населенной кочевыми племенами с общим названием «тура». Границы этой страны со временем, конечно, менялись. Анализируя данные Шахнаме и современные Фирдоуси географические сочинения, В.Шуховцев пришел к выводу, что для Фирдоуси Тураном является район, включающий области Испиджап, Кангдих, Фараб, Шавгар, Сауран, т.е. области, в более поздних источниках объединявшиеся под общим названием Туркестан [24, с. 102-105].

Данные древних и средневековых источников о локализации Турана и туров (туранцев) находят соответствие и в местных исторических легендах. Примечательным в этом плане является информация ташкентского жителя Рахим-ходжи Алиходжа Ишанова, который в приложении к газете «Акмолинские областные ведомости» за 1890 г., № 42, сообщает: «... наша Туркестанская земля назад тому около 4 000 лет была населена людьми. В Туркестанском владении сначала поселился и прославился некто, по имени Тур, а потому основанное им Туркестанское Владение получило название «Турана». Но в Туркестанском владении городов и поселении тогда еще не было; люди жили в шалашах, палатках и землянках. Таким образом туранцы жили несколько столетий, пока не были покарены Салар-Торконом (он же назывался и Афрасиабом), который завладел туркестанскими землями и, сделавшись полновластным царем, обратил все свое внимание и заботу на общественное благо, провел множество арыков и основал кишлаки и кенты (селения и поселки).

До прихода в Туркестанскую страну войск Чингизхана, кенты и кишлаки достигли высшей степени своей славы, силы и процветания, хотя и не считались городами. Но на берегу р.Арысь был замечательный по своему величию и обширности город, названный Утраром, где и была резиденция и верховное судилище Туркестанского высшего правителя» [25, с. 234-235]. Как видим, вырисовывается связь между Туром, Тураном и названием Турар-Утрар-Отрар. Поэтому мы считаем, что происхождение ойконима Турар-Утрар-Отрар связано с турами. Из района Средней Сырдарьи происходят кангары-печенег византийских источников. Этимология этнонима «кангар» выводит к древнему названию Сырдарьи – Канг. Примечательно, что в топониме «Турар» и в этнониме «кангар» есть общее ар.

Археологические исследования последних лет позволяют считать Шымкент одним из древнейших городов Казахстана. Раскопки на территории г. Шымкента выявили нижние слои городища относящиеся к концу I тыс. до н.э. [26, с. 19-30]. Луга, зелень вокруг нее послужили основой имени этого мегаполиса: «шым» – «дуг, луговина, цветущая долина в пойме реки» и «кент» – «крепость, город». Шымкент расположен между реками Бадам и Сайрам в весьма благоприятной для жизни предгорной полосе. В юго-восточной части города действуют родники, дающие начало протекающей через него речке Кошкарата. Поэтому, на наш взгляд, Шымкент буквально означает «крепость, город рядом с лугом», «город в зеленой долине», «луговой город».

В первые века нашей эры территория распространения памятников оседло-земледельческой культуры охватила почти все оазисы Южного Казахстана. К этому времени относятся нижние слои городища Ясы – древнейшей части г. Туркестана [27, с. 91]. Историк XVII в. Махмуд Ибн Вали показал, что в эпозу позднего средневековья сохранялся древний ойконим: «нынче Туркестан – это город Сакси, который

простой народ называет Иасы» [28, с. 244]. Данное название города перекликается с наименованием саков. По мнению В.И. Абаева термин «сака» можно рассматривать как эквивалент термина «тура», существовало даже скрещенное племенное название «туросаки» [23, с. 28-30].

В VIII-XII вв. главным городом в округе современного Туркестана являлся Шавгар. Этимология названия Шавгар в значении «черногорье» на основе согдийского языка предложено В.К. Шуховцовым [29, с. 151-152]. Шавгар на древнетюркском означает Карачук, на современном казахском - Каратау. Как отмечали мы в публикациях по истории Туркестана локализация Шавгара на месте Шойтобе маловероятно [30, с. 21-22]. Шавгар располагался на месте городища Карачук, сохранивший древнее название. Исчезновение названия Шавгар с XII в. со страниц средневековой историко-географической литературы не означает гибель города. Скорее всего, с XII в. утвердился тюркский эквивалент ойконима – Карачук, впервые зафиксированный Махмудом Кашгари.

Одним из важных вопросов истории г. Ясы-Туркестана является выяснение причин приведших к переименованию Ясы в Туркестан. Ясы даже в конце XIV в. являлся небольшим городом. Междусобные войны разгоревшиеся после смерти Тимура привели к упадку Отрара, Саурана, Сыгнака, игравших столичную роль в регионе. Город Ясы в позднесредневековых источниках в связи с событиями 70-80-х гг. XVI в. начинает именоваться то как «крепость Иасы», то как «крепость Туркестан». Переименование города, скорее всего, было связано с изменением статуса Ясы. Город становится столицей региона Туркестан. Новый статус Ясы способствовал превращению его в центр экономической и торговой жизни. На фоне начавшегося в XV в. упадка городов Средней Сырдарьи росло значение Ясы как политического, административного и хозяйственного центра Туркестана. Теперь притязания на г. Ясы означало притязания на весь Туркестан. Название Туркестан стало ассоциироваться с названием столицы, главного города региона, что привело первоначально к параллельному сосуществованию двух названий города, а потом к замене Ясы на Туркестан.

Таким образом топономический анализ названий археологических объектов с использованием данных археологических и исторических исследований могут дать важную информацию о древних насельниках региона, данные об их языке, образе жизни, типах хозяйствования, в крайнем случае о топографии и других особенностях памятника. Поэтому археологические топонимы Казахстана требуют целенаправленного изучения, научного осмысления.

1. *Коньсов Д.А., Подушкин А.Н.* Ономастика памятников археологии Чимкентской области (по материалам паспортизации 1978- 1985 гг.) // // Тезисы докладов научно- практической конференции, посвященной 70-летию организации Чимкентского областного историко-краеведческого музея. Алма-Ата, 1990.

2. *Рустемов А.А.* К вопросу об археологической топонимике Южного Казахстана // Культурное наследие Южного Казахстана. Шымкент, 2002.

3. *Кастанье И.А.* Древности Киргизской степи и Оренбургского края. – Алматы, 2007.

4. *Рустемов Л.З.* Казахско-русский толковый словарь арабско-иранских заимствованных слов. Алма-Ата, 1989.

5. *Толстов С.П.* По древним дельтам Окса и Яксарта. Москва, 1962.

6. *Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі, 2 том.* Алматы: Ғылым 1976.

7. *Джанузаков Т.* Очерк казахской ономастики. Алма-Ата, 1982.

-
8. *Койчубаев Е.* Краткий толковый словарь топонимов Казахстана. Алма-Ата, 1974.
 9. *Левина Л.М.* Этнокультурная история Восточного Приаралья. Москва, 1996.
 10. *Кожа М.Б.* О забытых и новых памятниках Отрарского района ЮКО (Дополнения к «Своду памятников истории и культуры Казахстана. Южно-Казахстанская область») // Сохранение и использование объектов культурного и смешанного наследия современной Центральной Азии. Алматы, 2005.
 11. *Қойшыбаев Е.* Қазақстанның жер-су аттары сөздігі. Алматы, 1985.
 12. *Рустемов Л.З.* Казахско-русский толковый словарь арабско-иранских заимствованных слов. Алма-Ата, 1989.
 13. *Шуховцов В.К.* Сакская топонимия на территории Южного Казахстана в домонгольское время // Валихановские чтения. Кокшетау, 1992.
 14. *Лыкошин Н.С.* Догадка о прошлом Отрара // Протоколы заседаний и сообщения Туркестанского кружка любителей. Год IV. – Ташкент, 1899. С. 171-176.
 15. *Байпаков К.М.* Средневековая городская культура Южного Казахстана и Семиречья. – Алма-Ата: Наука, 1986.
 16. *Бартольд В.В.* По поводу статьи догадка о прошлом Отрара // Протоколы заседаний и сообщения Туркестанского кружка любителей, 1899, Год V.
 17. *Акишев К.А., Байпаков К.М., Ерзакович Л.Б.* Древний Отрар. – Алма-Ата: Наука, 1972.
 18. *Калинина Т.М.* Сведения ранних ученых арабского халифата. – Москва: Наука, 1988.
 19. *Кляшторный С.Г.* Древнетюркские рунические надписи как исторический источник. – Москва: Наука, 1964.
 20. *Булаков П.Г., Розенфельд Б.Н., Ахмедов А.А.* Мухаммад ал-Хорезми. М., 1983.
 21. *Акишев К.А.* Древние авторы о племенах и их расселении в VII-IV вв. до н.э. // История Казахстана. Т.1. Алматы, 1996.
 22. *Авеста: Избранные гимны: Из Видедавта/ Пер. с авестийского, предисл., прим. И. Стеблин-Каменского.* М., 1993.
 23. *Абаев В.И.* Избранные труды. Владикавказ. 1990.
 24. *Шуховцов В.И.* Туран: (К вопросу о локализации и содержании топонима // Взаимодействие кочевых и оседлых культур на Великом Шелковом пути. – Алма-Ата: Наука, 1991.
 25. Сообщение ташкентского жителя Рахим-Ходжи Али-Ходжи Ишпанова о городе Ташкенте. // Дала уялатының газетсы. Алматы, 1989.
 26. *Байпаков К.М., Байтанаев Б.А., Сулейманов Р.Х., Грищенко А.Н.* Стратиграфия городища Шымкент: возникновение и развитие города // Древняя и средневековая урбанизация Евразии и возраст города Шымкент. Шымкент. 2008. С. 19-30.
 27. *Смагулов Е., Григорьев Ф., Итенов А.* Очерки по истории и археологии средневекового Туркестана. Алматы, 1999.
 28. Материалы по истории Средней и Центральной Азии. Ташкент, 1988.
 29. *Шуховцов В.И.* Несколько заметок по топонимам Южного Казахстана // Материалы Республиканской научно-практической конференции молодых ученых по общественным наукам. Алма-Ата, 1978.
 30. *Кожа М.* Иасы-Түркістан тарихы. История Ясы-Туркестана. Алматы, 2000.

МАҢҚЫСТАУ

Название полуострова произносится и пишется в различных вариантах: Маңқыстау, Маңғыстау, Маңқышлақ, Маңғышлақ (Манкистау, Мангистау, Манкишлақ, Мангишлақ). Суть топонима раскрыта геологом Арминием Вамбери еще в середине XIX века. В 1865 г. в своей работе “Путешествие по Средней Азии”, опубликованной в столице Российской империи Санкт-Петербурге, он пришел к выводу, что интересующий нас топоним означает “тысяча зимовий” [1]. Но, увы, его объяснение почему-то не удовлетворило современных исследователей, хотя для утверждения новой версии, необходимо было подвергнуть критическому анализу старую, указав ошибочность предложенного прочтения и лишь затем предлагать свою версию.

По поводу этого достаточно “прозрачного” топонима наши ученые выдвигают самые разные этимологические варианты. В XI в. выдающийся тюркский ученый Махмуд ал-Кашгари, в своем труде “Диван Лугат ат-Турк”, упомянул топоним Мангишлаг: “ман кишлаг – название (местности) в землях Огузов” [2]. Опираясь на словарь Махмуда ал-Кашгари, где выражение “мән йәшлиг күй” переводится как “овца, достигшая четырехлетнего возраста” [3], доктор филологических наук Г. Мусабаев считает, что топоним состоит из двух частей: ман (баран) + қыслақ (зимовье), что означает “зимовье баранов” [4].

Филолог Айтым Абдрахманов также разбивает топоним на два компонента: “маңғыш/маңғыс (название хищного животного) + суффикс лақ” и интерпретирует его как “местность, где водятся мангусты” [5]. Название этого полумифического, фантастического “животного” отложилось на административной карте Республики Казахстан, где проявилось на не вполне грамотном словообразовании – Мангистауская область. По поводу этого топонима имеются и другие этимологические изыскания.

Если исследователь В. А. Никонов данное географическое название рассматривает как “кишлак менков”, где менк – наименование одного из ногайских племен [6], то С. Атанязов в своих разысканиях приходит к выводу, что Манкишлак это “укрепленный стан” (ман-укрепленный; кишлак-стан) [7]. Рассматривается этот топоним и в другой раскладке, где первая часть мангыс-саранча, а вторая половина названия тау-гора. В результате, содержание топонима приобретает значение “саранчовой горы” или “горы кузнечиков” [8].

Не углубляясь в более подробный анализ этимологических исследований, и не рассматривая версии других авторов, остановлюсь на одном из последних предложений, сделанных профессором Т. Жанузакком. Принимая расшифровку С. Атанязова, и опираясь на данные таджикского языка, где в составе слова манзил (место остановки, стоянка, привал, жилище) имеется корень ман, исследователь Т. Жанузак приходит к тому же выводу, что С. Атанязов: в топониме Мангышлақ/Манкыстақ/Манкыстау содержится значение “укрепленной стоянки, зимовки” [9].

И даже академический “Казахско-русский словарь” не избежал искушения пояснить, что “Маңғыстау от маңғыста – величаво ступать, идти спокойным шагом (о верблюде)” [10].

Тем не менее, полуторавековой давности высказывание мадьярского исследователя А. Вамбери оказалось верным, о чем говорят средневековые авторы. Воспользуемся их сведениями, приведенными в работе современных исследователей¹.

¹ Сводка упоминаний средневековых авторов о географическом объекте Мангышлақ приведена по раб те Зейноллы Самашева, Крымбека Кушербаева, Ермака Аманшаева, Андрея Астафьева “Сокровища Устюрта и Манкыстау”. Алматы, 2007.

Так арабский историк и географ Мукаддаси (Макдиси), живший в X в., упоминает город Бинкишлак на границе хазар и Джурджана (Хорезма). В конце X в. великий центральноазиатский ученый-энциклопедист Абу Рейхан Бируни в своем труде “Канон Мас’уда” дает координаты города и порта гузов Банхишлаг. Крепость Мангышлак упоминается в сообщении Хусейни об осаде войсками сельджукского правителя Алп-Арслана, где засели кыпчаки (1065 г.). Спустя шесть с половиной десятков лет новые сведения о крепости Манкашлаг появляются в труде арабского географа Якута (Йакут) о правлении хорезмшаха Атсыза (1127–1156гг.) [11].

Исторически, в силу достаточно теплой зимы, Манкишлак всегда был местом зимовья кочевого населения Арало-Каспийского региона и поэтому, скорее всего, по нарицательному названию мест многочисленного скопления “тысяч” зимовок на полуострове, город и получил свое имя (тысяча зимовок), упоминаемое средневековыми авторами. А в XII веке название города Манкашлак распространяется уже на всю географическую область [12].

В приведенной сводке обращает на себя внимание написание Бинкишлак. В огузских языках (современные азербайджанский, гагаузский, турецкий, туркменский) слово тысяча звучит как бин (bin) [13]. Кишлак, как известно, происходит от слов киш (қыс)-зима и суффикса лак, то есть – зимовка или зимовье. Таким образом, Бинкишлак означает тысячу зимовок. Под воздействием различных диалектов тюркского языка, а порой и искаженного написания в других языках (арабский, персидский...), форма Бинкишлак еще в средневековье приобретает другие написания и произношения – Банкишлак, Банхишлак, Манкашлак, Манкишлак. Затем кишлак, как зимовье, приобретает современную казахскую форму қыстақ (қыстау), добавив еще один вариант топонима (Маңқыстау), однако, не изменившего на протяжении долгих веков суть своего исконного имени – Мыңқыстау (тысяча зимовок).

-
1. Вамбери, Арминий. Путешествие по Средней Азии. СПб., 1865. С. 160
 2. *Махмуд ал-Кашгари*. Диван Лугат ат-Турк / Перевод З.-А. М. Ауэзовой.-Алматы, 2005. С. 858, индекс 5407.
 3. Там же, индекс 5408.
 4. *Мұсабаев Ф.* Маңғыстау сөзінің этимологиясы // Қазақ ССР Ғылым академиясының хабарлары. Алматы, 1946.–№ 4 (29) шығуы.–37–38-бб.
 5. *Әбдірахманов А.* Топонимика және этимология. Алматы, 1975.–133-б.
 6. *Никонов В. А.* Краткий топонимический словарь. М., 1966. С. 255
 7. *Атаниязов С.* Түркменстанның географик атларының дүшүндиришли сөзлуги. Ашхабад, 1980. С. 203
 8. *Нұрмағамбетов А.* Жер-судың аты – тарихтың хаты. Алматы, 1994.–35-б.
 9. *Жанұзақ Т.* Қазақ ономастикасы. Атаулар сыры. Алматы, 2007.–324-б.
 10. *Қазақша-орысша сөздік.* Казахско-русский словарь. Алматы, 2002.–588-б.
 11. *Самашев З., Кушербаев К., Аманшаев Е., Астафьев А.* Сокровища Устюрта и Манкыстау. Алматы, 2007. С. 316–317
 12. Там же. С. 318
 13. *Турецко-русский словарь.* Türkçe-rusça sözlük. М., 1977. С. 117

ОРАЗБЕК Ернар Жұмағалиұлы
Казахский НИИ культурного наследия номадов МКИ РК,
старший научный сотрудник

НЕКОТОРЫЕ ТОПОНИМЫ УЛЫТАУСКОГО РЕГИОНА

Білеути[1] – название реки, протекающей в южной части Улытауского района Карагандинской области. Длина реки – 325 км, площадь водосбора – 5,2 тыс. кв. км, расход воды – 1,18 куб. м/сек.

После памятного исторического сражения, в 1727 году, между казаками и калмыками в междуречье рек Буланты и Билеуты[2] современного Улытауского района Карагандинской области – Билеуты была переименована в Қалмаққырған («место, местность»), где были истреблены калмыки» (к сожалению, на картах приводится неграмотная форма «Қалмаққырған» – что означает «(место, местность), где калмыки истребили (кого-то)»).

По словам информатора Бағдата Байжантаева (директора городского архива г. Жезказган), название реки «Білеути» закрепилось после освобождения региона от калмыков. Ранее река называлась «Айрантөгілген» – «(место) где пролился/пролили айран/простокваша». Вероятно, с этим событием связана какая-то легенда. Например, к северу, в районе Улытауских гор течет речка Сабасалды («уронили саба/бурдюк для кумыса»). Обычно такого рода топонимы легенда связно объединяет в единый повествовательный блок (сравните пучок-куст топонимов в Восточном Казахстане, связанные с легендарной историей об Енлик и Кебеке). Сам факт пролития айрана (преднамеренного или случайного) в народной этнической культуре трактуется однозначно как плохое предзнаменование, в случае преднамеренного акта как повод для ссоры, вражды. Вероятно, имело место в прошлом какое-то общественно/политически значимое событие, в память о котором и была именована река/местность. Можно предполагать, что этот микрорегион междуречья Буланты–Билеуты «обладает» значительной, концентрированной историей (которая, к сожалению, в результате социально-исторических катаклизмов XIX–XX веков, а, теперь уже, и XXI века, лишь фрагментарно и искаженно сохранилась в народной памяти). Вероятно, этому причиной и пограничное, стратегическое положение микрорегиона между югом (зимовки) и севером (летовки) Казахской степи, между востоком и западом, между юго-востоком (Жетысу, Джунгарские Ворота и, далее, Восточный Туркестан) и северо-востоком, западом, и транзитное положение микрорегиона в системе древних сезонно-кочевых, миграционных, торговых, военно-завоевательных путей, и хорошая обеспеченность микрорегиона водными источниками, травостоем и т.п. Российская колонизация Степи шла по древним водным путям, с запада – по Жайыку, Уилу, Иргизу, Сырдарье и с востока – по Иртышу, Зайсану, Аягозу, Жетысу. Была попытка проложить еще одну линию крепостей по центру Казахской степи, по меридиану (Торгай, Улытау и, далее, к Сырдарье, Чу, Таласу), пройдясь катком по Улытау/заповедной ханской территории. Но попытка была свернута; относительно промышленно освоенная Южная Сибирь позволяла проводить массивные, хорошо оснащенные поэтапные шаги колонизационного освоения Казахстана, в Центральной части Степи российским воинским отрядам было весьма некомфортно по причине фактора аридности, труднопроходимых русел рек, впереди на юге их ждали малозаселенные (проходимые казаками-кочевниками лишь в определенные сезоны) пустынные территории, да и казахская административно-политическая и потестарно-политическая системы были уже уничтожены.

На современной карте (1:1000000), в верхнем течении река подписана как Белутты (образуется слиянием рек Кумола/Кумола и Дуйсенбай/Дуйсенбай) и лишь, после впадения справа реки Шолаксай/Шолақсай – подписана как Калмаққырған.

Река Билеуты (Калмаккырылган) пополняется водами речушек, стекающих с южных склонов горного массива Улытау (Улутауское тектоническое поднятие – одна из древнейших структур Казахского щита, заложенная еще в докембрии и частично преобразованная в эпоху каледонского орогенеза [3, с. 183]), течет на запад и впадает, как и река Буланты, в бессточное озеро Шубар-тениз.

Река Билеуты образуется путем слияния нескольких речек, местность эта называется Бестамак («бес» – «пять», «тамак» – «горло», возможно, в значении «русло»); там река Кумола вливается в Билеуты, и образует ее, далее идет приток крупный Дуйсенбай (он начинается с плато Майтобе, что в 25 км к западу от Карсакбая), далее приток Аксай, далее приток Такырсай, пятая – сама Билеуты.

В книге «Улытау–Жезқазған өңірінің жер-су атаулары» [4, с. 75], приводится следующая этимология названия Билеуты: по утверждению топонимиста О.Т. Молчановой [5], в горном Алтае существуют топонимы (гора, река/сай, местность, поселок) с составным словом Беле (Бея, Белэ, Пеле, Пелэ). На алтайском языке «беле» – «рябина» (по-казахски «рябина» – «шетен»); и, возможно, название реки означает «Рябиновая».

По версии информатора Тонболата Муканова (житель Карсакбая, шежиреши, любитель-краевед-историк), мол, река названа по калмыцкому этнониму, и он перечислил названия калмыцких племен – хорос, чорос, торгоут, билеуит. Этнопатриотическое самосознание и этноидентичность Тонболата оказалось на столь высоком уровне, что когда местный Кировский сельсовет в 1992 г. переименовали в Билеутинский, он рьяно высказывался за сохранение старого названия и возмущался, что увековечивают калмыцкий этноним (здесь и далее – [6]).

Раньше местные казахи (роды өтеу, асан, құлмамбет, қайдағұл, аманғұл, талқаншы, қошқар, сапақ, тоғызаул и др. племени баганалы-найман)[7], имевшие зимовки на Билеуты и ее притоках Кумола и Дуйсенбай – вплоть до революции 1917 г., до кампании коллективизации (и, в рамках совхозной системы-структуры, пребывавшие на этих земельных угодьях вплоть до начала 1990-х гг.) – вели традиционную, чисто кочевую жизнь, типичную для номадов Сарыарки. Зимовки их располагались на берегах Сырдарьи, летовки в районе реки Есіл/Ишим.

Регион Буланты-Билеуты находится как раз на полпути этого годового кочевого цикла. Весной здесь реки и речушки, берущие свое начало с южных предгорий Улытауских гор, с многочисленных родников, переполняясь талой снеговой водой и подпитываясь подпочвенными водами (қарасу), обильно увлажняют естественные пастбища и степь, предоставляя прекрасные кормовые угодья для скота. Весной же вода в местных реках становится пресной, пригодной для питья; летом вода солонет, но во многих речках еще пригодна для водопоя скота; многочисленные колодцы казахи выкапывали обычно в верховьях рек и речушек, где подпочвенные воды еще оставались пресными.

В памяти народной остались воспоминания о прежних путях ежегодных перекочевков с Сырдарьи на Есиль. И когда наступили трудные времена – конфискация имущества, коллективизация, репрессии – многие бежали именно на юг, на Сырдарью. Многие из бежавших погибли там, немногие через некоторое время вернулись обратно на Билеуты, немногие выжили на юге и остались там.

Где-то в середине и в конце XIX в. кочевые пути казахов оказались прерванными. Казахи вынуждены были кочевать в пределах данного микрорегиона. Зимовки теперь располагались по берегам нижних течений местных рек – в частности, Билеуты, Дуйсенбай, Кумола, летовки же рядом, в верховьях этих рек.

Интересно привести примеры существования производных форм от слова «Беле, Бея, Белэ, Пеле, Пелэ –рябина» в гидронимах, антропонимах, оронимах других стран: Билеутовский ручей, впадающий у деревни Билеутово в реку Битца

(близг.Москва)[8]; река Белеуты, приток реки Ангрэнв западной оконечности Чаткальского хребта[9]; перевал Белеуты в центральной части Музкольского хребта (Центральный Памир)[10]; фамилия Белеутов (БАЛАМАТОВ, БАЛАМУТОВ, БЕЛЕУТОВ) (тюркское слово, ставшее основой фамилии имеет несколько значений: 1. махать руками; 2. мешать, размешивать; 3. грязнить, пачкать; 4. вселять раздоры, баламутить. В последнем значении оно вошло в русский язык – баламут).

Бұланты [12] – название реки, протекающей в южной части Улытауского района Карагандинской области. «Бұлан» – означает «лось», «Бұланты» – «Лосиная (река)». Исток начинается с гор Кішітау и Майтобегорного массива Улытау, далее река течет на запад, проходит возле аула Байқоңыр. Половодье весной, когда тает снег. Длина реки около 160 км. Впадает в Шұбар-теңіз. Летом берега реки служили летовками/жайлау для жителей аулов Байқоңыр и Қарақұм. По уверениям местных жителей в давние времена здесь водились лоси полустепного подвида (и в настоящее время лоси обитают относительно неподалеку от здешних мест – в северных районах Казахстана и в горно-лесных оазисах Сарыарки).

В междуречье рек Буланты и Билеуты произошла историческая битва между казахами и джунгарами в 1727 году [13].

Қарасері (именно так произносят этот топоним аборигены) – название реки, протекающей в южной части Улытауского района Карагандинской области. По преданию, именно в местности Карасеры, близ сопки Карасеры и речки Карасеры и произошло одно из решающих сражений эпохи казахско-джунгарского противостояния XVIII столетия.

Карасеры:

1) местность. По легенде, в давние времена жил один сері-жігіт, любимец народа и его прозвали Карасеры. Однажды он был приглашен на одну свадьбу (қыз ұзату тойы); он был очарован красотой просватанной против своей воли девушки, и она полюбила его. Они решили быть навеки вместе и, в ночь перед свадебным тоем, они бежали (алып қашу). Жигиты со стороны оскорбленного жениха, который уже официально сватался, выплатил калым (қалың мал), узнав о побеге влюбленных, тотчас же пустились в погоню, настигли их и, убив сері, возвратились с девушкой. Тело жігіта-сері, пленявшего всех своим искусством, жизнерадостностью, щедростью, задором, единственного сына у своих бедных родителей, народ, скорбя и оплакивая, похоронил на одной из сопкок/төбе.

В местности Карасеры (на которой я – Е.О. – побывал), находятся несколько холмов/сопок, на главном из которых, называемом Карасеры, в настоящее время установлен треножник триангуляционного пункта. Само расположение этих холмов, с несколько доминирующим положением (по высоте и по размеру) одного из них, с их доминирующей темной окраской (темно-черного цвета скальные породы, покрытые патиной/«пустынным загаром») [14] – у местных степных жителей (как и у меня) могло способствовать созданию устойчивой ассоциации с такой знакомой семиотически/знаковой картиной из степного кочевого быта: «по степи едет кавалькада всадников – удалой, прекрасный, творчески-искусный сері, символ свободы, молодости, карнавальная раскрепощенности, со своими верными спутниками-жігіттами». Тем более, если существует такая трогательно-прекрасная легенда о весенне-опьяняющей любви.

2) речка, впадает в Билеуты.

На современной карте и местность, и речка надписаны в корне неверно и искаженно – Карасирек («сирек» – «редкий»). В книгах встречаются варианты «Карасере», в исторических источниках XIX в. – Карасыр (сыыр – корова).

Слово «сері» – а) этн. певец; музыкант, артист, франт, щеголь; б) рыцарь/рыцарский; настоящий мужчина; ~жігіт настоящий парень; ~мінез рыцарский характер. «Серілік (-гі)» – то, что свойственно сері (артистичность, веселье, щедрость, франтовство и пр.); ~ көрсету проявлять щедрость; ~ құру вести себя как сері; ~ке салыну быть приверженцем веселья[15, с. 716–717].

«Сері» и «сал» (Ақан-сері, Біржан-сал) – примерно одинаковые понятия и примерно сопоставимы с европейскими терминами-понятиями (и, что важно, типологически и стадияльно им тождественны), как «бард; вагант; миннезингер; менестрель». Серии салу многое разрешалось и многое прощалось, они являлись любимцами народа. В своих острых, точных поэтических характеристиках современной им эпохи они часто поднимались до высот глубокого философского обобщения. Одна из характерных черт, различающих оба социальных типа друг от друга: сал – акын-импровизатор, более критически-философского склада, путешествовал от аула к аулу, от одних бая, бия, правителя к другим в одиночку, на верном коне, и с домброй на руках; серы – тоже акын-импровизатор, но более мажорно-жизнеутверждающего стиля, любитель жизни, молодости, девушек, своей щегольски-франтоватой одеждой, своим порой шокирующим поведением, экстравагантностью, яркой неординарностью, эпатажностью взрывающий штампы и псевдоприличия чопорно-традиционно-двуличной общественной жизни, также путешествовал по степи, но всегда в окружении свиты таких же бесшабашных, переполненных жаждой приключений, задора, романтики молодых людей.

Вариант «Қарасиыр» (где «сиыр» – «корова») вообще ошибочен, такового не существует.

Вариант «Қарасуир», в правильной форме – «Қарасуыр», существует, но не имеет отношения к интересующим нас объектам. «Қарасуыр» – так называется речка в бассейне реки Ащымиір. Исток ее начинается с юго-западных отрогов Улытауских гор, с родниковых вод. На севере местности Карасуыр впадает слева в реку Ащымиір. Весной наблюдается максимум воды, подпитываемой тающими снегами и подпочвенными источниками; в апреле – половодье; летом мелеет, разбиваясь на плесы/карасу. В верховьях реки, в ее долине расположены пресноводные колодцы, находятся жайлау. «Суыр» означает «сурок».

Есть вариант топонима Қарасүйір – так называется одна местность, означает «место/местность в форме острого угла» («үшкір тұмсық тәрізді жер, бедерінің сыртқы пішініне қарай қойылған атау» [16, с. 125].

Вариант «Қарасире» существует. В вышецитированной книге [17, с. 128] указано, что так называется речка бассейна реки Ащымиір. Начинается с юго-западных отрогов Улытауских гор и впадает в реку Ащымиір. Длина речки 50 км. Питается исключительно за счет таяния снегов, вода пригодна для водопоя скота. «Қара», в данном случае означает «земля, местность». «Сире, сыр» на древнетюркском имеет значение «река» (например, «Сырдария» – компонент «сыр» тавтологизируется и усиливается вторым компонентом «дария» (по-персидски – «река»). Значение топонима «река, начинающаяся с родников».

1. Государственный каталог географических названий Республики Казахстан.–Т.6.–Ч.1,2. Карагандинская область. Алматы, 2006.
2. Буланты шайқасы.–Қарағанды, 1998.–63 б.; Бағдат Байжантаев. Буланты шайқасы // Сарыарқа (газ.). 2007. № 73 (7359), 21 дек.
3. *Гвоздецкий Н. А., Николаев В. А.* Казахстан: Очерк природы. М.: Мысль, 1971.
4. Ұлытау Жезқазған өңірінің жер-су атаулары.–Алматы: Эверо, 2007.
5. *Молчанова О. Т.* Топонимический словарь Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1979. (398 с.).
6. Полевые материалы автора // Оразбек Е. Ж. Научный отчето полевых этнографических исследованиях в Улытауском районе Карагандинской области в 2010 г., по теме: «Этнографическое обследование района Булантинского сражения казахского народа с джунгарами». Алматы, 2010 / Архив КазНИИ ППКНН.
7. Найманның бір баласы Бағаналы.–Алматы, 1998.–935 б.; Тарақты Ақселеу. Балталы, Бағаналы ел аман бол. Алматы: Қазақ Университеті, 1993.–224 б.
8. <http://www.land-x.org/ Публикации и репортажи/ Гидрография/ Река Битца и её притоки /tabid/164/Default.aspx>
9. http://www.nauka1941-1945.ru/files/pdf/EB_1941_AKS_00000080.pdf
10. www.vostlit.info/.../ocerk_pamira_1892.htm; www.skitalets.ru ›
11. <http://enc-dic.com/family/Beleutov-1155.html>
12. Государственный каталог географических названий Республики Казахстан.–Т.6.–Ч.1,2. Карагандинская область. Алматы, 2006.
13. Буланты шайқасы.–Қарағанды, 1998.–63 б.; Бағдат Байжантаев. Буланты шайқасы // Сарыарқа (газ.).–2007.–№ 73 (7359), 21 дек.
14. *Кононов А. Н.* О семантике слов кара и ак в тюркской географической терминологии // Известия Отделения общественных наук Таджикской ССР. Душанбе, 1954. Вып. 5.
15. Казахско-русский словарь: около 50000 слов. Алматы: Дайк-Пресс, 2001.
16. Ұлытау–Жезқазған өңірінің жер-су атаулары. Алматы: Эверо, 2007.
17. Ұлытау–Жезқазған өңірінің жер-су атаулары. Алматы: Эверо, 2007.

III.
СОВРЕМЕННАЯ КУЛЬТУРА
КАЗАХСТАНА И ЦЕНТРАЛЬНОЙ
АЗИИ И ПРОБЛЕМЫ МЕДИАВЕДЕНИЯ

ЖАКУПБЕКОВА Дана Амангельдиевна
Карагандинский государственный университет
старший преподаватель кафедры философии и теории культуры

ФИЛОСОФСКИЕ ВАРИАЦИИ НА ТЕМУ МУЗЫКАЛЬНОСТИ

Из самых глубин казахских степей доносится чарующий напев и неиссякаемый ритм. Это бьется сердце Сары-Арка, колыбели казахской музыки. Едва заметный взмах дирижера и мы услышим переливы жемчужной россыпи, перезвон соловьиной трели, бурю страстей и тихую радость осеннего вечера.

Позволим себе некоторые философские вариации на тему музыкальности. Если перефразировать Ницше Ф., для которого особый философский настрой сопряжен с ощущением того, что наш мир имеет под собой другую, скрытую реальность, то возможно именно музыка может приоткрыть ее завесу. Еще в немецком средневековье носились толпы с пением и плясками, охваченные дионисийской силой. В этих плясунах несложно представить вакхические хоры греков, воспевавшие воссоединение людей и природы, человека и человека. «В пении и пляске являет себя человек сочленом более высокой общины: он разучился ходить и говорить и готов в пляске взлететь в более воздушные выси. Его телодвижениями говорит колдовство...и в человеке звучит нечто сверхприродное: он чувствует себя богом, он сам шествует теперь восторженный и возвышенный; такими он видел во сне шествовавших богов» [1]. Речь идет, конечно же, об иллюзорности мира, в которую мы с радостным трепетом готовы погрузиться, как если бы ожидали, когда нас накроет морская волна. Для лихорадочного возбуждения от дионисийских празднеств Ницше находит красочное название "напиток ведьмы", подчеркивая пограничное состояние, когда стирается сама грань существования.

Сложно представить, что же явилось началом того переломного момента в истории философии - музыка Вагнера или идея мировой воли Шопенгауэра. Так или иначе их неразрывная связь не случайна. Музыка отражает дух своей эпохи и сама может явиться основой для его движения. Еще свежи в памяти чеканные слова Виктора Цоя: «Перемен требуют наши сердца». Ожидание всегда сопряжено с волнующим чувством перед неизведанным и именно музыка способна передать и создать это чувство. Стадионы, скандирующие в такт металлического и не только рока, полный экстаз тех, кто находится на сцене и изображает особое действие, вызывает ассоциации с культовыми песнопениями почитателей Вакха.

Эта музыка забвения и пробуждения одновременно. Она порождает неведомое многим чувство единения со всеми теми, кто находится рядом с вами, плечом к плечу, рука к руке, вырывая рев возгласов одобрения и восторга. Сравнивая рок концерты с дионисийскими праздниками, а представления первых трагедий с последующими постановками опер, можно лишь вообразить тот накал страстей и бурю эмоций, сопровождавший мистические действия, которые создавали не менее мистические преобразования у тех, кто стал их соучастником в роли зрителя и общился к некоему сообществу единомышленников. Поистине, звук относится к одному из действующих сил, природу которого могли знать лишь избранные. Несмотря на жесткий цензурный режим в советский период развития философских наук все же происходил обмен опытом с иностранными коллегами, прошедшими довольно жесткий отбор.

В 1977 году издательством "Прогресс" под редакцией В.В. Мшвениерадзе и А.Г. Мысливченко был опубликован сборник переводов с английского с характерным для того времени названием "Современная прогрессивная философская и социологическая мысль в США". Среди таких авторов, как Анжела Дэвис и Го-

вард Парсонс, статья Р.Э. Дейла «К социальной истории музыкальной гаммы». На первый взгляд работа может показаться излишне социологизированной. Все же в контексте нашей статьи она может прояснить целый ряд, как собственно музыковедческих проблем, так и затронуть философский аспект природы социального.

Главная идея автора сводится к тому, что история музыки восходит к звуковой сигнализации первобытных обществ, когда музыка и речь были единым целым. Двухтоновое звучание говорит о наметившейся дихотомии в обществе, что связано, с одной стороны, с половым разделением труда, а с другой стороны, с первыми представлениями о душе и ее телесной оболочке. По его мнению, дальнейшая рационализация музыки повлекла за собой рационализацию самого общества. Первый признак цивилизации можно связать с появлением гаммы, что в свою очередь отражает социальную дифференциацию. Например, развитие древнегреческой цивилизации на основе конкурентного хозяйства, появление частной собственности постепенно разрушило прежнее единство личности и общества.

Феномен отчуждения выразил разрыв между индивидом и обществом. В инструментальной музыке эти процессы нашли свое отражение в переходе от эпической тематики к лирической. В определенный момент в истории Афин эмоциональность противостояла законности и порядку, «энгармоничная музыка, (созвучная) модуляция, выражая эмоциональные переживания угнетенных, продолжала напеваться в фольклорной музыке, тогда как аристократия искала более статичных и контролируемых форм» [2].

На современном этапе рациональная музыка переживает свой упадок и возрождение. Западная музыкальная культура демонстрирует отрицание гаммы, атематизм и атональность. По мнению Р.Э. Дейла объяснение этому процессу можно найти, обратившись к современному социальному устройству западного мира в целом. Сам факт наличия тональности говорит о наличии социального неравенства и социальных институтов, основанных на принуждении. Речь может идти о новых формах коллективности, а процессы, происходящие в философской рефлексии и последние тенденции музыкальной жизни, отражают современные им процессы социально-исторической практики.

Некоторые выводы, сделанные Р.Э. Дейлом, натолкнули нас на мысль сравнить графическую картину традиционного произведения казахской музыки - кюя и упрощенную схему социального устройства кочевников [3]. Несомненно, кобызовые кюи гораздо древнее и изначально они сопровождали шаманские ритуалы. Повторение предельно обобщенной тематики, воссоздающее кружение и повторение магических заклинаний, создает эффект занятости одной мыслью, а обобщенный абстрактный характер создает информационный парадокс, заключающийся в том, что текст кюя создает внутреннюю информацию слушателя, воздействуя на его фантазию.

Домбровая же музыка с одной стороны демонстрирует строгий канон, а с другой, строится как свободная импровизация. Традиционное устное творчество со временем выработало свои законы импровизации, вызванные особой формой коммуникации. Основная нагрузка в системе автор – слушатель падает на ресурсы долговременной памяти. Произведение устной культуры значительно отличается от аналогичного произведения письменной культуры, в первую очередь тем, что предполагает непосредственное контактное, как зрительное, так и слуховое восприятие. Между исполнителем и слушателем устанавливается двусторонний канал связи, по которому поступает информация и ответная реакция слушателей. Опозиция автор – слушатель довольно условна, поскольку речь идет о единстве двух творческих начал, выраженных в своеобразном коммуникативном союзе автора и слушателя. Исполнение и прочтение происходят одновременно, как своеобраз-

ный план воздействия и план восприятия определенной темы, что создает эффект самовозрастания информации.

Таким образом, бесписьменная культура представляет собой некий монолит, единый функциональный организм, в котором действует специфический механизм в отношении часть – целое, где часть является ветвью всей культуры. Многие закономерности одной ветви встречаются и в других. Монолитность произведения выражается в том, что при сюжетно-тематическом разнообразии тем, четко прослеживается надличный тип сознания. Кроме того, эти темы повторяются в бесконечном варьировании. Структура кюя такова, что исполнение этих тем осуществляется по кругу, каждая новая тема проигрывается при непременно повторном воспроизводстве предыдущей темы.

Возможно, что подобное расширение является структурой не только музыкального произведения, но и всей структуры кочевого общества, если его рассмотреть не в привычной для западного типа генеалогического «древа», а как ризому и матримониальную систему, остающуюся неизменной в своей порождающей основе. Предположим такую картину, что матриархальная система и есть тот самый монолит, в котором нет места для иерархии, каждый новый ребенок это и есть новая вариация прежней темы. В таком контексте музыка может стать ключом к пониманию человеческой культуры и нести в себе тот огромный потенциал, к которому обращались представители, пожалуй, всех направлений философской мысли.

Собственно философский текст может быть создан по форме как музыкальное произведение. Одним из таких "музыкальных" мыслителей был Эрнст Блох (1885–1977) – немецкий философ, социолог, писатель и музыковед [4]. Чтобы немного проникнуться особенностью его языка, который как и ноты не поддаются пересказу и интерпретации, приведем небольшой отрывок из его работы "Тюбингенское введение в философию": "К тому, что образует сферу утопического, прежде всего относятся особые утопические страны целительного, технического, архитектурного и географического свойства и измерения. Ведь на родовой территории утопии социальные утопии не являются единственными: наряду с разрисовыванием в них возможного человеческого счастья имеют место рациональные образы человеческого достоинства, разработанные в виде учения о естественном праве. А ближе к раздробленному существованию, касаясь не перспектив, но обеспокоенностей, возникают, повсеместно его опережая, ведущие моральные образы и идеалы, то есть возникает еще не отождествленное Нигде, где струится музыка" [5].

И вот еще: "Я Есьм. Но я себя не имею. И только поэтому мы становимся. Есьм (Bin) - внутренне. Все внутренне темно в себе. Чтобы увидеть себя, а в особенности то, что находится вокруг этого себя, оно должно выйти вовне. Оно должно сделать это для того, чтобы смочь видеть что-либо вообще, себя среди подобного себе, посредством чего Есьм уже более не существует само по себе, но превращается в мы [6].

Завершить нашу тему хочется словами Э. Блоха, которые должны прозвучать как жизнеутверждающий, глубокий аккорд: "Время для воспоминания, как и для Надежды, - это пространство истории, но для одного - спасенно-сохраненное, для другого - спасающе-продолжающее историю, историю с резким акцентом на происходящее [6].

-
1. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки / Пер. с нем. Г.А. Рачинского. - СПб.: Азбука-классика, 2005. - 208 с. - С. 48.
 2. Современная прогрессивная философская и социологическая мысль в США / Пер. с англ. Е.А. Беляева, Л.В. Блиникова, Б.Г. Лукьянова, А.И. Панченко, П.В. Царева, И.И. Черкасова. - М.: "Прогресс", 1977. - 421 с. - С. 394.
 3. Инструментальная музыка казахов. Алма-Ата: "Онер", 1985. - 152 с.
 4. Вершинин С.Е. Жизнь это надежда: Введение в философию Эрнста Блоха. - Екатеринбург: Издательство Гуманитарного университета, 2001. - 304 с.
 5. Блох Э. Тюбингенское введение в философию / Пер. с нем. Т.Ю. Быстровой, С.Е. Вершинина, Д.И. Криушова. - Екатеринбург: Изд-во Уралун-та, 1997. - 400 с. - С. 127.
 6. Там же. С. 53, 283.

СТРЕЛЬЦОВА Анастасия Сергеевна
Национальный Университет Узбекистана имени М.Улугбека
и.о. доцента кафедры «Философия и методология науки»
кандидат философских наук

ГЕРМЕНЕВТИКА ГОРОДСКОГО ПРОСТРАНСТВА

Человек создает город и живет в созданной им урбанизированной среде. Одновременно с этим город воспринимается им как модель мира, в котором само мироздание, бытие человека в мире приобретает специфическую окраску и своеобразную призму.

Герменевтика как одно из направлений философской мысли может предложить некоторые подходы к пониманию и решению проблем взаимодействия человека и мира, и в частности, человека и урбанизационной (городской) среды. Герменевтика понимается как «раскрытие (прояснение) ранее скрытого». Это, во-первых, искусство понимания как постижения смысла и значений знаков, во-вторых, теория и общие правила интерпретации текстов, и, в-третьих, философское учение об онтологии понимания и эпистемологии интерпретации.

Центральным аспектом герменевтики Ф. Шлейермахера является идентификация исследователя текста с индивидуальным, уникальным содержанием духа («индивидуальностью»), скрывающегося за текстом, чтобы понимать автора даже лучше, чем он сам себя понимает. Основная проблема понимания связана с пространственной и временной дистанцией, разделяющей исследователя и объект. При этом герменевтика должна способствовать преодолению дистанции между ними.

В. Дильтей обратил внимание на то, что познающий субъект является историческим существом. Он сам творит историю, и сам ее пытается объяснить. Исходя из этой сращенности исторических событий и их понимания, он считает, что история занимается теми взаимосвязями, которые могут быть пережиты индивидом. В самом же переживании нет различия между актом переживания и тем, что внутренне воспринимается, переживание является неразложимым далее бытием.

М. Хайдеггер в «Бытии и времени», развивая философскую герменевтику, стремился раскрыть смысл того сущего, которое есть мы сами - Dasein. Для обозначения обращающегося в мире Dasein Хайдеггер ввел понятие «бытия-в-мире» (In-der-Weltsein). Бытийный модус растворения в мире сущностного обуславливает и феномен, отвечающий на вопрос о кто- Dasein. В данной связи обозначаются две структуры «Dasein: со-бытие (Mitsein) и со-присутствие (Mitdasein). В этом кто-способе бытия находит свое основание модус повседневного бытия самости. Другие, встреченные Dasein, всегда делят с ним и между собой мир, и поэтому мир экзистенциально есть совместный мир. В этом совместном мире бытие Dasein есть событие с другими в модусах заботливости». Хайдеггер понимающе относится к миру, которое всегда есть бытие - в - мире.

Гадамер, высоко оценивая хайдеггеровскую позицию, считал, что именно она позволила отойти от жесткого историзма, благодаря его трансцендентальной интерпретации понимания проблема герменевтики приобрела универсальные очертания, даже приращение нового измерения, в философском развитии следует за его концепцией.

Традиционная герменевтика, прежде всего, была «искусством понимания», которое было занято интерпретацией текстов. Город и городское пространство в этом плане можно рассматривать как своего рода текст. Гадамер специально останавливается на понимании архитектуры, считая её самым благодатным материалом для рассмотрения проблем понимания. В этом смысле герменевтика исследует мир в единстве понимания и интерпретации.

В процессе изучения городских пространственных знаков можно столкнуться с определенным рода семиотическими (знаковыми) эволюционными рядами: сменами архитектурных стилей, сохранением или, наоборот, перестройками имеющихся сооружений и т.п. В них можно наблюдать последовательность замещения одних объектов другими, при котором новые предметы и явления сохраняют старые названия и обозначения, наполняясь новым содержанием. Смена архитектурных стилей, развитие и смена утилитарных и символических предметов всей городской среды и повседневного обихода, социально-структурные изменения - все они сохраняют «семиотическую» историческую память: одни знаки и символы наполняются новым содержанием и смыслом, другие исчезают. Город и городское пространство предоставляют большие возможности для человека прочитывать его при помощи символов и знаков, и, в свою очередь, награждать такими символами и знаками городское пространство. В семиотических знаках города кодируется восприятие и понимание человеком окружающей его среды, придание ему определенных смыслов, различение собственного личного индивидуального пространства и его соотношение с пространством «другого», с пространством «всех», с объективированным пространством поселения. Используя традиционные приемы и формы и даже символы доисламских верований, оно претерпело преобразования в духе божественного откровения и исламских истин, и, таким образом, в иной, особой духовной атмосфере эти старые приемы и формы обретают новый смысл, выполняя новую миссию. Например, для исламской архитектуры характерны куполообразные строения, бытовавшие еще в Сасанидскую эпоху, однако, тогда они были лишены мессианского и духовного смысла и значения. Ислам придал этим сооружениям эпохи Сасанидов новый смысл и наполнил новым содержанием, сделав их частью исламского зодчества. Таким образом, исламское искусство, используя приемы и формы сасанидского или византийского искусства, наделяет их иным качеством и новым содержанием. В свете мусульманского мировоззрения предшествующие формы искусства и архитектуры, приобретая новое значение, выполняют особую, уже специфическую для ислама миссию.

У городского человека другой уровень сознания, структура и характер отношений к миру вещей. Одежда, например, наряду с другими элементами повседневной жизни становится не только утилитарным элементом, но и символическим знаком внутреннего изменения человека. «Человек, выступающий в определенной общественной роли, например, в роли жреца, вождя, судьи, облачаясь в свою символическую одежду, надевая на себя соответствующие атрибуты (например, судейскую цепь, священное облачение, парадный мундир), окруженный предметными проводниками (обстановка храма, судебного зала, парламента), часто совершенно трансформируется и перестает походить на самого себя, каким он бывает в частной жизни, вне этих атрибутов», - замечал П.А. Сорокин. Примерами такой практики являются армия и образовательные учреждения, в которых происходит создание новой телесности.

При создании города на первый план выдвигалась и выдвигается воля человека – архитектора и проектировщика. В архитектуре города, в его планировании можно сразу натолкнуться на причудливое сплетение необходимости учитывать физическое пространство города (его ландшафтное местоположение, географические, климатические, пространственные особенности) с одновременным его ментальным пониманием (назначением, смысловым значением как отдельных объектов, сооружений, зданий, их взаимным расположением, так и их общей совокупностью), с тем как город понимается, воспринимается и рассматривается человеком.

Внутреннее пространство города организуют архитектурные сооружения, представляя своего рода маркеры городского пространства, размечая его, диктуя вза-

имный «знаковый вес» отдельных сооружений, частей города и города в целом. Человек одновременно и диктует этот своеобразный архитектурный «текст» и прочитывает его.

Основные различия в городской планировке в какой-то степени исторически обусловлены: прямоугольно-решетчатая, линейно-лучевая и радиально-концентрическая. Особенно ярко эти различия проявляются в развитии средневековых европейских городов. Прямоугольная структура пересекающихся улиц восходит своими корнями к античным временам, позднееримскому «сигте». Линейно-лучевая структура представляет собой вариацию прямоугольной, только улицы расходятся от одного центра лучами. Радиально-концентрическая планировка указывает на своего рода иерархию организации пространства по значению (тогда в центре располагается главное административное здание, религиозный центр, жилище правителя), или же по времени сооружения (тогда в центре самые старые здания). Такая планировка характерна для «стихийного» города, в отличие от основанного по плану. В то же время более жесткая упорядоченная структура прямоугольной или лучевой планировки наводит на мысль о более жесткой социально-политической организации общества, нежели радиальная. Так пространство приобретает дисциплинирующие свойства, диктует формы поведения человеку.

Интересно отметить тот факт, что весь природный ландшафт для кочевника представляет самостоятельную ценность. При распространении ислама вся территория, начиная с Мекки, приобрела непрерывную религиозную значимость. Мусульманские храмы, где бы они ни находились, ориентированы именно на Мекку. В этом смысле все пространство мира для мусульманина организовано вокруг единого религиозного центра. Так, место для строительства одного из первых исламских городов Куфы (территория современного Ирака) в 638 г. было выбрано халифом Омаром I, который хотел, чтобы ни одна река не отделяла его от Медины. Кроме того, мусульмане-горожане не изолировались от окружающей природы: отдельные зоны города должны были иметь выход в степь или пустыню, чтобы выгонять на выпас верблюдов и другой скот. Понятия природы как среды чуждой для человека в исламе не существует: все пространство является сферой человеческой деятельности. Такое восприятие пространства обуславливало активное освоение всех завоеванных мусульманами земель: вся территория империи покрылась сетью дорог, соединяющих города с промежуточными селениями. Каждый город, поэтому был не случайным местом проживания с хаотической застройкой и неограниченным ростом, а очередным рубежом распространения веры и цивилизации. Через центр города проходила дорога. Прототипом служили Мекка и Медина. Так, разметка Куфы производилась с помощью лука — на месте, куда падала стрела, намечалась граница города (потом это стали границы центра). Хотя логическим и фактическим центром города была мечеть, но, как и в Медине, главное ядро составляли мечеть и дворец, окруженные не стеной, как в древних городах, а обширным рынком. Только позднее дворцы стали возводить на краю города. Каждому племени выделялся свой квартал; город, таким образом, объединял все народы вокруг веры.

Итак, город представляет собой особую структурирующую организацию физического и географического пространства, деформирующую природную пространственную структуру и создающую свою собственную — внешнюю и внутреннюю. Город с самого своего первого появления разрушает ландшафт, внося изменения в его природную структуру. Он обладает собственным физическим пространством, выступает самостоятельным географическим объектом, влияет на окружающее географическое пространство, вовлекая его в разнообразные взаимосвязи. Внутреннее пространство города можно воспринимать и как физико-географическое, и как антропологическое, организованное человеком, сообразуясь с его потребно-

стями. Антропологический характер пространства города проявляется в его внутренней организации, направленной на удовлетворение потребностей человека: жилище, безопасности, общения, управления, обеспечение продовольствием и водой, санитарно-гигиенических требований, и, сугубо человеческой потребности, - эстетической. Как физико-географическое пространство город проявляется в его приспособленности к природным условиям: климату, рельефу, местности, растительности, строительным материалам, привлекаемым в качестве материала, создающем пространство города, его здания и собственную городскую телесность. Примером выражения единства и гармонии исламской архитектуры с природой является украшение зданий, особенно их куполов изразцами голубого цвета, символизирующего небесную обитель. Помимо голубого цвета, конечно, используются и плитки других цветов, особенно семицветные, как бы отражающие небесную раду. Исламская архитектура отражает единство человека не только с окружающим его миром природы, но и в большей степени также с обществом. Ислам, внедряясь во все области жизни, создает ощущения универсальности и всеобщности в череде ценностей, освященных религией, что также находит отражение в архитектуре. Мечеть в традиционном мусульманском городе не только религиозный центр, но также и центр жизни общества, включающий в орбиту своей деятельности вопросы культуры, социальные и политические проблемы. Мусульманский город всегда концентрировался вокруг мечети (или соборной мечети) либо усыпальницы святого, органически развиваясь и разрастаясь вокруг такого центра.

Таким образом, герменевтика - дисциплина, анализирующая процесс понимания в самом широком смысле слова. Понимание - проблема не только гносеологическая, но и онтологическая. Поэтому универсальный смысл понимания не может быть ни чисто объективным, ни чисто субъективным. Смысл всегда личностен. Именно человек создает смысл (что можно увидеть на примере городской культуры), а сам акт придания смысла - есть всегда творчество, как процесс создания и творения смыслов. Поэтому можно говорить о том, что данное научное направление позволяет расширить возможности исследования города и человека в нем.

-
1. Цай А.В. Материальная культура в свете современной эстетики. Т., 1994.
 2. Малюга Ю.Я. Культурология. М.: Инфра-М, 1999.
 3. <http://www.countries.ru>

БАКУЛИНА Светлана Дмитриевна
Омский государственный педагогический университет
научный сотрудник кафедры литературы и культурологии
кандидат культурологии

КУЛЬТУРНЫЙ БРЕНДИНГ: НЕИЗБЕЖНЫЙ ИТОГ РЕГИОНАЛЬНОЙ САМОПРЕЗЕНТАЦИИ ИЛИ ВЫГОДНЫЙ ТРЕНД В ПОЛЕ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ

Современная форма репрезентации места – формирование культурного бренда – является актуальным направлением, позволяющим показать социокультурное пространство региона как территорию с ярко выраженными самобытными чертами. С одной стороны, такая форма представленности дает информацию об уникальных чертах региона, предлагающего себя в качестве площадки для выгодных инвестиций (культурных, экономических). С другой стороны, культурный брендинг – неизбежный способ актуализации культурной памяти, позволяющий формировать у населения региональную идентичность. Обратимся к содержанию и направлениям данного процесса, реализующегося в пространстве сибирских регионов, с целью определения роли культурного бренда в поле социальных и культурных трансформаций.

Культурный бренд сегодня – это форма реализации современного тандема «холодной» и «горячей» опций общественной памяти. «Размораживание» событий и знаний, с ними связанных, происходит посредством межпоколенной передачи культурного опыта. В результате репрезентации событий потомки открывают для себя смыслы культурной памяти региона. Процесс восприятия особенно эффективен при подаче информации в актуальных формах. В числе таковых – историческая реконструкция, определяемая как восстановление внешнего вида и конструкции объекта (теоретическое или практическое), основанное на его сохранившихся фрагментах, остатках, и имеющейся исторической информации о нем, или как деятельность, направленная на восстановление различных аспектов исторических событий и объектов.

Так как направление *living history*, «живая история», образованное на стыке «экспериментальной археологии» и «музейной педагогики», занимается воссозданием повседневного быта жителей какого-либо места в определенный исторический период, обычно в форме организации «музея живой истории», проведения «фестиваля живой истории», а также в виде школьных уроков «живой истории», то важным является абсолютно все, начиная от кроя, внешнего вида и технологии изготовления носимой одежды и заканчивая аутентичными продуктами и рецептами кухни. Опыт показывает, что подобные мероприятия интересны не только самим участникам, но и зрителям, которые могут воочию посмотреть на не хрестоматийную историю своей страны, на то, как жили предки.

Так, например, ориентиром на направление «живая история» является деятельность этнографического музея под открытым небом «Торум-Маа» – музей под открытым небом современных ханты и манси [1]. В реконструкции архитектурных построек «Летнее стойбище ханты», «Зимнее поселение северных манси», «Святылище обских угров» дано представление о древнейших обитателях Западно-Сибирской низменности. Историко-культурный комплекс «Старина сибирская» в Омской области, включающий образцы деревянного зодчества Сибири XVIII–XIX вв. (усадебные, мастерские, действующую церковь, каменные лавки), включает в свою работу элементы, необходимые посетителям для погружения в крестьянскую культуру сибиряков. К обязательным составляющим анимированной презентации старожильской культуры относятся как «хозяева» домов, радушно встречающие

гостей в старинных нарядах, так и угощение – блюда традиционной кухни [2]. Подобная интерактивность позволяет репрезентовать самобытное пространство как уникальное, формируя, таким образом, культурный бренд места, который определяет неповторимость региона.

Культурный бренд, создаваемый на основе региональной историографии, позволяет осмыслить историю места в контексте современности. К примеру, проведение мониторинга среди населения Тобольска показало, что культурный бренд «Тобольск – отец городов сибирских» соответствует городу, являющемуся столицей Сибири на протяжении трех столетий, а также актуален в пространстве, определяющего место в качестве туристического западносибирского центра. Как отмечают жители, именно Тобольск стал восточным форпостом в освоении новых территорий, в расширении границ российского государства и началом строительства первых сибирских городов. Этот бренд является для Тобольска наиболее эффективным в качестве объекта для развития туристического бизнеса, поскольку благодаря вниманию к событиям, связанным с освоением Сибири, город видится историко-культурным центром [3].

Историческое прошлое места становится культурным брендом Барнаула. Основание города неотделимо от появления на Алтае медеплавильного завода, построенного Акинфием Демидовым, арендующего в XVIII веке землю у государства для построения предприятия. Медеплавильный завод через некоторое время стал сереброплавильным, и именно вокруг него начал расти и развиваться город. На протяжении полутора веков в Барнауле выплавлялось больше половины российского серебра, поэтому сегодня город позиционируется «серебряным венцом Алтая».

Историческая канва, связанная с формированием Омского региона, становится основой для создания нескольких «тематических программ» как базиса культурного бренда: «Омская область – рубеж России», «Омск – евразийский транспортный узел», «Омская область – культурный центр всероссийского значения», «Малые города – место для комфортной жизни». Все сюжеты, персонифицируясь в лице исторических и ныне живущих известных омичей, представлены в программах региональной культурной политики, особенно актуализирующей события истории в рамках предстоящего празднования 300-летия Омска (год основания Омской крепости – 1716 год). Причем обращение к памяти места происходит в специфичных для воспринимающей аудитории формах. Так, научной общественности предлагаются площадки для обсуждения тем, формируемых в связке «историко-культурное наследие и современные тенденции преобразования региона». Цель дискуссий – возможность проанализировать стратегии дальнейшего регионального развития (к примеру, научно-практическая конференция с международным участием в рамках программы подготовки к 300-летию Омска «Культура и интеллигенция России: Личности. Творчество. Интеллектуальные диалоги в эпохи политических модернизаций»). Широкому кругу населения становится доступным знакомство с традиционной и современной культурой в рамках ежегодной выставки «Омская культура: мир без границ».

В отличие от сибирских регионов с вековой историей, Новосибирск является крупнейшим мегаполисом юго-востока Западной Сибири и связывает свое развитие не с «романтическим налетом старины», а с масштабом, сибирским размахом и стремительностью – именно динамизм становится культурной маркой города. «Если на пороге XX столетия Сибирская железная дорога положила начало городу, явилась памятником культуры и технических достижений XIX в., проявлением русского национального величия, исполнением нравственного долга перед лицом грядущих поколений, то на пороге XXI столетия Новосибирск предстал, как Сибирская столица, как крупнейший, почти полуторамиллионный, индустриально-транспортный и научно-культурный центр, являющийся несомненным памят-

ником XX в., свидетельством торжества созидательной деятельности, мужества и героизма сибиряков, их разума, таланта и труда» – именно так презентуют город региональные интернет-порталы [4]. Посредством представления региона в качестве сибирской столицы совершается историофикация событий, происходящих здесь и сейчас, у населения формируется ощущение ответственности за творимое в настоящем, поскольку сегодня – уже история. Если создаваемая таким образом региональная идентичность направлена на консолидацию населения, то культурный бренд территории привлекает внимание потенциальных инвесторов к развитию территории через вложение в нее капиталов, в том числе за счет развития социокультурного сервиса и туризма.

Общие исторические события роднят западносибирские регионы, ценность места определяется ее жителями именно через вычленение тех эпохальных для регионов событий, которые, с одной стороны, позволяют вписать место в летопись государства, а с другой – содействует сплочению населения, на основе причастности к общему знанию, определяющему вектор жизнепрживания. Подобный выбор есть результат визуализации «коннективной структуры» общего знания, которая, по мысли Я. Ассмана, связывает индивидуумов в «мы» [5]. Преломленные через известные события, траектории современного движения выбираются по пути соединения в «расходящейся бесконечности», что происходит благодаря понятному, общему, узнаваемому образцу, ставшему основой для единой культуры.

Резюмируя вышеизложенное, отметим, что каждый из представленных подходов к семантическому наполнению региона взаимно дополняет друг друга, определяя регион как полидисциплинарный объект исследования. Отсюда, при определении стратегий регионального развития, формировании культурной политики, необходимо придерживаться ряда принципов, которые ориентируют на взаимосвязь глобальных тенденций с местными особенностями, причем внимание к аксиологическому наполнению места способно обеспечить успешную результативность социокультурного проектирования. Ориентирами для формирования социокультурных проектов, направленных, в том числе на формирование культурного бренда, позиционирующего регион как уникальное пространство, могут быть 1) принцип культурно-национальной поддержки, включающий в себя как работу по созданию в регионе атмосферы сотрудничества, доверия между населяющими его народами, так и действия по сохранению и развитию культурного наследия народа; 2) принцип культурного патернализма по отношению к аборигенным народам, проявляющийся, в том числе в поддержке национальных общин, программ адаптации и реабилитации, помощь в подготовке национальных кадров; 3) принцип культурно-региональной поддержки, ориентированный, на взаимодействие регионального управления с региональной социокультурной средой [6].

Современный регион, являясь средой, в границах которой реализуются политические решения в соответствии со сложившимся укладом жизни, становится пространством специфичной культуры и социума, связанного своей историей, менталитетом, образующего относительно автономный мир. Геополитические изменения, влияющие на социокультурные трансформации, актуализируют роль регионов и их самобытное развитие. Аксиосфера, ценностный базис Места становится своеобразной «защитой» от агрессивного воздействия штампов, стереотипов жизнеустройства, стирая само-ценность личности и обращая мир к шаблонному существованию. Поэтому регион – это поле соперничества глобальных приоритетов развития и локального знания. Глобальные тенденции, направленные на сохранение локальных устоев в глобальном мироизмерении, становятся естественными в человеческом сообществе, желающем усилить внимание к своему и противостоять иному.

-
1. Этнографический музей под открытым небом «ТорумМаа» // [Электронный ресурс].– Режим доступа: <http://torummaa.ru/>
 2. *Ириков В. А.* Стратегия развития туризма на территории Тюменской области.– Тюмень, 2006 г.– С. 102.
 3. Историко-культурный комплекс «Старина сибирская» // [Электронный ресурс].– Режим доступа: <http://www.starinasib.ru>
 4. Бренд Новосибирска: каким он будет? // Новосибирск – официальный сайт города. [Электронный ресурс].– Режим доступа: <http://www.novo-sibirsk.ru/media/news/25039.html>
 5. *Ассман Я.* Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М. М. Сокольской.– М.: Языки славянской культуры, 2004.– С.16.
 6. *Розин В. М.* Основания и смыслы социокультурного проектирования // Основы культурологии: Учебное пособие / Отв. ред. И. М. Быховская.– М.: Едиториал УРСС, 2005.– С. 475–476.

ТҰРСЫНБАЕВА Айгуль Өмірбекқызы
Л.Н.Гумилев атындағы Еуразиялық ұлттық университеті
«Философия» кафедрасының доценті
философия ғылымдарының кандидаты

ҰЛТТЫҚ ДҮНИЕТАНЫМ КЕҢІСТІГІНДЕГІ ДӘСТҮР МЕН САНА САБАҚТАСТЫҒЫ

Қазақстан Республикасының Президенті Н.Ә.Назарбаев «Мәдени мұра» мемлекеттік бағдарламасында: «Қай халықтың болмасын өзге жұртқа басты белгісі – мәдениеті. Мәдениет – ұлттың бет-бейнесі, рухани болмысы, жаны, ақыл-ойы, парасаты. Өркениетті ұлт, ең алдымен, тарихымен, мәдениетімен, ұлтын ұлықтаған ұлы тұлғалармен, әлемдік мәдениеттің алтын қорына қосқан үлкенді-кішілі үлесімен мақтанады» [1] – деген еді.

Елбасымыз Жолдауында басты жеті мақсаттың бірі ретінде «...біз қазақ халқының сан ғасырлық дәстүрін, тілі мен мәдениетін сақтап, түлете береміз...» [1] – деген болатын. Ғасырлар бойы жинақталған тіліміздің байлығы, халық тілінің қайнар бұлағы – шешендік сөздер, бейнелі сөздер, мақал-мәтелдер жас ұрпақтың ана тілін қастерлеп, тілдегі ұлттық рухты терең тануына мүмкіндік береді. Сондықтан, аға буынның басты міндеті – дәстүрлі ұлттық тәрбиеміздің қалыптасқан өмірлік үрдістерін қазіргі заман ағымына үндестіріп, бүгінгі жастардың рухани келбетін қалыптастыру. Тәрбиенің түпкі мақсаты – шәкірттің рухани өсуіне жол ашу, ал рухани өсу дегеніміз – адами қасиеттерді дамыту, дүниетанымын кеңейту, өз елін, жерін сүйетін, туған топырағының кешегісін бүгінгімен, бүгінгісін ертеңімен жалғастыра алатын отансүйгіштік, патриоттық рухта тәрбиелеу.

Болашақта гүлденген Қазақстанның одан ары қарыштап өркендеуінің негізгі тұтқасы болатын демократиялық қоғамды құратын парасатты және білімді тұлғаларды дайындауда дәстүрлі мәдениетіміздің маңызы зор екені даусыз. Озық жетістіктерге негізделген білім нәрімен қатар, ұлттық тәрбие құндылықтарын бойына сіңірген ұрпақтар ғана ұлт тағдырын тереңінен таразылап, болашағын барынша болжайтын қоғам сұраныстарына жауап беретін және барынша әлеуметтенген тұлға ретінде танылатыны анық.

Тарихи тағылымды білу, бүгінгі күннің және келешектің мүддесін түсіну, өкше басар ұрпаққа әлеуметтік, рухани мұра қалдырып отыру - адамзат әулетінің ұлы парызы. Сондықтан қазіргі қазақ халқының рухани жағынан қайта түлеу, өркендеу кезеңінде ұлттық дәстүрді қастерлеу, ұлтына, еліне, тіліне, дініне, мәдениетіне шынайы сүйіспеншілікпен қарайтын тұлғаны рухани-мәдени қалыптастыра тәрбиелеу өзегіне айналуы керек. Халықтың рухани-мәдени қалыптасуына бірден-бір зор ықпал ететін оның өмір тәжірибесінің жиынтығы, іріктелген ұлттық сипатының заңдылығы. Халықтың салт-дәстүрі рухани мәдениеттің негізі. Дәстүр - адамзат есіндегілерді және әлеуметтік тарихи тәжірибелерді ұрпақтан-ұрпаққа жеткізуші және жинақтаушы құндылық. Дәстүрде бірнеше ұрпақтың мәдениеті мен мәдениеттілігінің көп түрлілігі және бірлігі жинақталған. Дәстүр қоғамдық өмірдің барлық саласын, тәжірибесін қамти отырып, қоғамның әр деңгейіндегі ақылдылықты, даналықты бейнелейді. Сонымен қатар, әрбір жаңа ұрпаққа ата-баба тәжірибесін олардың өздеріне де көрінбеген, білінбеген құндылықтарды ашады.

Дәстүрлі мәдениет уақыт ағымына, заман ырқына бағынбайды. Жас ұрпақ, жаңа буын мәдени дәстүрлерді өзгертуді мұрат тұтпайды да, әлеуметтік ортада берік орныққан салт-дәстүр адамдардың санасына да уақыттан тысқарылық сезімін қалыптастырады. Әр ұлттың дәстүрлі мәдениеті оның тарихи дамуы барысында ұстанған діни сенімдері, дүниетанымы, мүдделері, тұрмыстық ерекшеліктері,

өзге елдермен саяси, экономикалық және мәдени қарым-қатынастары негіздерінде қалыптасып орнығады. Қазіргі заманғы әлемдік ауқымдасу процесі кезінде әр ұлттың өзінің дәстүрлі мәдениетін сақтай отырып, ғылыми технологиялық жаңалықтарға бейімдеуге, жалпы адамзаттық құндылықтармен ұштастыруға ұмтылуда [2].

Қазақтың болмысы түрлі мәдениеттің тоғысында қалыптасқан, ал қазақ мәдениеті рухани дамудың қалыптасқан белгілі бір бағдары, әрі деңгейі. Қазақ халқының дәстүрлік ерекшелігі оның қазақи болмысында: адам болу мен ел-жұрт болу бағдарын бірге ұстаған салтынан, ұрпақ өресін атамекенмен үйлестіре қараған мәдени-ұлттық дәстүрінен, халықтық салтты жоғары құндылық ретінде қабылдаған бағдарынан құралады және жаңғырады. Қазақ – өз атамекенінде, енді Қазақстан елінде ежелгі заманнан бері өмір сүріп, өсіп-өніп келе жатқан, әлеуметтік-мәдени мәртебесі жоғары тарихи халық. Халықтық болмыс қазақ бейнесін толықтырды. А.И. Левшин қазақтың психикалық ерекшелігін: «Қырғыздар қазақ туған жерін, атамекенін қатты қастерлейді. Кір жуып, кіндік кескен жерінен ешкім ешқайда кетпейді, елін-жерін сүйшілік олар үшін ұлттық сезімнің ең жоғарғы қасиетті белгісі» [3] - деп жазуы қазақ халқының өз жерімен атамекеніне деген шексіз сүйіспеншілігі біздің ұлттық қасиетіміз екендігін дәлелдейді. Мұндай қазақ халқының ұлттық сипаттарын бейнелейтін жолдар А.И.Левшиннен басқа В.В.Бартольт, В.В.Радлов, Л.Н.Гумилев еңбектерінен де кездеседі. Атамекенге деген сүйіспеншілікке тәрбиелеудің қайнары-тамыры тереңде жатқан дәстүрлерден басталады. Халқымыз ата-бабаларымыздың ғасырлар бойы жинақтаған дәстүрлерін, өмір тәжірибесін, бай рухани қазыналарын жас ұрпақты тәрбиелеуде, атамекенге деген сүйіспеншілік сезімдерін қалыптастыруда қолданып келеді.

«Халықтық» дәстүр мен халықтық сана-сезімнің қалыптасуы жалпы пайымдаудың баяу беталысынан, бірақ салауатты әлеуметтердің бекем де, беделді толғаныстарынан туындайды. Көнеліктің ерекшелігі сол, халқымыз ақыл-ойын күнделікті тәжірибе тұрғысынан пайдаланды. Халқымыз көшпелі және басқа қандай күйде болмасын, дүниеде өзінше топтасып, біріге ондағы жарасты болмысын іздеген, іріктеген. Сол өзіндік болмыстың борышын өтеуге әрқалай тырысып бақты. Болмысының уақыты мен кеңістігін бір нүктеге, нақты оқиғаға шоғырландырады. Онда адам дүниесі не үйлес, не үйлеспес көрініске айналды. Сөзден ойды, адамның мінез-құлқынан әдетті анықтау басталды. Сыртқы топтасу мен ішкі бірлесу әрдайым сабақтас бола бермегені анық.

Мәдени тұрғыдан алсақ, халық – өз өнерін, ойын-сауығын, салауаттылығын сақтайтын және осы құндылықтарды өз болмысымен үйлестіре, ұйымдастыра алатын күш. Халық әр түрлі кеңістік пен уақыттағы іс-әрекеттерін, мінез-құлықтарын ортақ идеяға немесе мүддеге бағыттауда өзін тұтас күш-қуат ретінде көрсететін әлеуметтік қозғалыстың және рухани тұтастықтың бірлестігі. Халықтық – мәдени өмірге бейімделудің және оны бейімдеудің іріктелінген, тұрақталынған деңгейі. Тіршілікке бейімделуде, кеңістікті игерумен уақытты меңгеруде талпыныс талабына икемдеу айқындалынды. Өмірлік тәжірибеде өткен мен бүгін байланысы, болашаққа деген үміт үзілмеді. Бұл – халықтық ойлауға деген құштарлықтың нышаны. Ол дегеніміз идеялық сабақтастықты жалғастыру және жаңғырту, оның өмірлік өрісін айқындай түсетін әрекетті дәстүрдің деңгейіне көтермелеу екенін аңғартады.

Халықтың мәдени мұрасында өмір мәселесі жоғары қойылды, адамды жетілдіруге үлкен мән берілді. Ұрпақ өмірінің бүгінгі мән-жайын ашып беруде мәдени мұраның атқарар қызметі өте зор. Халық мұрасында озат идеяны, жүректен шыққан ілтипатты, елім-жерім деген қимыл-әрекетті қолдайтын, қарқындатуға ықпал ететін әдіс-тәсілдер мол. Оларды іске қосатын қажеттілік артуда.

Ұлттық-мәдени сабақтастықтың ендігі өзекті тірегі – қазақтың тұлғалануы мен әлеуметтену дәрежесін тануы, саяси-әлеуметтік және этномәдени белсенділікте

өзін танытуы. Бұл сарын мен ағымда қазақ өзін мәдениеттің субъектісі ретінде сезінеді. Елдің даму тарихы халықтық мұраның түрлері мен мән-мағынасын байытты. Халықтық мұраның тарихи кезеңдері де, рухани түп-тамырлары да терең және әрқалай. Төлтума – халық болмысының өзіндік арнасы, айғағы және айнасы. Төлтума ұрпақ өміріне елдік сана-сезім деңгейіндегі сындарлы көзқарасты қалыптастырады. Оның тақырыбында табиғат, әлем, адам, төрт түлік мал, тәлім-тәрбие, тарихи баламалау, халықтың өмір сүру рәсім-салты, ойын-сауық, ою-өрнек мәселелері мәдениеттің көріністері ретінде араласып келіп отырады.

Адам халықтық таным арқылы армандау мен қиялдауды үйренді, адалдыққа ұмтылды, мінезін ірілей түсті. Елге біртіндеп қамқорлық оралды. Бірлігін сақтаған ел жауынгер, батыр, намысқой келді. Бітімімен шираған, жауынгерлігімен шыныққан елге күш-қайрат оралды. Ел жайын жақсы ұққандар көптің қамын жоғары қойды. Халық даналығы «атаның баласы болма, адамның баласы бол» - дей отырып, нағыз халықтың қамын жеген ер азаматтарды тәрбиеледі. Гуманистік арнадағы талпыныстар қазақтың тұлғалық және халықтық сипатын жетекші, субъективті күш ретінде қалыптастыру рәсімін жандандырды, осы бағыттағы тәлім-тәрбие мен оқу-білімге кең мүмкіндік ашуға ұйытқылық етті. Олардың тұрақты дәстүрлері мен жасампаз қуатын өзара келістіруге және келбеттеуге ерекше мән берді. Дүниетанымдағы бағдар халықтық болмыстағы гуманитарлық дәстүр мен мәдени жаңашылдықты жақындату мүмкіндігін кеңейтті.

Халықтық дүниетанымда мақсат-міндет айқын және мекем болса да, оларды жүзеге асырудың жолы түзу, мүмкіндігі зор, түсінігі жеткілікті бола бермеді. Кең байтақ өңірдегі тарихи қысымдар, адамдық адасулар, халықтық дүниетанымның алуан түрлі алғашқы сатылары көне, архаикалық түсінікті сақтай отырып, әрқалай таратты, тұрмыс қажетіне жаратты. Содан қазақ болмысын ақтайтын, әлпештейтін, әлдендіретін халықтың тарихи-көркемдік санасы бірден қалыптаса қоймады.

Халықтық сананың танымдық және гуманистік деңгейлері өмір талабына үйлесе бермеуінің тағы бір себебі бар. Ол халықтық дүниетанымның алғашқы танымдық кезеңдеріне байланысты. Оған мифологиялық-әпсаналық сана, көркемдік сана, сондай-ақ астрологиялық болжам сияқты дүниетанымның жалпы да жалаң түрлері жатады. Халықтың тарихы мен тағдырында қауымдастық сананың бұл түрлері мен олардың функциялары бір-біріне араласып, бір-бірімен алмасып жатты. Халық адамды іс-әрекетте, ой саптауында, өмірлік тәжірибесінде қарастырады, оқиғаға араласу барысында өз олқылығын, әлсіздігін жеңе білгендердің бейнесін жасады. Халық өз өкілінің тілегін қажетті заттармен тежеп қоймай, оны адамдық құрметпен жаңғыртады. Адамдық құрмет – жеңіс, өмірге ең қажетті нәрселерге, байлыққа, сауық-сайран мен сый-құрметке ие боларлық ұмтылыс.

Қазақ қауымдастығы тарих сыны мен тұрмыс тәлкегінде өзін де, өмірді де ерекше түсінетін, қабылдайтын, білетін тұлғаларды тәрбиеледі, тұлғалар өзіміз деген топтарды демеді. Өрісте қиялшыл, қырда қырағы, жолда төзімді болған қауым қимыл-әрекетін бірлесе, ақылдаса істеді, көшіп-қонуда ұсақ-түйекті ақылға салып еңбектенді. Қауымдасқанда қауышқандар ісіне ғана емес, серіктесіне адал болды. Бірлестіктің, татулықтың қажеттілігін мойындап қана қоймау, оның мәселелерін ойланып-толғанып шешуді дағдыға айналдырып бақты.

Содан қазақ даласында өркениеттің өзіндік сипаты мен деңгейі өріс алды, өзгелерден өзіндік үлесін еншіледі, өз еншісін иемденді. Ұйымшыл құдірет пен қуатқа бөленді, өзіндік және ортадағы кеңістікті кеңейтті. Ашық кеңістікте өзін еркін ұстағандар өмірдің жаңа салмағы мен жауапкершілігін жоғары деңгейде сезінді, сезініп қана қоймай, жаңа рөлдің мән-жайын түсіне бастады. Өзгенің қателерін,

жаңа қабілеттен туындайтын қабілетті өз пайдасына жаратуды үйренді. Сонымен жаңа болмыс пен тың талпыныс өткен тәжірибеден ғана емес, бүгінгі сұраныстан да, болашақ мұраттан да туындай түсті. Болмыстың байлауына жарарлық өріс те, өлшем де көбейді.

А. Сейдімбек былай дейді: «Ауыз әдебиетінде қазақ халқының рухани әлемін барша жазықтығы мен тереңдігін айқын көрсетілген»; халықтың тарихи-әлеуметтік және мәдени-рухани болмысын реттейтін әрекетшіл міндет пен қасиет алдымен ауызға алынады. «Халқымыздың ақыл-ой қабілеті мен адамгершілік парасаты, өмір салты мен тарихи ғұмыр шежірелері барша бітім-болмысымен көрініс табады... Ауыз әдебиеті халықтың тарихи жады, өмірдің парқы мен нарқын орнықтырушы, еңбек пен әрекетке жұмылдырушы, салт-дәстүрін қалыптастырушы, адамгершілік биік парасатқа тәрбиелеуші болды» [4].

Қазақтың тарихи көші біртекті, бір бағыттағы қозғалыс ғана емес. Оның бұралаң, соқпақты және соқпақсыз, дұрыс және бұрыс жақтары жетіп жатыр. Десекте біздің халқымызға кеңдік пен кемелдік жақындау. Ол қазақтың болашағына көз тастап, көңілді тізгінде ұстады. Халқымыздың табанды тарихымен бірге қазақ әдебиеті өзінің өршіл рухын, өнегелі, тағылымлық-тәрбиелік мазмұны бар сипатын мейлінше сақтап қалды. Қазақтың көне заманнан қорланып, сұрыптала жинақталған көл-көсір фольклоры бар. Ерлік пен елдік, тұтастықпен ынтымақтық, адалдық пен мейірімділікке жету идеялары халық ауыз әдебиетінің негізгі арқауы болды.

Қазақтың дәстүрлі мәдениетінің негізін құраған фольклорді көп жанрлы көркем шығарманың үндес түрлерінің жиынтығын құрайды. Ауыз әдебиетінің төлтумасының үлгісі, үзіндісі, үйлестігі, біржағы бабалар сөзі ретінде, біржағы халықтық таным ретінде үстемелей түседі. Осы тұрғыдан қазақ фольклорының ерекшелігі неде? Фольклордың дамуынан, біріншіден, қазақ сөз өнерін қасиет тұтқан ел, екіншіден, әдет-ғұрпы мен салт-дәстүрі жетілген әлеуетті де бақуатты халық, үшіншіден, қазақ тілінің қуатты, құнарлы, құдіретті екенін аңғарамыз.

Халық қазынасын әрлендіре түсу үшін халық мұрасының ежелден және кең таралған түрі – ауыз әдебиетін қазақ халқы мәдениетінің құрамдас бөлшегі ретінде зерттеу мен жүйелеудің маңызы артуда; халықтың әдеби мұрасының мәртебесін жаңа биікке көтеру үшін оған деген философиялық-әдістемелік міндеттерді айқындауымыз шарт; дәстүрлі мәдениетіміз бен мәдениеттанудың құрамы және құралы ретіндегі қызметін жіті көрсету олардың халықтық қызметі мен философиялық-дүниетанымдық дәрежесін толығырақ айқындаудың маңызы артуда; осы бағыттарда орын алып отырған кемшіліктердің өрісін тарылтып, оларды түбегейлі, ірі мақсаттарға жұмылдыратын тәсілдермен толықтыру.

Қазақ халқы мұрасына жүйелі түсінік пен көзқарас болмай, ізденіс пен жүрісіміздің жаңыла беретіні анық. Халық мұрасының тарихын білмей, халық даналығына терең бойлай алмай, өмірлік тәжірибесін меңгермей, болашағымызды бағдарлап, нық қадам жасай алмаймыз.

Егемендіктің таңы атқан бүгінгі заманда жағдай мүлдем өзгерді. Қазақстандық қоғамдық ғылымдардың қай саласы болса да ең бастысы - әлемдік өркениетпен қатар дамыған ұлттық дүниетанымның әлемге әйгілі болып, ол туралы ғылыми тұжырымдардың нақты мәдени-философиялық қағидаларға айналуын, сондай-ақ қазақ халқының мәдени болмысының әлемдік мәдениетпен ұштасып, біте қайнасып жақындығын және оның мыңдаған жылдарға созылған рухани өзегінің көп өзгерістерге ұшырамай, қасіретті зар замандардың сынынан мүдірмей өткендігін көрсетуге ұмтылуда. Елбасымыз «Сындарлы 10 жыл» еңбегінде: «Әрбір мәдениет, этнос, әрбір өркениет қаншалықты артта қалғанымен, өзін өзгелермен теңестіруге, өзіндік орнын айқындауға хақылы. Қазақ халқы өзіміздің бай мәдениетімізге, адамгершілік ресурстық мүмкіндіктерімізге табан тіреуіміз қажет. Мәдени мұраның

мәнді саласының бірі – дін, қазақ халқының рухани жаңғыруына тегеурінді ықпал ететін қазақтар үшін бір кездері ұмыт болуға айналған бабаларымыздың рухы мен аса бай мұсылман мәдениетіне халықтың бағасын беруге мүмкіндік тудырған биік идеал мен фактор, символ» [5].

Егемендікті еркімізге ендірген жаңа заман жас ұрпақты халық даналығымен иық тірестіруге жол ашты, халықтық өмір сүрудің тағылымдық-тәлімдерін таңдауға мүмкіндікті арттырды. Халық философиясы дүниетанымның ортақ мәселесін көтерді, біріктіретін бағыт ұстады, орталық жұмысты жандандырды. Мұндай бастау мәдени мұраның сұранысынан туындауда. Осы орайда негізгі мақсаттар: халықтың шығармашылық кеңістігін кеңейту, халық даналығының көзін дер кезінде ашу, бірлесу мен бітімдік кеңістігінің әлеуметтік аясын кеңейту, мәдени табыстарға жете мән беріп, оларды қолдану аясын кеңейту және тәсілдерін жетілдіретін ұжымдасқан үлгіні ұсыну, әрбір гуманитарлық білім саласындағы ұлттық идеяның көркемдік, этикалық, патриоттық маңызын көрсету, өзіндік даму жолын саралауға келгенде өзгеге еліктеуден гөрі өзіміздің түп-тамырымызға тереңірек үңілу. Қажеттілік – қазақ халқының тарихи санасы мен ұлттық ойлау жүйесін, қоғамдық және тұлғалық сана-сезімін қалыптастырудан туындауда.

Бүгінгі күннің міндеті халқымыздың ежелгі тарихи, мәдени және рухани әлемінің терең тамырларын анықтап, оларды қопара зерттеп, философиялық тұрғыдан біртұтас жүйеленген ұлттық тарихымызды жасап шығу. Қазақ халқының әлемдік өркениетке өзіндік болмысымен енуіне мүмкіндік беретін, ілгері дамуымызға тұғыр болатын ұлттық санамыздың ұстанымды ерекшеліктерін саралау, демек этномәдени тәлім-тәрбиені ұйымдастыру, ұлттық дәстүрді тарату, ұлттық рухқа үйрету, тарихи үлгіні үйрену бүгінгі күннің басты міндеті.

-
1. Қазақстан Республикасының Тіл туралы Заңы, 11шілде 1997.
 2. Қазақ мәдениеті. Энциклопедиялық анықтамалық. – Алматы: Аруна, 2005. – 193 б.
 3. *Левшин. А.И.* Описание киргиз-казачих или киргиз- кайсахских орди степей.
 4. *Әуезов. М.* 50 томдық, 4-том, Алматы, 2001. 17-18 бб.
 5. *Назарбаев Н.Ә.* Сындарлы он жыл. – Алматы: Атамұра, 2003. 2-3 б.

ТҮРКІ ХАЛЫҚТАРЫНА ОРТАҚ МӘДЕНИ, ТІЛДІК ПАРАЛЛЕЛЬДЕР

Түркі тілдерінің дамуы сол тілдерде сөйлейтін туыстас халықтардың өткен тарихымен тығыз байланысты. Орта Азия мен Қазақстан, Орталық Азия, Шығыс және Оңтүстік Сібір, Еділ-Жайық бойларын мекен еткен көшпелі халықтардың тұрмысындағы, шаруашылығындағы, салт-дәстүріндегі ұқсастықтары мен өзіндік ерекшеліктері олардың сөйлеу тіліне де әсер еткені белгілі. Себебі, осы территорияда мекен еткен қазақ, қарақалпақ, өзбек, қырғыз, татар-башқұрт т.б. түркі халықтары мемлекеттік дәрежеге толық ие болғанға дейін біраз тарихи кезеңдерді бірге өткізді. Бұған дәлел ретінде, қазақтың «Өзбек – өрістес ел, Қырғыз – қоныстас ел, Қарақалпақ – қарындас ел, Түрікпен – тамырлас ел, Татар-башқұрт – тағдырлас ел» деген мәтелін келтіруге болады.

Қазақ, қарақалпақ, қырғыз жұртшылығының ұлт ретінде қалыптасу тарихы, орыстардың отарлығындағы дәуірі, одан соң тәуелсіздігін (қазақ, қырғыз) алған жылдары бірге өтіп келеді. Қарақалпақтар да, қырғыздар да қазақпен көршілес орналасып, олардың тұрмыс-салты, өнері, дәстүрі, танымы, діни сенімі ұқсас болумен қатар айырмашылығы да жоқ емес. Сондықтан да бір-бірімен еш қиындықсыз ұғысатын бұл халықтардың этномәдени ерекшелігі қызықты.

Ұлттық дәстүр белгілі бір заманның нақты тарихи жағдайларына сай қалыптасып, өзінің даму процесінде жиі өзгерістерге ұшырап отырады. Бұған экономикалық, саяси-әлеуметтік, идеологиялық факторлар көп әсер етеді. Қазақ, қарақалпақ, қырғыз халықтары басқа халықтар секілді өздерінің көпғасырлық тарихында, айналысқан шаруашылығы мен қоғамға сай даму процесінде атадан балаға мұра болып өткен салт-дәстүр, әдет-ғұрып, дүниетаным мен наным-сенімдерді қалыптастырды. Ұлттық дәстүрдің қалыптасуында бұл халықтардың этникалық және мәдени байланыстары ерекше орын алады. Бұлардың өзара және басқа көршілес халықтармен (өзбек, тәжік, түркімен, орыс) этникалық қарым-қатынасының, мәдени байланысының арқасында заттық және рухани мәдениеттің жергілікті тұрмыстық формасы құрылды.

Мысалы, киіз үйдің құрылу тәртібімен таныстыра отырып, оларға қатысты атаулар мен тілдік бірліктерді беруде үш халықтың дүниетанымы, наным-сенімі, әдет-ғұрпынан дәйектемелер келтіру арқылы көптеген мәдени, тарихи, тілдік параллельдерді байқауға болады. Мұның өзі тарихи-мәдени мұрамыздың ортақтығын аңғартатыны даусыз. Киіз үйдің құрылымына жататын негізгі бөлшектер (ағаш сүйектері, киіз жабындылары, шиі, бау-шулары) оны тұтынатын халықтардың барлығында бірдей болып келеді.

Қазақ киіз үйінің және оған қатысты атаулардың өзіне тән жергілікті нұсқалары бар. Олардың сыртқы бейнесіне кең байтақ елдің табиғи жағдайларының сан алуандығы да, шаруашылық ерекшеліктері де, сондай-ақ қазақ халқының рулық-тайпалық құрамы да көп әсер еткен жоқ. Сонымен қатар қазақ халқы мен өзге түркі халықтарының киіз үйі және оған қатысты атаулары негізінен ортақ сипатта болып, олардың ішінара айырымдық белгілері де орын алғаны белгілі. Осы фактіні жіті зерттеу мақсатында қазақ халқына генеологиялық, территориялық жағынан жақын келетін қарақалпақ пен қырғыз халықтарының тіліндегі киіз үйге қатысты атаулардың, одан туындаған тілдік бірліктердің (лексикологиялық, фразеологиялық,

паремиологиялық) өзара ұқсастығы мен ерекшелігін лексика-семантикалық бағытта қарастырамыз.

Когнитивтік тіл білімінің құрылу кезеңінде (1956-1970 жж.) «концепт» термині «ұғым» терминімен қатар қолданылып жүрді. Бұл мәселені ғалым Н.Уәли былай тұжырымдайды: «ұғым мен концептінің мағынасы тепе-тең емес. Ұғым белгілі бір объектінің танылған аса мәнді белгілерінің жиынтығы болса, концепт мазмұн межесі жағынан объект туралы барлық білімнің жиынтығы, ал тұрпат жеке тұрғысынан тілдік бірліктердің (лексикалық, фразеологиялық, паремиологиялық т.б.), құралдардың жиынтығы болып табылатын ментальды, ұлттық ерекшеліктерді танытатын құрылым. Концепт болатын лексикалық бірліктердің саны шектеулі, кез келген атау сөз, мысалы, одағай, модаль сөздер, еліктеуіштер концепт бола бермейді. Белгілі бір мәдениет үшін ақиқат дүниедегі ерекше мәні бар құбылыс қана концепт болуы мүмкін» [3]. Яғни, ұғым құрылымынан гөрі концепт құрылымының аясы едәуір кең. Ұғым мәнді, мазмұнды белгілерден ғана тұрады, ал концепт болса, ақиқат дүние туралы таным, әсер, эмоция, ойды қамтиды.

Ал концептінің қалыптасуына құндылықтар жүйесі, салт-дәстүрлер, халық шығармашылығы, өнері, сезімдік және өмірлік тәжірибесі, дін сияқты қарапайым философияның бірқатар факторлары әсер етеді. Сонымен қатар, концептілер «адам мен ғаламның аралығын жалғайтын өз алдына бір мәдени қабат» құрады [4].

Әрбір ұлт тілдің, әрі белгілі бір мәдениеттің ұстанушысы ретінде танылады. Сол тіл ол үшін мәдениет пен айналадағы ақиқатты тану құралы ғана емес, сол мәдениетті ұстанатын адамның ойлау жүйесі, көрінетін өзгеше бет бейнесі болады. Яғни тіл, сол тілде сөйлейтін халықтың мәдени ұлттық ділін көрсетеді.

Тілдің когнитивті бірліктерінде мәдени ақпарат төрт тәсіл арқылы байқалады. Олар – мәдени сема, мәдени ая, мәдени концепт, мәдени коннотация [5]. Ал ұлттық мәдени концепт – ұлттың рухани және материалдық мәдени құндылығының қадір-қасиетін санада ақпараттармен жүйеленген тілдік бірліктер арқылы ерекшелеп көрсететін концепт түрі болып табылады.

Қандай да бір концептіні талдау барысында ұлттық мәдениеттің ақиқат дүниедегі орнын, оның даму қалпын тани түсетініміз белгілі. Тіліміздегі этномәдени концептінің негізгі көрсеткіші ретінде, ұлттық дүниетанымда ерекше орын алатын, киіз үйдің шаңырақ, есік, босаға, табалдырық сияқты негізгі элементтерін көрсете аламыз. Киіз үйге қатысты бұл атаулар қазіргі қазақ тілінде кездесетін тұрақты оралымдарда «киіз үйдің негізгі құрылымдық элементтері» деген бастапқы мағыналық сипатпен қатар, ерекше ұлттық мәдени ақпараттарды да білдіреді. Сол себептен киіз үйдің құрылымдық элементтерін когнитивті тұрғыда қарастыру барысында, шаңырақ, есік, босаға, табалдырық ұғымдарын өзара танымдық аспектіде зерделей келе, оларды жеке-жеке этномәдени концепт деп қабылдаймыз. Шаңырақ, есік, босаға, табалдырық ұғымдарының концептілік деңгейі халқымыздың тарихынан, дүниетанымынан, этикетінен, әдет-ғұрпынан мол хабар беретін шаңырақ құру, (өз алдына жеке үй болу, отбасын құру), қара шаңырақ (үлкен үйдің иесі), есік көрген (бұрын тұрмыста болған қыз), босағадан озбау (әдеп сақтау), табалдырық аттау // босаға аттау (келін болып түсу) т.б. когнитивтерінен байқалады.

Шаңырақ қазақ халқының күнделікті тіршілігінде, мәдени өмірінде ерекше орынға ие болуымен қатар, ол ұлттық санамызда сан түрлі танылып, тілімізде де өзіндік көрінісін тауып келеді. Негізінен, тілдік ұжым шаңырақты ең алдымен киіз үйдің құрылымдық бөлігі ретінде қабылдап, одан соң ақиқат дүниені, қоршаған ортаны тану арқылы оған жақын мағыналармен байланыстырып танымдық, тілдік тұрғыда интерпретациялайды.

Шаңырақ ұғымы ең алдымен, өзінің тарихи болмысының түрлі қасиеттері негізінде мәдени концепті жасауға қатысады. Сондай-ақ шаңырақ лексемасы-

на қатысты тіліміздегі тұрақты тіркестерді және көркем мәтіндер мен мерзімді басылымдардағы қолданыстарды саралай келіп, қазақ дүниетанымындағы шаңырақ мәдени концептісін бірнеше микроконцептіге бөліп қарауға болатынын байқадық. Олар: 1) «Шаңырақ – баспана»; 2) «Шаңырақ – отбасы»; 3) «Шаңырақ – кіші әлем»; 4) «Шаңырақ – обсерватория».

«Шаңырақ – обсерватория» микроконцептісі. Киіз үйді жыл он екі ай пана еткен көшпенді халық шаңырақ арқылы аспан әлемін тамашалап, астрономиялық тұрғыда зерделеп, уақыттың жылжуын, жыл мезгілдерін айыруын, күн мен айдың қозғалысын, көптеген жұлдыздардың туатын және бататын кездерін және олардың көрінетін орындарын жақсы білген. Мәселен, Үркер шоқжұлдызы арқылы жыл мезгілдерін анықтап отыратын халқымыздың танымы бойынша, ашық шаңырақтан (яғни, аспанның қақ ортасынан) Үркер көрінсе, қыстың басталғанын, ал қараңғы түсерде жерге таяу (төменнен) көрінсе, жаз мезгілінің басталғанын аңғартады. Бұған дәлел ретінде халық аузында жүретін мына өлең сөздерін келтіруге болады: Үркер үйден көрінсе, Үш ай тоқсан қысың бар. Үркер іңірде жамбасқа келсе, Жаз шықпағанда несі бар.

Ал, шаңырақ арқылы жұлдыздардың Темірқазықты айналып қозғалғанына қарай түнгі уақытты айыруға, және шаңырақтан киіз үйдің ішіне «Х» белгісі тәрізді түскен көлеңкесі бойынша күндізгі уақытты ажыратуға мүмкіндік туады. Сондай-ақ, М.С.Мұқановтың пікірінше, шаңырақ киіз үйдегі сағат іспеттес болған. Оның күлдіреуіштері минуттарды белгілеп тұратын сағаттың бағыттарына ұқсайды. Үйдің түгін шығатын шеңберіне жарық түскенде әйелдер сиыр сауады, ал күннің сәулесі төрдегі төсектің ортасына келгенде түскі уақыттың болғанын білдіреді және т.с.с. [8].

Сонымен халық танымында шаңырақ – тарихымызды, тұрмыс-салтымызды дәріптейтін баспананың құрылымдық бөлшегі ғана емес, ол – отбасының, кең мағынада Отанның татулығын, ауызбіршілігін, бақытын, білдіретін символдық таңба, әлемнің шексіздігін бейнелейтін заттық көшірме, аспан әлеміндегі геофизикалық құбылыстарды бақылайтын астрономиялық құрал деп ұғынылады.

Әрбір халықтың сөйлеу тіліне көңіл бөліп, оның мазмұн-межесіне ой жүгіртетін болсақ, ол халықтардың өткен тарихы, дүниетанымы, әдет-ғұрпы, салт-санасы тілдерінде сақталған. Қазақ, қарақалпақ, қырғыз халықтарының сөздік қорында мұндай сөздер лексиканың қомақты бір бөлігін құрайды. Осы халықтардың киіз үй атаулары мен оның ұлттық дүниетанымы мен әдет-ғұрып негізінде қалыптасқан тілдік бірліктері сөздік қорларында өзіндік із қалдырған. Үйдің есігі босаға, табалдырық, маңдайша, жарма есіктердің құрамынан тұрғандықтан, есікке қатысты лексикологиялық, фразеологиялық, паремиологиялық бірліктердің оның құрамындағы бөлшектердің атауларымен (босаға, табалдырық) де ауысып бір мағынада қолдана береді.

Үш тілдегі есік, босаға, табалдырық сөздерінің түсіндірме сөздіктердегі дефиницияларын саралай келгенде, «жаңа өмір», «үй», «тәуелділік» тәрізді ортақ семалары анықталды.

Есікке байланысты туындаған тілдік бірліктер көбінесе адамның өмірінде жасайтын алғашқы қадамдарға, оларды алда күтіп тұрған жаңа ситуацияларға және тағы да басқа жағдайларға қатысты болып келеді.

Табалдырық аттау || босаға аттау.

Киіз үйдің құрылымдық бөлшектеріне қатысты тілдік бірліктердің этнолингвистикалық табиғатына талдау жасау арқылы мәдениетаралық үдерістерді топтап қарастырамыз.

Ерін сыйлаған есікте қалмайды. Қазақ ер азаматты қадірлеген халық. Ер адам – отбасының тіреуіші, елінің сүйеніші, қорғаушысы ретінде сипатталады.

Ал әйел оның ақылшысы, әрі күтушісі. «Жақсы әйел жарының жақсысын асырар, жаманын жасырар» немесе «жақсы әйел ерінің есіктегі басын төрге сүйрейді» деген мақалдарға сай іс жасайтын әйелдің ері әрқашанда ел-жұртқа сыйлы, туған-туысқанға мақтаныш болады. Сол себептен, қазақ халқы ер азаматтың әрбір жетістігі үшін оның жанындағы әйелін қадірлейді.

Еркекке сенгенше, Екі босағаға сен || қырғызша – әрте ишенгенче, эки босогоңо ишен. 1. Еркек – мал табушы, ал әйелі сол малды орын-орнына жаратып ұқсатушы. Бірақ ер кісіге үміт артып отыра бермей, отбасының бірлігін сақтап, өз шаруанды жаса, өзің де әрекет ет; 2. ауыс. Еркектен қадір жоқ, өз әрекетінді өзің жаса деген феминистік көзқарасқа бағыттайтын әйелдерге арналған кеңес.

Жақсы адамның босағасы тар болса да кеңмен тең. Жақсы жігіттің атағы бір тайпалы елмен тең. Адамның жақсы бір қасиеті – кеңпейілділік. Кеңпейілді адам келген қонақтың көңілін дәулетті үйі, кең жайылған дастарханымен емес, шын адал ниетімен табады. Сол себептен атам қазақ «Жаманның төрінде болғанша, Жақсының босағасында бол» деп те жатады. Жігіттің туған елі үшін жасаған ерлігі мен игі ісі, сол елдің бүкіл атақ-даңқымен пара-пар. Сондай-ақ, қазақ келін тәрбиесіне қатты көңіл бөлген халық. “Келіннің аяғынан, қойшыны ңтаяғынан” деген марал осыған байланысты айтылса керек. Келін баланы үйге алғаш кіргеннен бастап, ырым сөздермен қарсы алады. Соның бірі, табалдырықты || босағаны оң аяғыңмен атта – жаңадан түсіп жатқан келінге күйеу жігіттің үйіне кірер алдында айтылатын сөз. Мысалы, Бұрынғы басы бос, еркін қыз енді қалыңдық болған уақытта, жаңа өмірдің табалдырығынан мықтап аттаған соң, жаңа үйдің мүшесі, жаңа елге тиісті адам болған соң, соның ауысқан жаңа өміріне арнап айтылатын өлең (М.Әуезов). Бұл тіркес жас келіннің оң аяғымен кіруі арқылы сол үйге жақсылық алып келеді деген халқымыздың сенімінен туындаған.

Төр төбесінде отырып, Теріс сөйлегеннен без, Есік алдында отырып, Ерсі сөйлегеннен без. 1. Төрте отырған ақсақалдар әрқашанда жастарға өсиет айтып, баталы сөз арнап отырады. Оның қарама-қарсысында (яғни есіктің тұсында) отырған жастар сұраққа жауап бергенде болмаса, негізінен үлкендердің сөзін тыңдайды. Бұл халқымыздың жазылмаған заңдылығы, этикеті. Қазақ – билердің кесіміне тоқтаған, ақсақалдардың дуалы сөзіне құлақ түрген халық. Осындай халықтық этикетпен ұрпақ тәрбиеленіп келеді. Сол себептен қазақ халқы төртедегі ақсақалдардың сөзі түзу, оны тыңдайтын жастардың болуын барлық заманда да қалаған. 2. ауыс. Қазақ қауымы сөйлеген сөзге ерекше мән берген халық. Бір ауыз сөзден адамның ой пайымын аңғарып, оның сөз саптауынан ортада алатын орнын байқап отырған. Сондықтан ер адам қандай ортада болмасын әдептілікпен сөйлегені абзал.

-
1. *Сарыбаев Ш., Нақысбеков О.* Қазақ тілінің аймақтық лексикасы. – Алматы: Ғылым, 1989. – 192 б.
 2. *Омарбекұлы С.* Қазақ тіл білімінің өзекті мәселелері. – Алматы: Арыс, 2007. – 312 б.
 3. *Уәли Н.* Қазақ сөз мәдениетінің теориялық негіздері: Фил. ғыл. д-ры дис.: 10.02.02. – Алматы, 2007. – 44 б.
 4. *Арутюнова Н.Д.* Введение // Логический анализ языка. Ментальные действия. – М.: Наука, 1993. – 3 с.
 5. *Маслова В.А.* Лингвокультурология. – М.: Академия, 2001. – 54 с.
 6. *Ислам А.* Ұлттық мәдениет контексіндегі дүниенің тілдік суреті (салыстырмалы-салғастырмалы лингвомәдени сараптама): Фил. ғыл. д-ры дис.: 10.02.02. – Алматы, 2004. – 340 б.
 7. *Радлов В.В.* Из Сибири (страницы дневника). – М.: Наука, 1989. – 749 с.
 8. *Муканов М.С.* Жилище и жизнеобеспечение этноса // Известия НАН РК. Серия общественных наук. – 1994. – №1 (193), январь-февраль. С. 3-11.
 9. *Кубрякова Е.С.* Номинативный аспект речевой деятельности. М.: Наука, 1986. – 156 с.
 10. *Жанұзақ Т.* Қазақ ономастикасы. Атаулар сыры 3. – Алматы: Дайк-Пресс, 2007. – 524 бет.
 11. *Қасиманов С.* Қазақ халқының қолөнері. – Алматы: Қазақстан, 1995. – 240 б.
 12. *Қайдар Ә.Т.* Халық даналығы (қазақ мақал-мәтелдерінің түсіндірме сөздігі және зерттеу). – Алматы: Тоғанай Т, 2004. – 560 бет.

АХМЕТОВ Қадыр Әбілжанұлы
Еуразия гуманитарлық институтының проректоры
тарих ғылымдарының докторы, профессор

ҚАЗІРГІ КЕЗЕҢДЕГІ МӘДЕНИЕТ САЛАСЫНЫҢ ДАМУЫНДАҒЫ ҮРДІСТЕР **(тарихи талдау)**

XX ғасырдың 20-30 жылдары КСРО-ның барлық аймақтарында жүргізілген «мәдени революция» саясатының нәтижесінде Қазақстанда да кеңестік мәдениет жасауда іргелі шаралар іске асырылып, жаңа қоғамның рухани өмірінде елеулі өзгерістер болды. Олар, қоғамның саяси басшысы болған - большевиктер партиясының кеңес мәдениетін жасауға бағытталған тұжырымдамасының негізінде жүргізіліп отырған.

Кеңес өкіметінің халықтың әлеуметтік жағдайын, мәдени деңгейін көтеруге бағытталған қызметі 20-шы жылдары оң нәтижелерін бергенін де айтуымыз керек. Әсіресе, халық ағарту, әдебиет, өнер, денсаулық сақтау салаларында едәуір алға басушылықтар болды. 30-шы жылдардың аяғына қарай жаппай сауатсыздық негізінен жойылды, жалпы білім беретін мектептер жұмыс істеді, алғашқы жоғарғы оқу орындары пайда болды, мәдени-ағарту мекемелері жүйесі құрылды. Осы істердің барлығы жергілікті ұлт өкілдерінің белсене қатыстырылуымен жүргізіледі. Оның үстіне мемлекеттік органдар мен шаруашылық мекемелеріне ұлттық кадрларды тарту жергіліктендіру (коренизация) науқанының да оң әсері болды.

Бірақ, жаңа қоғам орнату барысында, 20-шы жылдардың аяғынан бастап, Кеңес өкіметі өлкедегі әлеуметтік-экономикалық, мәдени және саяси өзгерістерге «жедел қарқын» беруге аса көңіл бөліп, осы істерде ұлттық ерекшеліктері мен өмірдің нақты тарихи жағдайларын елемеуге айналды. Нәтижесінде, әлеуметтік-экономикалық салаларда жасалған революциялық өзгерістер ұлттың трагедиясына әкеліп соқты, халықтың наразылығын туғызды [1]. Жүздеген жылдар бойы қалыптасқан дәстүрлі шаруашылығы, тіршілікқамы, мәдениеті қысқа уақыттың ішінде түбегейлі өзгеріске ұшырауға тиіс болуы қазақ халқы үшін қасіретке айналды.

Жоғарыда көрсетілгендей, 20-шы жылдың аяғынан бізге «социализмнің сталиндік моделі» деген атпен белгілі тарихи кезең басталды. Сөйтіп, аз уақытқа созылған эволюциялық кезең тоталитарлық жүйеге ауысты.

Бұл жүйенің өмір сүруі басқаны айтпағанда, ұлттық сана мен мәдениетке зор нұқсан келтірді. 30-шы жылдардың басы мен аяғында жүргізілген саяси репрессиялардың кесірінен ұлттық интеллигенция құрбан болды.

20-шы жылдардың екінші жартысынан бастап мәдениеттің шеңберін тарылттып, құрсау бола бастаған таптық көзқарас, идеологиялық, партиялық мазмұн-талап, кейін 30-жылдардың басынан билеп төстеген социалистік реализм сияқты бұлжымас догмаларға айналды. Мұның себебі, шындығына келгенде, адамның ақыл-ойының бәрін революция ісіне бағындырып, халық санасын бір бағытта ұстау талабынан шыққаны белгілі. Осыған байланысты қарастырылып отырған кезеңде партиялық идеология тарапынан көркем өнерге де, әдебиетке де нұқта салынып, тек бірыңғай сарында, бір бағытта жасалсын, жазылсын деген қатаң нұсқаулар беріліп отырды. Өйткені, ол кезде басқаша ой, бағыт революция идеясын, Кеңес өкіметін әлсіретеді, оның түпкі, пролетарлық мақсатына нұқсан келтіреді деп түсіндірілді. Осындай көзқарастың нәтижесінде мәдениет, оның ішінде әдебиет пен өнер өзінің жалпы адамзаттық, дүниежүзілік ізгілік мән-мағынасынан айырыла бастады. Оның үстіне, солақай таптық саясаттың әрекетінен халықтың ертеден социомәдени ядросы, діңгегі болып келген - дінге қарсы шабуыл ұйымдастырылды. Ғасырлар бойы

қалыптасқан рухани сананың осы түрі адамдарды рухани және адамгершілік жағынан қалыптастыратын, әрі халықты халық ететін қасиетінен еріксіз ажыратылып, оның орнына саяси тәрбие беретін және оны қадағалайтын мекемелер жүйесімен алмастырылды. Осы замандағы кездесетін рухани жұтаңдықтың да себептерін, біздің ойымызша, сол кезеңнен іздеу қажет сияқты.

Сөйтіп, 30-шы жылдары Қазақстан «түрі ұлттық, мазмұны социалистік мәдениет» жасау жолында, бір жағынан КСРО көлемінде тоталитарлық идеология орнатпақ болған бірыңғай интернационалдық мәдени кеңістікке бет түзеді. Ал, екінші жағынан, осындай мәдени саладағы жеделдете дамудың нәтижесінде халық өткен тарихынан, төл мәдениетінен, рухани болмысынан алшақтауға бағытталған шараларға тап болды. Тек қана араб жазуынан қол үзу, байырғы алфавиттен айырылу ғана емес, сонымен бірге, Кеңес одағын мекендеген түрік тілдес халықтардың ортақ рухани байланысын, дәстүрлі ойлау жүйесін өзгертуге бағытталған құбылыс еді. Әрине, революциялық жолмен жұртшылықты жұмылдыру арқылы жаңа сауаттылық енгізуге, заводтар мен фабрикалар салуға, колхоздар ұйымдастыруға болатын шығар, бірақ осы әдістермен мәдениетте, рухани салада түбегейлі өзгерістер жасау арқылы адамдардың дәстүрлі дүниетанымын өзгертіп, жаңа дәстүрлер мен әдет-ғұрыптар енгізу, ақыры, тарих талқысына түскеніне куә болып отырған жоқпыз ба? Бұл теріс саясаттың түп тамыры мәдени революцияның таптық идеологияға негізделген тұжырымдамасында (концепциясында) жатыр еді. Осылайша, Кеңес дәуірінде бұрынғы шет аймақтардың мәдени деңгейін көтеріп, Одақ көлемінде «кеңес мәдениеті» деген жаңа ұғымды қалыптастыруға бағытталған саясат, әр халықтың мәдени дамуындағы бостандық пен еріктілік принциптерін бұрмалап, дүниежүзілік мәдениеттің даму үрдістерінен шет қалдырды.

Қазіргі кезеңдегі тәуелсіз Қазақстанның мәдени дамуында, қалай дегенмен де, Кеңес дәуірінде қалыптасқан мәдениеттің оң нәтижелері мемлекетіміздің рухани өмірінің негізін жасап отыр. Кезінде қалыптасқан халыққа білім беру, ғылым, әдебиет пен өнер егемен елдің болашақ даму үрдісіне сай жаңа белеске шығып, дүниежүзілік өркениеттің құрамдас бөлігі болуы тиіс.

Осы тұрғыдан қарастырғанда тәуелсіз Қазақстанның рухани өмірі қазіргі заманғы жалпы мәдениеттің дамуының белгілі екі үлгісінің заңдылықтарына - ғаламдық және ұлттық - тікелей қатысты болмақ.

Мәдениеттануда екі үрдіс те бір-біріне қарама-қайшы қойылмай мойындалған. Бірақ кезінде іс жүзінде кең көлемде интернационалдық бірыңғай Кеңес мәдениетін жасау ғана негізінен іске асырылғандығын жоғарыда көрсетіп кеттік. Енді міне, Одақ тарағаннан бері бұрынғы одақтас республикаларда өткендегі мәдени саясатқа қарсылық ретінде екінші үрдіс белең алуда, яғни әр ел өзімен-өзі, мәдени жағынан бөлектенуге, томаға-тұйықтыққа бағыт алды.

Адамзат үшінші мыңжылдыққа аяқ басқандағы басты үрдістердің бірі - елдер арасындағы экономикалық және саяси жағынан жақындау сияқты ғаламдық процесстер. Бұл үрдістен мәдениет те тыс қала алмайтыны түсінікті. Әр халықтың мәдениеті жеке дарақұбылыс болыптабылғанымен, адамзаттың жалпы планетарлық өркениетінен де бөлектене алмайды. Сонымен қатар, мәдениет ұлттық бастауларынсыз өз ерекшеліктерінен айырылып, өміршеңдігін жоғалтады. Кез келген халықтың ерекше қасиеттерімен қатар өзіндік, қайталанбас белгілері, төл тарихы мен мәдениеті бар. Ендеше адамзат тарихының өзі қайталанбас жеке халықтардың іс-әрекетінен құралады. Ал мәдениет болса, жалпы айтсақ, осы іс-әрекеттердің жиынтығы [2]. Академик Н.И. Конрад оны қысқаша былайша тұжырымдайды: «Смысл исторических событий, составляющих, казалось бы, принадлежность только истории одного народа, в полной мере открывается лишь через общую историю человечества» [3].

Осы айтылған ойлар тұрғысынан қарайтын болсақ, еліміздің қазіргі тәуелсіздік заманындағы рухани жаңару кезеңінде де келелі мәселелердің қоғам алдында тұруы заңды құбылыс. Тәуелсіздіктің жиырма жылы ішінде рухани өмірімізде оң өзгерістердің болғандығы жайлы баспасөзде, көпшілік ақпарат құралдарында жазылып та, айтылып та жүр.

Сонымен бірге, соңғы онжылдықтар кезеңінде мәдени салада бұрын-соңды болмаған өзгерістер басталды. Кеңес заманының алғашқы жылдарында мәдениет білім беру, ағарту саласымен анықталған болса, кейінгі кезде, жаппай бұқаралық коммуникация құралдарының дамуымен, мәдениет саласының шеңбері білім беру, ағарту салаларынан асып, кеңейе түсті. Қазіргі кезеңде, адамның мәдениеттегі орны – мектептен, университеттен, үлкен көрермендер залынан басталып, интернетпен аяқталады. Дәстүрлі мәдениеттің мекемелері – театрлар, кітапханалар, музейлер, көрмелер т.б. көп жағдайда өзгерді, басқа түрге еніп, келетін халықпен басқаша қатынас орнатуға кірісті. Сөйтіп, қазіргі мәдениеттің, белгілі дәрежеде «рухани өзгерістің» легіне айналып, коммерциялық сипат ала бастаған сыңы бар. Бұл туралы да айтылып та, жазылып та жүр.

Мәдениет қазіргі таңда, өкіметтің идеологиялық қысымынан, мемлекеттік цензурадан құтылды. Әдебиет пен өнердегі таптық және партиялық тұрғыдан суреттеу, баяндау, көрсету, талдау сияқты принциптерді сақтау дегендер бүтін ұмытылды. Шығармашылық қызметтің барлық түрі толықтай еркіндік алды. Бұл өзгерістердің мәдени сала үшін маңызы өте зор еді. Сонымен бірге, шығармашылық бостандығымен қатар, қазіргі қоғамдағы мәдениеттің рөлінің өзгеруіне байланысты, мәдениет туындыларының эстетикалық және моральдық сапасы, олардың жаппай тұтынушыларға қолжетімділігі сияқты т.б. мәселелер туындай бастады. Осы жағдайдың бәрі қазіргі кезеңдегі мәдениет пен мемлекеттің арақатынасынан туындайтын мәселелер. Кезінде, мәдениет кеңестік мемлекеттің тұтастай шылауында болып, тек бір идеологияға қызмет еткені туралы, сөйтіп, көп жағдайда өзінің ұлттық болмысынан айырыла жаздағаны туралы жоғарыда жаздық. Ендігі жерде мемлекеттің мәдениетті дамытудағы рөлі мен орны қалай болуы керек деген сұрақ тағы да туындайды.

Нарық заманында мәдениет мемлекеттен тек экономикалық жағынан ғана тәуелді, оған қаржылық жағынан мемлекет көмек көрсетіп отыруы қажет деген пікір көпшіліктің ойында. Оның дәлелі ретінде мәдениет қайраткерлерінің мемлекетке өздерінің мәдени жобаларын, бастамаларын қаржыландыруды сұраған үндеулерін айтуға болады. Мәдениетке қаржы бөлінсе болды, бәрі орнына келеді деген пікір де бар. Шындығына келсек, мәдениеттің дамуына қаржы бөлінуі маңызды фактор болып табылады. Бірақ мемлекеттің рөлі осымен аяқтала ма? Мемлекет тарапынан жеткілікті қаржы бөлінгеннің өзінде ол, ең алдымен, бірінші кезекте қайда жұмсалыуы керек? Мемлекет өзінің мәдениет саласындағы саясатында қандай басылымдылықтарды басшылыққа алуы қажет деген сұрақтар туындайды.

Нарықтық экономика кезеңінде мәдениет қайраткерлері шығармашылық бостандығы жағдайында өз туындыларын өз қаражатына жасап, нарықта өздері сатып, мәдениет туындыларын тауарға айналдырады. Немесе, биліктен тәуелсіз бола отырып, белгілі бір жекеменшік компаниялар мен фирмалардың берген тапсырмаларын орындайды. Қалыптасқан осындай жағдайда кейбір суреткерлер өзінің өнерін қалың көпшіліктің сұранысына лайықтай бастайды. Сөйтіп, тек сұранысқа ғана негізделген, көркемдік жағынан әлсіз туындылар пайда болып, таратылады. Осылайша, көпшіліктің, бұқараның мәдениеті пайда болады. Бұл - мәдениеттің нарықтық экономикаға тәуелділігінің бір белгісі ретіндегі құбылыс. Мәдениеттің осы бағыттағы коммерциялануы мен қалың көпшіліктің сұранысына ие болуына оның демократиялануы деп бағалаушылар да баршылық. Сондықтан,

демократияның мәдениетке кең бостандық беруі, оның идеялық, моральдық және эстетикалық деңгейін төмендетіп жібереді деген пікір де бар. Ойшыл-философ Ницшенің және басқа ойшылдардың пікірінше, нағыз мәдениеттің үлгілері демократтық емес, аристократтық, элитарлық, таңдаулыларға ғана арналған болуы керек. [4]. Мәдениеттің үздік туындылары демократиялық қоғам жағдайында емес, керісінше, мәселен, Ресей қоғамында монархия, самодержавие билігі кезінде, ал қазақ қоғамында отаршылдық, немесе тоталитарлық заманында туған жоқ па?!

Осы тұрғыдан қарастырғанда, мемлекет нарықтық экономикаға негізделген демократиялық қоғамда «жоғарғы дәрежедегі», элитарлық мәдениетке қамқорлық жасау керек. Ал, бұқаралық мәдениет өзін-өзі қаржыландыру арқылы өзінше өмір сүруге қабілетті екендігін қазіргі өмірдің өзі көрсетіп те отыр. (Мысалы, Ресейдегі Дарья Донцованың детективтік шығармалары т.б.).

Тәуелсіздік жылдары Қазақстан Республикасында ұлттық мәдениетті қолдауға, оның үздік ескерткіштерін қорғауға, оның тарихи бастауларын зерделеуге, сөйтіп, қазіргі қоғамның мәдени-рухани дәрежесін көтеруге бағытталған маңызды шара - «Мәдени мұра» мемлекеттік бағдарламасы» еді. Бағдарламаны жүзеге асыру 2004 жылдан басталып, 2011 жылға дейін жүргізілді. Мұндай үлкен жобаны іске асыруды ТМД елдерінің ішінде алғаш бастаған Қазақстан болатын. Мемлекеттік бағдарламаны қаржыландыру тек бюджеттің есебінен ғана жүргізілгендігін айта кету керек.

Ендігі бастысы, қазіргі кезеңдегі рухани саланың дамуы, болашағы қандай бағытта болмақ деген сауалға жауап іздеу. Бұл әрине, бір мақала аясында таратып айтылатын мәселе емес.

Дегенмен мәдениеттің болашақ бағдары туралы бірер ой қозғайтын болсақ.

Қазақстан өзінің тарихи дамуында посттоталитарлық кезеңді басынан өткеріп отыр. Сондықтан да бұл кезеңнің басты мақсаты - өткен заманның тоталитарлық санасынан арылып, жалпы адамзаттық құндылықтарға негізделген мәдениеттің эволюциялық даму жолына түсу. Мәдениеттанудың белгілі теоретигі, көрнекті ғалым Ю.М. Лотманның соңғы «Культура и взрыв» атты кітабында көрсетілгендей, бұрынғы кеңес мәдениеті орыс мәдениетінің бинарлық мәдени жүйесіне негізделген еді. Оны былай түсіндіреді: «идеалом бинарных систем являются полное уничтожение всего уже существующего как запятнанного неисправимыми пороками. В бинарных. системах взрыв охватывает всю толщу быта. Беспощадность этого эксперимента проявляется не сразу. Первоначально он привлекает наиболее максималистические слои общества поэзией мгновенного построения «новой земли и нового неба», своим радикализмом. Цена, которую приходится платить за утопии обнаруживается лишь на следующем этапе» [5]. Осы себепті ғалым, мәдениеттің бұл жүйесінен бас тартып, мәдениеттің тернарлық түріне (үштік немесе өзінің құрылымы жағынан үш негіздегі) өтуді ұсынады. Мәдениеттің бұл түрі батыс өркениетіне тән құбылыс болатын. «Тернарные структуры сохраняют определенные ценности предшествующего периода, перемещая их из периферии в центр системы. Тернарная система стремится приспособить идеал к реальности, бинарная - осуществить на практике неосуществимый идеал» - деп жазады Ю.М. Лотман [6].

Осы теориялық ой-тұжырымдарға бой алдырып отырған себебіміз, егемен мемлекетіміздің мәдени саладағы саясатында ұлттық түр-сипатпен қатар, дүниежүзілік өркениеттің де алдыңғы қатарлы идеялары, үлгілері ескеріліп отырылуы қажет деген ниеттен туындайды.

Міне, сондықтан да, қоғамымыз мәдени құрылыс практикасынан жалпы адамзаттық құндылықтарға негізделген, жалпы ұлттық мүддеге сай келетін мәдени өмірдің үлгісіне (моделіне) өтуі қажет. Бұл ретте, кеңес заманындағы мәдени саладағы

қайта құрулардың оң тәжірибелерін де ескеруді айта кеткен жөн. Қысқа мерзімде мемлекет пен қоғамның білім, ғылым, денсаулық сақтау салаларындағы оң істері, рухани өмірдің басты бағыттарын анықтап, қаржы ресурстарымен қамтамасыз етуді өткен тарих тәжірибесінен айқын көруге болады.

Тарих тағылымы, сонымен қатар бүгінгі қоғамға әміршілдік жүйеге арқа сүйеп, мәдени салада ой бостандығына тыйым салып, қатаң цензура орнатқан, ұлт зиялыларын қуғын-сүргінге ұшыратқан өткен қоғамның тоталитарлық саясатын қайталамауды ескертеді. Осы ретте, бұрынғы қалыптасқан догматизмге негізделген, максималистік ойлау жүйесінен эволюциялық санаға өтудің біз сияқты көп ұлтты, көп конфессиялы мемлекет үшін маңызы ерекше болмақ. Оны Ю. Лотманның мына ескертуі айқындай түскен: «Коренное изменение в отношениях Восточной и Западной Европы, происходящее на наших глазах, дает, может быть, возможность перейти на общеевропейскую тернарную систему и отказаться от идеала разрушать «старый мир до основания, а затем» на его развалинах строить новый. Пропустить эту возможность было бы исторической катастрофой» [7].

Бұл ойлардан тек Еуропа мәдениетін тура қайталау қажет деген ұғым тумауы керек. Мәселе әлемдік мәдени-тарихи дамудың нәтижесінде Қазақстанға беріліп отырған тарихи мүмкіншілікті толық пайдаланып, ХХІ ғ. алдыңғы қатарлы экономикасы мен мәдениеті бар өркениетті мемлекет құру туралы болып отыр.

-
1. Омарбеков Т. 20-30-жылдардағы Қазақстан қасіреті. - Алматы: Санат, 1997. - 142 б.
 2. Культурология. - М., 1995. - 360 с. (90).
 3. Конрад Н.И. Запад и Восток. - М.: Наука, 1972. - 519 с. (454).
 4. Қараңыз: Личность. Культура. Общество. 2009. Вып. 1 (№: №: 46-47), С. .81.
 5. Лотман Ю.М. Культура и взрыв. В кн.: Семиосфера. -Спб.: Искусство. Спб., 2000. - 704 с. (142).
 6. Сонда, 142 б.
 7. Сонда 148 б.

ПРОБЛЕМЫ МУЗЕЙНОГО ДЕЛА КАЗАХСТАНА И ПУТИ РЕШЕНИЯ

Казахстан, как независимое суверенное государство, существует более двадцати лет и признан мировым сообществом. За это время значительно изменилась жизнь общества, отношение к историко-культурным ценностям. Выросло поколение граждан Казахстана, не знающих, что такое комсомол, партсъезд, БАМ, но испытывающих огромный интерес к истории и культуре своего народа. Удовлетворить эту общественную потребность на должном профессиональном уровне и призваны музейные учреждения республики. К сожалению, созданные в прежние годы экспозиции устарели и не соответствуют требованиям сегодняшнего дня. Большинство из них односторонне отображают исторические процессы, замалчивают многие проблемы, противоречия и трудности, имевшие место в прошлом, не освещают деятельность ряда крупных исторических личностей. Это связано с тем, что музейные учреждения не разработали свои концепции применительно к новой социально-политической ориентации, не смогли отойти от навязанных в советский период схем, штампов и готовых методических рекомендаций [1]. Все это требует творческого осмысления и изменения подходов в формировании экспозиции музеев с учетом достижений науки, а также процессов, происходящих в общественно-политической и культурной жизни государства, совершенствования научно-исследовательской, культурно-массовой и популяризаторской деятельности музейных учреждений [2]. В современных условиях, следовало бы повысить заинтересованность отдельных промышленных предприятий республики, например, выпускающих нестандартное оборудование и технические средства для экспозиции и фондохранилищ музеев, путем льготного налогообложения. Особое внимание должно уделяться вопросам технического оснащения музеев и музейных комплексов путем повсеместного внедрения персональных компьютеров, создания системы взаимосвязанных банков данных, использования аудиовизуальных средств, голограмм и т.п.

С учетом того, что будет реализовываться государственная программа «Возрождение исторических центров Великого шелкового пути», а также другие программы по возрождению историко-культурного наследия и в целях развития индустрии туризма в нашей стране, необходимо ускорить работы по идентификации исторических объектов на казахстанском участке Великого шелкового пути, с присвоением им международной эмблемы. Требуют также ускорения вопросы создания соответствующих инфраструктур для развития туристических маршрутов на всей протяженности нашего участка пути, кстати, самому протяженному (1700 км) и богатейшему в плане истории и культуры, создание на их базе музейных объектов самого различного профиля. К сожалению, отсутствуют у нас пока совместные программы и кооперации между уже сложившимися в республике музейными и туристическими комплексами, хотя во всем мире они действуют рука об руку и способствуют взаимному развитию. Это особенно важно сейчас, после обретения Казахстаном независимости и всевозрастающего интереса в мире к нашей стране.

Жизнь требует коренного пересмотра деятельности музеев Казахстана с учетом интеграционных процессов, происходящих в мировой музейной практике. Разработка и осуществление совместных проектов в области исследовательской, собирательской и научно-информационной работы, участие в международных форумах музеев, организация обменных выставок с ведущими музеями стран ближнего

и дальнего зарубежья, стажировка и обмен специалистами, ускорит, на наш взгляд, продвижение нашей республики к достижениям мировой культуры.

Основными принципами финансирования музейного дела должны быть его многовариантность с учетом некоммерческой природы музейного учреждения и невозможности его самокупаемости. Источниками финансирования музейного дела являются, прежде всего, государственное финансирование, осуществляемое за счет бюджетных средств, внебюджетные средства, полученные в результате собственной деятельности музеев, а также другие источники, в частности, полученные в результате благотворительных акций или дарения от юридических и физических лиц. Сложившаяся в настоящее время практика государственного финансирования сведена к простому перераспределению средств и направлена на поддержку существующей сети музейных учреждений без учета специфики регионов и рыночных реалий, что особенно затрудняет их работу в условиях снижения объемов бюджетного финансирования.

В целях оптимизации финансирования и организации экономики музейного дела представляется целесообразным превратить поступающие из бюджета ассигнования в лимит финансовых ресурсов, сосредотачивая их в специальных фондах развития музеев, образуемых при Государственном органе Республики Казахстан по сохранению и развитию музейного фонда и музеев, а также его органов на местах и музейных учреждениях со статусом «Национальный», которые должны быть открыты для всех видов добровольных отчислений и пожертвований на развитие музеев: от предприятий, учреждений, общественных организаций, отдельных граждан, что не противоречит, в целом, Закону Республики Казахстан «О культуре», предусматривающему создание фондов развития, осуществляющих свою деятельность в соответствии с действующим законодательством республики.

Источником доходов мемориальных, литературно-мемориальных и других музеев творчества может быть закрепление за ними права на гонорар от выпуска произведений классиков литературы, компенсирующего определенную часть расходов музеев. Доходная часть бюджета музеев должна также пополняться за счет пожертвований и членских взносов обществ «Друзей музея», которые, внося определенные суммы в фонд музея, пользуются льготами при его посещении, получают персональные приглашения на выставки и другие мероприятия.

Финансирование должно строиться на принципах и основе комплексного и целевого подхода, что предусматривает: дополнительное финансирование срочных и долгосрочных целевых программ, выдвигаемых на конкурсной основе с контрактной системой привлечения исполнителей; освобождение от уплаты налогов со всех видов хозяйственной деятельности организаций и учреждений музейного комплекса, а все полученные в результате доходы направлять в фонды развития музеев; освобождение от налога предприятия, объединения и организации, направляющие свои финансовые и материальные ресурсы на развитие музеев в размере затраченных ими сумм, а по суммам, направленным на указанные цели в регионы с низким уровнем социально-экономического развития и признанными экологически неблагополучными, в удвоенном размере; освобождение от налогообложения благотворительных средств перечисляемых в фонды развития музеев, а также предприятий и организации, осуществляющих строительство музеев, выставочных залов, а также производство нестандартной мебели и оборудования для экспозиции и фондов. Таким образом, в целях привлечения дополнительных источников финансирования, следует внедрить в практику гибкую модель налогообложения в музейной сфере. Подобная практика активно используется в различных странах мира и позволяет стимулировать деятельность музеев, обеспечивает перетекание капитала коммерческих структур в музейный комплекс, дает возможность повы-

шения уровня оплаты труда работников музейной сферы. Требуется своего развития и различные формы филантропических пожертвований и меценатства.

Как уже отмечалось деятельность учреждений требует совершенствования, а отношение к музейной сфере – коренного пересмотра. В свете нового мышления, она представляется одной из важнейших факторов гуманизации общества, восстановления в нем утраченных нравственных идеалов и духовных ценностей. Это особенно актуально сейчас, когда во всех сферах общественно-политической жизни происходят радикальные перемены, проводится линия четкого разграничения компетенции республики и регионов, децентрализации и передачи на места целого ряда управленческих функций, усиления самостоятельности и ответственности регионов в экономике, социальном и культурном развитии, охране окружающей среды. В этих условиях деятельность республиканских и местных органов власти в музейной сфере должна быть подчинена решению двуединой задачи: обеспечение рационального использования, комплексного и эффективного развития музейных объектов и совершенствованию в них уровня культурного обслуживания населения; углублению специфических форм и национальных особенностей развития музейного комплекса на соответствующей территории республики. В сфере культуры в целом и музейной, в частности, следует закрепить права населения на пользование их достижениями, которое должно быть обеспечено установлением нормативов – гарантий. Необходимо одновременно установить ответственность органов власти за реализацию программ развития в музейной сфере, как перед населением регионов, так и перед вышестоящими органами.

Следует практиковать размещение на конкурсной основе в музейных учреждениях социально-творческих заказов на проведение выставок, декад, дней культуры, фестивалей, смотров и других видов творческих мероприятий, работ и услуг. При проектировании и строительстве музейных комплексов необходимо предусматривать в них зоны отдыха посетителей, залы для демонстрации кино и организации концертов, вечеров и встреч. При этом не следует забывать об оборудовании музеев специальными подъездами, проходами и лифтами для людей в инвалидных колясках.

Государственному органу Республики Казахстан по сохранению и развитию Музейного фонда и музеев в целях совершенствования музейного дела в республике следует решить вопросы создания системы подготовки, переподготовки и повышения квалификации музейных специалистов, центры по реставрации и воссозданию движимых памятников истории и культуры.

В целях повышения престижа музейной профессии, при назначении на руководящие должности в музейных учреждениях, необходимо соблюдать принцип конкурсного отбора и назначения. На основе Кодекса профессиональной этики Международного совета музеев (ИКОМ), следует разработать Кодекс профессиональной этики музейного работника Казахстана, который должен соблюдаться всеми музейными работниками и музеями, независимо от их ведомственной принадлежности и форм собственности.

Назревшая острая необходимость в издании специального журнала - печатного органа музейных работников Казахстана, освещающего актуальные проблемы музейного дела в республике благополучно разрешена, с мая 2002 г. выходит журнал «Музеи Казахстана».

Требуется совершенствования законодательная и нормативная база музейных учреждений, необходимо проработать вопросы признания и присоединения Республики Казахстан к существующим международным Конвенциям и договорам, регламентирующим деятельность музеев на международном уровне.

Мировая практика показывает, что развитие музеев идет по пути превращения их в комплексные культурно-исторические и досуговые центры. Это существенным

образом изменяет подход к организации музейного пространства, здесь имеются в виду и экспозиции, и выставки, и рекреационная зона, зоны отдыха и т.д. Это также диктует необходимость новых форм работы с посетителями, организацию процесса их пребывания в музее. Музей, как воспитательно-образовательное учреждение и культурно-развлекательная организация одновременно, становится сложным организмом с разветвленной сетью различных современных служб, призванных обеспечивать удовлетворение широкого спектра интеллектуальных запросов общества [3].

Общественное предназначение музея сегодня может быть сформулировано следующим образом. Музей – это культурно-исторический и досуговый центр, хранящий культурно-историческое наследие народа, пропагандирующий среди посетителей, на основе новейших музейно-педагогических, рекреационных, информационных технологий, казахстанский патриотизм, способствующий сохранению и обогащению исторической памяти общества, формированию исторического самосознания [4]. Музей является хранилищем, но не просто ценных предметов, а духовных ценностей – памяти народа в виде ее материализованных культурных форм. Форма является символом души экспоната, т.е. положительного чувственно воспринимаемого потенциала времени в виде его эталонного образа. Если музейную ценность воспринимать как высшее духовное проявление, а внешний облик предмета – как материализованную форму, то каждый музейный образ и музей в целом (как общественное явление) воспринимаются как символ души культуры той или иной эпохи или народа [5].

Многообразие связей музея и общества дает основание рассматривать музей в качестве информационной системы, направленной на передачу информации специфическими средствами. Музей представляет собой научно-исследовательское учреждение, поскольку создает источниковую базу для исследований. Он вводит в научный оборот фонд музейных предметов, занимаясь изысканиями, основанными на их изучении. В то же время музей выступает и как научно-просветительное, образовательное учреждение, ибо, демонстрируя музейные собрания в соответствии с определенной научной концепцией, он распространяет знания, удовлетворяет культурные запросы общества. Соответственно, деятельность музея направлена на организацию комплектования, хранения, изучения и экспонирования музейных предметов использования их в научных, образовательных и воспитательных целях [6].

Особенность современного музея заключается в том, что он рассматривается как феномен культуры, как «механизм межпоколенной коммуникации». Сущность музея – быть «посредником» между обществом и его культурой, между культурой прошлого и культурой настоящего, а не конкретное содержание музейной деятельности, обусловленное социальным заказом времени. Музей может рассматриваться сегодня как состояние души общества, и именно музею необходимо направить все усилия на восстановление утраченной культуры, чего так не хватает в современном мире. В нынешнее нелегкое время музеи воплощают стабильность, несмотря на то, что жизнь становится все более безличностной, когда людям приходится напоминать, что они не могут существовать без общества, без своей истории, культуры, искусства, без всего того, что есть и что можно познать в музее. Усилия музеев направлены на поиск сотрудничества между учреждениями культуры и образования. Это может дать новый импульс развитию общественной жизни. Развитие музейной деятельности в современной ситуации есть развитие культуры, окружающей человека постоянно и содействующей его совершенствованию, всемерному раскрытию его талантов, дарований и способностей [7].

Конкретная программа практических мер, направленная на модернизацию и совершенствование деятельности музеев РК:

- В сфере обеспечения законодательной базы музейной деятельности:

1. Разработать Проект Закона РК «О музеях и музейной деятельности» и войти с предложениями о его принятии Парламентом республики.

2. Разработать предложения с учетом соответствующего международного опыта, по внесению изменений в закон «О налогах и других обязательных платежах в бюджет», предусматривающих льготное налогообложение музейных учреждений и спонсорских организаций (система предоставления налоговых льгот в качестве стимулятора для роста пожертвований в пользу музеев и других объектов культуры).

3. Замена устаревшего и разработка нового пакета всех нормативных документов, регламентирующих условия и порядок функционирования музеев республики различных уровней и ведомственной принадлежности.

- В целях совершенствования системы управления и координации музейной деятельности:

1. Создать реально действующий Центр по научно-методическому обеспечению и координации деятельности музеев республики.

2. Оказать финансовую поддержку и создать необходимые условия для нормального функционирования вновь организованного Национального Комитета Международного Совета музеев (ИКОМ) (выделение 2-3 штатных единиц, помещения, технических средств и др.).

- В сфере внедрения новых подходов и технологий в управлении и организации деятельности музеев:

1. Провести семинар для руководителей музеев республики, посвященный новым технологиям в области управления (менеджмент) и ведения собственного механизма хозяйствования (маркетинг) с приглашением зарубежных и отечественных специалистов.

2. Изучить зарубежный опыт в области современных методов управления и организации музейной деятельности и внести конкретные предложения по их использованию в практике работы музеев республики.

3. Ввести в штатные структуры крупных музеев республики (центральные, областные) руководящие должностные единицы, отвечающие за маркетинг стратегию, проводимую учреждением (заместитель директора).

4. Изучить и обобщить соответствующий опыт, накопленный музеями республики в области маркетинга и получения собственных (внебюджетных) источников дохода (спонсорства, гранты, фандрейзинг, издательская деятельность) и распространить его в специально выпущенном информационном бюллетене.

- В целях преобразования и повышения эффективности основных направлений музейной деятельности:

1. Создать кафедру (лабораторию) музееведения при КазНИИпо проблемам культурного наследия номадов, занимающуюся исследованиями актуальных теоретических и практических проблем музейного дела.

2. Каждому музею республики разработать перспективные научно-исследовательские планы, предусматривающие в т.ч.: разработку научной концепции деятельности музея; исследования в области комплектования коллекции; изучение музейных коллекций; научное проектирование экспозиций и выставок; прикладные (социологические, педагогические и др.) исследования, направленные на изучение музейной аудитории; музейно-педагогические исследования; исследования в рамках профильных наук и др.

3. Разработать планы по модернизации системы информационного обеспечения музеев (компьютеризация, аудиовизуальные средства, создание локальной сети, создание виртуального музея и т.д.). Методическое руководство над этим направлением работы возложить на информационный Центр при ЦГМ РК.

4. Регулярно проводить республиканские и зональные научно-практические конференции по актуальным вопросам музейного дела.

5. Шире реализовать практику организации межмузейных проектов (совместные выставки, издания и т.д.). Подготовить перспективный план проведения проектов на ближайшие 5 лет.

6. Наладить выпуск информационного бюллетеня, обобщающего и распространяющего лучший зарубежный музейный опыт (по материалам ИКОМ).

7. Создать авторскую группу из числа ученых и ведущих специалистов-музееведов по подготовке учебного пособия по основам музейного дела, предназначенного для работников и студентов. Изыскать средства для его издания.

8. Провести реформу по унификации и стандартизации всех образцов документации, используемой в деятельности музеев.

9. Разработать «Инструкцию по учету и хранению музейных ценностей РК».

10. Рассмотреть вопрос об организации республиканского центра по реставрации музейных памятников.

- В целях повышения профессионализма и квалификации музейных работников:

1. Вновь организовать курсы повышения профессиональной подготовки музейных работников, ранее действовавших при НИИ культуры РК.

2. Провести аттестацию музейных работников республики.

3. Областным управлениям разработать собственные программы, предусматривающие комплекс мер по реформированию и активизации деятельности музеев региона и представить их на утверждение в Комитет культуры.

Таким образом, при успешном выполнении выше названных мер, будет достигнута основная цель реформирования музейной отрасли Республики Казахстан.

1. Жангельдин Е.Т. ЦГМК: приоритеты и тенденции развития. // Вопросы изучения истории и культурного наследия Казахстана. - Алматы, 1998.- С.4

2. Кукашев Р.Ш. К вопросу о новых подходах в методологии научного проектирования музейной экспозиции // Проблемы отражения основных этапов Отечественной истории в музейной экспозиции. Материалы научно-практической конференции. 1998. – Алматы, 1998. - С. 78

3. Майлз Р.С. Уроки «Биологии человека» и проверка теории музейной экспозиции // Культура и искусство за рубежом: Экспресс-информация. – Вып. 6. – М., 1987. – С.2-6.

4. Шляхтина Л.М., Фокин С.В. Основы музейного дела. - СПб.: СпецЛит, 2000. – С.22

5. См: Benes J. Zbercovy predmet v ulohе exponatu // Muzeum. – Bratislava, 1984.

6. Гречанников С.Н. Некоторые принципы пространственной организации экспозиции // Художественные музеи и эстетическое воспитание трудящихся. М., 1974. – С.44-66

7. Некоторые вопросы теории экспозиции в польской музееведческой литературе: Реферативный обзор // Культура и искусство за рубежом. Экспресс-информация. – Вып.3.- М.,1987. – С.1-16

БЕДЕЛЬБАЕВА Марина Васильевна
Карагандинский государственный университет
им. академика Е.А. Букетова,
зав. Музеем археологии и этнографии,
кандидат исторических наук

**МЕСТО И РОЛЬ
МУЗЕЯ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ КарГУ
В КОНЦЕПЦИИ УСТОЙЧИВОГО РАЗВИТИЯ
ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОГО ТУРИЗМА В РЕГИОНЕ**

Основные направления работы вузовских музеев включают научно-исследовательскую, учебную и просветительскую деятельность. Созданный как учебно-вспомогательное подразделение вуза, Музей археологии и этнографии КарГУ плодотворно участвует в учебном и научно-исследовательском процессе. Но если на этапе становления музея научному содержанию фондового материала придавалось первостепенное значение, поскольку его качественная и количественная характеристика, полнота и масштабность определяли уровень развития музея и возможности его функционирования в научном и экспозиционном плане, то теперь приоритеты музейной деятельности изменились – от сбора и показа к воспитанию, образованию и просвещению.

Разнообразие учебников в сфере образовании, смена методик, введение тестовой системы не способствуют получению адекватных знаний по истории страны, что особенно ярко проявляется в подготовке студентов гуманитарного профиля, знания которых приобретают все более схоластический характер. Дезориентацию в историческом пространстве могут снять музеи с помощью универсального для процесса познания визуального восприятия. В едином пространстве и времени музейная экспозиция дает представление об исторических событиях и явлениях. Музейное обучение, в отличие от аналогичного в школе и вузе, затрагивает не только интеллектуальную, но и эмоциональную сферу, формируя историческое сознание, память, чувство патриотизма, сопричастность к мировому и региональному культурному наследию ненавязчиво, но продуктивно. Музей создает полноценный зрелищный образ истории и культуры региона, давая человеку возможность лучше понять себя и тем самым реализовать свои возможности в современной жизни [1, с. 5–17].

В идеальной современности музей должен стать информационным и социокультурным центром, который разрабатывает и, на основе различного вида источников, ведет базы данных по истории, культурному наследию и окружающей среде региона, тем самым оказывая влияние на жизнь сообщества.

Таким образом, эволюция нашего музея внесла изменения как в приемы музеефикации источников, так и в характер музейной коммуникации: акцент с хранительской деятельности смещен на музейную коммуникацию, которая основывается на непосредственном соприкосновении с памятниками истории и культуры.

Информационный потенциал археологического предмета известен не со слов носителя традиции, а выявлен исследователем на основе аналогий и привлечения к интерпретации предмета большого количества информации. Музейный археологический предмет, чаще всего, вещь сама по себе неаттрактивная, интерес представляет то, что она может рассказать о среде своего бытования – людях, событиях, явлениях. По сути дела, конечный продукт музейной деятельности – это информационный образ некой неизвестной, но интересной потребителю реальности. Ресурсная база музея довольно узка и только при условии повышения уровня интеграции историко-культурный смысл материально-пространственной среды становится осо-

знанным. Долгосрочным партнером музея становится туристическая фирма, предоставляющая возможность передавать информацию широкой аудитории.

Туристические компании распределяют массовые потоки по устоявшимся удобным им маршрутам. Имеющиеся туры не соответствуют экскурсионной методологии и охватывают лишь незначительную часть объектов, интересных для посещения. Управление в этой сфере должно принадлежать музейному сообществу и инициативу в создании музейно-туристских комплексов надо брать на себя. Согласование музейных коллекций и объектов культурного наследия, доступность к осмотру, необходимость совершенствования инфраструктуры районов, где расположены экскурсионные объекты будет способствовать не только развитию рекреационных возможностей региона, но и позволит решить проблемы сохранения археологических и исторических памятников. Соединение музейного предмета с экскурсионным потенциалом края способно расширить и интенсифицировать контакты людей с историко-культурным наследием, расширив музейную аудиторию.

Минимальный набор ресурсов для культурно-познавательного туризма может дать любая местность, но для его массового развития требуется определенная концентрация объектов культурного наследия [2]. Основанием для вовлечения памятников археологии и истории Карагандинской области в сферу организованного культурно-познавательного туризма является высокая степень их научной изученности, достигнутая, во многом, благодаря научным исследованиям в ходе выполнения государственной программы и национального стратегического проекта «Мәдени мұра/Культурное наследие». Широкие перспективы музеефикации древних памятников Сарыарки были отмечены автором в ряде статей [3].

Территория Каркаралинского природного парка Карагандинской области является уникальной местностью, сосредоточивающей привлекательные природно-рекреационные ресурсы и огромный массив разнообразных археологических памятников, которые являются потенциальными туристскими объектами: неолитические стоянки, остатки поселенческих комплексов эпохи бронзы, могильники и курганы с каменными и земляными насыпями, местонахождения петроглифов, руины казахских зимовок, культовые места и др. Их информационно-интеллектуальный потенциал является значимым источником для разработки эксклюзивных по своему содержанию экскурсионных маршрутов и составляет прочную основу развития историко-культурного туризма в области.

При создании выездной экскурсии актуальной является задача отобрать из множества памятников самые интересные по познавательной ценности, внешней выразительности и сохранности, известности и необычности объектов показа, с целью обеспечить полноценную зрительную основу восприятия экскурсионного материала и глубокое раскрытие темы.

Наиболее оптимальным, с точки зрения экскурсионного показа, является двухдневный обзорный автобусный маршрут. Технологическая карта включает восемь этапов, шесть из которых непосредственно связаны с осмотром памятников археологии. Начальный этап экскурсии знакомит участников с экспозицией музея археологии и этнографии КарГУ имени Е.А. Букетова, где представлено удачное сочетание древних артефактов и предметов материальной культуры казахского народа. Внимание посетителей привлекает оригинальная коллекция резной кости поселения Кент, реконструкция погребения эпохи бронзы, экспликация наскальных рисунков Центрального Казахстана, тюркские каменные изваяния, убранство юрты [4]. Далее маршрут включает посещение следующих памятников: могильник эпохи бронзы в долине р. Ащису; пещера древнего человека в урочище Маликсай; сакский курган Нуркен; комплекс археологических памятников Кентского заповедника; средневековый буддийский храм Кызылкент; царский курган сакского могильника

Талды 2. Заключительный этап – это осмотр заповедника и музея природы Каркаралинского государственного национального парка и ночной отдых группы на туристической базе.

Маршрут составлен в соответствии с нормами экскурсоведения. Специфика и разнообразие самих памятников и походов к ним ведет к особенностям их осмотра. Методы показа включают предварительный осмотр, панорамный показ, зрительную реконструкцию, прием зрительного сравнения и интеграции [5]. Также используется прием исследования и демонстрации наглядных пособий. Портфель экскурсовода по данному маршруту включает квалифицированную научную информацию об объектах наследия и фотографии процесса раскопок объектов, наиболее интересных археологических находок, сделанных на осматриваемых памятниках, реконструкции внешнего вида памятников и т.д. Использование автобуса, укомплектованного системой DVD, позволяет в ходе поездки демонстрировать специальную подборку слайдов и фильм о научных исследованиях археологических памятников Кентского ущелья.

В развитии организованного туризма немаловажное значение имеет музеефикация археологических комплексов – преобразование памятников в объекты музейного показа с целью максимального сохранения, выявления их историко-культурной, научной, эстетической ценности [6]. Подобные работы по реставрации руин буддийского монастыря Кызылкент демонстрируют положительный опыт в данной области и привлекают как организованных туристов, так и одиночных посетителей и паломников.

Консервация раскопанных курганов в долине р. Ащису, проведенная сотрудниками Сарыаркинского археологического института Карагандинского государственного университета им. Е.А. Букетова, также имеет важное значение, поскольку памятник находится в непосредственной близости от автомобильной трассы. Здесь установлен билборд, демонстрирующий ситуационную схему и археологические находки. Особый акцент уделен проблеме сохранности памятника и разъяснению значимости историко-археологического наследия – в тексте приводятся статьи Закона Республики Казахстан «Об охране историко-культурного наследия». Подобная деятельность активизирует процесс познавательного восприятия древних и средневековых достопримечательностей и направлена на подготовку комплекса экскурсионных услуг, позволяющего туристам получить полноценное представление об истории и более глубокое понимание значимости этих объектов для современного и будущих поколений.

Апробация данного экскурсионного маршрута, организованная совместно с детским туристско-экскурсионным центром «Самал» Карагандинского Дворца детей и юношества, привлекла студенческую и школьную молодежь. Он наиболее удобен для демонстрации с конца апреля по октябрь. Опрос участников показал, что необходимо «оживление» археологического наследия – игровые моменты (лото, паззлы, ориентирование по карте), включенные в сценарий проведения экскурсии, запомнились более всего и имели больший педагогический и познавательный эффект. В этом смысле интересна концепция археологического тура в рамках туристских программ на Урале, использующая идею поиска сокровищ с применением достижений технического прогресса в области спутниковой GPS-навигации [7]. Таким образом, интерес к объектам археологии, построенный на их восприятии в стилистике жанра приключений, может выступить в качестве основы для популяризации, освоения, а вследствие этого сохранения и использования археологического наследия в рамках туристских программ.

Многофункциональная значимость экспозиции Музея археологии и этнографии, позволяющая осознать преемственность исторического процесса и осо-

бенности взаимоотношений в системе человек–общество–природа, привела нас к представлению о наследии, включившему, наряду с феноменами культуры и истории, природу в двух ее ипостасях – как самостоятельный феномен и как исторический ландшафт – среду бытования памятника. С учетом этих концептуальных оснований была проработана маршрутно-экскурсионная база тура «Сакральная Сарыарка» (авторы М. Бедельбаева, Э. Усманова, Н. Кочегарова), предусматривающая непосредственное участие в его реализации ресурсов туроператорского агентства «Нина-тур».

Именно с посещения Музея археологии и этнографии КарГУ начинается «погружение» в предметное окружение сакрального мира. Вещи, обнаруженные при археологических раскопках курганов и собранные в ходе исследований памятников монументальной архитектуры, копии наскальных рисунков дают представление о символическом значении предмета в обрядовой жизни древних культур. Орнаментированные сосуды эпохи бронзы с символами неба, солнца; культовые каменные изваяния; резные костяные изделия с астральными знаками – эти артефакты наглядно показывают значение ритуалов в истории развития человечества. Противопоставление «духовной» и «материальной» культуры достаточно условно и не имеет сущностного характера. Скорее это некий инструмент познания, позволяющий выделять определенные группы культурных явлений по неким важным для исследователя признакам. В действительности духовное (ментальное) и материальное измерение культуры существуют как неразрывное целое и тесно взаимодействуют друг с другом.

Природно-исторический ландшафт – это природное пространство с включенными в него памятниками культуры и истории. Они «вписаны» своими древними создателями в природное окружение, которое неотделимо от основного принципа архаического мировоззрения – принципа связи человека с природой. Одним из моментов ритуального поведения, который сохранился до наших дней, является, так называемое, «место для поклонения» или «святое место». Это может быть выдающийся природный объект, обозначенный, например, в таких мифологических архетипах как Мировая Гора или Мировое Дерево. Это может быть культовый объект (петроглиф, мавзолей, курган), искусственно созданный человеком в природном пространстве и предназначенный для поклонения. У тюркских народов Великой евразийской степи понятие «әулие/аулие» (святое) свидетельствует о постоянном присутствии в жизни человека священного пространства, которое возникло еще в глубокой древности и существовало по своим ритуальным законам на протяжении тысячелетий. Вероятно, еще в далекой древности внимание человека привлек необычный вид камней, деревьев и других природных объектов. Мифологическое сознание включило их в систему мировоззрения. Однажды избрав это место для поклонения, люди веками создавали в его природном пространстве мавзолеи, курганы, наскальные рисунки, храмовые комплексы. Так появилось «священное, сакральное пространство», которое продолжает жить и сегодня.

Современные люди для обновления жизненной энергии возвращаются к сакральному пространству предков – этому неиссякаемому источнику силы, которое органично сочетает в себе и природное, и культурное, созданное руками человека. Встреча со «священным» позволяет погрузиться в себя, чтобы найти ответы на многие жизненные вопросы, развиваться и двигаться дальше в понимании мироздания и обустройства окружающего мира. Особенных, сакральных мест, которые до сих пор стремятся посетить люди, в Центральном Казахстане много. Среди них природно-исторические ландшафты Улытау – гора Аулие, мавзолеи Жошыхан, Алашахан, наскальные рисунки Теректы-аулие[8]. Горы Каркаралы и Кент соединили в своем пространстве величие природы, священность руин буддийского монастыря и таинство сакских курганов.

Такой образовательный тур дает ключ к пониманию менталитета народов живших и живущих сегодня в центральной части Евразийской степи. Путешествие в «сакральное» позволяет передать образ мыслей, духовные установки, присущие отдельному человеку или общественной группе, раскрыть мировоззренческую значимость знаковых объектов природы и культуры для молодого подрастающего поколения.

Целевая группа – молодежная аудитория. Автомобильный маршрут (протяженность около 2200 км) проходит по территории Каркаралинского и Улытауского районов Карагандинской области Республики Казахстан и предусматривает радикальные выходы. Количество экскурсионных объектов – 12. Маршрутное время – 7 дней. Количество участников тура – 12 человек. Транспорт – автобус «Мерседес». Сезонность маршрута – с мая по октябрь.

Концепция маршрута «Сакральная Сарыарка» была представлена на международном открытом конкурсе туристических образовательных маршрутов «ОСЕТР–2012», который проводился с целью расширения межкультурной коммуникации, пропаганды исторических региональных ценностей, обмена знаниями в области образования, современных технологий, краеведения, экологии, психологии и археологии, развития взаимовыгодного международного сотрудничества для реализации совместных проектов и программ.

Подводя итог, следует отметить, что в настоящий момент в сфере сохранения наследия присутствуют две противоположные тенденции: полностью перевести все контакты человека с культурным наследием в виртуальную область или всемерно расширять прямой контакт. Развитие второй тенденции не только приносит дополнительный доход объектам культурного наследия и региону, структурируя туристско-рекреационные возможности региона, но и призвано сыграть важную роль в гармонизации общества. Музей обязан с этой целью использовать свои консолидирующие возможности.

1. Сотникова С.И. Музеология как междисциплинарное знание // Музейные фонды и экспозиции в научно-образовательном процессе. Материалы Всероссийской научной конференции. – Томск, 2002.

2. Турсинбаева К.С. География туризма Карагандинской области. – Жезказган, 2004.

3. Бедельбаева М.В. Музейная среда: поиск перспектив и приоритетов // Память во имя будущего. Сборник материалов форума историков стран дружества «От истории – к современности». – Астана, 2010.

4. Бедельбаева М.В. Музееведение в практике культурно-познавательного туризма // Материалы международной научно-практической конференции «Мировой туризм: основные тенденции в условиях экономической нестабильности». – Караганда, 2009.

5. Емельянов Б.В. Экскурсоведение. – М., 2007.

6. Горбунова Т.Г., Тишкин А.А. Включение археологических памятников Алтая эпохи средневековья в экскурсионно-туристическую деятельность: перспективы и методика // Академические и вузовские музеи: роль и место в научно-образовательном процессе: Материалы Всерос. научн. конф. с международн. участием. 7–10 декабря 2008 г. – Томск, 2009.

7. Каменский С.Ю. Археологические памятники как объекты культурного наследия: аксиологический аспект // Известия УрГУ. – Екатеринбург, 2008. – № 55.

8. Бедельбаева М.В. Научно-исследовательские и консервационные работы на святилище Теректи Аулие в Улытауском районе // Вестник КарГУ. – Сер. история, философия, право. – Караганды, 2010. – № 1 (5), С. 5; Бедельбаева М.В. Святилище Теректи Аулие как объект неоязыческого культа // Религия в истории народов России и Центральной Азии. – Барнаул, 2011.

АНТОНОВА Ирина Владимировна
Алматынський филиал Санкт-Петербурзького
Гуманитарного университету профсоюзів
доцент кафедри соціально-культурних технологій
кандидат історических наук

ФРАНЦУЗСКОЕ ТЕАТРАЛЬНОЕ ИСКУССТВО В КАЗАХСТАНЕ

Международное и межгосударственное сотрудничество в гуманитарной сфере сегодня – один из неоспоримых факторов стабильности общества. Ежегодно в нашей стране проходят многочисленные культурные акции, реализуются разнообразные проекты в области образования, науки и искусства. Казахстанское общество демонстрирует миру свою открытость и восприимчивость к инициативам государственных и общественных организаций в социо-культурной сфере, являя собой пример дружелюбия, толерантности и любознательности по отношению к традициям и культурному наследию других народов. Искусство во всем его многообразии представляется той областью человеческой деятельности, высокая гуманитарная значимость которой не подвергается сегодня сомнению. В Казахстане успешно действуют многочисленные общественные организации, представляющие разные страны и реализующие задачи ознакомления наших граждан с культурой и искусством зарубежья. Деятельность Британского Совета, Гёте-Института, Французского Альянса и других организаций вносит заметный вклад в культурную жизнь городов Казахстана, способствует расширению кругозора, сферы интересов казахстанцев, дает возможность деятелям искусства нашей страны налаживать контакты с зарубежными коллегами, оценивать достижения мастеров из других стран.

Одним из динамично развивающихся направлений международного культурного сотрудничества Казахстана с зарубежными странами является сотрудничество с Французской Республикой, которое основывается на Межправительственном соглашении в области культуры и искусства 1993 г. Традиции же этого сотрудничества были заложены еще в период существования Советского Союза. Франция с ее революционным опытом, издавна декларируемой демократичностью, значительной ролью в разгроме фашизма являлась объектом пристального внимания советских историков. В период «холодной войны» французские артисты были желанными гостями в Советском Союзе, а французский кинематограф вызывал огромный интерес советской аудитории. Крупнейшими событиями в истории советско-французских культурных связей были также гастроли прославленных французских театральных коллективов, например, «Комеди Франсез», «Компани Филипп Жанти» и других.

С обретением независимости Казахстан продолжает и углубляет разнообразное культурное сотрудничество с Французской Республикой. С конца 2004 г. в Астане, Алматы, Шымкенте и Караганде действуют представительства культурно-образовательного агентства «Альянс Франсез», при обязательном участии которых в названных городах проводятся ежегодные культурные мероприятия различной направленности – от конкурсов на знание французского языка и французской культуры среди студентов и школьников, до организации и проведения масштабных культурных акций. При поддержке Посольства Франции в Казахстане в течение ряда лет успешно реализуются два традиционных проекта в области образования и художественной культуры – «Осенние встречи» и Праздник Франкофонии. Программа этих мероприятий, помимо традиционного и популярного показа французских фильмов и выступлений французских музыкантов, включала и небольшие, но очень интересные театральные проекты, среди которых следует назвать, выступление французских артистов-кукольников в рамках Праздника Франкофонии, состоявшегося в марте 2008 г.

В Алматы было представлено два спектакля для детей и взрослых – «Петрушка-стоматолог» и «Опасный коммерсант». Два французских артиста познакомили казахстанского зрителя с традиционным искусством французского ярмарочного театра, обращенного, пожалуй, прежде всего, к взрослой аудитории (хотя прекрасно воспринятого также и детьми). Смысл происходящего на сцене был понятен зрителям, несмотря на отсутствие перевода, поскольку мастерство артистов, выразительность кукол – самого Петрушки, его товарища и сообщника Гнафрона и жены Петрушки Мадлон, живописность задника-декорации – позволили в полной мере ощутить атмосферу средневекового комического кукольного действия. Казахские зрители могли воочию увидеть прекрасно выполненных авторских кукол с их деревянными головами, яркими костюмами, своеобразными лицами. Актеры использовали в своем спектакле ширму, не дающую возможность видеть куководов, зато позволившую сфокусировать внимание взрослых и детей на действиях самих марионеток (в данном случае слово «марионетка» употреблено в том смысле, в каком его принято употреблять во Франции, где «марионеткой» называют всякую театральную куклу в отличие от детской куклы, используемой детьми в играх). Virtuозная работа актеров не только с самими куклами, но и многочисленными бутафорскими предметами, дала возможность, с одной стороны, оценить их мастерство, а с другой, лучше узнать жизнь средневекового европейского города с его развлечениями и буднями. Вместе с тем, следует отметить, что организаторы этого выступления не решились назвать главного героя своим собственным именем, понимая, очевидно, что в Казахстане имя Полишинеля скорее известно по образному выражению «секрет Полишинеля», но никак не по имени традиционного персонажа французского ярмарочного кукольного театра. Имя Петрушки (который является «кузеном» Полишинеля) было ближе русскоязычному зрителю, а потому являлось в известном смысле маркетинговым ходом для привлечения публики. Несмотря на не вполне обоснованное изменение французского имени главного персонажа французский юмор, остроумие, жизнелюбие и позитивность были адекватно восприняты зрительской аудиторией.

Французский ярмарочный театр весьма разнообразен. Кукольные представления – лишь одна из форм народных зрелищных искусств средневекового города. Познакомиться с другой формой национального французского театра – музыкальным уличным театром, алматинцы смогли осенью 2009 г., во время Международного фестиваля уличных театров. Среди участников этого культурного события были театры из Казахстана, Кыргызстана, Бельгии, Германии и Франции.

Без преувеличения можно сказать, что именно шестеро молодых французов – театральная группа «Кикиристан» – стали любимцами алматинской аудитории. «Кикиристан» представил одну из самых интересных и старинных форм ярмарочного зрелища, называемого «Парад». Парад, во французском ярмарочном театре – это комедийные сценки, разыгрывавшиеся актерами перед балаганом, или на его наружном помосте, с целью позвать публику на представление. Однако музыканты «Кикиристана» не ограничивались зазыванием публики на представление, но тут же и разыгрывали это представление. В арсенале артистов – только духовые инструменты, поддерживаемые ударными. Все легко, просто, мобильно и чрезвычайно увлекательно. Театральность являлась и сутью и формой выступления. Прежде всего, она подчеркивалась выдуманным языком, на котором артисты разговаривали между собой и с публикой. При внимательном вслушивании в произносимые слова можно было догадаться, что артисты просто коверкали французский язык, при этом сохраняя для франкоязычного зрителя возможность понимания смысла. Этот прием напоминал о запрете говорить по-французски актерам ярмарочных театров в XVIII в., поскольку они составляли серьезную конкуренцию театру «Комеди Франсез», оплоту великой французской речевой драматургии. Генетическая связь с театром французских ярмарок прослеживалась и в том, что представление «Кики-

ристана» состояло не из обязательных действий и логически связного сюжета, а из отдельных музыкальных сцен, где актеры выступали и как музыканты-виртуозы, и как тонкие и ироничные драматические артисты. При кажущейся импровизационности уличного действия было очевидно, что само расположение актеров на уличной площадке, их жесты, порядок музыкальных номеров, лацци каждого из них – хорошо срежиссированный акт. Достоинство и благородство общения с публикой позволяли угадывать в музыкантах первоклассных профессионалов.

В 2011 г. в культурном пространстве Алматы состоялось событие, значение которого в развитии города трудно переоценить. Акиматом города, Всемирной Ассоциацией кукольников и Государственным театром кукол Управления культуры г. Алматы был организован I Международный Карнавал кукол, на котором было представлено большое количество спектаклей кукольных театров из многих стран мира. Карнавал имел огромный успех и у детей и у взрослых, заставив по-новому взглянуть на непростое и очень серьезное искусство, имеющее многовековые традиции у всех народов, в том числе и в Казахстане (традиционное казахское кукольное искусство «Ортеке»).

Во время Карнавала алматинцы имели возможность вновь встретиться с французским кукольным театром. Однако спектакль «Одинокий на вершине», дуэта «Barbe and Brigitte» (Полин Дельрю и Одри Брюно) из г. Лилля, погрузил зрителей совсем в другую атмосферу, весьма далекую от немного грубоватой, но совершенно понятной и добродушной манеры игры уличного средневекового актера. Полин Дельрю и Одри Брюно называли себя кукольницами-вязальщицами, обозначая в этом определении исходный материал, из которого они мастерят своих кукол – клубки шерстяных разноцветных ниток. Актрисам не понадобились ни ширма, ни иные предметно-визуальные приспособления, а равно музыкальные, звуковые и световые эффекты. Они обошлись одним старым столом, направленным на него лучом прожектора и собственной имитацией характерных звуков, необходимых для создания их сценического произведения. Французские актрисы показали спектакль, сюжет которого был инспирирован поэмой Гийома Аполлинера, потребовавший от зрителей нестандартности восприятия искусства кукольного театра. Кажется, здесь не было ничего, что могло бы точно определить национальную принадлежность зрелища. Если спектакли Полишинеля по своему эстетическому строю, своеобразию вербальной составляющей – смеси современного французского языка с диалектными выражениями провинций, живописной узнаваемости декоративного фона и костюмов не вызвали сомнения в национальной принадлежности как персонажа, так и его кукловода, то спектакль «Одинокий на вершине» не давал возможности с ходу разобраться в его национальной идентичности и лишь внимательный взгляд и тщательное вслушивание в крайне ограниченный по объему текст могли убедить зрителя в том, что перед ним работа французских актрис. Космополитичность формы всего действия, представлявшего неоднозначную смесь перформанса с детской игрой в самодельных кукол, ставила в тупик. Нарочито небрежная манера кукловодства, «неряшливость» во взаимодействиях актрис между собой и персонажами, необычность самой куклы, сделанной из двух-трех мотков шерсти – все это говорило о том, что перед нами действие, не склонное к особым сантиментам и реверансам по отношению к традиционному искусству французских кукольников. Вместе с тем, в движениях рук П. Дельрю и О. Брюно, на которых и было сконцентрировано внимание публики, в контакте актрис на уровне глаз и в их мимике, особой акцентировке мизансцен (самой сценой служила небольшая площадка обыкновенного канцелярского стола) и некоторой чувственной «тягучести» скольжения кукол-клубков по поверхности – во всем этом и многом другом, едва уловимом на уровне ощущений, обозначалась французская традиция сценического существования: известного педалирования внешнего рисунка при глубоком и страстном выражении идеи.

Спектакль двух француженок из Лилля был посвящен любви. Ее обозначение в сценическом действе было откровенным, даже несколько «физиологичным», но в то же время нежным и удивительно застенчивым. Это представление оставляло ощущение «предчувствия любви» подростка, нуждающегося в ней, ищущего ее, но при первой встрече с любовью не сумевшего понять и воспринять ее всеобъемлемость. П. Дельрю и О. Брюно психологически точно выразили неуверенность двух девочек-подростков в их отношении к любви, их любопытство к «физиологии» любви и неумение подняться над этой «физиологией». В то же время за мельтешащими движениями детей проглядывали вполне уверенные жесты и продуманные высказывания взрослых женщин, затеявших сложную игру в любовные отношения.

Кроме названных клубков шерсти в качестве материалов для кукол использовались скорлупки грецких орехов. «Лица» персонажей легкими касаниями обозначались кусочками этих скорлупок. Актрисы на глазах зрителей изготавливали своих кукол-персонажей, кололи орехи, вонзали в клубки шерсти длинные спицы, соединяя два-три клубочка в один, вставляя скорлупочные глаза, рот и т.д. Сценическая игра воплощалась через точно продуманную игру «в спектакль», «в историю», так, как это делают дети, заранее условившись о некоей канве будущей игры. Однако процесс игры увлекает их настолько, что на смену весьма неустойчивой «условленности» приходит импровизация, которая может, в конечном итоге, поломать всю заранее оговоренную канву и сформировать новую. Этим и интересен был спектакль «Одинокий на вершине» дуэта «Barbe and Brigitte»: как только зритель начинал самонадеянно думать, что он способен предугадать события, актрисы немедленно делали ход, прямо противоположный этим предсказаниям, однако всегда логичный и острый.

В отличие от веселой и простой истории о похождениях Полишинеля в дебрях средневекового города спектакль лилльских актрис оставлял другое ощущение. Несмотря на сказочную подоплеку (персонажи – Принц, Принцесса и другие), а также на прямую отсылку к шекспировским Ромео и Джульетте, он оставлял явно выраженный вкус современности. Современным было, прежде всего, выражение смыслов этого спектакля, игра этими смыслами. В историях с Полишинелем смысл выражался предельно ясно: врать нехорошо, выдавать себя за врача плохо, жульничать стыдно. В спектакле П. Дельрю и О. Брюно ставятся вопросы, но не дают ответов. На вопрос: что такое любовь? – следует вопрос: в каком смысле? На новый вопрос возникает еще один, а потом еще один... И, все же, размышляя после спектакля над увиденным, ответ возникает сам собой: любовь – это то, что «движет Солнце и светила», это то, что не требует ответа.

Современный французский философ, автор многочисленных статей о театральном искусстве Ален Бадью отмечает, что современный театр «ни трагический, ни комический...» Он «ориентирован на простые декларации», он «желает трагического, хотя пока и не располагает необходимым средствами...он желает комического, но для этого у него тоже нет средств. Он между-двумя, между желательной трагедией и умеренной комедией» [1]. Эти слова прекрасно характеризуют спектакль «Одинокий на вершине» лилльских кукольников-вязальщиц.

Французский дуэт «Barbe and Brigitte» обозначил еще одну сторону современного французского (и европейского) театра, которая не характерна для отечественной театральной практики, – объединение артистов только в рамках одного проекта. После Карнавала кукол в Алматы, актрисы Полин Дельрю и Одри Брюно пошли разными путями. Сегодня они не работают вместе. У Полин Дельрю новая партнерша и новые проекты, один из которых, кстати, был навеян ее визитом в Алматы. Полин изготавливает кукол и небольшие декорации из яблок. Первую свою инсталляцию из яблок она сделала именно в Алматы в фойе театра «АРТиШОК».

Не все в спектакле «Одинокий на вершине» можно считать безусловно удачным. Любовь – тема, требующая определенного личного отношения самих испол-

нителей. Ее сценическое воплощение тем яснее и определеннее, чем яснее и определеннее сформулирована идея спектакля у самих актеров. «Игра в смыслы» – один из концептов современного искусства, требующий четкого осмысления этих смыслов самим художником. Неопытность исполнителей не всегда позволяла им выразить то, что именно они хотели бы донести до зрителей средствами сценического искусства кукол. Иной раз действие как бы «расклеивалось», переходы от эпизода к эпизоду проваливались, паузы несколько затягивались и, в конечном счете, финал оказался немного смазанным. Однако кукла в этом спектакле, безусловно, играла доминирующую роль. Исполнительницы не заслоняли ее собою, как это часто бывает в спектаклях современных кукольных театров, когда кукла является лишь дополнением к игре актера, а, иной раз, и не вполне необходимым бутафорским предметом. Поэтому знакомство алматинского зрителя с такой современной формой французского кукольного театра имело большое значение и вызвало интерес.

«Настоящий создатель зрелища – актер», – писал известный французский режиссер Марсель Марешаль. «Надо, чтобы актера видели и слышали, ведь театр принадлежит именно ему. Уберите его со сцены, и не станет театра...» [2]. Эти слова руководителя театра «Компани дю Котюрн» вспоминаются при знакомстве с искусством французского кукольника Филиппа Сомона, представлявшего «Théâtre des Tarabates» из г. Биника на II Международном Карнавале кукол в сентябре 2012 года. Ф. Сомон показал кукольный спектакль «Полишинель», в сопровождении аккордеонистки и певицы Фанни Тастик, в лучших традициях итальянских и французских демократических театров. Ученик итальянского мастера-кукольника Брюно Леоне. Филипп Сомон называет свою куклу Пульчинелла, подчеркивая неразрывность великой кукольной традиции двух народов. Используя легкую декорацию-ширму, артист демонстрирует истинный смысл театрального зрелища – заставить зрителя «увидеть в известном и вроде бы понятном ему тексте такое, о чем он и догадаться не смог бы. Сделать открытие, удивиться ему и передать свое удивление другим» [3]. В спектакле Филиппа Сомона речь идет о проделках популярнейшего персонажа кукольных театров разных стран (его называют Петрушка, дон Роберто, Кашпарек, Панч и т.д.). Проделки эти не всегда безобидны, а иногда даже на грани приличия. Полишинель Ф. Сомона грубоват, но и простоват, хитроумен, но и глуповат, любопытен и смешлив. Актер сам, по собственным эскизам, изготавливает своих кукол. Его Пульчинелла – настоящий представитель итальянской Комедии дель арте: он в черной полумаске, с крючковатым носом, одет в широкую белую рубаху и характерный головной убор. Кстати, традиционный Полишинель часто имеет еще и две ноги, которые в случае необходимости актер перебрасывает через ширму, достигая, таким образом, эффекта «сидящей» куклы. Именно так делали артисты-кукольники из Франции, представлявшие спектакль о Полишинеле в Алматы в 2008 г. У куклы Филиппа Сомона отсутствуют ноги. Рубаха закрывает руку комедианта, которая и служит туловищем для Полишинеля. Кукла надевается на руку и управляется тремя пальцами. Ф. Сомон как кукловод виртуозно владеет обеими руками (будучи левшой), заставляя двигаться одновременно двух кукол. Кроме того, он прекрасно работает с пищиком – особой металлической пластинкой, которая позволяет сделать голос актера пронзительным, «верещащим». Актер свободно перемещается по сцене, в начале спектакля выходит из-за ширмы, разговаривает со своим персонажем, выступая и в роли кукловода и в роли персонажа спектакля. Роль еще одного персонажа тонко и ненавязчиво исполняет Ф. Тастик. Пульчинелла обращается к ней, и актриса поддерживает его обращение короткими репликами. Общение Пульчинеллы-Полишинеля с сопровождающим зрелище музыкантом является традиционным элементом такого кукольного спектакля.

После небольшого вступления Ф. Сомон перемещается за ширму, чтобы сконцентрировать внимание зрителя на самих куклах – Полишинеле, Полицейском, собаке и других. Истории о том, как Полишинелю удалось перехитрить саму Смерть,

были чрезвычайно популярны в европейском средневековом театре. Кроме всего прочего, они выражали идею секуляризации театрального зрелища. Здоровый юмор, ироничное отношение к бренности человеческого существования, оптимизм задавали тон всему представлению. Развивая традицию народного театра, французский актер просто и ясно доносит идею своего выступления, нигде не переступая границу хорошего вкуса. Вместе с тем, спектакль в исполнении Ф. Сомона и Ф. Тастик смотрится как весьма актуальное зрелище. Лаконичность средств, изящество и благородство манеры кукловодства актера поднимают представление французского мастера над «бестолковой, бессвязной реальностью» (выражение М. Марешаля) и выводят на уровень истинного лиризма. Плавность, «танцевальность» движений рук Ф. Сомона, фиксированность основных позиций управления куклой характеризуют творческую манеру артиста. Сосредоточенность на сути творческого процесса выражается в постоянном изучении Филиппом Сомоном своего ремесла. Отталкиваясь от методического изучения кукольного искусства, глубоко разобравшись в нем и восприняв его высокие эстетические критерии, силой своего таланта, врожденной интеллигентности, душевной чуткости и восприимчивости он преобразует свое ремесло кукольника и возвышает его. Искусство французского артиста было отмечено на Карнавале Призом за лучшую анимацию. Его выступление было одним из самых запоминающихся, а потому требующих дальнейшего изучения в рамках другой статьи.

Кроме крупных театральных проектов в Казахстане организуются отдельные акции, направленные на оптимизацию изучения французского языка средствами театрального искусства. Одним из недавних таких проектов (2009 г.) стала постановка спектакля на французском языке силами студентов КазУМОиМЯ им. Абылайхана и молодых преподавателей французского языка под руководством режиссера, руководителя компании «Les Passeurs de Mots» Филиппа Гинэ.

Театральное искусство с самого начала своего зарождения было символом цивилизованности общества, выражало его культурный уровень, характеризовало градус демократичности социума, его готовности посмотреть на себя «со стороны», прислушаться к словам, произносимым с кафедры, с которой можно сказать «много добра». Театр не имеет границ. Он, как музыка и изобразительное искусство, легко может обходиться без слов и не требует буквального перевода. В то же время театр интересен нам своим национальным своеобразием, которое выражается, в частности, в приверженности к традициям, особенностях сценической речи, внимании к внешнему рисунку роли, понимании самой сути сценического существования актера и смысла деятельного присутствия зрителя в зале и многом другом.

«Нередко пишущий так в свой предмет влюблен, что хочет показать его со всех сторон...». Эти ироничные слова великого французского поэта Буало подводят к выводу о необходимости завершения данной статьи. В то же время истинное искусство не имеет завершения и всегда служит лучшему взаимопониманию между народами, внося тем самым посильный вклад в дело укрепления стабильности и мира.

-
1. Бадью А. Рапсодия для театра. Краткий философский трактат. М., 2011. С. 90
 2. Марешаль М. Путь театра. М., 1982. С. 191
 3. Там же. С. 181

АБДУЛЛАЕВА Рена Габиб кызы
Институт архитектуры и искусства НАН Азербайджана
доктор искусствоведения, профессор

ПРИОРИТЕТЫ ДИЗАЙНЕРСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ТЮРКСКИХ СТРАНАХ

Дизайнерское образование – не только составная часть общей системы обучения в высшей школе, но и неотъемлемый элемент развития самого дизайна. Очень многое в процессе преподавания профилирующих дисциплин на факультетах дизайна зависит от того, какую именно из существующих концепций возникновения дизайна принимает данное профессиональное сообщество, каковы были условия становления национальной школы дизайна и, наконец, на какую модель развития дизайна ориентируется общество.

Социально-культурные приоритеты общества, его традиции, адаптивно-деятельностные модели поведения определяют доминанты профессионального сознания. На их основе формируется знаковая система, в соответствии с которой и строится процесс обучения дизайнера в той или иной национальной традиции. Они определяют содержательное значение объекта и субъекта проектирования, задают цель и алгоритмы проектных стратегий. Этнокультурную обусловленность моделей развития дизайна и дизайнерского образования подтверждает вся история этого вида творчества.

Общая для Казахстана, Узбекистана, Кыргызстана и Азербайджана проблема – отсутствие дизайнерского образовательного блока до второй половины 20 века в отличие от европейских стран и США. Нам всем пришлось осваивать огромный пласт дизайнерской культуры семимильными шагами. Приоритетные направления изучения дизайна в этих странах во многом схожи. Так, первое отделение дизайна открылось в Азербайджане в 1976 году, в Казахстане – в 1992 году, в Узбекистане – в 1997 году, в Кыргызстане – в 1998 году.

В Казахстане идет подготовка специалистов в области дизайна архитектурной среды, интерьера, мебели, полиграфического дизайна, дизайна керамических изделий, текстиля, дерева, металла и, наконец, компьютерного дизайна. В Азербайджане с каждым годом прибавляются новые дизайнерские специальности. Наряду с дизайном архитектурной среды, ландшафтным дизайном, дизайном интерьера появились промышленный дизайн, полиграфический и компьютерный дизайн. Потребности дизайна как лакмусовая бумага отражают не только научно-образовательный процесс, но и приоритеты социально-экономической жизни каждой страны. Как говорил французский архитектор 19 века Лабруст Пьер Франсуа Анри: «Архитектура является отражением социальной деятельности... Архитектура – демонстрация силы, мощи и возможности заказчиков» [3]. На этом фоне направления дизайнерского образования в Азербайджане и Казахстане более чем схожи, что объясняется локомотивом экономики наших стран – нефте- и газодобывающей отрасли, рост доходов которой в период независимости привел к строительному буму. Но причины общности имеют не только экономический характер, они объясняются также традиционным культурным сознанием, что особенно заметно в области восприятия пространства и формы. Так, пишет Г.Абдрасилова, «константами пространственных представлений казахов являются: степь как гигантский круг, восьмиугольник... тенденции к расширению освоенного пространства... стремление к пространственным перемещениям; восприятие пространственных границ как проницаемых и условных» [1, с. 20]. Аналогичные пространственные и формальные модели свойственны азербайджанскому национальному менталитету.

В отличие от этих стран направленность дизайнерского образования в Узбекистане и Кыргызстане имеет свои специфические особенности. В Узбекистане отдан приоритет традиционным ремеслам, дизайну интерьера, одежды, мебели, архитектурному дизайну. Необходимость интегрироваться в международное пространство отражена такой специальностью как дизайн выставок и праздничных мероприятий. В Кыргызстане дизайнерское образование представлено лишь дизайном художественного оформления среды.

Высшее дизайнерское образование в Азербайджане имеет более чем тридцатилетнюю историю. Интеграция страны в мировое сообщество, а также изменение международной системы разделения труда и некоторые другие факторы расставили совершенно новые акценты и в области проектной практики, и в области дизайнерского образования.

Современную ситуацию можно охарактеризовать эффектом резонанса: на переходные проблемы азербайджанского общества наложились глобальные цивилизационные сдвиги, в результате которых Азербайджан столкнулся с системой отношений информационного общества и господствующей в нем культурой постмодернизма. Именно поэтому на протяжении прошлых двух десятилетий таким драматизмом были окрашены поиски национальной идеи и стратегии устойчивого развития.

Уровень общегосударственных приоритетов предполагает подключение отраслевых концепций развития, среди которых одно из важнейших мест занимает национальная педагогическая концепция, а в ее рамках приоритеты и программа развития дизайнерского образования. Прежде всего необходимо определить ценности, на которые опираются цели и задачи национального дизайнерского образования.

Исходя из этого, развитие дизайна и дизайнерского образования с необходимостью должно ориентироваться на этнокультурную самоидентификацию нации при условии плавного вхождения всех национальных институтов в мировое культурное и информационное пространство. Переводя эту общую культурологическую формулировку на язык конкретных практических задач дизайнерского сообщества, можно сказать, что в современных условиях мирового рынка важнейшей задачей азербайджанского дизайна является создание отвечающей международным стандартам торговой марки «Маде ин Азербайджан».

Дальнейший процесс определения приоритетов художественно-конструкторского образования выходит на уровень выяснения вопроса о том, что представляет собой объект проектирования для азербайджанской школы дизайна. Любая национальная школа дизайна складывается вокруг своего объекта проектирования. Под национальной школой следует понимать всю совокупность институтов дизайна – проектных, образовательных, организационных, информационных и т.д. Как показывает история мирового дизайна, на лидирующие позиции выходила та национальная школа, которая оказывалась способной генерировать продуктивные идеи в отношении объекта проектирования, обеспечивая их созвучие самым общим цивилизационным процессам. Вместе с тем, одним из решающих моментов признания статуса национальной школы международным дизайнерским сообществом является способность придать избранному объекту проектирования неповторимую эстетическую и культурную окраску, основанную на ценностях и традициях данного общества.

Таким образом, избирая в качестве объекта проектирования отдельный предмет, предмет в его взаимосвязях с окружающей средой или синтетическую среду как таковую – а именно эти стадии эволюции объекта проектирования известны истории дизайна – очень важно найти органичную данной культуре идею, которая

предопределяет истинность процесса, методов и результатов национальной ипостаси проектного мышления. Излишне говорить, что в своей основе весь этот комплекс представлений формируется в период профессионального обучения.

Однако в условиях постмодернистской культуры, заметно распространившей свое влияние и в Азербайджане, профессиональные ориентиры очень часто оказываются размытыми, как, впрочем и многие другие аспекты социального бытия. Происходит это в силу господства принципов множественности, нонииерархии, в результате смещения внимания с центра на границы, определяющих постмодернистскую культурную парадигму. Наблюдается «разжижение» не только культурной среды, но и культурного сознания. Участь «разжижения» постигла и объект проектирования, и саму фигуру специалиста, занятого художественным конструированием. Так, например, появилась новая профессия – аэродизайнер, создающий скульптуры из воздушных шаров.

Выявление приоритетов – процесс, по определению предполагающий построение иерархии, кристаллизацию всего важного, необходимого. Обозначая национальные приоритеты дизайнерского образования, надо сразу же избавиться от всяческих иллюзий. Ясно, например, что такие области промышленности, как авиастроение, автомобилестроение, кораблестроение и даже большинство отраслей приборостроения вряд ли получат развитие в Азербайджане в обозримом будущем. Вместе с тем, в международном разделении труда Азербайджан может и должен занять достойное место в области производства оборудования нефтедобывающей промышленности. Сфера промышленного дизайна должна учитывать также сугубо внутренние запросы потребительского рынка в Азербайджане, к которым относятся прежде всего производство кондиционеров, холодильников, посуды, одежды, довольно широкого спектра предметов массового потребления и продуктов питания. Азербайджан способен также наращивать экспорт чая, консервированных фруктов и овощей, продуктов виноделия, табака, текстиля и т.д. Наконец, строительный бум последнего десятилетия обострил проблему гармоничного развития среды обитания от масштабов городского организма до интерьера жилой квартиры.

Все перечисленные факторы естественным образом определяют номенклатуру специальностей, по которым необходимо вести подготовку студентов-дизайнеров. Дизайн городской среды и ее элементов, интерьера и оборудования, промышленных изделий и упаковки, одежды и аксессуаров – таким видится обязательный список дизайнерских специальностей в высших учебных заведениях Азербайджана на ближайшие годы. И если задача создания национальной торговой марки будет действительно воспринята профессионалами и всем обществом всерьез, то особое место в названном списке займет специальность, предполагающая подготовку дизайнеров в области рекламы и полиграфии.

Дизайнерское образование в Азербайджане уже сейчас представляет собой довольно пеструю палитру проектных специализаций. На художественно-промышленном факультете Государственной Академии Художеств, архитектурном факультете Архитектурно-строительного университета, факультете дизайна Западного университета и некоторых других негосударственных вузах осуществляется подготовка студентов по специальностям промышленная и компьютерная графика, дизайн интерьера, оборудования и одежды, ландшафтный и архитектурный дизайн и т.д. Как и в любой другой стране мира, постоянно растущий перечень дизайнерских специальностей отражает факт расширения территории дизайна в информационном обществе.

Господствующая в современной культуре постмодернистская парадигма изменила представление о мире вещей и методах работы дизайнера. Важный признак художественного мышления постмодерна – смещение внимания с центра на

границы, когда искусство перестает интересоваться созданием содержания и переключается даже не на форму, а на оформление, занимаясь очерчиванием, оконтуриванием культурного пространства. Любому явлению, любому предмету оно придает «товарный вид». Поэтому центральным видом искусства в постмодернистской парадигме является дизайн. Художник, все более превращающийся в дизайнера, видит свою задачу в том, чтобы очертить границы места, где произойдет, вернее, где возможно событие. Граница, а вместе с ней пограничное состояние, становится главным объектом дискурса дизайнера.

Культура постмодерна не создает и не развивает, а сохраняет и оформляет. Постмодернистская парадигма изменяет отношение к художественному наследию, ведь именно оно становится объектом цитирования в постмодерне. Здесь сосредоточена сущность постмодерна – тайна языка и перевода. И дизайн к этой тайне имеет прямое отношение. Известный американский дизайнер и педагог Виктор Папанек очень точно заметил, что «дизайнер оказывается единственным, кто может разговаривать на разных профессиональных языках; его подготовка позволяет ему взять на себя роль «переводчика» в команде» [4, с. 61]. Мы бы внесли важную поправку в рассуждения В. Папанека. Дизайнер не говорит на разных профессиональных языках. Язык его профессии является универсальным, выступает метаязыком по отношению ко всем остальным. Это визуальный язык, язык зримых образов. Он обращает нас к самой важной задаче, нет – цели, на которую должна быть направлена подготовка дизайнеров в высшей школе. Эта цель – обучение визуальному языку.

Профессиональное владение навыками зрительного восприятия, методами создания и воплощения зрительных образов предполагает освоение «литературного» визуального языка. Для этого, наряду с занятиями по проектированию и моделированию, необходимо изучение исторических, теоретических, методологических проблем дизайна, визуальной культуры в целом.

Уже в 1990-е сформировался комплекс историко-теоретических дисциплин, в число которых входят «История дизайна», «История искусства по специальности», «История и методология дизайна», «Основы методики дизайна», «Актуальные проблемы современного дизайна», «Визуальная информация», «Семиотика архитектуры, дизайна и искусства», «Фундаментальные основы формообразования» и некоторые другие. Круг задач перечисленных лекционных курсов достаточно широк.

Первая группа предметов имеет сутобо историческую ориентацию. Эти дисциплины направлены на создание у студентов систематических представлений об этапах развития отечественного и зарубежного дизайна, основных стилистических тенденциях мирового дизайна, его разновидностях и авторитетных школах. Хронологически последовательное изложение исторического материала предполагает рассмотрение творчества ведущих мастеров этого вида искусства, анализ отдельных произведений дизайна.

Вторая группа предполагает формирование теоретических и проектно-методических основ профессионального мышления студентов. В задачи дисциплин второй группы входит ознакомление студентов с терминологией, методикой, базовыми категориями дизайна, а также освоение конкретных навыков в области стратегии и тактики художественного проектирования при определении объекта, целей, средств и методов проектного процесса. Здесь метод преподавания основан на последовательном изложении основных проблемных блоков творческой практики современного дизайна, в ходе которого предлагаются апробированные в мировом дизайне методы предпроектного и проектного анализа, ставятся задачи по определению потребительских свойств предметно-пространственной среды.

Наконец, в третью группу входят такие предметы, как «Визуальная информация», «Семиотика архитектуры, дизайна и искусства» и др., которые вводятся в

учебный план в зависимости от факультета или конкретной специальности обучения. Дисциплины этой группы могут углублять профилизацию обучения и вводиться иногда в бакалавратуре, иногда в магистратуре. Но, надо полагать, одной общей чертой они все-таки обладают. Все они посвящены наиболее общим закономерностям развития и приемам анализа визуальной культуры.

Серьезным препятствием на пути освоения данного комплекса знаний является неопределенность в вопросе о том, какую функцию стремится закрепить за дизайнерской деятельностью общество. От кого, какую роль отводит оно дизайну, зависит не только престиж дизайнерской профессии. Будет ли это лишь функция обслуживания или же общество увидит в дизайне и его методах локомотив развития экономики, как это было в США периода «великой депрессии», в послевоенной Германии и Японии? Выбор той или иной модели позволит определить параметры объекта и субъекта проектирования, на которые ориентируется дизайнерское образование.

1. *Абдрасилова Г.С.* Тенденции развития региональной архитектуры и градостроительства Казахстана. Автореф. доктора архитектуры. – Алматы, 2010.

2. *Лабруст П.Ф.А.* Цит. по: Баку постепенно показывает свою мощь и силу// Газета «Зеркало», № 188, 13 октября 2012.

3. *Папанек В.* Дизайн для реального мира. – М., 2004.

ФИЛЬМ «ШАЛ» КАК ОТРАЖЕНИЕ КУЛЬТУРЫ КАЗАХОВ

Фильм «Шал» Ермека Турсунова, вышедший недавно в прокат, как-то сразу все расставил по своим местам. В любой сфере культуры есть лидер, за которым все идет – не в плане организаторском, а в плане творчества. Таким лидером нации в 1960-годы был Олжас Сулейменов. В казахстанском кинематографе постволновской формации этот лидер никак не определялся. После фильма «Шал» стало понятно, что это Ермек Турсунов. Потому что эта картина создавалась о народе и для народа. Картина настолько глубокая и серьезная, что не было желания сесть и быстро написать про нее. Она входит в тебя, как осознание своего национального бытия, своих корней и силы казахского народа.

Так случилось, что несколько дней спустя после показа, будучи в гостях, мы спонтанно начали обсуждать фильм «Шал», и, наверное, впервые так единодушно было мнение о фильме, как о большом явлении в казахском кино. Причем высказывались очень уважаемые люди – Мурат Ауэзов, Сейдахмет Куттыкадам, Альмира Наурзбаева, Сафар Абдулло, Алим Сабитов. Друг другу пересказывали наиболее понравившиеся эпизоды, обсуждая детали и разделяя общий подъем от того, что, наконец, появилась картина, достойно представляющая культуру и мировоззрение казахов.

«Шал» - это программная картина, которая относится к разряду таких фильмов, которые формируют понятие нации. К таким фильмам относятся «Земля отцов» Шакиена Айманова, «Меня зовут Кожа» Абдуллы Карсакбаева, «Кыз-Жибек» Султана Ходжикова. Сразу после просмотра мы разговорились с известным ученым-иранистом, профессором филологии Сафаром Абдулло, который уже лет двадцать живет в Казахстане. Он сказал: «За все эти годы, что я здесь живу, я ни видел ничего подобного». И я с ним согласилась. Моя реакция на фильм была настолько эмоциональна, что я сразу не могла для себя сформулировать, чем мне понравилась картина. Всем. Редко такое случается, когда у тебя нет никаких претензий к фильму, когда ты принимаешь все – от начала до конца, и более того, эти полтора часа просмотра меняют тебя.

На самом деле очень трудно словами описать, о чем картина. Хотя очень просто пересказать сюжетную фабулу. Старик решает отогнать на зимовье десяток своих овец. По дороге, попав в туман, сбивается с пути, и несколько дней бродит один в степи, преследуемый стаей волков. Его чудом спасают, когда он уже на грани между жизнью и смертью. Но пересказывать сюжет этого фильма, все равно, что пересказывать повесть Эрнеста Хемингуэя «Старик и море»: старик поймал рыбу, на нее начали нападать акулы, в конце концов, акулы съели рыбу, а старик чудом остался жив. Но Нобелевскую премию дали Хемингуэю не за фабулу, а за то, какими смыслами наполнено это произведение.

Так вот, разговор о смыслах, о тех мыслях, которые возникают по ходу просмотра картины. Действие происходит сегодня, и к основной фабульной линии – старика и внука добавляется история трех охотников, которые приезжают в степь, чтобы поохотиться на волков. В самом начале фильма они просят старика указать им дорогу, но тот отказывается с ними ехать, потому что не время для охоты на волков, они выводят потомство. Но трое городских мужчин - на огромном джипе, с суперсовременным оборудованием - даже не хотят слушать старика. Они же «хозяева мира», и им не ведомы никакие другие законы, в том числе законы природы, кроме тех, что они устанавливают сами.

По ходу фильма старик, преследуемый волками, плутая в тумане, наталкивается то на труп одного охотника, то другого, а в конце находит третьего, забившегося в упавшую с неба ступень космической ракеты, израненного и находящегося в состоянии шока. Ни суперсовременные ружья, ни джип, ни навигаторы не спасли

их от мести волков, потому они начали истреблять их потомство. Простая и ясная метафора современной цивилизации – природа мстит человеку за то, что он отказывается жить по ее законам.

Сильный эпизод: когда старик понимает, что он кружит в степи по одним и тем же местам, он падает на колени и обращается к небу с молитвой: «За что? Что он такого сделал, что не может выйти из этого круга. И просит всевышнего открыть ему верный путь, за что обещает, что будет, возможно, в него верить. В следующее мгновение раздаётся звонок мобильного телефона – он бежит на этот звук, а это оказывается телефон одного из убитых охотников. Но ему этот телефон бесполезен, он не может им пользоваться. Однако он хоронит охотника в снегу, и сверху кладет его телефон – тоже символ нашей цивилизации, без телефона мы не можем ни минуты, но и представляем из себя не более, чем просто владельцами мобилника.

Старику в отличие от охотников не нужны инструменты цивилизации, он живет в согласии с природой и с уважением к ней. Как отметил М.М. Ауэзов на спонтанном обсуждении картины, это одна из немногих современных кинокартин, в которых воспроизводится органичное для казахов «тенгрианское» восприятие мира.

Надо сказать, что старик сыгран потрясающе! Тем более это удивительно, что роль его исполнил непрофессиональный актер Ерболат Тогузаков, но как он сыграл! Это казахский «Король Лир»! Столько в нем страсти, мудрости, заботы о «королевстве» - о своей земле и о своих потомках. Ключевой диалог происходит, когда они сидят с выжившим охотником у костра, и старик говорит, что хочет своего внука отдать в Йельский университет – «Должно быть «народный» - говорит старик, от слова «ел». И что смысл жизни – вырастить детей, дать им образование, воспитать ребенка так, чтобы стал человеком.

Одно из безусловных достоинств этой картины, по мнению М.М. Ауэзова, показ мужского национального казахского характера – в быту весельчак, чудаки и, отчасти, клоун, «в час суровых испытаний» становящийся борцом, воином, героем.

Те, кто посмотрел картину, по-разному размышляет о смысле картины: кто-то говорит, что картина о выживании, кто-то о том, что человек и природы неразделимы. Все верно. Но последний план фильма – когда волчица уходит с волчонком, добавляет еще один смысл: каждое живое существо на земле борется за свое потомство. В этом и есть смысл жизни. По сути, об этом же картина «Келин» - только там на передний план выведена женщина, здесь – мужчина. Шал – старик, как столп нации, и его внук – как продолжение рода.

Картина, безусловно, тенгрианская, потому что старик и волк – показаны как два «вожака» одного рода – дети природы. И в кульминационной сцене старик, оказавшись один на один с волком, демонстрирует свою нестигаемую силу человеческого духа. И волк отступает, прощает старика за его неразумных сородичей. Очень точный монтаж в фильме – старик с внуком уходят в одну сторону, волк с волчонком – в другую. И в природе вновь наступает гармония.

Если в картине «Келин» у меня были какие-то претензии к автору – некоторая театральность в игре актеров, несовершенный монтаж, длинноты, то здесь все сделано на высочайшем профессиональном уровне. Картина держит тебя в напряжении каждую минуту, каждую секунду. Поэтому, отнюдь не будет преувеличением сказать, что все зрители из зала вышли потрясенные. И с чувством особой гордости за то, что такая картина сделана не японцем, не корейцем, не американцем или французом, а казахстанским режиссером. И еще раз повторяю – это картина для казахов и о казахах.

Конечно, хотелось бы, чтобы фильм «Шал» Еркека Турсунова был отобран и показан на одном из ведущих мировых кинофестивалей. Он, безусловно, этого достоин. Но и без этих внешних маркеров можно говорить о фильме, как о явлении культуры, и радоваться не только за Еркека, но и за весь казахстанский кинематограф. Потому что картина «Шал» не только вызывает уважение к себе, как нации, но и заставляет помнить о главном – мы есть только тогда, когда есть наше продолжение.

БАҚ ЖӘНЕ САЯСАТ

Бүгінгі күні Қазақстан демократиялық, зайырлы, құқықтық және әлеуметтік мемлекет. Демократиялық даму - Қазақстанның өрелі, ерікті таңдауы. Елбасы Н.Ә. Назарбаевтың «Даму стратегиясын ұлттық-мемлекеттік ерекшеліктерімізді, саяси тарихымыз бен мәдениетіміздің өзіндік сипаттарын, кеңестік жүйеден қалған стереотиптерді, этникалық дәстүрлерімізді, өркениеттік-мәдениеттік аямызды түгел ескере отырып өзіміз анықтауымыз қажет»[1], - деп анықтауы бекер емес.

Артта қалған жылдар ішінде кешенді зерттеу мен талдауды талап ететін саяси, әлеуметтік-экономикалық, мәдени салаларда көшелі өзгерістер болғаны мәлім. Тәуелсіздігімізді алған сәттен ескі жүйенің орнына жаңа саяси-экономикалық құндылықтарды қалыптастыру, ұлттық дәстүрді жаңғырту сияқты күрделі үдерістерді бастан өткердік.

XX ғасырдың 90 жылдарында басталған өзгерістер қоғамның барлық саласын қамтып, жаңа саяси құрылымдарды дүниеге әкелді. Әсіресе, мемлекеттік басқарудағы, саяси жүйедегі трансформация, партиялық және сайлау жүйелеріндегі, ақпараттық кеңістіктегі ілгерілеулер, Конституцияның қабылдануы сияқты саяси үдерістерді назардан тыс қалдыру мүмкін емес.

Демократиялық қоғам құруда, демократиялық құндылықтарды қалыптастырып, оны кеңінен таратуда ақпарат пен бұқаралық ақпарат құралдарының орны зор. Қазақстан тәуелсіздігі жылдарында қоғамымыздағы көптеген мәселелерге қатысты ұстанымдар, көзқарастар түбірімен өзгерді. Солардың қатарында демократияның өзегі азаматтардың саяси өмірге қатысуы, ақпарат мәні, оны тарату мәселелеріне де қатысты көзқарастың қайта қаралғанын айтуымыз керек. Саяси белсенділікті арттыруға ықпал ететін тетіктердің арасынан біз ақпаратты, оны жеткізуші бұқаралық ақпарат құралдарының ролін ерекше атар едік. Себебі, бүгінгі күні қоғам өмірінде ақпарат мәні зор. Шамасы, «мәліметі мол адам - жер-жаһанның иесі» деп бекерден-бекер айтылмаса керек. Ақпарат адамдар санасына, азаматтық позициясын анықтауға, азаматтық және саяси белсенділігіне, өмір сүруіне, тұрмысы мен демалысына шешуші тұрғыдан ықпал етуде.

Заң жүзінде тыйым салынбаған кез келген тәсілмен еркін ақпарат алуға, оны таратуға, Қазақстанның 1995ж. қабылданған Конституциясы бойынша, әрбір адам құқылы. Сондықтан, осы әрбір қазақстандық азамат құқын жүзеге асыруда бұқаралық ақпарат құралдарының орны ерекше. Бүгінде тек экономикалық және қаржылық қызметте ғана емес, сонымен бірге саяси белсенділік те ақпараттық және байланыс технологияларын пайдаланудан тікелей тәуелділігін тәжірибенің өзі дәлелдеуде. Бұл XXI, жоғарғы технологиялар ғасырының жемісі. Бұқаралық ақпарат құралдарының қандай түрінің болмасын саясаттануын байқамау мүмкін емес, әрі олардың саясаттағы ролін біржақты бағаламау керек. Ол күрделі де, көпқырлы институт деуімізге толық негіз бар. Себебі, ол тұрғындарды елде және нақты шетелдерде болып жатқан оқиғалар мен құбылыстар туралы ақпаратпен қамтамасыз ету үшін сан-алуан ұйымдар мен элементтерден құралады. Егер осы ақпараттық құбылысты қарапайым ақпаратты жинау, оны аздап өңдеу, техникалық құралдар көмегімен оны жеткізу, адамдардың оны қабылдауы және жеткізген ақпарат негізінде олардың іс-әрекетке көшуі сияқты схема бойынша жүреді десек, онда ешқандай мәселе де туындамаған болар еді. БАҚ-ты күрделендіретін, оның маңызды функция-

ны, қоғамды саясаттандыру мен тұрғындардың саяси сауаттылығын көтеруді орындауында. Адам мұндай ақпараттық ағымда субъекті де, объекті де болып табылады. Мысалы, еліміздегі қай телеарнаны алып қарасаңыз да, күнделікті саяси шолуларынан басқа, арнайы саяси сараптамалық бағдарламалары бар. Айта кетер болсақ, «Қазақстан»-арнасының «Апта-kz», «Хабар» арнасының «Жеті күн» апталық сараптамасы, Коммерциялық телеарнаның «Портрет недели» бағдарламасы. Бұқаралық ақпарат құралдары саяси шолулар, саяси талдаулардан басқа өз оқырмандары, өз көрермендері мен өз тыңдаушыларымен тікелей байланыс арқылы қоғамдық пікірді қалыптастыруға тырысады. Мысалы, кейбір басылымдар өзекті мәселелер бойынша тұрғындарға сауалдар қою арқылы қоғамдық пікірді анықтауды жүзеге асырады. Соның ішінде, «Айқын», «Литер», «Қазақ әдебиеті» газеттерінің бір мәселе төңірегінде бірнеше көзқарасты қатар беруін, «Алаш айнасы» газетінің «Иә» және «Жоқ» рубрикасын айтып кетуімізге болады.

Екінші жағынан, бұқаралық ақпарат құралдарынан халықтың саяси шығармашылығы негізінде белсенділігі көрініс табады. Сөзімізге кезіндегі «31»-арнаның «Еркін сөз», «Хабар» арнасының «Жетпіс жеті күн», Коммерциялық телеарнаның «Куклы» бағдарламалары дәлел бола алады. Өкінішке орай, бұл хабарлардың ғұмыры ұзақ болған жоқ.

Сонымен, бұқаралық ақпарат құралдары, қандай түрі болмасын, мемлекет пен қоғам арасындағы ақпараттық байланысты орнатушы тиімді каналға айналып отыр. Қалай десек те, кез келген адам ақпаратты не теледидар, не газет арқылы алады. Соңғы кезде тағы бір ақпарат алу көзі қалыптасуда. Ол - интернет, бірақ ол барлық жерде бірдей қолжетімді емес. Сөз еркіндігі деңгейі, ақпаратты және оны қоғамда тарату мүмкіндігі ашық жолмен жүзеге асырылуда, яғни ақпаратты тарату демократияландырылуда.

Қазақстандағы ақпаратты таратуды демократияландырудың бір белгісі - мемлекеттік, мемлекеттік емес, қоғамдық бұқаралық ақпарат құралдарының қатар өмір сүруі. Мемлекеттік емес БАҚ дамуына жаңа жол ашқан «Нарықтық қатынастарға өту кезеңіндегі БАҚ қорғау туралы» 1992 жылы қабылданған Қазақстан Республикасы Президентінің жарлығы болып табылады.

Келесі мәліметтер ақпараттық кеңістіктегі түбегейлі өзгерістерді көрсетері анық. 1991 жылы Қазақстанда жаңа 735 газет пен журналдар, оның ішінде 250- ы - қазақ тілінде, 395-ы – орыс тілінде, 4-і ұйғыр, 5-і өзбек, 2-і неміс, 2-і кәрей тілінде шыға бастаған еді.

Ал бүгінгі күні Қазақстанда БАҚ - 2 727, оның ішінде 2 494 – баспа бұқаралық ақпарат құралдары (1 662 – газеттер, 832 – журналдар еншісінде), 233 – электронды бұқаралық ақпарат құралдары қызмет жасап отыр. Ресми статистика еліміздегі баспа БАҚ-тың басым екендігін көрсетеді. Олардың 328 (20%) мемлекеттік, 1 334 (80%) – мемлекеттік емес газеттер. Сонымен бірге, 449-ы – қазақ тілінде, 602-і – орыс тілінде, 490-ы – қазақ және орыс тілдерінде, 121-і – қазақ, орыс және басқа тілдерде шығады [2]. Телерадио компанияларды меншік тұрғысынан жіктер болсақ, мемлекеттік емес компаниялардың саны басым. 2001 жылы, яғни 11 жыл бұрын республикада 1300 БАҚ, ал олардың 70% мемлекеттік емес меншікте болған. 1991-2012 жылдар аралығында баспа БАҚ-тың саны 735-тен 2 494-ке дейін өскен.

Ақпараттық кеңістіктегі сандық өзгерістер сапалық жетістіктермен қатар жүруде. Мемлекеттік және мемлекеттік емес бұқаралық ақпарат құралдарының бір-бірінен айырмашылығы тек меншіктік тұрғыдан ғана емес, сонымен бірге ақпаратты тарату әдіс-тәсілдерінде дер едік. Соның бір көрінісі - мемлекеттік емес, тәуелсіз бұқаралық ақпарат құралдарының халық алдына таңдау мүмкіндігін беруі. Таңдау мүмкіндігі саяси үдерістерге тек біржақты көзқарасты, біржақты пікірді берумен шектелмей, балама пікірді де қатар беріп отыру арқылы жүзеге асырылу-

да. Мұндай балама пікірлерді беру арқылы ақпаратты жеткізу халыққа ой-түрткі де бола алады. Ақпарат таза, сол қалпында қабылданып, басшылыққа алынбайды, керісінше, ол ой елегінен өткізіліп, адамдардың жаңа, шығармашылық түрін қалыптастыруға ықпал етеді. Мемлекеттік емес бұқаралық ақпарат құралдары қоғамдық пікірді қалыптастырудағы негізгі реттеуші ролін атқаруға талаптануда. Мысалы, 2011 жылғы 16 желтоқсанда Жаңаөзенде орын алған жағдайға байланысты мәліметтер мемлекеттік емес бұқаралық ақпарат құралдары арқылы кеңінен таратылды. Ал, мемлекеттік бұқаралық ақпарат құралдары болса халыққа ақпаратты ресми тұрғыдан ғана жеткізіп отырады.

Дегенмен, еліміздегі тәуелсіз бұқаралық ақпарат құралдарының санына қарамастан, олардың халықты шынайы да әділ ақпаратпен қамтамасыз ету мүмкіндіктері шектеулі. Мұны біз кейбір бұқаралық ақпарат құралдарының заңды, заңсыз жолдармен қудалануынан көруімізге болады. Мысалы, газет офисін өртеу, газет, теледидар тілшілерін қорқыту, үркіту тәсілдерін қолдану. Бұл жағдайды социологиялық зерттеулер нәтижесі де дәлелдейді. Қазақстандағы бұқаралық ақпарат құралдарының әртүрлі саяси көзқарастарды жеткізуде сауалнамаға қатысқан респонденттердің 54% еркін емес, тек 33% еркін деп есептейді. Яғни, өкімет тұрғысынан ақпарат мазмұнын реттеуге ұмтылушылық бар екенін көрсеткен [3].

Бұқаралық ақпарат құралдары азаматтардың саяси белсенділігін арттыру мақсатында, әсіресе, сайлау науқанында кеңінен пайдаланылуда. Бұған дәлел - президенттік (1999, 2005, 2011 жж.) және парламенттік (1999, 2004, 2007, 2012) сайлау науқандарында бұқаралық ақпарат құралдарының атқарған ролі ерекше. Айта кеткен жөн, баспа БАҚ-пен қатар электрондық БАҚ-та кеңінен қолданылды.

Әрине, БАҚ пен билік арасындағы өркениетті қарым-қатынасты қалыптастыруға жасалған талпыныстарды жоққа шығара алмаймыз, бірақ БАҚ туралы заңды қабылдаудың ұзаққа созылуының өзі-ақ оның сипатының өзгергенін дәлелдейді. Бүгінгі күні бұқаралық ақпарат құралдары мен билік арасындағы қарым-қатынас біржақты қалыптасып отыр. Себебі, билік институттары мәселені әлімжеттілік тұрғысынан шешуге тырысып отыр дер едік. Кейбір басылымдар мен телеарналардың, сонымен бірге журналистердің қудалауға ұшырауы ойлантарлық жәйт. БАҚ бақылау жасаудың кең тарап отырған тәсілінің бірі – мемлекеттік тапсырыс беру. Осы негізде ақпаратты таратудағы жаңа кезең туралы да айтуымызға болады. Жоғарыда көрсетілген қысым мен шектеулерге қарамастан, тәуелсіз бұқаралық ақпарат құралдары саяси үдеріске ықпал етуге ат салысудан бас тартпай отыр.

Тағы бір үлкен мәселе – азаматтардың сөз еркіндігі мен ақпарат алу құқығына байланысты. Конституция бойынша Қазақстанның әрбір азаматы сөз еркіндігі мен ақпарат ала алу құқығына ие. Сөз еркіндігі кез-келген демократиялық қоғам негізі болып табылатындығы белгілі. Әрі еркін ойлайтын, шығармашылық адамның дамуының алғы шарты. Сөз еркіндігі тек оң қабылданатын ақпаратқа, мәліметке байланысты ғана емес, сонымен бірге билікті қобалжытатын ақпараттарға да қатысты болуы тиіс. Мінеки, осы міндетті жүзеге асыру бұқаралық ақпарат құралдарының еншісінде. Бүгінде бұқаралық ақпарат құралдарында халықты толғандырып жүрген өзекті мәселелер бойынша ашық пікір таластар, пікір-сайыстар ұйымдастыру кеңінен тарап отыр. Мысалы, «Қазақстан» телеарнасындағы «Өзекжарды», «Алаң», КТК телеарнасындағы «Астарлы ақиқат» хабарлары өзекті мәселелер бойынша сан-алуан пікірлерді ашық талқылау арқылы халыққа ой-түрткі бола алады. Пікір сайысқа қатысушылардың әр қайсысы сөз құдіретінің көмегімен халықты өзіне сендіруге тырысады. Ақпарат таза, сол қалпында қабылданып, басшылыққа алынбайды, керісінше, ол ой елегінен өткізіліп адамдардың жаңа, шығармашылық түрін қалыптастыруға, азаматтардың саяси белсенділігін арттыруға да ықпал етері сөзсіз. Әрине, еліміздегі бұқаралық ақпарат құралдарының қызмет сипаты мен мазмұнына

ресейлік ақпараттық кеңістіктің ықпалы зор екені де байқалады. Бұған дәлел - арнайы сарапшылар арасында жүргізілген әлеуметтік сауалнама нәтижелері. Өлемдік жаңалықтарды қандай жолмен аласыз? - деген сұраққа сарапшылардың 43% - ресейлік баспа БАҚ, 19% - халықаралық электронды БАҚ, 17% - ресейлік сайттарды, 17% - ресейлік электронды БАҚ, 16% - шетелдік сайттарды көрсеткен. Тек 10% - қазақстандық сайттарды, 9% - қазақстандық электронды БАҚ, 4% - халықаралық баспа БАҚ, 4% - қазақстандық баспа БАҚ деп көрсеткен [4].

Қорытындылайтын болсақ, еліміздегі бұқаралық ақпарат құралдарындағы ақпарат сапасы мен шынайылығы көңіл толарлық деп айту қиын. Себебі, саяси ақпарат пен жаңалықтарды таратуда әлі күнге дейін біржақты, сыңар ақпарат беру үстемдік етіп отыр. Ал халықты шынайы, әділ ақпаратпен қамтамасыз ету бұқаралық ақпарат құралдарының тәуелсіз, еркін қызметі жағдайында ғана мүмкін.

Дегенмен, тәуелсіз бұқаралық ақпарат құралдары Қазақстан азаматтарының саяси белсенділігін арттыруда өзіндік рөл атқарып отыр деген қорытындыға келеміз. Бұқаралық ақпарат құралдары тек кіріс көзіне айналмай, жеке, әрі тәуелсіз қоғамдық институт ретінде қалыптасуы қажет. Тек сонда ғана ақпаратты таратудағы бостандық туралы айта аламыз.

-
1. Назарбаев Н.Ә. Ғасырлар тоғысында. Алматы: Өнер, 1996. 272 б.
 2. Медиа Право в странах Центральной Азии /Казахстан/ // ©Электронный ресурс©. – Режим доступа: <http://medialaw.asia/>
 3. Национальный опрос избирателей Казахстана. Опрос провело Агентство БРИФ Центральная Азия. Алматы, 2004 г. С. 64.
 4. Конкурентоспособность СМИ Казахстана // ©Электронный ресурс©. – Режим доступа: <http://slideshare.net/KazakhstanPressC>

АДАМНЫҢ МӘДЕНИ ӘЛЕУМЕТТЕНУ ҮРДІСІНДЕГІ ҚАЗАҚСТАН МЕДИАМӘДЕНИЕТІНІҢ РӨЛІ

Медиамадениет - баспа, теледидар, кинематография, видео және компьютерлік арналар арқылы бүкіл әлем бойынша шапшаң дамуда. Адамзаттың қоршаған әлемді, оның әлеуметтік, интеллектуалдық, құндылықтық, көркемдік және психологиялық қырларының қалыптасып танудағы кешенді құралы бола отырып, оның қоғамдағы рөлі бұрын соңды болмаған қарқынмен өсуде. Әлеуметтену адамның заманауи қоғамдағы өмір сүруге үйрену тәжірибесін білдіреді. Ол индивидтің өз бойына «басқаларға маңыздырақ» қатынас жасау барысында ортақ құндылықты «таңдауы», яғни жалпыға ортақ ұстанымдарының интериоризациясымен байланысты. Сонымен қатар әлеуметтенумен бірге әлеуметтік бақылау, әлеуметтік теңдікті орнатудағы екі негізгі құралына қатысты. Э.Гидденс әлеуметтендіруді «соған сәйкес жас жеткіншектер әлеуметтік нормалар мен құндылықтарды сіңіретін әлеуметтік үдеріс» ретінде анықтайды; «бұл үдерісте олардың тұлға ретінде қалыптасуы өтеді. Әлеуметтендіру үдерістері тұлғаның жастық кезеңінде айрықша маңызды болғанына қарамастан, олар оның өмірінің өн бойында жүріп отырады. Ешбір адам оның әсерінсіз басқа адамдармен қоян-қолтық өмір сүре алмайды, бұл тұлғаның мінез-құлқына оның өмірлік кезеңінің барлық сатыларында ықпал етіп отырады» [1].

Заманауи түсінікте алатын болсақ, мәдени әлеуметтендіру қоғамның тұрақты беріліп келе жатқан және тұлғаның өзінің өмір бойы әлеуметтік институттар (коммуникация құралы ретінде тіл, ойын әрекеті, білім беру, БАҚ) арқылы меңгеретін үдерісі, мәдени құндылықтар, нормалар, ережелер, реалийлер мен мәдениет идеалдары, мәдени қажеттіліктер өнімдері мен мүдделер, қондырғылар, өмірлік бағдарлар, этномәдени дербестік, сауықты ұйымдастыру, көркемдік бағалаулар - қорытындысында тұлғаға аталған қоғамның мәдениет кеңістігінде қолдануға мүмкіндік беретін әлемнің мәдени бейнесінің қалыптасуы.

Соңғы онжылдықта қазақстандық медиамадениеттің аясы коммуникацияның жаһандық жүйелерінің қалыптасуы ұстындарының әсерімен айтарлықтай түрленді. Телекөрініс, компьютер, Интернет, ұялы телефон ширек ғасырдың ішінде қазақстандықтардың маңызды бір бөлігіне қолжетімді болып қана қойған жоқ, сонымен қатар күнделікті өмірге, күнделікті әлеуметтік және мәдени тәжірибеге енгізілді.

Қазақстандық медиааймақта, жаһандық медиааймақтағы сияқты, кітап оқу мәдениетін ығыстырып шығарған экрандық мәдениетке басымдылық берілді. Қазақстанда кабельді және сандық телекөрініс қарқынды дамып келеді, сонымен қатар Интернетті де осы санатқа жатқызуға мүмкіндік бар. Заманауи ақпараттық технологиялар ақпараттық нарықта кеңінен кәдеге жаратылып келеді. Ұлттық ТВ мен радиобекеттер ұлттық жерсеріктік жүйе арқылы хабарлар таратады. 2002 жылы Caspionet (Eutelsat операторы) жерсеріктік арнасы жасалды. Республиканың барлық аумағына кабельді және жерсеріктік арналар арқылы BBC, CNN, Deutsche Welle, «Бостандық радиобекеттері», Польша арнасы Polonia, Ресейлік және басқа да теле- және радиоарналардың бағдарламалары тарайды.

Қазіргі таңда Қазақстан медиамадениетінің адамның мәдени әлеуметтендірілуіне әсер етуде өзіндік ерекшелігі бар. Ол 130-дан астам ұлт пен ұлыстарды біріктіреді. Елімізде ғұмыр кешіп жатқан 11 ұлт пен ұлыстың тілінде газеттер мен журналдар жарық көреді, теле және радиобағдарламалар

хабар таратады. Белгілі бір тарихи жағдайлар мен оқиғаларға, сонымен қатар тұрғындар мөлшеріндегі қалыптасқан тепе-теңдікпен байланысты Қазақстандағы медиамәдениетінде қостілділікке (қазақ және орыс тілді) және екі жетекші діни бағыттардың – «қазақтардың дәстүрлі исламы» (сунниттік мазхабқа негізделген ислам діні, тәңіршілдік және сопылық) мен православ христиандығының толерантты тұрғыда өмір кешуіне басымдылық берілген.

Заманауи Қазақстанның медиаортасы қоғамдық сананы, рухани және материалды мәдениетті, саясатты, экономиканы, әлеуметтік институттарды – адамның әлеуметтендірілуіне әсер ететін барлық нәрсені қамтиды. Қазақстандық медиакеңістікте жаһандық және жалпыұлттық медиаорта бірігеді. Қазіргі қазақстандық жаңашылдықтың ерекшеліктері медиамәдениеттің қызметін жаңа медиаортаның шоғырландырушысы ретінде күшейту болып табылады.

БАҚ әрекетінің және Қазақстан Республикасының ақпараттық нарығының қолданылуының негізі Қазақстан Республикасының Конституциясы болып табылады. Ол сөз бостандығы мен шығармашылық еркіндігіне кепілдік береді, цензураға тыйым салады, кез келген, заңмен тыйым салынбаған тәсілмен ақпаратты еркін алуға және таратуға әрбір адамның құқығын қалыптастырады, идеологиялық және саяси алуандықты мойындайды.

Қазіргі таңда Қазақстанда 80%-дан астам БАҚ мемлекеттік емес болып табылады. Либералдандыру мен нарықтық реформалар БАҚ-тардың саңдық та сапалық та тұрғыдан өсуіне әкелді. Қазақстан бүгінде БАҚ-тың дамуы қарқыны бойынша Орталық Азия мен Кавказ елінің көпшілігінің алдын орайды. Қазақстанның медиалық инфрақұрылымдарды дамыту жөніндегі көшбасшылығы туралы елдегі жыл сайын өткізілетін Еуразиялық медиа-форум дәлел бола алады.

Қазақстан Республикасында 8 248 бұқаралық ақпараттық құралдары (2 513 БАҚ белсенді түрде қызмет етуде), 212 электрондық бұқаралық ақпарат құралдары тіркелген, 2 392 шетелдік бұқаралық ақпарат құралдары тарайды, сонымен қатар KZ доменінде 9000-нан астам домендік атау тіркелген. БАҚ-тың 85 пайызы үкіметтік емес болып табылады [2].

Мемлекеттік басылымдар жергілікті әкімшіліктердің (биліктің атқарушы органдары) және мәслихаттардың (биліктің өкілетті органдары) қолдауымен елдің барлық аймақтарында шығып келеді. Астана мен Алматыда бірнеше мемлекеттік республикалық газеттер мен журналдар басылып шығады, республикалық мемлекеттік телекөрініс және радиобекеттер хабар таратады.

Қазақстанда жарық көретін бұқаралық ақпарат құралдарының ширегіне жуығы республикалық болып табылады. Республикалық бұқаралық ақпарат құралдарының басым көпшілігі қоғамдық-саяси басылым сипатын ұстанады, яғни іс жүзінде барлық тақырыптарды қамтитын әмбебап басылымдар ретінде көрініс табады, республикада 20 кеңінен танымал іскерлік басылымдар қызмет етеді (газеттер мен журналдар).

Қазақстанда, ресми мәліметтер бойынша, 10 ақпарат агенттіктері, 2970 тіркелген бұқаралық ақпарат құралдары, оның ішінде 200-ден астамы – электрондық ақпарат көздері қызмет етеді. Орталық Азия, Орта Шығыс, Еуропа және Солтүстік Африка елдері аумақтарына хабар таратуды жүзеге асыратын «Caspionet» жерсеріктік телеарнасы бар. Елімізде хабар тарату қызметін жеткізетін отандық және шетелдік электрондық БАҚ-тардың кабельді және эфирлік-кабельді телекөрініс желісінің 80 операторы қызмет атқарады, олардың ішіндегі ең ірілері «Алма-ТВ» (елдің 13 қаласына тарайды), «Қазақпараттелеком», «Секател» және «Қазорталық-ТВ» (5 қалаға тарайды), «КВК» (4 қалаға).

Республикада иелері қаржылық-өнеркәсіптік топтар, немесе ірі бизнесмендер болып табылатын бірнеше ірі медиа-холдингтер қызмет етеді. Холдингке сонымен

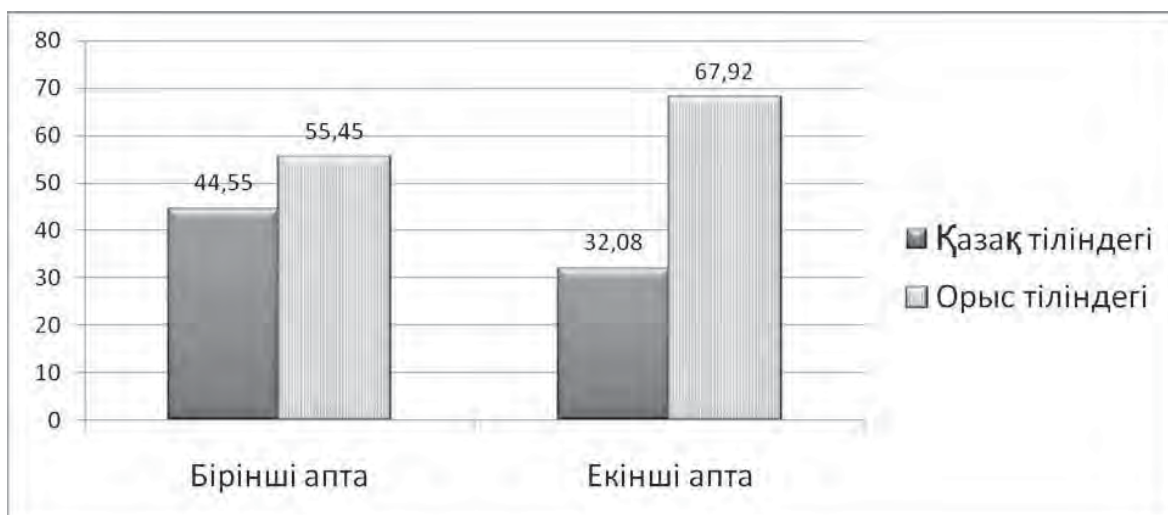
қатар мемлекеттік бұқаралық ақпарат құралдары («Арна медиа» холдингі – «Хабар», «Ел Арна», «Қазақстан», Caspionet телеарналары, «Қазақ радиосы», «Хабар», «Шалқар» радиобекеттері, «Казахстанская правда», «Егемен Қазақстан» газеттері, «Казинформ» ақпараттық агенттіктері және т.б.), сонымен қатар үкіметтегі «Нұр Отан» партиясы билейтін масс-медиа біріктірілген («Астана» телеарнасы, NS және РДВ радиобекеттері, «Айқын», «Литер», «Түркістан» және т.б. газеттер). Басқа холдингтер ресми құрылым болып табылмайды.

Қазақстандағы республика тұрғындарының жартысына жуығын қамтитын эфирлік телеарналар саны 10-нан аз (мемлекеттік телеарналар «Хабар», «Қазақстан» және «Ел Арна», «Асыл арна», жекеше КТК, НТК, «СТВ», («Жетінші арна», «Астана» және 31 арна). Олардың, шамамен алғанда, жартысы Астанадан, қалғандары Алматыдан хабар таратады. Елдегі мемлекеттік тіл қазақ тілі болып табылса да, орыс тілі ресми тіл болып есептеледі және қазақ тілімен тең қолданылады. Алайда, Алматы қалысының «Ақпарат және талдау орталығының» мәліметтеріне сүйене отырып, кейбір екі тілде шығартын баспаларға назар аударатын болсақ (1 кестеде), орыс тілді оқырмандардың сұранысының басымдылығы байқалады [3].

Кесте 1

Баспа медиасы

Баспа атауы	Мезгілі мен нөмірі	Тілі	Саны	Пайызы %
1) «Алматы Ақшамы»	09.08.2011 / № 92 06.08.2011 / № 97	Қазақ	12 810	2.84
2) «Вечерний Алматы»	25.08.2011 / № 99 25.08.2011 / № 105	Орыс	10 292	2.28
3) «Алматы Ақшамы»		Қазақ	10 305	32.08
4) «Вечерний Алматы»		Орыс	21 820	67.92



Қазақстан медиаортасы елдің демократияға «транзитінің» маңызды ұстыны болып табылады. Қазақстанның бірегей ақпараттық кеңістігінің қалыптасуы, масс-медияның қарқынды дамуы (баспасөз, сонымен қатар электронды: кабельді және жерсеріктік ТВ, видео, сандық кино және телекөрініс, компьютерлік арналар, Интернет желісі, CD-ROM-дар, DVD, ұялы байланыс, электрондық пошта) қоғамның саяси және экономикалық дамуына әсер ететін көптеген әлеуметтік үдерістердің үдеткішіне айналды.

Адамның мәдени әлеуметтендірілуімен тікелей байланысты оның құқығының тақырыбы мемлекеттік тапсырыстарды орындайтын жетекші республикалық телеарналардың ақпараттық-сараптамалық, интерактивті бағдарламаларында кеңінен насихатталды. Бұл төңіректе айрықша атап өтуге тұрарлығы, «Хабар» телеарнасындағы «Жеті күн», «Бетпе бет»; «Қазақстан» РТРК-дағы «Айна-апта», «Назар»; «31 арна» телеарнасындағы «Жеке көзқарас», «Назар шоғыры»; «Рахат» телеарнасындағы «Апта панорамасы»; «Астана қаласының телекөрінісі» арнасындағы «Үлкен рейтинг».

Қазақстандықтар үшін телекөрініс ақпараттың негізгі қайнаркөзі болып табылады. Қазақстан Республикасы Президентінің жанындағы Қазақстан әлеуметтік зерттеулер институтының тапсырысы бойынша, «Орталық Азия» әлеуметтік және маркетингтік зерттеулердің бизнес ақпарат Орталығы 2007 жылы жүргізген «Қазақстан Республикасының саяси жаңаруы динамикасының негізгі бағыттары мен деңгейі» атты республикалық социологиялық зерттеудің мәліметтеріне сәйкес, тұрғындар үшін телекөрініс (63%) үлкен сенімге ие болған, әрі қарай радио (56%) және қоғамдық-саяси газеттер мен журналдар (53%) орын алған. Сәйкесінше, Интернетке қатысты сенімнің ең төменгі деңгейі байқалған (46%).

Қазақстанның жас жеткіншектер ортасында, сәйкесінше, жастардың мәдени әлеуметтендірілуіне телекөріністің «Суперстар-KZ», «Фабрика звезд», «X фактор» сияқты реалити-шоулары үлкен дүмпу тудырды, ол әрбір жас жеткіншекке осы сайыстарға, сонымен бірге барынша табысты өнер көрсеткен әншіге дауыс беруге мүмкіндік тудырды. Бұл бойынша әншілер өнер көрсеткен кезде міндетті түрде қазақ, орыс және ағылшын тілдеріндегі әндерді орындады.

Қазақстандық медиамәдениетте үйреншіктілікке деген қызығушылық артып келеді: үйреншікті өмір, әдеттегі білім, кәдуілгі сана-сезім, үйреншікті сөйлеу, адамның дағдылы мінез-құлқы, қарапайым өмір сүру мәдениеті. Бұл әлеуметтік шындық енді объективті жүзеге асырылатын құрылымдар ретінде және санадан тәуелсіз жүзеге асырылатын үдерістер ретінде ғана ұғынылмайтындығын, сонымен қатар осы оқиғалардың субъективті толқыныстары, оларды үйреншікті түсіну және құрылымдау ретінде түсіндіретінін білдіреді. Адамның коммуникативті әрекеті оның қозғалысының, ұдайы өзгерісінің, жаңа коммуникативті байланыстардың – басқа құрылымдарда жасау, ыдырату және қайтадан жасау жолын үздіксіз жүзеге асыру жайттарының маңызды болып тұрған кезінде қалыптасу, үдерістік жазықтығында көрінеді.

Қазақстан Республикасындағы ресми жарияланған жастардың әлеуметтендірілуінің стратегиялық бағдары – жаңа ұрпақ өкілінің адамдардың инновациялық, шығармашылық ойлау түрімен, дамыған дүниетанымдық мәдениетпен, әлемге қатысты этикалық тұрғыдан жауапкершіліктегі жоғарғы білікті кәсіби мамандармен қалыптасуы. Бұл үдеріске қазақстандық медиамәдениеттің айнасы және мәдени жаһандану мен сол сияқты мәдени жерсіндірудің де жетекшісі болып табылатын масс-медиа маңызды үлес қосты. Масс-медиа қоғам мен мемлекеттің, социум мен биліктің арасындағы делдал ретінде қызмет атқарады.

Қазақстан Республикасында, ретімен алғанда, тұрғындардың 14%-ы Интернеттің пайдаланушылары болып табылады. Интернет-пайдаланушылар мөлшерінің артуымен интернет-басылымдардың да санының артуы байқалады. Бұл бойынша олардың көбісі қоғамдық-саяси сипатта болғанына қарамастан, ақпараттық-сауықтыру бағытын ұстанады.

Сонымен қатар баспасөз басылымдарының интернет-нұсқалары да (мәселен, «Время», «Литер» газеттері) танымал болып табылады. 5 және одан да жоғары жылдар бойы әрекет ететін және Қазақстандағы, әрі шетелдегі жағдайлар туралы жаңалықтар мен сараптамалық материалдарды жинақтаумен, таратумен айналысатын интернет-қайнаркөздердің де танымалдығы айтарлықтай ұлғайды.

Қазақстандықтардың өскелең ұрпағы компьютерлік сауықтар мен компьютерлік қызметтерді: электронды ойындарды, E-mail бойынша хабарламаларды алу мен жіберуді, желімен қарым-қатынас жасауды, виртуальды дүкендерде тауарларды сатып алу мен сатуды, желінің әртүрлі сайттарында орналасқан жарнамаларды және тағы да басқаларды белсенді түрде игеріп келеді.

Қазақстандық медиапайдаланушы – қазақстандық медиаорта жағдайындағы мәдени әлеуметтендірудің нәтижесі болып табылатын барлық қазақстандықтарды осылай атауды ұсынамыз, - олар өздерінің күнделікті өмірлерінде телекөрініс пен Интернеттің жаһандық желілеріне тәуелді және қазақстандық зияткерлік әлеуметтік желілерге атсалысады.

Киберкеңістік шеңберіндегі ақпараттық-коммуникациялық технологияларды (АКТ) пайдаланушыларға есептелген әлеуметтендіру үлгілерін С.В. Бондаренко ұсынады, оның еңбегінде әлеуметтендіру үдерісі «пайдаланушылардың тұлғааралық коммуникацияны, әлеуметтік навигацияны және компьютерлік желідегі мінез-құлық ережелерін, сонымен қатар нақты виртуальды желілік бірлестіктер мен тұтасымен алғанда, киберкеңістіктің әлеуметтік қауымдастығында қолданылатын әлеуметтік қағидаларды, құндылықтар мен рольдік талаптарды игеруін» ұйғарады [4].

Инфоәлеуметтендірудің маңызы бұл құбылыстың екі жақты үдеріс екендігінен тұрады, ол өзіне, бір жағынан, өзі үшін маңызды ақпараттық тәжірибені тұлғаның ақпараттық кеңістікке (ақпараттық инфрақұрылымға), ақпараттық байланыстар жүйесіне араласумен игеруін қосып алса; екінші жағынан, тұлғаның ақпараттық байланыстар жүйесін дербес ақпараттық қызмет, ақпараттық кеңістікке белсенді қосылу есебінен ақпараттық байланыстар жүйесін белсенді жаңғырту үдерісін қосып алады. Басқаша айтқанда, тұлға жай ғана ақпараттық тәжірибені меңгеріп қана қоймайды, сонымен қатар оны дербес құндылығына, қондырғысына, бағдарына, жекеше ақпараттық мәдениетіне айналдырады.

Киберкеңістіктің әлеуметтік шындығындағы біріншілік әлеуметтендіру үдерісі екі сатыға бөлінеді: түпнегіздік (архетиптік) және құралдық-танымдық. Түпнегіздік саты әлеуметтік мифтердің қолданылуымен байланысты олардың қабылдануы негізінде тұлғадағы киберкеңістіктің субъективті шындығының қалыптасуы ретінде ұғынылады, мұнда әлеуметтендіру агенті ретінде құрбы-құрдастар, ата-аналар, сәйкес келетін оқу пәндерінің мұғалімдері көрініс табады. Аталмыш сатыда пайдаланушының киберкеңістіктің әлеуметтік қағидаларымен бастапқы таныстығы және желілік этиканың негізгі үн-сырларын меңгеру жүзеге асырылады.

Әлеуметтендірудің келесі сатысы – құралдық-танымдық – пайдаланушының телекоммуникациялық желілерге қосылуынан кейін басталады, мұнда ол ойлау мен мінез-құлықтың балама үлгілерімен бетпе-бет келеді, осы негізде нақты рольдік бағдарларды, әлеуметтік өзара байланыстардың нормативті үлгілерін меңгереді, киберкеңістіктегі навигация дағдыларын сіңіреді және басқа пайдаланушылармен әрі контенттермен өзара байланысқа түсе алады. Өзіне әлеуметтік бақылаудың тетіктерінің әсерін қабылдайды.

Киберкеңістіктің әлеуметтік жүйелері шеңберінде мәдени әлеуметтендіру үдерісінде тұлға қандай да бір киберкеңістік қауымдастығында үстемдік құрып тұрған рольдер мен құндылықтардың негізгі құрылымдарын меңгереді. Бұл бойынша «киберкеңістіктің қағидалары мен құндылықтарын меңгеруден бөлек пайдаланушыға ол бұрын өзін әлеуметтендірген бірлестікте өтіп жатқан эволюциялық өзгерістердің ықпалымен өзінің мінез-құлқын түзетуге тура келеді» [5].

Қорытындысында мәдени әлеуметтендіру үдерісі белсенді өзгерістерді ба- сынан кешіреді. Коммуникацияның жаһандық жүйелерінің дамуы және олардың кемелденуі өлшемі бойынша ұрпақтар арасында мәдени тәжірибені жеткізуде қайшылықтар ұлғаяды: аға буын өкілі жастарға қарағанда, коммуникацияның жаһандық жүйелерінің мүмкіндіктерін пайдалануға дайындықсыз болып келеді, ал, демек, бұл, мәдени трансляция мен әлеуметтік бақылау қызметтерін әлсіз жүзеге асырады.

Ғалым А.Н. Тесленко дайындаған қазақстандық қоғамның әлеуметтік мәдени шоғырлануымен анықталған қазақстандық жастардың әлеуметтенуінің мәдени үлгілерін топтастыру қызығушылық тудырады. Қазақстандық қоғамның тарихи дамуы мен әлеуметтік мәдени шоғырлануы есебімен ол қазақстандық жастардың әлеуметтендірілуінің үш негізгі үлгілерін белгілеп көрсетеді: дәстүрлі, мобильдендірілген және жаңартылған, олардың әрқайсысына айрықша мәдени-психологиялық, әлеуметтік-өркениеттік және дүниетанымдық сипаттамалар тән болып келеді [6].

Заманауи жағдайдағы жас қазақстандықтардың мәдени әлеуметтендірілуі әлеуметтендірудің дәстүрлі және жаңашыл үлгілерінің арақатынасымен байланысты мәдениет аралық қайшылықтардың белгілі бір күресі ретінде көрініс табады. Жасөспірімдер ортасында өзін-өзі бағалауда, мінез-құлықта, жастардың құндылықтық бағдарларында білінетін және адамгершілік құндылықтардың дағдарысында, адал еңбек беделінің құлдырауында, гедонистикалық және талап етушілік мінездердің өсуінде көрінетін айтарлықтай трансформациялық үдерістер өтіп жатыр. Жас қазақстандықтардың өршіп келе жатқан сұраныстары мен оларды қанағаттандыру мүмкіндігінің арасындағы сызат ұлғайып келеді. Бұл айтарлықтай өлшемде мәдениет саласындағы коммерцияландыру мен батыстандыруға байланысты. БАҚ мәдениет пішіндерін, адамгершілік үлгілерін, тұтынушылық қоғамның өмір салтын танымал етеді. Осымен жастар ортасындағы трансформациялық үдерістер тұлғалық бостандық пен әлеуметтік таңдау жағдайында белгілі бір әлеуметтендірілген тәуекелдерді жүзеге асырады, оларды арасында ұрпақтар сабақтастығы тетігімен түзілетін дәстүрлі мәдени құндылықтар жүйесінің шайылуы мен құлдырауы және соның салдарынан әлеуметтік мәдени байланыстардың, рухани және материалды мәдениеттің бірегейленуі үдерістерінің алшақтауы аңғарылады.

Қазақ ұлтының этногенезінің және социогенезінің ерекшеліктері тұрғысынан, әлеуметтендірудің тарихи дамудың заманауи сатысындағы жетекші үлгілерінің урбандалу және жаһандану үдерістері қарқынды даму үстіндегі тәуелсіз Қазақстанның уақыт пен кеңістігін барынша толық сәйкес ескеретін мобилизациялық үлгі болып табылады.

Сол уақытта тұлғаның әлеуметтік-жауапкершілік мінез-құлқының нәтижесі ретінде медиамәдениетте субъектілікті өзектендіру үшін шынайы мүмкіндіктерге жол ашатын бірқатар объективті және субъективті ұстындар бар болып табылады.

Қазақстандық жасөспірімдер мен жастардың құндылықтар жүйесі дәстүрлі түсініктерден ерекшеленеді, және олар әдетте Интернеттің виртуальды әлемінде емін-еркін кезіп жүреді. Журналистер қоғамның сұраныстарын қанағаттандыратын және асып бара жатқан сауықтық сипаты болмайтын интернет-жобалардың көбейе түсуін қалайды.

Қазіргі уақытта масс-медиа үшін жасалар әрекетке жетекші болып ҚР Президенті Н.Ә. Назарбаев қойған тұтынушылық қоғамның қиялдық тұжырымдамасынан жалпыға бірдей еңбек қоғамы тұжырымдамасынан өту қатынасында экрандық мәдениетте еңбек адамының бейнесін кемелдендіру қажеттігі табылады. «Күн тәртібінде қазақстандық қоғам өмірінің ақпараттық құрамдасын көтеру, азаматтарды ақпараттандыру мәселелерінде, сонымен қатар мемлекет пен тұрғындардың ұдайы «кері байланысын» нығайтуда интернет-технологиялардың мүмкіндіктерін кеңейту тұр» [7].

Жоғарыда айтылғандарды түйіндей келе, қазақстандық медиамәдениет бұқаралық ақпарат құралдарымен адамзаттың қоғамдық өмірге атсалысуға қатынастырып, оның әралуан әлеуметтік рөлдерді игеруіне және өз орнын табуға және т.б. септігін тигізетінін атап өткен жөн. Медиамәдениет белгілі бір құндылықтарды және оның критерилерін анықтайтын жүйесін орнықтырады (адамзаттың өмірлік ұмтылыстары мен іс-әрекеттерін бақылай отырып, қоғамық өмірдегі қалыптасқан үрдіс бойынша индивид немесе топтың әлеуметтік жарамдылығын, басқалардың іс-әрекеттерін бақылау үшін деген қатынасына негіз болады); іс-әрекет етудегі жетекшілік нұсқау ретінде қабылданып, енетін, құндылықтармен байланысты өмір сүру барысындағы белгілі бір іс-әрекеттер үлгісін таратады.

-
1. Гидденс Э. Социология. М.: Эдиториал УРСС, 1999. - 672.с. – С. 10-12.
 2. СМИ и Интернет // 2008-2012 kazakhstanlive.ru
 3. <http://www.iac.gba.kz>
 4. Бондаренко С.В. Социальная система киберпространства как новая социальная общность // Научная мысль Кавказа. Приложение. 2002. № 12 (38). С. 32-39.
 5. Результаты исследования «Масс-медиа Казахстана: ключевые игроки, возможности, потребности и риски»/сост. Абрамов В. Алматы, 2009. - 16 с.
 6. Тесленко А.Н. Культурная социализация молодежи в условиях транзитивного общества. Автореф. дисс. д. социол.н.. Саратов, 2009. - 35 с.
 7. Назарбаев Н.А. Социальная модернизация Казахстана: Двадцать шагов к Обществу Всеобщего Труда // <http://www.akorda.kz>. 10.07.2012

МУКАНОВА Гюльнар Кайроллиновна
доцент кафедры ЮНЕСКО, международной журналистики
и связи с общественностью КазНУ им. аль-Фараби
кандидат исторических наук

ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ И СОВРЕМЕННАЯ МЕДИАКУЛЬТУРА В ДИСКУРСЕ МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ(КАЗАХСТАН, РУБЕЖ XX – XXI ВВ.)

Историко-культурное наследие народов Центральной Азии в условиях глобализации требует переосмысления. Важно найти общие точки соприкосновения и диалога культур. Именно этому проблемному вопросу посвящается данная статья, на конкретном примере региона Центральная Азия. Почему ЦАР? – во-первых, стратегически важный район Азии. Во-вторых, в силу этнокультурной традиции, информация о регионе на языках «аборигенов» (вплоть до русификации) практически была не доступна иноземным читателям. В-третьих, этап независимости после распада СССР открыл шлюз для развития национальной школы журналистики, демократизации СМИ. В-четвертых, впервые за много лет казахстанские СМИ получили возможность самостоятельной трактовки историко-культурного наследия, а двадцатилетие независимости дает повод к структуризации и обобщению полученных данных по теме. В-пятых, есть определенный дефицит кадровых ресурсов в смысле культурологов, политологов, журналистов-международников в Республике Казахстан, что предопределяет наличие некоторого вакуума в информировании пользовательской аудитории. И, наконец, состояние казахстанских СМИ, если изучать их в данном ракурсе, косвенно могут отражать общую ситуацию в СМИ Узбекистана, Таджикистана, Кыргызстана, Монголии и соседнего Синьцзяна КНР.

«Международная» тематика не совсем привлекает журналистов и аналитиков из-за потенциальных рисков. Репутационные риски налицо; не каждый работник СМИ может утверждать о собственном богатом опыте в разборе непростых, а порой чрезвычайно запутанных сюжетных линий внешнеполитического спектра. Публикации политологов, востоковедов, историков и известных политиков занимают преобладающее место в освещении международных коллизий вокруг региона Центральная Азия, в собственно Казахстане. Меньшую долю составляют аналитические разработки экономистов и социологов, чрезвычайно редко встречаются журналистские расследования.

Причинами такого неравного соотношения «интеллектуальных долей» эксперт-аналитиков темы международных отношений вокруг региона могут быть следующие: для освещения проблемных вопросов внешнеполитической канвы событий в ЦАР необходимы глубокое знание региональной специфики и истории процесса, или фундаментальные знания. Если экономика и социум в настоящее время подвергается интенсивному изучению, на базе современных методов, то в ведущем блоке исследований (востоковедение, история, политология) все же заложены априори проправительственные контент и нацеленность на отстаивание государственных интересов.

Деликатность и сдержанность относительно комментариев ситуации в соседнем СУАР КНР, очевидна при изучении контента казахстанских СМИ. Причины изложены выше, и они объяснимы. Контраргументами вполне могут оказаться и политизированность темы, и сфокусированность зарубежных аналитиков на нюансах толкования тех или иных событий. Думается, в этом и кроется «ахиллесова пята» современного состояния аналитики в Казахстане. Политизированность темы МО в ЦА обусловлена реалиями, а именно: наличием целого перечня международных политических блоков: ШОС, ОДКБ, СВМДА, ЦАС, ЕврАзЭС, Таможенный союз и др., прочность которых неравнозначна, а интересы не всегда совпадают.

Не является большим секретом и то, что тактические ходы дипломатии бывших республик СССР, иначе - постсоветских государств, находятся в прямой зависимости от запасов энергетических ресурсов, мега- и транс-континентальных проектов, степени охлаждения или, наоборот, потепления отношений между РФ и КНР, к примеру. Опасения контroversий и внезапной смены тактики со стороны крупных и средних по значимости государств, имеющих собственные интересы в регионе, что чревато утерей Казахстаном лидерских позиций в регионе и имиджа государства-миротворца, тактически оправдывает сложившееся соотношение в трактовке темы в СМИ.

Все это в совокупности привело к мнимой бездеятельности независимых экспертов, НИИ, стратегических центров, отсутствию альтернативной аналитики, возможно и ввиду секвестирования бюджетного финансирования разработки фундаментальных трудов. В целом же, это чревато отставанием и постепенным отмиранием национальной научной школы внешнеполитического анализа, поскольку интерес к ней пропадет и извне. Можно было бы дискутировать такой методологический вопрос, а есть ли последняя вообще, если учесть достаточно длительный период колонизации и временную утерю казахской государственности.

Морализаторство в данном случае было бы неуместно; данное направление следует сохранить и развивать, поскольку оно является неотъемлемой частью письменной истории общества и государства, оказывающей безусловное влияние на ментальность и этничность. Если все же здравый смысл восторжествует, и правительство обратит внимание на расширение тематической (культурологической) сетки вещания (ТВ, радио) и рубрик в печатных СМИ, то в полный рост может встать проблема персонификации ведущих. Для их подготовки и полноценного вещания необходима филигранная и слаженная работа структур и заинтересованных ведомств: Министерств: иностранных дел, культуры и информации, НИИ – Институты экономики; востоковедения; истории и этнологии; КИСИ, профессуры КИМЭП, национальных университетов, КазНУ в частности. – Отдельные попытки на республиканском ТВ завести передачи по типу некогда популярной московской «Международной панорамы», - единичны и не имеют высокого рейтинга.

То есть, читательская аудитория пока будет довольствоваться информацией, которая спорадически «забрасывается» в СМИ в виде интервью или обзорных статей 3–4-х более или менее известных и, складывается стойкое ощущение, «ангажированных», экспертов РК и РФ, являющихся на самом деле узкими специалистами по отдельным секторам экономики и социальной политики в ЦАР. Разумеется, их мнение, как компетентное, следует иметь в виду, опуская допустимую в данной ситуации долю комплиментарности с их стороны. Приглашенные эксперты склонны приукрашивать реальное положение дел, обходя острые углы.

Альтернативные суждения можно заметить в персональных блогах казахстанцев (в том числе временно проживающих за рубежом) и на чат-форумах в Интернете. Можно ли доверять этим источникам, порой эмоциональным и подверженным эпатажности, отдельный вопрос. Однако, как выплеск этничности и идентичности, они отражают определенные тенденции, потому их невозможно игнорировать или запрещать. Возвращаясь к пафосу международного культурологического фона, - утерей постсоветской Центральной Азией ожидаемых позиций в стратегически перспективном секторе СМИ номинально дает фору потенциальным антагонистам пророссийского и прокитайского векторов в Азии и мире.

Зарубежный опыт и последние публикации (РФ, Великобритании, США) должны подхлестнуть отечественных аналитиков к созданию оригинальных обобщающих трудов по вопросам отражения центрально-азиатских трендов и места Казахстана в региональном формате. Ряд шагов по сближению культур сделан. Из последних книг о Синьцзяне обращают на себя внимание книги, вышедшие в издательстве «Достық көпірі», которые можно характеризовать как позитивные обзоры

историко-культурного наследия. Однако популяризаторские издания не способны заменить острый взгляд эксперта.

Данная статья призвана обратить внимание на складывающуюся ситуацию, когда центрально-азиатские СМИ, на примере казахстанских экспертов и журналистов насыщены однообразными официальными публикациями, почти исчезли из СМИ сюжеты об Узбекистане, «братских» когда-то Монголии, Индии, странах Движения неприсоединения, ЮВА? Можно апеллировать к новостным сайтам Интернета, однако их контент напрямую зависит от того, кем они составляются. В лучшем случае они нейтральны; нас же интересует обучающая и воспитывающая роль медиа.

Смена внешнеполитических векторов обернулась для постсоветского пространства заметным дефицитом информированности о мировых тенденциях, косноязычием дикторов, вещающих через призму сиюминутных задач правительства - привлечения инвесторов, укрепления блоков с сопредельными территориями и др. Отток аналитического контента из СМИ и концентрация его лишь в научно-исследовательских центрах имеет свои отрицательные последствия. Социум искусственно лишается привычки обсуждать проблемные вопросы, в том числе и региональной внешней политики.

Каков выход из невольно сложившегося информационного вакуума? Важно понимать, что непредвзятый объективный взгляд на внешне-экономические возможности и риски государства возможен при доверительном отношении правительства к мнению отечественных ученых, представляющих фундаментальные отрасли знания: всеобщая история, экономика, страноведение, юриспруденция. Активизация международных научных форумов, свободный обмен мнениями с зарубежными коллегами и выработка рекомендаций послужили бы для дальнейшей гармонизации внутривнутриполитической ситуации. Имеющиеся на сегодня гранты явно недостаточны; отсутствует авторитетный центр координации междисциплинарных исследований.

Освещение международных конфликтов в целях информирования общества является на самом деле древней традицией. Еще Гомер в «Илиаде» и «Одиссее», а Страбон в «Географии» сообщали подробности греко-персидских войн и других военных столкновений в пределах Евразии. Со временем менялись технологии и способы подачи информации, порой они приобретали сугубо политизированный характер. Период Великих географических открытий и запросы рынка выявили на земном шаре регионы, которые стали объектом перманентного интереса мировых производителей, финансовых воротил и правительств. Центрально-азиатский регион в этом плане не был исключением, а происходящее здесь являлось темой обсуждения аналитиков, военных, журналистов с периода колонизации по настоящее время, разнообразившись лишь освещением в мультимедийных СМИ. Соответственно, принимать форму страуса, прячущего голову в песок, в случае с обезличенными СМИ, будучи в эпицентре региона Центральная Азия, по меньшей мере, неосмотрительно.

Актуальность компетентного обсуждения культурного контента международных отношений обусловлена стратегическим географическим положением региона Центральная Азия, обладающего уникальными природными запасами энергетических (нефть, газ, солнечная и ветровая энергии) и гидро-ресурсов. Сопутствующие острые проблемы вокруг региона: иранская ядерная программа, афганский вопрос, транснациональные нефтепроводы, в том числе через акваторию Каспийского моря, экология, опустынивание и другие не будут решены без участия сообщества, или потенциальной аудитории.

Экскурс в историю вопроса доказывает непреходящий интерес к региону у иноземных читателей. Военно-политическая и социокультурная ситуация в ЦА освещалась в дореволюционной российской периодической печати по мере продвижения имперских отрядов на юг. Журналы и газеты, как центральные: «Русский

инвалид» и др., так и региональные: «Туркестанские ведомости», «Семиреченские ведомости» отражали военные реляции, размещали схемо - карты маршрутов экспедиций и военных действий. Семенов - Тяньшанский, Пржевальский, Шокан Уалиханов по возможности тщательно составляли отчеты о своих разведывательных путешествиях по Центральной Азии, фрагменты которых попадали на страницы прессы. Представители колониальной администрации, совмещавшие службу с занятиями историей и этнографией (Аристов, Коншин, Левшин, Андреев, Спасский, Сперанский, Даль) заложили традицию со-переживания читателя с ощущениями и исследованиями соотечественников в пределах загадочной Центральной Азии. Эти публикации в настоящее время служат раритетными источниками истории социально-политической жизнедеятельности региона.

Современный этап МО, освещение критических моментов которых в СМИ на протяжении 1991-2011 гг. хронологически вошли в содержание нашего исследования. В обозначенный период произошли технологически обусловленные, качественные изменения в региональных СМИ, в частности, благодаря широкому развитию мультимедиа: Интернет и персональные микро-блоги стали реальностью для казахстанцев. Насытившись погружением в обзоры и обсуждением глобальных новостей, пользователи непременно обращают внимание на проблемы региона, в котором постоянно проживают и где живут их близкие, чаще всего это их историческая родина. Отрывочные сведения информ-агентств их со временем перестают устраивать, идет подсознательный поиск авторов, компетентности и гражданской интуиции которых можно доверять. Пожалуй, эту нишу в умах пользователей потенциально смогут занять ученые, политологи и востоковеды казахстанского происхождения, работающие в зарубежных университетах.

Факт, что языковое разнообразие СМИ, освещающих международные отношения в ЦАР, становится все богаче: наряду с национальными и русским, в обиходе английский и другие иностранные языки. География пресс-центров отечественной журналистики распространяется на Европу, Азию и Новый свет. Но и в этом случае придется решать проблему компетентности экспертов и репортеров, в обозначенном смысле. Было бы несерьезным ограничиваться обзором телетайпов мировых информационных агентств и порталов.

Виды пассивных информационных источников по теме Центральная Азия и Казахстан достаточно стабильны: газеты и журналы, отчеты и доклады НИИ, сайты, итоги социологических опросов. Среди региональных периодических изданий проблемам ЦАР отведены более-менее постоянные рубрики в еженедельнике «CentralAsiamonitor», отдельные спорадические статьи, интервью встречаются на страницах русскоязычных газет «Время», «Аргументы и факты-Казахстан», «Казахстанская правда». Целевая аудитория знакома с журналами «Центр Азия», «Казахстан в глобальных проблемах», «Analytic», «CentralAsia'sAffairs», «Казахстан-Спектр» (КИСИ), «Мысль», «Евразийское сообщество», «Континент».

Свежую струю в международные отношения вносят такие периодические издания, как: Журнал «Көрші» - плод совместной работы казахстанских и китайских (Урумчи) востоковедов и журналистов. Издание рассчитано на интересующихся культурным наследием Поднебесной.

Глянцевые журналы, как правило, типичны для удовлетворения познавательных туристических запросов публики и часто недолговечны. Хотя есть шанс сделать добротный общественно-политический журнал именно за счет панорамных политических обзоров.

Среди отечественных ученых, экспертов по Центральной Азии, представляющих академическую среду в СМИ, в последнее время определенную нишу занимают сотрудники КИСИ (Султанов Б., Лаумулин М., Сыроежкин К., Кушкумбаев С. и др.). Проблемам истории и культуры Центральной Азии посвящены грантовые проекты и публикации сотрудников Института востоковедения (директор – д.и.н., профес-

сор Абусейтова М.Х.). Востокведческий журнал «Шыгыс» выходит на нескольких языках, объединяя исследователей постсоветской и европейской, дальневосточной, реже – американской, ориенталистики.

Новые тенденции, отмечаемые в изучаемом направлении: от узкого круга экспертов, официально допускаемых во времена оные к трактовке политических трендов в ЦА (чаще то были ученые НИИ) наметился свободный доступ, вплоть до свободного комментирования текущей ленты событий журналистами, соискателями и практически любым пользователем Интернета. Это должно бы радовать ростом интереса обывателя к международному фонду, но и настораживать отвлечением от сути процессов ультра-высказываниями и «перетягиванием каната» в пользу диаспоры и т.п.

Сильные и слабые стороны казахстанской медиа-аналитики (SWOT) на поверхности: следует отметить у ряда авторов статей в СМИ и Интернете увлечение «гаданиями на кофейной гуще», конъюнктурность. Сказывается некоторый пробел в общеисторических знаниях и академическом раскладе современного дискурса. К сильным же сторонам относимы: оперативность реакции на текущие события, желание добраться до сути международных конфликтов, апелляция к традиционным ценностям.

Позитивный резонанс и хорошее впечатление производили и производят книги К-Ж. К. Токаева, много лет отдавшего работе на дипломатической службе. Его монографии «Внешняя политика Казахстана в условиях глобализации», «Под стягом независимости», «Дипломатия Казахстана» и другие содержат стройные разделы о центрально-азиатском векторе политики Казахстана. Опираясь на факты, документальные источники, К.Токаев умеет передать сложность и перипетии урегулирования спорных вопросов, «подводные камни» процесса и персоналии руководителей государств, в этом участвующих.

Между тем, время не стоит на месте. Читательская же аудитория, которая может и вправе узнавать новые тенденции международных отношений в ЦА посредством мультимедиа, сегодня практически не имеет границ. Шаблоны публикаций-агиток ушли в прошлое. Достоверность и полнота – основное требование к информации, касающейся оценок культурного наследия и межэтнических отношений вообще и региональных, в частности. Материал статьи или обзора должен убедить читателя в приверженности автора истине, национальным интересам, законности в постановке проблемных вопросов и их объективном освещении.

Характер аналитических информации (публикаций) ныне реально варьируется: то могут быть упреждающие, констатирующие, негативные или нейтральные. Не исключена ангажированность авторов и изданий. Критический анализ публикаций позволяет выявить позиции авторов, учреждений, независимых фондов, которые они представляют. «Заказные» публикации часто снижают степень доверия читателей к информации вообще. Перепроверка и опровержения «псевдо»-аналитики и «скороспелой» информации отнимает массу времени и ведет к отторжению аудитории.

СМИ являются инструментами формирования общественного мнения, причем в современных условиях глобализации информация способна распространяться мгновенно и практически бесконтрольно. Оценочные публикации в таком случае должны быть крайне выверены и нейтральны, во избежание столкновения интересов, вызванных излишне категорическими суждениями. Прежде всего, эксперты должны хорошо быть знакомы с предысторией освещения международных отношений, официальной трактовкой тех или иных моментов взаимоотношений, культурных нюансов.

Уважать аудиторию и предоставлять ей выверенную информацию, способствовать сближению культур – задача СМИ. Готовить такую команду репортеров, аналитиков-оперативников Казахстану просто необходимо. История международных отношений хранит образцы стойкой приверженности правительственных

комментариев внешнеполитических событий, что позволило выдерживать определенную тактику в достижении стратегических целей. Показательны в этом отношении мемуары Голды Меир, долгие годы руководившей правительством Израиля на этапе становления; опытный политик, Г. Меир и ее коллеги прекрасно владели таким политическим инструментом, как СМИ, для продвижения этничности и государственных интересов. Ближневосточные проблемы второй половины 20 века не представляются полными без «арабо-еврейского» сектора.

Таким образом, многогранность собственно Центральной Азии определяет многообразие видов медиа источников о культурной ситуации вокруг региона: это официальные СМИ, разработки независимых экспертов, НИИ, мнения экспертов РФ, Европы и США, печатные СМИ (газеты, журналы), Интернет. Менее доступны в силу языкового барьера публикации китайских, афганских, корейских и японских экспертов и журналистов о роли и месте Центральной Азии в культурном спектре отношений.

На эти диалектические изменения должны чутко реагировать аналитические структуры и госорганы, чтобы не оказаться в хвосте прогресса и окончательно не потерять пульс стремительного потока, в котором вихрем пронесется информация. Качество ее обработки, целевой «заточенности» и вещания требуют более пристального внимания и вероятно большего допуска журналистских расследований как способа привлечения собственно казахстанской общественности к обсуждению, ведь в спорах рождается истина. (Гражданское общество порой способно обнаружить активность и рационализм в поисках оптимальных решений, к этому его надо подводить и воспитывать медиакультуру).

Медиаобразование, международная и политическая журналистика, медиаменеджмент, СМИ должны рассматриваться как информационно-коммуникативный инструмент в международных отношениях. Соответственно, для подготовки квалифицированных кадров по этой специальности необходимо сотрудничество НИИ, стратегических аналитических ведомств по качеству набора обучающихся, процесса преподавания и прохождения практик, в тесном союзе с университетскими выпускающими кафедрами.

-
1. См. «Роль медиакультуры в повышении интеллектуального потенциала Казахстана». - Материалы Межд. научно-практ. конференции. КазНУ им. аль-Фараби 9 ноября 2012 г. – Алматы, 2012.
 2. Гуревич Б.П. Международные отношения в Центральной Азии. – М., 1983.
 3. Токаев К. К. Внешняя политика Казахстана в условиях глобализации. – А., 2000. Его же. Дипломатия Республики Казахстан. – Астана, 2011.
 4. Арыстанбекова А.Х. Глобализация: история, динамика, аспекты, грани, перспективы.- А., 2007.
 5. Гундарин М.В. Теория и практика связей с общественностью: основы медиарелейшнз. - М., 2007.
 6. Политический процесс в ЦА: результаты, проблемы, перспективы. – М., ИВ РАН, 2011. – 406 с.
 7. Brad F. Media Relations Handbook. - London, 2004.
 8. Синьцзян, китайская земля: прошлое и настоящее. - Урумчи, 2006.
 9. Баженова Е., Островский А. Синьцзян – новый облик древнего Шелкового пути. – Алматы, ТОО «Достық көпірі», 2012;
 10. Шедевры культуры Синьцзяна: Нематериальное культурное наследие СУАР. – Алматы, 2012.
 11. «Көрші», Урумчи, 2011-2012 гг.

ДЖУМАНИЯЗОВА Раушан Кенесовна
АО «Агентство «Хабар», директор радио «Classic»,
кандидат искусствоведения, МВА

МЕДИА ИНСТРУМЕНТЫ ФОРМИРОВАНИЯ КУЛЬТУРНОЙ СРЕДЫ НА ПРИМЕРЕ РАДИО «CLASSIC»

За последнее десятилетие в Казахстане получили бурное развитие самые различные отрасли экономики. Многие сферы развиваются в условиях конкуренции, что способствует росту качества, внедрению новых производственных и управленческих технологий [1].

В ряду существующих медиа инструментов формирования культурной среды одним из самых эффективных является, на наш взгляд, радио.

Парадоксально, но одна из наиболее консервативных и наименее развитых сфер, на наш взгляд, – это информационное поле и, в частности, радиоэфир. При изучении данных о действующих в г. Алматы радиостанциях выясняется, что практически все они направлены на музыкальное вещание и их слушателями является молодежь. При этом формат практически всех радиостанций – популярная музыка в ее разновидностях (эстрадная, поп, рок, представленная различными поколениями и национальными культурами) [2]. Можно констатировать, что в информационном пространстве Казахстана, в частности – в области радио эфира, – абсолютно игнорируемой является сфера классической музыки.

Вместе с тем, в Алматы, фактически являющимся интеллектуальным центром Казахстана, сложилась значительная часть населения, представленная самыми различными социальными группами, запросы и потребности которой отличны от уровня, предлагаемого городскими радиостанциями. Их интересуют новости культурной жизни мира, информация о современных исполнителях классической музыки, о международных и республиканских культурных форумах и фестивалях, а главное – собственно классическая музыка. Так же мало охвачена такая социальная группа, как дети, занимающиеся или активно интересующиеся классической музыкой.

Все цивилизованные государства, в качестве какового позиционирует себя и Казахстан, имеют радиоканалы классической музыки, подтверждающие свою востребованность. Важно учитывать и следующий факт: мировая практика демонстрирует, что подавляющее большинство радиостанций классической музыки не рентабельно и существует за счет государственных субсидий [3].

Анализ данной ситуации привел к рождению проекта радио «Classic», разработанного по инициативе ректора КНК им. Курмангазы Жани Аубакировой. Данный проект был направлен на создание радиостанции, которая:

- основной акцент делала бы на классическую музыку, представленную различными национальными культурами;
- выпускала культурно-познавательные, музыкально-образовательные программы в прямом эфире;
- передавала бы классическую музыку для разных возрастных и социальных групп населения.

Радио всегда занимало серьезные позиции в системе масс-медиа. Социологические исследования отмечают слушание радио как один из распространенных способов проведения свободного времени, при этом процент радиослушателей неуклонно растет [4].

Избранный нами формат радиостанции – классическая музыка – инспирирует необходимость анализа и сложившейся ситуации в сфере культуры и искусства. В XXI веке качество жизни, в том числе качество культуры, становится целью раз-

вития мирового сообщества. ООН объявила «десятилетие культуры». Экономически развитые страны стремятся не только включить ориентированность на качество жизни в законодательные акты, но и реально обеспечить условия для достижения этой цели. Мировая тенденция последних лет – переход проблем оценки и обеспечения качества жизни из области «чистой науки» в область практических действий, как на региональном, так и на государственном уровнях. Категория качества жизни становится символом развития общества и адекватного управления им, и связана с концепцией устойчивого развития.

Важнейшим индикатором качества жизни выступает качество культуры. Любые экономические преобразования неэффективны без полноценного удовлетворения культурных потребностей населения [5]. Сами преобразования невозможны без достаточного культурного уровня осуществляющих их людей. Широкий интерес к прагматическим аспектам культуры впервые возник у экономистов из германоязычных стран. «Официальный» же возраст этой дисциплины на сегодня составляет 44 года, и отсчитывается с момента появления в 1966 г. знаменитой статьи Уильяма Баумоля и Уильяма Боуэна "Зрелищные искусства: экономическая дилемма". Культура и искусство были признаны полноправной частью предмета экономической науки как «области человеческого поведения, где индивид рационально определяет соотношение целей и ограниченных средств, которые могут иметь различное употребление», а экономика культуры стала частью современной экономической теории.

Устойчивый и развивающийся интерес, проявляемый по отношению к экономике культуры учеными, чиновниками и политиками в США, странах ЕС и Юго-Восточной Азии, на наш взгляд, служит доказательством того, что традиционный экономический подход может быть очень полезным для понимания функционирования рынков произведений искусства и индустрии культуры.

Таким образом, искусство и культура, которые в сложные годы перехода стран СНГ к рыночной экономике считались почти обузой и даже атавизмом, начинают привлекать к себе внимание аналитиков, менеджеров, финансистов.

Обращение к доступным официальным статистическим данным стало основой для характеристики основных тенденций и перспектив развития культуры Казахстана [6].

С 2001 начался устойчивый рост числа культурных заведений и мероприятий, динамично развивается инфраструктура сферы культуры и отдыха.

Культура официально становится одним из государственных приоритетов. Подтверждением может служить факт стабильного роста инвестиций в данную отрасль. Анализ статистических данных за годы независимости РК [6], особенно за последние 2–3 года, свидетельствует об интереснейшем, с нашей точки зрения, факте изменения структуры спроса на рынке культурных услуг. Предпочтения населения к проведению культурного досуга постепенно перемещаются из сектора кинопроката в сектор концертов и музейных услуг. Можно предположить, что трансформация культурного досуга населения связана с реализацией нового миропонимания людей на фоне усложнившихся процессов социализации, а также с переориентацией учреждений культуры на рыночные условия и применение маркетинговых усилий [7].

Экономические вопросы культуры в сегодняшних средствах массовой информации и в научно-практических исследованиях артикулированы очень слабо. В России эту ситуацию пытаются изменить. Созданы Фонд «Прагматика культуры» и одноименная Кафедра Высшей школы экономики, разработавшие в рамках своих исследовательских программ институционально-экономическую понятийную систему, многие «скользкие» и «тонкие» процессы и явления, возникающие внутри современных культурных рынков.

По мнению инициатора и создателя «Прагматики культуры» Александра Долгина, «вся интрига современного культурного процесса крутится вокруг того,

что в этом поле есть главный агент – бизнес, реализующий свои понятные цели» [8]. Однако, при этом необходимо учитывать, что редко цели бизнеса совпадают с общественными интересами, как с суммой интересов личных. Сегодня цели бизнеса ясны и обозначены, а цели человека – расплывчаты, аморфны. Теория Долгина утверждает, что те силы, чьи интересы артикулированы лучше, одерживают верх.

Преобладание на музыкальном рынке страны популярной музыки не всегда хорошего качества является проявлением ориентации на массовый спрос, связанный с важнейшим экономическим законом – стремлением реализовать эффект возрастающей отдачи масштаба. Выгодно продать нечто, произведенное один раз, и транслировать это на возможно большее число покупателей [9]. Нацеленность на общий социальный знаменатель влияет на качество культурной продукции, которой бизнес хочет заниматься. А есть совершенно другая культурная продукция, которая снята с производства, потому что бизнесу она не выгодна, хотя человеку необходима.

Классическая музыка в современном обществе занимает двойственное положение. С одной стороны, она является знаком престижности и респектабельности, классической музыке принадлежит огромная инфраструктура, состоящая из концертных залов, филармоний, оперных театров и музыкальных учебных заведений. С другой стороны, высокому престижу классической музыки во многом противоречит реальное отношение. Высокий престиж музыкальной классики связан с тем, что классика повествует о философских проблемах бытия, она насыщена высокой духовностью, доставшейся ей в наследство от церкви, где она родилась. Однако, классическая музыка и по форме преподнесения слушателю остается достаточно далекой от него, отстраняясь от публики трудными многочасовыми «заседаниями» в концертных залах. Главная конструктивная идея проекта – сделать классическую музыку понятной, доступной и привлекательной. И тогда позитивные качества музыкальных продуктов непреходящей ценности начинают работать на общество, принося материальные и нематериальные дивиденды.

Способствование сохранению и преумножению культурных ценностей в эпоху глобализации, стремительного технического прогресса и возрастающей коммерциализации сфер деятельности человечества – одна из самых актуальных проблем, стоящих перед современным обществом [10].

Таким образом, очевидно, что проект радио «Classic» актуален, востребован и перспективен. Разнообразные и поступательные работы по данному проекту можно выстроить в виде следующей хронологии (см. Таблицу 1)

Таблица 1

№	Дата	События
1	2004 г.	Формирование идеи «Радио CLASSIC». Разработка первой концепции по модели университетских радиостанций США.
2	2005г.	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Изучение мирового опыта работы радиостанций классической музыки. Консультации и переговоры с радио BBC 3 (Лондон, Великобритания), университетскими радиостанциями США, каналом Mezzo (Париж, Франция) и др. ➤ Достижение договоренности с Британской радиовещательной корпорацией «BBC» о сотрудничестве и оказании консультационной поддержки.

3	2006 г.	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Разработка проекта по созданию радиостудийного комплекса при консерватории. Расчет сметы, финансовое обоснование, консультации по техническому обеспечению и строительству студии с казахстанскими, российскими, зарубежными специалистами. ➤ Строительство радиостудийного комплекса при консерватории, включающего радио и звукозаписывающую студию в соответствии со всеми техническими требованиями.
4	2007 г.	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Закуп и монтаж оборудования для радиостудийного комплекса. ➤ Формирование коллектива радиостудийного комплекса из числа профессиональных музыкантов, их подготовка и обучение. ➤ Выбор, закуп и установка программного обеспечения для радиостанций классической музыки. ➤ Сбор музыкального материала, формирование фонотеки музыкальных произведений разных национальных школ и эпох, жанров и исполнительских составов. Работа над структурой базы. Определение оптимального формата музыкального материала. ➤ Формирование первых сеток вещания, их тестирование. ➤ Получение гранта посольства США на оцифровку архивных материалов консерватории. Успешное освоение гранта. ➤ Включение локального радиотрансляционного вещания радио в консерватории и на прилегающей территории.
5	2008 г.	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Выполнены работы по прокладке волоконно-оптической линии связи. ➤ Проведено и осуществлялось в течение 2008 г. тестовое вещание (подъем) на искусственный спутник земли (ИСЗ) «Ямал-201». ➤ Получены Свидетельство о постановке на учет и Генеральная Лицензия об организации радиовещания Консерваторией, выданное Министерством культуры и информации РК. ➤ Формирование базы казахской традиционной музыки и произведений казахстанских современных композиторов, исполнителей традиционной и современной профессиональной музыки. ➤ Создание первых передач о музыке.
6	2009 г.	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Включение ведения эфира на казахском и русском языках. ➤ Обеспечение круглосуточной онлайн трансляции радио CLASSIC в интернете. Получение первых положительных откликов. ➤ Работа над программами на казахском и русском языках. Разработка музыкально-просветительских и образовательных передач о композиторах классической музыки, о музыкантах, исполнителях и народных артистах, вложивших свой вклад в развитие классической музыки. Создание серии познавательных программ о том, как воспринимать то или иное произведение, об истории написания произведений.

		<ul style="list-style-type: none"> ➤ Создание первых информационных программ «Афиша». ➤ Создание музыкальных программ для детей «В мире много сказок». ➤ Планомерная работа по оцифровке и реставрации фондов Фольклорного кабинета и Фонотеки консерватории. ➤ Запись (видео и аудио) концертов, состоявшихся в Большом органном зале консерватории. ➤ Запись мастер-классов ведущих мировых исполнителей, приезжающих в консерваторию. ➤ Совершенствование сетки вещания. Расширение и пополнение базы.
7	2010 г.	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Переговоры, достижение Соглашения о сотрудничестве и перспективах ретрансляции радио «Орфей» (Москва, Россия). Обмен опытом, консультации. ➤ Работа над расширением базы. Включение новых категорий. ➤ Работа над альбомом К. Ахмедьярова. ➤ Поиск нового формата радио CLASSIC.
8	2011 г.	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Работа над детализацией структуры базы автоматизированного вещания. Введение пятиступенчатой характеристики категорий. Утверждение содержания категорий. ➤ Работа с РТРК «Казахстан» по проекту Радио CLASSIC (разработка проектного задания, подготовка пакета рабочих документов для обеспечения вещания и пр.). ➤ Сотрудничество с АО «Агентство «Хабар» по проекту Радио CLASSIC

Проведенная работа привела к конкретному результату: проект Радио «Classic» получил государственную поддержку и партнера в лице АО «Агентство «Хабар».

Радио «Classic» впервые зазвучало в эфире 6 июня 2011 года в Алматы на частоте 102,8 FM диапазона. Это первая радиостанция на территории Республики Казахстан, вещание которой полностью основано на классической музыке.

Миссия Радио «Classic» – пропаганда общечеловеческих ценностей, развитие культуры, повышение уровня образования, музыкальное просвещение.

Основными задачами Радио «Classic» являются:

- Удовлетворение культурных и эстетических потребностей радиослушателей;
- Обеспечение свободного круглосуточного доступа аудитории к лучшим образцам музыкального искусства, созданного за несколько последних веков;
- Популяризация классической музыки;
- Поддержка отечественных исполнителей и композиторов;
- Создание оригинальных культурно-познавательных, музыкально-образовательных программ.

Радио «Classic» позиционирует себя как прогрессивная современная компания, заинтересованная в привлечении максимального числа слушателей, готовая развиваться и корректировать свой контент, в соответствии с мировыми тенденциями, предпочтениями слушателей в рамках формата классической музыки.

В своей работе Радио «Classic» руководствуется Законом о СМИ РК, Законом о языках РК, Законом о рекламе РК и другими законами, постановлениями, указами, отраслевыми нормами и правилами Республики Казахстан.

Радио «Classic» выстроено по модели классического радио, которое во всем мире (Великобритания, Франция, США, Швейцария и т.д.) имеет узнаваемые четкие характеристики. Это преимущественно музыкальные по формату радиостанции, с минимальным количеством текстовой информации. Контент составляет академическая классическая музыка, профессионально подобранная и преподнесенная. Самобытность и уникальность эфиру радио «Classic» придают произведения казахской композиторской и исполнительской школ.

Несколько раз в день в эфир выходят информационные и новостные программы на казахском и русском языках, отображающие весь спектр современной казахстанской и мировой культуры. Для ценителей высокого искусства готовы к запуску в эфир программы о композиторах, знаменитых исполнителях, произведениях, вошедших в золотой фонд мировой культуры, образовательные и просветительские передачи.

Характеристика аудитории. При определении аудитории мы ориентируемся на маркетинговые исследования российских и американских специалистов, анализировавших радиостанции нашего формата [11].

Основные черты портрета аудитории таковы. Во-первых, преобладают слушатели с высоким уровнем образования. Если идти по основанию социального статуса, то отмечается большое число высококвалифицированных специалистов и руководителей разного уровня (по этой позиции, например, российская радиостанция «Орфей» занимает первое место среди всех московских радиостанций).

С точки зрения гендерного основания присутствуют паритетные отношения. Параметр возраста демонстрирует в классических радиостанциях уникальные характеристики – полное отсутствие возрастных ограничений. При этом преобладают слушатели среднего и старшего возраста.

Наиболее распространенные ценностные ориентации аудитории классических радиостанций (ее жизненные цели) – это семья, здоровье, любовь, жизненная мудрость, духовное совершенствование. В психологическом плане ценностными считаются – честность, искренность, ответственность, чуткость, заботливость, уважение к чужой точке зрения, трудолюбие. Малозначимые ценности, которые не выходят на высокие позиции – это развлечение, удовольствие. Не востребованы также такие ценности как исполнительность и послушность, но трудолюбие все-таки там присутствует.

Для слушательского поведения характерна большая продолжительность, т.е. аудитория слушает станцию гораздо дольше, чем среднестатистический слушатель. Доминирует фоновое слушание.

Таким образом, в нашем определении целевая группа Радио «Classic»: активные, прогрессивные, нацеленные на успех, интеллигентные, образованные слушатели, способные своим личным примером и успехом поспособствовать успеху и процветанию всей страны – Республики Казахстан.

Проект Радио «Classic» реализуется творческой группой, состоящей из профессиональных музыкантов. Дальнейшее развитие предполагает организацию партнерских отношений с аналогичными радиостанциями, развитие собственной звукозаписывающей базы, создание симфонического оркестра и хоровой капеллы.

Радио «Classic» – один из крупных, действенных культурных проектов консерватории, получивший практическое воплощение и оказывающий реальное влияние на формирование культурной среды нашей страны.

1. *Непомнящий Е.Г.* Инвестиционное проектирование: Учебное пособие. – Изд-во ТРТУ, 2003.
2. Материалы TNS Gallup Media Asia / Media Marketing Index. 2006.
3. Материалы семинаров по радиовещанию Интервьюс. – Алматы, 2006.
4. *Федутинов Ю.Ю., Васильева Е.Н., Мироненко О.В.* Независимое радиовещание: уроки успеха. – Москва, 1997 г.
5. *Тульчинский Г.Л.* Менеджмент в сфере культуры. – СПб.: Лань, 2001.
6. Материалы сайта <http://www.stat.kz>
7. По материалам журнала «Маркетинг в России и за рубежом». Подписка за 2006 год.
8. *Долгин А.* Фонд «Прагматика культуры» на сайтах GlobalRus.ru или polit.ru
9. Пригожин И.И. Политика – вершина шоу-бизнеса. – М.: ООО «Алкигамма», 2001.
10. *Наурызбаева З.* Стратегические приоритеты культурного развития РК // Рух-Мирас. Алматы, 2004. – № 2.
11. Смотреть работы: Радиожурналистика // Материалы конференции «Изучение радиоаудитории: возможности и перспективы». – Минск, 2010; Маркетинговые исследования Радио «Орфей» и др.

ҚАЗАНДАҒЫ ҚАЗАҚ КІТАПТАРЫН ЗЕРТТЕУ МЕН ИГЕРУ

Қазақ кітаптары ұлттың құнды құрамы болып табылады. Кітаптың Қазақстан тарихын, оның әдеби, мәдени өмірін зерттеуде маңызы зор. Қазақстанның біртіндеп Ресейге қосылуына дейін ел арасына бірлі-жарым араб, парсы, шағатай тілдерінде шыққан кітаптар тарады. Қазақ тілінде кітап бастыру ісі Ресейге қосылғаннан кейін XIX ғасырдан басталды. Төңкеріске дейінгі қазақ зиялыларының кітаптары – халқымыздың мәдени мұрасының аса маңызды бір бөлігі, бастау бұлағы, оны зерттеп игеру – бүгінгі кемелді рухани өмір-тіршілігіміздегі төл міндет.

Алғашқы қазақ кітаптары Санкт-Петербургте, Қазанда, Орынборда, Омбыда, Ташкентте басылып шықты. Көбінесе Қазан университетінің Каримовтар мен Хусайыновтар баспаларынан шығып тұрған. Қазақ кітаптарының тарихы 1807 жылы Қазан гимназиясының баспаханасында жарық көрген "Сейфілмәлік" кітабынан басталады [1]. Шығыс сюжетінен алынған бұл дастан революцияға дейін ең көп басылған кітап. 1831 жылы Қазанда "Иғланнама", 1840 жылы "Қисса-и-Шәкір-Шәкірат", падишаһ һашим балалары, 1848 жылы "Хатымтай жомарт", 1857 жылы "Мансұр - ул халлаж" атты кітаптар басылған [2]. Қазақстанда жазу реформасы оншақты жылдың көлемінде (1929-1940 жж.) екі рет жүзеге асырылды: 1929 жылға дейін қолданылған араб графикасынан латынға, 1929-1940 жылдары қолданылған латын графикасынан кириллицаға көшірілді. Араб графикасымен басылған 1841-1932 жылдар аралығын қамтитын қазақ кітаптарының саны – 1500, латын графикасымен басылған 1926-1941 жылдар аралығын қамтитын қазақ кітаптарының саны – 3500 аталым [3].

Ана тілімізде қазан төңкерісіне дейінгі кезеңде жарық көрген кітаптарды іздеп-тауып, бір жүйеге келтіруде татар тарихшысы Әбрар Каримуллин ұлттық баспамыз да, төл баспаханамыз да жоқ кезде қазақ тілінде ұзын-саны 509 кітап жарық көргенін және оның 431-і татар баспаханаларында басылғанын айтады [4]. Әбрар Каримуллин қазақ тіліндегі тұңғыш кітап 1831 жылы жарық көрген дейді. Ол ойын 1971 жылы "Жұлдыз" журналында жарық көрген "Қазанда жатқан қазыналарыңыздан" атты мақаласында тарқатып айтады. Алайда бұл мақаламен толық танысудың мүмкіндігі болмады. 146-149 беттерге жарияланған мақаланың барлық данасында 147-148 беттері жартылып тасталынған екен. Оның себебін сол кездегі баспасөз комитетінің хатшысы болған Алтынбек Қасенұлынан сұрағанымда: "М.Жұмабаев" деген фамилия жазылғаны үшін 179057 таралыммен жарық көрген "Жұлдыз" журналының сол беттерін алғашқы сүйінші данадан соң (сигнальный экземпляр) жоғары орындағылар жыртықызып тастатқанына өзі куә былайша баяндайды: «Маған «өзің шешімін тап» деп тапсырма берілген соң, баспаханаға келіп, Каримуллиннің мақаласын толық оқып шықтым. Айтарлықтай мол мағлұматтар да алдым (дегенмен сол кездегі саясат белгілі ғой, ең болмаса 1 данасын да сақтай алмадық). Ары-бері ойланып, осы «М.Жұмабаев» деген бетті жыртып тастасам қалай болар екен дедім. Шындығында, оншалықты біліне бермейді екен. Сонымен, қанша жерден қиналсақ да, осылай істеуге мәжбүр болдық» дейді. Міне, кеңес өкіметінің цензуралық саясаты.

1971 жылғы «Жұлдыз» журналындағы Ә. Каримуллиннің мақаласына (147-148 беттерінсіз) сілтеме жасайын, қай жерінен мақаланың үзілгенін өздеріңіз байқарсыздар (егер байқалып жатса):

"Қазақ баспасөзінің туу тарихы, даму жолдары өз алдына әңгіме етерлік, келелі тақырып. Бұл мәселе жайлы осыдан жеті жыл бұрын Х. Бекхожиннің "Қазақ баспасөзінің даму жолдары" атты кітабы, 1948 жылы Н. Сәбитовтің "Қазақ әдебиетінің библиографиялық көрсеткіші" жарық көрді. Әрине бұлар да қазақ баспасөзі жайлы деректер толық қамтылды, өткен-кеткені түгел жиналып зерттелді

деп авторлар да айтқан емес, біз де олай дей алмаймыз. Сондықтан да қазақ баспасөзі жайлы еңбектерде қарастырылмай қалған кей бір мәселелер хақында сөз қозғауды орынды көрдік.

Қазақ баспасөзінің тарихы дегенде тұңғыш кітап қашан шықты, қайда шықты деген сауалдар туады. Бұған үзілді-кесілді жауап беру қиын, дегенмен әзірге қолда бар деректерге сүйенсек, “Иғланама Қырғыз халқына” деген кітапты тұңғыш деп атар едік. Бұл кітаптың шығуы туралы қысқаша мәлімет былай: кітап 1831 жылы Қазан Университетінің баспасында жарық көрді. Бұл жылдары қазақ сахарасында оба ауруының дендеп, кісі өлімінің көбейіп бара жатқан кезі еді. Осы індетке қарсы қолданылатын шараның бірі – аурудың зардабын түсіндіріп, одан сақтандыру, емдеу шараларын көрсету болды. Оны, әрине, әр үйге, әр ауылға барып лекция оқу арқылы жүзеге асыру қиын еді. Сондықтан Орынбор округінің генерал-губернаторы Сухтелин баспасөз арқылы таратуды жөн деп тауып, сол кездегі мұсылман баспасының орталығы болған Қазан баспаханаларына заказ берген. Арап хариімімен басылған осы кітаптың бір данасы күні бүгінге дейін Татар АССР-ның Мемлекеттік Орталық архивінде сақтаулы тұр (ЦА ТАССР, фонд, 92, оп, 1. 3530).

Қазақ өлкесін басқарудың, сұлтандары мен қазақша хат-хабар алмасудың қиындығы Сухтелинді араб хариіпін алдырып, Орынборда әскери баспахананың ішінен бөлімше ашуга мәжбүр еткен. Сүйтіп Москваның Лазарев институтынан салмағы 13 пуд, 26 фунт араб шрифті әкелінген. Әріп теруші болып Неплюев әскери училищесінің курсанты сол училищенің оқытушысы бірнеше шығыс тілдерінде оқулық жазған ғалым Мірсалық Бекчуриннің баласы Мухамедкерем Бекчурин белгіленген.

Әскери баспахананың араб бөлімшесінің тырнақалды кітабы орыс, қазақ тілдерінде шыққан “Орынбор жолбойы қазақтарының жергілікті және дистанциялық бастықтарына нұсқау” атты кітап болған. Алайда бұдан кейін Орынбор баспасы қазақ тілінде кітап шығармай, тек генерал-губернатордың жарлықтарын ғана жариялап отырады да, кітап бастыруға Қазан баспасынан заказ береді. Мәселен, Мірсалық Бекчуриннің “Араб, парсы, татар тілдерін Бұхарлықтар мен Башқұрт, Қырғыз және Түркістан тұрғындарының, сондай-ақ орыс-парсы, татар сөздерін пайдалану арқылы оқыту туралы әуелгі нұсқаша” аталған кітабының 1359 жылы Қазан баспасынан шығу фактісінің өзі біздің әлгі ойымызды дәлелдесе керек.

Аталмыш кітапта қазақ текстері болғандықтан, және қазақ фольклорынан көптеген материалдар енгендіктен, бұл кітапты да қазақ баспасөзінің тарихына жатқызамыз. Орынбор шекара комиссиясының тілмәші Ильминскийдің орыс-қырғыз бұратана мектебіне арналған “Самоучитель русской грамоты для киргиз” оқулығы да Қазан баспасынан бірінші рет 1861 жылы, екінші рет 1874 жылы жарық көрген. Осы автордың 1861-62 жылы Қазан университетінің ғылыми жазбаларында, “Қырғыз тілін үйренушілерге көмекші материалы” жарияланып, кейін ол жеке кітапша болып шығады. Ильминскийдің қазақ тілі мен әдебиетінің үлкен қамқоры болғаны бұрыннан айтылып жүр. Сол шындықты біз мына фактіден де айқынырақ көреміз. Ол 1862 жылы Қазан университетінің баспаханасынан қазақтың халық эпосы “Ер Тарғынды” бастырып шығарады. Бұл эпосты Ильминский көзінің тірісінде Қазанда өз қаржысына төрт рет бастырған (1871, 1876, 1879, 1883), ал ол қайтыс болған соң “Ер Тарғынды” үш рет 1893, 1899, 1913 жылдары татар нащриятшысы Шамсудин Хусаинов қайта бастырған. Сонымен Семейдегі “Жәрдем” баспаханасы Таһир Жомартбаевтың “Қыз көрелік” романын, ал Қазан баспасы Көлбай Тоғысовтың үш бөлімді “Надандық құрбаны” пьесасын 3000 дана етіп 1915 жылы жариялады.

Қазақ тілінде кітап шығуының келесі бір пайдалы жағы деп қазақ әдебиетінің татар жазушыларына, татар әдебиетіне еткен әсерін де айтпай кетуге болмайды. Татар оқырмандарының қазақтың бай ауыз әдебиетімен таныс болуы, тіпті, татар жазушыларының қазақ тақырыбына шығарма жазуы Қазан, Уфа басқаларында қазақ кітаптарының шығарылуының арқасы дер едік. А. Тоқай, Ф. Ибрагимов, Ш. Камал, Ф. Амирханов, М. Ғафурилер қазақ әдебиетін насихаттап қана қойған жоқ. Олар әрі қазақ тақырыбына қалам тербеген жазушы да болды. Татар әдебиетшілері жинаған кейбір әдеби шығармалар қазірдің өзінде Қазан университетінің ғылыми кітапханасында

сақтаулы түр. Татар әдебиетшілері жинаған ауыз әдебиеті материалдарының ішінде бірен-саран кітап болып шыққандары да бар. Айталық, ұзақ жылдар бойы Омбы уезінде қазақтар арасында болған татар әдебиетшісі Хамидулла Садуақасов 1915 жылы “Халық мұңы қазақ тілінде” атты жинақ бастырып, оған халық ақындарының шығармаларын топтаған. З. Каримов Мақыш Далтаевпен бірігіп фольклорлық нұсқаларды “Қазақша айна” (1913) деген атпен жариялатқан. Нақ осы кітаппен мазмұндас “Кітапха-и жұрнағи яхуд шиерлар мажмуғаси” (1910) аталған жинақты Бекмухаммед Хусаинов, “Қазақ өлеңдері” кітабын Мухаммед Бекметов жариялатқан болатын. Бұл аталғандармен қатар татар тіліне аударылған жинақтардан Гильман Саттаров жинап бастырған “Қазақ шиерлари” (1909), Мақыш Қалтаевтың “Қазақ ах-валенан” (1907), Заріф Ақсақидің “Бұлбұл құсын” (1910, 1911) атау лазым.

Қазан баспаларынан өмірге жолдама алған кітаптар баршылық. Соның көбі дерлік сақталған. Алайда сақталмай қалған бір кітапты да атай кету жөн. Ол – татар нашриятшысы Ш. Хусаинов шығартқан “Васыят нама” (Қазан, Коковин баспаханасы). Патша әкімшіліктері қазақ халқына тізесін батырды деген сарын бар деп “айып” тағып бұл кітапты цензура басып тастаған” (Ц.ГИАЛ. фонд 777. Оп.27. д. 312. лл. 2-5). Жүсіп Көбеевтің “Бірлікте көп жасаған бір ғанибет” (1907) атты өлеңдер жинағы да “Васыят Наменің” кебін киіп авторына үкім жариялаған болатын. Бірақ қуаныштысы сол, Кубеевтің мекені белгісіз болып үкім орындалмай қалған-ды. Жұмағазы Темірәлиевтің өлеңдер жинағы, “Өз пікірім бұл яки ішкі ордалықтардың қазіргі замандағы жағдайымыз” атты (1912) кітабында орыс “Қырғыз жерін басып алды” деп “жала” жабылып “орыстарға діни де, экономикалық та тұрғыдан қарсы” үгіттеді деген “кінә” қойылған.

Әрине, мұндай “кедергілер” кітап шығару ісін тежей алған жоқ. Низамеддин Сағадов, Сәдуақас Сейфуллин, Мұхаммади Садық Еңсеұлы, Арғынбай Ысқақи, Байбатыр Ержанов және басқалардың шығармалары көптеп шығарылып жатты. Бір ескертетін мәселе – біз тек көркем әдеби кітаптар туралы деректер келтірдік. Ал тарих, тіл, есеп сабағы және басқа салалардан шыққан кітаптардан Қазан архивтері мен кітап қоймаларында жатқан дүниелер өз алдына бір төбе” [5].

Міне, жоғарыдағы мақалада татар кітаптанушысы Әбрар Каримуллин қазақ кітабы 1831 жылы жарық көрді дейді. Ал қазақ кітаптанушыларының зерттеуі бойынша: 1807 жылы жарыққа шыққан 115-беттік шағатай тілінде жазылған “Сейфүлмәлік”. Оған қазақ кітабының тарихын зерттеуші Ш. Елеукеңовтің мына жазбалары дәлел: “қазір бізге мәлім алғашқы қазақ баспа кітаптары “Сейфіл-Мәлік” қиссасы (1807), тағы да басқа фольклорлық шығармалар”. Негізі, қазақтың алғашқы кітабы мынау еді деп дәл айту үшін ұзақ зерттеу жұмысы қажет. Ал қазақ кітабының тарихын зерттеуді алғаш қолға алған Ш. Жиреншин қазан төңкерісіне дейін қазақ тілінде мыңға жуық кітап шыққанын, қазақ баспасөзінің тұңғышы “Түркістан уәлаятының газеті” 1870 жылы шықса, қазақ тіліндегі алғаш кітаптар ХІХ ғасырдың басында бой көрсете бастады [6] деген мәлімет айтады.

Қазіргі кезде көнеден бастау алған отандық кітап мәселесін көтеретін, жоғын түгендейтін, насихаттайтын ірі мәдени және ғылыми орталықтар ашылса, онда қазақ кітаптарының жан-жақты дамуына жол ашық болары сөзсіз. ХХІ ғасырда да кітап - әлемнің өміршісі болмақ. Адамзат кітап арқылы ғана бақытқа жетпек. Сондықтан қазақ кітаптарының мәдени маңызын көтеруде зерделі ғылыми зерттеулер аса қажет-ақ.

1. Сүбханбердина Ү., Сейфуллина Д. Қазақ кітабының шежіресі. (1807–1917 ж). – Алматы: Рауан, 1996.– 241 б.

2 kk.wikipedia.org/wiki/Қазақ_кітаптары

3. www.nlrk.kz/page.php?page_id=1037&lang=2

4. Каримуллин А.Г. Книги и люди. – Казань: Татарское книжное изд., 1985. – 304 с.

5. Каримуллин Ә. Қазанда жатқан қазыналарыңыздан // Жұлдыз. – 1971. – №8. –146–149 бб.

6. Жиреншин Ә.М. Қазақ кітаптары тарихынан. – Алматы: Қазақстан, 1971. – 172 б.

ШАҢБАЕВА Арайлым Нұрдығұлқызы
Мәдениеттану мамандығы бойынша
әлеуметтік – гуманитарлық пәндер магистрі

БҰҚАРАЛЫҚ АҚПАРАТ ҚҰРАЛДАРЫ - ӨРКЕНИЕТТІК ӨЛШЕМ НЕГІЗІ

Өркениет - әлі күнге дейін өз мәресіне жетпеген, илеуі қанбаған, бірақ көптеген сан-саладағы оқымыстылардың қызығушылығын туғызып отырған өзекті мәселелердің бірі. Өркениет тарихы сонау заманнан басталып, сабақтаса қалыптасып келе жатыр. «Өркениет» ұғымы ғылыми айналымға XVIII ғасырда француз ағартушыларының ықпалымен енді де, ақыл-ой мен әділеттілікке негізделген қоғам мағынасын берді. Өркениеттің даму өзгерістерінің шапшаң көбеюі - қоғамдық және жеке болмыс пен сана, әлеуметтік-экономикалық, рухани дамумен сипатталады. Өркениет - бүгінгі таңның өмір сүру формасы екені анық. Өркениеттік өлшем негіздерінің бірі – бұқаралық ақпарат құралдары. Идеологиялық негіз қандай елде болсын ақпарат жүйесі арқылы жүзеге асады.

Қоғамның саяси сферасын модернизациялауда, саяси шешімдердің электоратқа жеткізілуінде, азаматтардың бүгінгі өзгерістер талабына сәйкес саяси санасы мен мәдениетін қалыптастыруға көмектесетін құрал – бұқаралық ақпарат құралдары. Өркениеттілік бұқаралық ақпарат құралдарының дамуымен және бостандығымен белгіленеді. Сондықтан елді демократияландыру үрдістері ақпараттық даму үрдістеріне тікелей тәуелді бұқаралық ақпарат құралдарының қоғамның дамуында және оның саяси институттар қатарында айрықша орны бар, атқаратын қызметі жағынан ол саясатқа өте жақын, қоғамның даму бейнесін айнадағыдай көрсетіп отыруды мақсат тұтады.

Қазіргі таңдағы қоғамдық, саяси – экономикалық ахуалдың адам факторынан, рухани дамуымыздан аса қажетсініп отырған өзекті мәселелердің бірі – ұлттық идеология. Ішкі саяси тұрақтылықты қалыптастыру – мемлекет қауіпсіздігінің кепілі. Оның көп факторлары бар. Бұл тұрғыда бұқаралық ақпарат құралдарының алатын орны ерекше. Еліміздің Конституциясында: «Бұқаралық ақпарат құралдары әрбір азаматқа өзінің құқықтары мен мүдделеріне қатысты құжаттармен, шешімдермен және ақпарат көздерімен танысу мүмкіндігін қамтамасыз етуге міндетті» [1] деп атап көрсетілсе, Қазақстан Республикасының «Бұқаралық ақпарат құралдары» туралы заңында оның мерзімді баспасөз басылымы радио және теледидар бағдарламасы, киноқұжаттама, дыбыс бейне жазбасы және бұқаралық ақпаратты мерзімді немесе үздіксіз жария таратудың басқа да нысаны [2] болып табылатыны айқындалды.

Қазақстан Республикасы өз Тәуелсіздігін жариялаған сәттен бері бұқаралық ақпарат құралдары қоғамдық пікір қалыптастырудың қуатты қаруына айналып келеді. Ал, нақтылай айтсақ, ел егемендігі мен Тәуелсіздігі жолындағы саяси күресте, әсіресе, қазақ басылымдарының тарихи рөлі ерекше. Осы мәселеге айрықша көңіл бөлген Қазақстан Республикасының Президенті Н.Ә.Назарбаев: «Біздің бұқаралық ақпарат құралдарының республика мүдделерін қорғай білуі, дүние жүзілік саяси аренада өзінің ақпараттық кеңістігін құруды үйренулері қажет. Республикадан тыс жерлерде оқырманға жол табу керек, оның үстіне біздің өзіміздің сыртқы және ішкі саяси қадамдарымызды айшықты көрсетер негіздер жеткілікті» [3] деп атап айтқаны белгілі.

Жетпіс жылдан астам уақыт бойына дара идеологияның құрсауында болған халыққа жаңа түрпатты мемлекет құрудың өзектілігі мен қажеттілігі тұрасында насихат айту, иландыру жұмысын жүргізу айтуға ғана жеңіл болғанымен, іс жүзінде оңай шаруа емес. Осынау тарихи миссияны атқару республикалық бұқаралық ақпарат құралдарына жүктеледі. Оны жүзеге асыру үшін, оқырмандар аудито-

риясын еліктіру үшін саяси әдіс-тәсілдерді ұтқырлықпен қолдану қажеттігі сөзсіз. Қоғамдық ой-сана үрдісінде әділ айтылып жүргендей, бұқаралық ақпарат құралдары шын мәнінде «төртінші билік» тұтқасына айнала бастағаны жасырын емес. Себебі, бүгінгі таңда бұқаралық ақпарат құралдары «адамның санасына, қоғамның саяси жүйесіне ықпал етудің аса күшті құралы» екені мәлім.

Бүгінгі таңда әлемдік ақпараттық кеңістіктің жаһандасуы мен ұлттық ақпараттық кеңістіктің қауіпсіздігі күн тәртібіне ерекше қойылып отырған кезеңде, бұл, әрине, мемлекеттік саясаттың өзекті мәселесі болып қалатыны сөзсіз. Осы мәселені шешу жолында бұқаралық ақпарат құралдары нендей ізденістерге барады?

Осы мәселелердің бәрі жаңадан қалыптасып, орын жайып келе жатқан ұлттық идеологияның жеке-жеке арналары. Дәуір талабына, уақыт рухына сай жаңа тұрпатты идеологияны қазақтық патриотизмді қалыптастырудың жаңа міндеттері белгіленері күмәнсіз. Олай болса, ақпараттық алмасудың мүмкіндіктері мен ерекшеліктерін үйлестіріп отыру қажет.

Бұқаралық ақпарат құралдарының қоғамның саяси жүйесіне әсері, оның арақатынастары мәселелері, сондай-ақ, ақпараттық кеңістіктің қауіпсіздігі тақырыптары әлемдік саясаттану мен әлеуметтанудың негізгі нысандарының біріне айналып, ол бірқатар зерттеушілердің еңбектерінің өзегі болғаны белгілі. Сөйтіп, қоғам дамуының терең мәнді өзгерістерін, ақпараттық үрдісін бейнелейтін, оның ішкі мазмұнын ашатын жаңа концепциялар мен ғылыми тұжырымдар жасала бастады. Осы ретте Д. Беллдің «Буырқанып құрсауланған қоғам әлеуметтік болжам тәжірибесі», З. Бзежинскийдің «Ұлы шахмат тақтасы», М.Кастельстің «Ақпараттық дәуір, экономика, қоғам және мәдениет», Э.Тоффлердің «Биліктің метаморфозасы» деп аталатын еңбектері мәселелерді саясаттану тұрғысынан көтеруді ерекшеледі. Бұл еңбектерде ақпараттық саясаттың саяси ғылымдағы алар орны айқындалып, оның қоғамды жаңғыртудағы рөліне мән беріледі. Электорат санасына әсер етудегі, жалпы қоғамдық пікір қалыптастырудағы бұқаралық ақпарат құралдарының атқарып отырған жұмысына, оның келешегіне барлау жасалынды. Ақпараттық қоғам тұжырымдамасына сәйкес, Е. Масуд, Д. Белла және А. Тоффлер ақпарат және ақпараттық жүйенің болашақтағы ролінің күшейетіндігін және мемлекеттік биліктің сапалы ең маңызды саяси құралы екендігін анықтаған еді.

Сондай-ақ ақпараттық қоғамның тірегі және оның қозғаушы күші, онсыз қоғамның пайда болуы да, дамуы да мүмкін емес.

Қазақстан - әлемдік өркениет дамуының құрамдас бір бөлігі болса, оның саяси өміріндегі бұқаралық ақпарат құралдарының да алар орны ерекше екені мәлім. Ақпараттану процесі барысында Қазақстан өзге елдер арасында әсіресе Орта Азия мемлекеттерінің ішінде, олардағы халық саны біздегіден әлдеқайда артық болса да, жетекші рөлді иеленіп келеді.

Ел президенті Н.Ә.Назарбаев ақпарат және ақпараттық дербестік туралы өз еңбегінде былай деді: «Азаттыққа, Қазақстан аумағының тұтастығына, нақтылы экономикалық, әскери, ақпараттық дербестікке қол жеткізу дегеніміз мейлінше күрделі және ұзақ уақытқа созылатын, сондай-ақ ұлттың ерекше қажыр-қайратын қажет ететін үрдіс екенін сезіну әрбір қазақ үшін әліппелік ақиқат».

Қоғамда қоғамның саяси, экономикалық және әлеуметтік саласын ақпаратпен қамтамасыз етіп, дамытып отыратын бұқаралық ақпарат құралдарының ақпараттық қызметі.

Олай болса, ақпараттық қызмет дегеніміз не? Оның қандай түрлері бар? Ақпараттық қызметтің мәні неде? Бұқаралық ақпарат құралдарының ұлттық идеологияны қалыптастыруда қандай орын алады? - деген мәселені шешу маңызды. Көптеген зерттеушілер ақпараттық қызметке қоғамда қоғам мүшелері мен билік

орындарына қажетті ақпараттар беріп, таратып отыратын адам баласының қоғамдағы демократиялық процестер мен нарықтық экономикаға деген саяси ой-пікірлерін дамытуға көмектесетін арнайы қызмет жүйесін жатқызады.

Ал қоғамда ақпарат берумен газет, радио, теледидар, журнал және сондай-ақ ғылым мен әкімшілік қызметтері айналысады.

Сонымен қатар еліміздің қазіргі ХХІ ғасырға аяқ басқан ақпараттық даму ғасырында ақпарат құралдарының түрі бұрынғыдан да күрделеніп, дами түсуде. Ақпарат құралдарының қатары бұрынғы көпшілікке арналған анықтамалар және кино, ғылым мен техниканың соңғы жетістіктері кабельді спутник байланыс, видеоұнтаспа, компьютер және оның түрлері мен Интернет жүйелері арқылы толықты. Бүгінгі өркениетті елдердегі бұқаралық ақпарат құралдары сөз, ой, шығармашылық бостандығы бойынша қалыптасқан түрлі саяси ой-пікірлер ақпарат құралдарының түрлі нысандарында жария етілетін немесе таратылатын қызметі заң арқылы реттелетін үздіксіз жария таратудың нысаны болып табылады.

Ал енді бұқаралық ақпарат құралдарының мәніне тоқталайық. Бұқаралық ақпарат құралдары қазіргі өркениетті елдердің бәрінде де үлкен саяси күш болып саналады. Яғни, елдің елдігін, тәуелсіздігін мемлекетіміздің мемлекеттік деңгейде көтерілу бейнесін және оның даму жолдарын және оның нысанын анықтап, елін біріктіретін мықты күш - ұлттық идеологиясын халыққа жариялап, реттеп отырады. Басқа елдер болса сол елдің саяси және экономикалық немесе басқа салалардағы ерекшеліктерін, дамуын тек осы бұқаралық ақпарат құралдары ғана белгілеп бағалай алады.

Ғаламдық ақпараттық жүйе өркениетті әлеуметтік өмірді бір-бірімен біріктіріп, толықтырып, мемлекеттерді өзара байланыстырады.

Қазақстан Республикасы 1990 жылы 25 желтоқсандағы «Мемлекеттік егемендік» туралы декларациясында демократиялық жолды таңдап алғанын бүкіл әлемге паш етті.

Әлемде демократияның 500-ге жуық түрі бар десек, оның әлем елдерінің көпшілігі мойындаған бірыңғай анықтамасы жоқ. Әр елдің тұрмыс-тіршілігіне, әдет-ғұрпына, тарихи ерекшеліктеріне, салт-дәстүріне байланысты демократия сан түрлі рең алады.

Ұлттық идеология – демократиясыз, демократия – ұлттық идеологиясыз өмірге бейімделуі мүмкін емес, олар тіпті шиеленісте болғанымен де бір-бірімен біте қайнасып жатады.

Бұқаралық ақпарат құралдары – демократиялық процестерді қалыптастыратын бірден-бір күш. Ол қоғамның ауа-райын, қоғамдық пікірді де реттеп отырады. Бұқаралық ақпарат құралдарының арқасында біз Тәуелсіздіктің он жеті жылы ішінде қоғамдағы өз бағытымызды айқындап алдық. Тарихымызды білдік, тіліміз дами бастады.

Қазақстан Республикасы өз даму жолында саяси-экономикалық өзгерістерді бастан кешіргенін ескерсек, бұл бұқаралық ақпарат құралдарында көрініс тапқаны анық. Еліміз Тәуелсіздік алғаннан кейін, оның алдында да сан алуан қандай даму жолын таңдаймыз деген заңды сауалдың тұрғаны белгілі. Осыны жете түсінген мемлекетімізде егемендік тек жария етіліп қана қоймай, аз уақыт ішінде соған дәлел боларлық біраз батыл, шешуші қадамдар жасалып, демократиялық тұрғыдағы заңдар қабылданды («Қазақстан Республикасының Конституциясы», «Тілдер туралы», «Бұқаралық ақпарат құралдары» туралы заңдар).

Сонымен қатар қазіргі кезеңде бұқаралық ақпарат құралдары қоғамның рухани өлшемі ғана емес, демократиялық қоғамның да маңызды саласы.

Демократияландыру үрдістерін ынталандыратын да, демократиялық ой-жүйені қалыптастыратын да, демократия мәдениетіне тәрбиелейтін де бұқаралық

ақпарат құралдары. Демократия үрдістері - сөз бостандығы, пікір алуандығы, көппартиялық, меншік қатынастары - демократиялық қоғамның ақпарат құралдарындағы басты құндылықтары. Демократияның мәні қоғамның барлық мүшелерінің тең құқылығы мен азаттығының сақталуы десек, онда демократияның ажырағысыз бөлігі – сөз бостандығының қорғалуы осы азаттықтың шынайылығының көрінісі шығар.

Бүгінгі күні Қазақстан Республикасы демократиялық даму жолын анықтап, әлемдік аренада өзіне лайықты орын алған дербес ел. Осы қиындығы мен қызығы мол кезеңде, бір саяси құрылымнан екіншісіне өту жолында саналуан қиыншылықтардың болғаны белгілі. Бірақ біз ауызбіршілікке, татулыққа жетелейтін идеологиямыздың арқасында шыға білдік. Біздің бағымызға қарай, басқалармен салыстырғанда Егемендігімізді алып, қарқынды даму үстіндеміз. Мұны қазақ ұлты ғасырлар бойы ата-баба арманы мен азаттық жолындағы көп жылғы күресінің өтеуі. Осылайша, ата - тарихымыз, ана тіліміз, дініміз, діліміз қаз-қаз тұрып, «қазақ» деген атаудың бойына қан жүгіріп, жан кірді. Осындай аз мерзім ішінде Қазақстан үшін, оның халқы үшін аса маңызды да мағыналы оқиғаларды ой елегінен өткізіп, оқырмандарға жеткізуде, дұрыс қоғамдық пікір туғызуда – бұқаралық ақпарат құралдары үлкен рол атқарады. Егемендік жылдары жаңа саяси ахуалға, ашық нарықтық қатынастарға алып келді, әрі дүниежүзілік экономикалық интеграцияға жол ашты. Соның нәтижесінде сөз бостандығы, іс-қимыл еркіндігі сияқты демократиялық ұғымдар берік орнығып, оның заңды құқықтық негіздері қаланды [2].

Қазақстан қоғамының демократиялануы барысында қоғамда жариялыққа жол ашылып, бұқаралық ақпарат құралдарының беделі өсіп, конституциялық тұрғыда азаматтарға сөз бостандығы беріліп, цензураға тиым салынды. Сонымен қатар, бұқаралық ақпарат құралдарының пікір алуандығы қалыптасты және оған байланысты ашылмай жатқан жабық мәселелерді айту тәсілі пікір алуандығы нәтижесінде өмірге ене бастады. Бір жағынан, бұл ашу тәсілі ретінде қоғамға енді. Сонымен қатар, демократияның нәтижесінде бұқаралық ақпарат құралдары көбейіп, өз құқығын пайдаланып, шерін тарқатам деушілерге өз ақпарат кеңістіктерін жарыса ұсынуда.

Қазақстан егемендігінің тұсында осындай түбегейлі өзгерістерге тұспа-тұс келген болса, ал оның бұқаралық ақпарат құралдарынан көрініс таппауы, дамуына ықпал етпеуі мүмкін емес.

Бұқаралық ақпарат құралдары - қоғам өмірінің айнасы десек, ал қазақ тілді ақпарат құралдары қазақ ұлтының мүдделері мен өмірлік мәселелерін көтеріп жүрген бірден-бір сала. Қазақ халқының мүддесін қорғау дегеніміз, ұлттар арасына жік салу емес, керісінше, мемлекет атын иемденіп отырған этностың бай тарихын, мәдениетін, тілін білу арқылы ұлттарды рухани байыту, халықтар достығын нығайту болып табылады. Ал осы бағыттағы бұқаралық ақпарат құралдарының маңызы қаншалықты екендігі белгілі. Қазіргі қазақ баспасөзі ұлттық мәдениетті қорғауға, ата салт - дәстүрімізді сақтауды уағыздауға, халық санасын оятып, мемлекеттің болашағын, ұлт мүддесінің мәселелерін жан-жақты қорғауға, демократиялық мәдениетті қалыптастыруға зор үлес қосып отырған ерекше күш. Яғни бұқаралық ақпарат құралдары – ұлттық идеологияны елім, жұртым деген халқына тарататын басты, әрі өте қажет құрал.

Мемлекетіміздің даму құрылымының өзгеруіне, қоғамымыздағы саяси және әлеуметтік жағдайлардың күрделенуіне байланысты бұқаралық ақпарат құралдарының мазмұны да өзгереді.

Демократияның басты құндылығы - демократиялық қоғам құру немесе оны қалыптастыру. Демократиялық қоғамды құру, бұл, әрине, жаңа қоғамдық құрылымдарды құрумен қатар адам санасын өзгерту немесе жаңа қоғамдық сананы қалыптастыру болып табылады. Қоғамдық сананы қалыптастыру тек бұқаралық

ақпарат құралдары арқылы жүзеге асатыны рас. Сана – бұл адам баласының философиялық, диалектикалық даму құбылысы, яғни сана адам миы мен оның қызметінің жемісі.

Сана тек қана адам миының жемісі деуге де болмайды, сонымен қатар ол күрделі материалдық дүниенің ұзақ уақыт дамуының да нәтижесі деп түсінген жөн. Оған жету үшін әлем неше ықылым заманды бастан өткізді деп атап көрсетеді философия ғылымының ғалымдары Д.Кішібеков пен Ұ.Сыдықов.

Сонымен қатар сананың қазіргі кезде дамуы жаңа ақпараттық технологиялардың дамуымен және білім саласын жаппай компьютерлендірумен және осы компьютерде арақашықтық оқыту жүйесін ендіруге дейінгі өзгерістермен ерекшеленіп отыр.

Бұқаралық ақпарат құралдарынан дұрыс, өнетелі, біздің менталитетімізге сай және тиімді мәлімет алу - санамыздың дұрыс қалыптасуына тікелей себепкер. Біз өркендеу процесімізде азиялық екендігімізді есте ұстауымыз керек. Бірақ демократияның ең тиімді, өркениетті тәсілдер батыста жатыр ғой. Сондықтан да мұсылмандығымызды, азиялық екендігімізді, қазақ екендігімізді бетке ұстап, батыс елдерінің саяси жүйедегі озық үлгілерін өз тәжірибемізде пайдалана білсек ұтылмаймыз. Мысалға, Сингапур, Оңтүстік Корей халқы, Азия Жолбарыстарын алайық. Аталмыш елдер саяси даму үрдісіне негізіне батыстық үлгіні алып отырса да, өзінің тарихи мәдениеті мен ұлттық дәстүрін қаз-қалпында сақтап отыр. Мұсылман елдерінен түбіміз бір Түркияны алайық, оларда өздерінің мұсылмандығы мен ұлттық нышандарын жоғалтпай, батыстық демократия үрдісін өрбітуде. Осы мысалдардан Азия мен Еуропаның бір-бірін кішірейтпей, тең дәрежеде өркениетті жолмен дами алатындығын көреміз [3].

Жалпы, тарихымызды саралап, барымызды бағалап, елеп-екшеп халық санасына жеткізуде - бұқаралық ақпарат құралдарының маңызы ерекше. Тарихтан мәлім, ХХ ғасырдың алғашқы жиырма жылдығы бүтіндей Қазақстан елі үшін рухани өрлеу, ұлттық ояну кезеңімен тұспа-тұс келгені белгілі. Сол үрдісті тарихты шежірелеп, жалпықазақстандық саяси мінберге айналуда «Серке», «Қазақ», «Қазақстан» газеттері мен «Айқап» журналының атқарған ролі ерекше. Бұл басылымдар өзінің беттерінде, негізінен, халқымыздың мәдени - рухани, оқу-ағарту, ана тілі, қазақ әйелдерінің бостандығы, теңдігі, саяси - әлеуметтік мәселелер сияқты тақырыптарды кеңінен көтерді, осы мақсатта елдің мұңын мұңдап, жоғын жоқтасам деген мақсат жетегінде болды. Сол себепті ұлттың рухын ұлықтау, отансүйгіш сезімді қолдайтын идеологияны қалыптастыру газет - журнал жарияланымдарының өзекті мәселесіне айналды. Бұл, әрине, өз кезегінде, олардың газет-журнал жұмысын қолға алуынан, оны халықтың мұң - мұқтажын бейнелеп отыратын, олардың патриоттық сезімін оятатын ақпарат құралына айналдырсақ деген талпынысынан туындады.

Қай басылым болсын өзі өмір сүріп отырған қоғамдық болмыстың және патриоттық сананың айнасы.

Түйіп айтқанда, ел баспасөзі уақыт ұсынған алғышарттарға сай өз мойнына жүктелген ұлттық міндетті абыроймен атқаруға тырысты. «Қазақ тарихында қазақ ұялатын ештеңе жоқ. Біз бірде-бір соғыс өртін бастаған емеспіз. Біз бірде-бір елдің жерін жаулап, даламызға қосып алған емеспіз» деді Қазақстан Президенті Н.Ә.Назарбаев. Олай болса, Қазақстан баспасөзі тарихында да кейінгі ұрпақ үлгі тұтар кезең, отжанды ойлар шежіресі аз болмаған.

Бұқаралық ақпарат құралдарының мәдениет құрылысын көтерудегі ең бірінші, ең басты тақырыбы – тіл болып отыр. Мәдениеттің іргетасы тіл болғандықтан, ана тіліміздің айбары болып, ұлттық сананың туын көтеріп, ел тағдыры – тіл тағдыры үшін күресіп келе жатқанда осы – бұқаралық ақпарат құралдары. Сондықтан да Қазақстандағы қазақ тілді бұқаралық ақпарат құралдарының негізгі міндеті – халық арасында ұлттық идеологиямызды, ана тілімізді, дінімізді, ұлттық салт-дәстүрімізді,

мәдениетімізді уағыздау, аталмыш ұлттық ерекшеліктеріміздің жөн-жораларын көпшілікке түсіндіру, көп ұлтты ортамызды «қамырдан қыл суырғандай» салиқалы да сабырлы саясат жүргізе отырып, осы алтыннан да қымбат қазыналарды республиканы мекендейтін барлық ұлттар мен ұлыстардың санасына құя білу болып табылады. Ең алдымен, ол бұқаралық ақпарат құралдарының дамуымен тікелей байланысты. Бұқаралық ақпарат құралдары адам баласы үшін дүниетанымдық тұрғыдан қосымша әлеуметтендіруші құрал ретінде қарастырылады, және ол соған қызмет етуде. Демек, олар адамзаттың дүниені танып-білуіне, қосымша білім алуына үлкен рөл атқарады. Әрине, бұл өркениеттік үрдістер аясындағы елдердің қатарына енуте тікелей көмекші. Тәуелсіздігімізді нығайту мақсатында Отанға деген сүйіспеншілік, яғни патриоттық тәрбие алдыңғы қатарға шығатыны сөзсіз. Бүгінгі таңда қоғамдық сананы қалыптастыруда, әсіресе, жас ұрпақ тәрбиесінде бұқаралық ақпарат құралдарының жетекші орынға шығып отырғаны белгілі. Біз толығымен сол ақпаратқа берілмей, қарқынды түрде дамып келе жатқан Қазақстан үшін тиімді мәліметтерді жинап, әлем жаңалығынан құр қалмауымыз бүгінгі ХХІ ғасырда басты міндет.

Тәуелсіздікке қол жеткізген аз уақыт ішінде қазақ тілді бұқаралық ақпарат құралдары осы киелі де қасиетті майданда айтарлықтай жұмыстар атқарып, еліміздегі демократия үрдісінде өзіндік орнын алып үлгерді. Бүгінгі күні оларды оқу әрі қызықты, әрі тартымды. Бұл тек қана бір ғана саланың атқарған жұмысы емес.

Тұнық бастаудан ғана таза бұлақ тарайтыны секілді, табиғаты таза халықтың ойы тұнық, мұраты мөлдір. Ал тұнық ойдан таза идея туатыны табиғи заңдылық. Сондай ұлттық идеядан туындайтын мемлекеттік идеология ғана өз жемісін береді әрі өміршең болмақ.

Осындай идеологияны қалыптастыруға еліміздегі бұқаралық ақпарат құралдары мұрындық болмай, іс бітпейтінін де айтуымыз керек. Тарихымызға көз жүгіртсек, Владимир Ленин мынандай ой айтқан болатын: «Партияны құру үшін жалпыорыстық газет керек. Құрылған партия кейін сол газетке басшылық жасайтын болады». Сол сияқты біздің де егемен еліміздің бұқаралық ақпарат құралдары ұлттық идеологиямыздың сәтті қалыптасуына бір кісідей атсалысып, міндетті түрде соған жұмыс істеуі тиіс. Тек билік осы істі үйлестіріп, оған ізашар болуы шарт.

Енді «өзеннің ұлы болуының өзі оған жан-жақтан құятын ұсақ бұлақтарға байланысты» деген ойлы қағиданы ескере отырып, еліміздің әрбір азаматы осы ұлы іске өзінің азаматтық үлесін қоса білсе, тәуелсіз Қазақстанның күні ертең-ақ киелі, өркениетті іргелі ел болатындығына сенім мол.

Сонау ХХ ғасырдың бас кезінде халқымыздың біртуар перзенттерінің бірі Ахмет Байтұрсынұвтың: «Газет - халықтың көзі, құлағы, һәм тілі. Адамға көз, құлақ, тіл қандай керек болса, халыққа газет сондай керек... Жұртым деп халықтың арын арлап, зарын зарлап, халықтың сөзін сөйлеп, пайдасын қорғап, зарына қарсы тұрып, қарғаға көзін шоқытпасқа тырысады» деп жазуы бұқаралық ақпарат құралдарының қоғамдағы атқарар жүгіне үлкен мән бергендігін көрсетеді. Ғұлама ғалымның бұқаралық ақпарат құралдары жөніндегі бұл тұжырымы бүгінгі күні де өзінің маңызын жойған жоқ. Бүгінгі таңда бұқаралық ақпарат құралдарының қызметі бұрынғыдан да арта түсті. Өйткені, ұлттық идеологияны қалыптастыратын, халқымыздың өзіне тән мәдени құндылықтарын қорғайтын, насихаттайтын, дамытатын бұқаралық ақпарат құралдары болып табылады.

Бұқаралық ақпарат құралдары соңғы жылдарда еліміздің мәдениет құрылысының проблемаларын көтеріп жазудың сан қырлы әдісін меңгеріп, мәдениет саласындағы проблемаларды ұлттық рух, ұлттық мүдде тұрғысынан көтеріп, қоғамдағы болып жатқан кемшіліктердің себептерін жан-жақты ашып

келеді. Бұдан шығар қорытынды – бұқаралық ақпарат құралдары бетіндегі әр-бір жарияланым назардан тыс қалмай, дер кезінде түзетіліп отырылса, қоғамымыздағы көптеген келеңсіздіктердің алдын алуға болатыны ақиқат. Бұл мемлекетіміздің мүддесі үшін, мәдениетімізді дамыту, ұлттық идеологиямызды тарату үшін аса қажет.

Идеологияның белгісі оның белсенді түрде насихатталуы. Кез келген идеология адамдардың барынша кең қауымын жаулап алуға тырысады. Қалың көпшілікті сендіре білген идеология ғана үлкен күшке айналады. Мемлекеттік басқару кеңістігіне шығады. Мемлекет - идеологияның басты қозғаушы күші. Мемлекет болмаса мемлекеттік, ұлттық идеология болмас еді. Мемлекет ең алдымен мемлекеттік идеологияға мұқтаж, оны қалыптастырушы, орнықтырушы, оны насихаттаушы, таратушы, мемлекеттік идеологияға кереғар идеологиялық ағымдармен күресуші, мемлекеттік, ұлттық идеологияны ғылыми-қоғамдық тұрғыдан негіздеуші, мемлекеттік идеологияның ең басты элементі, қайнар көзі». Осының бәрін реттеп, халықтың санасына түгелдей жеткізу - әрине бұқаралық ақпарат құралдарының міндеті.

Қорыта айтқанда, бұқаралық ақпарат құралдары – халқымыздың рухани көш бастаушысы. Сондықтан да, ұлттық тәлім-тәрбие, салт-дәстүріміз, жалпы мәдениетіміз бұқаралық ақпарат құралдарының еншісіндегі көтеретін әрдайым басты тақырып.

-
1. Назарбаев Н. «Қазақтың бүкіл тарихы – бірігу тарихы, тұтастану тарихы».
 2. «Ақпараттық экспанция» // «Айқын» басылымы, 02.08.2007ж.
 3. «БАҚ туралы» заң бірінші журналистердің құқығын қорғау керек», Қазақстан Журналистер Одағының төрағасы Сейітқазы Матаевпен сұхбат.// «Айқап».
 4. Қала мен Дала. 2005 ж. 7 наурыз.
 5. Сәрсенбекова Г. «Ұлттық тәрбие өркениеттік құндылық ретінде». А., 2004. 18-24 бб.

ИЛЛЮСТРАЦИИ

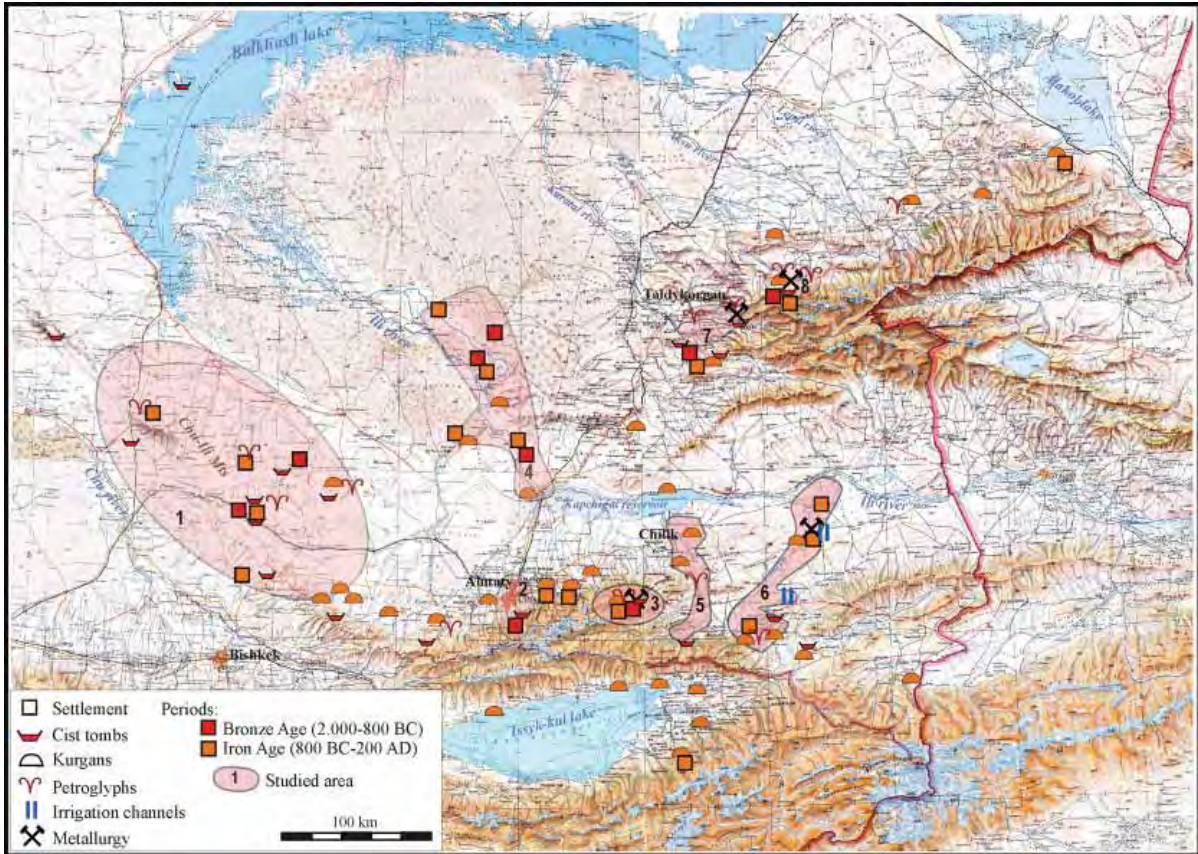


Fig. 01. Map of the main Bronze and Iron Age habitats of Semirechie.

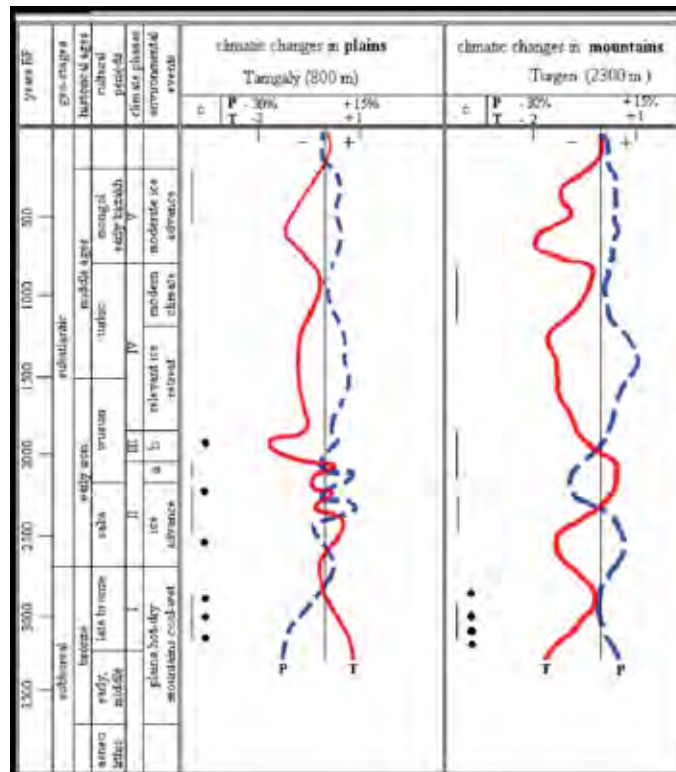


Fig. 02. Reconstruction of Late Holocene climate of Semirechie in plains and mountains. Based on palynological studies (with 150 yrs temporal resonance) of average fluctuations of temperature (T) and precipitation (P) during the last 3200 yrs: a) in plains (Tamgaly, 800 m asl, semidesert landscape); b) in mountains (Turgan, 1800 m asl, alpine meadows) of Semirechie. Temperature in continuous lines, precipitation in dotted lines. Absolute chronology has been provided by EPR and C14 analyses (black dots); and by archaeological correlation (grey dots).



Fig. 03. Satellite image of the Asy plateau, with violet marks for villages and orange marks for cemeteries.

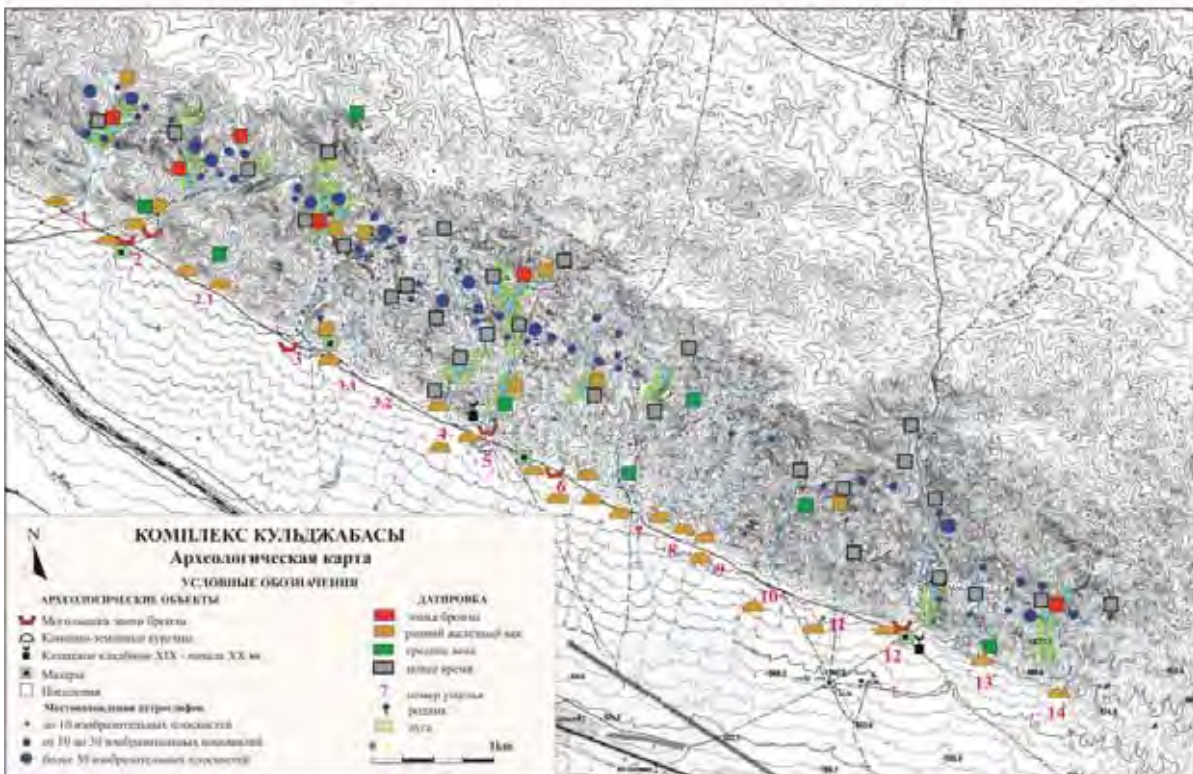
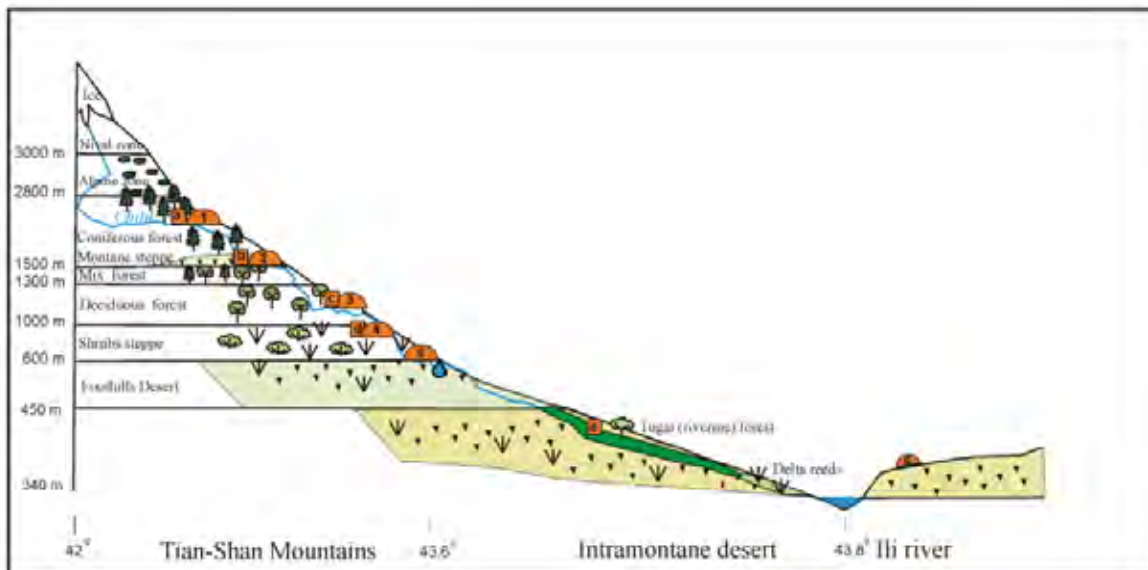


Fig. 04. Geo-archaeological map of the Western Kuljabasy range (Chu-Ili mts).



KURGAN COMPLEXES

- 1- Alpine meadows (upper Saly)
- 2- Subalpine river terrace (lower Saly)
- 3- Top of loess hills of the piedmonts (Asy-Saga)
- 4- Along the alluvial fans of the piedmonts (Chilik)
- 5- Above terraces where groundwater and springs come on surface (Zhuvan-tobe)
- 6- At lake and river shore in desert environment (Bessalyr)

HABITATS

- a- Alpine meadows (settlement of upper Chilik, 2-400 m)
- b- Subalpine river terrace (settlement of Saly, 1-500 m)
- c- Fortified and unfortified settlement on the top of loess hills of the piedmonts (Zhanashartua, 1-100 m)
- d- Along the alluvial fans of the piedmonts (Kyzylsharyk, 700 m)
- e- Along river terraces of the low course in the tugai forest (Chilik delta, 450 m)

Fig. 05. Vertical vegetation bands of the Chilik valley with kurgans and settlements of different location and type.

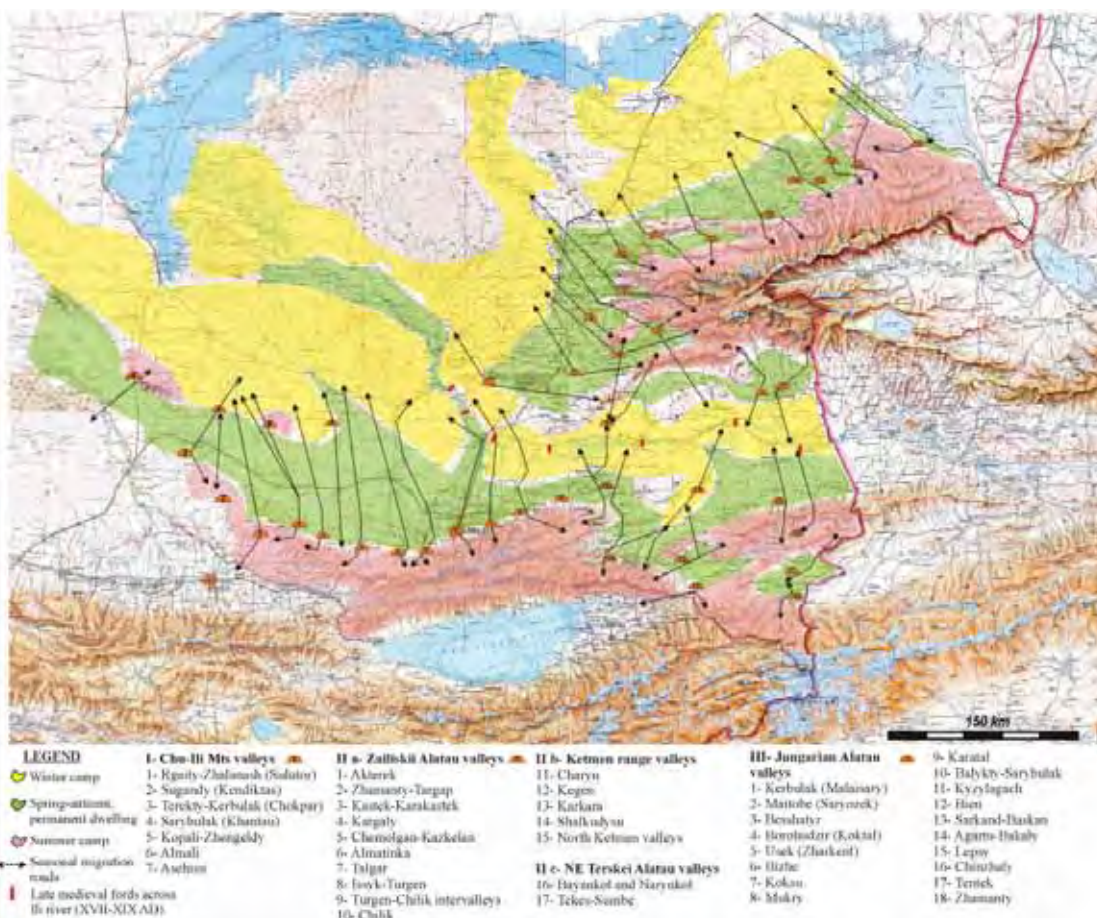


Fig. 06. Tentative map of the main Saka kurgan complexes of Semirechie arranged by hydrological basins with their seasonal migration roads (arrows). Kurgan concentrations are mainly located half way between summer and winter camps on the alluvial fan of the hydrological basin.

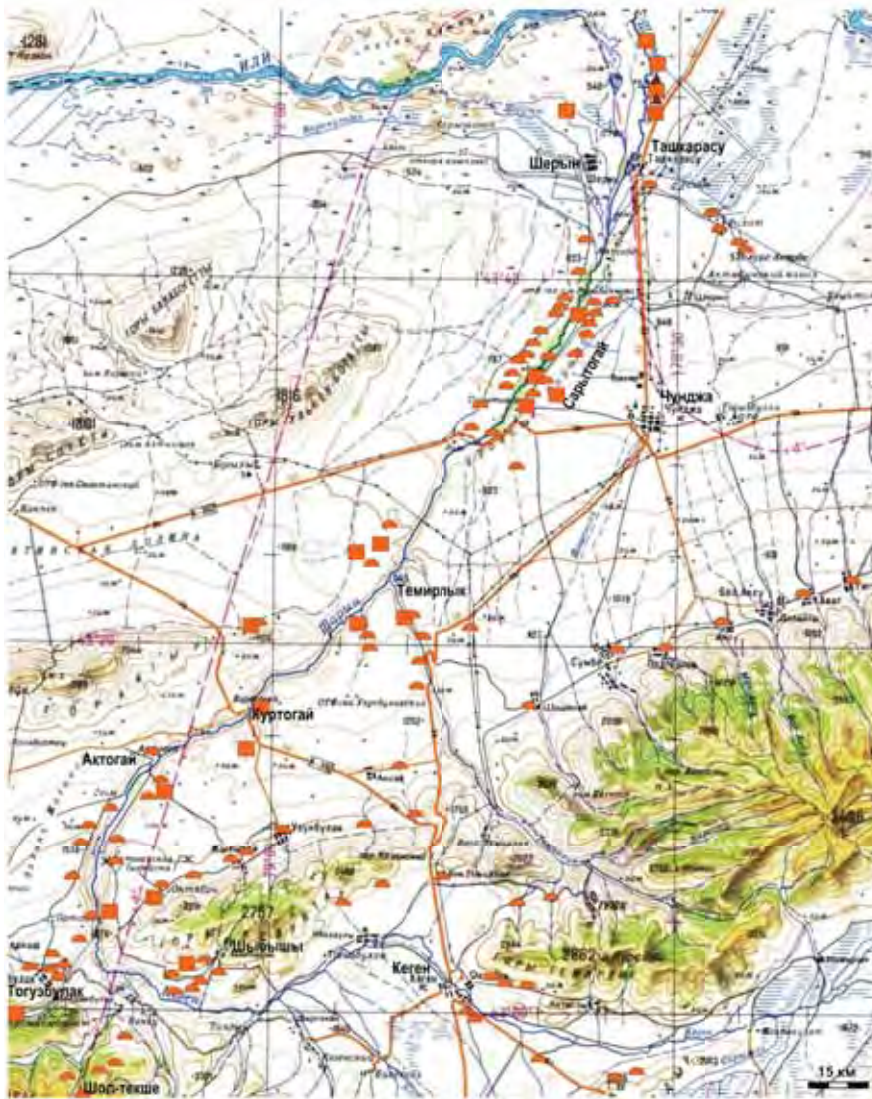


Fig. 07. Archaeological map of the Charyn canyon with orange half-circles pointing to kurgan complexes and squares to villages.



Fig. 08. Archaeological satellite-map of the Tianshan valleys from Almaty to Chilik. Half-circles point to main kurgan concentrations.



Рис. 1. Общий вид вереницы камней Керегентас.



Рис. 2. Надпись №1 (брахми).



Рис. 3. Надпись №2 (бактрийская).



Рис. 4. Надпись №3 (брахми).



Рис. 1. «Кос алип» - тамга рода кыпшак, Средний жуз. ЦМК КП 2323.



Рис. 2. Тамга сарматов на антропоморфной скульптуре, III в. д.н.э. – III в. н.э. ЦМК КП 25700/18.



Рис. 3. Кулыптас с тамгой «қос алип» племени кыпшак. «Көп бейітті төбе», с. Сарлык, Карагандинская область.



Рис. 4. Мавзолей Джучи-хана. Тамга аргынов (глаз) на строительном кирпиче.



Рис. 5. Современное тамгопользование. Монголия, Баян-Ульгийский аймак.
Вверху - казахская тамга «ашамай» владельца коня; внизу – тувинская тамга «лук» нового владельца.
Из материалов экспедиции ЦГМ РК 2010 г., фото Н. Базылхана.



Рис. 6. «Круг, колесо» - тамга рода ботбай, Старший жуз. ЦМК КП 6030.



Рис. 7. Изготовление копии-эстампажа тамги, изображенной на могильном камне (с. Сарлык, 2012 г., из материалов экспедиции ЦГМ РК).

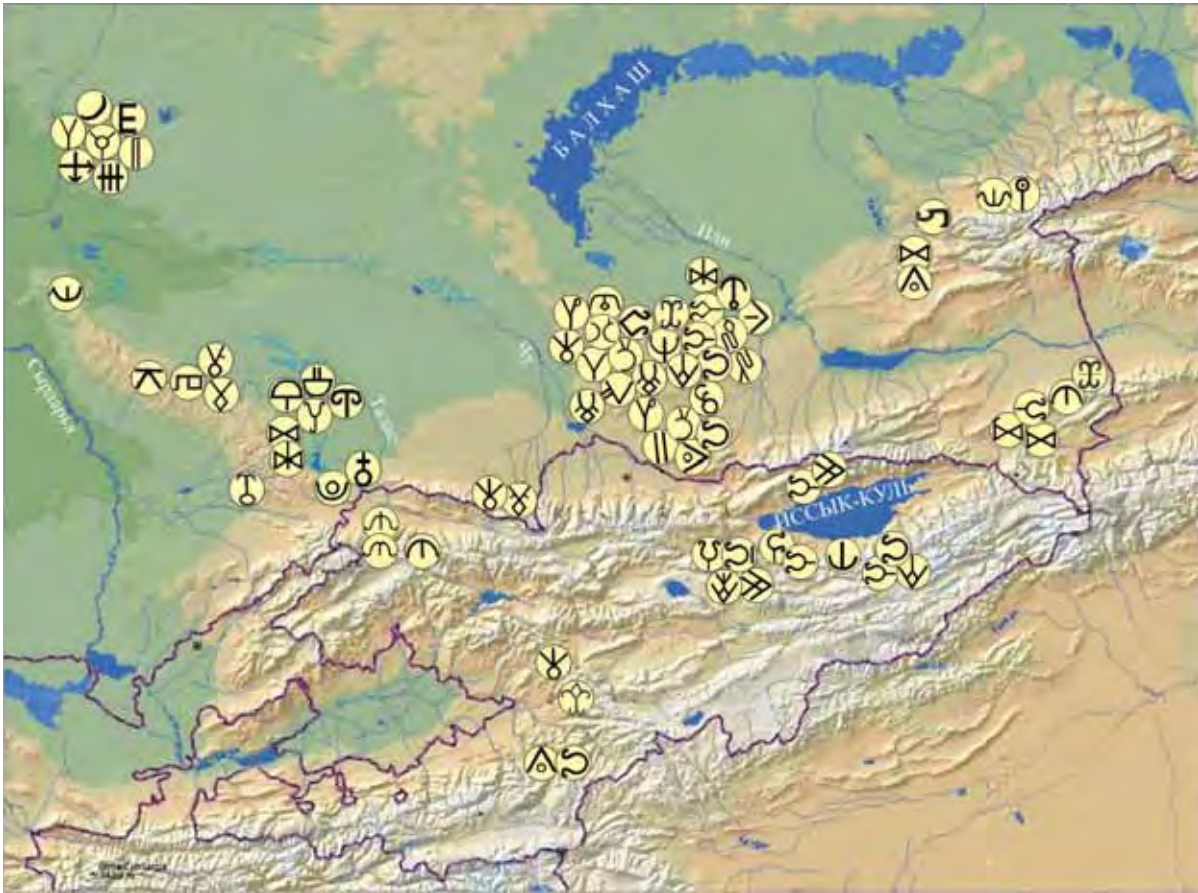


Рис. 1. Карта-схема распространения основных типов тамг-петроглифов на юге Казахстана и Центральном Тянь-Шане.



Рис. 2. Кулжабасы. Изображение лошади с тамгой-тавром. Фото автора.

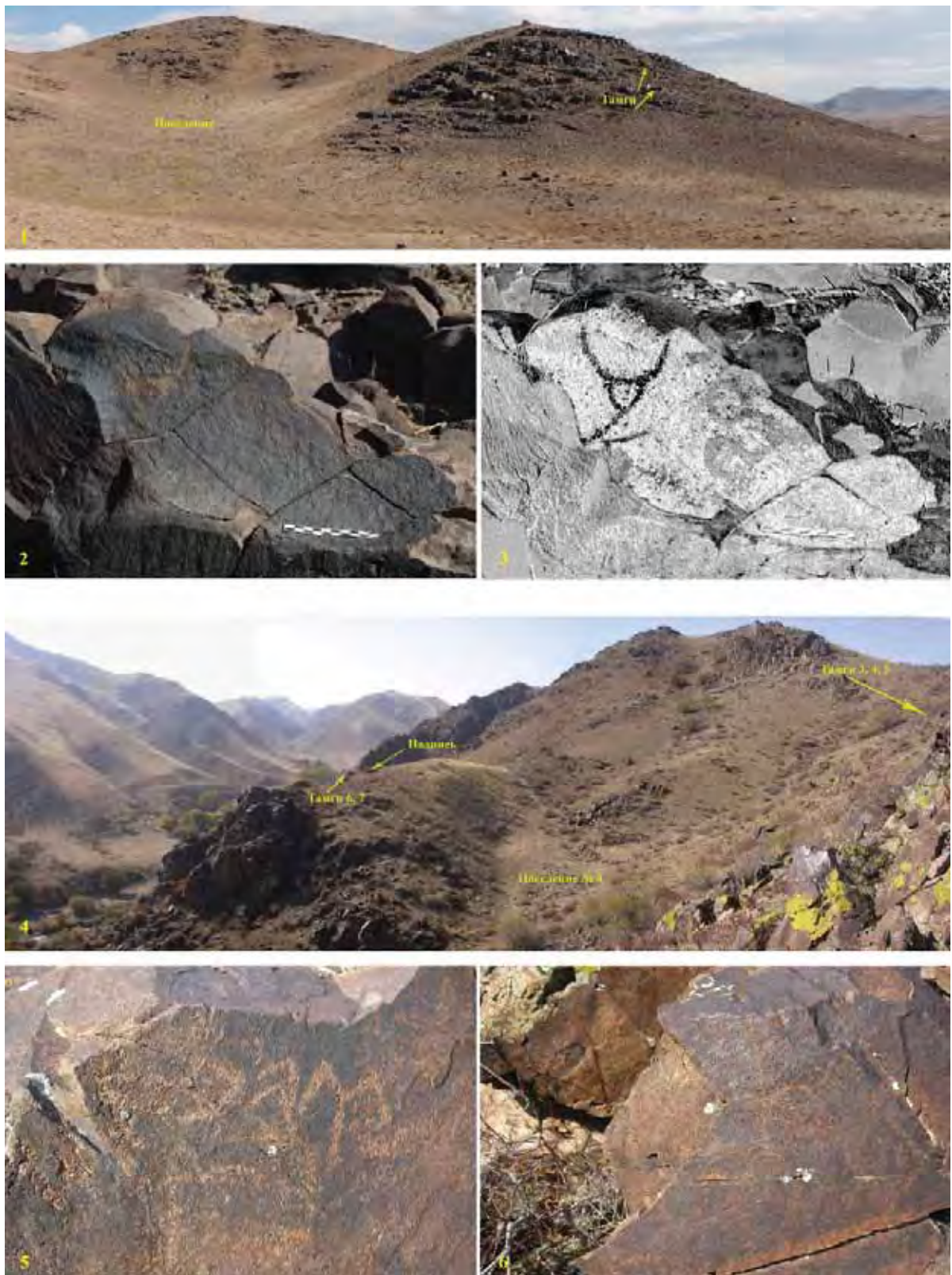


Рис. 3. Примеры взаиморасположения в ландшафте средневековых тамг-петроглифов, эпиграфики и поселений.
1-3 – ур. Асык, Чу-Илийские горы (фото А. Солодейникова, 2012 г.); 4-6 – долина Актерек, Заилийский Алатау (фото автора).



Рис. 4. Изображения тамг на стелах. 1, 2 – Кулжабасы; 3-5 – ур. Когалы, стела 2. Чу-Илийские горы.
Фото и микалентная копия автора.



Рис. 5. Средневековые петроглифы и тамга (4). Чу-Илийские горы, ур. Анкельды. Фото автора.



Fig. 01. Auroch in polygonal style, Sarmish-sai, Archaic period.



Fig. 02. Auroch in polygonal style, Kuljabasy Valley-4, Archaic period.



Fig. 03. Auroch in plastic style, Kuljabasy V-3, Archaic period.



Fig. 04. Auroch in triangular style with sun spot, Saimaly-Tash, Eneolithic period.



Fig. 05. Bull with horns reaching rock cracks, Akkol (Chu-Ili mts), Early Bronze period.



Fig. 06. Bull sacrifice (worship and killing), Kuljabasy V-14, Middle Bronze period.



Fig. 07. Goat with ringed horns (20 rings), Bayanjerek G-4, Late Bronze period.



Fig. 08. Goats and sun circles, Kuljabasy V-2, Late Bronze period.



Fig. 09. Deer, snake and 8-fold compass, Kuljabasy V-3, Late Bronze period.



Fig. 10. Horned horse, Tamgaly G-3, Late Bronze period.

К статье **ЧЕРЕМИСИНА Д.В.**

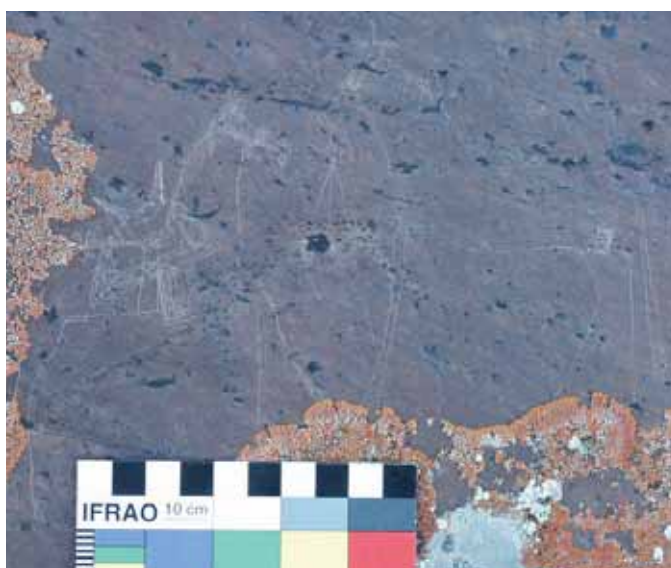
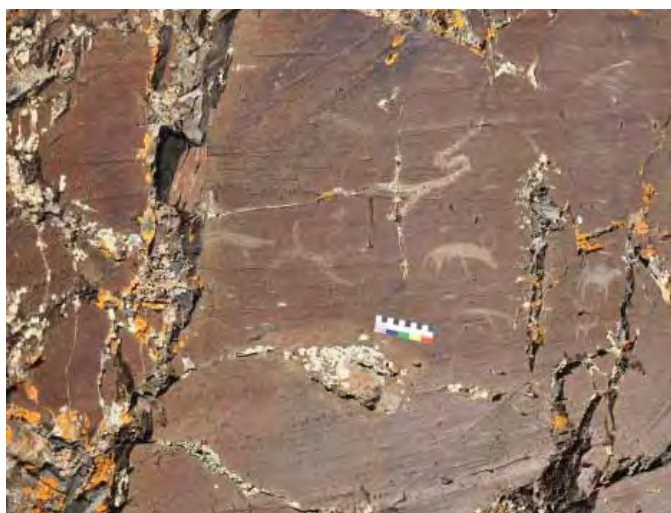


Рис. 1. Наскальные изображения тамг эпохи Средневековья, Нового и новейшего времени. Долина р. Чаган, Горный Алтай. Фото Д. В. Черемисина.



Рис. 1. Развалины Чирикрабата.



Рис. 2. Средневековая крепость на Чирикрабате.



Рис. 3. Мавзолей Баланды.



Рис. 4. Мавзолей Баланды. Тамги на древних кирпичих.



Рис. 5. Развалины Джетасар №3 (Алтынасар).

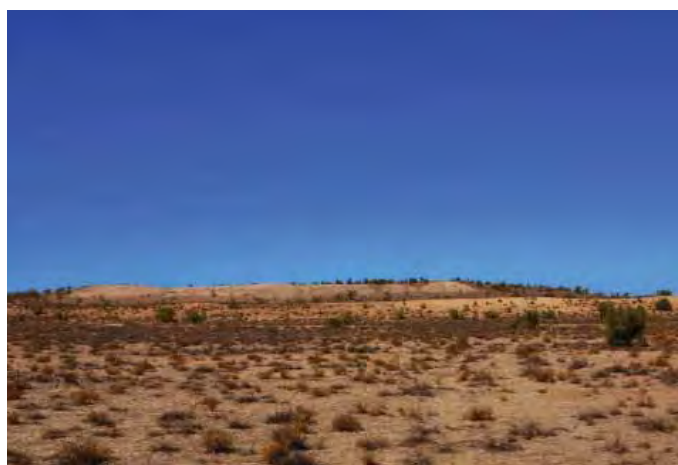


Рис. 6. Городище Асарчик-Шаншар.



Рис. 1. Руническая надпись «Озерная 1», Е 138: вверху – прорисовка по: Кызласов, 1994; внизу – фото А. К. Солодейникова, 2011 г.



Рис. 2. Горы Баянжурек, Джунгарский Алатау. Арабиграфические надписи, XIX в. Фото А. К. Солодейникова, 2012 г.

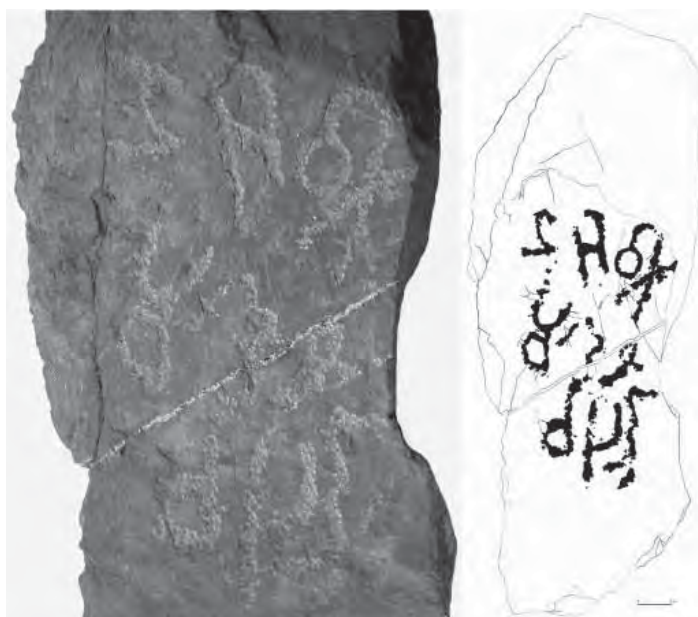


Рис. 3. Долина Котыр, Чу-Илийские горы. Камень с руноподобными знаками. Фото и прорисовка А. Е. Рогожинского.



Рис. 4. Долина Котыр, Чу-Илийские горы. Петроглифы и горизонтальная руноподобная надпись. Фото А. К. Солодейникова, 2012 г.



Рис. 5. Долина Котыр, Чу-Илийские горы. Петроглифы и вертикальная руноподобная надпись. Фото А. К. Солодейникова, 2012 г., прорисовка А. Е. Рогожинского.



Рис. 6. Урочище Когалы, Чу-Илийские горы. Современные наскальные рисунки.
Фото А. К. Солодейникова, 2012 г.



Рис. 7. Урочище Когалы. Изображение всадника. Раннее средневековье.
Фото А. К. Солодейникова, 2012 г.



Рис. 8. Урочище Когалы. Изображение персонажа в трехрогом головном уборе. Раннее средневековье.
Фото А. К. Солодейникова, 2012 г.



Рис. 9. Урочище Когалы. Изображения антропоморфного персонажа и шлема. Раннее средневековье.
Фото А. К. Солодейникова, 2012 г.



Рис. 10. Урочище Когалы. Изображение колчана. Фото А. К. Солодейникова, 2012 г.

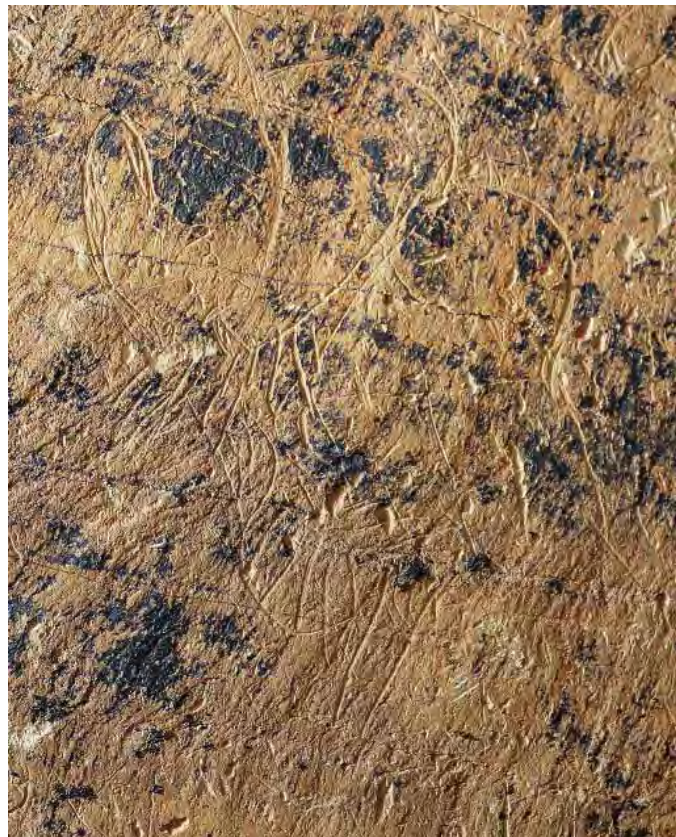


Рис. 11. Урочище Когалы. Изображение лучника.
Фото А. К. Солодейникова, 2012 г.

«Тарихи-мәдени мұра және заманауи мәдениет» халықаралық
ғылыми-тәжірибелік семинарының материалдары жинағы

Proceedings of the international scientific-practical seminar
«Historical and cultural heritage and modern culture»

Сборник материалов международного научно-практического семинара
«Историко-культурное наследие и современная культура»

Технический редактор А.Е. Рогожинский
Верстка А.Г. Андриенко
Дизайн обложки Т.А. Рублева

Басуға 26.11.2012 қол қойылды
Пішімі 60x90 - 1/8
Гарнитура: «Palatino Linotype»
Офсеттік қағаз. Офсеттік басылым.
Шартты баспа табағы 20.
Таралымы 500 дана.
ЖШС «Service Press»
Қазақстан Республикасы
050000, г. Алматы, Макатаев 129/1.
Тел: +7 (727) 279 71 34, 352 82 02



