

ISSN 3005-3137 (Print)

E-ISSN 3005-4982 (Online)

MAHMUD KAŞĞARLI

Beynəlxalq elmi jurnal
Международный научный журнал
International scientific journal

- *İldə 3 dəfə nəşr olunur*
- *Издается 3 раза в году*
- *Published 3 times a year*

I CİLD
№1

BAKI – 2023

TƏSİSÇİLƏR:

F.ü.e.d., prof. Mahirə Hüseynova

F.e.d., prof. Mirvari İsmayılova

BAŞ REDAKTOR:

F.ü.e.d., prof. Mahirə Hüseynova

REDAKTORLAR:

F.e.d., prof. Mirvari İsmayılova

F.e.d., prof. Elman Quliyev

REDAKSIYA HEYƏTİ:

Dilçilik üzrə: akad. Kamal Abdullayev, akad. Nizami Cəfərov, f.e.d., prof. Hüseyn Əsgərov, f.e.d. prof. Qəzənfər Kazımov, f.e.d., prof. Məhərrəm Məmmədli, f.e.d., prof. Mınəxanım Nuriyeva, f.e.d., prof. Nadir Məmmədli, f.e.d., prof. Rüşət Rüstəmov, f.e.d., prof. Sayalı Sadıqova, f.e.d., prof. Səadət Məhəmmədova, f.ü.e.d., dos. Aysel Qəribli, f.ü.e.d., dos. Elçin İbrahimov

Ədəbiyyat üzrə: akad. İsa Həbibbəyli, akad. Muxtar İmanov, f.e.d., prof. Əsgər Rəsulov, f.e.d., prof. Qəzənfər Paşayev, f.e.d., prof. Almaz Ülvi Binnətova, f.e.d., prof. Mahmud Allahmanlı, f.e.d., prof. Nizami Tağısoy, f.e.d., prof. Ramazan Qafarlı, f.e.d., prof. Ramiz Əsgər, f.e.d., prof. Rüstəm Kamal, f.e.d., prof. Seyfəddin Rzasoy, f.e.d., prof. Təyyar Salamoğlu, f.ü.f.d. Şəbnəm Məmmədova

Tarix üzrə: t.e.d., prof. Abbas Seyidov, t.e.d., prof. Anar İsgəndərli, t.e.d., prof. Arif Məmmədov, t.e.d., prof. Fuad Məmmədov, t.e.d., dos. Güllü Yoloğlu, t.ü.f.d., dos. Naibə Əhmədova.

Mədəniyyət və incəsənət üzrə: akad. Nailə Vəlixanlı, AMEA-nın müxbir üzvü Zenfira Səfərova, Elbay Qasımzadə (əməkdar memar), t.e.d., prof. Ərtəkin Salamzadə, İlham İsmayılov (TDƏM), sənət.e.d., prof. Kübra Aliyeva

MƏSUL KATİBLƏR:

F.ü.e.d., dos. Şəbnəm Həsənlı-Qəribova,

F.ü.f.d., dos. Larisa Kolesnikova

F.ü.f.d. Aytən Abbasova

F.ü.f.d. Məsmə İsmayılova

BEYNƏLXALQ MƏSLƏHƏTÇİLƏR

Dilçilik üzrə:

Akad. Muratqəldi Soyevov (Türkmənistan)

Prof. Dr. Ahmet Bican Ercilasun (Türkiyə)

Prof. Dr. Ahmet Buran (Türkiyə)

Prof. Dr. Ahmet Nahmedov (Türkiyə)

Prof., f.e.d. Alfiya Yusupova (Tataristan)

Prof. Dr. Cengiz Alyılmaz (Türkiyə)

Prof., f.e.d. Firdaus Xisamitdinova (Başqırdstan)

Prof., f.e.d. Gulbanu Kasumova (Qazaxıstan)

Prof., f.e.d. Gulbahar Aşurova (Özbəkistan)

Prof., f.e.d. Gulnur Kulsarina (Rusiya)

Prof. Dr. Hülya Kasapoğlu Çengel (Türkiyə)

Prof. Dr. İmre Pachai (Macarıstan)

Prof. Dr. İrina Sarivanova (Bolqarıstan)

Prof. Dr. Jin Chonq Oh (Koreya)

Prof., f.e.d. Kadıralı Konkabayev (Qırğızıstan)

Prof., f.e.d. Lemara Selendili (Kırım)

Ədəbiyyat üzrə:

Akad. Şərip Amantay (Qazaxıstan)

Akad. Alimjan Xamrayev (Qazaxıstan)

Prof. Dr. Alev Sınar Uğurlu (Türkiyə)

Prof. Dr. Ali Duymaz (Türkiyə)

Prof. Dr. Bilal Çakırçı (Türkiyə)

Prof. Dr. Cezmi Bayram (Türkiyə)

Prof. Dr. Eyüp Akman (Türkiyə)

Prof., f.e.d. Flera Sayfullina (Tatarıstan)

Prof., f.e.d. İsmayıl Kerimov (Kırım)

Prof. Dr. Metin Ekici (Türkiyə)

Prof. Dr. Necati Demir (Türkiyə)

Prof., f.e.d. Nurila Şaymerdinova (Qazaxıstan)

Prof. Dr. Ramazan Korkmaz (Türkiyə)

Prof. Dr. Selami Fedakar (Türkiyə)

Prof., f.e.d. Şuhrat Sirojiddinov (Özbəkistan)

Prof. Dr. Yavuz Akpınar (Türkiyə)

Prof.,f.e.d. Marika Jikia (Gürcüstan)
Prof. Dr. Mustafa Öner (Türkiyə)
Prof.,f.e.d. Natalya Yablonovskaya (Kırım)
Prof.,f.e.d. Nesimxan Raxmonov (Özbəkistan)
Prof.,f.e.d. Oqulay Qaylıyeva (Özbəkistan)
Prof. Dr. Osman Mert (Türkiyə)
Prof.,f.e.d. Rauşangül Avakova (Qazaxıstan)
Prof. Dr. Şükrü Haluk Akalın (Türkiyə)
Dos., f.e.d. Elisabed Bzhlava (Gürcüstan)
Dos., f.e.d. Jepbarmamet Göklenov (Türkmənistan)
Dos. Dr. Minara Aliyeva-Çinar (Türkiyə)
Dos. Dr. Spartak Kadiu (Albaniya)
Dos., f.e.d. Rohila Ruzmanova (Özbəkistan)
Dr. Gous Xan Maşkur (Hindistan)

Dos. Dr. Pınar Fedakar (Türkiyə)
Dr. Şemsettin Kuzeci (İraq)
Sultan Raev (Türkiyə)

Tarix üzrə:

Akad. Baybolot Abıtov (Qırğızıstan)
Ahmet Taşağıl (Türkiyə)
Prof.,t.e.d. Axtem Celilov (Kırım)
Prof. t.e.d. Aleksandr Nesterov (Rusiya)
Prof. Dr. Mehmet Ersan (Türkiyə)
Prof. Dr. Selçuk Kırılı (Türkiyə)
Prof.,t.e.d. Tınçtıkbek Çoroteqin (Qırğızıstan)
T.e.d. Anvar Buranov (Özbəkistan)

İncəsənət və mədəniyyət üzrə:

Akad. Əflatun Nematzade (Türkiyə) Prof. Dr.
Prof. Dr. Alev Çakmakoğlu Kuru (Türkiyə)
Prof.,mem.e.d. Mehriban Bəhrim (Qazaxıstan)
Prof., mem.e.d. Asiya Qalimjanova (Qazaxıstan)
Prof.,sən.e.d. Leyla Xasiyanova (Rusiya)
Prof.,sən.e.d. Kamola Akilova (Özbəkistan)
Prof. Dr. Ahmet Aytaç Türkiyə)

УЧРЕДИТЕЛИ РЕДАКТОР:

Д.фил.н., проф. Махира Гусейнова
Д.фил.н., проф. Мирвари Исмаилова

РЕДАКТОРЫ:

Д.фил.н., проф. Мирвари Исмаилова
Д.фил.н., проф. Эльман Гулиев

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

По языкознанию: акад. Камал Абдуллаев, акад. Низами Джафаров, д.фил.н., проф. Гусейн Аскеров, д.фил.н., проф. Газанфар Казымов, д.фил.н., проф. Мухаррам Мамедли, д.фил.н., проф. Минаханум Нуриева, д.фил.н., проф. Надир Мамедли, д.фил.н., проф. Руфат Рустамов, д.фил.н., проф. Саялы Садыгова, д.фил.н., проф. Саадат Магаммедова, д.фил.н., доц. Айсель Гарибли, д.фил.н., доц. Ельчин Ибрагимов

По литературе: акад. Иса Габиббейли, акад. Мухтар Иманов, д.фил.н., проф. Аскер Расулов, д.фил.н., проф. Газанфар Пашаев, д.фил.н., проф. Алмаз Ульви Биннетова, д.фил.н., проф. Махмуд Аллахманлы, д.фил.н., проф. Низами Тагисой, д.фил.н., проф. Рамазан Гафарлы, д.фил.н., проф. Рамиз Аскер, д.фил.н., проф. Рустам Камаль, д.фил.н., проф. Сейфеддин Рзасой, д.фил.н., проф. Тайяр Саламоглы, д.ф.ф. Шабнам Маммедова.

По истории: д.ист.н., проф. Аббас Сеидов, д.ист.н., проф. Анар Искандерли, д.ист.н., проф. Ариф Мамедов, д.ист.н., проф. Фуад Мамедов, д.ист.н., доц. Гюллю Йологлу, д.ист.н., доц. Наиба Ахмедова

По искусству и культуре: акад. Наиля Велиханлы, член-корр НАНА Зенфира Сафарова, (засл.архитектор) Елбай Гасымзаде, д.ист.н., проф. Ертекин Саламзаде, д.н.иск., проф. Кюбра Алыева

ОТВЕТСТВЕННЫЕ СЕКРЕТАРИ:

Д.фил.н., доц. Шабнам Гасанлы-Гарибова
Д.ф. по пед., доц. Лариса Колесникова
Д.ф.по филол. Айтен Аббасова
Д.ф.по филол. Месме Исмаилова

МЕЖДУНАРОДНЫЕ КОНСУЛЬТАНТЫ

По языкознанию:

Акад. Муратгелди Соегов (Туркменистан)
Проф., д.ф.н. Альфия Юсупова (Татарстан, Россия)
Проф., докт. Ахмет Биджан Эрджиласун (Турция)
Проф., др. Ахмет Буран (Турция)
Проф., др. Ахмет Нахметов (Турция)
Проф., др. Биал Чакырчы (Турция)
Проф., д.ф.н. Гульбану Касумова (Казахстан)
Проф., д.ф.н. Гульбахар Ашурова (Узбекистан)
Проф., д.ф.н. Гульнур Кульсарина (Россия)
Проф., д.ф.н. Жин Чонг Ох (Корея)
Проф., др. Имре Пачай (Венгрия)
Проф., др. Ирина Сарыванова (Болгария)
Проф., д.ф.н. Кадырали Конкабаев (Кыргызстан)
Проф., д.ф.н. Лемара Селендили (Крым)
Проф., д.ф.н. Марика Жикиа (Грузия)
Проф., др. Мустафа Онер (Турция)
Проф., д.ф.н. Наталья Яблонская (Крым)

По литературе:

Акад. Шарип Амантай (Казахстан)
Акад. Алимжан Хамраев (Казахстан)
Проф., др. Алев Сынар Угурлу (Турция)
Проф., др. Али Дуймаз (Турция)
Проф., д.ф.н. Исмайыл Керимов (Крым)
Проф., д.ф.н. Флера Сайфуллина (Татарыстан)
Проф., д.ф.н. Метин Экиджи (Турция)
Проф., д.ф.н. Неджати Демир (Турция)
Проф., др. Рамазан Коркмаз (Турция)
Проф., др. Селами Федакар (Турция)
Проф., др. Чезми Байрам (Турция)
Проф., др. Шухрат Сирожиддинов (Узбекистан)
Проф. др. Эюп Акман (Турция)
Проф., д.ф.н. Нурила Шаймердинова (Казахстан)
Проф., др. Явуз Акпынар (Турция)
Доц., др. Пынар Федакар (Турция)
Др. Шемсеттин Кузечи (Ирак)

Проф., д.ф.н. Несимхан Рахманов (Узбекистан)
Проф., д.ф.н. Огулай Гайлыева (Узбекистан)
Проф., др. Осман Мерт (Турция)
Проф., д.ф.н. Раушангуль Авакова (Казахстан)
Проф., д.ф.н. Фирдаус Хисамитдинова (Башкурдстан)
Проф., др. Хуля Касапоглу Ченгель (Турция)
Проф., др. Ченгиз Алийлмаз (Турция)
Проф., д.ф.н. Элизабед Бзалава (Грузия)
Проф., др. Шукрю Халук Акалын (Турция)
Доц., д.ф.н. Жепбармамет Гекленов (Туркменистан)
Доц., др. Минара Алиева-Чинар (Турция)
Доц., д.ф.н. Спартак Кадиу (Албания)
Доц., д.ф.н. Рохиля Рузманова (Узбекистан)
Др. Коус Хан Машкур (Индия)

Султан Раев (Турция)

По истории:

Акад. Байболот Абытов (Кыргызстан)
Проф., д.ф.н. Александр Нестеров (Россия)
Проф., др. Ахмет Тишагил (Турция)
Проф., д.ф.н. Ахтем Джелилов (Крым)
Проф., др. Мехмет Эрсан (Турция)
Проф., д.ф.н. Тынчтыкбек Чоротегин (Кыргызстан)
Проф., др. Селджук Кырли (Турция)
Докт. ист.н. Анвар Буранов (Узбекистан)

По искусству и культуре:

Акад. Эфлатун Немензаде (Турция)
Проф., др. Алев Чакмакоглу Куру (Турция)
Проф., др. архит. Ася Галимжанова (Казахстан)
Проф., др. архит. Мехрибан Бахрим (Казахстан)
Проф., др. иск. Лейла Хасиянова (Россия)
Проф., др. иск. Камола Акилова (Узбекистан)
Проф., др. Ахмет Айтач (Турция)

FOUNDERS

Prof. Dr. Mahira Huseynova

Prof. Dr. Mirvari Ismayilova

Editors-in-Chief:

Prof. Dr. Mirvari Ismayilova

Prof. Dr. Elman Guliyev

Members of the editorial board:

In Linguistic: acad. Kamal Abdullayev; acad. Nizami Jaferov, prof. dr. Gazenfer Kazimov, prof. dr. Huseyin Asgerov, prof. dr. Maharram Memmedli, prof. dr. Minakhanım Nuriyeva, prof. dr. Nadir Memmedli, prof. dr. Rufat Rustamov, prof. dr. Sayali Sadigova, prof. dr. Saadat Muhammadova, assic.prof., dr. Aysel Garibli, assis.prof. dr.Elchin Ibrahimov.

On Literature: acad. Isa Habibbeyli, acad. Mukhtar İmanov, prof. dr. Asker Rasulov, prof. dr. Almaz Ulvi Binnatova prof. dr. Gazenfer Pashayev, prof. dr. Mahmud Allahmanli, prof. dr. Nizami Tagısoy, prof. dr. Ramazan Gafarlı, prof. dr. Ramiz Asger, prof. dr. Rustam Kamal, prof. dr. Seyfeddin Rzasoy, prof., dr. Tayyar Salamoghlu, dr. Shabnam Mammadova.

On History: prof. dr. Abbas Seyidov, prof. dr. Anar İsgenderli, prof. dr. Arif Mammedov, prof. dr. Fuad Mammedov, assic.prof. dr. Gulli Yologhlu, assic.dr. Naiba Ahmedova.

On Art and Culture: acad. Naile Velikhanli, cor.mem. of ANAS Zenfira Safarova, prof. dr. Artekin Salamzadeh, prof. dr.in art history Kubra Aliyeva, Elbay Qasimzadeh (honored architect), İlham İsmayilov (TWCC)

EXECUTIVE SECRETARIES:

Assic. prof. dr. Shabnam Hasanli-Garibova

Assic. P.Sc.Ph. Larisa Kolesnikova

Doc.Philosophy on Philology Ayten Abbasova

Doc.Philosophy on Philology Mesma İsmayilova

INTERNATIONAL CONSULTANTS:

In Linguistics:

Akad. Muratqeldi Soyeqov (Turkmenistan)
Prof. Dr. Ahmet Bijan Ercilasun (Turkey)
Prof. Dr. Ahmet Buran (Turkey)
Prof. Dr. Ahmet Nahmedov (Turkey)
Prof. Dr. Alfiya Yusupova (Tatarstan)
Prof. Dr. Chengiz Alyılmaz (Turkey)
Prof. Dr. Firdaus Xisamitdinova (Bashkirstan)
Prof. Dr. Gulbanu Kasumova (Kazakhstan)
Prof. Dr. Gulbahar Ashurova (Uzbekistan)
Prof. Dr. Gulnur Kulsarina (Russia)
Prof. Dr. Hulya Kasapoglu Chengel (Turkey)
Prof. Dr. Imre Pachai (Macaristan)
Prof. Dr. İrina Sarivanova (Bulgaria)
Prof. Dr. Jin Chong Oh (Korea)
Prof. Dr. Kadirali Konkabayev (Kyrgyzstan)
Prof. Dr. Lemara Selendili (Crimea)
Prof. Dr. Marika Jikia (Giorgia)
Prof. Dr. Mustafa Öner (Turkey)
Prof. Dr. Natalya Yablonovskaya (Crimea)

On literature:

Акад. Şarip Amantay (Kazakhstan)
Akad. Alimjan Xamrayev (Kazakhstan)
Prof. Dr. Alev Sınar Ugurlu (Turkey)
Prof. Dr. Ali Duymaz (Turkey)
Prof. Dr. Bilal Chakırçı (Turkey)
Prof. Dr. Chezmi Bayram (Turkey)
Prof. Dr. Eyup Akman (Turkey)
Prof. Dr. Flera Saifullina (Tatarstan)
Prof. Dr. İsmayıl Kerimov (Crimea)
Prof. Dr. Metin Ekichi (Turkey)
Prof. Dr. Nejati Demir (Turkey)
Prof. Dr. Nurila Shaymerdinova (Kazakhstan)
Prof. Dr. Ramazan Korkmaz (Turkey)
Prof. Dr. Selami Fedakar (Turkey)
Prof. Dr. Shuhrat Sirojiddinov (Uzbekistan)
Prof. Dr. Yavuz Akpınar (Turkey)
Dos.Dr.Pinar Fidakar(Turkey)
Dr. Shemsettin Kuzechi (İraq)
Sultan Raev (Turkey)

Prof. Dr. Nesimkhan Raxmonov (Uzbekistan)
Prof. Dr. Oqulay Qaylıyeva (Uzbekistan)
Prof. Dr. Osman Mert (Turkey)
Prof. Dr. Rauşangul Avakova (Kazakhstan)
Prof. Dr. Shukru Haluk Akalın (Turkey)
Dos. Dr. Elisabed Bzhlava (Georgia)
Dos. Dr. Jepbarmammet Goklenov (Turkmenistan)
Dos. Dr. Minara Aliyeva-Chinar (Turkey)
Dos. Dr. Spartak Kadiu (Albania)
Dos. Dr. Rohila Ruzmanova (Uzbekistan)
Dr. Gous Xan Mashkur (India)

On History:

Akad. Baybolot Abitov (Kyrgyzstan)
Prof. Dr. Akhmet Tashagıl (Turkey)
Prof. Dr. Axtem Jelilov (Crimea)
Prof. Dr. Aleksandr Nesterov (Russia)
Prof. Dr. Mehmet Ersan (Turkey)
Prof. Dr. Selchuk Kırılı (Turkey)
Prof. Dr. Tynchtykbek Chorotegin (Kyrgyzstan)
Dr. Anvar Buranov (Uzbekistan)

On Art and Culture:

Akad. Eflatun Nemanzade (Turkey)
Prof. Dr. Alev Çakmakoglu Kuru (Turkey)
Prof. Dr. Mehriban Behrim (Kazakhstan)
Prof. Dr. Asiya Qalimjanova (Kazakhstan)
Prof. Dr. Leyla Xasiyanova (Russia)
Prof. Dr. Kamola Akilova (Uzbekistan)
Prof. Dr. Ahmet Aytaç (Turkey)

İÇİNDƏKİLƏR

DİLÇİLİK

Mahirə Hüseynova

Mahmud Kaşğari "Divan"ında yemək və içki adlarının əksi və onların çağdaş türkcələrdə qarşılığı..... 11

Mirvari İsmayılova

Azərbaycan dili və dialektlərində leksik-semantik inteqrasiya və diferensiasiya məsələləri 24

Saodat Muhamedova

Özbək dilində valentliyin növləri haqqında 31

ƏDƏBİYYATŞÜNASLIQ

Elman Quliyev

İsmayıl Qaspiralı yaradıcılığında qadın hüquq və azadlığı problemi 44

Təyyar Salamoglu, Yədulla Dadaşlı

İsmayıl Hikmətin "Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi" və türkçülük konsepsiyası..... 53

Aida Ubaydıdayeva

"Manas" dastanı Qırğızıstan Respublikasının milli irsi kimi..... 67

TARİX

Baybolot Abitov

"Babur-namə" mühüm mənbə kimi: üstünlüklər və problemlər..... 76

Tinçtikbek Corotegin

Mahmud Kaşğari Barskaniyə görə Barskan şəhəri və onun sakinləri (XI əsr) 84

İmre Paçai, Nazira Abdinasir

Macarlar və qazaxlar arasında çöl mədəni ənənələrinin ümumi elementləri 98

İNCƏSƏNƏT VƏ MƏDƏNİYYƏT

Nazgul Rasmendeeva

Alçıq oyunlarının Avrasiya qitəsinin köçəri xalqlarının inkişafına inteqrasiya təsiri..... 114

Ahmet Aytaç

Türk dünyası kontekstində maddi və mənəvi mədəniyyət (dil-əlifba-ənənəvi mədəniyyət) 123

СОДЕРЖАНИЕ

ЛИНГВИСТИКА

Махира Гусейнова

Отображение названий еды и питья в «Диване» Махмуда Кашгари и их эквиваленты в современном турецком языке..... 11

Мирвари Исмайлова

Проблемы лексико-семантической интеграции и дифференциации в азербайджанском языке и диалектах 24

Саодат Мухамедова

О видах валентности в узбекском языке..... 31

ЛИТЕРАТУРНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ

Эльман Гулиев

Проблема прав и свобод женщин в творчестве Исмаила Гаспирали..... 44

Тайяр Саламоглу, Едулла Дадашли

«Азербайджанская литературная история» Исмаила Хикмета и концепция тюркизма..... 53

Аида Убайдылдаева

Эпос «Манас» как национальное достояние Кыргызской Республики 67

ИСТОРИЯ

Байболот Абытов

«Бабур-намэ» как важный источник: преимущества и проблемы 76

Тинчтикбек Чоротегин

Город Барскан и его жители согласно Махмуду Кашгари Барскани (11 век) 84

Имре Пачай, Назира Абдинасыр

Общие элементы степных культурных традиций у венгров и казахов 98

ИСКУССТВО И ЛИТЕРАТУРА

Назгул Русмендеева

Интеграционное воздействие игр в альчики на развитие кочевых народов Евразийского континента 114

Ахмет Айгач

Материальная и духовная культура в контексте тюркского мира (язык-алфавит-традиционная культура)..... 123

CONTENTS

LINGUISTICS

Mahira Huseynova

Reflections of foods and drinks names in the "Divan" of Mahmud Kashgari and their equivalents in modern Turkish 11

Elman Guliyev

The problem of women's rights and freedom in the creation of Ismail Gaspirali 24

Mirvari İsmayılova

Problems of lexical-semantic integration and differentiation in Azerbaijani language and dialects..... 31

Saodat Mukhamedova

About the types of valence in the Uzbek language 44

LITERARY RESEARCHING

Tayyar Salamoglu, Yadulla Dadashli

Ismayil Hikmet's "History of Azerbaijani literature" and the concept of Turkism 53

Aida Ubaidyldaeva

The saga "Manas" as a national heritage of the Kyrgyz Republic 67

HISTORY

Baibolot Abytov

"Babur-name" as an important source: advantages and problems 76

Tyntchtykbek Chorotegin

City Barskan and its inhabitants according to Mahmud Kashgari Barskani (XI century)..... 84

Imre Pachai, Nazira Abdinasyr

Common elements of the steppe cultural traditions among the Hungarians and Kazakhs 98

ART AND CULTURE

Nazgul Rasmendeeva

The integration influence of Alchik games on the developing of the nomadic peoples of the Eurasian continent 114

Ahmet Aytach

Material and spiritual culture in the context of the Turkic world (language-alphabet-traditional culture) 123

UOT–81.374

MAHMUD KAŞĞARI "DİVAN"INDA YEMƏK VƏ İÇKİ ADLARININ ƏKSİ VƏ ONLARIN ÇAĞDAŞ TÜRKÇƏLƏRDƏ QARŞILIĞI

Mahirə Hüseynova
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti
Filologiya elmləri doktoru, professor
huseynova.mahira@yandex.ru
<https://orcid.org/0000-0002-5135-1666>

Xülasə

Məqalədə Mahmud Kaşğarının "Divan"ı əsasında yemək və içki adlarının türk dillərində qədim və indiki vəziyyətinin ümumi təkamül xüsusiyyətləri, çoxsaylı linqvistik hadisələr və faktlar aşkar edilmişdir ki, onlar müasir türk xalqlarının mətbəx mədəniyyətinin öyrənilməsində qiymətli mənbədir. Yemək və içki adlarının müqayisəli şəkildə araşdırılması tarixi dövrlərdə müxtəlif hadisələrə məruz qalmış sözlərin leksik tərkibini bütün yönləri ilə meydana çıxarmağa imkan və şərait yaradır. Tədqiqat nəticəsində məlum olur ki, qida məhsullarının adlarının yaradılmasında və işlədilməsində türk xalqları bir xətdə birləşiblər. Mahmud Kaşğarının "Divan"ı əsasında yemək və içki adlarının müqayisəli şəkildə araşdırılması tarixi leksikologiyanın tədqiqat obyektinin nəticəsi kimi üzə çıxır. Leksik müqayisə prosesi türk sistemli dillərin malik olduğu zənginliyi meydana çıxarmaq, buradakı oxşar və fərqli cəhətləri tədqiq etmək məqsədini qarşısına qoyur ki, Kaşğarının "Divan"ı bu cəhətdən misilsiz əhəmiyyət daşıyır. Mahmud Kaşğarının qeydə aldığı yemək və içki adlarının bəziləri türksistemli dillərdə və yaxud onların dialekt arealında işlənsə də, bəziləri arxaikləşərək türkcələri tərk etmişdir. "Divan" da əksini tapmış qida məhsullarının adları türkcələrdə ancaq özünəxas, yalnız bu qrup dillərdə işlənən, bu dillərin öz daxili inkişafı ilə əlaqədar olaraq yaranan leksik vahidlərdir ki, bu sözlər etimoloji etüdlər şəklində nəzərdən keçirilmişdir.

Açar sözlər: leksikologiya, qida məhsulları, içki və yemək adları, arxaik sözlər

REFLECTION OF FOOD AND DRINK NAMES IN THE "DIVAN" OF MAHMUD KASHGARI AND THEIR EQUIVALENTS IN MODERN TURKISH

Mahira Huseynova
Azerbaijan State Pedagogical University
Doctor of philological sciences, professor

Summary

The article talks about the unity of the Turkic peoples in creating and using the names of food products. Based on Mahmud Kashgari's "Divan", the comparative searching of the names foods and drinks has been explored as a research object of historical lexicology. The process of lexical comparison aims to bring out the richness of Turkic systematic languages, to explore the similarities and differences, and Kashgari's "Divan" is of unparalleled importance in this regard. Although, some of the food names and drinks recorded by Kashgari are used in Turkic languages or in their dialect areas, some of the words, that have become archaic and left the Turkic language have been included in the exploring. While, some of the food and drink names, which were written by Mahmud Kashgari, were used in the Turkic languages or their dialect area, but some of them became archaic and refused from Turkic. used only in this group of

languages, arising from their own internal developing of these languages, and these words were considered in the form of etymological searches.

Keywords: lexicology, food products, drink and food names, archaic words

ОТРАЖЕНИЕ НАЗВАНИЙ ЕДЫ И ПИТЬЯ В «ДИВАНЕ» МАХМУДА КАШГАРИ И ИХ ЭКВИВАЛЕНТ НА СОВРЕМЕННОМ ТУРЕЦКОМ ЯЗЫКЕ

Махира Гусейнова
Азербайджанский Государственный Педагогический Университет
доктор филологических наук, профессор

Резюме

В статье на основе “Дивана” Махмуда Кашгари выявлены общие эволюционные особенности древнего и современного состояния названий блюд и напитков в тюркских языках, многочисленные языковые явления и факты, которые являются ценным источником при изучении культуры кухни современных тюркских народов. Сопоставительное изучение названий блюд и напитков дает возможность для всестороннего изучения и освещения лексического состава слов, подвергшихся различным явлениям в разные исторические периоды. В результате исследования выясняется, что тюркские народы объединились в одну линию в создании и использовании названий продуктов питания. Сравнительное изучение названий блюд и напитков на основе “Дивана” Махмуда Кашгари выявляется как результат объекта исследования исторической лексикологии. Процесс лексического сравнения ставит перед собой цель выявить богатство, которым обладают тюркские систематические языки, изучить сходства и различия, чтобы сделать “Диван” Махмуда Кашгари уникальным в этом аспекте. Хотя некоторые из названий продуктов питания и напитков, записанных Махмудом Кашгари, использовались в тюркских языках или их диалектном ареале, некоторые из них архаизировались и отказались от тюркского. Названия пищевых продуктов, отраженные в “Диване”, являются в тюркском языке только самоназваниями, лексическими единицами, употребляемыми только в этой группе языков, возникшими в связи с собственным внутренним развитием этих языков, эти слова рассматривались в виде этимологических этюдов.

Ключевые слова: лексикология, пищевые продукты, названия напитков и блюд, архаичные слова

Aktuallıq. Mahmud Kaşğarının “Divan”ı əsasında yemək və içki adlarının türk dillərində qədim və indiki vəziyyətinin ümumi təkamül xüsusiyyətlərini, çoxsaylı linqvistik hadisələri və faktları aşkar etmək müasir türkologiyanın qarşısında duran vacib və aktual problemlərdən biridir.

Annotasiya. Məqələdə Mahmud Kaşğarının “Divan”ında əks olunmuş yemək və içki adlarının ümumi təkamül xüsusiyyətləri türk dilləri kontekstində tədqiq olunmuşdur. Yemək və içki adlarının müqayisəli şəkildə araşdırılması tarixi dövrlərdə müxtəlif hadisələrə məruz qalmış sözlərin leksik tərkibini bütün yönləri ilə meydana çıxarmağa imkan və şərait yaradır. Tədqiqat nəticəsində məlum olur ki, qida məhsullarının adlarının yaradılmasında və işlədilməsində türk xalqları bir xətdə birləşiblər. Mahmud Kaşğarının “Divan”ı əsasında yemək və içki adlarının müqayisəli şəkildə araşdırılması tarixi leksikologiyanın tədqiqat obyektinin nəticəsi kimi üzə

çıxır. Leksik müqayisə prosesi türk sistemli dillərin malik olduğu zənginliyi meydana çıxarmaq, buradakı oxşar və fərqli cəhətləri tədqiq etmək məqsədini qarşıya qoymuşdur. **Metod.** Məqalədə tarixi-müqayisəli, qarşılaşdırma metodları və müasir dilçilik üsulları tətbiq olunmuşdur.

Giriş. Yemək və içki adlarının müqayisəli şəkildə araşdırılması tarixi leksikologiyanın tədqiqat obyektinə olub, müqayisəli leksikologiya tarixi dövrlərdə müxtəlif hadisələrə məruz qalmış sözlərin leksik tərkibini bütün yönləri ilə meydana çıxarmağa imkan və şərait yaradır. Leksik müqayisə prosesi türk sistemli dillərin malik olduğu zənginliyi meydana çıxarmaq, buradakı oxşar və fərqli cəhətləri tədqiq etmək məqsədini qarşısına qoyur ki, Kaşğarının "Divan"ı bu cəhətdən misilsiz əhəmiyyət daşıyır. Mahmud Kaşğarının qeydə aldığı yemək və içki adlarının bəziləri türksistemli dillərdə və yaxud onların dialekt arealında işlənsə də, bəziləri arxaikləşərək türkcələri, dərk etmişdir. "Divan" da əksini tapmış qida məhsullarının adları türkcələrdə ancaq özünəxas, ancaq bu qrup dillərdə işlənən, bu dillərin öz daxili inkişafı ilə əlaqədar olaraq yaranan leksik vahidlərdir ki, bu sözləri aşağıdakı etimoloji etüdlər şəklinə nəzərdən keçirə bilərik:

Avzuri – Arxaikləşmiş çörək növünün adıdır. Azərbaycan dilinin dialekt və şivələrində müşahidə olunmur. Mahmud Kaşğari bu sözü "buğda və arpa unu qarışdırılaraq hazırlanan çörək, qarışıq çörək" mənasında izah edir (1, 201). Fikrimizcə, bu sözün kökündə "ovmaq" feili dayanır. "Ov" və "ruzi" sözləri əsasında formalaşan bu xörək adının mənası "ovma, yoğurma yolu ilə hazırlanan çörək" deməkdir. Müasir türk dillərində, o cümlədən Azərbaycan dilinin dialekt və şivələrində bu sözə rast gəlinmir.

Ağız – Pendirə bənzər yemək adıdır. Azərbaycanın dialekt və şivələrində bu söz iki mənada (*Qax, Şəki, Ağdam, Zərdab dialekt və şivələrində*) "yeni doğan qaramalın ilk südündən bişirilən yemək", (*Zaqatala (ağız), Quba, Şahbuz (ağuz), Şirvan (ağuz)*) dialekt və şivələrində "qaramalın doğandan sonra ilk südü" anlamında işlənir. – *Bi qazan ağız bişirmişdim, hamısını payladım. (Şəki).* "Ağız" sözü əsasında yaranmış "Ağızbulaması" (*Qazax*), "Ağızdix" (*Tovuz*) (*heyvanın doğduqdan sonra birinci, ilk südü*) kimi sözləri də isim vəzifəsində işlənir. "Qədim türk lüğəti"ndə "ağız" sözü "oquz" şəklinə qeydə alınmışdır. "Oquz" sözü qədim türkcədə *ilk süd*, "ağız (süd)" mənalarında işlənmişdir. (2, 365) Qədim türkcədəki bu söz Azərbaycan dilində eyni mənada işlənir. Adətən inəyin doğuşdan sonrakı ilk südü "ağız" adlanmışdır. "Ağız (süd)" çox yağlı və keyfiyyətli olmağı ilə fərqlənmişdir. (3, 81). Mahmud Kaşğari bu sözü "ağuc" şəklinə qeydə almış və "ağuc" sözünü "ağız südü, inək və ya qoyun doğduqdan sonra ondan sağılan ilk süd" mənasında izah etmişdir. (1, 127).

Quba dialektində bu söz "ağuz" şəklinə "qaramal doğan kimi sağılan ilk süd" mənasında işlənir. – *Ağuz duğanda sağıladi inekdən.* Bəzi türk dillərində bu sözə müəyyən fonetik dəyişikliklə eyni mənada rast gəlmək mümkündür. Müqayisə et: türkmən dilində "övüz"; qazax dilində "uz süt"; özbək dilində "iğüz süti". Türk dilinin şivələrində (Tömek, Şahanlı, Hağrut və s.) *ağız // ağuz* sözü bir neçə mənada işlənir. Bunlardan biri də Quba dialektindəki mənənin eynidir. (5, 227-228).

Azərbaycan dilinin dialekt və şivələrində "yeni doğan heyvanların ilk südü" anlamında "ağızbulaması" mürəkkəb sözündən də istifadə edilir.

Aş – Bu xörək adı "yemək, təam, plov" mənasında Azərbaycanın əksər dialekt və şivələrində işlənir. Qarabağ bölgəsində aşın 130, Qubada 30- dan çox növü qeydə alınmışdır. "Aş" sözü qədim türk lüğətində üç mənada: 1) hər cür xörək; 2) ziyafət, qonaqlıq; 3) xörək adı

kimi qeyd olunmuşdur (2, 210). Çox maraqlıdır ki, “aş” sözü müasir xalq danışiq dilində və şivələrimizdə hər üç mənəni mühafizə etmişdir. Bu sözə Muğan qrupu və Cəlilabad rayon şivələrində “duru xörək” mənəsində təsadüf edilir. Məsələn, bəzi xörək adları bunu sübut edir: *Xəmiraşı, süddaş, ayranaşı (dovğa)* və s. (5, 104). Bu qədim leksemin “*ziyafət, qonaqlıq*” sözləri ilə bağlılığını xalq danışiq dilində işlənən bəzi etnoqrafik səciyyəli sözlərin tərkibində də görmək olur. Məs: Oruc aşı, allası, imamaşı, həcaşı (Şərqi Abşeron) (6, 12). Maraqlıdır ki, orucaşı, allası, imamaşı dini mərasimlərlə bağlı olduğu halda, “həcaşı” toy adəti ilə əlaqədar olan sözdür. Şərqi Abşeron şivəsində işlənən bu sözlərdən, “həcaşı” toy adəti ilə bağlı olub, qız evindən oğlan evinə qayınata üçün göndərilən sovqat anlamını verir. (6, 20). Bundan başqa, “aş” sözü “*plov*” sözünün sinonimi kimi əksər şivələrdə işlənir. Məs: Lobyalı aş, süddü aş, çığırtmalı aş və s. Qeyd etmək lazımdır ki, müasir ədəbi dilimizdə olan və yeməxana mənəsini verən “*aşxana*” sözündə “aş” leksemi özünün ən qədim məzmununu saxlamışdır. Maraqlıdır ki, Salyan dialektində “*aşxana*” sözü mətbəx mənəsində işlənir. Məs: *Aşxanada yiməy pişirirlər (Salyan)*. Qədim “aş” sözü “*az aşın duzu*”; “*azacıq aşım, ağrımaz başım*”; “*aşını, duzunu vermək*”, “*az aşın duzu deyil*” (*hiyləgər adamlar üçün söylənilir*), “*Əli aşından da olmaq, Vəli aşından da*”, “*Harada aş, orada baş*” (*əziyyət çəkmədən yaşayan insana deyilir*) ifadələrinin tərkibində də özünü göstərir. M. Şəhriyarın dilində də “aş” sözünün “*ziyafət xörəyi*” mənəsində işlənməsi müşahidə olunur: *Cavanların aşın yedin, Qocalar bozbaşın yedin, Qəbirlərin daşın yedin, Özü baqi qalan dünya.* (5, 104). “Aş” sözü “*yemək, təam*” mənəsində Nəsiminin dilində də işlənmişdir: *Eşqün odu pişürmüşdi dürlü aşlar; İçərəm qəm mətbəxində dürlü-dürlü aşlar.* (5, 103). Mahmud Kaşğalının lüğətində də “aş” sözü “*yemək, aş*” mənəsində işlənmişdir. Həm də Mahmud Kaşğari bu söz haqqında yazmışdır ki, “bir qabı sıxaraq təmir etməyə də də “aş” deyilir: “*ayaq aşıla= qabı sıxaraq təmir et*” (1, 147). Yazılı mənbələdə “*baş aşpaz*” mənəsində “*aş paşçısı*” kəlməsi işlənmişdir. (2, 61). Mahmud Kaşğarinin lüğətində “*aşa*” (*yemək, aş yemək*) mənəsində, *aşac (qazan, tava)* mənəsində, *aşat (yemək, yedirtmək)*, “*aşbar*” (*saman, kəpək, otkimi şeylərin qarışığından ibarət yem*) mənəsində “*aşıç*” (qazan mənəsində), “*aşlık*” (aşxana, mətbəx mənəsində), “*aşca*” (yemək istəmək mənəsində) sözləri verilmişdir. Bu sözlər aş (yemək, aş mənəsində) sözü ilə eyni kökdəndir. Həmin sözlərə diqqət yetirək: *aşa – yemək, aş yemək; ar aş atadı – adam yemək yedi*. Mahmud Kaşğari qeyd edir ki, Xaqaniyyə türkləri bu sözü böyüklərin ziyafətində işlədirlər. Digər türklər isə fərq qoymadan bu sözü hər kəs haqqında işlədirlər, doğrusu da elə budur (1, 237) “*Aşa*” sözünün qədim türk lüğətində “*istifadə etmək*”, “*faydalanmaq*”, “*yemək, (bəhrəsini) dadmaq*”, “*xidmətinin bəhrəsini almaq*” mənaları da verilmişdir. (2, 62).

“Aş” sözü noqay dilində də “yemək” mənəsində işlənir. (6, 182). Qırğız dilində “aş” sözü ilə bağlı atalar sözü də yaranmışdır: *Aşın kalsa kalsın, işin kalbasın*” (5, 238). Bu söz Türkiyə türkcəsində *aş*, başqırd türkcəsində *azık, aşamlık*, qazax türkcəsində *aş, tamak*, qırğız türkcəsində *tamak, aş*, özbək türkcəsində *avkat, aş*, tatar türkcəsində *aş, azık, aş-su, rızık*, türkmən türkcəsində *aş, paxar*, uyuğur türkcəsində *aş* formalarında işlənir. (6, 30-31).

Bağırbeyin – Mürəkkəb quruluşa malik bu xörək adı “*bağır*” və “*beyin*” leksik vahidləri əsasında yaranmışdır. “Bağırbeyin” xörək adının birinci komponentində işlənən “bağır” sözünün dialekt və şivələrdə 2 mənəsi vardır: 1) qaraciyər: - Qoyun bağırsağınan bir yaxşı kavaf yeyirik (Qazax) ; 2) ürək, qəlb: - Səni bir gün görməsəm, bağrım çattar. (1, 48). Bu xörək növü əsasən Gəncədə hazırlanır Gəncə şivəsində qaraciyərlə quyruqdan və ya quzu beynindən bişirilən

"bağırbeyin" plovun xuruşu mənasında işlənir: Aş bağırbeyinsiz ləzzət verməz (1, 48). Bu qədim söz ədəbi dildə "sinə, köks" anlamı bildirir: bağırına basmaq-(sinəsinə, köksünə basmaq). "Bağır" sözü M.Kaşğaridə, qədim türk sözlüklərində, "Əsrarnamə"də və digər yazılı abidələrin dilində "köks; sinə; ciyər; ağciyər; qaraciyər" mənalarında da qeydə alınmışdır. Kaşğari dönməndə əsasını "bağır" sözü təşkil edən və dönmənin morfoloji göstəricilərini qəbul edərək müxtəlif mənə ifadə edən xeyli sayda sözlər qeydə alınmışdır. Bunlara misal olaraq aşağıdakıları göstərə bilərik: bağır=bağır, qara ciyər; bağırmaq=eşşək yəhəri; bağırmaq=qadın önlüyü, lifçik; bağırmaq=bağırına vurmaq; yayın əl tutma yerini düzəltmək; bağırmaq=bağırtağ quşu, pırosles; bağırmaq=laxtalanmaq, qatılmaq; bağırmaq=ürəyi bağır, qara ciyər kababı istəmək; bağırmaq=mərhəmətli, müşfiq, rəhmdil; bağırmaq=bağırmaq (T, s.64). Klassik ədəbi nümunələrin dilində də "bağır" sözü, əsasən, "ürək" mənasında çox işlənmişdir. Məs: Bağırqaranın qarıldı bağrı (Xətai); Hicri bağrın qan edən gülbərgü- xəndanın hanı? (Füzuli) "Bağır" sözü bəzi şivələrdə, hətta "öd" mənasında da işlənir. Məs: Bağrım yarıldı. (Bakı) (5, 15). M.Ə. Sabirin dilində "bağır" sözü həm "öd", həm də "ürək" mənasında müşahidə olunur: Vay, vay, ay aman, yarıldı bağrım, bir nazik ipə sarıldı bağrım. (5, 105).

Bir sıra türk dillərində *bağır* sözü *bavır*, *baur* formalarında işlənərək "qara ciyər" mənasını ifadə edir. Qaraqalpaq *bağır*şəklində "ürək və döş" mənasını bildirir. Türk dilində *bağır*şəklində "döş" mənasını ifadə edir. Özbək dilində "ürək və döş" mənasında "bağır"şəklində işlənir. (4, 230). "Bağır" sözü şumer dilində "ba" formasında, "bağır qara ciyər" mənasında işlənmişdir. (4, 34).

Bor – Arxaikləşmiş içki adıdır. "Şərab" mənasında Mahmud Kaşğarının "Divan"ında qeydə alınmışdır. Kaşğari qeyd edir ki, bu söz bir məsələdə işlənmişdir: Bor bolmadhın sirkə bolma = Şərab olmamış sirkə olma. Bu söz özünü böyüklərə oxşadan uşaq haqqında deyilir. (1, 130). "Bor" şərab adı bildirən söz Azərbaycan dilinin dialekt və şivələrində müşahidə olunmur.

Buxsı - Arxaikləşmiş yemək adıdır. Azərbaycan dilinin dialekt və şivələrində müşahidə edilmir. Mahmud Kaşğarının "Lügət"ində bu söz "bir yemək adı" anlamında izah edilir və resepti aşağıdakı kimi verilir: buğda bişirilərək içinə badam dənələri atılır, üstünə təlbinə (kəpək, bal və südlə bişmiş buğlamac) tökülür, turşuduqdan sonra buğdası yeyilir, suyu içilir (1, 418).

Bəkni - Arxaikləşmiş içki adıdır. Azərbaycan dilinin dialekt və şivələrində müşahidə olunmur. Mahmud Kaşğari bu sözü "buğda, arpa, darı kimi şeylərdən düzəldilən içki" anlamında izah etmişdir. (1, 427). Belə güman etmək olar ki, "bəkni" pivəyə bənzər içki növü olmuşdur.

Bəkməz - Tut meyvələrinin sıxılmış suyunun qaynadılması yolu ilə əldə edilir. Azərbaycan dilində "doşab" mənasında da işlənir. Mahmud Kaşğarının "Lügət"ində "bəkməs/pəkməz" formalarında qeydə alınmışdır. Mahmud Kaşğari göstərir ki, bəkməz sözü oğuzcadır (1, 448). Prof. H.Mirzəyev bəhməzin hazırlanma qaydasını və müalicəvi əhəmiyyəti haqqında yazır ki, tutu yığıb, pörtlədib süzülər. Tut şirəsini mis tiyanlarda qaynadırlar. Bəhməz hazır olana yaxın üzündə sarı köpük olur. Buna sarıköynək deyirlər. Sarı köynəyi tökməzlər. Ayrıca yığıb, qatıq bəhməz düzəldərlər. Bəhməz sinə ağrılarında, öd, qaraciyər xəstəliklərində təsirli dərmanlardan sayılır. Suya, yaxud inək südünə qatıb içərlər (4, 325).

Bəkməz - sözü Türkiyə türkcəsində *pekmez*, başqırd türkcəsində *sirop*, *şirbat hav*, qazax türkcəsində *yüzüm şirini*, qırğız türkcəsində *şerbet*, özbək türkcəsində *şərbət*, tatar türkcəsində *sirop*, *kuyi şirbat*, türkmən türkcəsində *sirop*, *şerbet*, uygur türkcəsində *şərbət* (6, 698-699) formalarında işlənir. Bu söz rus dilində *bekmez*şəklində işlənir və bu dilə türk dilindən keçmişdir.

Bulama - İnek və qoyunun ağız südündən hazırlanır. Azərbaycan dilinin bəzi dialekt və şivələrində işlənməkdədir. Bu sözün əsasında “bulamaq” feili dayanır. Mahmud Kaşğari bu sözü “yağsız və dadsız bulamac” mənasında izah etmişdir.(1, 471).

Bu söz Türkiyə türkcəsində *bulamac*, Azərbaycan türkcəsində *bulamac*, başqırd türkcəsində *bolamık*, qazax türkcəsində *bilamık*, qırğız türkcəsində *bulamık*, özbək türkcəsində *bulamık*, tatar türkcəsində *bolamık*, türkmən türkcəsində *bulamak*, uyğur türkcəsində *bulmak* formalarında işlənir. (6, 82-83).

Çukmın – Arxaikləşmiş qida məhsullarının adıdır. Mahmud Kaşğari qeyd edir ki, “qurabiyə” şəklində bişirilən bir çörəkdir. Kəfkirdə su buğunda bişirilir, ən rahat həzm olunan çörəkdir. (1, 435).

Çaxır – Bu az “çağır” şəklində “şərab” mənasında Mahmud Kaşğarinin “Lüğət”ində qeydə alınmışdır. Müasir Azərbaycan ədəbi dilində bu söz “şərab növü” mənasında da işlənməkdədir. Cənubi Azərbaycan atalar sözünün birinin tərkibində “çaxır” sözü işlənmişdir: *Çaxır içən malın yiyər, bəng çəkən əğlin, tiryək atan ömrün*” (2, 178).

Çivgin – Arxaikləşmiş xörək adıdır. Azərbaycan dilinin dialekt və şivələrində müşahidə edilmir. Mahmud Kaşğarinin “Lüğət”ində bu söz “doyuran, yağlı aş” mənasında izah edilmişdir. Mahmud Kaşğari onu da qeyd edir ki, heyvanları kökəldən bir ota da “çivgin ot” deyilir. (1, 430).

Əppək – Mahmud Kaşğari bu çörək növünün adını “*əbək*”, “*əpmək*”, “*ətmək*” formalarında “*çörək*”mənasında qeydə almışdır. Böyük lüğətçi-alim qeyd edir ki, “əbək” uşaq dilində çörəyin adıdır. Müasir dilimizdə “*əppək*” şəklində işlənir. Çinlilər bu sözü “*əpək*” şəklində M.Kaşğarinin “Lüğət”indən oxumuşlar. “Əpmək” çörək növü barədə M.Kaşğari yazır ki, yağma, toxsis boylarının, oğuzların və qırpaqların bir qisminin dilində “çörək” deməkdir. Bunun ərəb dilində örnəyi vardır (1, 164).

Əppək - sözü “*çörək*” mənasında Türkiyə türkcəsində *ekmek*, başqırd türkcəsində *ikmək*, qazax türkcəsində *nan*, qırğız türkcəsində *nan*, özbək türkcəsində *nən*, tatar türkcəsində *ikmək*, Azərbaycan və türkmən türkcəsində *çörək*, uyğur türkcəsində *nan* formalarında işlənir. (6, 206-207).

Əsbəri – Bu söz çörək növünün adını bildirmişdir. Hal-hazırda arxaikləşmişdir. M.Kaşğari yazır ki, “əsbəri küldə bişirilib yağ içinə doğranan çörəkdir, üstünə şəkər tökülür. (1, 197) Hərəkəsiz yazılmış “əsbəri” sözünü Brokkelmann “əsbəri” kimi oxumuş, lakin sözün yanına “?” işarəsi qoymuşdur. Bəsim Atalay “aspori”, Salih Mütəllibov “ısbırı”, Hüseyn Düzgün “ös-pori”, Seçkin Ərdi ilə Səran T. Yurtsevər isə “us-barı” kimi oxumuşlar. (1, 197).

İkdük – Qida məhsulunun adıdır. Bu söz müasir Azərbaycan dilində müşahidə olunmur. Dialekt və şivələrdə də izləri qalmamışdır. Mahmud Kaşğarinin “Lüğət”ində bu söz qeydə alınmış və “*süd və qatıqdan hazırlanan, pendir kimi yeyilən azuqə*” anlamında izah edilmişdir (1, 167).

Katma- Arxaikləşmiş çörək növünün adıdır. Azərbaycan dilinin dialekt və şivələrində müşahidə edilmir. Mahmud Kaşğarinin “Lüğət”ində bu söz ufulanmış çörək (katma yuğa) mənasında izah edilmişdir. Qədimdə *katma* yağda bişirilərmiş (4, 426).

Kayak – “Qaymaq” mənasında Kaşğarinin “Divan”ında qeydə alınmışdır. Kaşğari qeyd edir ki, bu söz bu şeirdə də işlənmişdir:

“Sedhramin olğun kayak,

Sarmanış süttən kayak.”

Seyrəlmış olğun bataq,

Tutmamış süddən qaymaq.

(Darının yetişmiş başaqları, dənələri seyrəldi, süddən də qaymaq süzüldü, yeyə bilmək üçün ikisini birlikdə bişirmək lazımdır) (1, 164-165)

Kımız - İçki növünün adıdır. Südün turşudulması yolu ilə hasil edilir. Hazırda bu söz qazax dilində işlənməkdədir. Mahmud Kaşğari yazır ki, *kımız qısrıq südü tuluqda saxlanaraq turşudulur, sonra içilir.* (1, 370). M. Kaşğari eyni zamanda söz birləşməsi modelində olan və “*turş alma*” anlamında işlənən “*kımızalmıla*” ifadəsini də qeydə almışdır. (1, 370). Azərbaycan dilinin Ağdam şivəsində *kımız*sözü *qımız* (*q-k əvəzlənməsi*) şəklində hazırda işlənməkdədir. Dilimizin şivələrində bu sözün omonimliyi də müşahidə edilməkdədir. Belə ki, Ağdam şivəsində bu söz “*turş*” anlamında, Şərur şivəsində isə “*mürəkkəb*” (*Qabaqımıztök*) mənasında işlənir. (2, 327). S. Altaylı lüğətində bu sözü “*kumis*” formasında qeydə almış və “*at südündən hazırlanan içki*” mənasında izah etmişdir (5, 799).

Kımız - sözü Türkiyə, Azərbaycan, başqırd, qazax, qırğız, özbək, tatar, uyğur dillərində heç fonetik dəyişikliyə uğramadan işlədilir. (6, 474-475). Bu söz rus dilində *kumis* şəklində işlənir ki, fikrimizcə, rus dilinə bu söz türk dilindən keçmişdir.

Kıyma – Ehtimal ki, bu söz müasir dilimizdə işlənən “*qıyma*” (xırda, kiçik) sözünün fonetik variantıdır. Kaşğarının “*Divan*”ında “*kıyma ügrə = bir əriştə növü*” mənasında izah edilir. Kaşğari qeyd edir ki, bu əriştənin xəmiri sərçə dili kimi əyri kəsilir (1, 170). Bahəddin Ögel qeyd edir ki, bu xörək adı türk dillərində passiv fonda keçən “*kiy*” (*qiy*) feilindən əmələ gəlmişdir. Qədim türk dillərində “*qıymək*” və “*qıydırmaq*” – “*əyiriləməsinə kəsmək*” deməkdir. Yəni *qıymə* ət “*dilmə, dilim-dilim doğramaq*” deməkdir. İndi Anadolu türkləri ətin tiftiklənmiş şəkildə bişirilməsinə “*kiymaç*” deyirlər (5, 369) Azərbaycan dilində *mürəkkəb* quruluşa malik xörək adlarının yaranmasında “*qıymə*” leksik vahidi fəal iştirak edir: *qıyməxəngəl, qıyməbalıq, qıyməqovurma, qıyməkəbab* və s.

Kürşək – Arxaikləşmiş yemək adıdır. Azərbaycan dilinin dialekt və şivələrində müşahidə olunmur. Mahmud Kaşğari bu sözü “*darı suda və ya süddə qaynadıldıqdan sonra üstünə yağ tökülərək yeyilən yemək*” mənasında izah etmişdir.

Küvşək – Arxaikləşmiş çörək adıdır. Azərbaycan dilinin dialekt və şivələrində müşahidə edilmir. Mahmud Kaşğari bu sözü “*küvşək ətmək = yaxşı xəmindən bişmiş çörək*” mənasında izah etmişdir (1, 463).

Koyuğ – “*koyuğ nənq = özlü maddə, qatı maye*”, “*koyuğ sücük = qatı şərəb*” mənasında Mahmud Kaşğarının “*Divan*”ında qeydə alınmışdır. Salih Mütəllibov bu birləşməni “*üzüm şərbəti*” kimi Kaşğarının “*Lüğət*”indən tərcümə etmişdir. Seçkin Ərdi ilə Sərap Tuğba Yurtsevər “*koyuğ sücük*” sözünü “*üzüm şirki*” və “*çox şirin şərəb*” kimi, uyğurlar “*qatı şərəb*” kimi çevirmişlər (1, 163-164).

Kovurmaç – Bu yemək adının əsasında “*qovurmaç*” feili dayanır. Mahmud Kaşğari bu sözü “*qovurma, qovrulmuş buğda*” anlamında izah etmişdir. Bu söz bəzi dilekt və şivələrimizdə müşahidə edilməkdədir.

Könbə - Çörək adının etimologiyası da maraqlıdır. M.Kaşğari qeyd edir ki, könbə külə və ya külə bənzər şeylərə bir nəsnə basdırıldığında işlədilən kömdi feilindəndir. “*Gömdi*” deməkdir. Çörək mənasına gələn “*köməc*” sözü də belə yaranmışdır (1, 62). S. Altaylının

Azərbaycan türkcəsində “kömbə” sözünün 3 mənada işləndiyini göstərir: 1. İri, yuvarlaq, qalın çörək; 2. Təndirdə çörək bişirərkən təndirin divarına yapışdırılan, lakin axıb kül üzərinə düşən xamırın bişməsindən alınan çörək; 3. Çirkin, yaraşıqsız, gombul, şiş (6, 791).

Köməc – “Külə basdırılaraq bişirilən çörək” mənasında Mahmud Kaşğarının “Lügət”ində qeydə alınmışdır (1, 366). Azərbaycan dilinin bəzi dialekt və şivələrində işlənməkdədir.

Közmən – Bu söz “közdəmə” formasında Azərbaycan dilinin bəzi dialekt və şivələrində işlənməkdədir. Mahmud Kaşğarının “Lügət”ində bu söz “közdə bişirilən çörək, közləmə” mənasında izah edilir (1, 435)

Kəvgin – Arxaikləşmiş xörək növünün adıdır. Mahmud Kaşğari “kəvgin aş – doyurmayan aş” mənasında qeydə almışdır. Bu söz “çivgin” sözünün antonimidir. Heyvanları doyurmayan qüvvəsiz ota da “kəvgin ot” deyilir (1, 434).

Qızartma – Ədəbi dilimizdə işlənən bu sözün əsasında “qızarmaq” feili dayanır. Sözün sonundakı *-ma* şəkilçisi feildən isim düzəltmişdir. *-ma*, *-mə* şəkilçisi məhsuldar bir şəkilçi kimi məsdərin son samitini itirməsi ilə əmələ gəlib, əşya bildirən isimlər düzəldir: *qazma*, *tikmə*, *hörmə*, *yazma*, *düymə*, *dolama*, *qatlama*, *bulama*, *doğrama* və s. *-ma* *-mə* omonim şəkilçidir. İnkərlıq bildirən *-ma*, *-mə* şəkilçisi ilə vurğuya görə fərqlənir. İsim düzəldən *-ma*, *-mə* vurğulu, inkar şəkilçisi vurğusuzdur: məs., *yazma'* - *yaz' ma*, *hörmə'* - *hör'mə*, *qatlama'* - *qat'lama*, *vurma'* - *vur'ma*, *çixma'* - *çix'ma* və s. Bu şəkilçisi feillərdən isim düzəltdiyi kimi, feili isimlər də düzəldir. Feili isim kimi çıxış etdikdə feili sifət, feili bağlama və məsdərlərdə olduğu kimi, *-ma*, *-mə* şəkilçisindən əvvəl növ və inkərlıq əlamətləri işlənə bilər. Məs.: *doydurma* – *doydur mama*, *anlama* – *anlamama*, *yığma* – *yığdırma* – *yığışma* – *yığışmama*, *becərmə* - *becərtirmə* - *becərtirməmə* və s. İnkərlıq şəkilçisindən fərqli olaraq, isim və feili isim düzəldən *-ma*, *-mə* şəkilçisi şəxssiz feili formasından isimdüzəltməyə doğru inkişaf yolu keçir. Mahiyət etibarilə *-ış* şəkilçisi ilə sinonimdir. (6, 59-69). Bu xörək adının əmələ gəlmə tarixi qədimdir. Rəng əlamətinə görə əmələ gəlmişdir. Bu termin, fikrimizcə, qızıl və qırmızı rənglərilə bağlı bir anlayışdır. XI yüzillikdə M. Kaşğari lüğətində sağlam bir məntiq ilə “isimdən düzələn feillər” bölümündə bu söz belə açıqlanır: “Qızardı”mənasında söylənən “*top qızardı*” ifadəsinə gelişmişdi. Bunun əsli “*Kızıl ordi*”, yəni “*kızıl oldu*” deməkdir. B. Ögemin fikrincə, kızartma daha çox “*ətin rəngini dəyişdirmə və qırmızılaşdırma*” mənasında söylənərdi. Əsas bişirmə anlayışı “*qovurma*” idi. (6, 18). *Qızartma* sözü Türkiyə türkcəsində *kızartma*, başqırd türkcəsində *kırılğan yaşılta*, qazax türkcəsində *kıvrılğan kököpister*, qırğız türkcəsində *kızartma*, özbək türkcəsində *kızartma* (*səbzəbət kavurması*), tatar türkcəsində *kuurdak*, *kızdırma*, türkmən türkcəsində *gök önümlərdən qovrulan nahar*, uıǵur türkcəsində *korulğan səy* (6, 484-485) formalarında işlənir.

Qovut – Qovurğanı kirkirədə üyüdüb onu doşabla ovurlar. Sonra əl içi boyda sıxıb dürmək formasına salınır və yeməyə də belə verilir. Daha çox Naxçıvan dialektində işlənir. “Qovut” sözü Mahmud Kaşğarının “Lügət”ində “kağut” formasında qeydə alınmış və “darıdan düzəldilən yemək” mənasında izah edilmişdir. Mahmud Kaşğar bu yeməyin hazırlanma reseptini belə vermişdir: darı qaynadılır, qurudulur, sonra döyülərək un halına salınır. Yağlı və şəkərlə qarışdırılıb halva kimi bişirilir və yeni doğmuş qadınlara verilən bir yemək olur (1, 404).

Qurut – Mənşəcə qurumaq feilindən düzəlmiş isimdir. Qazax, Şahbuz, Ordubad dialekt və şivələrində “*qurudulmuş dəyirmi şəkilli süzmə*” anlamında işlənir. Süddən qatıq çalayır, sonra çalxeyrix yağ olur, ayrıanı da *qurut* qayreriş. (Qazax); -Ayran torbada süzülür, suyu gedir,

olur cırtıdan, cırtıdanı da gündə qurudub*qurut* əmələ gətirirlər. (Ordubad) (1, 158). "*Qurut*" sözü kök+şəkilçi modeli əsasında formalaşmışdır: *quru+ut*. – *ut* şəkilçisinin adlardan isimdüzəltmə funksiyası da vardır. Bəzi sözlərdə bu şəkilçi –*id*, –*üd* şəklində işlənir. Dilimizdə bu şəkilçinin köməkliyi ilə "*keçmək*" feilindən *keçid*, "*öymək*" feilindən *öyüd*, "*yaş*" ismindən *yaşid* sözləri yaranmışdır. Mahmud Kaşğarının "Lügət"ində bu söz "kurut" formasında qeydə alınmış və "yağı alınmış qatıqdan düzəldilmiş lor pendiri" anlamında izah edilmişdir (1, 363). "*Qurut*" sözü oğuz dillərində "*qurut / kurut*", moŋqol dilinin dialektlərində "*xuruut / xurut*" formasında işlənir (6, 393). Qıpçaq dillərində bu söz müşahidə olunmur. Fikrimizcə, rus dilinə bu söz türk dilindən keçmişdir. Çünki, rus dilində çox vaxt "высущенное кислое молоко" ifadəsi əvəzinə *qurut* sözündən istifadə edilir (6, 520-521).

Püşkəl – Arxaikləşmiş çörək adıdır. Azərbaycan dilinin dialekt və şivələrində müşahidə edilmir. Mahmud Kaşğari bu sözün Xaqaniyyə dilində "lavaş, yuxa kimi incə çörək" mənasında işləndiyini göstərir (1, 464).

Latu – Kaşğari bu sözü "əriştə şorbanın bir növü" mənasında izah edir. O, qeyd edir ki, su, qar, buz kimi şeylərlə soyudulur, sonra içinə ədviyyat vurulur, soyuq yemək qismində yeyilir. "Divan"ı tərcümə edənlər bu sözü müxtəlif cür oxumuşlar. Bu sözün yazılışı və oxunuşu Bəsim Atalayı tərəddüdə salmışdır. O, sözün "litü" və ya "latu" şəklində ola biləcəyi ehtimalı üzərində durmuşdur. Salih Mütəllibov isə ərəb əlifbası ilə bu sözü "latu" şəklində vermiş, transkripsiya etmişdir. Seçkin Ərdi ilə Sərap Tuğba Yurtsevər "litü" kimi oxumuş və transkripsiya etmişlər. Çinlilər isə bu sözü ərəb əlifbası ilə "letu", latın əlifbası ilə "letü" şəklində vermişlər. Hüseyn Düzgün həmin sözü "ləntü" şəklində oxumuşdur. Lakin bu variant bu baba uymur, "n, yaxud t" artıqdır.

Mün - "**Şorba**" mənasında Mahmud Kaşğarının "Divan"ında işlənmişdir. Mahmud Kaşğari deyir ki, mən yağma ölkəsində eşitdim, "*şorba gətir*" demək əvəzinə "*mün gəldür*" deyirlər və əriştə şorbası gətirirlər. Bu sözdən onu anlayırlar. (1, 350). Mün sözü hazırda *çorba* anlamında müasir türk dillərində istifadə olunmaqdadır. Türkmən dilində *çorba* "*içine et, çök önüm ve ş.m. atılınbişirilyən suvuk naxar*" anlamındadır. (3, 29). Azərbaycan dilində *mün* sözü *şorba* və *sup* mənalarında işlənir. İndi bu söz altay, xakas dillərində *mün*, yakut dilində isə *min* şəklindədir. (5, 208).

Sarmaçuk – Arxaikləşmiş xörək adıdır. Azərbaycan dilinin dialekt və şivələrində müşahidə olunmur. Mahmud Kaşğari bu sözü "bir əriştə növü" mənasında izah edir. Mahmud Kaşğari onu da qeyd edir ki, "bu əriştənin xəmiri noxud boyda kəsilərək bişirilir, xəstələrə və zəiflərə verilir (1, 498).

Sinçü – Arxaikləşmiş çörək növünün adıdır. Azərbaycan dilinin dialekt və şivələrində müşahidə edilmir. Mahmud Kaşğari bu sözü "lavaşla könbə arasında bir çörək növü" mənasında izah edir (1, 414).

Sımsımırak – Arxaikləşmiş bir yemək növünün adıdır. Azərbaycan dilinin dialekt və şivələrində müşahidə edilmir. Mahmud Kaşğari "Divan"ında bu yeməyin hazırlanma reseptini belə verir: baş (yəni kəllə) qaynadılıb bişirilir, sonra xırda-xırda doğranaraq bir qaba qoyulur, ədviyyat vurulur və üstünə köhnə yoğurt tökülür. Bir müddət beləcə saxlanılır, daha sonra yeyilir. (cigilcə) (1, 141).

Söklüncü – Arxaikləşmiş yemək adıdır. Bu söz Kaşğarının "Divan"ında "kabab" mənasında izah edilmişdir. Salih Mütəllibov bu sözü "qovurma" kimi çevirmişdir. (1, 227).

Soğut - Arxaikləşmiş yemək adıdır. XI əsrdə “soğut” sözü iki mənada işlənmişdir. Mahmud Kaşğari omonim kimi işlənən hər iki sözü qeydə almışdır: 1) *turşumuş süddən tutulan pendir. Karlukca; Düyü, ət və ədviyyatla doldurulmuş bağırsağ yeməyi, bumar dolması* (1, 363).

Surut – Bu qida məhsulunun adı arxaikləşmişdir. Mahmud Kaşğari yazır ki, buğda başaqlarındakı dənələr bərkiməzdən əvvəl başağ alovda ütülür, sonra döyülərək yeyilir; sütül etmə, ütmə. (1, 372).

Sorba – Ətlə bişirilmiş sulu yemək mənasındadır. Qovrulmuş soğana tomat və ya pomidor vurulur, başqa qabda qaynanmış ət ora əlavə olunur. Bişirilmiş noxud və kartof da əlavə edilərək duz, istiot və başqa ədvalar vurulur. Bu xörək həm təzə ət, həm də qovurma ilə bişirilə bilər. Azərbaycanın əksər dialekt və şivələrində “şorva” şəklində də işlənir. Türk dillərində bu söz *şorba/çorba* formasında işlənir. XI əsrdə şorbaya *mün* də deyirmişlər. M.Kaşğari yazır ki, mən yağma ölkəsində eşitdim, “*şorba gətir*” demək əvəzinə “*mün gəldür*” deyirlər və əriştə şorbası gətirirlər. Bu sözdən onu anlayırlar (1, 350).

Şorba - sözü Türkiyə türkcəsində *çorba*, Azərbaycan türkcəsində *şorba*, başqırd türkcəsində *aş*, *hurpa*, qazax türkcəsində *şorpa*, *köye*, qırğız türkcəsində *şörpo*, *çorpe*, özbək türkcəsində *şorve*, tatar türkcəsində *şulpa*, türkmən türkcəsində *çorba*, uyuğur türkcəsində *şurpa*, *şorva* (2, 138-139) formalarında işlənir.

Talkan – Arxaikləşmiş yemək adıdır. “Qovud” mənasında Azərbaycan dilinin bəzi dialekt və şivələrində işlənərkəndədir. Mahmud Kaşğari bu sözün aşağıdakı beytdə işləndiyini göstərmişdir:

“Oğlum, ögüd alğıl, bilginsizliq kitər,
Talkan kiminq bolsa, anqar pəkməz katar”.
Oğlum, öyüd al, biliksizliyi dəf elə,
Kimin qovudu olsa, ona bəkməz qatar.

(Ey oğul, öyüd al, özündən avamlığı, cəfaləti uzaqlaşdır, bil ki, qovudu olan şəxs ona bəkməz qatar, ağılı olan adam öyüdü qəbul edər) (1, 432).

Tokuç – Arxaikləşmiş çörək növünün adıdır. Mahmud Kaşğari bu sözü “çörək” mənasında izah etmiş və göstərmişdir ki, bu söz “tök ər” sözündən alınmışdır; “tox adam” deməkdir. Çörək adamı doyurduğu üçün belə deyilmişdir (3, 364).

Toğrul – Arxaikləşmiş yemək adıdır. Azərbaycan dilinin dialekt və şivələrində müşahidə edilmir. Mahmud Kaşğari bu sözün kəncəkə “ət və ədviyyat doldurulan bağırsağ; kolbasa” mənasında izah etmişdir.

Top – Müasir dialekt və şivələrimizdə işlənir. Yemək növünün adıdır. Mahmud Kaşğari bu yeməyin hazırlanması reseptini belə vermişdir: buğda suda qaynadılır, arpa xəmiri ilə yoğrularaq bir keçyə sarınır, isti bir yerə qoyulur, yetişdikdən sonra yeyilir. (1, 335).

To – Arxaikləşmiş içki adıdır. Mahmud Kaşğarinin “Divan”ında “bulamac kimi bişirilən bir un” anlamında izah edilmişdir. Kaşğari qeyd edir ki, bir qaba qoyularaq turşudulur, sonra içilir. (1, 199). Azərbaycan dilinin dialekt və şivələrində bu söz müşahidə edilmir.

Tutmac – Şamaxı, Quba dialektlərində və Göyçay şivəsində bu söz “*xəmir, əvəlik və lobyadan bişirilən xörək*” mənasında işlənir: -*Tutmacın* xəmirin yoğurdun (Şamaxı); -*Anam tutmac* bişirədi (Quba); -*Gedək bizə tutmac* yeyək. (Göyçay) (3, 391).

Bu sözün əsasında "tut" feili dayanır. Morfologiyaya aid dərslər vəsaitlərində "-mac" şəkilçisinin "-ma" və "-c" komponentlərindən ibarət olduğu göstərilir və qeyd edilir ki, "-c" şəkilçisi isimdüzəldən –ma, -mə şəkilçisindən sonra da işlənə bilər və bu hallar xörək adlarında daha çox müşahidə olunur: *qırmac, döyməc* və s. Tutmacı türklərin ən məşhur yeməyi kimi təsvir edən Kaşğari onu İskəndərin icad etdiyini yazmışdır. Ehtimal ki, bu bizim sevə-sevə yediyimiz xəngəldir. Ancaq bu tutmac indiki kimi romb və üçbucaq şəklində deyil, bir az uzun (barmaq boyda) kəsilirdi. "Bir çöp tutmac" bunu göstərmiş olmalıdır. Tutmacın qatıq (qurut) və sirkə ilə yeyilməsi, çox kalorili olması, gec həzm edilməsi, adamı uzun müddət tox saxlaması və yanağını qızartması onun məhz xəngəl olduğunu göstərir. Ancaq "Divan"da tutmacın suyunun da içildiyi barədə qeyd var. Bunun izahı belə ola bilər: indi aşı bişirilərkən düyü süzüləndən sonra onun suyu soyuqdəyməyə qarşı təsirli vasitə kimi istifadə olunur. Demək, tutmacın süzülən suyu da atılmaz, yeməyin üstündən içilirdi (1, 504).

Tutmaş – "*Xörək növü*" mənasında Qərbi Azərbaycanın Basarkeçər şivəsində işlənir. (10, 385). "Tutmaş" sözünün əsasında "tut" feili dayanır. Sözün sonunda işlənən "-maş" şəkilçisi türk dillərində "-mac" morfeminin dialekt və şivələrdəki "c-ş" fonetik variantlarında olan formasıdır. Azərbaycan dilinin qədim dövrlərində bu şəkilçi ilə *dökməc, bulamac, bozlamac, unac* və s. yemək və xörək adları düzəldilmişdir.

Mahmud Kaşğari yazır ki, tutmac türklərin məşhur bir yeməyidir. Bu yemək Zülqərneyndən qalmışdır. Belə icad edilmişdir: Zülqərneyn zülmətdən çıxdıqdan sonra azuqəsi azalmış, yanındakılar ona "bizi tutma ac", yəni bizi ac saxlama, yolumuzu aç, yurdumuza yuvamıza qayıdaq kimi sözlər söyləmişlər. Zülqərneyn də alimlərlə məsləhətləşmiş və bu yeməyi icad etmişdir. Bu yemək bədəni qüvvətləndirir, üzə qırmızılıq verir, çətin həzm olunur. Tutmac yeyildikdən sonra suyundan da içilir. Türklər bu yeməklə tanış olanda ona "tutmaç" demişlər. Əslində "tutma aç" dır, iki əlif birdən atılmışdır, "özünü ac tutma, bu yeməkdən bişir, ye" deməkdir (1, 442).

Uğut – İçki adıdır. Azərbaycan dilinin dialekt və şivələrində bu söz müşahidə edilmir. "DLT"-də Seçkin Ərdi ilə Sərap Tuğba Yurtsevər "buğda içkisi" yerinə, "buğda şərəbi" yazmışlar (1, 124). M.Kaşğari yazır ki, "uğut" içki çəkilən bir xəmir növünün adıdır. Resepti: müxtəlif otlar bir yerdə isladılır, arpa unu ilə qarışdırılıb yoğrulur, əmələ gələn xəmir findıq boyda kəsilərək topa halda saxlanır və qurudulur. Ortaya çıxan maya arpa ilə birlikdə ayrıca xaşlanan buğdanın üzərinə (bir batman buğdaya əzilmiş bir findıq dənəsi nisbətində ufalanaraq) səpilir. Bundan sonra bu buğda təmiz bir şeyə bükülərək yetişməsi (yəni acıması, qıvcıqması) üçün 3 gün bir yerdə saxlanır. 3-cü gün küpə tökülür, daha yaxşı yetişməsi üçün 10 gün də küpdə saxlanıb mayalandırılır. 10 gün sonra onun üstünə su əlavə edilir, süzülür və içki əldə olunur. "Buğda içkisi" bax budur (1, 123-124). Tərcümə prosesində "uğut" sözünü Seçkin Ərdi ilə Sərap Tuğba Yurtsevər belə çevirmişlər: "Pivə istehsalında istifadə olunan bir maya" (1, 123).

Uva – Yemək adıdır. Arxaikləşmiş qida məhsulunun adıdır. Mahmud Kaşğari bu yeməyin hazırlanma reseptini belə vermişdir: düyünü bişirib soyuq suyu qoyur, suyunu süzüb içinə şəkər qatır, boyat halda yeyirlər (1, 154).

Uxak – Tarixən şərbətə bənzər içki növünün adı olmuşdur. Arxaikləşmiş leksik vahid olub, bu söz M.Kaşğari tərəfindən belə izah edilir: "qaysını sıxaraq əldə olunan şirə. Bundan şərbət hazırlanır" (1, 181).

Udhitma – Bu qida məhsulunun adı arxaikləşmişdir. M.Kaşğari bu sözü “süzmə, yəni pendir” mənasında izah etmişdir (1, 199).

Ülüş – Yemək növünün adıdır. Yuxanın və ya lavaşın arasına halva qoyulmaqla hazırlanır. Bu söz “ülüş” formasında Salyan, Quba dialektlərində, Sabirabad şivəsində “*arasına halva qoyulmuş yuxa, lavaş*” mənasında “*ürüş*” şəklində isə Ağdam, Şuşa şivələrində həmin mənada işlənir: - Qəbrsandıqda ürüş verdilər camata (Salyan); -Qoşunuz bizə bir *ülüş* halva verdi (Sabirabad); -Yas yerində həriyə bir *ürüş* halva verdilər. (Şuşa); -Yanı o xərtənə ölü oldux kun, bir ürüş halvanı da yeə bilmədix? (Ağdam) (1, 399). Qərbi Azərbaycanın Qarakilsə şivəsində “*ülüş*” sözü “*hay*” mənasında işlənir. Qədim türk dilində “*ülüş*” sözü işlənmişdir və “*pay, hissə*” mənasını bildirir (1, 132). “*Ülüş*” sözü müasir dilimizdə işlənən “*pay-pülüş*” qoşa sözünün tərkibində öz izlərini qoruyub saxlamışdır. Fikrimizcə, qədim türk dillərində “*ülüş*” sözü “*ülüt-mək, udmaq, yemək*” anlamlarında işlənmişdir. “*Ül*” və “*-üş*”, yəni kök+ şəkilçi modeli əsasında yaranmış bu sözün şəkilçi komponenti tarixi dövrlərdə olduğu kimi, müasir dilimizdə də feillərin kökünə artırılaraq hərəkətin adını bildirən isimlər düzəltməyə xidmət göstərir. Məs: *gülüş, uçuş, baxış, görüş* və s. “*Ülüş*” sözü Mahmud Kaşğarının “*Divan*”ında “*ülük//ülüg// ülüt*” şəkillərində işlənmiş və “*pay, hissə, nəсіб, xalq arasında təqsim*” mənalarında olmuşdur. Məs.: “*ülüş: budun (xalq) arasında pay ayırmaq*” (1, 132). “*Ülük – hissə, pay, qismət*” (1, 140). “*Bilik kişi ara ülüklüg ol*” = bilik adamlar arasında bölüşdürülmüşdür.” (5, 486).

“*Ülüş*” sözü Əhməd Yəsəvinin “*Divani hikmət*” əsərinin dilində də işlənmişdir.

Ügrə - Arxaikləşmiş leksik vahiddir. Mahmud Kaşğari bu sözü belə izah edir: Tutmaca bənzər əriştə şorbası. Tutmac daha sulu olur (1, 185).

Yala- Arxaikləşmiş çörək adıdır. Azərbaycan dilinin dialekt və şivələrində müşahidə edilmir. Kaşğarının “*Divan*”ında bu söz haqqında aşağıdakı məlumatlar verilmişdir: “*Yala : çörəyin, lavaşın bir növünə “yalaçı yuğa” deyilir. Çox incə olduğu üçün toxunan kimi öz-özünə qırılan çörəyə belə deyilir. Adam çörəkçini “bunu sən qırdın” deyər ittiham edə bilər. (1, 30) Mahmud Kaşğari bu sözün omonim qarşılığını da qeydə almış və “yala” sözünü “töhmət, ittiham, birinin haqqında pis zəndə olmaq” anlamında izah etmişdir (1, 29).*

Yalaçı – Arxaikləşmiş çörək adıdır. Mahmud Kaşğarının “*Divan*”ında bu söz “*lavaşın bir növü (yalaçı yuxa)*” mənasında izah edilir (1, 38).

Yavğan – “*Yavan*” formasında bu söz Müasir Azərbaycan dilində işlənməkdədir. Mahmud Kaşğari bu sözü “*yavan, yavğan aş = yavan aş, içində ət olmayan yemək*” mənasında izah etmişdir. (1, 39).

Yuxa – “*Yayma və nazik çörək*” mənasında Cəbrayıl və Şuşa şivələrində işlənir: - Minbaşılı ununna yaxşı yuxa bişir; Mən bir öynədə iki *yuxadan* çox yeyəmmərəm. (Cəbrayıl) (4, 249). Bu söz Qərbi Azərbaycanın Çəmbərək və Qarakilsə şivələrində “*sacda bişirilən lavaş*” (Çəmbərək) və “*nazik*” (Qarakilsə) mənalarında işlənir. (4, 417). “*Yuxa*” sözünü Mahmud Kaşğari “*yuğa*” şəklində qeydə almış, “*yuxa, lavaş*” mənasında olduğunu göstərmişdir. “*DLT*”də deyilir ki, bu söz baba uyğun deyil, uyğun olması üçün “*yuvğağ*” olması lazımdır. Seçkin Ərdi ilə Sərap Tuğba Yurtsevər bunu “*yuvğa*” kimi oxumuşlar, ancaq bu oxunuş da baba uyğun deyil. Uyğurlar sözü “*yuğa*” kimi yazmış, ancaq baba uyğun olmadığı barədə müvafiq qeyd vermişlər. Çincə tərcümədə bu haqda nə isə bir qeyd var (1, 31). Kaşğarının “*Divan*”ında bu sözün “*yuvka*”, “*yupka*” fonetik variantları da qeydə alınmışdır. “*Lügət*”də deyilir: *yuvka: hər şeyin incəsi, zərifi; yuxa, lavaş. Bu məsələdə də işlənmişdir: Anası tevlük, yuvka yapar, oğlu tətük,*

koşa kapar = anası bicliklə lavaşı nazik, incə yapar, oğlu isə tətuk, diribaş olduğu üçün qoşa-qoşa qapar (anası uşağı aldatmaq üçün bicliklə çörəyi incə yapar, oğlu isə zirək olduğu üçün çörəyi iki-iki qapar). Bu söz iki hiyləgərin qarşılaşması zamanı deyilir.

Yupka: yuxa. Bu söz "f" ilə deyilir. "P" hərfi "f" hərfinin yerində işlənir. Bu xüsusiyyət ərəbcəyə də məxsusdur (1, 36).

Yörkəməc – Arxaikləşmiş yemək adıdır. Mahmud Kaşğari "Divan"ında bu yemək növünün reseptini belə verir: "ışkənbə və bağırsağ incə-incə doğranır, bağırsağ içərisinə doldurulur, bişirilərək, yaxud qızardılaraq yetilir. (1, 54).

Nəticə. Beləliklə, türksistemli dillərin doğmalığını, onların maddi nemətlər yaratma, qidalanma mədəniyyətinin yaxınlığını, qohumluğunu sübut etməkdə Kaşğari "Divan" ı misilsiz rola malikdir. Tarixi-müqayisəli təhlil göstərir ki, qida məhsullarının adlarının yaradılmasında və işlədilməsində türk xalqları bir xətdə birləşirlər.

Ədəbiyyat

1. Bayramov İ. Qərbi Azərbaycan şivələrinin leksikası. Bakı, "Elm və təhsil", 2011, 440 s.
2. Hüseynova M. Ümumtürk dilləri dialekt və şivələrinin qarşılıqlı inteqrasiyası. Bakı, ADPU nəşriyyatı, 2020, 600 s.
3. Kaşğari M. Divani lüğət-it-türk. Dörd cildə. IV cild. Bakı, "Ozan", 2006, 752 s.
4. Karşılaştırmalı türk lehçeleri sözlüğü. I cild, Ankara, 1993, 1183 s.
5. Tanrıverdi Ə. "Kitabi – Dədə Qorqud" və Qərb ləhçəsi. Bakı, ADPU, 2002, 171 s.
6. Древнетюркский словарь. Ленинград, 1969, Наука, 671 стр.

Daxil olma tarixi : 26.05.2023.

Çapa verilmə tarixi : 05.06.2023.

UOT –811.512.162

AZƏRBAYCAN DİLİ VƏ DİALEKTLƏRİNDƏ LEKSİK-SEMANTİK İNTEQRASIYA VƏ DİFERENSİASIYA MƏSƏLƏLƏRİ

Mirvari İsmaylova
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti
filologiya elmləri doktoru, professor
ismaylova.mirvari1960@gmail.com
Orcid: 0000-0002-2085-544X

XÜLASƏ

Öz təbiətinə görə sosial səciyyə daşıyan inteqrasiya və diferensiasiya dillərin tarixi inkişafının əsas prosesi, bir-birinə qarşılıqlı təsir edən iki əsas forma kimi dillərin ayrılması və yaxınlaşması nəticəsində baş verir və dilin inkişafına təsir edən proseslərdir. Müasir dövrümüzdə bu proseslərdən hansının daha üstün rol oynacağını müəyyən etmək olduqca maraqlıdır. Bu proseslərin ümumiyyətlə dildə nə dərəcədə rol oynacağını da proqnozlaşdırmaq çətinidir. Prosesi ümumən türk dilləri, eləcə də Azərbaycan və türk dilində baş verən leksik-semantik hadisələr kontekstində izləmək maraqlı faktlar əldə etməyə imkan verir. Türk dillərində diferensiasiya və inteqrasiya yalnız onların leksikasında deyil, eyni zamanda semantikasında da müşahidə olunur, buna görə məsələ müəyyən bir sözün hər hansı konkret bir dildə və ya dil arealında mövcud olub-olmaması ilə deyil, eyni zamanda sözün semantikasında olan eynilik əsasında da tədqiqatə cəlb olunmalıdır. Çünki bir dil ailəsi, ya da bütün türk dilləri üçün formaca eyni olan leksik vahid semantik cəhətdən türk dillərində və ya dialektlərində fərqli mənalara malik ola bilər. Məsələn, fərqli fonetik variantlarda demək olar ki, bütün türk dillərində müşahidə olunan leksik vahidlər mövcuddur. Bu sözlərə əsasən türk dilləri vahiddir. Lakin bu yalnız formal leksik cəhətdir. Semantik cəhətdən isə bu sözlər türk dillərini müəyyən dil ailələrinə bölür.

Açar sözlər: türk dilləri, Azərbaycan dili, dialektlər, leksik vahidlər, leksik-semantik inteqrasiya və diferensiasiya

Problems of lexical-semantic integration and differentiation in Azerbaijani language and dialects

Ismaylova Mirvari
Azerbaijan State Pedagogical University
Doctor of philological sciences, professor

Summary

Integration and differentiation, which are social in nature, are the main processes of the historical development of languages as a result of the separation and convergence of languages as two main forms of interaction and are processes that affect language development. It is very interesting to determine which of these processes will play a more dominant role in our modern times. It is difficult to predict to what extent these processes will play a role in the common language. Following the process in the context of Turkic languages in general allows us to obtain interesting facts as well as lexical-semantic phenomena occurring in Azerbaijani and Turkic languages. In Turkic languages, differentiation and integration is seen not only in their dictionaries but also in their meanings, that is, the problem is not only whether a

particular word exists in a particular language or language area, but also on the basis of the sameness in the semantics of the word. Because a language family or a word unit, that is the same in form for all Turkish languages can have semantically different meanings in Turkish languages or dialects. For example, almost all Turkic languages have lexical units, that appear in different phonetic variants. Based on these words, the Turkic languages were united. However, this is only a formal lexical aspect. Semantically, these words divide the Turkic languages into certain language families.

Keywords: Turkic languages, Azerbaijani language, dialects, lexical units, lexical-semantic integration and differentiation

Проблемы лексико-семантической интеграции и дифференциации в азербайджанском языке и диалектах

Исмаилова Мирвари
Азербайджанский Государственный Педагогический Университет
доктор филологических наук, профессор

Резюме

Интеграция и дифференциация, носящие социальный характер, являются основными процессами исторического развития языков, в результате разделения и сближения языков как двух основных форм, взаимодействующих друг с другом, и представляют собой процессы, влияющие на языковое развитие. Очень интересно определить, какой из этих процессов будет играть более доминирующую роль в наше новое время. Трудно предсказать, в какой степени эти процессы будут играть роль в общем языке. Прослеживание процесса в контексте тюркских языков в целом, а также лексико-семантических явлений, происходящих в азербайджанском и турецком языках, позволяет получить интересные факты. Дифференциация и интеграция в тюркских языках наблюдается не только в их лексике, но и в их семантике, то есть вопрос следует исследовать не только на основании того, существует ли определенное слово в каком-либо конкретном языке или языковой области, но также на основе тождества в семантике слова. Потому что лексическая единица, одинаковая по форме для языковой семьи или всех тюркских языков, может семантически иметь разные значения в тюркских языках или диалектах. Например, почти во всех тюркских языках встречаются лексические единицы в разных фонетических вариантах. На основе этих слов унифицированы тюркские языки. Но это только формальный лексический аспект. Семантически эти слова делят турецкие языки на определенные языковые семьи.

Ключевые слова: Тюркские языки, Азербайджанский язык, диалекты, лексические единицы, лексико-семантическая интеграция и дифференциация.

Aktuallıq. İnteqrasiya və diferensiasiya dillərin tarixi inkişafının əsas prosesi, eyni zamanda bir-birinə qarşılıqlı təsir edən iki əsas formasıdır. Bu iki bir-birinə əks proses öz təbiətinə görə sosial səciyyə daşıyır, çünki dillərin ayrılması və yaxınlaşması cəmiyyətdə baş verən iqtisadi, hərbi, siyasi, mədəni hadisələrlə bağlıdır. Ona görə cəmiyyətin dilə təsiri mübahisəsiz alimlər tərəfindən qəbul olunur. Müasir dövrimüzdə qloballaşma dünyanın sosial, mədəni, iqtisadi-siyasi qayəsini təşkil etdiyi üçün diferensiasiya və inteqrasiya proseslərinə yenidən baxılması, onların aktivlik dərəcəsi və müasir dillərə təsirinin öyrənilməsi mövzunun aktuallığını şərtləndirir. Dillərdə inteqrasiya və diferensiasiya proseslərini müasir dövrün bir çox alimləri öyrənir (O.M.Berezovskaya, T.L.Bojinskaya, A.T.Lipatov, T.Q.Popova, A.E. Jivlakova, E.A.Kitanina,

V.M.Şaklein və b.). Bu hadisələri dilin inkişafına təsir edən mühüm proseslər kimi qiymətləndirən tədqiqatçılar göstərir ki, dil onun daşıyıcılarının müəyyən sosioma mənsubluğunu göstərir, o etnik inteqrasiyanın ən başlıca faktoru; etnosun əsas etnodiferensiallaşan əlaməti kimi çıxış edə bilər.

Annotasiya. Müasir dilçilikdə inteqrasiya və diferensiasiya proseslərinin dünya dilləri, o cümlədən Azərbaycan və digər türk dillərinin tarixi və müasir mərhələləri kontekstində araşdıraraq türk dillərinin (eləcə də bütün dillərin) gələcək perspektivlərində bu proseslərdən hansının daha əhəmiyyətli rol oynayacağını müəyyən etmək (məsələn, ortaq türk dilində) bir çox alimləri, qabaqcıl fikirli insanları düşündürür. Məsələnin Azərbaycan və digər türk dillərində baş verən leksik-semantik hadisələr kontekstində araşdırılması isə daha maraqlıdır.

Metod. Məqalədə tarixi-müqayisəli, təsviri və qarşılaşdırma metodlarından istifadə edilmişdir.

Giriş. Məlumdur ki, Azərbaycan dilində türk dillərinə inteqrasiya etmiş çoxlu sayda türkmənşəli ümumi leksik elementlər mövcuddur. Buna görə Azərbaycan və digər türk dilləri və dialektlərində leksik diferensiasiya və inteqrasiya məsələləri semantik diferensiasiya və inteqrasiya ilə sıx əlaqədə araşdırılmalıdır. Belə ki, türk dillərində diferensiasiya və inteqrasiya yalnız onların leksikasında deyil, eyni zamanda semantikasında da müşahidə olunur, yəni məsələ müəyyən bir sözün hər hansı konkret bir dildə və ya dil arealında mövcud olub-olmaması ilə deyil, eyni zamanda sözün semantikasında olan eynilik əsasında da tədqiqata cəlb olunmalıdır. Çünki bir dil ailəsi, ya da bütün türk dilləri üçün formaca eyni olan leksik vahid semantik cəhətdən türk dillərində və ya dialektlərində fərqli mənalara malik ola bilər. Məsələn, fərqli fonetik variantlarda demək olar ki, bütün türk dillərində müşahidə olunan leksik vahidlər mövcuddur. Bu sözlərə əsasən türk dilləri vahiddir. Lakin bu yalnız formal leksik cəhətdir. Semantik cəhətdən isə bu sözlər türk dillərini müəyyən dil ailələrinə bölür.

Müasir türk dilləri fərqləndirici əlamətlərə malikdir. Bu daha çox dil ailələrinin müqayisəsi zamanı hiss olunur. F.Q.İsxakov öz tədqiqatlarında belə qənaətə gəlmişdir ki, az miqdarda insanın bədən üzvlərinin adları müasir türk dilləri üçün eynidir. Hətta göz sözüne görə türk dillərini iki qrupa bölmək olar (1, 9-10). Bu sahədə dəqiq areal tədqiqatlar aparılmasa da, hər halda ayrı-ayrı tədqiqatlardan belə yekdil qərara gəlinişi görünür. Bu istiqamətdə xüsusi tədqiqatlar aparılmasına ehtiyac var. Türk dillərində leksik vahidləri qəbul olunmuş geniş işləkliyə malik qruplar əsasında tədqiqata cəlb etmək səmərəli nəticələr verə bilər. Məsələn, F. Zeynalov qədim türk leksikasını şərti olaraq üç qrupda birləşdirir: 1) ad bildirən sözlər; 2) əlamət və keyfiyyət bildirən sözlər; 3) hərəkət bildirən sözlər (2, 39).

Türk dillərində ümumi leksik vahidlər çoxdur və türk dilləri üçün ümumi inteqrasiya etmiş leksik vahidləri bu qrup üzrə tədqiqata cəlb etmək, əlbəttə, işi asanlaşdırar. Buna görə türk dilləri üçün ümumi olan leksik vahidləri: isimlər: insan və heyvanların bədən üzvlərinin adları, qohumluq terminləri, əsas təbiət hadisələri, su hövzələri adları, ay, gün, il adları və rəngarəng xüsusi isimlər; şəxs, işarə və bəzi sual əvəzlilikləri; sadə saylar: kəmiyyət vahidlərinin adları: min, yüz (onluq saylarda bəzi türk dilləri qruplarında fərqlər mövcuddur); adların rəngarəng əlamət və keyfiyyətini bildirən sözlər, sifətlər; feillərdə: əsas hal və hərəkət feilləri, bəzi hiss, qavrama və nitq feilləri və s. kimi qruplaşdıraraq tədqiqata cəlb etmək məqsədəuyğundur. Kəmiyyətə görə sadalanan söz qrupları ümumi lüğət fondunda o qədər də çox deyil, lakin onların gündəlik nitqdə və dildə işlənmə tezliyi yüksəkdir. İnteqrasiya nəticəsində müəyyən fonetik fərqlənmələrlə bütün türk dillərində işlənən bu sözlər hər kəsə öz dilində digər türk dilində danışanlarla ünsiyyət

zamanı bir-birini başa düşməyə imkan verir. Bununla belə türk dillərinin öz aralarında leksik-semantik cəhətdən son dərəcə yaxınlığı iddiasını irəli sürmək doğru olmaz. Bu fikir əvvəllər formalaşmış belə bir fikirdən qaynaqlanır ki, bütün türk dilləri türk dilinin dialekt və şivələridir. Halbuki artıq çoxdan qəbul olunub ki, Ön Asiya – Azərbaycan ulu dilin protodillərə parçalandığı, ilk miqrasiyaların çıxış nöqtəsi, dialekt parçalanmalarının başladığı ərazidir (8, 6). Digər tərəfdən Azərbaycan və Türkiyə türkoloqları bu fikrin yanlış olduğunu çoxdan söyləmişlər. M.Erginin “Azəri sahəsi dil coğrafiyası baxımından Doğu Anadolu, Güney Qafqasiya və Qafqaz Azərbaycanı, İran Azərbaycanı, Kərkük və İraq-Suriya türkləri bölgələrini içinə alır“ (9, 8); F.Köprülünün “Şərqi Anadolu azəri ləhcəsinin hökmran olduğu sahədir” (10, 35) və bir çox başqalarının fikirləri “türk dilləri türk dilinin dialekt və şivələridir” müddəasını tamamilə təkzib edir. Tarixin müəyyən dövründə ümumi olan leksik vahidlər həm Azərbaycan dilinin dialektlərində, həm də türk dili dialektlərində qorunub saxlanmış, eyni zamanda türk ədəbi dilinə inteqrasiya edərək ortaq sözlər şəklində özünü göstərir. Türk dillərinin leksikasına aid ayrıca tədqiqat aparan K. Musayev belə qənaətə gəlmişdir ki, türk dilləri leksikası Azərbaycan dialekt və şivəsində daha çox saxlanmışdır ki, burada türk abidələri və başqa türk dilləri üçün səciyyəvi olan qədim sözlər var (3,70).

Altayşünaslıq nəzəriyyəsinin tərəfdarları da ilk növbədə bu dillərin leksik tərkibində özünü göstərən müştərək sözlərə (qismən də fonetik və qrammatik əlamətlərə) əsaslanırlar. Altay dillərinin qohumluğunu sübut üçün gətirilən faktların bir qismi zahiri oxşayış, tipoloji uyğunluqla bağlıdırsa, böyük bir qismi leksik tərkibdə özünü göstərən leksik paralellərlə bağlıdır. Leksik tərkibdə özünü göstərən bu uyğunluq daha çox ictimai-siyasi səciyyə daşıyan söz və terminlərdə, məişətdə, kənd təsərrüfatında və s. bu qəbildən olan sahələrlə bağlı sözlərdə özünü göstərməkdədir (2, 30).

Müasir türk dilləri ailələrinin leksik tərkibi özünün əsas mənbəsi kimi: 1)ümumtürk fondu və ondan törəmə; 2) türk mənşəli olmayan fond və ondan törəmə şəklində qruplaşdırılır. Müəyyən bir leksik vahidin yazılı abidlərdə işlənməsi həmin sözün qədimliyinə, dialekt və şivələrdə saxlanması isə bu sözün tarixən, məsələn, Azərbaycan dilinə mənsubluğunu sübut edir. Azərbaycan dilinin dialekt leksikası öz inkişafında müəyyən dəyişikliklərə də uğramışdır. Məsələn, bir qisim sözlərin semantikasında dəyişiklik əmələ gəlmişdir. Bu dilin tarixi inkişafı ilə əlaqədar baş vermişdir.

Nəzəri cəhətdən ehtimal etmək olar ki, ağac, ev və vəhşi heyvan adları kimi leksik qruplar türk dillərində inteqrasiya olan sözlərdir. Lakin müşahidələr göstərir ki, bu leksik qrupların formalaşması türk dillərində mürəkkəb yol keçmişdir ki, bu özünü həmin sözlərin coğrafiyasında göstərir. Məsələn, bir sıra türk xalqlarının məskunlaşdığı şimal yarımkürəsindəki ağac və kol adları bütün türk dilləri üçün müəyyən istisnalarla ümumidir: tozağacı (беpeза) - k ayın (qırğız, qazax, qaraqalpak, Altay); k ayın (tatar, başkir, kumık, qaraçay-balkar, Krım tatar); *kayın* (özbək); *k eyin* (uyğur); *qayın* (Azərbaycan, türkmən); *xazın* (xakas); *xadın* (tuva); *xatın* (yakut); *xuran* (çuvaş). Türk dilində bu söz semantik dəyişikliyə uğrayaraq *buk* mənasını ifadə edir. M.Kaşğarlı türk dillərinin fonetik təsnifatını verərkən bu sözdən istifadə etmişdir. Bu fakt sübut edir ki, M.Kaşğarlı dövründə bu söz türk dilləri üçün ümumi olmuşdur. *Qayın* sözünün monqol, buryat, kalmık dilində və dialektlərində paralelləri mövcuddur: xusan // xusun; xuhan // xuhun; xusm // xusun.

Türk dillərində integrasiya edən sözlərdən biri də *alma* sözüdür. Sibir türklərindən olan xakas, tuva və yakut dili istisna olmaqla, bütün türk dillərində bu meyvənin yetişdiyi ağac alma ağacı, meyvəsi *alma* adlanır. Yalnız bəzi türk dillərində alma sözündə fonetik fərqlənmələr müşahidə olunur: (*elma* (türkmən), *ulma* (çuvaş), *olma* (özbək). M.Kaşğarlı alma sözünün oğuz sözü olduğunu qeyd edir, türklər isə ona *almıla* deyir (M.Kaşğarlı, I, 150).

Azərbaycan dilində meşə məfhumunun ifadəsi üçün əsas etibarilə *meşə* sözü işlədilir. Azərbaycan dili ilə eyni bir qrupa daxil olan türk və qaqauz dillərində meşə sözü fərqli semantik mənada işlənir, pəlid mənasını verir. Lakin dilimizdə *meşə* anlayışının ifadəsi üçün *orman* sözünə də təsadüf edilir. Türk dillərinin çoxunda meşə məfhumu *orman* sözü ilə ifadə olunur. K.M.Musayev *orman* sözünün qıpçaqlara məxsus söz olduğunu söyləyir. Azərbaycan ədəbi dilində *orman*, *ormanlı*, *ormanlıq* sözləri ümumişlək olmasa da, “Kitabi-Dədə Qorqud”da işlənmişdir: *Alan sabahturmuşsan, ağ ormana girmişsən*. Z.İ.Yampolski göstərir ki, eradan əvvəlki əsrlərdə yaşamış elamlıların dilində *meşa* sözü müasir dilimizdəki mənanı daşımışdır (11, 61-69). Bu söz orfoqrafiya lüğətlərimizdə də qeydə alınmışdır. E.Əzizov bu fakta əsaslanaraq *meşə* sözünün işlənmə tarixinin qədim, *orman* sözünün nisbətən yeni olduğunu qeyd edir (4, 207). O göstərir ki, çox güman ki, *orman* sözü Azərbaycan ərazisinə geri qayıtmış türk tayfalarının dili üçün səciyyəvi olmuşdur. Yakut dilində *meşə* sözü müəyyən fonetik fərqlənmə ilə *mas* şəklində işlənir və ağac mənasını bildirir. Altay dilinin teleut dialektində *anaş* ağac mənasını bildirir.

Türk dillərində müəyyən fonetik fərqlərlə (ağac, aac, ağaş, ağaç, ıyaş, jığaç) geniş şəkildə işlənən sözlərdən biri də *ağac* sözüdür. Bu söz türk dillərində həm inkişafda olan bitki; kəsilmiş; ağac material; həm də bu materialdan hazırlanan əşya mənasında geniş işlənir. Sözü *ağac//ağaç* fonetik forması türk dillərində daha qədim hesab olunur və qədim türk abidələrində rast gəlinir. Türk dillərinin demək olar ki, hamısında fərqli fonetik variantlarda işlənən (3, 72) *terek* sözü öz semantik zənginliyi ilə diqqət cəlb edən *ağac* sözündən fərqli olaraq yalnız inkişafda olan ağac mənasını bildirir və bu mənada lokal şəkildə işlənir.

Türk dillərində bir çox heyvan adları da areallara görə bölünüb. *Qoyun* sözü türk dillərini birləşdirən söz sırasına daxildir və işlənmə dairəsinə görə türk dillərini üç areala bölür. Bütün müasir türk dillərində müəyyən cüzi fonetik fərqlənmələrlə *k oy* (qazax, qaraqalpaq, qırğız, uyğur, qaraçay-balkar, kumık, Krım-tatarları), *k oy* (özbək), *k uy* (xakas), *xoy* (tuva) işlənir.

Oğuz türklərində - türkmən və Azərbaycan - qoyun; türk, qaqauz - *koyun* işlənir. K.M. Musayev *koy* sözünün oğuz qrupu türk dillərində morfoloji artımla qoyun şəklində işləndiyini göstərir. Lakin bu hadisəyə leksik diferensiasiya və ya ayrıca leksik areal kimi baxmaq olmaz. O bu hadisəni həmin leksik vahidin – *un* hissəsini artıq morfoloji areal və ya morfoloji diferensiasiyası kimi qiymətləndirir: *qoyun* (türkmən, Azərbaycan), *koyun* (türk, qaqauz) (5,143). A.M.Şerbak -*un* elementini vaxtilə kiçiltmə mənası bildirən morfem kimi qiymətləndirmişdir (7, 110). Volqaboyu türk dillərində ümumtürk *k oy* sözü sarık (tatar), harık (başkir), surax (çuvaş) sözləri ilə sıxışdırılaraq ayrıca qrup təşkil edir. Eyni zamanda tatar və başkir dillərində sinonim kimi ümumtürk sözü işlənir, lakin dar mənada *qoyun quyruğu* mənasında.

Heyvan adı olan *inək* sözü də türk dillərində tarixən qarşılıqlı təsir nəticəsində dörd areala bölünür: qıpçaq dilləri; Sibir və cənub-qərb; qərbi qıpçaq; Altay və qırğız dilləri. Qıpçaq dillərinin geniş arealında: *stıyr* qazax, qaraqalpaq, noqay, tatar dillərində; *hıyr* (başkir) və bir çox əlamətlərinə görə bu dil arealından fərqlənsə də, ona yaxın qonşu türk xalqlarında *siqir*

(özbək), *siyir* (uyğur), *sığır* (türkmən), *sır* (qaqauz) şəklində işlənir. *İyne*k sözünün fərqli fonetik variantlarla işləndiyi *inek* (türkmən, qaqauz), *inək* (Azərbaycan), *ınax* (yakut), *yene* (çuvaş). Qərbi qıpçaq qrupu türk dillərində isə - *iynek*//*siyir* (qaraçay-balkar), *iynek*//*sığır* (Kırım-tatar), *siyir*//*iynek* (kumık); *uy* (Altay və qırğız). Qədim türk abidələrində onlardan yalnız ikisi işlək olmuşdur: *inek*, *uz*. *Sığır* sözü Azərbaycan dialektlərində işlənir. *Sığırçı* Qazax, Şəmkir, Qax şivələrində *naxırçı* mənalarında işlənir.

Azərbaycan dilinin digər türk dilləri ilə qarşılıqlı tarixi əlaqələrini bərpa etmək üçün onların müasir türk dilləri və dialektlərində, bədii əsərlərdə, eləcə də atalar sözləri, frazeoloji birləşmələrin tərkibində işlənmə mənası, digər sözlərlə əlaqəli şəkildə işlənmə imkanları nəzərə alınaraq öyrənilməlidir.

Müasir tədqiqatlardan məlum olur ki, türk dillərinin qrammatik yaxınlığı onların müqayisəli-tarixi qrammatikasının yaranmasını çətinləşdirir. Hind-Avropa dillərinin qrammatikasındakı dərin ayrılımlar, fərqlər isə bu dillərdə müqayisəli-tarixi metodun uğurlu tətbiqini şərtləndirir. Belə aydın olur ki, qrammatika sahəsində bir-birinə çox yaxın olan qohum dillərdə qrammatik münasibətlərin tarixi mənzərəsini müəyyən etmək çox çətinidir. Tədqiqatdan məlum olur ki, türk dillərində leksik-semantik ayrılımlar fonetik və qrammatik ayrılımlardan daha çoxdur. Bu isə türk dillərində leksik-semantik münasibətlərin tarixi mənzərəsini kifayət qədər əks etdirir və türk dillərinin tarixini öyrənməyin əhəmiyyətinin vacibliyini göstərir. Qohum dillərdə leksik-semantik proseslərin müqayisəli və tarixi-müqayisəli aspektdə öyrənilməsi istiqamətində aparılan tədqiqatların uğurlu olması üçün bu prosesdə eynilik və ayrılma üzvi şəkildə uyğunlaşdırılır. Eynilik leksik-semantik prosesin inkişaf istiqamətini, ayrılma isə tarixi ardıcılığını, hərəkət və təşəkkülünü müəyyən etməyə imkan verir. Azərbaycan dilinin digər türk dilləri leksikası ilə müqayisəli tədqiqi göstərir ki, leksik əlamətə görə geniş əhatəli dillərin mərkəzi qrupunu və onunla kontaktda olan digər türk dillərini müəyyən etmək olar. Aparılan araşdırmalar türk dilləri arasında oğuz və qıpçaq dillərinin mərkəzi rol oynadığını göstərir.

Nəticə. Azərbaycan dilində baş verən leksik-semantik hadisələrin digər türk dillərinə leksik-semantik diferensiasiya və inteqrasiya məsələlərinin tədqiqi müasir Azərbaycan dilçiliyinin bir çox sahələrində açıq qalan məsələlərin həllində önəmli rol oynayır. Leksik-semantik diferensiasiya və inteqrasiya müasir dövrün aktual mövzusu olan ortaq türk dilinin, eləcə də Altayşünaslıq nəzəriyyəsinə mübahisəli qalan ilkin miqrasiyaların, ilk dialekt parçalanmalarının istiqaməti, türk dilləri ilə qohum olan və ya onunla sıx kontaktda olan dillərin müəyyən olunmasında, eləcə də bu nəzəriyyənin nüvəsini təşkil edən leksik vahidlərin eyniliyi əsasında izah olunmasının düzgün və ya yanlış olduğunun aydınlaşdırılmasında mühüm rol oynaya bilər.

Ədəbiyyat

1. Исхаков Ф.Г. Опыт сравнительного словаря современных тюркских языков. ИСГТЯ, IV, СТР. 9-10.
2. Мусаев К.М. Лексикология тюркских языков. Москва, Наука, 1984.70
3. Мусаев К.М. Лексика тюркских языков в сравнительном освещении. Западнокыпчакская группа. Москва, Наука, 1975.

4. Тенишев Э.Р. Глаголы движение. – Историческое развитие лексики тюркских языков. Москва, 1961.
5. Щербак А.М. Домашних и диких животных в тюркских языках. – Историческое развитие лексики тюркских языков. Москва, 1961. 110
6. Ямпольский З.И. Древнейшие сведения о тюрках в зоне Азербайджана. Изв. АН Азерб. ССР, №8. 1955, с.61-69.
7. Zeynalov F.R. Türkologiyanın əsasları. Dərslik. Bakı, Maarif, 1981.
8. Əzizov E.İ. Azərbaycan dilinin tarixi dialektologiyası. Bakı, Elm və təhsil, 2016.
9. Kazımov Q.Ş. Azərbaycan dilinin tarixi (Ən qədim dövrlərdən XIII əsrə qədər). Bakı, Maarif, 2003.
10. Ergin M. Azeri Türkcəsi II. Baskı, İstanbul. 1981
11. Köprülü F. Azeri// (İslam Ansiklopedisi) II cild. İstanbul.1970

Daxil olma tarixi : 19.06.2023.

Çapa verilmə tarixi : 28.06.2023.

UOT – 811.11-112

О ВИДАХ ВАЛЕНТНОСТИ В УЗБЕКСКОМ ЯЗЫКЕ

Саодат Мухамедова
Ташкентский Государственный Университет узбекского языка и литературы,
Республика Узбекистан
доктор филологических наук, профессор
e-mail: Prof.s.muhamedova@mail.ru
[Orcid: 0000-0002-2104-450X](https://orcid.org/0000-0002-2104-450X)

Резюме

В данной статье рассматриваются этапы развития теории валентности в мировом языкознании, исследуются виды валентности в узбекском языке. Глагол – сказуемое, на основании своей валентности по требованию коммуникации принимает свои актанты, реализуя составляющие его семантику семы. Актант определенной валентности считается определенным членом предложения. Таким образом, валентность – это точка пересечения грамматики и лексики, синтаксиса и семантики. Именно по этой причине её рассматривают с двух точек зрения, изучают, разделив на два вида: семантическую валентность и синтаксическую валентность. Но в узбекском языке есть и другие виды валентности, ибо узбекский язык, будучи агглютинативным языком как и другие тюркские языки, обладает своеобразной структурой и семантикой. Валентность существует на основе лексического значения слова. Чем логичнее лексическое значение слова, тем больше у него валентностей по отношению к другим членам предложения. Среди валентностей, основанных на лексическом значении слова, есть валентности, которые основаны на семантике формы слова. Валентность имеют все слова, имеющие самостоятельное значение и даже имеющие вспомогательные значения. Особое значение имеет валентность глагола. Он, будучи в функции предиката, определяет модель предложения.

Ключевые слова: валентность, семантика, сочетаемость, актант, предикат, модель предложения, семантическая валентность, синтаксическая валентность, валентность грамматической формы слова, опосредованная валентность.

ÖZBEK DİLİNDE DEĞER TÜRLERİ HAKKINDA

Saodat Mukhamedova
Tashkent Devlet Özbek Dili ve Edebiyatı Üniversitesi
Özbekistan Cumhuriyeti
doctor of philological sciences, professor

Özet

Bu çalışma Özbek dilinde değerlik türlerini incelemektedir. Fiil - yüklem, iletişim talebi üzerine değerlik temelinde, semantiğini oluşturan seme'leri gerçekleştirerek faillerini kabul eder. Belirli bir değere sahip bir eyleyen, cümlelerin belirli bir üyesi olarak kabul edilir. Bu nedenle değerlik, gramer ve kelime dağarcığı, sözdizimi ve semantiğin kesişimidir. Bu nedenle iki açıdan ele alınır, semantik değerlik ve söz dizimsel değerlik olmak üzere iki türe ayrılarak incelenir. Ancak Özbek dilinde başka değerlik türleri de vardır, çünkü diğer Türk dilleri gibi sondan eklemeli bir dil olan Özbek dilinin kendine özgü bir yapısı ve anlamı vardır.

Anahtar Sözcükler: değerlik, anlambilim, uygunluk, eyleyen, yüklem, cümle modeli, anlamsal değerlik, sözdizimsel değerlik, bir kelimenin gramer biçiminin değerliliği, dolayımli değerlik.

ABOUT THE TYPES OF VALENCE IN THE UZBEK LANGUAGE

Saodat Mukhamedova
Tashkent State University of Uzbek Language and Literature,
Republic of Uzbekistan, Tashkent city;
doctor of philological sciences, professor,

Summary

This work examines the types of valence in the Uzbek language. The verb - predicate, on the basis of its valence, at the request of communication, accepts its actants, realizing the semes that make up its semantics. An actant of a certain valency is considered a specific member of the sentence. Thus, valency is the intersection of grammar and vocabulary, syntax and semantics. It is for this reason that it is considered from two points of view, studied by dividing it into two types: semantic valence and syntactic valence. But in the Uzbek language there are other types of valence, for the Uzbek language, being an agglutinative language, like other Turkic languages, has a peculiar structure and semantics.

Keywords: valency, semantics, compatibility, actant, predicate, sentence model, semantic valency, syntactic valency, valency of the grammatical form of a word, mediated valence.

Актуальность. Теория валентности является одной из ведущих в современном языкознании. Она появилась в связи с изучением, исследованием семантико-синтаксической и функциональной активности слов в речи. Изучение слова в речи, его сочетаемостных возможностей, составление семантических синтагм для раскрытия лексической семантики – все это легло в основу теории валентности (7, 88). Валентность слова как субстанциально-семантический факт связана со значением слова и реализацией его значения в конструкциях предложения. В этом отношении характерно мнение С.Д. Кацнельсона, который в конце 40-х годов ввел в языкознание понятие валентности. “Валентность – свойство слова, осуществление синтаксического отношения слова с другими словами на основе своего значения” (7, 89). Иными словами, “в теории валентности обозначаются особенности определенного слова соединять в себе одно, два или больше слов” (7, 89).

Аннотация. Объективность и научно-практическая значимость теории валентности определяется лексико-семантическим потенциалом слова. Семантика, являющаяся «душой», «духом» слова, обеспечивает его соединение, сочетание с другими словами. (31, 200). Словосочетания, предложения как единицы речи должны рассматриваться через семантическую возможность слов соединяться в речи с другими словами как отношение валентности, что подчеркивает большое научно-теоретическое значение теории валентности для языкознания.

Таким образом, валентность оценивается при субстанциональном подходе к слову как внутренняя возможность слова быть распространенным в речи, как определенная семантико-синтаксическая особенность, присущая слову.

Методы. Сравнительно-лексическая, сопоставительная, синхронная

Введение. И словосочетания, и предложения непосредственно связаны с валентностью слова. Следует учитывать, что соединение слов в речи не абсолютное явление, а относительное, т. к. слова соединяются в предложении не со всяким словом, предусмотренным грамматической моделью, а лишь с некоторыми из них” (7, 47). Возможность соединения слов между собой ограничена, что находится в зависимости от семантической потенции каждого слова. Точнее, валентность существует на основании

лексического смысла слова (23,14), т.е. слово имеет валентность на основании логических сем лексического значения. Если сказуемое в предложении выражено глаголом, то валентность предиката определяет модель предложения (33, 99).

Из сказанного следует, что всякая синтаксическая связь должна рассматриваться как реализованная валентность, которую определяет валентность глагола в функции предиката. В речи семантика одного слова, чаще всего глагола, вступает во взаимоотношения с семантическим составом всего предложения.

Трактовка валентности в работах русских, узбекских языковедов и тюркологов. Термин «валентность» происходит от латинского слова «*valentia*», что означает сила», «потенциал». Хотя валентность признается многими учеными как возможность взаимосвязи языковых единиц, нов лингвистике одно и то же понятие интерпретируется по-разному. В частности, И.Г.Ольшанский рассматривает валентность как возможность языковых явлений и утверждает, что соединение является синтагматическим выражением валентности (17). С.Д.Кацнельсон трактует «валентность» и «сочетаемость» как синонимы (7,63). В.Г.Адмони использует термин «комбинация» в русском языке, чтобы подчеркнуть, что «необходимое сочетание уровней и форм слов» играет важную роль в формировании общих синтаксических единиц (2, 25). И.Эрбен приравнивает термин «*Wertigkeit*» (возможность) к термину «*Valenz*» (валентность) (32, 232). В своих ранних работах Г.Хельбиг под термином «валентность» понимает количество актантов глагола, определяет морфологическую и семантическую среду глагола термином «дистрибуция» и предлагает называть возможность присоединения частей речи к другим частям речи «возможность присоединения» (*Fügüings* - потенция) (34, 6).

В своей монографии Р.Расулов дает конкретное определение валентности: «Валентность – это внутренняя возможность, если есть потенциал, синтаксическая связь – это ее возникновение. Если валентность – это языковое явление, то синтаксическая коммуникация – это речевой феномен. Валентность – это, по сути, феномен синтаксической коммуникации. Если валентность общая, синтаксическая коммуникация специфичная. Если валентность является причиной, синтаксическая связь является результатом (21, 23).

На наш взгляд, в развитии теории валентности можно выделить два этапа:

1. Имплицитный этап (период с древнейших времен до конца XIX века).
2. Эксплицитный этап (период с конца XIX века по настоящее время).

Поскольку развитие теории валентности не изучалось ни в одной работе в такой интерпретации, остановимся на них детально.

Сочетание слов с другим словом в определенной грамматической форме по значению было также известно древнеиндийским, греческим и арабским лингвистам. Эта особенность слова лежала в основе образованных в древности понятий «управление» и «соглашение», а также в основе деления глаголов на переходные и непереходные (16, 32).

Особенно это касается европейской лингвистики. В частности, А. Добиаш в своей работе «*Синтаксис Apollonia Discola*» выдвигает важную точку зрения на счет теории валентности. Он подчеркивает свою крайнюю доброжелательность ко многим идеям древнегреческого ученого Аполлония Дискола в своей лингвистической работе. Он согласен с А.Дисколом в необходимости синхронизации синтаксиса с семасиологией. Это связано с тем, что А.Дискол считает основной задачей синтаксиса выявить и объяснить любые закономерности сочетания слов, способов объединения слов в речи целом (5, 10). А.Добиаш, в свою очередь, на основании мнений А. Дискола заключает: «При разделении слова на части речи важнейшим критерием следует считать его значение, способность прикреплять к себе другие слова» (5, 13). А. Добиаш выдвигает следующую идею, которая выражает сущность валентности: «Слова связаны друг с другом в речи по своему

значению. Слово А само по себе представляет неполное значение: само по себе, на математическом языке, оно включает не только известное, но и неизвестное X. Это следует обозначать словом V. Таким образом, при определении значения слова важно не забывать о его способности присоединять к себе другие слова». (5,14).

Значит, А.Добиаш данной идеей обосновал, что сочетание слов, то есть валентность, играет важную роль в полном освещении его смысла. Немецкий лингвист К. Зайдель в своей статье приводит очень красивую, образную мысль грамматика Петра Гелийского, жившего в XII-XIII веках: «Как князь командует армией, так и глагол командует главным предлогом. Глагол - князь предложения» (35, 273). Также К.Зайдель в данной статье осветил мысли ученых XV и XVI веков Мэтью Гербена, который описал глагола как составляющего предложение и определяющего значение слова в зависимости от его валентности (35, 273). К.Зайдель также ссылается на тот факт, что некоторые немецкие грамматик XVI века отвергли вербоцентрическую идею, но позже все равно приняли ее (35, 276). Статья К. Зайделя доказывает, что феномен валентности также находился в центре внимания лингвистов XII-XVI веков.

В статье С.М. Кибардиной указывается, что в трудах немецких лингвистов И.В.Майнера, И.Х.Аделунга, В.Гумбольдта, Г.Бауэра, Ф.Керна, Г.А. Шиотензака, Г.Пауля, О.Бехагеля, Г.Вундерлика существуют идеи вербоцентрической теории предложения, это доказывает, что основы валентности существуют и в XIX веке тоже (12, 181-210).

В статье В.С. Храковского подчеркивается, что в трудах русских языковедов XIX века Н.И. Греча, В.И. Классовского, М.П. Перевлесского, А.Х. Востокова, А.А. Потебни, Д.И.Овсяннико-Куликовского, А.Дмитриевского есть зачатки вербоцентрической идеи, результатом которой является теория валентности (28, 110-119).

Русский ученый XIX века П.М. Перевлесский писал, что: «...из них подлежащее есть член подчиненный, а сказуемое — подчиняющий; потому что сказуемое составляет собственно содержание предложения и выполняет главную цель и задачу суждения — определить частное через общее. Оттого нередко целое предложение выражается одним сказуемым, а подлежащее в нем пропускается (28, 114). В.И.Классовский пишет: «... по значению... своему в предложении сказуемое важнее подлежащего. Вследствие этой важности сказуемого целое предложение может быть выражено одним сказуемым, напр.: *Смеркалось. Зарябилон глазах.* Здесь подлежащее до того неопределенно, что в грамматике даже считают его вовсе не существующим» (28, 115). Мысли П.М.Перевлесского созвучны с размышлениями И.И.Давыдова, В.И.Классовского и А.Потебни. В частности, вербоцентризм является основой, сутью синтаксической концепции А.Потебни. Он пишет: «Наиболее самостоятельный член предложения есть сказуемое, которое одно может обойтись без всех прочих членов» (18, 215).

Идеи А.А.Потебни о вербоцентричности предложения развивает его ученик Д.И.Овсяннико-Куликовский. С его точки зрения, «важнейшая часть предложения это сказуемое, иначе называемое предикатом. Оно-то и есть носитель и выразитель того движения мысли, которое известно под именем предикативности (предикативности, сказуемости) и без которого предложение невозможно» (28, 115). «Необходимым носителем сказуемости (предикативности) является глагол» и «без глагола или, по крайней мере, без глагольности нет предложения» (28, 116). Таким образом, для Д.И.Овсяннико-Куликовского, как и для А.А.Потебни, доминирующим членом предложения является сказуемое, без которого «не может быть предложения, между тем как все прочие части могут отсутствовать. Так, «светает», «морозит», «тошнит» это предложения, состоящие из одних сказуемых» (28, 116). Эти мысли не утратили актуальность и сегодня.

А.А. Дмитриевский уже в XIX веке признал сказуемое единственным главным членом предложения (28, 116). По мнению Потебни, это утверждение имплицитно высказал уже А.Дмитриевский: «...хотя г. А.Дмитриевский и не назвал прямо подлежащее второстепенным членом, все-таки *minimum* предложения он признает в одном сказуемом, а не в сказуемом и подлежащем» (18, 116). Аргументацию этого утверждения А.А.Дмитриевский находит в том, что роль подлежащего при одних сказуемых аналогична роли дополнений при других. Он пишет: «...как для одного сказуемого ближайшее - подлежащее, так для другого ближайшее - какое-либо из дополнений и столь же важно для него, как подлежащее для первого. Значит, подлежащее играет столь же второстепенную роль в предложении, как и дополнение» (28, 116). Еще один аргумент А.А.Дмитриевского заключается в обратимости подлежащего и дополнения, т. е. в том, что эти члены предложения в ряде случаев могут меняться местами. Имеются в виду примеры типа *Мне жаль < Я жалею* и т. п.

А.А.Дмитриевский не строит иллюзий относительно того, что его мысль о второстепенности подлежащего найдет последователей. Он пишет: «Я уверен даже, что и многие педагоги, и, может быть долго будут чтить подлежащее как бога- громовержца, главного и единственного громовержца сказуемого. Ну и благо им!» (28, 116). Автор подчеркивает, что многие добросовестные научные заблуждения живут века, приводя в качестве одного из примеров историю открытия вращения Земли вокруг Солнца и сопоставляя картины мира Птолемея и Коперника. А.А.Дмитриевскому принадлежит образная динамичная характеристика предложения, в соответствии с которой «...предложение есть драма, представление мысли посредством слова, которое является как бы актером того действия, которое есть мысль» (28, 117). И далее: «Предметы-дополнения - действующие лица сцены; обстоятельства-сама сцена, а предложение - драма мысли» (28, 116). Очень любопытно, что к сравнению предложения с театральным представлением спустя почти столетие прибегает в своем «Структурном синтаксисе» известный французский лингвист Л.Теньер, с именем которого обычно связывают создание вербоцентрической концепции предложения (28, 116). Сходство идей, развиваемых А.А.Дмитриевскими, Л.Теньером, а главное, сходство формулировок позволяет думать, что Л.Теньер был знаком с творчеством А.А.Дмитриевского. (28, 116).

В частности, русские лингвисты XIX века связывают идеи вербоцентризма непосредственно со сказуемым, выражаемым глаголом, и в своих трудах трактуют сказуемого как единственный главный член предложения.

Вывод из приведенных выше соображений состоит в том, что идея вербоцентризма в лингвистике и, вытекающая из этого теория валентности, возникла не в середине XX века, а ее корни уходят в древние времена.

С конца XIX века можно обозначить эксплицитный этап в развитии теории валентности. Этот этап делится на три:

Первый этап - конец XIX века - 20 -е годы XX века;

Второй этап - 20-50-е годы XX века;

Третий этап - (с 50-х годов XX века по настоящее время).

На первом этапе в работах немецких лингвистов И.Гейзе и О.Бехагеля деление глаголов на «абсолютные» и «относительные» (т. объектные и не объектные) можно интерпретировать как возникновение «значения» пропорциональному понятию валентности (38, 35).

На втором этапе возникло понятие и соответственно термин «валентность». В своих работах немецкий лингвист К. Бюлер пишет о возможности одной категории слов для создания «открытых мест» для слов другой категории» (38, 37).

В трудах русского лингвиста А.М.Пешковского также содержатся последовательные представления об управлении глаголов. В частности, эти идеи отчетливо просматриваются в произведении ученого «Русский синтаксис в научном освещении» (19).

В 30-х годах XX века первый узбекский профессор – лингвист Абдурауф Фитрат также уделяет особое внимание сказуемому в своих лингвистических исследованиях и подчеркивает, что именно от него зависит количество дополнений в предложении (13, 12).

Третий этап развития теории валентности, с точки зрения начала, несомненно, связан прежде всего с французским лингвистом Л. Теньером. Л.Теньер ввел термин «валентность» в лингвистику, то есть он разработал теорию валентности в 50-х годах XX века в контексте грамматики зависимостей. Л. Теньер сравнивает способность глагола принимать и удерживать актанты вокруг себя со свойством атома в химии, и, в аналогии с которым, он называет это явление «валентностью». Л.Теньер в своей книге «Основы структурного синтаксиса» подчеркивает важность в выражении мысли синтаксическую коммуникацию, основанную на валентности. Он пишет: «Именно синтаксическая связь превращает предложение на живой организм, даёт ему жизненную силу и энергию. Следовательно, концепция синтаксической коммуникации является основой структурного синтаксиса» (20, 60). Он назвал в первой части раздел «Книгу Г» - «Валентность» и изучил 1, 2, 3-валентные глаголы на основе французских и немецких предложений (20, 97-119).

Учение Л. Теньера продолжили немецкие лингвисты Г. Бринкман, И. Эрбен, П. Греббе, И. Вайсгербер, В. Шмидт, Г. Хельбиг, а также русские лингвисты В.Г.Адмони, М.Д.Степанова, Б.А.Абрамов, Н.И.Филичева, И.С.Рахмакулова.

Развитие теории валентности в русской лингвистике связано с работами С.Д.Кацнельсона. Он пишет: «Валентность – это проявление слова в определенном образе в речи и его связь с другими словами» (8, 132).

В целом понятие валентности в трудах русских лингвистов трактуется широко. То есть, в то время как большинство немецких лингвистов считали это признаком глагола, то русские лингвисты подчеркивали, что валентность характерна для всех частей речи. В частности, С.Д.Кацнельсон в статье «К понятию типов валентности» пишет: «...валентностью обладают не только глаголы, но и существительные, союзы и предлоги (под, над, в, из, на) (8, 23).

Понятию валентности также уделяется особое внимание в книге О.И.Москальской (15). О.И.Москальская как и В.Г.Адмони исследует отношение валентности с разными частями речи, выделяет «правую» и «левую» (пассивную и активную) валентность и связывает её с трансформацией распространенного предложения. Также О.И.Москальская указывает, прилагательное тоже имеет свою валентность (15, 39-71). Следовательно, О.И.Москальская трактует валентность иначе чем В.Г.Адмони, ведь он трактовал валентность с точки зрения вербоцентрической теории.

Профессор М.Д. Степанова занимает особое место в развитии теории валентности в русском языкознании. Она написала множество работ, посвященных теории валентности (24).

М.Д.Степанова связывает «внутреннюю» и «внешнюю» валентность с словообразованием, в частности, она и в своей докторской диссертации обосновала, что слова, именно благодаря своей «внутренней» валентности, принимают те или иные аффиксы. Данная идея М.Д.Степановой нашла свое отражение и в некоторых работах узбекских языковедов, как Ё.Таджиев и М.Журабаева (25).

В русском языкознании также есть статьи о возможности сочетания фонем и морфем (5,133). Специальный труд по изучению валентности в сложных предложениях написаны именно в русском языкознании (26).

В русской лингвистике валентность также рассматривается и в сравнительном аспекте (100). В русской лингвистике также исследованы об отношении валентности и компьютерной лингвистики (14).

В исследовании Г.М.Гайсиной анализируются семантические и валентные свойства реляционных глаголов (6). В статье Ф.С. Бацевича «Референтная отнесенность имен субъектов и специфика выявления глагольного действия» рассматривается специфическая семантика некоторых глаголов действия в русском языке, ее влияние на валентность и речевые модели (3). Л.Н.Чумак в своей статье «Реализация культурного компонента значения на синтаксическом уровне пишет, что «Осознание культурной составляющей значения синтаксического уровня» размышляет о существовании социокультурной (социокультурной сочетаемости) в современном русском языке, помимо грамматико-синтаксических, семантико-лексических связей» (30, 67-82). Мы считаем это верным, потому что социокультурная сочетаемость также имеет свое место и статус. В.П.Берков в своей статье «О словарях XXI века (из лексикографической футурологии)» говорит о недостатках современных словарей: «Большинство современных словарей не могут показать сочетаемость слов. Очень надеюсь, что этот недостаток в словарях XXI века обязательно будет исправлен (32,65-69). И в последние годы в России осуществлены глубокие исследования по изучению валентности разных единиц языка (33).

Валентность многосторонне исследована и в тюркологии тоже. В частности, докторская диссертация тюрколога А.А. Цалкаламанидзе «Валентность глаголов в мире семантических и синтаксических свойств (на материале тюркских и узбекских языков)» турецкие и узбекские глаголы разделены на семантические группы (56 групп) также указаны какие валентности они имеют. По мнению ученого, можно выделить 3 типа семантической валентности изучаемых глаголов: обязательная, необходимая и факультативная (34, 34).

Изучение валентности глаголов в узбекском языкознании было начато И.Кучкартаевым. Его монография о валентности речевых глаголов имеет огромное научное значение. В данной монографии в первой главе речевые глаголы классифицируются в соответствии с их семами, в следующей главе исследуются их валентности (агент, контрагент, объект, содержание, цель, адресат) (29).

Несомненно, лидером изучения валентности в узбекском языкознании является профессор Р.Расулов. Докторская диссертация Р.Расулова о валентности глаголов состояния имеет большое научное, теоретическое и практическое значение. В докторской диссертации Р.Расулова и в ряде его монографий значения глаголов состояния классифицируются в соответствии с их основной семой, затем исследуются в соответствии с промежуточной семой и, наконец, определяются дифференциальные семы (21).

Р.Расулов исследовал глаголы состояния на основе семантической валентности и доказал, что семантическая структура значения слова определяет семантическую валентность слова. Этими идеями Р.Расулов внес ясность и полноту в идею семантической валентности Г. Хельбига.

Профессор-тюрколог М.З.Закиев высоко оценил исследования Р.Расулова и отметил следующее: «Таким образом данная работа первый (и весьма удачный) шаг в теоретическом осмыслении собранного большого и разнообразного материала в узбекском языкознании. Автор будет имеет целый ряд последователей, работающих в этой новой для узбекского языкознания (да не только узбекского, но и в тюркском в

целом) направлении». Действительно, в следующие годы в узбекском языкознании появились многие докторские и кандидатские диссертации, посвященные изучению валентностей разных частей речи (27).

По словам Р.Расулова, проблема валентности глагола в узбекском языкознании полностью решена, и пора изучать валентность других частей речи. Мы также поддерживаем его мнение.

Виды валентности в узбекском языке.

Как было выше подчеркнуто, валентность существует на основе лексического значения слова. Точнее, лексическое значение слова приобретает валентность пропорционально тому, какую логическую семантику оно имеет. Если часть речи является глаголом, его валентность, то есть сказуемое предложения, определяет модель предложения. Именно поэтому М.Д.Степанова пишет, что «... глагол - основа предложения, от него зависят все остальные его члены и даже подлежащее» (24,14). Г.Хельбиг также в своей специальной статье проанализировал, что валентность основана на семантике слова, а модель предложения зависит от валентности. Значит, любую синтаксическую связь следует рассматривать как реализованную валентность. То есть формирование синтаксических отношений определяется валентностью. В речи семантика конкретного слова, скорее глагола, взаимодействует со семантической структурой всего предложения. Такова природа речи.

Глагол – сказуемое на основе своей валентности принимает свои собственные актанты в зависимости от ситуации. То есть здесь проявляются семы в семантике глагола. Актанты, с другой стороны, служат определенной частью речи. Актант определенной валентности – это также определенная часть речи. Таким образом, валентность рассматривается с двух точек зрения и изучается по двум типам: 1) семантическая валентность; 2) синтаксическая валентность.

Семантическая валентность основана на логической семе семантики слова. Эта сема согласуется с логической семой значения другого слова. Следовательно, слово сочетается со словом, с семантикой которого совпадает его семантика. Эта считается его семантической валентностью. В связи с этим Г. Хельбиг пишет, что «семантическая валентность основывается на сочетании значений отдельных сем» (33, 99). Здесь необходимо отдельно упомянуть возможности глаголов. Глагол может не только показывать действие, но и предварительно указать всех исполнителей и участников этого действия, прошедшее действие и всю ситуацию. Эта возможность глагола интерпретируется как его семантическая валентность (7, 47).

В.А. Каримджанова же, размышляя о семантике составных глаголов, указывает, что для сочетания с глаголом слова должно иметь с ним общую сему, т.е. классему, или же семантическая валентность другого актанта должна совпадать с семантической валентности глагола (11, 7). То есть в логических семантических валентностях принимаются определенные контекстные партнеры с определенными семантическими характеристиками, а контекстные партнеры с другими семантическими характеристиками не «распознаются». Семантическая, то есть семантическая структура валентности – это структура мышления, такая как предикат и его аргументы, выраженная в терминах формальной логики. Следует отметить, что, говоря о логической семантике слова, мы имеем в виду только его денотативную семантику. Они только создают семантическую валентность.

Семантическая валентность основывается на логических семех семантики слова. Эти семы согласуются с логическими семами значения другого слова, в результате у данного слова проявляются возможности сочетания с другим словом (на основании согласованных сем). Это считается его семантической валентностью. Г.Хельбиг писал:

“Семантическая валентность основывается на скрещивании отдельных сем значения” (33, 101). Здесь необходимо особо отметить валентностные потенции глагола. Глагол имеет возможность не только называть действие, но и указывать участников, исполнителей, а также содержит в имплицитном виде возможные обстоятельственные ситуации осуществления действия. Эти возможности глагола реализуются как его семантическая валентность” (33, 99).

Необходимо подчеркнуть, что под логическими семами лексического значения слова, мы понимаем только денотативные семы данного слова. Именно они образуют семантическую валентность.

Итак, если всякая синтаксическая связь – это реализованная валентность, валентность можно анализировать и с точки зрения синтаксиса. Л.Теньер, основатель теории валентности, начинал свои исследования именно с этой позиции. Он считает, что в центре предложения находится глагол- сказуемое, а подлежащее не является главным членом предложения (36, 37). Он распределяет валентности в таком порядке: подлежащее является первым, прямое дополнение – вторым, косвенное дополнение – третьим реализатором глагола – сказуемого. Теньер не включал другие члены предложения в валентности глагола-сказуемого. Если первоначально синтаксическая валентность трактовалась только как сочетаемость глагола с подлежащим и дополнением, то позднее круг “участников” значительно расширился за счет включения всех необходимых по смыслу добавлений к глаголу, в первую очередь – структурно обязательных обстоятельств. С точки зрения С.Д. Кацнельсона, возможность принятия определенного аффикса переходного глагола – это и есть формальная (синтаксическая) валентность (7, 57). В данных взглядах не учитывается семантико-синтаксическая асимметрия членов предложения.

Здесь существенным является предположение Бринкмана о том, что в процессе перехода между подлежащим и сказуемым устанавливается “тайная” связь, особенно проявляющаяся в том, что глагол-сказуемое, переходя в пассив, принимает функции подлежащего (37, 86). Обмен функциями членов предложения происходит соответственно законам речи. Этот процесс наблюдается и в тюркских языках, особенно в узбекском. Исходя из этого, необходимо исследовать актант реализующей валентности, основанной на семантике глагола – сказуемого, а также внедрение актантов в синтаксические члены предложения. При этом мы разделяем точку зрения В. Бонцио, который не признаёт синтаксическую валентность, а считает, что существует лишь семантическая валентность (31,86).

Г.Хельбиг указывает, что существует также и логическая валентность. “Логическая валентность, - пишет он, - это отношения понятий, не присущие языку (33,100). В данной валентности слова сочетаются не на основе сем, а на основании логики, то есть слова здесь сочетаются на основании логического восприятия. Например, в сочетаниях *ichgehe*, *я пришел* глаголы *gehen*, *пришел* не имеют валентности, требующей 1 лица единственного числа. Понятно, что данные действия может исполнить человек, именно поэтому эти глаголы вступают в синтаксическую связь с местоимением 1 лица единственного числа (значит, логическая валентность для этих языков конкретно существует). По фактам же тюркских языков, в частности узбекского, логическую валентность доказать невозможно. Например, *келдим* в узбекском языке считается минимальной моделью предложения. Это слово и есть простое предложение с конкретным лицом – *дим*, (морфологическая форма сказуемого), указывающее на подлежащее в предложении. Подразумевается местоимение *мен*. С помощью данного аффикса мы можем реализовать, и валентность времени. Значит, на основе этого выявляется актант валентности времени. Эту валентность можно внедрить в залоги глагола. Семантика форм залогов глагола проявляет свою валентность в этом же

глаголе. Из сказанного следует, что логическая валентность, открытая Г. Хельбигом и одобренная многими языковедами мира, присуща индо-европейским языкам, а в тюркских языках, в частности в узбекском, её нет. Вместо нее в тюркских языках существует валентность морфологической формы слова, т. е. по морфологической форме слова можно будет определить его валентность. Эта валентность присуща также хамитским языкам.

Выше были отмечены виды валентности, основанные на семантике лексических единиц (семантическая валентность) и на семантике слова в коммуникации (валентность морфологической формы слова). Есть ещё один вид валентности слов, но основа этой валентности является проблематичной. Например, конструкции *ўқишучун мактабга бормоқ* (идти в школу, чтобы учиться) или *харидучун бозорга бормоқ* (идти на рынок для покупок) правильны с точки зрения грамматики и логики. Но за счёт какой валентности глагола актанты сочетаются с глаголом? Очевидно, за счёт целевой валентности глагола, но в этой семантической валентности слова соединяются опосредственно. Рассмотрим этот процесс детально. Семы глагола *бормоқ* (*идти*) не образуют классему с семами слов *ўқимоқ* (*учиться*) и *харид* (*покупка*). Семы значения *ўқимоқ* (*учиться*) составляют *получить образование; освоение*, а семы смысла *харид* (*покупка*) – *получить что-то, заплатив*. Они не имеют ничего общего с семами глагола *бормоқ* (*идти*). В этих конструкциях глагол *бормоқ* (*идти*) также управляет словами *мактаб* (*школа*) и *бозор* (*рынок*). Слово *бозор* (*рынок*) обозначает *место, где что-то продаётся и покупается*; слово *мактаб* (*школа*) составляют семы *место, где получают образование*. Очевидно, что глагол *бормоқ* (*идти*) образует классему «место» со словами *мактаб* (*школа*) и *бозор* (*рынок*). Т.е. этот глагол на основании валентности *места* вступает в синтаксическую связь с актантами *рынок* и *школа*. Слово *рынок* образует классему с глаголом *покупать*, по семе *что-то покупать*; а слово *школа* образует классему со словом *учиться* по семе *образование*, и они на основании этого вступают в синтаксическую связь. Очевидно, что глагол *бормоқ* (*идти*) хотя и опосредованно управляет словом *ўқимоқ* (*учиться*), но сочетается с ним посредством слова *мактаб* (*школа*). Такая же ситуация – со словом *харид* (*покупка*). Глагол *идти* управляет словом *покупка*, но он состоит в семантической связи с этим словом при помощи слова *рынок*. Т.е. валентность глагола *идти* проявляется посредством актанта валентности места. Здесь валентность сочетается с аргументом, обозначающим цель только при посредничестве актанта места. Поэтому эти конструкции нельзя построить следующим образом: *харидучун мактабга бордим* (*идти для покупок в школу*) или *ўқишучун бозорга бордим* (*идти на рынок, чтобы учиться*). Исходя из этого положения, данную валентность глагола следует назвать «опосредованной» т. к. она опирается на семантику актанта валентности места, т.е. при помощи его семантики сочетается с аргументом, который обозначает цель. Опосредованная валентность присуща не только тюркским языкам, но также и хамит-семитским языкам.

Заключение. Итак, глагол-сказуемое на основе своей валентности принимает свои собственные актанты в зависимости от ситуации. Т.е. здесь проявляются семы в семантике глагола. Актанты, с другой стороны, служат определенной частью речи. Актант определенной валентности – это также определенная часть речи. Таким образом, валентность рассматривается с двух точек зрения и изучается по двум типам: 1) семантическая валентность; 2) синтаксическая валентность. Но в узбекском языке есть и другие виды валентности. Первым двум видам валентности в узбекском языкознании посвящено немало публикаций. Нами предпринята попытка определить и исследовать своеобразный вид валентности в узбекском языке – т.е. опосредованную валентность.

Из выше сказанного следует, что в узбекском языке существуют следующие виды валентности:

- 1) лексико-семантическая валентность;
- 2) валентность грамматической (морфологической) формы слова;
- 3) опосредованная валентность.

Литература

1. Синтаксические потенции глагола (в сопоставлении с потенциями других частей речи) // Филологические науки. 1966. №3. –с. 35-41.
2. Адмони В.Г. Основы теории грамматики. –М.-Л., 1964. 104 с.
3. Бацевич Ф.С. Референтная отнесенность имен субъектов и специфика проявления глагольного действия // Филологические науки. -1990. №5. -С.30-35
4. Берков В.П. О словарях XXI века (из лексикографической футурологии) // Мир русского слова. -Москва, 2000, №3. -С.65-69
5. Виноградов 1948 - Виноградов В.В. Синтаксические взгляды проф. А.В.Добиаша. „Ученые записки МГУ. Труды кафедры русского языка“, кн. 2, вып. 137, 1948, стр. 3—30
6. Гайсина Р.М. Лексико-семантическое поле глаголов отношения в современном русском языке. –Саратов: СГУ, 1981; Гайсина Р.М. Валентностные и сочетаемостные характеристики устойчивых глагольно-именных сочетаний (со значением отношения). -Уфа: БГУ, 1983
7. Кацнельсон С.Д. Типология языка и речевое мышление. -М.: Наука, 1972. - 213 с. [Katsnelson S.D. Typology of language and speech 1 thinking. -М.: Наука, 1972. - 213 p.]
8. Кацнельсон С.Д. О грамматической категории // Вестник ЛГУ. Серия истории, языка и литературы, №2, 1948. -132 с.
9. Кацнельсон С.Д. К понятию типов валентности // ВЯ, 1987, № 3. -С.21-37.
10. Илькив Н.В. Аспектуальная иррелевантность глагольных действий в современном немецком языке (на материале глаголов чувствования) // Сравнительная типология родного и германских языков. -Калинин, 1980. –С.45-54. Канеко Ю., Петрухина Е.В. Аспектуальная семантика в глагольных системах русского и японского языков (сопоставительный анализ фрагментов языковой картины мира) // Вопросы языкознания. 2004, №4.-С.19-34. Падучева Е.В. Аспектуальная специфика глаголов с актантом // www.seelrc.org / glossos / issues -Kalinin, 1980. -S.45-54.
11. Каримжонова В. Ўзбек тили даўринкелишикли бирикмалар семантикаси. Филол.фан.номз... дис. автореф. -Тошкент, 1994. -24 с.
12. Кибардина С.М. К истокам теории валентности в немецком языкознании XIX века // Грамматические концепции в языкознании XIX века. –Л.: Наука, 1985. –С.181-210.
13. Курбонова М. Фитрат – тилшунос. –Тошкент: Университет, 1996. -22 с.
14. Лавошникова Э.К. О «подводных камнях» в компьютерных системах проверки правописания // Вестник Московского университета. Серия 9. Филология. –2002, №6.-С.151-163. Левин В.И. От синтаксиса к смыслу и далее («Котлован А.Платонова – пример ненормативного использования валентностей слова).

15. Moskalskaya O. Grammatikderdeutschen Gegenwartsprache. –М., 1971. – 352 s.
16. Неъматов Х., Сайфуллаева Р., Курбонова М. Ўзбек тили структурал синтакисиси асослари. –Тошкент, 1999. -112 с.
17. Ольшанский И.Г. Парные сочетания слов современного немецкого языка. Автореф. дис... канд. филол. наук. -М., 1966. -17 с.
18. Потебня А.А. Из записок по русской грамматике. –М.,1958. –С.536.
19. Пешковский А.М. Русский синтаксис в научном освещении. 1-ое изд. –М.: Учпедиз, 1938, 452 с.
20. Теньер Л. Основы структурного синтаксиса.- М.: Прогресс, 1988. -656 с.
21. Расулов Р. Ўзбек тилидаги ҳолат феъллари ва уларнинг облигатор валентликлари. - Тошкент: Фан, 1989. -142 с.
22. Садыкова Р.З. Валентность татарского глагола. Автореф. дис... канд. филол. наук.- Казань, 2013. Косицына Е.Ф. Семантические валентности глаголов зрения и способы их выражения. Автореф. дис... канд. филол. наук.-М., 2002. Шерифова Э.М. Валентностные характеристики глаголов движения в лезгинском и английском языках. Автореф. дис... канд. филол. наук.-М., 2009. Омарова Э. Валентность глаголов перемещения в английском, русском и даргинском языках (в религиозном дискурсе). Автореф. дис... канд. филол. наук. –Махачкала, 2016.
23. Степанова М.Д. Проблемы теории валентности в современной лингвистике // ИЯШ. - 1973, №6. -с. 54-67.
24. Степанова М.Д. Методы синхронного анализа лексики. -М., 1968, Степанова М.Д. Проблемы теории валентности в современной лингвистике // ИЯШ. 1973, №6. Степанова М.Д. Теория валентности и валентный анализ (на материале современного немецкого языка). -М.: Высшая школа, 1973; Степанова М.Д. Хельбиг Г. Части речи и проблема валентности в современном немецком языке. – М.: Высшая школа. 1978.-250 с.
25. Степанова М.Д. О внешней и внутренней валентности слова // ИЯШ. 1967, №3. Степанова М.Д. Словообразование и вопросы стилистики // Сборник научных трудов. Вып. 73. МГПИИЯ им. М. Горького.-М., 1973
26. Страхова В.С. Валентность в структуре сложноподчиненного предложения (по материалам сложноподчиненных предложений с придаточными дополнительными, определительными и причинными в русском, немецком и испанском языке). –М., 1972.
27. Хакимов 1994, Мухамедова 1999, 2007, Миртожиев 2007, Шокирова 2009 - Хакимов Қ. Содда гапқолипли фразеологизмларда семантик валентликлар. Филол.фан.номз.-.дис.автореф.-Тошкент, 1994. Мухамедова С. Ўзбек тилидаги йўналма ҳаракат феълларининг предикативлиги ва валентлиги. Филол. фан. номз. дис. .автореф. –Тошкент, 1999, 22 б. Мухамедова С. Ўзбек тилида ҳаракат феълларининг семантик ва валентлик хусусиятлари. Филол. фан. д-ри...дис. – Тошкент, 2007, 325 б. Миртожиев М. Ўзбек тилида феъл валентликлари. – Тошкент: Университет, 2007. Шокирова Ҳ. Ўзбек тилида кесимлик категорияси: шахс актанти ва унинг нутқий воқеланиши. Филол.фан.номз...дис.автореф.- Тошкент, 2009.

28. Храковский В.С. Истоки вербоцентрической концепции предложения в русском языкознании // Вопросы языкознания, 1983. № 3. –С.110-119. [Khrakovsky V.S. The origins of the verbocentric concept of the sentence in Russian linguistics // Problems of linguistics, 1983. No. 3. - pp. 110-119]
29. Цалкаламанидзе А.А. Семантико-синтаксические группы глаголов в узбекском языке. –Тбилиси: Мецниереба, 1987. – 128 с.
30. Чумак Л.Н. Реализация культурного компонента значения на синтаксическом уровне // Мир русского слова, 2000, №2. -С.67-82.
31. Bondzio W. Valenz, Bedeutung und Satzmodelle // Beitrage zur Valenztheorie. - Halle (Saale). – 1971. –с.200
32. Erben J. Abrißder deutschen Grammatik. –Berlin. 1965. –S.231-236.
33. Helbig G. Valenz, Semantik und satzmodelle // Deutsch als Fremdsprache (DaF). – 1976, №2. - S. 99-110
34. Helbig G., Schenkel W. Wörterbuchzur Valenz und DistributiondeutschenVerben. – Leipzig, 1969. -136 s.
35. Seidel K. Aspekte der Verbvalenz in Grammatiken des 12. Bis 17. Yahrhunderts // Valenztheorie und historischeSprachwissenschafts. –Berlin, 1975. –S. 271-289.
36. Tesniere I. Esquisse d une syntaxe struchrale. -Paris, 1953, s.250.
37. Brinkmann H. Die deutsche Sprache. Gestalt und Leistung. -Düsseldorf, 1962. -S.223.
38. Deutshe sprache. Kleine Enzuklopädie. -Leipzig, VEB Bibliographisches institut, 1983. –с.35.

Daxil olma tarixi : 29.04.2023.

Çapa verilmə tarixi : 15.05.2023.

UOT –82.390

İSMAYIL QASPIRALI YARADICILIĞINDA QADIN HÜQUQU VƏ AZADLIĞI PROBLEMI

Prof. Dr. Elman QULIYEV
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti
filologiya elmləri doktoru, professor
elman.guliyev1958@gmail.com

Orcid:0000-0001-5413-9479

Xülasə

İ.Qaspiralının həm bədii, həm də publisistik yaradıcılığında qadın mövzusu əhəmiyyətli yer tutur. Məqalədə İ.Qaspiralı yaradıcılığında qadın probleminin aktuallığına diqqət yönəldilmiş və təhlilə cəlb edilmişdir. Bildiyimiz kimi, İsmayıl Qaspiralı 1903-cü ildə “Tərcüman” qəzetində çap etdirdiyi “Qadınlar” başlıqlı yazısında qadınların vəzifələri, Şərq və Qərb qadınlarının müqayisəsi, qadınların hüquqları və s. ilə bağlı fikirlər söyləmişdir. İ. Qaspiralı “Qadınlar” məqaləsində “hər evə bir qadın necə lazımsa, hər qadına da elm o cür lazımdır” deməklə qadınların təhsilli olmasının vacibliyini qeyd edir, cəmiyyətin formalaşmasında, nıcatında və tərbiyəsində savadlı qadının rolunu yüksək qiymətləndirirdi. İ.Qaspiralı qadın azadlığını onların hüququ kimi təsəvvür edir və bu hüquq uğrunda mübarizə aparmağı isə onların borcu sayır. Məqalədə İ.Qaspiralının “Fırəngistan məktubları”, “Darürrahat müsəlmanları”, “Sudan məktubları”, “Qadınlar ölkəsi”, “Arslan qız” romanlarında, “İvan və Süleyman”, “Hacının fərasəti”, “İki imam” və s. hekayələrində müsəlman mühiti fonunda qadın problemi xüsusi olaraq təhlilə cəlb edilir və problem cəmiyyət və mühit kontekstində araşdırılır. Məqalədə İ.Qaspiralının şərq qadınının Avropa qadınından geri qalmasının dinlə əlaqələndirilməsini əsassız sayması, şərq qadınının geriliyinin və hüquqsuzluğunun İslamla heç bir əlaqəsinin olmaması və s. məsələlər təhlil süzğəcindən keçirilmişdir.

Açar sözlər: İsmayıl Qaspiralı, Şərq qadını, cəhalət, qadın hüquqsuzluğu, müsəlman mühiti

ПРОБЛЕМЫ ПРАВА И СВОБОДА ЖЕНЩИНЫ В ТВОРЧЕСТВЕ ИСМАИЛА ГАСПИРАЛИ

Эльман Гулиев
Азербайджанский Государственный Педагогический Университет
доктор филологических наук, профессор

Резюме

Женская тема занимает важное место как в художественном, так и в публицистическом творчестве Гаспирали. В статье акцентирована и включена в анализ актуальность женской проблемы в творчестве И.Гаспирали. Как мы знаем, в статье Исмаила Гаспирали под названием “Женщины”, опубликованной в газете “Переводчик” в 1903 году, рассматривались обязанности женщин, сравнение женщин Востока и Запада, права женщин и его личное мнение по этим аспектам. В своей статье “Женщины” Гаспирали подчеркивает важность образования женщин, говоря: “как женщина нужна каждому дому, так и наука нужна каждой женщине”. Он высоко оценивал роль образованной женщины в формировании, процветании и воспитании общества. Гаспирали рассматривает свободу женщин как их право, а борьбу за это право считает своим долгом. В статье рассмотрены романы И. Гаспирали «Письма Фирангистана», «Мусульмане

Дарюррахата», «Письма Судана», «Страна женщин», «Девушка Арслана», «Иван и Сулейман», «Мудрость пилигрима», «Два имама» и др. . В его рассказах женская проблема конкретно анализируется на фоне мусульманской среды, а проблема рассматривается в контексте общества и среды. В статье И.Гаспирали считает необоснованной отсталость восточной женщины по сравнению с европейской женщиной в связи с религией, что отсталость и несправедливость восточной женщины не имеет ничего общего с исламом и т.д. вопросы были проанализированы.

Ключевые слова: Исмаил Гаспирали, восточная женщина, невежество, женское бесправие, мусульманская среда

THE PROBLEM OF WOMEN'S RIGHT AND FREEDOM IN THE CREATIVITY OF ISMAIL GASPIRALI

Elman Guliyev
Azerbaijan State Pedagogical University
Doctor on Philological Sciences, professor

Summary

The theme of a woman occupies an important place both in the literary and journalistic work of I.Gaspirali. The article emphasizes and includes in the analysis the relevance of the women's problem in the work of I.Gaspirali. As is known, in 1903 Ismail Gaspirali published an article "Women", the duties of women, a comparison of Eastern and Western women, women's rights, etc. in the newspaper "Tarjuman". expressed an opinion about Ya. In his article "Women", Gaspirali noted the importance of women's education, stating that "just as every home needs a woman, every woman needs science", and praised the role of an educated woman in the formation, salvation and education of society. I.Gaspirali considers the freedom of women to be his right and considers it his duty to fight for this right. The article deals with the novels of I. Gaspirali "Letters of Firangistan", "Muslims of Darurrahah", "Letters of Sudan", "Country of Women", "Arslan's Girl", "Ivan and Suleiman", "Pilgrim's Wisdom", "Two Imams", etc. In his stories, the women's problem is specifically analyzed against the background of the Muslim environment, and the problem is considered in the context of society and the environment. I.Gaspirali considers the backwardness of the Eastern woman in comparison with the European woman in connection with religion to be unreasonable, that the backwardness and lack of rights of the Eastern woman has nothing to do with Islam, etc. and questions were analyzed in the article.

Keywords: Ismail Gaspirali, Eastern woman, ignorance, women's lack of rights, Muslim environment

Aktuallıq. XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərində Krım-tatar ədəbiyyatının görkəmli nümayəndəsi, Rusiya müsəlmanlarının lideri, türk millətinin atası və müəllimi, xalq maarifi islahatçısı, "üsuli-cədid" hərəkatının və tatar mətbuatının banisi kimi şöhrət tapmış, "bütün türkçülük hərəkatının mərkəzi siması" (Yusif Akçura) hesab edilən İsmayıl Qaspiralının ictimai-siyasi, ədəbi-bədii fəaliyyəti bir konsepsiya olaraq millətinin taleyi ilə bağlanmış, mənsub olduğu millətin gələcəyi ilə bağlı "nə etməli" sualına cavab tapmaqda əhəmiyyətli rol oynamışdır. 63 illik mənalı ömrünün 33 ilini türk-islam dünyasının vacib problemlərinin həllinə həsr edən, "dildə, fikirdə, işdə birlik" ideyasının reallaşmasına var gücü ilə çalışan İsmayıl Qaspiralının bədii-publisistik yaradıcılığının və ictimai fəaliyyətinin ana xəttində milli idealların təbliği və tətbiqi dayanır.

Annotasiya. İsmayıl Qaspiralı yaradıcılığının şah əsəri olan “Tərcüman” mənsub olduğu türk xalqının ictimai-siyasi və mədəni həyatında dirçəliş rolunu oynamaqla yanaşı, görkəmli şəxsiyyətin irəli sürdüyü “dildə, fikirdə, işdə birlik” ideyalarının reallaşmasında güclü təsir vasitəsinə çevrilmişdir. İsmayıl Qaspiralı türk dünyasının böyük şəxsiyyəti, ideoloqu olmaqla yanaşı, ilk növbədə nasir və publisist kimi məşhurdur. Onun yaradıcılığında roman və hekayələri mühüm yer tutur. İsmayıl Qaspiralının roman və hekayələrində qadın problemi bədii yanaşmada həllini tapırdısa, onun publisistikasında bu məsələyə elmi-fəlsəfi və ictimai-siyasi münasibət bildirilir. Ancaq hər iki halda böyük şəxsiyyətin narahatçılıqları ifadə olunur, ruhuna hakim kəsilən milli duyğuların təzahürü özünəməxsus tərzdə diqqəti cəlb edir. İsmayıl Qaspiralı qadını məhdud çərçivədən çıxararaq, onu geniş ictimai-siyasi, milli-mənəvi dairədə təqdim etmiş, qadınların cəmiyyətin inkişafı üçün nə dərəcədə əhəmiyyətli olduğunu diqqət mərkəzində saxlamışdır.

Metod. Məqalədə tarixi-müqayisəli, təsviri, qarşılaşdırma metodlarından istifadə edilmişdir.

Giriş. İ. Qaspiralının həm bədii, həm də publisistik yaradıcılığında qadına münasibət bir problem kimi xüsusi və əhəmiyyətli yer tutur. İ. Qaspiralının “...Alemlə-insaniyyətin yarısı qadınlar olduğu halda məişət, rahat, seadet və mesudiyeti insaniyə nazarından qadınların ne kadar əhəmiyyətli oldukları anlaşılıyor” (3, 287) deməklə problemin aktuallığına diqqəti yönəldə bilir. O, 1903-cü ildə “Tərcüman” qəzetində çap etdirdiyi “Qadınlar” başlıqlı yazısında qadınların vəzifələri, Şərq və Qərb qadınlarının müqayisəsi, qadınların hüquqları və s. ilə bağlı fikirlər söyləmiş, ən vacib məsələlərinin təhlilinə yer ayırmışdır. Qaspiralı belə hesab edir ki, əgər qadın dünyaya uşaq gətirirsə, onu qucağında böyüdürsə, ona döşündən süd verirsə, bu insanlar onun vasitəsilə dil öyrənib ədəb-kamala çatırsa və s. nəyə görə onun hüquqları tapdanmalı, cəmiyyətdəki hüquqları aşağı olmalıdır. Buna görə də 14 milyonluq Rusiya müsəlmanları və ümumən dünya müsəlmanları içərisində yaşayan qadınların hünər və mərifətlərinin yüksək olmasına baxmayaraq, onların ictimai fəaliyyətlərinin və sosial hüquqlarının mövcud vəziyyəti İ. Qaspiralını narahat etməyə bilməzdi. “Hər evə bir qadın necə lazımsa, hər qadına da elm o cür lazımdır” deyən dahi şəxsiyyət qadınların ilk növbədə təhsilli olmasının vacibliyini qeyd edir, cəmiyyətin formalaşmasında, nicatında və tərbiyəsində savadlı qadının rolunu yüksək qiymətləndirirdi. Çünki İ. Qaspiralının nəzərinə təhsili və tərbiyəsi olmayan qadın onun üçün vacib olan üç vəzifəni - qadınlıq, analıq və rəfiqəlik şərtlərini yerinə yetirə bilməz, nəticədə tərbiyə verəcəkləri bisavad qalar, dünya və insan ömrü fəna olar.

Maraqlı odur ki, İ. Qaspiralı qadının üç vəzifəsindən danışarkən kişilərin də üç vəzifəsi olduğunu qeyd edir (kocalıq, babalık, refiklik). O belə hesab edir ki, həm atanın, həm ananın vəzifələri eynidirsə, demək onların cəmiyyətdəki hüquqları da eyni olmalıdır. Ona görə ki, “kadınlığa girmiş, yəni ana olmuş bir qadın kocasının yoldaşdır, refikasıdır. Dünyada bərabər çalışıb, bərabər yaşayacaqlar. Bərabər evlat yetişdirəcəklər. Bu halda qadın-koca bir vücut halinə girir, ikisi bir insan, ikisi bir bina, bir hənə olmuş olup, ikisinin fayda və zərər, kıvanc və kaygısı birləşir. Çalışmaq, yemək, yaşamaq hep bərabərdir.” (3, 290).

Əgər İsmayıl Qaspiralının roman və hekayələrində qadın problemi bədii yanaşmada həllini tapırdısa, onun publisistikasında bu məsələyə elmi-fəlsəfi və ictimai-siyasi münasibət bildirilir. Ancaq hər iki halda böyük şəxsiyyətin narahatçılıqları ifadə olunur, ruhuna hakim kəsilən milli duyğuların təzahürü özünəməxsus tərzdə diqqəti cəlb edir.

“Dünyada ne kadar er kişi var ise o kadar da kadın-kız vardır” deyən İ.Qaspiralı qadın problemi kontekstində daha vacib və əhəmiyyətli cəhətləri diqqətə çatdırır. Əlbəttə, İ.Qaspiralının bu tezi bir neçə baxımdan əhəmiyyət daşıyır. Əvvəla biz burada təxmini olaraq XIX əsr qadın və kişi say nisbətini dünya mənzərəsi ilə tanış oluruq. Lakin görkəmli ədibin dünyada qadın və kişilərin bərabər sayda olmasını təqdim etməkdə məqsədi başqa olmuşdur. O, say baxımından qadınla kişilərin bərabərliyinə rəğmən cəmiyyətin formalaşmasında qadının kişilərdən üstün mövqedə olmasını diqqətə çatdırır. İ.Qaspiralı bu cür yanaşması ilə insanların tərbiyə və formalaşmasında qadın rolunun səviyyəsini müəyyənləşdirir və belə bir qənaətlə çıxış edir ki, bir şəhər və vilayətin qadınları cahildirsə, ümumiyyətlə həmin şəhər və vilayətin əhalisinin yarısı cahil olar. Ona görə də ədibin “bir qızın tərbiyəsi iki oğlan tərbiyəsindən əfsəldir” qənaəti tərbiyə və təhsil məsələsində qadının rolunun əhəmiyyət dərəcəsini müəyyənləşdirən göstəriciyə çevrilir. Ədibin qadınla əlaqədar düşüncə və görüşləri ictimai-siyasi həyatımızda xüsusi bir mərhələ kimi diqqəti cəlb edir. Bu gediş əslində İ.Qaspiralının Şərqdə qadın hüquqsuzluğuna qarşı etirazı kimi qiymətləndirilməlidir. Yəni o, demək istəyir ki, əgər qadınla kişilərin sayı bərabərdirsə, lakin qadınlar cəmiyyətin formalaşmasında kişilərdən öndə dayana bilirsə, ictimai yükün böyük bir hissəsi onların çiyinlərindədirsə onda nəyə görə qadın köləliyi, qadın hüquqsuzluğu hökm sürsün?

Maraqlıdır ki, İ.Qaspiralı qadın azadlığını onların hüququ kimi təsəvvür edir. Lakin bununla yanaşı o, azad yaşamağı onların hüquqları kimi təqdim etsə də, bu hüquq uğrunda mübarizə aparmağı isə onların borcu hesab edir. O, bütün qadınlara üz tutaraq onları “biz qadınıq, bizim cəmiyyətdə nə rolumuz ola bilər” düşüncəsindən uzaq olmağa çağırır. “Biz kadınız, “bizdə ne iş və ne əhəmiyyət vardır” (3, 287) deyü hata etməyinüz. Dünyanın və beni ademin tam yarısı olduktan maqda (olmanın dışında) bazı huzusata er kişilerden daha böyük derecede bulunuyorsunuz.” (3, 288).

İ.Qaspiralı qadına adi insan deyil, insanlığa böyük şöhrət və hörmət gətirmiş tərbiyəçi insan kimi baxır. Bu ideya onun əksər bədii əsərlərində hakim mövqe tutur. O, “Firəngistan məktubları”, “Darürrahat müsəlmanları”, “Sudan məktubları”, “Qadınlar ölkəsi”, “Arslan qız” romanlarında, “İvan və Süleyman”, “Hacının fərasəti”, “İki imam” və s. hekayələrində bir sıra cəhətlərlə yanaşı, müsəlman mühiti fonunda qadın probleminə də toxunmuşdur. İlk növbədə onu qeyd etməliyik ki, adları çəkilən əsərlərdə qadına münasibət, cəmiyyətdə qadının rolu və s. məsələlər İ.Qaspiralını daim düşündürən problem kimi əksini tapmışdır. Müəllif Jozefinin, Marqaritanın (“Firəngistan məktubları”) və (“Darürrahat müsəlmanları”), Malikənin (“Qadınlar ölkəsi”), Gülcəmalın (“Arslan qız”), Süleymanın anasının (“İvan və Süleyman”), “Hacının fərasəti”, “İki imam” əsərlərindəki qadın obrazlarının simasında şərq qadınının mövcud şəraitini təhlil etmiş, onların dünyagörüşünün, hadisələrə baxışını səciyyələndirə bilmiş, millətin tərəqqi etmək yollarının nədən ibarət olduğunu açıqlamışdır.

Bildiyimiz kimi “Firəngistan məktubları” əsərinin baş qəhrmanı Daşkəndli Molla Abbasdır. Onun vətənindən Fransaya gəlməsi, oradan İspaniyaya getməsi, başına gələn əhvalatları nəql etməsi əsərin məzmununu təşkil edir.

Müəllif bu obrazın simasında öz ideyalarına ifadə edir, onu müxtəlif insanlarla görüşdürməklə, müxtəlif ölkələrə aparmaqla türk-islam cəmiyyəti üçün xarakterik olan cəhətləri ya birbaşa, ya da Qərblə müqayisədə nəzərə çatdırır. Əsərdə Molla Abbasın firəng qızı Jozefin və Marqarita ilə əlaqələri, onlarla həmsöhbət olması digər məsələlərlə yanaşı, qadın

problemlərinin ortaya qoyulmasında əhəmiyyətli rol oynayır. Molla Abbasın ilkin olaraq Odessada Jozefinlə tanışlığı Avropanı görmədən onda Avropa təəssüratlarının genişlənməsinə xidmət göstərir. Yazıçı bu yol ilə məqsədli olaraq baş qəhrəmanın şərq-qərb müqayisə təəssüratlarını genişləndirir. Təbii ki, bu proseslərdə diqqəti cəlb edən məsələlərdən biri də qadın problemidir. Maraqlıdır ki, yazıçı Molla Abbasın diqqətini Qərb qadınının iki cəhətinə yönədir. Bu sırada birinci olaraq qərb qadınının cəmiyyətdə özünü sərbəst aparmasıdır, ikincisi isə qərb qadının savadlı olmasıdır. Jozefin və Marqarita Molla Abbasın nəzərində şərq qadınının alternativini yox, tam əksidir. Hər iki qadının dünyagörüşü, bu və ya digər məsələlərə aktiv münasibəti Molla Abbasın nəzərində Şərqdən fərqli olaraq yeni bir qadın tipinin yaranmasına səbəb olur. Elmi, savadlı günəş işığı hesab edən İ.Qaspiralı məhz Qərb qadınının fərqli görüntüsünü onun savadlı olması ilə əlaqələndirir. Müəllif əsər boyu qadınla bağlı bir çox məsələlərə ictimai həyat problemləri kontekstində aydınlıq gətirsə də, qadının ailə-məişət müstəvisində də nüfuzunu diqqətdən kənar saxlamır. Məsələn “Firəngistan məktubları” romanında Molla Abbasın Jozefinlə ailə qurduqdan sonra adı çay süfrəsi arxasında ər-arvad qarşılıqlı münasibətində “bərabər tərəfdaşlığın” təsviri şərq qadını ilə müqayisədə qərb qadınının azad, rahat, xoş, zövq-səfa həyatı əks olunur: “İki yaxşı adam hüzurunda şərt və söz edip bir-birimizi alacaq olduk. Dua okuduk. Huda hayırlı eyleye idi. Duadan son şahitleri suyladık (ağırladık). Jozefin çay ve tatlılar koydu, ben alıp verdim. Frenk adetine erler kadınlara hayli sırada yardım ve hizmet etmek nezaketden imiş. N’işlemeli, Frenk kızı alğac (alınca) bazi ziyansız adetlerine katlanmak gerek.” (3, 94).

Müəllif “Darürrahat müsəlmanları” romanında Marqaritanın simasında qadın üçün örnək ola biləcək bir çox mətləblərdən söz açır. Əsasən bu obrazın elmə, təhsilə olan marağı, cəmiyyətdəki mövqeyini elmi əsaslara uyğun tənzimləmə səriştəsi İ.Qaspiralının maarifçi görüşlərinin təbliği kimi xarakterizə oluna bilər. Böyük ədib dünyanı gəzdikcə, millətlərin halı ilə tanış olduqca belə bir qəti fikrə gəlir ki, türk-müsəlman insanların, eyni zamanda qadınının gələcək səadət yolu təhsil və elmdədir. Yəni, o, Jozefin, Marqarita obrazlarının timsalında yaxşı olan cəhətləri şərq – müsəlman dünyasına transfer etməklə şərq qadının cəmiyyətdə hansı mövqə tutmasını, öz hüquqlarının nədən ibarət olmasını, cəmiyyətin isə öz növbəsində qadın qarşısında hansı vəzifələri yerinə yetirəcəyini ifadə etməklə insanların gözünü açır. Bu tərzin bədii ifadəsi “Sudan məktubları” romanında da yer alır. Əsərdə XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərində Avropa imperializminin Şərq istilasını, Şərqdə milli-azadlıq hərəkatının güclənməsi, xalqların öz müqəddəratlarını həll etmək uğrunda mübarizəsi və digər məsələlər əksini tapır. Lakin İ.Qaspiralı maarif və tərbiyəni bütün məsələlərin mərkəzində saxladığı üçün “Sudan məktubları”nda öz idealına uyğun olaraq yeri gəldikcə tərbiyə və mədəniyyət məsələlərinə də toxunur və Molla Abbasın baxışları timsalında fikirlərini ortaya qoyur. Heç şübhəsiz, qadına münasibət və cəmiyyətdə qadının rolu İ.Qaspiralını daim düşündürdüyündən o, qadının bütün fəaliyyət dairəsini, ruzigarını təkcə yaşadığı mənzil divarları arasında deyil, geniş ictimai həyat dairəsində təhlilə cəlb edir, çıxış yolunun nədən ibarət olduğunu diqqətə çatdırırdı. Çünki yaşadığı müsəlman mühiti, üzvü olduğu cəmiyyət qadına İslam ehkamları münasibətləri daxilində baxmağı tələb edirdi. İ.Qaspiralı “Sudan məktubları” əsərində İslam ölkələrinin qadınları ilə Avropa qadınlarını müqayisə etməklə fərqləri sadalayır və qadını cəmiyyətin aparıcı insanı kimi görmək istəyir:

“Vakia (gerçi) İslam ve Frenk kadınları beyninde hal ve terbiyede tefavüt çoktur. Frenklerin hakkı inkar olunamaz, bala (çocuk) bakmaq, terbiye vermek ve dahi bir derece tabiblik etmək kadınların hüneridir. Bunlar edebli ve pak olsa idiler dünyada birinci avratlar (kadınlar) olurlar idi. Frenk hüneri ve İslam edebi bir yere gelir ise daha güzel olur idi.” (3, 278).

Müəllif bu cür fərqləri ictimai fəaliyyət dairəsində də nəzərə çatdırır və şərq qadın passivliyini yenə də mühit konteksi ilə bağlamış olur: “Tebrizli kızlar ticaret etmək deyil, belki ataları ve biraderleri etdikləri işlerin neden ibaret olduğunu bilmezler, Frenk kız ise atasının yerinin tutub ticarethaneyi devam etdiriyor.” (3, 278).

Ümumiyyətlə, Şərq və Qərb kontekstində qadına müqayisəli yanaşma İ.Qaspiralı görüşlərində mühüm yer tutur. Qeyd edək ki, o, 1903-cü ildə yazdığı “Qadınlar” adlı məqaləsində bu cür müqayisəyə geniş yer vermiş və dəyərli təhlilləri ilə mahiyyəti üzə çıxara bilmişdir. Bir cəhəti vurğulamaq lazımdır ki, İ.Qaspiralının bir şərqli olaraq dünyanın gündoğan tayına məhəbbəti sonsuz olmuşdur. O, Şərqin dünyanın ən qədim yurd yerləri və mədəniyyət mərkəzləri olmasını xüsusi olaraq qeyd edir və bununla öyünürdü: “Çin, Hint, Babil, eski İran dünyanın ən əski cəmiyyət və heyeti medeniyyəleridir. Avropa cəmiyyəti və devletleri bunlara görə pek gənc və yenidir. Avuranın ən eski hökuməti bin sənəlik isə Çin dörd bir sənəlik bir heyeti medeniyyədir”. (3, 294-295). Lakin onun Şərq-Qərb müqayisəsində Qərbə üstünlük verməsi Qərbin təbliğinə xidmət göstərmirdi. Belə ki, böyük ədib Şərq cəmiyyətinin Qərbdən geri qalması müqayisəsində öz narahatçılığını izhar edir, geriliyin səbəblərini və vəziyyətdən çıxış yollarını göstərmək istəyirdi. İ.Qaspiralı Qərbin qadına münasibətdə Şərqi üstələməsini, Avuranın dövlət və mədəniyyət tarixinin gənc olmasına baxmayaraq qadınlara yanaşmada Şərqdən daha irəli getməsini, daha mütərəqqi mövqə tutmasını xüsusi olaraq qeyd edirdi. “Çin, Hindistan və eski İran medeniyetləri və adətləri kadınları pek aşağı derecede bırakıp, hemen-hemen insanlıqdan çıkarmışlar. Erlere verilmiş hak ve müsadenin onda biri kadınlarə verilmemiştir” deyə İ.Qaspiralı konkret irad və etirazlarını gizlətmir, çarə yolu kimi cəmiyyətin qadına baxışının dəyişməsini, təhsilin genişləndirilməsini, savadlı olmağın vacibliyini ön plana çəkir.

Şərq qadınının geriliyindən hədsiz dərəcədə narahatçılıq keçirən İ.Qaspiralı bu geriliyin səbəbini dinlə bağlayanlara etiraz edir. O, belə hesab edir ki, şərq qadınının Avropa qadınından geri qalmasının dinlə əlaqələndirilməsi əsassızdır. Hərçənd ki, Qərbin nəzərində bu görüntü bilavasitə İslam və müsəlmanlıqla əlaqələndirilsə də, İ.Qaspiralı şərq və qərb qadını arasında fərqi səbəbini haqlı olaraq başqa amillərə bağlayır: “Avropada şark kadınlarının ifrat derecede məşrute hükuk ve huriyyətlərin bibəhre, ulum və terbiyeden məhrum kaldıklarını İslamiyyətə isnat edərler. Avrupalılar büyük hata ediyorlar. Çünkü “Müslime” ile Azya kadınını arasında dağlar kadar tefavüt vardır. Eski zamanda Garpda, yani Avrupada kadınların hali bir derceye kadar Azya, yani Çin, Hint və İran kadınları haline oşayar idi... Lakin bir kaç asırlardan beri Avropa kitasında maarif və medeniyyət her yerden ziyade ilerilemekde bulunduğundan insaniyyət dahi şu nispette revaç bulup kadınların hal və hukukları genişlenmiştir. Şöyle ki, kadına hürmet və rəğbat artmıştır”. (3, 295-296) Sitatdan görüldüyü kimi İ.Qaspiralı haqlı olaraq, şərq qadınının geriliyinin və hüquqsuzluğunun İslamla heç bir əlaqəsi olmadığını irəli sürür, qərb qadınının tərəqqisini isə onun maariflənməsi ilə bağlayır. Müəllif şərq qadınıni iki qrupa bölərək hüquqsuz, cahil “Asiya qadınıni” “müsəlman qadınla” müqayisə edir, aralarındakı dağlar qədər fərqi olduğunu xüsusi vurğulayır. Bildirir ki, islamiyyətdən əvvəl qadınlar kişilərin

malı və “zövq aləti” olsalar da, İslamın qəbulundan sonra “dini-mübin qadınların kişilər kimi Cənabı Haqqın qulları olduğunu bəyan və elan edib, insanlıqca bu cür hüquqlarını təyin və mühafizə etdi”. (Qaspiralı, 2008, 295-296) Bu mənada İ.Qaspiralı İslam dininin bərabərçilik xəttini nəinki müdafiə edir, həm də təşviq edirdi. O şərq müsəlman qadınının kişilərlə bərabər ibadət etmək, Həccə getmək hüquqlarından tutmuş təhsil almaq, ailə qurmaq, zorla başqasına verilməmək, mal-mülk sahibi olmaq və s. hüquqlarının olmasını islami qanunların tətbiqi kimi dəyərləndirir. Vaxtilə qızların anadan olarkən diri-diri basdırılmasına İslamın qadağa qoymasını diqqətə çəkən İ.Qaspiralı hazırda qadına cismani və mənəvi əzab verən insanların şəriət və dövlət qanunlarına görə cəzalandırılmasını da dinin təsiri kimi səciyyələndirir. İ.Qaspiralı qadınla bağlı maraqlı bir məqama toxunur. Halına, vəziyyətinə görə qadınla bağlı verilən imtiyazları yüksək qiymətləndirən ədib hamilə qadınların bir sıra cəzalardan, o cümlədən, qətl edilməkdən azad olmasını təqdir edir və bunu dini imtiyaz kimi dəyərləndirir.

İ.Qaspiralı qadının cəmiyyətdəki rolundan danışarkən qadının tərbiyəçi rolunu daha çox təqdir edir, millətin tərəqqisində onun rolunun əvəzedilməzliyini ön plana çəkirdi. Görkəmli ədibin roman və publisistik yaradıcılığında bu cəhətin təhlilində biz qeyd etmişdik ki, İ.Qaspiralıya görə bir şəhər və vilayətin qadınları cahil olsa, orada cahillik səviyyəsi yüksək olar. İ.Qaspiralının hekayə yaradıcılığında da bu tezis diqqət mərkəzində saxlanılır. “İvan və Süleyman” hekayəsində müəllif Süleymanın acınacaqlı hala düşməsinə, ağır həyat təzi yaşamasının səbəbini onun anası Həlimə xanımın rəftar və baxışları ilə bağlayır. Müəllif belə hesab edir ki, əgər Həlimə xanım savadlı olsaydı, oğlunun oxumasına mane olmaz, Süleyman da təhsilini davam etdirib bir savadlı gənc kimi həyatda mövqe tutardı. İ.Qaspiralı Süleymanın əksi olaraq onunla həmyaş olan İvanı misal gətirər və İvanın bütün uğurlarının səbəbini anası Mariyanın oğlunu təhsil almağa yönəlməsində görür. Müəllif haqlı olaraq maarif və məktəbi cəhəltə, nadanlığa son qoya biləcək yeganə varlıq hesab edir. O, hər bir insanın, hər bir millətin gələcəyini yüksək maariflənmədə görür və bu işdə qadının rolunu yüksək qiymətləndirirdi. “Hacının fərasəti” və “İki imam” hekayəsində qoyulan problem məhz yuxarıda səslənən fikirlərlə birbaşa bağlanır. “Hacının fərasəti” hekayəsində üç qardaşın hekayəsi verilsə də, bu fonda tərbiyə məsələlərinin təbliği əsas yer tutur. Cəlal, Sabit və Cəmil adlı üç qardaş ataları Müslümün ölümündən sonra onlara qalmış var-dövlətin mübahisəsiz sahibi olaraq həyatlarını davam etdirirlər. Böyük qardaş Cəlal Həcc ziyarətinə gedir və səkkiz illik səyahətdən sonra geri qayıdır. O, doğma qardaşlarının yanına gələrkən qardaşların ailə həyatı qurduğunu və birinin 6, digərinin 5 yaşında oğlunun olduğunu gördükdə olmanın dərəcədə sevinir, uşaqları dizi üstə oturaraq onlara nəvaziş göstərir. Uşaqların geyimlərinin səliqəli, əl-üzünün təmiz, dırnaqlarının kəsilmiş və s. olduğuna diqqət kəsilib gəlin xanımları görməsə də, onlar haqqında heç kəsdən məlumat almasa da həmin gəlinlərin əxlaq və mədəniyyət baxımından yüksək, xüsusilə yaxşı ana olduqlarını qeyd edir. Qaspiralıya görə ana qayğısı və tərbiyəsi insanın formalaşmasında əsas təməldir. Bu təməl təkə ayrılıqda bir fərd üçün deyil, həm də cəmiyyət üçün əhəmiyyət kəsb edir. “İki imam” əsərində qoyulan problem məhz cəmiyyət müstəvisində həllini tapır. Müəllif əsərdə Çin ölkəsində Qansu və Sinanko adlı müsəlman vilayətlərinin mövcudluğundan söhbət açır. Daha sonra hər iki vilayətin imamı haqqında haşiyə çıxır. Bu haşiyə eyni dinə qulluq edən iki imamın fərqli cəhətlərini özündə əks etdirmək baxımından xarakterikdir: “Qansu imamı müslüm və müslümələrin bacardıqca təhsil və elmdən məhrum qalmamalarını nəsihət və təşviq

etdiyindən Qansuda kişi və qadınlar təhsil görüb başqa elmlərdən xəbərdar olmasalar da dini elmlərə aşına ola bilmişdilər.

Sinanko imamı, bəzi zəif məsələlərə istinadən, qadın-qızın təhsilinə maraq göstərməyib qadınların cahil qalmasına səbəb olmuş idi”. (3, 303). Göründüyü kimi, müəllif iki şəxsin fəaliyyət, maraqları dairəsində onların dünyagörüşü və baxışlarındakı əsaslı fərqləri üzə çıxarır, bu fərqlər müstəvisində ideyanı açıqlaya bilir. Əsərin məzmunundan aydın olur ki, çinli çoban donuz sürüsünü apararkən donuzlardan biri ayrılıb caminin həyətinə girir. Cami gözetçisi donuzu həyətdən çıxarmaq üçün bir daş atır və daş donuzun qulağına dəyir, donuz bərkdən özünəməxsus səs çıxarmağa başlayır. Çinli çoban bunu gördükdən sonra gözetçiyə hücum edir. Səs-küyə müsəlman və çinlilər yığılır. Dava düşür, müsəlmanlar çinliləri döyür və öz hökumətlərini qururlar. Bunu eşidən Çin hökmdarı qoşun çəkərək hər iki müsəlman vilayətinin kişilərini qılıncdan keçirir, qadın və uşaqları əsir etdirir. Əsir düşmüş müsəlmanlar uzun müddət çinlilərin təsiri altında yaşamağa məcbur olurlar. Qadınları savadsız olan Sinanko əhalisi yad təsirlərə tab gətirməyib dinlərini itirirlər. Əksinə, Qansu əhalisinin qadınları dünyaya gəlmiş yeni nəslin təlim-tərbiyəsi ilə məşğul olmaqda davam edərək onların milli-mənəvi, dini aşınmaya düşər olmasına imkan vermirlər. Bu məntiq qadının cəmiyyətdəki rolunun yüksəkliyini bir daha təsdiq edir və əsərdəki son cümlə sənətkarın təsdiqlədiyi həqiqətin özünəməxsus ifadəsinə çevrilir: “Analara elm, bilik və hünərin lazım olmadığını kim söyləyə bilər?”

İ.Qaspiralı qadına əsas olaraq tərbiyəçi kimi baxsa da, onun ictimai-siyasi həyatdakı rolunu heç də əhəmiyyətsizləşdirmir, əksinə cəmiyyətin inkişafında, idarə olunmasında qadınlara həmişə ehtiyac olduğunu qeyd edir. Yazıçı-publisist “Böyük qadınlar” adlı yazısında “fakat böyle ise de tarixi-siyasiyede, ilmiye ve edebiyede namlarını kaldırmış kadınlar yok degildir” deyərək qadın-hökmdar, qadın-ədib, qadın-alim və s. cəhətlərə diqqət yönəldir. Bu sırada tarixi ekskursiya edərək Babil padşahı Semiramidanın, Misir hökmdarı Kleopatranın, İngiltərə kraliçası Yelizavetanın, Viktoriyanın, Avstriya imperatriçası Maria Terezanın, Rusiya imperatriçaları Yelizaveta və Yekaterinanın, İslam dinini ilk qəbul edən xanım Xədicənin və s. adlarını çəkir, onları tarixdə gördüyü işlərinə və şəxsiyyətlərinə uyğun dəyərləndirir. Məsələn, İ.Qaspiralı Babil hökmdarı Semiramidani bütün İrani, Sırdəryanı, Türküstanı, Əfqanıstanı və s. fəth edərək böyük dövlət yaradan qadın hökmdar, Misir hökmdarı Kleopatranı ölkəsini işğal edən romalıların canlı əsiri olmamaq üçün intihar edən namus və həya nümunəsi, Rusiya imperatriçası II Yekaterinani rus dövlət sərhədlərini genişləndirən, ölkəni tərəqqi etdirən cəsarətli dövlət başçısı və s. kimi qiymətləndirir, onları səriştə etibarını ilə kişilərə bərabər tutur. İ.Qaspiralı qadınların hökmdarlıq, sərkərdəlik və s. qabiliyyətindən danışarkən bəzi hallarda onları kişilərdən də üstün tutur. Biz bu halın bariz nümunəsini yazıçının “Arslan qız” romanının baş qəhrəmanı Gülcəmalın simasında daha aydın görürük. Qəhrəmanlıq və vətənpərvərlik mövzusunda yazılmış bu əsərdə yazıçı Gülcəmalın timsalında qəhrəman türk qadın tipini təqdim edir və onun şərəfini yüksəltmiş olur.

Nəticə. Ümumiyyətlə, Qaspiralı zərif cinsin nümayəndələri adlandırdığımız qadınları həm böyük qüvvə, həm də bəşər cəmiyyətinin əsası hesab edərək onların tərəqqi etmələrini arzulamış, bəşəriyyətin nicatını qadınların savadlanmasında axtarmış, onların cəmiyyətdə mövqə tutmasını vacib, eyni zamanda faydalı hesab etmişdir. Bir sözlə, İsmayıl Qaspiralı qadını məhdud çərçivədən çıxararaq, onu geniş ictimai-siyasi, milli-mənəvi dairədə təqdim etmiş, qadınların cəmiyyət üçün əhəmiyyətli olduğunu diqqət mərkəzində saxlamışdır.

İ.Qaspiralının bütünlükdə həm bədii, həm də publisistik yaradıcılığında əsas bir xətt ilə üst-üstə düşür. İ.Qaspiralı roman və hekayələri ilə türk və şərq dünyasında modern ədəbiyyatın yaranmasına nail olmuş, istər bədii, istərsə də publisistik yaradıcılığında türkçülük ideyalarını geniş şəkildə təbliğ etmişdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Qaspiralı İ. Dildə, fikirdə, işdə birlik. Bakı, 2002
2. Qaspiralı İ. Seçilmiş əsərləri, I cild, İstanbul, 2003
3. Qaspiralı İ. Seçilmiş əsərləri, II cild, İstanbul, 2008
4. Quliyev E. Türk xalqları ədəbiyyatı. Bakı, 2022

Daxil olma tarixi : 08.05.2023.

Çapa verilmə tarixi : 30.05.2023.

UOT - 82.(091).

İSMAYIL HİKMƏTİN "AZƏRBAYCAN ƏDƏBİYYATI TARİXİ" VƏ TÜRKCÜLÜK KONSEPSİYASI

Təyyar Salamoğlu
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti
Filologiya elmləri doktoru, professor
E-mail: tayvarsalamoglu@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-8364-1580>

Yədulla Dadaşlı
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universitetinin
Cəlilabad filialı
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
E-mail: elvin.dadasli@mail.ru
<https://orcid.org/0009-0003-0563-0044>

Xülasə

Məqalədə böyük türk aliminin həyatı, yaradıcılıq yolu və pedaqoji fəaliyyəti ilə bağlı müxtəsər məlumat verilir. 1928-ci ildə Bakıda nəşr olunmuş iki cildlik "Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi" kitabının elmi dəyəri təhlil müstəvisinə gətirilir. "Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi"nin türkçülük konsepsiyası ilə yazılmasının mahiyyəti və müasirliyi şərh edilir. 1928-ci ildən sonrakı dəyişən zamanda elmi-ədəbi mühitdə ona tənqidi və inkarçı münasibətin səbəbləri araşdırılır. Kitab orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatını ilk mənbələr əsasında araşdıran mühüm tədqiqat əsəri kimi qiymətləndirilir. Alimin dövrün ədəbiyyatını tarixilik prinsipinə əməl etməklə "üç cərəyan" nəzəriyyəsi əsasında dəyərləndirməsinin müasirliyi önə çıxarılır. Tədqiqatın metodoloji əhəmiyyəti və müasir ədəbiyyat tarixlərimizin türkçülük konsepsiyası əsasında yazılmasında əsaslı ənənə yaratmaq gücü üzərində dayanılır.

Açar sözlər: Ədəbiyyat tarixi, konsepsiya, türkçülük, müasirlik, ənənə, mühit

«Истории Азербайджанской литературы»Исмаил Хикмета и его концепции тюркизма

Тейяр Саламоглу
Азербайджанский Государственный Педагогический Университет
Доктор филологических наук, профессор
Едулла Дадашли
Азербайджанский Государственный Педагогический Университет
Джалилабадский филиал
Доктор философии по филологических наук, доцент

Резюме

В статье дана краткая информация о жизни, творческом пути и педагогической деятельности большеютюрского ученого. Приведен анаму научной ценности двухтомника по Истории Азербайджанской литературы, изданного в 1928 году. Исследуются корни негативного отношение

к ней в научной-литературной среде того времени, а также суть возникновения Истории Азербайджанской литературы на основе концепции тюркизма. Книга оценивается как важный исследовательский труд по родноязычной истории литературы средневековья, основанный на первоисточниках. Изясняется сущность и современность теории изучения литературы данного периода на основе «трех направлений». Уделяется внимание на силу создания традиции этой книги по истории современной литературы основанной на концепции тюркизма.

Ключевые слова: История литература, концепция, тюркизм, современность, традиция, среда.

**İsmayil Hikmet's "History of Azerbaijan Literature"
and the concept of Turkism**

Tayyar Salamoglu
Azerbaijan State Pedagogical University
Doctor on Philological Sciences, professor
Yadulla Dadashlı
Azerbaijan State Pedagogical University
Doctor Philosophy on Philology, assis.
Jalilabad department

Summary

The article features the life, phases of creative activities, and pedagogical pursuit of Ismail Hikmat, a prominent Turkish scholar, and analyses the scholarly weight of *History of the Azerbaijani Literature*, his two-volume work published in Baku in 1928. The importance of the publication is also reviewed in line with its temporal validity and responsiveness to the concept of Turkism. Subsequently, the article looks into the reasons behind scholarly, academic criticism – even denial – of Ismail Hikmat following the changing political and social landscape after 1928. Nevertheless, *History of the Azerbaijani Literature* is recognized as a vital study of Medieval Azerbaijani literature with reference to primary sources. Brought to the foreground is the never-aging relevance of the value Ismail Hikmat has attached to the Azerbaijani literature, following the historicity principle, based on his own *Üç cərəyan* (three trends) theory. Finally, the methodological urgency of the study rests on starting a stable tradition of making the concept of Turkism the mainstay of writing a history of contemporary Azerbaijani literature.

Key words: History of literature, concept, turkism, modernity, tradition, landscape

Aktuallıq. Tədqiqatın aktuallığını, ilk növbədə, İ.Hikmətin “ədəbiyyat tarixi”nin metodoloji istiqaməti və konsepsiyası müəyyənləşdirir. Tədqiqat obyektindəki təhlillərin müasir milli ədəbiyyatşünaslıq düşüncəsi ilə üst-üstə düşməsi də aktuallığı şərtləndirir. İ. Hikmətin təhlillərinin əsas tendensiyalarının ümumiləşdirilməsi məqalə müəllifini belə bir qənaətə gətirir ki, milli türkoloji ədəbiyyatşünaslıq formalaşmalıdır. Məsələnin bu tərəfi də aktuallığı şərtləndirən amillər sırasındadır.

Annotasiya. Məqalədə 20-30-cu illər ədəbi-nəzəri fikrinin mərhələ təsnifatı verilir, 1928-ci ilə qədərki mərhələdə ədəbi-tarixi prosesi dəyərləndirmədə türkşülük konsepsiyasının öndə olması, İ.Hikmətin “Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi”nin bu kontekstdə yaranması, 1928-ci ildən sonra dəyişən ictimai-siyasi, ideoloji proseslər kontekstində kitaba kəskin tənqidi münasibətin meydana çıxması halları araşdırılır.

Müstəqillik dövründə İ.Hikmətin “ədəbiyyat tarixi”ndə əsas götürülən konsepsiyanın müasirliyi əsaslandırılır, onun təhlillərinin metodoloji dəyəri aşkarlanır, “üç cərəyan” nəzəriyyəsinin mahiyyəti, ədəbi inkişafın tarixi təkamül prosesi ilə bağlılığı izah edilir, ədəbiyyat tarixlərimizin yaradılmasında bu kitabın ənənəsindən istifadə zəruriliyi önə çəkilir.

Tədqiqat metodları. Analitik elmi təhli metodu, təsviri, tarixi-müqayisəli metod.

Giriş. İ.Hikmət türk alimi idi. Onun tərcümeyi-halı ilə bağlı vikipediya-azad ensiklopediya məlumatında oxuyuruq: “1889-cu ildə İstanbulda Bəylərbəyi məhəlləsində dünyaya göz açıb. O, orta təhsilini Qalatasaray liseyində alıb. 1911-ci ildə İstanbulda Mülkiyyə Məktəbini yaxşı dərəcə ilə bitirib. Qalatasaray Liseyi və Robrt kollecində ədəbiyyat və fransızca dərsləri verib. 1921-ci ilin mayında müəllimlikdən ayrılaraq Xariciyyə Nazirliyi Mətbuat Müdirliyində dəftərxana işçisi kimi çalışıb...Azərbaycan hökuməti Türkiyə Böyük Millət Məclisi (TBMM) hökumətindən müəllimlər istədiyinə görə 1923-cü ilin aprelində Maarif Nazirliyi onu Bakıya göndərib. Bakı Universiteti ilə Bakı Teatr məktəbində Türk ədəbiyyatı tarixi müəllimi, Bakı Pedaqoji İnstitutunda, Bakı Darülmüəllimində Qərb ədəbiyyatı tarixi və sənət tarixi müəllimi, 1924-cü ilin sentyabrından Bakı Universiteti Ədəbiyyat fakültəsinin dekanı işləyib. 1927-ci ilin iyulunda Bakı Universiteti Ali Şurasının qərarı ilə professorluğa yüksəldilib. Professorluq dissertasiyası olan “Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi” adlı əsəri Bakıda nəşr edilib.1927-nin dekabrında Ankaraya dönüb. Görkəmli alim və müəllim İsmayıl Hikmət Ərtaylan 18 dekabr 1967-ci ildə İstanbulda dünyasını dəyişib”.

F.Ağayev “İsmayıl Hikmət və Azərbaycan ədəbiyyatı” adlı monoqrafiyasında yazır: “İsmayıl Hikmətə Bakıdan Türkiyəyə məzuniyyətə getdikdən sonra bir daha geri qayıtmağa imkan verilməmişdi. Bir pantürkist kimi damğalanmış, illər boyu elmi irsinə bol-bol müraciət olunsada, adı heç yerdə çəkilməmişdir” (2,10).

Şübhəsiz ki, Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığı belə bir suala cavab verməyə borcludur: 1923-cü ildə Türkiyədən Azərbaycana dəvət olunan bir alim 1927-ci ilə qədər həm təhsil, həm də elm sahəsində çox məhsuldar çalışdığı halda, bu müddət ərzində elmi araşdırmaları həm mətbuatda, həm də ayrıca kitablar, hətta ədəbiyyat tarixləri şəklində sıx-sıx nəşr olunduğu halda, niyə alimə məzuniyyətə getdikdən sonra Azərbaycana qayıtmağa imkan verilməmiş, əsərləri, əsərlərində əks etdirdiyi elmi konsepsiya çox kəskin şəkildə tənqiddə məruz qalmışdır?

Fikrimizcə, bu sualın cavabını ictimai-siyasi proseslərin çox sürətlə dəyişməsi və bu dəyişmənin ədəbi-mədəni, elmi və pedaqoji mühitə ciddi təsirində axtarmaq lazımdır.

Fərqi nə varırıq ki, bəzi tədqiqatlarda 20-30-cu illəri mərhələ kimi qiymətləndirmədə bir monotonluq nəzərə çarpır. Geniş götürəndə 20-30-cu illər ədəbi fikir tariximizdə bütöv bir mərhələdir. Hətta bu mərhələni bütövlükdə vulqar-sosioloji tənqid mərhələsi kimi qiymətləndirmək tendensiyası da çox güclüdür. Nəzərə almaq lazımdır ki, ədəbi prosesin hərəkətinə 20-30-cu illəri “vulqar-sosioloji tənqid” mərhələsi kimi qiymətləndirmək kontekstində obyektiv elmi qiymət vermək mümkün deyildir. Məsələn, ədəbi proseslə ictimai-siyasi proseslər arasındakı əlaqə 20-ci illərin sonlarına qədərki tarixdə (daha dəqiq desək, 1928-ci ilə qədər), 1928-1934-cü illər arasında və 1934-cü ildən sonrakı illərdə tamamilə fərqli mərcələrdə davam edib. Birinci zaman kəsiyində ədəbi-mədəni, elmi proseslər daha çox milli təmayüldə, ikinci zaman kəsiyində proletkultçu düşüncə müstəvisində, 1934-cü ildən sonra bütövlükdə sovet ədəbiyyatı uğrunda mübarizə kontekstində cərəyan edib.

Birinci zaman kəsiyində ədəbi-elmi sferada milli və ümumtürk düşüncəsinə yasaq qoyulmayıb, ikinci zaman kəsiyində hər cür milliliyə, ümumtürk düşüncəsinə müharibə elan edilib, üçüncü zaman kəsiyində isə millilik sırf ideoloji kontekstdə dəyərləndirilib. Birinci zaman kəsiyində demokratik düşüncənin loyallığı Azərbaycan-Türkiyə ədəbi-mədəni əlaqələrini sıxlaşdırmağa, türk xalqlarının soy birliyini önə çıxarmağa imkan verib. Bütün bunların ictimai-siyasi əsasında “1921-ci ildə Sovet Rusiyası ilə Türkiyə arasında bağlanan Sovet-Türkiyə sazişinin və Zaqafqaziya Federasiyası respublikaları ilə Türkiyə arasındakı Qars müqaviləsinin mədəniyyət sahəsində nəzərdə tutduğu əlaqələr” (2,7) dayanıb.

Deməli, türkiyəli alimlərin Azərbaycana dəvət olunması, onların elmi-mədəni, ədəbi-pedaqoji həyatda sıx iştirakı da bu müqavilələr əsasında tənzimlənib.

Müqavilələr əsasında tənzimlənən bu münasibətin həqiqi mahiyyəti necə idi? İ.Hikmət Türkiyəyə qayıtdıqdan sonra Azərbaycandakı müşahidələrini Almanyanın Münxen şəhərində çıxan “Dərgi” adlı dərgidə nəşr etdirdiyi “Azərbaycanda dörd il yarım” başlıqlı məqaləsində” əks etdirib (5). Bu məqalədə 20-ci illərdə Sovet Rusiyasının Türkiyəyə və türk xalqlarına münasibətdə izlədiyi siyasətin mahiyyəti açıq ifadə edilib.

İ.Hikmət bu siyasətin mahiyyətcə iki mərhələdən keçdiyini ifadə edir. Birinci mərhələdə sovet rejiminin Türkiyə ilə münasibətləri zahiri dostluq çərçivəsində davam edir, ikiüzlü və məkrli xarakter daşıyır. Bu mərhələdə rejim daxilindəki türk xalqlarının bir-biri ilə, o cümlədən Türkiyə ilə münasibətlərinə maneçilik göstərilir, ədəbi-mədəni əlaqələrin davam etməsində rejim hətta özünü maraqlı kimi göstərir. Türkiyəyə qarşı üzə çıxan bəzi əks mövqelər rejim nümayəndələri tərəfindən pərdələnir, təsadüfi yanlış məqamlar kimi qələmə verilir. Türkiyədən və başqa türk respublikalarından ədəbi-mədəni, elmi və pedaqoji sahəyə mütəxəssislərin cəlb edilməsi Türkiyə ilə münasibətlərə səmimiyyət donu geyindirməyə xidmət edir. İ.Hikmət yazırdı: "Azərbaycan Cümhuriyyətinin Türkiyədən müəllim istəməsinə Sovet Rusiyasının o zaman mane olmamasında əsasən iki səbəb görünürdü. Biri Türkiyə ilə olan zahiri dostluğu; zahiri deyirəm, çünki həqiqətdə bu dostluqdan əsər yoxdu. Hər gün Bakı küçələrində xalqa nitq söyləyən firqəçilər Türkiyə hökumətini paşalar hökuməti adlandırır və onların zəhnini tənqid edir; hər gün də Türkiyənin Bakıdakı təmsilçisi baş konsulluq tərəfindən aldığı etiraz: "Çox mütəəssirik, bunu edənlər avam xalqdır, üzr diləyirik, biz onların öhdəsindən gələrik!" tərzində uydurma bir üzrxahlıq edirdilər. Bu da aradakı dostluğun mahiyyətini göstərməyə yetərlidir. İkincisi də, Azərbaycan Cümhuriyyətini şübhələndirmədən uyğun bir zamanda münasib bir siyasət yürütmələri idi. Həqiqətdə isə Sovet hökumətinin qayəsi əski Rusiya çarlığının eynisi olub, bəlkə daha sinsi bir davamı idi. Sovet Rusiyası öz hüduqları daxilindəki müsəlman və türk millətlərinin hər hansı bir sahədəki birliklərinə göz yumurdu və yumacaqdı da. Əsasən, kommunizmi ortaya atdığı sırada zətin dinə istədiyi zərbəni vurmuşdu; kilsələri sözdə, camiləri isə gerçəkdə qapatmışdı. Bu surətdə din birliyi qorxusu ortadan qalxmış bulunurdu. İndi onu qorxudan dil birliyi qalırdı. Həm də bu birlik sadəcə Sovetlər birliyi daxilindəki türklərin dil birliyi deyil, ədəbi türkcə deyilən Türkiyə dilinin də daxil olduğu türk dil birliyi idi. Dil birliyi kültür birliyi demək olurdu. Ədəbi dil isə Sovetlər birliyi türklərini bu birliyə doğru aparırdı. Ədəbi dil əski çarlıq Rusiyasının qənaətcə osmanlı casusluğu demək deyildimi? Bu qənaət vaz keçilmiş deyil, Sovet Rusiyası tərəfindən daha dərin, daha qatı bir qənaətlə mənimsənilmişdi. Sovetlər birliyi hüduqları daxilinə girən hər türkiyəli sivil, hər nə məqsədlə girsə girsin o, "örtüyə bürünmüş bir casus türk zabitidir" və oraya bir çox gizli məqsədlərlə gəlmişdir. Buna görə də arxasında çeşidli

gözcülər, casuslar dolaşan şübhəli və təhlükəli şəxsiyyətdir. İştə, Türkiyədən Azərbaycana göndərilən biz müəllimlər də bu casuslardan biri idik"(5).

Türkiyə-Azərbaycan ədəbi-mədəni əlaqələrində siyasi rejimin ikiüzlü və məkrli siyasət yeritməsinə rəğmən 20-ci illərin sonlarına qədərki mərhələni kifayət qədər effektiv hesab etmək olar. Bu mərhələdə türk ziyalılarının – müəllim və alimlərinin elmi və pedaqoji sahədə gördükləri işlər sonrakı mərhələlərdə bu işlərə kəskin tənqidi və inkarçı münasibətin meydana çıxmasına baxmayaraq, öz təsirini bu və ya digər dərəcədə saxladı.

20-ci illərdə milli ədəbiyyatşünaslıq ümumən götürəndə türkçülük konsepsiyasını qəbul etməsinə, bu istiqamətdə müəyyən tədqiqatlar üzə çıxarmasına baxmayaraq, ortada bu konsepsiya ilə yazılmış ədəbiyyat tarixi yox idi. İ.Hikmətin iki cildlik "Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi" bu konsepsiyasını milli ədəbiyyat tariximizə tətbiq edərək gerçəkləşdirən ilk nümunə oldu.

Son tədqiqatların birində belə bir fikir səslənib: "Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi" əsərinin (İ.Hikmətin kitabı nəzərdə tutulur - T.S., Y.D.) birinci qismində folklor, ikinci qismində XIII-XV əsrlər, üçüncü qismində isə XV-XVIII əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı nümunələri barədə araşdırmalar aparılır" (2,46). Əlbəttə, bu informasiya ciddi təshihə möhtacdır. Çünki İ.Hikmətin kitabının ikinci qismində XIII-XIV əsrlər, üçüncü qismində isə XV-XVII əsrlər ədəbiyyatı öyrənilir. Sitatda "birinci qisim"də folklorla bağlı araşdırmaların aparılması fikrinə gəldikdə isə bu mülahizə həqiqətdən uzaq deyil, lakin həqiqətin tam ifadəsi də deyil. Əslində kitabın birinci qismi xalq ədəbiyyatını, yazılı ədəbiyyatın "İslamlığın zühurundan əvvəl"ki və "İslamiyyətdən miladi on üçüncü əsrə qədər" mərhələlərini əhatə edir. "Birinci qisim"də yazılı ədəbiyyatın bu iki mərhələsi ilə bağlı araşdırmaların əsaslı ixtisara məruz qalması ehtimalını nəzərə alsaq, əslində İ.Hikmətin kitabında XVIII əsrə qədərki ədəbiyyatımızın tarixi dövr və mərhələlərinin yer aldığını qətiyyətlə söyləmək olar.

Bu struktur sonrakı ədəbiyyat tarixlərində də yer alıb.

Lakin İ.Hikmətin "Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi" kitabı elmi mühitin kəskin tənqidi və inkarçı mövqeyi ilə qarşılaşdı.

Çünki sovet siyasi rejimi 20-ci illərin sonlarından etibarən öz həqiqi simasını ortaya qoyanda pantürkizmlə bərabər, panislamizmə qarşı mübarizəni də özünün ideoloji məqsədlərindən birinə çevirdi. Türk xalqlarının mədəni birliyi kimi, müsəlman millətçiliyi də kifayət qədər təhlükəli hesab olundu. Müsəlman xalqlarının mədəni-mənəvi birliyini nəzərdə tutan ümmətçilik zərərli ideologiya kimi rədd edildi. Buna görə də ümmətçiliyin əsasında dayanan islam dininə düşmən münasibətin formalaşdırılmasına başlandı. Sovet rejiminin ateist siyasəti ümumən götürəndə islam dininə tənqidi münasibəti, onun təbliğini və daşıyıcılığını qadağan etməyi nəzərdə tuturdu.

Sovet rejiminin mədəni siyasətində klassik irsi də özünün ideoloji mövqeyinə uyğun şəkildə tədqiq və təbliğ etmək əsas istiqamətlərdən biri idi.

Sovet rejimi özünün mövqeyini tədricən möhkəmləndirəndən sonra bununla bağlı olaraq antitürk və antiislam mövqeyindən çıxış etməyə başlamış, ədəbi-mədəni irsi çox əsaslı şəkildə təftişdən sonra onun "klassik irs" kimi ortalığa çıxmasına imkan vermişdi. Həmin siyasətin canlı şahidi olan İ.Hikmət "Azərbaycanda dörd il yarım" məqaləsində yaranmış vəziyyəti belə şərh edirdi: "Keçmişin gələcəyə ithaf etmiş olduğu bütün mədəni yadigarlarda, bütün mədəniyyət abidələrində bu yeni idealın yaşamasına, qüvvətlənməsinə yarayacaq və yarayacağı sanılacaq, nə

qədər ünsür varsa bunlar ələncək, bunlar daranacaq, bunlar xalqın və gəncliyin təlim və tərbiyəsinə sunulacaqdı. Sovetlərdə elm bu idi. Elmi tədqiqat da bu idi. Milli mədəniyyət, milli tərbiyədə bu prinsipə və bu metodların türk dili ilə nəşr və yayılmasından ibarət olacaqdı. Keçmişdən, milli ənənə, mədəniyyət və tərbiyədən ancaq bu şəkildə istifadə oluna bilərdi. Bir Əlişir Nəvai kommunist ruhu ilə yazmış bir türk şairi olaraq göstəriləcəkdı”(5).

İ.Hikmət burada zamanın siyasəti ilə ədəbiyyatşünaslığın klassik irsə münasibətdə ayrılan yollarından danışır. Onun dediklərinin alt qatında duran bu idi ki, daha ədəbiyyat tarixini F.Köçərli kimi, Y.V.Çəmənəminli kimi, təbii ki, həm də İ.Hikmətin özü kimi öz elmi düşüncənə, konsepsiyana uyğun və yaxud bədii mətnlərin təlqin etdiyi həqiqətlərdən çıxış edərək elm dilinə çevirə bilməzsən. Elə bir zaman gəlmişdi ki, Nizami haqqında yazırsansa, Nizami mətnlərinin ifadə etdiyi əsas ideya xətti rejimin siyasətinə dəstək olmalı idi (Nizamidən danışmaq üçün bu dəstək mütləq tapılmalı idi).Nizami həqiqəti əsas deyildi, əsas olan dövrün ədəbiyyatşünaslığı tərəfindən dövrüyyəyə buraxılan Nizami “həqiqətləri” idi. Nizami sözü elə yozulmalıydı ki, sanki bu şair XII əsrdə oturub kommunist ideologiyası haqqında düşünürmüş. “Bir Əlişir Nəvai kommunist ruhuyla yazmış bir türk şairi olaraq göstəriləcəkdı” cümləsinin mənası budur. Ədəbiyyatşünaslıq, ədəbiyyatşünas alimlər dilemma qarşısında qalırdı. Ya əsl elmi həqiqəti deyib, sənətkarın yaradıcılığını onun öz estetik idealları çərçivəsində, bilavasitə poetikasının diktəsindən çıxış edib tədqiq edəcəkdı, ya da sənətkarın yaradıcılığının əsas ideya istiqamətlərini sovet rejiminin ideoloji siyasətinə uyğunlaşdırıb ortalığa çıxaracaqdı. Birinci yol insanları repressiyaya aparırdı. Ancaq ən təhlükəli olan bu deyildi. Klassik irs də repressiyanın qurbanı olacaqdı, nəşr olunmaq, təbliğ olunmaq, öyrənilmək imkanlarını itirəcək, nəticədə klassik irslə yeni yaranan ədəbiyyat arasında irs-varislik əlaqəsi mümkünsüzləşəcək, ənənəsiz “novatorluq” meydana çıxacaqdı ki, onun da yaşamaq, milli ruha nə isə bəxş etmək imkanları olmayacaqdı.

Ədəbiyyatşünaslıq ikinci yolu seçdi. Bu “yol”un funksiyasını həmin illərdə tənqidçi Ə.Nazim dəqiq formulə etmişdi: “Klassikləri Lenincəsinə öyrənməli!” (9,246). Ədəbiyyatşünaslığın ikinci “yol”u tərcih etməsinin mənası nə idi? Bu, dolayısı ilə də olsa, klassik irsə, milli sərvətə xəyanət deyildi ki? Yox, əksinə, klassik irsə, dolayısı ilə isə millətə xidmət idi. İstər istəməz, ortaya sual çıxır: Bu xidmət necə, nəşəkildə gerçəkləşə bilərdi? Bu gerçəkləşmənin məqsədi, mahiyyəti və nəticələrini İ.Hikmət öz yazısında belə səciyyələndirirdi:“İslami mədəniyyət içində yetişmiş olan bir cəmiyyət bu, için-için təsirini göstərən təzyiqlə altında bir müddət əfəllənmişdi. Nəhayət, düşünmüş, milli ənənə və mədəniyyəti yaşadan vəsiqələri tamam məhv olub getməkdən qurtarmaq üçün kommunist təzyiqin istədiyi bu yolu, özünün getmək istədiyi yola bağlamaq vasitəsini tapmışdı. Zahirən, kommunistlərin istədiklərini yapmış kimi görünərək, əski əsərləri nəşr etmək və onlardan inqilab ünsürlərini təlim edirmiş kimi görünərək, yetişən gəncliyə, öz keçmiş ədəbiyyatının şah əsərlərini tanımaq yolunu tutmuşdu. İki ideal daxilən çarpışır, zahirən də guya birləşmiş olurdu”(5).

Rejimin mədəni siyasətində klassik irsə yandırılan işıq bu irsi tənqidi surətdə mənimsəməyi, proletar ədəbiyyatının yaradılmasında onların təcrübəsindən istifadəni nəzərdə tuturdu. Milli ziyalılar üçün isə bu, klassik irsi mənəvi repressiyadan qorumağın və yaşatmağın vasitəsi idi. Ədalət naminə qeyd eləmək lazımdır ki, müstəqillik dövründə prinsip etibarilə klassik irsə sahib çıxma bilməyimizin (həm nəşri, həm təbliği, həm də tətbiqi istiqamətlərində) kökünü 30-40-cı illər, eləcə də sonrakı onilliklərdə ziyalılarımızın uzaqgörən siyasəti, üzərlərinə tantal əzabı götürüb, xalqın, millətin ədəbi-mədəni irsini yaşatmaq məramı və fədakarlığında axtarmaq lazımdır.

İ. Hikmətin "ədəbiyyat tarixi" haqqında inkarçı ruhda yazılmış yazıların bir-birinin ardınca mətbuat səhifələrində yer almağa başlamasına siyasi-ideoloji yanaşmalar məhz bu səbəblərlə bağlı idi. Bu mənada Ə.Əbidin "Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi ətrafında" ("İnqilab və mədəniyyət", 1929, № 1), H.Zeynallının "İsmayıl Hikmət. "Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi" ("Azərbaycanı öyrənmə yolu", 1930, № 3), Əli Nazimin "Türk ədəbiyyatşünaslığında pantürkizm və kamalizm əleyhinə (Musaxanlı, Əmin Abid, Çobanzadə, Köprülüzadə və İsmayıl Hikmətin ədəbi görüşləri haqqında)" ("İnqilab və mədəniyyət", 1931, № 4, 5) məqalələrini səciyyəvi misallar kimi göstərmək olar. Ədəbiyyatşünaslıqda bu və bu tipli tənqidi məqalələri yazı müəlliflərinin öz elmi baxışlarının ifadəsi kimi qiymətləndirmək meylidirsə də nəzərə çarpır. Bu, bütövlükdə 20-ci illərin sonu, 30-cu illərin əvvəllərində cərəyan edən ictimai-siyasi və ədəbi-mədəni hadisələrin mahiyyəti ilə yaxından tanış olmamaqdan irəli gəlir. Diqqəti belə bir hala çəkmək istəyirik ki, A.Musaxanlı, Ə.Əbidi, B.Çobanzadəni, M.F.Köprülüzadəni, İ.Hikməti pantürkizmdə günahlandıran Əli Nazimin özünün ədəbi görüşləri də elə həmin vaxtda "müsavətim, pantürkizm, idealizm" in ifadəsi nöqtəyi-nəzərindən tənqid hədəfi olmuşdur. Bu yazılarla eyni vaxtda Ə.Nazimin məqaləsi ilə eyni nömrədə çap olunmuş bir məqalə də diqqətimizi çəkir: M.Quliyev. "Pantürkizmlə belə mübarizə etmək olmaz (Pr.Çobanzadənin siyasi-ədəbi görüşləri əleyhinə)".

Göründüyü kimi, bu tənqid və ifşaların hamısını eyni kontekst bir araya gətirir: Pantürkizmlə mübarizə.

Bu artıq siyasi-ideoloji tendensiyadır. Sovet rejiminin türkdilli xalqların ədəbi-mədəni fikrinə tətbiq etməkdə olduğu siyasətin ifadəsidir. Mahiyyətcə, bu, Azərbaycan ədəbi-mədəni fikrinə başqa bir mərhələnin başlanğıcı idi. Siyasi rejim artıq türkdilli xalqların milli-mənəvi və mədəni birliyinə dözümsüzlük ifadə edir, bu xalqları öz tarixi köklərindən ayırmaq, sovet imperiyasına daha çox bağlamaq siyasəti yürütməyə başlayır. Rejim, əlbəttə, türkdilli xalqların da öz ədəbi-mədəni irsini öyrənməsinin əleyhinə deyildi. Lakin bu "öyrənmə"də obyektiv elmi həqiqətə, milli həqiqətlərə və türk xalqlarının tarixi birliyinə yer yox idi. Hər bir türkdilli xalqın ən qədim zamanlardan üzü bəri müstəqil bir inkişaf yolu keçməsi, tarixi yolda müxtəlif təsirlərə məruz qalması tarixi həqiqət kimi qələmə verilirdi. Türkdilli xalqların tarixi inkişafı yolunda onları birləşdirən cəhətlərin, hər cür qarşılıqlı əlaqələrin öyrənilməsinə pantürkizm damğası vurulur və rədd edilirdi. Ə.Nazimin aşağıdakı mülahizələri türkdilli xalqların tarixini və ədəbi-mədəni irsini öyrənməyin metodoloji konsepsiyası kimi səslənir və siyasi rejimin həmin illərdə yürütdüyü və sonrakı bütün mövcudluq dövründə özünü saxlayan ədəbiyyat siyasətinin ifadəsi kimi meydana çıxırdı: "Ayrı-ayrı türk-tatar xalqları ədəbiyyatı biri digərindən ayrı, müstəqil və ayrıca meydana gəlmiş tarixi bir kateqoriya kimi tədqiq olunmalıdır. Bunların arasındakı qarşılıqlı əlaqəyə gəldikdə bu da ümumi marksizm metodolojisi ilə həll edilir"(8,27).

Türk xalqları ədəbiyyatına "marksizm metodolojisi" ilə verilən həllin mahiyyətini Ə.Nazim aşağıdakı kimi ümumiləşdirirdi: "Vəhdət və ayrılıq antinomusu burada dialektik həll olunur: türk xalqları ədəbiyyatları arasındakı vəhdət bütün bəşəriyyət ədəbiyyatı və mədəniyyətilə təşkil etdikləri vəhdət kimidir. Bu vəhdət onların fərqliliyini inkar yox, təsdiq edir, zira onların ayrılığı və vəhdəti ictimai-tarixi həyatın yaratdığı ziddiyyətlərin vəhdət və ayrılığı ifadəsidir"(8,27). Tamamilə aydındır ki, "marksizm metodolojisi" türk xalqlarının soy birliyinə, tarixən ortaya çıxan ədəbi-mədəni birliyinə onları bir araya gətirəcək, birləşdirəcək amil kimi baxır, "dialektik həll" oyunu quraraq, nəyin bahasına olursa-olsun, bu xalqların mənşəcə, tarixi inkişafca fərqli bir

yol keçdiklərini, ədəbi-mədəni irsləri arasında heç bir spesifiklik, ancaq bu xalqların mədəni irsinə aid olan birləşmənin olmadığını sübutunu ədəbiyyatşünaslığın qarşısına xüsusi bir vəzifə kimi qoyur, bu yoldan kənara çıxanların hamısına inkarçı münasibət bəsləməyi tələq edirdi. Ə.Nazim İ.Hikmətin "ədəbiyyat tarixi"ndəki "türkçülük" amilini ən qorxulu tendensiya kimi qələmə verəndə "marksizm metodologiyası"nın mövqeyini ifadə edirdi. Onun aşağıdakı fikirləri məhz bunun ifadəsidir: "İsmayıl Hikmətdə ilk nəzərə çarpan şey qatı şüurlu millətçilik və kamalçılıqdır. Onun "Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi" başdan-ayağa millətçiliklə doludur. Azərbaycanın bütün keçmişi, mədəni irsi, milli safiyyət və türklərin mənafe və yaxşılığı nöqtəyindən qiymətləndirilir və tənqid olunur. İsmayıl Hikmət də bütün türk-tatar xalqlarını vahid bir millət hesab etdiyi üçün hər yerdə türk millətindən bəhs edir. İsmayıl Hikmətə görə bu "vahid" millətin bütün tarixi başdan-ayağa türk mədəniyyətinin əcnəbi mədəniyyətlər təsirilə mübarizəsindən ibarətdir" (8,27).

H.Zeynallı da İ.Hikmətin "türk tarixindən uzun-uzadı bəhs edərkən millətçiliyə qapılması"nı onun metodologiyasının ən uğursuz cəhəti hesab edir (10,297).

Ə.Abid isə öz yazısında vaxtı ilə M.F.Köprülüzadənin təsiri altına düşdüyünü, lakin bunun yanlış olduğunu, İ.Hikmətin də "mənim ilk vəziyyətim kimi eyni təsirə qapıldığı görülməkdədir, o da Köprülüzadənin fikirlərini təkrarlamaqdan başqa bir şey yapmamışdır" (1,87), - deyir.

Ə.Abidin bu etirafı bir daha sübut edir ki, İ.Hikmətin "Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi"ndə dair 20-ci illərin sonu 30-cu illərin əvvəllərində yazılmış tənqidlərin heç birisi fərdi elmi düşüncənin məhsulu kimi yaranmamış, siyasi sifarişin nəticəsi olmuşdur. Siyasi rejimin təhdidlərindən yaxa qurtarmaq, özlərini gözləyən faciəli aqibətdən sıyrılmaq üçün onlar öz tənqidlərinə marksist metodologiyası donu geyindirməyə çalışmışlar. İ.Hikmətin kitabına qarşı yazılmış bu tənqidlər bütün sovet dövründə öz qüvvəsində qaldığı, hətta 80-ci illərdə də alimə münasibətdə həmin tənqidlərdən çıxış edildiyi üçün bu qüvurların ən əsaslarına münasibət bildirmək ehtiyacı var.

İ. Hikmətin "ədəbiyyat tarixi"ndə ən çox mübahisə doğuran məsələ onun tədqiqatının obyektini təşkil edən tarixi dövrü üç cərəyan əsasında araşdırmasıdır. Ə. Nazimin aşağıdakı mülahizəsini bu cərəyanlara yanaşmada dövrün tənqidinin ümumi mövqeyi kimi qəbul etmək olar: "İsmayıl Hikmət təsnifatının və ədəbiyyat tarixi sxemasının əsas nöqsanı onun tarixi əsasa malik olmaması, dialektik və materialist mahiyyətdən məhrum olmasıdır"(8,29). Ə.Nazimə görə, "onun üç cərəyan nəzəriyyəsi mənasız, qeyri-elmi və tarixi yalandır"(8,30).

Ə. Nazimin tənqidindəki əsas yanlışlıq İ.Hikmətin araşdırmalarının tarixi əsasa malik olmaması iddiasıdır, bilərəkdən və yaxud bilməyərəkdən alimin əsas tədqiqat obyektini kimi seçdiyi ədəbi dövrü tarixi mərhələlərə ayıraraq araşdırmasına diqqət yetirməməsidir. Eyni zamanda, müəyyənləşdirilən tarixi mərhələlərlə ədəbi cərəyanlar arasındakı əlaqəni görə bilməməsidir. Ə. Abid və H.Zeynallı bu əlaqəni görə bilməmiş, lakin cərəyanlarla tarixi mərhələlərin əlaqəsini yanlış başa düşmüşlər. Ə. Abidə görə, kitabda "səlcuqların zamanındakı ədəbiyyatda üç cərəyan göstərilməkdədir: 1) qövmi cərəyan, 2) dini cərəyan, 3) elmi cərəyan" [1,85]. Bu cür dəyərləndirmə İ. Hikmətin fərqləndirdiyi üç cərəyanın estetik mahiyyətini və onun milli ədəbiyyatın tarixi təkamülünü ifadəsini izah edə bilməz. H. Zeynallı da cərəyanlarla tarixi mərhələlərin əlaqəsini düzgün izah etməmişdir. Onun fikrincə, İ. Hikmət ədəbi-tarixi prosesdə üç cərəyan fərqləndirdiyi halda, onun kitabının hər iki cildi ancaq qövmi və dini cərəyanlardan bəhs edir. H. Zeynallının ehtimalına görə, İ. Hikmət üçüncü cərəyanda, yəni elmi cərəyanda XVIII-XIX əsrlərin ədəbiyyatını şərh etmək fikrində imiş. Əlbəttə, bu

mülahizələrin hər ikisi yanlıştır və Ə.Əbiddə olduğu kimi, elmi materiala dərinədən bələd olmamaqdan və bunun nəticəsi olaraq tarixi mərhələlərlə ədəbi cərəyanlar arasındakı əlaqələri düzgün təsvir etməməkdən irəli gəlir.

Bəs əsl həqiqət necədir və İ.Hikmətin "ədəbiyyat tarixi"ndəki tarixi mərhələlərlə cərəyanların əlaqəsi nə şəkildədir? Və bu əlaqə tədqiq olunan dövrü tarixi təkamül prosesi kimi qavramağa imkan verir mi?

İ. Hikmətin "ədəbiyyat tarixi"ndə tədqiqatın əsas ağırlığı, indiki terminologiya ilə desək, orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatının üzərinə düşür. O, bu dövrə miladi tarixi ilə on üçüncü əsrdən XVIII əsrə qədərki zamanı, başqa sözlə, XIII-XVII əsrlər ədəbiyyatını daxil edir. İ.Hikmət bu tarixi dövrü iki mərhələyə ayıraraq araşdırır. Birinci mərhələ: "Miladi on üçüncü əsrdən on beşinci əsrə qədər", başqa sözlə, XIII-XIV əsrlər ədəbiyyatı. İkinci mərhələ: "Miladi on beşinci əsrdən on səkkizinci əsrə qədər", başqa sözlə, XV-XVII əsrlər ədəbiyyatı.

Fikrimizcə, bu dövrləşdirmə təsnifatının elmiyini şərtləndirən əsas amillərdən birini onun müasirliyində axtarmaq lazımdır. Belə ki, İ.Hikmətin "ədəbiyyat tarixi"ndən sonra yazılan bütün ədəbiyyat tarixlərində bu dövrləşdirmə bölgüsü əsasən saxlanılmışdır. "Müxtəsər Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi"ndə də, üç cildlik "Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi"ndə də, altı cildlik "Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi"nin orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatından bəhs edən üçüncü cildində də bu dövr ədəbiyyatının mərhələ bölgüsü İ.Hikmətin bölgüsünə əsasən aparılmışdır. Birinci mərhələyə XIII-XIV əsrlər, ikinci mərhələyə XV-XVI əsrlər daxil edilmişdir. Fərq ondadır ki, müasir ədəbiyyat tarixlərində XVII əsr Azərbaycan ədəbiyyatı XVIII əsr ədəbiyyatı ilə birlikdə üçüncü mərhələ kimi təqdim edilir. Bu fərqləndirmə "Müxtəsər Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi"ndən gəlir.

İ.Hikmət XIII-XVII əsrlər ədəbiyyatını mərhələlərə hansı estetik hadisələri əsas götürərək bölür? Alim birinci mərhələnin, yəni XIII-XIV əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatının əsas ideya-estetik xüsusiyyətlərini "Dini cərəyan. Təsəvvüf (Mistizm)" adı altında şərh edir. İ.Hikmətin təsəvvüfi "dini bir fəlsəfə" olaraq qəbul etdiyini nəzərə alsaq, onun "dini cərəyan" ifadəsi altında təsəvvüf ədəbiyyatını ədəbiyyatda sufizmi və hürufizmi əsas estetik hadisələr kimi önə çəkdiyini görürük. Bu cərəyan adı altında o hansı məsələləri əhatə edəcəyini başlanğıcda xülasə edir. Bunlar aşağıdakılardır: "Təsəvvüf nədir? Müxtəlif nöqtəyi-nəzərdən tərfi, mahiyyəti. Zahirilər və batınilər. Təsəvvüf fəlsəfi bir məsləkdirmi? Bu məslək islamlıqdan mı doğmuşdur? Həyatı, ictimai və iqtisadi qiyməti nədir? Türklərin həyatına nə dərəcəyə qədər uyğundur? Təsəvvüfün ədəbiyyata təsiri. Bu təsirin nəticəsi faydəlimi, zərərli mi olmuşdur? Mədrəsə və təkyə. Hürufilik nədir və təsəvvüflə nə münasibəti vardır? Zühuru. Fəzlullah Nəimi Astrabadi və hürufilik. Tarixi bir baxış. Fəzullahın müridləri. Ədəbiyyatda hürufilik. Seyid İmadəddin Nəsimi" (6, 280).

Mərhələ ilə bağlı qısa "özət"dən də məlum olur ki, alim əvvəlcə "təsəvvüf nədir?" sualına cavab axtarır, onun fəlsəfi, dini, ictimai-siyasi əsaslarını müəyyənləşdirir, təsəvvüfün ədəbiyyata nüfuzu və onu ortodoksal dindən ayıran cəhətlər üzərində dayanır, təsəvvüf ədəbiyyatının estetikasını şərh edir, bütövlükdə türk ədəbiyyatında təsəvvüfün estetikasını bədii və elmi şəkildə şərh edən əsərlər üzərində dayanır, hürufiliyin meydana çıxması, təriqətə çevrilməsi, təsəvvüflə bağlılığı, ictimai-siyasi, dini əsasları, ədəbiyyatda təzahürü, estetikasını izah edir. Həsənoğlu, Qazi Bürhanəddin, Nəsimi haqqında oçerklər verərək, onların yaradıcılığının təsəvvüf və hürufizmlə əlaqələrini araşdırır, yaradıcılıqlarındakı fərqli təmayüllər üzərində dayanır,

tədqiqatçı dünyagörüşü nöqteyi-nəzərindən onların yaradıcılığının ideya əsaslarını açır, sənətkarlığı şərtləndirən məsələlər üzərində dayanır, elmi qiymətləndirmədə irs-varislik əlaqəsinə diqqət yetirir.

Məsələ burasındadır ki, İ.Hikmətdən sonra yazılan ədəbiyyat tarixlərində XIII-XIV əsrlərin Azərbaycan ədəbiyyatı üçün tədqiqat obyektini eynilə saxlanılır. Məsələn üçün, "Müxtəsər Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi"ndə XIII-XIV əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi və ədəbiyyatda hürufilik kontekstində şərh edilir. Burada da Həsənoğlu, Qazi Bürhanəddin, Nəsiminin həyatı və yaradıcılığına oçerklər ayrılır. Bu o deməkdir ki, İ.Hikmətdən sonra yazılan ədəbiyyat tarixləri onun ədəbiyyat tarixindəki struktur və məzmunu ümumən saxlayırlar. Fərq isə ondadır ki, mərhələnin ədəbiyyatının ideya əsasları İ.Hikmətdə idealist dünyagörüşü və həyatı proseslər nəzərə alınmaqla şərh edilir, sonrakı ədəbiyyat tarixlərində hadisələrə münasibət materialistcəsinədir, ateist mövqe önə çıxır. Hadisələrin şərh siyasi rejimin ideoloji maraqları çərçivəsində aparılır.

Kitabın "Üçüncü qisim"ində XV-XVII əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı tədqiqat obyektini kimi seçilir və bu dövrün aparıcı estetik istiqamətini kimi "Elmi cərəyan" müəyyənləşdirilir. İ.Hikmət qısa "özət"də yazır: "Bir tərəfdən davam edən dini cərəyana qarşı bir tərəfdən də elmi cərəyan vücuda gəlməkdədir" (6,372). Bu o deməkdir ki, XIII-XIV əsrlər ədəbiyyatında olduğu kimi, XV-XVII əsrlər ədəbiyyatında da dini cərəyan-sufizm və hürufizm öz ideya əsaslarına sadıq qalaraq davam edir. İ.Hikmətin "Ədəbiyyat tarixi"nin "Üçüncü qisim"ində təfərrüatlı şərh edilən məsələlərdən biri də "İslamda şiəlik"dir. "İslamda şiəlik"ə İ.Hikmət xüsusi diqqət yetirir, onun dini əsaslarını, ictimai-siyasi proseslərə təsirini ona görə araşdırır ki, bu hərəkət nəticəsində Səfəvilər zamanında yaranan Qızılbaş ədəbiyyatının mahiyyətini dərk etmək mümkün olsun. İ.Hikmət xüsusi vurğulayır ki, "Səfəvilər idarəsi zamanında şiəlik İranın rəsmi məzhəbi şəklini almış və Şah İsmayıldan sonra şiə ədəbiyyatı içində yeni bir cığır açılmış və ortaya bir də Qızılbaş ədəbiyyatı çıxmışdır. Şiəlik ədəbiyyatı ilə hürufi və bəktəşi ədəbiyyat arasında qüvvətli bir münasibət vardır. Əsasən, təsəvvüfə istinad etibarilə hamısı bir nöqtədə toplanmaqdadır" [6,530]. Bu mənada İ.Hikmət yeni mərhələdə Ş.İ.Xətəini "ədəbiyyatda dini bir cərəyanın bütün mənası ilə mütəmali" (6,545) kimi xarakterizə edir. Şeyrlərini elmi təhlilə cəlb edərək onlardakı təsəvvüf ruhunun qabarıqlığına diqqət yönəldir. "Çıxdım qırxlar yaylasına" misrası ilə başlayan şeyrini nümunə gətirərək yazır: "Dil və sənət namına çox ibtidai olan bu mənzuməsi də fəlsəfə və qayə etibarilə xalqı həyatdan nifrətə, həqiqəti-dünyəviyə və maddiyədən uzaqlaşmağa, nəticə etibarilə fəda və fəna-nəfsə təşfiq etməkdən başqa heç bir nöqtə yoxdur" (6,552). Xətəinin dini cərəyanın nümayəndəsi, başqa sözlə, həqiqi sufi şair olduğunu sübut etmək üçün alimin şairin "Cümlə əşyadə zühur edən kəlamımdır bənim" qəzəlinə verdiyi təhlil deyilənlərə şübhə yeri qoymur. İ.Hikmət yazır ki, bu qəzəl "tamamilə təsəvvüfi və timsalidir. Bütün təbirlər məcazi və istiaridir. Hürufilərə yaxın bir qənaətə özünün vücudi-mütləq, yəni Allah olduğunu qapalı (zimni) bir dil ilə anladır. "Yer yox ikən, göy yox ikən ta əzəldən var idim" deməklə "ənəlhəqq" demək arasında məna etibarilə heç bir fərq yoxdur. "Cümlə əşyadə zühur edən kəlamımdır bənim" demək də odur" (6,553).

İ.Hikmət yazır: "Böyləliklə, Azərbaycan ədəbiyyatında da mövzu, qayə, məna və sənət etibarilə qövmi və dini cərəyandan çox ayrı, digər bir cərəyanın canlandığına şahid oluruq ki, bu da elmi cərəyandır. Bunun qayəsi gərək məlumat, sənət, məharət göstərmək və gərək səbədi və bəyana əhəmiyyət vermək etibarilə digər cərəyanlardan ayrılmaqdadır" (6,378).

Fikrimizcə, İ.Hikmət elmi cərəyanı "dini cərəyan"ın transformasiyası kimi başa düşür. Dini cərəyan nə qədər həyati hadisələr, ictimai-siyasi proseslərlə bağlı idisə, sənətkarın tərənnüm etdiyi ideyalar həqiqi yaşantının məhsulu idisə, eyni zamanda, daha çox təlqin, təbliğ xarakteri daşıyırdısa, elmi cərəyan bütün bu keyfiyyət və məqsədlərdən uzaqdır. Təsəvvüf görüşləri elmi cərəyana ənənədən gəlir, sənətkarın dünyagörüşünün həqiqi ifadəsi kimi yaranmır. Düşünürük ki, İ.Hikmətin bu cərəyanı sxolastik, "təsəllüfi (riyakar) bir cərəyan" kimi xarakterizə etməsi bununla bağlıdır. Cərəyanın adındakı "elmi" anlayışı sənətkarın dünyagörüşünün aldığı təhsilin təlqinləri ilə formalaşmasına işarədir. Elmi cərəyanın nümayəndəsi kimi Həbibidən danışarkən onun dünyagörüşünün formalaşmasında mədrəsə təhsilinin rolunu xüsusi vurğulayır: "...Gördüyü təhsil ilə həyatını da, zehniyyətini də dəyişdirmiş, sxolastik tərbiyənin təsiriylə yetişərək oxumuşlar. Sınıfına daxil olmuş "elmi cərəyan" mütəəssilləri arasına girmiş olduğu görülür. Şərqdə mədrəsə o qədər qüvvətli bir sxolastik təşkilata malik ictimai bir fabrika idi ki, onun içində düşən fərd hansı sənətdən, hansı zümrədən, hansı ailədən olur-olsun, eyni qalibdə, eyni tələqqi, eyni məfkurə və eyni duyğuda olaraq çıxardı" (6,419).

Sxolastik dini elmləri mənimsəmək, özündən əvvəlki şeirin poetikasına bələdlik, bu poetika qarşısında imtahan verərək özünü təsdiq etmək, nəticə etibarilə isə saraya yaxınlaşmaq, saraya daxil olmaq və burada özünə mövqə qazanmaq "elmi cərəyan" nümayəndələri üçün baş məqsədə çevrilir: "Bu cərəyan çox zaman saraylara o qədər yaxlaşmış, mövzuları o qədər yeknəsəqləmiş, xanları, xaqanları, sultanları, şahları mədhü sitayişə o qədər illəri getmişdir ki, nəhayət "saray ədəbiyyatı" deyə bir təbirin yaradılmasına meydan vermişdir" (6,378).

Dini cərəyan nümayəndələrinin yaradıcılığı ilə elmi cərəyan nümayəndələrinin yaradıcılığı arasındakı əsas fərqi İ.Hikmət əksər hallarda təsəvvüfə münasibətdə axtarmışdır. Nəsimini dini cərəyanın böyük nümayəndəsi olaraq görən İ.Hikmət onun təsəvvüf poetikası ilə elmi cərəyan nümayəndələrinin təsəvvüf poetikası arasındakı fərqi hər iki cərəyanı fərqləndirən əsas cəhət kimi qəbul etmişdir. Bir-iki səciyyəvi müqayisəyə diqqət yetirək.

XV əsr şairi Xəlilidən danışarkən yazır: "Böylə olmaqla bərabər, Xəlilidə Nəsimidə gördüyümüz fəal (aktiv) və nafiz təsəvvüfü görəməyiz" [6,408]. Həbibini yaradıcılığında hürufizm təzahürünün Nəsimidəki hürufizmdən keyfiyyət fərqi İ.Hikmət aşağıdakı kimi xülasə edir: "Bu halda yazılarının üzərində özü mənsub olduğu təriqətə (hürufiliyə - T.S., Y.D.) aid zehniyyət və qənaətlərin də bir təsiri olacağı təbiidir. Bu xüsusda Nəsimidən də, eyni təriqətə malik olan qeyrilərdən də istifadə etdiyi dəxi mühəqqəqdır. Bu qədər var ki, biz Həbibini bir təlqinatçı, bir propaqandaçı və məczub dərviş qiyafət və mahiyyətiylə görəməyiz. Onun çox gəzmiş, çox görmüş olması gərək elminə, gərək təcrübəsinə bir çox əsaslar əlavə etmişdir" (6,420).

İ.Hikmət Bəsiridən də danışanda onun "təsəvvüfi bir ruhi havi beytləri"ni görürsə də, onların "təsəvvüf propaqandası, bir irşad və təlqin" olmadığı qənaətinə gəlir, bu istiqamətdəki fikirlərini ümumiləşdirərək yazır: "Bəsiri mütəsəvvifdir" deyə bilmərik. Bəsiri də təsəvvüfdə Hamididəki kimi, hətta daha çox infialı (passif) və təslifdir, elm satmaq qəbilindəndir" (6,458).

Bütün bunlar onu göstərir ki, elmi cərəyanda təsəvvüf inam və inanc xarakteri daşımır, poetik ənənənin yeni mərhələyə nüfuzu kimi özünü göstərir. Lakin bu poetik ənənəyə istinadın özü də məqsədli xarakter daşıyır. İ.Hikmət elmi cərəyanın poetikasındakı bir sıra və çox əsaslı cəhətləri təqdir etməklə bərabər, onun ideya əsaslarına tənqidi münasibət bəsləyir. İ.Hikmətə görə, bu mərhələdə şeir və sənətkarlıq əksər hallarda sənətkarın həyatını iqtisadi cəhətdən

təminat vasitəsinə çevrilir. Sufi poetikanı hər hansı bir formada sənətə gətirmək sənətkar üçün başqaları qarşısında öz hünərini göstərmək və nəticədə bu hünərdən faydalanmaq məqsədi daşıyır. Məsələnin bu tərəfi sənətin ictimai amalını tam arxa plana keçirdiyi üçün bütün sənətkarlıq mükəmməlliklərinə baxmayaraq, tədqiqatçı tərəfindən həqiqi sənət səviyyəsində dəyərləndirilə bilmir.

İ.Hikmətin Bəsinin keçdiyi yaradıcılıq yolu ilə bağlı qənaətləri elmi cərəyan nümayəndələrinin keçdiyi sənət yolunun əsas mahiyyətini ümumiləşdirmək səviyyəsindədir: "Klassik və sxolastik bir görüşün məhsulu olan elmi cərəyana mənsub olan Bəsinin dili də bu cərəyanın hamı xüsusiyyətlərini yaşadan, təmtəraqlı, təsnifli və təklifli bir dildir. Əsrinin ən yüksək məhfilləri ilə təmasda bulunubdur. Qayəsi əsrlərini o məhfillərə bəyəndirmək və bu vəsilə ilə də həyatını təmin etmək olduğundan olunca qeyrət və himmətini, əsrində və mühitində bəyənen ərəb, fars mədəniyyət və hərsinin yaratdığı islami fars ədəbiyyatını təqlid və tənzirə bağlamışdır. Gah zamanının padşahından başlayaraq paşalarını, bəylərini, ağalarını mədh etmiş, gah bunları mədh üçün yazılan əsrləri təqlid və tənzirə çalışmış, gah zamanının şöhrətli şairləri ilə müsairəyə, müsabiqəyə qalxmış, həcv etmiş və həcv olunmuşdur" (6,454). Əlbəttə, yuxarıda da qeyd olunduğu kimi, sənətkarların bu tip yaradıcılıq yoluna tədqiqatçı tənqidi münasibət bəsləyir. Lakin tədqiq etdiyi ədəbiyyata obyektiv elmi baxışı əsas götürdüyü üçün İ.Hikmət onların yaradıcılığında tarixi ədəbi prosesi irəli aparən cəhətlər üzərində dayanmağı da vacib hesab etmişdir.

İ.Hikmət Qaraqoyunluların və Ağqoyunluların hakimiyyəti dövrünün ədəbi-mədəni sahəyə müsbət təsirini xüsusi vurğulayır. Tədqiqatçıya görə, bu dövrün ədəbiyyatında qövmi xüsusiyyətlər güclənir və bu iki istiqamətdə özünü göstərir. Birincisi, xalq ədəbiyyatı tərzində ədəbiyyatda müəyyən bir mövqe qazanır. İ.Hikmətə görə, bu tərz "iraniləşməkdə olan türk ruhu"nun (6,375) özünə qayıdışına əsaslı bir təkan vermişdir. İkincisi, "fars və ərəb və sair yabançı təsirlər altında əslini qayıb etməyə başlayan dildə türk ünsürünün çoxalmasına və qövmiləşməsinə olan xidmət və təsirlərdir" (6,376). İ.Hikmətə görə, dövrün ədəbi-mədəni düşüncəsinin ən mühüm xidməti "türkcəyi farscadan üstün tutmasıdır" (6,377). Səfəvilərin "aydın türk dilində ədəbiyyat" (6,383) yaratması "dini və məzhəbi bir propaqanda" xatirinə olsa da, İ.Hikmətə görə, türk dilinə mühüm xidmət sayılmalıdır. Dövrün ədəbi prosesində türk dilinə olan maraq, türk dilini fars dili ilə müqayisədə onunla rəqabətə girəcək bir səviyyəyə qaldırmaq meylinin güclənməsi də sağlam və təqdir olunmalı tendensiyalar sırasında önə çəkilir.

İ.Hikmət dövrün ədəbiyyatında elmi cərəyan kanonlarına müqavimət meyli də duyur. Bu kanonlardan xilas olmağın son dərəcə çətin olduğunu, bu kanonlardan kənarda şeirdə ad qazanmağın, demək olar ki, mümkünsüzlüyünü də vurğulayır. Bununla belə, təsəvvüf kanonlarından qaçmaq, uzaqlaşmaq cəhdinin bir meyil kimi mövcudluğuna diqqəti çəkir. İ.Hikmətə görə, təsəvvüf kanonlarından uzaqlaşmağın birinci yolu kimi həqiqi dini inanca tapınmaq nəzəri cəlb edir. Tədqiqatçının Bəsi yaradıcılığının istiqamətlərindən biri kimi ümumiləşdirdiyi bu cəhət hər halda dövrün ədəbi prosesində təsəvvüfdən qaçmaq meylinin ifadəsidir: "Dini qənaətlərlə həyatı ehtiraslar arasında çırpınan Bəsinin nəhayət, bu saxtalıqlardan bezib dinə doğru yaxlaşdığını və son yazılarından biri zənn etdiyimiz bu beytlərlə inlədiyini duyuru" (6,468).

İ.Hikmət dövrün ədəbi prosesinin hərəkətində təsəvvüfdən dini inanca, dini inancdan dünyəvilikə keçidi də müsbət tendensiya kimi dəyərləndirir. Bir çox şairlərin yaradıcılığında

"gizli və təmsili" məzmunundan uzaqlaşmış "sadə bir eşqi" tərənnüm etməsini maddi və həyati dünyagörüşündən çıxışı yüksək qiymətləndirir.

İ.Hikmətin XV-XVII əsrlər ədəbiyyatında ən çox dəyərləndirdiyi tendensiyalardan biri xalq şeir tərzinin dünyəvi məzmununda meydana çıxmasıdır. Məhəmməd bəy Şəmsinin varsağılarında müşahidə etdiyi bu cəhəti o, "xeyirli bir ədəbi inqilabın qarısının açılması", başqa sözlə, davam etdirilməsi zəruri olan novatorluq kimi dəyərləndirir. İ.Hikmət Nəsimidə, Xətəidə xalq şeirinə müraciətlə Şəmsidəki müraciətin keyfiyyətə bəsbütün fərqləndiyinə diqqət çəkir. Tədqiqatçıya görə, bu fərq ədəbiyyatın irəliyə doğru hərəkətinin göstəricisidir: "Gərək Nəsimilər, gərək Şah Xətəilər və daha çox türk şairləri tərəfindən xalq şeirləri şəkilləri və vəznləri tətbiq edilmişdi və edilməkdə də davam eyləyirdi. Lakin bu təşəbbüs ilə o davamın arasında mühüm və həyati və əsasi bir fərq vardır ki, sükut və laqeydi ilə keçirdirmək mümkün deyildir. Nəsimilərin, Xətəilərin kullandıqları şəkil və vəznələr ancaq dini mövzulara münhəsir, zümrəvi və "avamfirib" mənzumələrdi. Bunlar təriqət ədəbiyyatı, təkyə və din cərəyanı propaqanda aləti idi. Onda sifət gözəlliyi, hüsn və xəyal parlaqlığı, hicran və həyəcan təsiri arandığı yoxdu. Halbuki Şəmsinin təşəbbüsü bu şəkildə, bu mahiyyətdə deyildir. Onun vücuda gətirdiyi sanihələr nə din qeydi, nə məzhəb və təriqət qayəsi altındadır. O sadəcə xalq dili, xalq vəzni, xalq şeiri ilə hissiyyatı, hicranı, həyəcanı ifadəyə çalışmaq, ruhu tərcümə etməkdir" (6,571-572).

İ.Hikmət dövrün şeirindəki bu tərzin ənənə yaratmaq gücünü görür və hesab edir ki, "Vaqiflər, Vidadilər, Zakirlər hamısı onun irfan və sənətinin şagirdidirlər".

İ.Hikmət XV-XVII əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatında tarixi təkamülü şərtləndirən cəhətlərdən biri kimi məsnəvi janrında yazılmış əsərlərə xüsusi dəyər verir.

O, "Əsrar Dədə təzkirəsi" və "Təzkireyi-Riyazi"yə istinadən Zehni Bağdadinin "Yusif-Züleyxa" adlı bir məsnəvi yazması haqqında məlumatı oxuculara çatdıraraq, təzkirələrdə yer alan parçalarına əsasən bu əsəri "türk-azəri ədəbiyyatı üçün mühüm bir abidəyi-tarixiyyə" kimi dəyərləndirir.

İ.Hikmət XVII əsr şairi Məsihinin də yaradıcılığında məsnəvi janrında yazılmış əsərlərin mühüm yer tutduğunu qeyd edir, onun "Vərqa və Gülşə", "Danə və Dam", "Zənbur və Əsəl" adlı üç məsnəvisinin adını çəkir, bu əsərləri "Azərbaycan ədəbiyyatının ən qiymətli abidələri" kimi qiymətləndirərək hər üçünün əldə edilib, üzərlərində tədqiqat aparılmasını vacib sayır.

Yekun olaraq qeyd edə bilərik ki, İ.Hikmət sözügedən dövrlərdə Azərbaycan ədəbiyyatının "klassik və sxolastik fars ədəbiyyatı"nın təsirindən çıxması məsələsini sənətkarın istedadının dərəcəsinə bağlayaraq, şairlə sənətkar arasında əsaslı fərq qoyur. Bu fərq mahiyyətə M.F.Axundzadənin nəzmlə şeir, nazimlə şair arasında qoyduğu fərq bərabərdir, o məzmununda da başa düşülməlidir. İ.Hikmət ancaq şair olanı fars ədəbiyyatının təqlidçisi kimi görür. "Həm şair, həm də sənətkar" olanı isə həqiqi istedad sahibi, sənətdə novator kimi dəyərləndirir. İ.Hikmətə görə, "klassik və sxolastik fars ədəbiyyatı"nın təsirində qalanlar ancaq "şair" olanlardır və onların yaradıcılığının türk şeirinin inkişafında rolu yoxdur.

İ.Hikmət həm "dini", həm də "elmi cərəyan" mərhələlərində "həm şair, həm də sənətkar" olan xeyli şair görür. Tədqiqatçının fikrincə, sözügedən dövrlərdə türk şeirini irəli aparın ancaq bu tipli sənətkarlardır: "Çərçivəsi cızılmış bu dar sahə içində yapıla biləcək bütün fəvqəladəlik şairin öz qüdrət və qabiliyyətinə, həyəcan və sənətinə bağlıdır.

Minlərlə insan tərəfindən söylənmiş, təkrar edilmiş mövzuları eyni qalıblar, eyni malzamə və vasitələrlə başqa dürlü söyləmək imkanını yaradan şair, şübhə yox ki, həm şair, həm də

sənətkardır. Bu şərait içində yalnız öz qəlbi ifadəsi, öz rəfiq hissi və həqiqi həyəcanı ilə seçilərək özlərinə birer xüsusi mövqe yapan bir çox şairlər bu əsrdə meydana gəlmişdir" (6,655-656). İ.Hikmət hesab edir ki, bu tip şairlər içərisində "hamısının birincisi Azərbaycan dili və ədəbiyyatını və dolayısı ilə də bütün türk ədəbiyyatını ölməz bir dərəcəyə yüksəldən Füzulidir" (6,656).

Nəticə. İ.Hikmətin tədqiqatları göstərir ki, ədəbiyyat tariximizdə orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatının tarixinin bir neçə cildə yazılmasına ehtiyac var. O zaman "icmal" oçerklərdə haqqında çox qısa danışılan sənətkarların yaradıcılığını təfəssilatı ilə tədqiq və təqdim etməyə imkan yaranar. Ədəbiyyat tarixinin xalqın tarixi yaddaşının əsas təmsilçilərindən biri olduğunu nəzərə alsaq, bunu etmək günün prioritet məsələsidir. Ədəbiyyat tariximizi həqiqətən xalqımızın tarixi yaddaşına çevirmək üçün bir yol daha var. XX əsrin 30-cu illərindən sonra yazılan ədəbiyyat tarixlərinin həm ərəb-fars, həm də anadilli ədəbiyyatımızı çevrələdiyini nəzərə alsaq və bu tip ədəbiyyat tarixlərini şərti olaraq qarışıq tipli ədəbiyyat tarixi kimi xarakterizə etsək və yaxud qəbul etsək, düşünürük ki, xüsusən orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatının tarixini həm də anadilli Azərbaycan ədəbiyyatının tarixi variantında da yazmaq olar. İ.Hikmətin "Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi"nin timsalında bunun çox ciddi bir əhəmiyyətinə olduğunu da nəzərə alsaq, bu variantı gerçəkləşdirmək ədəbiyyat tarixçiliyimizin qarşısında duran mühüm bir vəzifə kimi dərk edilə bilər.

Nəşrindən yüz ilə yaxın bir vaxt keçdikdən sonra İ.Hikmətin iki cildlik "Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi" yenidən işıq üzünə görmək imkanı qazanıbsa, bu, anadilli ədəbiyyatımızın tarixini müstəqil bir ədəbiyyat tarixi kimi və türkçülük konsepsiyası əsasında işləməyin zəruriliyi və aktuallığının göstəricisi kimi də mənəfənlənə bilər.

Ədəbiyyat

1. Abid Ə. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Yazıçı, 1982.
2. Ağayev F. İsmayıl Hikmət və Azərbaycan ədəbiyyatı. Bakı, Nurlan, 2004.
3. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Üç cildə. I cild. Bakı, Azərbaycan SSR EA Nəşriyyatı, 1960.
4. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cildə. III cild. Bakı, Elm, 2009.
5. Hikmət İ. Dörd il yarım Azərbaycanda. Ədəbiyyat qəzeti. 4 iyul 2008-ci il (Təqdim edən və Azərbaycan dilinə uyğunlaşdırarı: Azər Turan).
6. Hikmət İ. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. İki cildə. II nəşr. Bakı. Elm və təhsil. 2022 (Tərtib və transliterasiya edənlər: T. Salamoğlu, Y. Dadaşlı).
7. Müxtəsər Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. İki cildə. Birinci cild. Bakı. EA AzF Nəşriyyatı, 1943.
8. Nazim Ə. Türk ədəbiyyatşünaslığında pantürkizm və kəmalizm əleyhinə (Musaxanlı, Əmin Abid, Çobanzadə, Köprülüzadə və İsmail Hikmətin ədəbi görüşləri əleyhinə). "İnqilab və mədəniyyət", 1931, № 3-4, № 5.
9. Nazim Ə. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Yazıçı, 1979.
10. Zeynallı H. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Yazıçı, 1982.

Daxil olma tarixi : 16.06.2023.

Çapa verilmə tarixi : 26.06.2023.

UOT – 398.2

SAGA "MANAS" AS A NATIONAL HERITAGE OF THE KYRGYZ REPUBLIC

Aida Ubaidyldaeva

Teacher of the Asian Medical Institute named after S. Tentishev

Chui region, Kant (Kyrgyzstan)

a.a.ubaidyldaeva@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0006-2642-3054>

Summary

The article researches the Kyrgyz saga "Manas" as one of the oral ethnographic, folklore works of the Turkish-speaking peoples. The skill of the story tellers, who created the saga Manas and their narrative about the style of the worldview of the Yenisei Kyrgyz of the VII-XII centuries is described. It is based on the version of the story tellers S. Karalayeve and S. Orozbekov published and archival texts noted by various researchers in the XIX-XX centuries. As well as information about different types of national games of the nomadic people. On the important role of national games in the preparation and training of warriors for military campaigns. It is described as playing different games at the same time, the men trained themselves for military affairs. The episode "Kokotoi's Wake" shows how the results of the contest influenced the statuses of the peoples of Central Asia.

Keywords: History, turkology, ethnography, oriental studies, Manas studies, oral folk art, art of the Turkic peoples of Altai, folklore, religious studies.

KIRGIZ CUMHURİYETİ'NİN ULUSAL MİRASI OLARAK "MANAS" EPOS

Aida Ubaidyldaeva

S.Tentishev'in adını taşıyan Asya Tıp Enstitüsü öğretmeni

Chui bölgesi, Kant (Kırgızistan)

Özet

Makale, Türkçe konuşan halkların sözlü etnografik, folklorik eserlerinden biri olan Kırgız destanı "Manas"ı incelemektedir. Manas destanını yaratan hikâye anlatıcılarının maharetleri ve VII-XII. yüzyıl Yenisey Kırgızlarının dünya görüşünün üslubu hakkındaki anlatımları anlatılmaktadır. XIX-XX yüzyıllarda hikaye anlatıcıları S.Karalayeve ve S.Orozbekov'un yayınlanmış versiyonuna ve çeşitli araştırmacılar tarafından kaydedilen arşiv metinlerine dayanmaktadır. Göçebe halkın farklı türdeki ulusal oyunları hakkında bilgilerin yanı sıra. Savaşçıların askeri seferler için hazırlanması ve eğitiminde ulusal oyunların önemli rolü üzerine. Aynı anda farklı oyunların oynandığı, erkeklerin askeri işler için kendilerini eğittikleri anlatılır. "Kokotoi's Wake" bölümü, yarışmanın sonuçlarının Orta Asya halklarının statülerini nasıl etkilediğini gösteriyor.

Anahtar Kelimeler: Tarih, türkoloji, etnografya, doğu bilimleri, Manas çalışmaları, sözlü halk sanatı, Altay Türk halklarının sanatı, folklor, din bilimleri.

ЭПОС «МАНАС» КАК НАЦИОНАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ КЫРГЫЗСКОЙ РЕСПУБЛИКИ

Аида Убайдылдаева

преподаватель Азиатского медицинского института имени С. Тентишева
Чуйская область г. Кант (Кыргызстан)

Резюме

Статья рассматривает кыргызский эпос «Манас» как один из устных этнографических, фольклорных произведений тюркоязычных народов. Описывается мастерство сказителей, создавших эпос Манас и о их повествовании о стиле мировоззрения Енисейских кыргызов VII-XII вв. Она основана на версии сказителей С. Каралаева и С. Орозбакова, опубликованных и архивных текстах, записанных различными исследователями в XIX-XX вв. В основном в статье, эпос Манас рассматривается как источник информации о традициях, обычаях и о религиозных особенностях одного из тюркоязычных народов – кыргызов. А также информация о разных видах национальных игр кочевого народа и о важной роли национальных игр при подготовке и тренировке воинов для военных походов. Описывается как одновременно играя в разные игры, мужчины тренировали себя для воинских дел. В эпизоде “Поминки Кокотоя” показано как результаты состязания влияли на статусы народов Средней Азии.

Ключевые слова: История, тюркология, этнография, востоковедение, манасоведение, устное народное творчество, искусство тюркских народов Алтая, фольклор, религиоведение

Actuality. Nowadays, it is important to introduce and develop the concept of folk heritage to the younger generation. This is very important so that the values that our ancestors kept are preserved and passed on to the new generation. One of the founders and custodians of the oral heritage of the Kyrgyz people was the storytellers of the epic-manaschy. The creators of the epic "Manas" are talented people from the people. They are also the guardians of the epic, passing his texts from generation to generation. Thanks to them, Manas was constantly evolving, its content was expanding, its forms were improving, and it became.

Annotation. The "Manas" that we know today. "Many of the manaschi, komuzchi were completely illiterate, did not know how to sign. But the genius of our people was concentrated in them. They, like no one, knew the life, customs, history of the country. It was a living memory of the people. Manaschi and komuzchi were both writers and performers. They knew the true language of poetry, knew how to convey the beauty of the earth, nature.

Methods: historical, comparison and reciprocal

"Manas" - an epic heritage of Kyrgyz nomadic culture

Introduction: The epos "Manas" is a highly artistic, voluminous, deeply significant, monumental work with a single ideological content. There is a separate history of the issue of compulsory teaching of the subject "Manasology" in higher educational institutions in all specialties. In 2006, on the basis of a decree of the Government of the Kyrgyz Republic "On propaganda of the epic "Manas", an order was issued on the mandatory teaching of the course "Manasology" in higher educational institutions. Thus, the issue related to the epic "Manas" was positively resolved, and now, as we see, national dignity triumphs, our common patriotic duty to the fatherland. From the moment of its introduction by the first discoverers Ch. Valikhanov and V. Radlov into a single field of the cultural and informational space of mankind, up to the present day, a rich, diverse literature of his understanding of more than one generation of scholars and writers who have determined the high significance of the monument has developed. The people - the creator managed to perpetuate themselves in it at the same time that he had

accumulated over the course of his long historical journey - the spiritual heritage and cultural baggage of the nation. Without this heritage, a respectful perception of any people by the civilized world represented by the multinational community of the great and small states of the earth is impossible today. The national treasure that raised the spiritual authority of Russia in the eyes of the whole world was Pushkin, Tolstoy and Dostoevsky, etc. If you enter the arena of Europe, then we can call the brilliant Shakespeare - the spokesman of the magnificent spirit of the English. Italy will forever be remembered for the world by the revelations of Raphael and Dante, Michelangelo and Verdi. The charm of the German spirit is associated with the work of Goethe and Mozart, Schiller and Beethoven. And this incomplete and symbolic series of exponents of national cultures, which made up the glory of the art of all mankind and approved earthly humanism, requires a long continuation.

Fate turned out to be destined that for the Kyrgyz - one of the Turkic ethnic groups representing nomadic civilization, the epic "Manas" became such a possession - a monument of oral poetic creativity created by the genius of manaschi. (1)



Museum of Manas in Talas region

Epic as a source of studying the culture, traditions and religion of the Kyrgyz people.

The originality of the historical path traveled by the Kyrgyz people led to the exceptional development of his multi-genre oral and poetic work, in which the epic "Manas" is clearly distinguished, reflecting almost the entire historical path of the Kyrgyz from ancient times to our era. The content of the epic covers all aspects of the life of the people - from the details of life to significant historical events in its fate. Manas, which has played an exceptional role in the spiritual life of the Kyrgyz for many centuries, continues to have a great influence on it today. Such qualities of Manas and his forty knights, such as love for his land, selfless service to the people, freedom of courage, military friendship, served as a model for the young generation. The volume of Manas is unique. Only in one version recorded from the brilliant storyteller S. Karalaev contains more than half a million poetic lines. The monumentality of the epic "Manas" is explained, first of all, by its content and artistic originality. The basis of the work is the image of the exploits of Manas in the name of the unification of the Kyrgyz tribes, in the name of

liberating their native lands from invaders and protecting them from enemy raids. Over the centuries, many generations of folk singers have expanded and processed its content, polished artistic techniques. In the epic, many genres of Kyrgyz folklore are synthesized (ritual crying for the dead - "cats", songs - complaints - "armand", testamentary songs - "kerez", and instructive songs - "sanat", "satiat", etc.).

Usually the performance of "Manas" in front of the audience resembles a theatrical performance. The state of creative inspiration, the ecstasy of the storyteller at the time of improvisation of the tale and his use of rich facial expressions serve as proof that the nature of the existence of this work among the people determines the combination of elements of various types of art. Thus, "Manas" is not only a synthesis of many genres of Kyrgyz folklore, but also contains elements of various types of art in the bud. And in our time, the epic continues to be a work of art that gives people aesthetic pleasure. Almost every Kyrgyz knows the main storyline of "Manas", can retell the most important episodes, remembers the most figurative poetic lines of the epic as a keepsake. Encyclopedia of folk life, which reflects the historical development of the Kyrgyz people over a thousand years. Customs and mores, aesthetic tastes and ethical standards, ideas about the environment, beliefs and religion, worldview and philosophy, language and its poetic capabilities, this is the unanimous concept of modern scientists and politicians, writers and cultural figures about the epic "Manas", which defined the attitude to great creation of the national spirit. (3).

The historical types of worldview are mythological, religious and philosophical. The mythological worldview is characterized by an indistinct separation of subject and object, the inability of a person to distinguish himself from the environment. In the process of cognition, the unknown is comprehended through the known; the man's own being and being of the kind known to man, from which he does not initially distinguish himself. In mythological consciousness, man, society and nature are a single and indissoluble whole, connected by a thousand invisible threads of interaction and understanding. This animation of a myth is expressed in primitive forms of religion: fetishism, totemism, animism, primitive magic. The evolution of ideas about the mysterious spiritual forces that underlie natural phenomena takes the classical form of religion, and religion is a form of worldview. For religion, the world has a reasonable meaning and purpose. The spiritual principle of the world, its center, a specific reference point among the relativity and fluidity of world diversity is God. GOD gives integrity and unity to the whole world. He directs the course of world history and establishes the moral sanction of human actions. And finally, in the person of GOD, the world has a "higher authority", a source of strength and help, giving a person the opportunity to be heard and understood. The steady preservation of tribal relations in Kyrgyz society has contributed to the fact that the archaic form of religion still dominates the Kyrgyz worldview. It plays a significant role in the spiritual life of the Kyrgyz people; its content is far from being reduced to the dominant religion - Islam. Apparently, this is due to the fact that the spread among the Kyrgyz of Islam as a religion was comparatively late in the 16th-17th centuries. Although the Kyrgyz call themselves Muslims, it is difficult to call them true adherents of Islam, since the Kyrgyz still worship the most ancient religious cults: 1. the cult of the tenir; 2. the mother's cult; 3. relics of totemistic representations of Bugu-Ene; 4. The cult of nature Baiterek; 5. The cult of the dead and the ancestors of Ata-Babalardyn Арбаы. The most dominant place in the system of religious

beliefs of the Kyrgyz is occupied by the cult of the Tengir - the sky, the sun - as the highest deity - the creator. "Tengirism was widespread among the Turkic-Mongol nomads. In the broadest sense, Tengirism is faith and worship of the god Tengiri, who was associated with the sky, as part of the cosmos, but was also conceptualized as a heavenly spirit, and as a god abiding in heav: " In the consciousness of the Kyrgyz people, a special place is still occupied by the idea of the powerful spirits of their ancestors, who can patronize their living relatives, protect and protect them from misfortunes and troubles.

The spirit is a separate particle of life force - be it a person, animal, plant, or celestial body. Spirit is the driving force of any entity. "The Kyrgyz still respect the spirits and define them according to various types. Depending on the type, spirits perform certain functions and have a certain power, and this determines their service hierarchies:

1. spirits of deities. These are the spirits of the pantheon of gods.
2. mythical patron spirits. Patron spirits have their own names and words are added to these names that define their meaning: "fairy" (peri), "ancestor" (womán), "father" (ata), "mother" (ene), "patron" (feast), "owner" (uh) denoting their functional responsibilities. These are patronizing spirits of people (by sex, age, craft and occupation), various types of animals, diseases, holy places (mazars), healing springs, springs, rivers, lakes, mountains, rocks, gorges, trees, etc.
3. spirits of deceased spiritual and holy people (oluyalardyn arbagi). These are the spirits of deceased saints, priests, shamans, storytellers, sages;
4. Spirits of deceased rulers, ancestors, national heroes (Eldik Baatyrlardyn Arbagi);
5. spirits of deceased ancestors (ata-babalardyn arbagi);
6. evil spirits jins (ginder);
7. "hungry or orphaned spirits of the dead" (ach arbak). These are the spirits of those deceased who were not buried after death, did not hold a wake. Therefore, the spirits of such deceased become harmful, enemies of the living world. "(4).

Information about the national games and military affairs of the Kyrgyz nomadic people in the episode "Kokotoi's Wake".

It should be noted that such a large, independent episode, like "Kokotoi Wake" in the version of Sayakbai Karalaev, is not set out in "Manas", but in "Semetea", as a memory that has a very deep logical meaning. This tradition can be traced to other storytellers. Kokotoi - a Tashkent khan, one of Manas' senior comrades-in-arms, before his death bequeaths to his son - Bokmurun, to arrange a wake (ash). Son Bokmurun arranges commemoration in honor of the deceased father. The messenger calls guests, threatening that those who do not appear at the call will be defeated by Bokmurun. The rulers of different countries come to the commemoration with their troops, as if gathering on a campaign. In addition to the allies, there are opponents of the Kyrgyz: Jola, Konurbay, Neskara. In the past, a horse played a big role in the life of nomadic peoples, serving the nomad both as a transport, and as a definition of his social status (wealth), and as food. The horse played an extremely important role in military campaigns, especially in battle. Preparation for the campaign, noted S.M. Abramzon, "required not only the manufacture of equipment. A huge place in it was occupied by the training of war horses and their training for long transitions, training for use in battle. One of the types of preparation for protecting one's

native land from foreign invaders has always been the physical training of warriors for all peoples.

Kyrgyz children from a very early age were prepared to meet with the enemy. One of the important means of educating the future brave and skillful warrior was the various types of equestrian competitions and games, which contributed not only to the physical education of the warrior, but also the development of the necessary qualities of a war horse: endurance, speed, maneuverability, etc. Speaking of equestrian events, one cannot but mention such forms of entertainment beloved by the Kyrgyz people as:

- 1) Oodarysh - the struggle of two riders whose goal is to pull the opponent off the saddle;
- 2) Zhamba atysh - shooting at full gallop at a target suspended on a long pole;
- 3) tyiyn ecmey - dzhigitovka, during which the rider at full gallop had to lift a coin from the ground;
- 4) kyz kumai - competition between a boy and a girl in the ability to ride;
- 5) gorgo salysh - horse racers and some others.



The games of the Kyrgyz are well adapted to the conditions of nomadic camping life, and some types of national entertainment acquired a clearly militarized character. As the scientists noted: "Such types of folk sports as Er Sayysh (martial arts of two riders at the peaks), Zhamba Atysh, Oodarysh, Tyiyn Ekmey, Balans Kuresh - foot wrestling, as well as all varieties of equestrian events until the 19th century. In addition to entertaining and general educational, they also retained specific military-applied significance."

Among the equestrian competitions, the most militarized character was the combat of two horsemen at the peaks - er saisy. During eras, saisy often spilled blood, as warriors went into a duel with combat peaks. "The cruel nature of this contest, which persisted at the end of the 19th century, was undoubtedly an echo of the harsh military era that gave rise to it." Competitions of warriors are colorfully described in one of the most remarkable and interesting cycles of the epic "Manas", dedicated to the description of the commemoration of the senior associate of Manas - Kokotoi, arranged by his son Bokmurun. Here and holding races, and the struggle of strong men,

and competitions at the peaks, and shooting at djambas, and much more. Many episodes develop into battle scenes, in which Manas takes part, invariably coming out the winner. These competitions in the epic are portrayed as the highest military skill and are considered not as simple competitions, but as a test of the forces of two warring parties in upholding the honor of the people and their native land. The Kalmyk giant Joloy was defeated by the oldest Kyrgyz wrestler, Koshoy, on foot. In an equestrian match at the peaks of the main Chinese hero Konurbay after a bitter struggle, Manas wins. Shooting at jamba (a bar of gold) began, and there the Kyrgyz were stronger. Each of the forty Choro Manas was knocked down by a cord, on which djamba from rifles rested. In horse racing, the first horse of Manas Shark comes out. The Kyrgyz army, according to the epic, was organized on the principle of tribal militia. According to the materials of the epic, every combat-ready man from seventeen to seventy years old had to perform military service and participate in campaigns. An obligatory component of the episodes about the campaigns of Manas is the traditional description of the council of elders, which gives the motivation for the campaign and makes a general decision on going on a campaign. The council discussed the plan for the upcoming campaign, appointed the time and place of gathering of troops, and the order of their appearance on the campaign. So, at a council where the question of moving the Kyrgyz from Altai to Ala-Too was decided in order to take revenge on the enemy and return the lands of the fathers, Manas tells the elders of the tribes and the main military leaders who are present at the meeting: Who can ride a horse, who can hold a spear, who proud that he is a man. Let not one of such daredevils stay at home. Let not one remain - neither old nor young. Of the seventeen, eighteen, let no one remain at home. Let the elders be no less than seventy - These are my words; you understand their meaning. The nomadic herder in wartime became a warrior. Each man was a born rider and knew how to own weapons. He studied this since childhood. As an adult, he perfected his skills in countless wars and raids, as well as a massive hunt for wild animals. During the formation of troops, combat units were built according to the clan principle. The tribal leaders, who constituted the aristocratic elite of society, were, as a rule, also military leaders. As the materials of the epic show, in order to protect their tribes from foreign invaders, the Kyrgyz organize first temporary and then permanent alliances with neighboring tribes and peoples. So, according to S. Orozbekov's version, when the Altai Kalmyks first attack the Kyrgyz, neighboring tribes of Kazakhs and Altai Turks notified by Dzhakyp come to their aid. Subsequently, in the military campaigns of Manas, Kazakh tribes led by the hero Kekcho are mentioned as allied Kyrgyz, Uzbeks with a tribal leader, Margelans are led by Malabek, Turks by Muzburchak, Afghans by Akunkhan, etc. As you can see, the epic "Manas" gives us rich material for studying the military past of the Kyrgyz: ways of organizing troops, discipline, strategy and tactics, weapons and equipment of soldiers. (2).



Manas with his 40 warriors.

Results:Conclusions and suggestions: The modern understanding of the role of the epic "Manas" in the life of society is relevant. At present, the process of searching for new ways of scientific analysis, the process of developing new conceptual models is underway in Manas studies. Proposing to widely promote its significance as a universal cultural heritage, recommendations are put forward:

1. To organize folklore, ethnological, expeditions in order to further comprehensive study of the epic "Manas" and the work of the storytellers of the epic;
2. To create conditions for the translation of the full version of the epic "Manas" into other languages of the peoples of the world;
3. To create an international center "Manas" in order to strengthen and expand ties with foreign scientists and researchers of this epic;
4. To include more widely in the curricula of colleges and universities the study of the epic "Manas" as a monument of Kyrgyz folk art;
5. To develop textbooks for the study of the epic "Manas" for teachers of secondary, secondary special and higher educational institutions.

References:

1. Bakhchiev T. A. "Introduction to Manas Studies". Bishkek // Short course of lectures for university students. 2008, 36-43, p.

2. Beyshe Urstanbekov, Tynchtykbek Chorojev. Kyrgyz history: “The Kyrgyz encyclopedia”. Frunze 288 p. 192-194 p.
3. Reichl K. “TURKIC epos Traditions, forms, poetic structure” // Moscow Publishing House. "Oriental Literature" of the Russian Academy of Sciences, 2008, 214-221 p.
4. Gundula Salk. Die “Sanjira Des Togolok Moldo” (1860–1942) //Wiesbaden. Harrassowitz Verlag. 2009, S. 2-3 72-81 p.

Daxil olma tarixi : 26.04.2023. Çapa verilmə tarixi : 17.05.2023.

УОТ – 09.

«БАБУР-НАМЭ» КАК ВАЖНЫЙ ИСТОЧНИК: ПРЕИМУЩЕСТВА И ПРОБЛЕМЫ

Байболот Абытов
Ошский Государственный Университет,
Кыргызская Республика
доктор исторических наук, профессор
baybolot-1962@rambler.ru,
<https://orcid.org/0000-0003-0267-5127>

Резюме

“Бабур-наме” рассматривается нами как весьма важный и широкопрофильный источник по истории, этнографии, культуре, географии, востоковедению, топонимике, правоведению народов и государств обширных территорий, ряда регионов Востока, в эпоху средних веков и начале нового времени. “Записки Бабура” многосторонне и подробно извещает о деяниях людей государственного управления – правителях, полководцах, не менее искусно рассказывает и о поэтах, людях искусства, музыки, также об ученых, известных своими научными открытиями и достижениями. Отметим, что “Бабур-наме”, выступает как весьма ценный первоисточник по истории народов Центральной Азии, Афганистана и Индии, также имеет непосредственное отношение к истории Кыргызстана в эпоху Бабура и бабуриодов. В качестве важного источника, в «Бабурнамэ» имеются весьма ценные сведения, многие полезные данные о многих городах Ферганской долины, Узбекистана, Кыргызстана, Таджикистана, о его родном городе – Андижане, об Оше, Узгене, Ахсикенте, Кандибадаме, Исфаре, Касане, Ходженде и других городах, на характеристиках которых он остановился достаточно подробно.

Ключевые слова: ценный, первоисточник, история, культура, поэзия, право, правописание, Центральная Азия, Индия, государственный деятель

Önemli bir kaynak olarak “Babür-name” üstünlükleri və sorunları

Baybolot Abitov
Oş Devlet Üniversitesi
Kırgızistan Cumhuriyeti
Tarih üzere Prof. Dr.

Özet

“Babür-nâme”, Ortaçağ döneminde ve Yeniçağın başlarında Doğu'nun geniş topraklarına yayılmış halklarının ve devletlerinin tarihi, etnografyası, kültürü, coğrafyası, doğu bilimleri, toponimi, fıkhi hakkında çok önemli ve geniş kapsamlı bir kaynak olarak kabul edilmektedir. “Babur'un Notları”, devlet idaresindeki insanların – hükümdarlar, generalleri anlatıyor. Aynı zamanda şairler, sanat insanları, müzik ve bilimsel keşifleri ve başarılarıyla tanınan bilim adamları hakkında kapsamlı ve ayrıntılı bilgi veriyor. Unutulmamalıdır ki “Babur-name” Orta Asya, Afganistan ve Hindistan halklarının tarihi hakkında çok değerli bir birincil kaynaktır ve aynı zamanda Babur ve Babürler dönemindeki Kırgızistan tarihi ile de doğrudan ilişkilidir. Önemli bir kaynak olan “Baburname”, Fergana Vadisi, Özbekistan, Kırgızistan, Tacikistan'ın birçok şehri hakkında, memleketi Andijan hakkında, Oş, Uzgen, Ahsikent,

Kandibadam, İsfara, Kasan, Hocend ve özellikleri üzerinde yeterince ayrıntılı olarak durduğu diğer şehirler hakkında çok değerli bilgiler, birçok faydalı veri içermektedir.

AnahtarKelimeler: değerli, birincil kaynak, tarih, kültür, şiir, hukuk, imla, Orta Asya, Hindistan, devlet adamı

“Babur-name” as an important source of advantages and problems

Baybolot Abitov
Osh State University
Kyrgyz Republic
Doktor historical sciences, professor

Summary

“Baburname” is considered by us, as a very important and a broad-based source on history, ethnography, culture, geography, Eastern exploring, territorial names, human jurisprudence and states of the common territories, a number of regions of the East, during the Middle Ages and the beginning of modern times. “Babur's Notes” informs a lot and in detail about the deeds of the state people administrations rulers, commanders, and skillfully talks about poets, people of art, music, also about scientists, known for their scientific discoveries and achievements. It should be noted, that “Babur-name”, spoke as the ancient original, on the history of the Central Asia people, Afghanistan and India is also directly related to the history of Kyrgyzstan in the era Babur period and baburiods. As an important origin, “Baburname” contains very valuable information, many useful data about many cities of the Ferghana Valley, Uzbekistan, Kyrgyzstan, Tajikistan, about his hometown - Andijan, about Osh, Uzgen, Akhsikent, Kandibadam, Isfara, Kasan, Khujand and other cities, on the characteristics, which he had noted detailed enough.

Keywords: valuable, origin, history, culture, poetry, law, writing, Central Asia, India, statesman

Актуальность темы заключается в том, что весьма заметной фигурой в государственном управлении, политике, военном искусстве, поэзии, философии средних веков и нового времени был и остаётся великий султан Захир ад-дин Мухаммед Бабур (1483–1530 гг.). История свидетельствует, что он сумел показать себя многозначной и многогранной фигурой, правителем огромной империи, умелым полководцем, талантливым обладателем пера писателем, выдающимся историком, истинным ценителем искусства, литературы и науки, оригинальным мемуаристом, благодаря своему личному таланту, широкому кругозору, пытливому уму. Отсюда и актуальность, наш огромный интерес к “Бабур-наме” как важному, универсальному первоисточнику.

Аннотация. О научной новизне данного источника, свидетельствуют тот факт, что в своё время Бабур выступил не только мудрым правителем огромной империи Великих Моголов, но и выступил в качестве основного законодателя, по нормам земельного и налогового права. Это доказывает его сочинение «Мубайин», где изложены основные нормы мусульманского права в этом отношении. Глава «Китабат-закат» полностью посвящена налоговым системам Средней Азии, Афганистана и Индии. Бабур рассматривал сочинение «Мубай ин» как руководство для управления государством, положения которого должны были способствовать не только значительной стабилизации

государственной системы, но и улучшить положение народных масс и оградить их от бесчинств феодалов. Это тоже можно оценить как бесценный источник.

В научном отношении большой интерес представляет и тот факт, что для нас весьма важным является и то, что султан Захир ад-дин Мухаммед Бабур, пытаясь усовершенствовать существующий алфавит, создал собственный алфавит “Хатти-Бобурий”, что само по себе может быть прорывом в норму писании, в создании нового алфавита. Правда осталось тайной, почему он не внедрил свой алфавит, хотя-бы в пределах своего государства. Весьма приятно осознавать, что Бабур на личном примере доказал, что правители тоже способны многому, благодаря личным качествам и талантам. Отсюда прослеживается научная новизна нашей работы.

Методы. Сравнительно-исторический, сопоставительный, аналитический

Введение. Бабур прожил всего 48 лет, но пережил очень насыщенную историческими событиями, поворотными фактами жизнь. Султан Бабур не учился в академиях или университетах, не имел диплома именитых высших учебных заведений, однако получил хорошее, классическое восточное домашнее воспитание. Султан Бабур оставил после себя очень богатое наследие – разножанровый литературный памятник, многие сведения, которые являются бесценным источником истории стран, народов, городов его времени. Он сумел описать и оставить поистине бесценную хронику событий, рубежа XV-XVI века, в Средней Азии, Афганистане, Индии.

Преимущества и дальновидность Бабура заключается ещё и в том, что он окружал себя выдающимися писателями, поэтами, философами, художниками, учёными, которые своими знаниями и умениями оказывали благотворное влияние на самого Бабура, как и Бабур на них. Немаловажное значение для нас имеют и сведения, относящиеся к истории современного Кыргызстана. Особенно по истории городов Ош, Узген, Ахсыкент, Ходжент, Мада, горных районов Ферганской долины и прилегающих к ним аймаков, где жили кыргызы.

Творения Захир ад-дина Мухаммеда Бабура представляют собой первоисточник по разным направлениям современной науки:

- ❖ истории народов, государств Средней Азии, Индии;
- ❖ городоведении;
- ❖ политической жизни стран и государств;
- ❖ этнографии;
- ❖ востоковедения;
- ❖ географии, топонимики, гидрографии;
- ❖ градостроительству;
- ❖ искусству, взаимовлиянию культур Средней Азии и Индии;
- ❖ литературе, поэзии;
- ❖ летописи, исторической хроники;
- ❖ мусульманскому летоисчислению;
- ❖ точным наукам;
- ❖ военной истории;
- ❖ законоведению, по нормам мусульманского права;
- ❖ природе, флоре и фауне ряда регионов;

- ❖ климатологии;
- ❖ документоведению;
- ❖ земельному пользованию, налогообложению,
- ❖ «Бабур-наме» выступает и как источник по правописанию, стилистике и произношению слов

Известно, что основатель империи Великих Моголов в Индии, написал свой основной труд, параллельно осуществляя государственное управление, так сказать, не отрываясь от важных дел. «Бабур-наме» – по многим показателям, богатству и разнообразию изложенных материалов, по языку и стилю превосходит исторические хроники, составленные профессиональными историками и специальными придворными летописцами того времени. Это отмечали многие учёные разных времён, народов и государств. «Бабур-наме» как бесценный источник не имеет аналогов среди сочинений, созданных в средние века в Средней Азии, Иране, Афганистане и Индии. Это исторический факт.

Реальность, достоверность и истинность сведений Бабура не вызывает сомнений. Султан Бабура писал: «...все, что здесь написано, истина, и цель этих слов не в том, чтобы похвалить себя, все, действительно, было так, как я написал. В этой летописи я вменил себе в обязанность, чтобы каждое написанное мною слово было правдой и всякое дело излагалось так, как оно происходило»(1). Это доказали и другие именитые историки тех лет. Преимущество Бабура, в том, что он выступает как незаурядный историк народов Индии.

«Бабур-наме» представляет собой ценный исторический источник, не только по истории и культуре Средней Азии, Афганистана, Индии, но и Кыргызстана второй половины XV - первой половины XVI вв.

Интересен и тот факт, что в сочинении султана Бабура называется несколько сот имён, если не тысячи, которые оставили след в истории своих народов регионов и стран. В «Бабур-наме» имеются уникальные сведения о личностях, имеющих непосредственное отношение к истории современного Кыргызстана, Узбекистана, Таджикистана, Афганистана, Индии. Это, прежде всего Юнус-хан, султан Ахмед хан, Мухамед-хан, Шейбанихан, Султан Хусейн мырза, шах Исмаил, Султан Баязид, Шер Хаджи-бек, Омар шейх, Алишер Навои, султан Ахмед Танбал, Касим-бек, Хумаюн, Акбар шах, Мухаммед Хиндал, Мухаммед Аскар, Малик шах Мансур, Джахангир, Шах Джахан, также много женских имён, состоявших в родственных отношениях с правителями государств. Пожалуй, это первый раз, когда в источниках так много упоминаются имена женщин, славных матерей и дочерей.

В качестве важного источника, в «Бабур-наме» имеются весьма ценные сведения, многие полезные данные о многих городах Ферганской долины и Центральной Азии – о его родном городе – Андижане, об Оше, Узгене, Ахсикенте, Кандибадаме, Исфаре, Касане, Ходженде и других городах, к характеристике которых остановился достаточно подробно. Специально подчёркивает Фергану: «...Ферган – область в пятом климате, находится на границе возделанных земель. На востоке от нее Кашгар, на западе Самарканд, на юге горы Бадахшанской границы... В Фергане и семь городов, пять из них на южном берегу реки Сейхуне, два на северном берегу. Один из городов на южном

берегу Андижан Это столица области” (2). Описывая Андижан как столицу Ферганской долины, особо отмечает, что там много хлеба, плоды изобильные, дыни, виноград хороший, груш лучше андижанских не бывает(3).

«Ещё один город Ош. Он стоит к юго-востоку от Андижана воздух там прекрасный, проточной воды много; очень хорошо бывает весной; расцветает много тюльпанов и роз. О достоинствах Оша дошло много преданий. У подошвы горык юго-востоку от крепости стоит красивая гора, называемая Бара-Кух. На вершине этой горы Султан Махмуд хан построил худжру. Ниже ее, на выступе горы, я тоже построил там в девятьсот втором году худжру с айваном. Хотя его худжра стоит выше моей, но моя расположена много лучше: весь город и предместья расстилаются под нею...

У подошвы горы Бара-Кух, между горой и города, стоит мечеть, называемый мечетью Джазуа. По склону течёт большой ручей на этой горе нашли камень с белыми и красными прожилками. Из него делают ручки ножей, пряжки для поясов и другие вещи. Это очень хороший камень. В области Ферганы нет города, равного Ошу по приятности и чистоте воздуха” (4).

Вышеприведённые цитаты свидетельствуют о том, что Сулайман-Тоо, расположенная в центре современного города Ош, до Бабура, и какое-то время после Бабура называлась Бара-Кухом(в переводе с персидского, отдельно стоящая Красивая гора – авт.),а не Сулайман-Тоо. ЗнаменитаяхуджраБабура или домик Бабура на вершине сегодняшней Сулайман-Тоо был построен в 902 г. х., что соответствует 1496 году, значит, тогда ему было всего 13 лет. Удивительно как юноша такого возраста догадался построить худжру не в Андижане, а в Оше.

Захир ад-дин Мухаммед Бабуроставил достаточно подробные сведения о наиболее известных поэтах, ученыхи мастерах своего времени. В первую очередь выдающийся поэт, философ Алишер Навои, с кем имел личные отношения. В «Бабур-намэ» не менее важной персоной является поэт Беннаи из Герата, который лично состоял на службе у Бабура. Однако он был приласкан ещё и врагом Бабура – Шейбани-ханом. Впоследствии Беннаи стал автором замечательного труда «Шейбанинамэ». Есть сведения о великом поэте средних веков, крупном деятеле суфизма АбдурахманДжами, авторе огромного литературного наследия и «Книги мудрости Искандера», стороннике суфийского ордена "накшбандия". Весьма ценные сведения содержится о Султানে Хусейн мирзе, писавшем замечательные стихи на тюркском языке, под псевдонимом Хусейн (5). Также упоминается Ходжа Калан, Шейх Зейни, ТурдибекХаксар, Байрам-хан и др. Упоминается и философ Маулан шейх Хусейн.

Важность «Бабур-намэ» состоит в том, что в ней имеются ценные сведения и об Улугбеке – как о выдающимся ученом, создавшем собственную обсерваторию, «Новую Гургановскую астрономическую таблицу».

Несомненно, большую ценность представляют сведения о мастерах градостроительства, музыкантах – своих современников: Устад Кул Мухаммед, шейх Найи, Хусейн Уди, Устад Бекзад, шах Музафар, султан Хусейн мырза, Султан Али Мешхедии др. Преимущество «Записок Бабура» заключается и в том, что он сам собирал, обрабатывал и излагал материалы в упорядоченном виде, безупречной логической и хронологической последовательности, разнообразные сведения, исторические факты. Отметим, что среди

большого количества лиц, окружавших Бабура, бабуристам не удалось обнаружить имя летописца, который вёл бы записи для него или за него. По свидетельству его современника, известного историка Мухаммед Хайдара “в его (т. е. Бабура) время не было принято иметь придворного летописца”. (6).

Следовательно, “Бабур-наме” – всецело результат неутомимого труда самого автора. Ошский ученый, философ А.Алиев установил, что для написания книги Бабурупотребовалось почти 36 лет.(7). Если верить этому предположению, то получается, он собирал материалы для книги с юных лет.

Бабур скончался, не завершив работу. С рукописью книги не расставались его сыновья и внуки. Они с трепетом, глубокой любовью и уважением относились к книге. Это было самое дорогое для них, оставшееся в память об отце и деде. При внуке Бабура Акбар-шахе (1556–1605) книга трижды переводилась с тюркского на персидский язык. Тогда этот труд называли “Вакиат-и Бабури” – “Записки Бабура”.

Лучшим переводом “Бабур-наме” считался перевод, выполненный Абдурахманханом. Этот перевод был сделан на высоком профессиональном уровне, быстро приобрёл большую известность, не потеряв научного значения и в наши дни. Заметим, что материалы, изложенные в “Бабур-наме”, были широко использованы в качестве первоисточников также многими историками Индии – АбулФазлом, Фериштом, Низамутдином Херави, Бадауни, Хинди Мирхи и другими. Данные “Бабур-наме” вошли неотъемлемой частью в сводные тома по истории народов Средней Азии, Афганистана, Индии.

Отметим, что было обнаружено несколько рукописей «Бабур-наме», осуществлены переводы, с введением в научный оборот. Например, рукопись “Бабур-наме” обнаруженная в 1714 г. в Бухаре. На основе этой рукописи в 1857 г. было осуществлено первое издание “Бабур-наме” в Казани Н.И. Ильминским. Другая рукопись, переписанная Абу ал-Вахибом в 1809 г., попала в Петербург, и там в 1824 г. с неё была сделана копия О. Сенковским.

Весомый вклад в развитие бабуроведения внесли учёные разных стран, которые изучили, оценили, переводили “Бабур-наме” и другие работы султана Бабура на разные языки: Д.Лейдена, У.Эрскина, А.С.Беверидж, (8) В.В. Бартольд, (9) Н.А.Аристов, (10) А.Н. Бернштама, (11), С.М. Абрамзон, (12) М.А. Салье, (13), А.Н. Самойлович, (14) И.В. Стеблева,(15) Г.Ф. Благова.(16) Также известно, что “Бабур-наме” был переведен на персидский (1586), голландский (1705), английский (1826), французский (1871), турецкий (1940) и русский (1942) языки. На основе «Бабур-наме» написаны романы зарубежных авторов Ф. А. Стиля (Париж, 1940), Ф. Гренарда (Париж, 1930), Г. Лемба (Нью-Йорк, 1961), В. Гаскони (Нью-Йорк, 1980) и др. Всё это похвально и достойно уважения.

Разумеется, на сегодняшний день весьма значительные дела по изучению наследия Бабура ведутся в Узбекистане, где функционирует Международный фонд имени Бабура. Несомненно, благодаря неустанному поиску ученых Республики Узбекистан, этому фонду удалось собрать большое количество научных и художественных трудов, созданных учёными-бабуроведами всего мира. Все эти труды хранятся в музее “Бабур и мировая культура” в городе Андижане. В частности, здесь имеется копия оригинала “Бабур-наме”, написанная на чигатайско-тюркском языке. Оригинал хранится в музее города

Хайдарабад. Имеется и тегеранская копия произведения “Куллиети Бобур”. Фонд пользуется услугами постоянных партнёров и консультантов.

Все это дает возможность бабуроведам не только создавать новые труды, но и довести до ума читателей, особенно молодого поколения, наследие бабура.

Автор не случайно назвал свой доклад «Бабур-намэ как важный источник: преимущества и проблемы». Хочется сказать несколько слов и в этом отношении:

1. Бабур как достаточно образованный мемуарист, с широким интеллектом и государственной хваткой, почему-то не упоминает в своих записках о кыргызах, о крупных племенах, родах, которые при Бабуре жили в Оше, Узгене, Маде, близи Ходжента, во многих горных районах Ферганы. Ведь это было время консолидации кыргызского народа, время, когда кыргызы, находясь в составе государства Могулистан, сформировалась как народность в классическом смысле. Автору как историку, по-прежнему остается загадкой, чтобы султан Бабур не знал о кыргызах.

2. Проблема есть и в историографии Кыргызстана. Почему-то при создании нескольких источниковедческих сборников, написании фундаментальной многотомной истории Кыргызстана, главный труд султан Бабуране включён в список источников. “Бабур-намэ” не числится как источник в следующих фундаментальных источниковедческих сборниках:

1. Материалы по истории киргизов и Киргизии.(17).
2. “Хрестоматии по средневековой истории Кыргызстана (XIII–XVIII вв.)”.(18).
3. “Восточные авторы о кыргызах”. (19).
4. “Источниковедение Кыргызстана (с древности до XIX в.)” (20).
5. “Материалы по истории кыргызов и Кыргызстана”, третья часть которой включает “Извлечения из ферганских и кашкарских источников XVI–XIX вв.” (21).

Выводы.Разумеется, нынешнему поколению историков трудно объяснить, почему учёные источниковеды, историографы Кыргызстана всегда оставляли “Бабур-намэ” вне поля своего зрения. Может быть, это потому, что некоторым учёным, составителям сборников, показалось, что там мало сведений о кыргызском народе, Кыргызстане, кроме Оша, Узгена, Мады, Ходжента, горные края Ферганы и близлежащих районов, где жили кыргызские племена.

По нашему мнению – «Записки Бабура» должны включаться фактически во все источниковедческие сборники не только Кыргызстана, но и всех стран современной Центральной Азии.

Пожалуй, единственное, что утешает, «Бабур-наме» вошел в список «Аннотированного указателя литературы по истории, археологии и этнографии Киргизии», известного учёного З.Л.Амитин-Шапира. Там под №1214^{включён} «Бабур. Записки Бабера. (Бабернамэ, Ильминский, Казань 1857 г.) Перевод с джагатайского (узбекского) С.И.Полякова, Ежегодник Ферг. обл. Т.Ш. Новый Маргелан, 1904, стр. 113-176. Рец. Зап. Вост. Отд. Русск. Археол. Общ. Т.XVII. стр. 074. (22) Бабур в этом списке, также упоминается под номером 246, 293, 437, 438, 1818.

Вышеуказанное означает, что отрывки “Записок Бабура” был опубликованы еще в начале XX века, в 1904 г. “Ежегоднике Ферганской области” в Новом Маргелане, в далеком от европейской цивилизации того времени. Тогда престижно было

опубликовывать записки в крупных культурных центрах Европы и России. И вдруг такое событие, “Бабур- наме” опубликовали в Новом Маргелане Ферганской области Туркестанского генерал-губернаторства Российской империи, самое что есть в глубинке.

В отличие от нас, учёные-историки Узбекистана отдают должное творению Бабура, включают его записки во все научные труды, в источниковедение, историографию Узбекистана, как бесценного источника, содержащего богатейшие материалы по истории Маввераннахр, Ферганской долины, Самарканда, Шейбани-хане, также характеристике последних тимуридов. (23).

Список использованных источников и литературы:

1. Абрамзон С.М. Кыргызжана Кыргызстан тарыхыбоюнчатадалмаэмгектер / котор. С. Мамбеталиев, 1996. Д.Сулайманкулов, С.Макенов / С.М.Абрамзон. Бишкек: “Кыргызстан – Сорос” фонду, 1999.
2. Алиев А. Восточный ренессанс и его роль в историко-культурном развитии кыргызстана и сопредельных территорий. Ош-Бишкек, 2015. –С.32.
3. Аристов Н.А. Усуни и кыргызы или кара-кыргызы: Очерки истории и быта населения Западного Тянь-Шаня и исследования по его исторической географии / Н.А.Аристов. Бишкек: Илим, 2001. –С.556
4. Бабур Захир ад-дин Мухаммед. Бабур-наме (Записки Бабура). Ташкент: Главная редакция энциклопедий, 1993. –С.8.
5. Источниковедение Кыргызстана (с древности до XIX в.) / отв. ред. В.М. Плоских; НАН Кыргызской Республики: Институт истории. Бишкекский гуманитарный университет. Бишкек: Илим, 1996.
6. Бабурнаме... –С.11, 30
7. Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия // Собр. соч.: в 9 т. Т. 1 / В.В. Бартольд. М., 1963. –С. 545
8. Бабур Захир ад-дин Мухаммед. Бабур-наме (Записки Бабура). Ташкент: Главная редакция энциклопедий, 1993. –С.10
9. Бабурнаме. Записки Бабура. –Ташкент, -С.29
10. Бабурнаме... –С.11, 30
11. Бабурнаме. Записки Бабура. –Ташкент, -С.30
12. Бабур-наме... -С.173.
13. Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия // Собр. соч.: в 9 т. Т. 1 / В.В. Бартольд. М., 1963. –С. 545
14. Благова Г.Ф. К истории изучения Бабур-наме в России... –С.174.
15. Благова Г.Ф. К истории изучения Бабур-наме в России//Тюркологический сборник к шестидесятилетию Андрея Николаевича Кононова. –М., 1966. –С.168-176.
16. Благова Г.Ф. Бабур-наме: язык, прагматика текста, стиль. М., 1946.
17. Бернштам А.Н. Избранные труды по археологии и истории кыргызов и Кыргызстана. Том II /сост. К.Ташбаева, Л.Ведутова/А.Н. Бернштам. Бишкек: Айбек, 1998.
18. Восточные авторы о кыргызах: сб. // сост., введ. и комм. О. Караева. Бишкек: Кыргызстан, 1994.

UDC 94(47)

Mahmud Kashghari Barskani'ye Göre Barskan Kenti ve Sakinleri (11. Yüzyıl)

Tıncıtkbek Çorotegin (Çoroyev)

Jusup Balasagyn adındaki Kırgız Milli Üniversitesi

Kırgızistan/Bişkek

Dr. professor

chorotegint@gmail.com

Orcid:0000-0002-2833-3160

Özet

Bu makalede Isık Göl'ün güneydoğu kıyısında yaşayan halkın orta çağ, daha net olarak Karahanlı devri tarihiyle doğrudan ilgili bir meseleden söz edilmiştir. Mahmud Kaşgarlı Barskanlı yazan eser eşsiz kaynak olarak kullanıldı, ama başka da Doğu kaynakları karıştırılarak öğrenildi ve yanı sıra diğer doğu kaynaklarının (bir dizi bilgiyi karşılaştırmak için) ve modern bilimsel literatür'ün bilgileri daha incelendi. 11. yüzyılın seçkin Türkologu Mahmud Kaşgari Barskani, "Divanu Lugati t-Turk" ("Türk dillerinin [kelimelerinin] toplanması"; 1072–1077) adlı eserinin metni'nde ve bu sözlüğüne eklenen dünya haritası'nda "Barskan" yer adını kaydetmiştir. Makale, "Barskan" yer adıyla ilgili sorunları daha ayrıntılı olarak araştırıyor. Yazar, "Barskan" kelimesinin bir etnonim olarak değil, bir toponim olarak düşünülmesi gerektiğini özetliyor. (Karahanlılar dönemi dahil) Orta Çağ'ın başlarında Isık-Köl Gölü kıyısındaki bu yer adı, Kırgız Cumhuriyeti Isık-Köliline ait Ceti-Öğüz ilçesindeki bir köy ve bir ırmak adına "Barskoon" biçiminde hala korunmaktadır. Ortaçağ yer adı Barskan'ın (değiştirilmiş bir Barskoon biçiminde) Kırgızlar'da şimdiye kadar korunması, Isık-Kul havzası da dahil olmak üzere Tanrı-Dağları diyen dağ ve vadi bölgesinin Türkçe konuşan sakinlerinin etnik gelişiminde ardışık bir geçmişe sahip olduğunu göstermektedir.

Anahtar kelimeler: Barskan, Barskoon, Mahmud Kaşgarlı Barskani, toponim, etnonim, etnik köken, Türkoloji, Karahanlı kağanlığı, tarih, Kırgızistan, Isık-Köl gölü, Doğu araştırmacılık

**Barskan Village and its Inhabitants
According to Makhmud Kashghari Barskani
(XI Century)**

Tyntchtykbek Chorotegin (Tchoroev)

Kyrgyz National University named After Jusup Balasagyn

Kyrgyzstan/Bishkek

Doctor historical sciences, professor

Summary

The outstanding Turkologist of the XI century, Mahmud Kashgari Barskani, noted the toponym "Barskan" in the text of his work "Divanu Lugati-Turk" ("Onthology of words of Turkic Languages"; 1072–1077), and also it was noted on the world map on given dictionary. The article explores more details of problems which connected with the toponym "Barskan". The author concludes, that the word "Barskan" should be considered as a toponym, not an ethnonym. Toponym, which was spoken about is on the coast of Lake Issyk-Kul from the early Middle Ages (including the Karakhanid period) is still

preserving in the form "Barskoon" as name of lake and village in Jeti-Oguz countryside of Issyk-Kul in region of the Kyrgyz Republic.

Key words: Barskan, Barskoon, Mahmud Kashgari Barskani, toponym, ethnonym, ethnicity, Turkology, Karakhanid khaganate, history, Kyrgyzstan, Issyk-Kul, orientalism

Город Барскан и его жители по Махмуду Кашгари Барскани (XI век)

Тынчтыкбек Чоротегин (Чороев)
Кыргызский Национальный Университет
имени Жусупа Баласагына
Кыргызстан/Бишкек
Доктор исторических наук, профессор

Резюме

Выдающийся тюрколог XI века Махмуд Кашгари Барскани зафиксировал топоним «Барскан» в тексте своего труда «Дивану лугати т-турк» («Свод [слов] тюркских языков»; 1072–1077), так и на карте мира, прикрепленном в его данном словаре. В статье более подробно исследованы проблемы, связанные с топонимом «Барскан». Автор подытоживает, что слово «Барскан» нужно считать как топоним, а не этноним. Данный топоним на побережье озера Иссык-Куль раннего средневековья (в том числе и караханидского времени) до сих пор сохранился в форме «Барскоон» в названии села и реки в Джети-Огузском районе Иссык-Кульской области Кыргызской Республики.

Ключевые слова: Барскан, Барскоон, Махмуд Кашгари Барскани, топоним, этноним, этническая принадлежность, тюркология, Караханидский каганат, история, Кыргызстан, Иссык-Куль, востоковедение

Aktüalite. Orta çağ Tanrı Dağ bölgesi halklarının etnik ve tarihî coğrafyasını araştırırken şu ve ya bu yer-su adının etimolojisi ve hangi coğrafi noktada bulunduğunu tespit etmenin önemi büyüktür. Bu bilimsel sorunun çözümünde, Karahanlılar devletinde doğmuş ünlü dilci ve etnografici Mahmud Kaşgarlı (Kaşgâri) Barskani'nin mirası çok önemlidir.

Barskan şehri ve sakinleri... Bunlarla ilgili Dîvân'da neler yazılmıştır? Mahmud'un Barskanlılar hakkındaki bilgileri ne derece gerçeklerden uzaklaştırılmadan açıklanmaktadır?

Öz. Orta çağ Tanrı Dağ bölgesi halklarının etnik ve tarihî coğrafyasını araştırırken şu ve ya bu yer-su adının etimolojisi ve hangi coğrafi noktada bulunduğunu tespit etmenin önemi büyüktür. Bu bilimsel sorunun çözümünde, Karahanlılar devletinde doğmuş ünlü dilci ve etnografici Mahmud Kaşgarlı (Kaşgâri) Barskani'nin mirası çok önemlidir.

Yöntem. Makalede tarihi-karşılaştırma, tanımlayıcı ve müşahide metodlarından istifade edilmiştir.

Giriş. Mahmud Kaşgarlı Barskanlı Karahanlı devri Türk-Müslüman rönesansının cevheri olan Dîvânü Lugâti't-Türk ("Türk dillerinin [kelimelerinin] toplanması") eserini 1072–1077 yıllarında yazmıştır. Kendisi de Barskan şehrinde doğmuştur. (1; 85).

Bu makalede Isık Göl'ün güneydoğu kıyısında yaşayan halkın orta çağ, daha net olarak Karahanlı devri tarihiyle doğrudan ilgili bir meseleden söz edilecektir. Mahmud Kaşgarlı Barskanlı yazan eser eşsiz kaynak olarak kullanıldı, ama başka da Doğu kaynakları karıştırılarak

öğrenildi ve yanı sıra diğer doğu kaynaklarının (bir dizi bilgiyi karşılaştırmak için) ve modern bilimsel literatür'ün bilgileri daha incelendi.

Dîvân'ı tercüme eden bazı araştırmacılar (Besim Atalay, Salih Mutallibov) ve onlara atıf yapan bazı tarihçiler “Barskan”ın bir boy adı (genonim, etnonim) olduğunu dile getiriyorlar. Bu görüş, ne kadar doğrudur?

Bu meseleyi açıklamadan önce Barskan (qaf ق ile) (başka Arapça yazılış şekilleri ğayn Ğ ile Barsgan ve kha خ ile Barshan) teriminin bir coğrafi isim olduğunu hatırlatalım.

Bundan ötürü bu toponimin etimolojisinin nasıl olduğu sorusu meydana çıkmaktadır.

Balki, Barskan toponimi kişinin özel adından (antroponim) türemiş de ola bilir. Örneğin, bu kelimenin ilk bölümü olan “Bars” (Pars) orta çağ Türk halklarında yaygın kullanılan şahıs ismidir. Talas yazıtlarında Bars, Kara Bars, Oğul Bars, Yenisey yazıtlarında Küç Bars, Tuz Bay Küç Bars Külüg gibi vs. şahıs isimleri mevcuttur. Runik yazıtları araştıran merhum Sagalı Sıdkov'a göre, “Bars” kelimesi “arslan”, “börü” kelimeleri gibi insanlara onların şu veya bu kahramanlığından sonra veya bu yırtıcı hayvanlarla ilgili iyi sıfatları benimsemesini diledikleri için ad olarak verilmiştir.(2; 47).

Demek ki, bu terim başlangıçta içerdiği “kutsal” anlamıyla bağlantılı olarak insan adlarında kullanılmıştır. Şunu söyleyebiliriz ki, Türklerin böyle ad verme geleneği eski Hunlar, Göktürkler ve onlara komşu konar-göçer halkların totemizm inancının devamı idi.

Türk halklarında totemlerden (kutsal sayılan hayvanlardan) türeyen boy adları oldukça fazladır: Kırgızların Bugu, Sarıbağış vs. boyları, Başkurtların Büri (kurt), Altaylıların Kuv (kuğu), Börküt veya Merküt (kartal) vs. Bu etnonimlerin tamamı totemlerden meydana gelmiştir. (3; 369).

Elbette, etnonimlerin kökünün totemden türemiş şahıs adı (antroponim) olma ihtimali aklımızdan çıkmamalıdır.

Barskan toponimine dönecek olursak, bize göre bu toponim, kişi adı olan “Bars” ile Batı Göktürk devrinden bu yana bilinen, Türk ve Soğd dillerinde ortak kullanılan “kend”-“kan” (şehir, yerleşim yeri) kelimelerinin birleşmesinden oluşmaktadır. Bu toponim, önceleri “Bars’a ait kale, orda, şehir” anlamını vermektedir. (Mahmud Kaşgâri Barskani'nin verdiği bilgilere göre, Soğdluların Semerkand toponimini Türk halkları tarafından “Semizkent” olarak adlandırılmaktaydı.(4; 255). Burada da “kan(d)”, “ken” kelimesine eş anlamlı olarak kullanılmıştır.)

Isık Göl Beyliğini ve oradaki merkez şehri yöneten Bars'a, iktidar sahibi olmasından dolayı Bars-Han denilmiş olması pek mümkündür. (Aşağıda bunun üzerinde duracağız.)

Orta çağların başlarında Barskan (Barsgan, Barshan) adında boy, uruğ veya halk mevcut muydu? Bu adı taşıyan bir halkın olduğuna dair doğrudan bilgilerin yer aldığı kaynaklar şimdilik mevcut değildir. Sadece Mücmelü't-Tevârih ve'l-Kıyas (Tarihlerin ve (Tarihî) Hikâyelerin Mecmuası) adlı yazarı meçhul olan Farsça bir eserde (12. yüzyıl başları), “Tanrı Dağları bölgesinde Barskan adlı uruk olabilir.” kanısına yönelten bir bilgi mevcuttur. (5; 100).

“Türk'ün Tutel (Tonk/Tong – T.Ç.), Çigil, Barshan, İlak adında oğulları vardı.”

Bu cümledeki şecereyi açıklarken şu hususa dikkat etmeliyiz: Tâ Ortadoğu'dan Tanrı Dağlarına gelen seyyahın Barskan şehri halkıyla ilgili hikâyesini Ortadoğulu tarihçiler, “Barskan adında halkın insanları.” şeklinde yanlış anlayarak nitelendirmiş olabilirler. (Uygur halkı da 19. yüzyılda çeşitli yer adlarıyla “Kaşgârlı”, “Turfanlı” veya “Tarançı” (Ekinci) olarak

adlandırılmakta olduğu bilinmektedir. Aslına bakılırsa, Kaşgârlı ve Turfanlı adında halk yok, sadece Uygur adlı büyük bir millet vardır.)

Şarkiyatçı Ömürkul Karayev, “Yukarı Barshan bölgesi ilk defa 8. yüzyıl Arap seyyahı Tamim ibn Bahr tarafından zikredilmiştir.” diye yazmıştır (6). Burada bazı netleştirmeler yapmak gerekiyor. Eğer bize kadar ulaşan el yazmalara bakılırsa, “Barshan” toponimi ilk defa İbn Hordâdbih (820–912) tarafından yansıtıldığı görülür (7; 332).

Onun ana kaynaklarından biri, elbette, Tamim ibn Bahr al-Mutavva’i adında bir seyyah idi. Fakat bu seyyah Orhon’a kadarki seyahatini 8. yüzyılda değil, 9. yüzyıl başlarında (Minorskiy’in varsayımına göre 821 yılı, bize göre ise 808 yılından önce) gerçekleştirmiştir (8; 303).

Barskan/Barshan hakkında ilk kaynaklar ise, elbette, Arap Dünyası için 8. yüzyıldan önce kendi bilgilerini paylaşan seyyahlar ve uluslararası ticaretle uğraşan kimseler olmuştur. Onların haberlerini kaleme alarak Müslüman literatürüne kazandıran ama kendisinin özgün etnografya ve coğrafya ile ilgili eseri bize kadar ulaşmamış olan yazarlardan biri olarak Ebû Amr Abdallah ibn al-Mukaffa (720 – tahminen 757) adlı büyük bir bilim adamını göstermek mümkündür. Onun eseri [9] Ebû Seyit Abdul-Hayy Gerdizi (11. yüzyıl) için ana kaynaklardan biri olmuştur. (Onun Barshan hakkında etimolojik varsayımına aşağıda yer vereceğiz.)

9.-13. yüzyıl Müslüman yazarlarının eserlerinde Barskan’ı bir toponim olarak sıklıkla görmekteyiz. Arap yazısının özelliklerinden biri, şu veya bu harfin noktası düşerse veya kayarsa, kelimenin farklı okunma olanağının söz konusu olmasıdır.

Bu durum Barskan toponimi örneğinden açıkça görülüyor. İbn Hordâdbih’in (9. yüzyıl ortası) eserinden Yakut al-Hamavi’nin (13. yüzyıl başları) coğrafya eserine kadarki birtakım Arap coğrafyacılarının eserlerinde Barskan (Barshan) toponimi Nuşacan şeklinde yanlış yazılmıştır. Bunun doğru yazıldığı Barshan şeklini, ilk defa Arap coğrafyacısı Mukaddasi’nin (10. yüzyıl sonu) eserinden görüyoruz.

9.–10. yüzyıl Arap coğrafyacılarının bilgilerine göre, Barshan adlı iki yer mevcuttu.

Biri Isık Göl kıyısında bulunuyor ve “Yukarı Barshan” diye adlandırılıyordu. Kudame, İbnülfakîh, Yakut gibi coğrafyacıların bildirdiklerinden öğreniyoruz ki, burada 8 veya 9 şehir vardı ve ana şehri (başkenti) Barshan idi.

Konuyla ilgili daha ayrıntılı bilgi veren İbnülfakîh Yukarı Barskanlıları “Türklerin en kahramanları” olarak nitelendirmiş ve onların yüz askerinin Karlukların bin askeriyle eşit seviyede savaştığını belirtmiştir. [10] İkinci, öbürüne kıyasla daha küçük olan Barshan şehri ise “Aşağı Barshan” olarak adlandırılıyor ve günümüz Taraz şehri yakınlarında bulunuyordu. (Taisiya Senigova, Karl Baypakov gibi arkeologlar günümüz Taraz şehrinin yani Sovyet devrindeki Cambıl’ın 20 km doğusunda bulunan “Törtkül Töbö” şehir öreninin Aşağı Barshan olduğunu düşünüyorlar (11; 29).

Burada belirtilmesi gereken husus şu ki, yazarı meçhul Farsça Hudud al-Alem adlı coğrafya eserinde (10. yüzyıl sonu) ve ansiklopedist Ebû Reyhan Bîrûnî’nin astronomi üzerine yazdığı eserinde Barshan şehri sadece Isık Göl kıyısında bulunan şehir olarak zikredilmekte, Taraz yakınlarındaki aynı adı taşıyan şehir hakkında hiç söz edilmemektedir (12; 472). Mahmud Kaşgâri Barskani’nin eserinde de Barskan (qaf ق ile yazılmış) adındaki şehir sadece bir yere, yani Isık Göl kıyısına yerleştirilmiştir.

Barskan (Barshan) toponiminin ortaya çıkışıyla ilgili rivayetlere gelecek olursak, bu rivayetlerden birini, 11. yüzyılın ilk yarısında Farsça “Zeynü’l Ahbâr” denen eseri yazan Gerdizi adlı tarihçi beyan etmiştir. Bu rivayetin İran coğrafyasında yaşayan halka ait olduğu onun içeriğinden açıkça anlaşılıyor:

“Barshan’ın halkı Farslardan, daha doğrusu Fars bölgesi halkından ortaya çıkmıştır” (13; 262).

(Fars, meşhur Fars Körfezi’nin kuzeydoğusunda bulunan İran vilayetinin adıdır.)

Bu rivayete göre, kadim Farmlar daha İskender Zülkarneyn (Makedonyalı İskender) devrinde (M.Ö. 4. yüzyıl) Isık Göl bölgesine gelip yerleşmişmiş. Bundan ötürü burasına “Barshan” yani “Farsın yönetim sahibi” adı verilmişmiş.

Elbette, bu rivayetin tarihî gerçeklerle hiçbir ilgisi yoktur.

Yine de bu rivayetin tarih ve tarihî coğrafya bilimine farklı bir faydası dokundu. Örneğin, Mahmud Kaşgâri Barskani’nin eseri bulunmadan önceki dönemde (19. yüzyıl sonu- 20. yüzyılın ilk on beş yılı), Barthold gibi şarkiyatçılar bu rivayete dayanarak söz konusu toponimin sadece Bars-han şeklinde okunması gerektiğini, bu toponimin Nuşacan şeklinin nokta değişimi nedeniyle “ra” harfi yerine ona yazılışı benzeyen “vav” harfinin yazılmasından ötürü meydana gelen yanlış şekli olduğunu belirterek çok doğru bilimsel sonuca varmışlardır (14; 337).

Burada, doğal olarak “Isık Göl’ün yerli halkının Barskan ile ilgili ne tür rivayetleri korunmuştur?” sorusu ortaya çıkmaktadır. Barskan toponiminin yerli halka ait etimolojisi, iyi ki, Mahmud Kaşgâri Barskani’nin, başka bir deyişle söz konusu olan Barskan şehrinde doğmuş ve büyümüş olan örnek bir adamın sözlüğünde verilmiştir.

Mahmud Kaşgâri Barskani’nin bıraktığı bilgiye göre, bu toponim Türklerin insanlara verdiği özel isimden türemiştir.

Mahmud Kaşgâri Barskani kendi eserinin tamamında bu toponimi sert “gayn” (غ (harfi ile Barsgan şeklinde vermiştir. Dîvân’a eklediği dünya haritasında ise sert “kaf” (ق (harfi ile Barskan şeklinde vermiştir. En ilginç olanı ise, bunun “Barskan” şekline biz Manasçı Sagınbay Orozbak Uulu’nun Manas Destanı varyantında da rastlamaktayız.

Mahmud Kaşgâri Barskani’nin kendisi, Barskan denen şahıs adını iki türlü açıklamıştır. İlk olarak, Barskan, Türklerin tarihî efsanesinin bahadırı ve önderi Alp Er Tonğa’nın oğlu olarak anlatılmıştır (15; 313).

Alp Er Tonğa’ya Karahanlı Türkleri Afrasiyab daha diyorlardı. Onlar Karahanlı sülalesini bu efsanevi insana dayayarak şecerelerini hazırlamışlardır. Burada şunu eklemeliyiz ki, Barskan şehrinin (16; 80) bulunduğu Isık Göl bölgesinde 9. yüzyıldan günümüze kadar bilinen Tong toponimi mevcuttur. (Eski Tong şehri; günümüzdeki Tong Irmağı; Tong İlçesi.) Elbette bu toponimin Barskan’ın babası olan Alp Er Tonğa ile ne kadar ilişkili olduğunu kestirmek zordur. Bu Tong Vadisi’nde Profesör Kubatbek Tabaldiyev başkanlığındaki arkeologlar Karahanlı devrine ait şehir kalıntılarını bularak incelemelerini devam ediyorlar.

İkinci olarak, Barskan adını Mahmud Kaşgâri bir Uygur yöneticisinin emri altındaki at sürüsüne bakan çobanın adı olarak göstermiş ve bundan dolayı daha sonra şehre Barskan denildiğine dair rivayeti kısaca aktarmıştır (17; 313).

Bize göre, Mahmud Kaşgâri ilk rivayeti makul bularak, doğru olarak kabul etmiş olabilir. Bir taraftan bu rivayetle Karahanlı sülalesi kağanlarının itibarını yükseltecek, öbür taraftan şehir

isminin etimolojisini saygın şahsiyetle ilişkilendirmek bu etimolojik varyantın siyasi önemini arttıracaktı.

Karahanlı Devleti ile Turfan'daki Uygur Devleti'nin düşman olmasına rağmen Mahmud Kaşgâri Barskani'nin ikinci varyantı (at çobanı ismi) dile getirmiş olması, onun bilim adamı olarak meselelere objektif yaklaştığını, adil olduğunu ortaya koymaktadır. Mahmud Kaşgâri'nin bilgiye böyle yaklaşımı günümüzde de tarihçilere örnek teşkil edebilir.

Barskan şehri, Karahanlıların bir beyliğinin merkezi (başkenti) idi. Burasının yöneticisi tarafından basılan 11. yüzyıl ortalarına ait madenî paraların bazıları bize kadar ulaşmıştır. (Omeljan Pritsak (18; 244), Boris Koçnev, Mihayil Fedorov'un (19; 180) makalelerinde bu madenî paralardan bahsedilmiştir.)

Bazı durumlarda Barskan beylerinin bağımsız siyaset yapmaya çalıştıkları tarihî olaylardan biliniyor. Örneğin, Arap tarihçisi İbnü'l Asir'in (13. yüzyıl başları) genel tarihe yönelik büyük bir eserindeki habere göre, 11. yüzyıl sonlarında (1080–1090) Barskan'ı yöneten Togrul ibn Yinal adlı Bek birkaç tümen askeriyle Kaşgar'a saldırmış ve şehrin hazinesini boşaltmıştır. Hatta Kaşgar'da bulunan Ulu Kağan'ı (al-Hasan'ı) kısa süreliğine rehin almıştır (20; 162).

Merkezi Tanrı Dağları bölgesinin bir köşesindeki Barskan şehri sadece siyasi açıdan değil, ekonomik açıdan da stratejik bir yerde bulunan şehirdi. Bu şehir üzerinden İpek Yolu'nun bir güzergâhı geçmekteydi.

Demek ki, Barskan'dan Isık Göl'deki bir yer adı olarak yazma eserlerde, nümizmatik kaynaklarda ve folklorik bilgilerde 9–20. yüzyıllarda sıkça bahsediliyor.

Hatta Ebû Reyhan Bîrûnî 1029 yılında yazdığı astronomi ile ilgili Kitâbü't-Tefhîm fî Evâilî Sîbââtî't-Tencîm (Yıldızlar Hakkında İlimin Başlangıcını Anlatma Kitabı) adlı Arapça eserinde “Barshan yakınındaki Isık Göl gölü” hakkında bahsetmiştir. Demek ki, o burada Göl'ün baş şehrinin ismini de belirtmiştir (21; 102). Farsça Cihannâme eserini yazan âlim Muhammed Necib Bekran da, Isık Göl'ü Barshan toponimi ile ilişkilendirerek vermiştir (22; 22-23).

Şimdi gelelim bir diğer soruya: 10.–12. yüzyıllarda Tanrı Dağlarında “Barskan” adlı ayrı bir boy mevcut muydu? Bu soruya cevap aramak için orta çağ yazma kaynaklarını dikkatlice incelemek gerekiyor.

Mümkün olduğu kadar ayrıntılı karşılaştırma yapmaya çalışarak şu bilgileri toplaya bildik:

Bilim dünyası tarafından bilinen tarihî yazma kaynaklar arasında Barskan denen adlandırmayı Türk halkları etnonimleri listesinde veren ilk eser, Bağdadlı tarihçi ve coğrafyacı al-Mesûdî'nin (o 956. yılı vefat etmiş) “Murucu'z-Zeheb ve Meadinu'l-Cevher” (Altın ve Cevher Madenleri) adlı büyük eseridir.

Orada şu parçaya rastlanmaktadır: “Ayrıca Türklere Kimekler, Barshanlılar, al-Badiyye (Kahire baskısında *al-Yadiyye*) ve al-Cagriyye (*al-Hukubiyye*) de giriyor». (23; 288).

Bu yazar Tanrı Dağlarına kadar yolculuk etmemiştir. Onun kaleme aldığı bilgiler başka bir kitaptan veya üçüncü derecedeki kaynaklardan (Tarihçinin sohbet ettiği adamın bir başkasından duydukları vs.) alınmıştır.

Belki de bundan ötürü onun eserinde birtakım Türk halkının adları tanınmayacak derecede yanlış verilmiştir: Kimek yerine Kimal, Harluk yerine Havlac, Yagma yerine Yadiyya,

veya Badiyya diye yazılmıştır (24; 377-378). Bundan ötürü al-Mesûdî'nin eserindeki Türk halkları listesine Barskan toponimi yanlışlıkla eklendiğini düşünüyoruz.

Bir başka ilginç şecere eseri 1206 yılında Farsça yazılmıştır. Bu eser Afganistan ve Kuzey Hindistan'daki Türk sultanlarının, başbuğlarının emri altında hizmet eden Fahreddin Mübarek Şah Merverrudi'ye aittir (25; 75-77). Merverrudi de Mahmud Kaşgâri Barskani'nin Türk dilinin anlamı hakkındaki görüşlerine benzer şekilde, Türk dilinin Müslüman Dünyasındaki rolünün artmakta olduğu hakkında düşünmüş ve Türklerin kendi yazmasının mevcut olduğunu bildirmiştir. Bu eserde de Barskan toponimi Türk halkları adlarının listesine dahil edilmiştir. (Merverrudi toplamda 63 Türk etnonimini saymıştır (26; 76) İlginç olan şu ki, Barskan kelimesi önüne “al-” bileşeni eklenmiştir. (Başka bir deyişle “lam” (ل) harfi bağımsız gelecek şekilde yazılmıştır!)

Bu kelimelerin birlikte okunması gerektiğini düşünen bilim adamlarından İvan Umnyakov “âl-i Barshan”, Türk bilim adamı Ramazan Şeşen “el-Barshan”, İran araştırmaları yapan Özbek bilim adamı Böri Ahmedov “al-Barshan”, Kazak bilim adamı Bolat Kumekov “il'barshan” diyerek birbirinden farklı şekillerde okumuşlardır (27).

Bu okumalar arasından bize göre tarihî gerçeğe yakın olanı, Rus şarkiyatçısı İvan Umnyakov'un varyantıdır. Çünkü bu varyanta göre “al-” bileşeni Arap-Fars teriminden alınmıştır. (Eser dilinin Farsça olduğunu unutmayalım.)

Buradaki “âl-i Barshan” tamlaması, “Barskan'ın nesli.”, “Barskan'ın oluşturduğu kağan ailesi.”, “Barskan'ın oluşturduğu sülale.” şeklinde tercüme edilir.

Barskan terimi burada bir eponim (Boy veya sülaleyi oluşturan en eski ecdadın adı) olarak kullanılmıştır. Bu eponim, Mahmud Kaşgâri Barskani'nin yukarıda belirttiğimiz bilgisindeki Barskan'ı yöneten Afrasiyab'ın (Alp Er Tonga'nın) oğlunu aklımıza getiriyor.

Burada ayrıca hatırlatmak gerekirse, Osmanlı-Türk tarihçisi Hüseyin Hüsamiddin Amasyalı 20. yüzyıl başlarında “Barskan” terimini Afrasyab antroponimi ile ilişkilendirerek açıklamaya çalışmıştır. O, “Afrasyab Kimdir?” adlı makalesinde Mesûdî, Firdevsi, Mahmud Kaşgâri Barskani, Yakut ve Bedreddin Ayni'nin eserlerini kaynak olarak kullanarak Afrasyab kelimesini kadim Türkçe “Bars alp” kelimesinin yanlış yazılmış olan Farsça versiyonu olarak ispatlamaya çalışmıştır.

Amasyalı'ya göre, kahramanlık ismi Bars Alp olan tarihî şahsiyet İslam öncesi devirde yaşamış ve kağan (han) makamına ulaştıktan sonra “Bars Han” olarak adlandırılmıştır. İşte bu Han'ın isminden Barskan toponimi meydana gelmiştir. Hüseyin Hüsamiddin Amasyalı'nın belirttiğine göre, Mahmud Kaşgâri Barskani'nin yazdığı Afrasyab'ın bir diğer ismi Alp Er Tonga (28; 255) şeklinde verilmiş, onun bir diğer ismi olan Barskan ise onun oğlunun adı şeklinde gösterilmiştir. (29). Bu çok ilginç etimolojik varsayım, gelecekte netleştirilmeyi gerektirmektedir.

12. yüzyıl başlarına ait Mücmel'üt-Tevarih ve'l-Kıyas eserinde, Isık Göl kıyısında yaşayan Türk adlı bir şahsın dört oğlu diye Barshan, İlak, Tong, Çigil belirtilmiştir. (Daha önce örnek verilen parçaya bakınız.)

10.-12. yüzyıllarda bu dört isim (eponim) ile belirtilen şehirler Müslüman coğrafyacıların eserlerinde (İlak, Taşkent yakınlarındaki Âhengerân yani Angren Irmağı kıyısında; Çigil, Taraz yakınlarında; Tong ve Barskan, Isık Göl Vadisi'nde) mevcuttur. Bunlar arasından etnonim olarak sadece Çigil iyi biliniyor.

İlkin şöyle bir görüşü dile getirelim: Eğer Barskan'ı etnonim olarak kabul edecek olursak, o zaman Tong, İlak, Barskan toponimlerini “ortaya çıkararak” Tong, İlak, Barskan gibi küçük göçebe Türk boyları 6–13. yüzyıllarda genel olarak Tanrı Dağları bölgesinde yaşamış olmalıdır. Fakat bunlar tamamen dağılmış ve başka büyük halkların (Oğuz, Çigil, Yağma, Karluk, Kalaç, Tuhsi, Kırgız vs.) arasında erimiş olduklarından 10–12. yüzyıllarda Tong, İlak, Barskan boyları hiç karşımıza çıkmamış olabilirler.

Fakat bu görüşe tamamen katılmak için henüz erkendir. Bize göre Barskan toponimi şu sebepten ötürü bazı Ortadoğulu ve Yakınoğulu Müslüman yazarlarının eserlerinde Türk etnonimleri listesine dahil edilmiştir: Isık Göl tarafında bulunan seyyahlar buradaki halkı tarif ederken Arapça “ahl Barshan”. yani “Barskan halkı”, “Barskan sakinleri” diye nitelendirmiş, bazıları yerel halkın Alp Er Tonga ve onun Bars (pars) gibi çevik oğlu Barskan hakkındaki rivayetleri dile getirmişlerdir.

Bundan ötürü, Batı bölgelerindeki Müslüman derlemeci tarihçilerin bazıları, “Türkler arasında ayrı bir Barskan adlı boy varmış.” diyen yanlış görüşün peşine takılmış olabilirler.

Karşılaştıracak olursak, Bîrûnî'nin Kitâbü's-Saydana Fi't-Tıb adlı tıp ile ilgili değerli eserinde, “lugâtu ahli İsficab” yani “İsficab (günümüzdeki Şımkent) halkının dili (ağzı)” tamlamasını kullanarak (30; 46) İsficab'da yaşayan İran dilli halkın ağzında mevcut olan tıp terimlerini vermiştir. Bu tamlamaya bakarak, “Farsça konuşan halk arasında İsficab adında boy var.” gibi yanlış bir sonuca varmayacağımız kesindir.

Barskan denen toponimin yanı sıra böyle bir boy adının olup olmadığının tespit edilmesi için çok gerekli olan bilgiye Mahmud Kaşgâri Barskani'nin Dîvân'ında rastlıyoruz. Dîvân'da 11. yüzyılda Isık Göl'de yaşayan halklar hakkında çok sayıda çeşitli bilgi mevcuttur. Bölge halkının ekonomisi, sosyal vs. yaşamı, dili, halkın karakteri, şehirleri, dağlar ve geçitleri hakkında değerli bilgilere eserde rastlanır. Burada bu bilgilerin tamamının üzerinde duramayız. Dolayısıyla biz sadece Isık Göl'deki Barskan adlı şehir haricinde söylenişi Barskan olan özel ada rastlanmadığını ve Mahmud Kaşgâri'nin Barskan adında bir boyun mevcut olup olmadığından hiç söz etmediğini belirterek, meselenin özüne geçmeyi uygun bulduk.

Fakat burada doğal olarak, “O zaman neden bazı Dîvân araştırmacıları (Atalay, Mutallibov vs.) Barskan toponimini bu esere dayanarak etnonim olarak veriyorlar?” sorusu ortaya çıkabilir.

Dîvân'ı asıl nüshasından okuma ve inceleme şansı olmayan birtakım araştırmacılar (onomastik uzmanları A. Abdırahmanov, Süyün Karayev (31) vs.) yukarıdaki Dîvânı araştırarak tercüme eden yazarların görüşlerini sıklıkla kullanarak onların görüşünün yanlış tarafını da “ders metni” derecesine yükseltmektedirler.

Böyle ciddi bir durum mevcut olduğundan, bendeniz Dîvân'daki Barskan toponiminin boy adı olarak karıştırılma tehlikesi bulunan yerlerini ayrıca inceleyerek, 1986 yılının mayıs ayında Bişkek (Frunze) şehrinde düzenlenen sempozyumda bildiri olarak sunmuştum (32; 332-333).

Mahmud Kaşgâri Barskani'nin eserinde Barskan toponiminin etnonim olarak algılanmasına yol açabilecek “şüpheli yerler” hangileridir?

“Kuş yavuzı - sagızgan, (Kuş kötüsü saksagan)

Yıgaç yavuzı - azgan, (Ağaç kötüsü azgan ağacı)

Yer yavuzı - kazgan, (Toprağın kötüsü kazılmış yer)

Bodun yavuzı – Barsgan». (33; 110) (Halkın kötüsü Barskan halkı).

Mahmud Kaşgâri buradaki son satırı Arap okurlarına şu şekilde açıklamıştır: “İnsanlar arasında en kötülerini Barskan’da yaşayanlar (Metinde sukkânu Barsgan), çünkü onların huyu kötü, oldukça cimri kimselerdir». (34; 111)

Buradaki cümlede halkı, etrafında yaşayan göçebe köy halkına kıyasla, cimri olan Barskan şehri hakkında, başka bir deyişle sadece toponim hakkında söz ediliyor. Bu rivayeti Barskan şehri etrafında yaşayan konar-göçer Türk halkı yani Çigiller söylemiş olabilir. (Burada belirtmek isteriz ki, Çigiller Merkezi Asya Türk halklarıyla kaynaşmıştır. Dolayısıyla bunların arasındaki Isık Göl Çigilleri Kırgızlar için önemli bir yerel etnobileşen, sade dille belirtmek gerekirse, cetlerindedir. Geçen asrın sonlarında Profesör Sabır Attokurov, 19. yüzyılda yaşayan Rus seyyahı Petr Semyonov Tyan-Şanskiy’in Tanrı Dağları seyahatnamesinde Bugu Boyu yöneticisi (Manap) Borombay’ın kendisini “Cigil hanları neslinden.” saydığı hakkında yazdığını yeniden bilim dünyasına hatırlatmıştı (35; 86).

2. “Yazıg ot” denen terimi Mahmud Kaşgâri Arap diline şu şekilde tercüme etmiştir: “Yazıg otu, üzerlik otudur. Kaşgar dilinde. Uç ve Barsgan dillerinde buna “eleddürük” derler» (36; 225).

Bu parçadaki Kaşgar, Uç (Doğu Türkistan’da bir şehir) ve Barskan terimlerinin üçü de sadece toponimdir.

3. Bir başka ilginç parça şöyledir: “Barsgan halkı (ahl Barsgan) ‘buğday’ kelimesini doğru telaffuz edemez. Onlar ‘budgay’ derler. ‘Ben o taraftan (Barsganlılardan) değilim’ diyen kimse bu sözle sınılanır». (37; 276) Bu parçada da Barskan, coğrafi bölge olarak nitelendirilmiştir.

4. Bir başka tartışma yaratan parçaya bakalım: “...Çigil, Kaşgar, Balasagun, Argu, Barskan, Uygur (vs.) Yukarı Çin’e kadarki halkların diline gelecek olursak, onlar bu anlamdaki isim-fiilleri bildiren sıfatları emir (emir kipinden – T.Ç.) yaparlar... Bunun açıklaması şöyledir: Bu dilde (Doğu Türkçesi dillerinde – T.Ç.) emir olarak ‘BAR!’ (Git) denilir. (Arapça) ‘Git!’ anlamındadır. Bundan ötürü isim-fiil ‘Barguçi’ (Gidecek – T.Ç.) şeklinde yapılır». (38; 146)

Bu alıntıda Kaşgar, Balasagun, Barskan, Yukarı Çin kuşkusuz toponimlerdir. Çigil, Argu, Uygur terimleri ise aynı zamanda etno-coğrafi bölgeyi anlatan etnonimlerdir. Durum böyle olmasına karşılık, o devirde etnonim ile toponimler karışık şekilde kullanılmıştır. Çünkü her toponim o bölgedeki halkın dil özelliğini (ağız) belirtmek için kullanılmıştır.

(Belirtilmelidir ki, bu son parçadaki Balasagun toponimi, Kilisli Rifat’ın hazırladığı Arapça metinde nedense geçmiyor ve Dîvân’ı başka dillere tercüme eden araştırmacılar bu hususu özellikle belirterek dile getirmemişlerdir. Bu toponim Özbekçe çeviri metninde de gözüküyor ama Türkçe ve İngilizce çeviride eklenmiştir. (39; 83).

Bu örnekler yeterli olacaktır. Demek ki, Mahmud Kaşgâri Barskanlılar hakkında yazarken hiçbir zaman onları ayrı bir Türk boyu olarak görmemiştir. “Barskanlılar” olarak o Isık Göl’deki Barskan şehrinin merkeze dönüştüğü bölgedeki halkın sadece dil özelliğini (ağız ortaklığını) ayırarak belirtmiştir.

Bundan ötürü Mahmud Kaşgâri Barskani’nin bilgilerini inceleyen Ordinaryüs Profesör Barthold’un, “Barshan şehrinin kendine has lehçesi (ağız ortaklığı) olan halkı.” olarak Barskanlıları anlaması halen bilimsel ağırlığını korumaktadır diye emin şekilde söyleyebiliriz (40).

Barskan bölgesindeki halkın dilindeki özel bölgesel ortaklık 10. yüzyılın sonlarına kadar oluşmuş olabilir.

Daha önce belirtildiği üzere, Isık Göl bölgesinde o devirlerde domine eden halk olarak Çigiller sayılıyordu. Onlar bölgede yaşayan diğer Türk halklarının (Tuhsi, Karluk, Kırgız, Az vs.) bazı küçük gruplarını kendi içinde eritmeye başladığını tahmin etmek mümkündür. Örneğin, Mahmud Kaşgâri Barskani eserinde Barskan'dan çok uzakta olmayan Kuyas şehrinde Tuhsi adlı halkın yaşadığından, o devirde Tuhsilere bazen “Tuhsi-Çigil” denildiğinden bahsetmiştir. (41; 107)

Sonuç. Demek ki, 10–12. yüzyıllarda Türk halkları arasında Barskan adında bir boya hiç rastlanmamıştır. (42; 332-333)

Özetleyecek olursak, Kırgızistan coğrafyasında bin yıllık uzun zaman zarfında (10–20. yüzyıllar) çeşitli büyük siyasi olaylar, sosyo-ekonomik değişimler, kültürel yükseliş ve dışarıdan gelen yabancıların saldırıları gibi inişli-çıkışlı olaylar yaşanmıştır.

Bu tarihî olaylar, genelde Kırgızistan, özelde Isık Göl bölgesini asırlardır yurt tutan halkın etnik yapı tutarlılığı ve miras ardışıklığını çok fazla bozamamıştır. Günümüzdeki Kırgızlar, on asır önce Isık Göl bölgesinde yaşayan halkı, onların arasından Çigilleri, Tuhsileri vs. doğrudan kendi babalarından biri olarak sayabilirler.

Tanrı Dağları bölgesindeki bu tarihî ve etnosluk miras ardışıklığı, on asır öncesinde kullanılan Barskan, Tong, Oş, Özgön, At Başı, Koçkor (Başı), Talas, Suusamır (Sıgun Samur) gibi yer adlarının günümüzde Kırgızlar tarafından tutarlı şekilde korunmuş olması dikkate değerdir. Elbette, Balasagun şehrinin adı Kitanlar devrinde “Kuz Balık” olarak değiştirilmiş, daha sonra siyasi önemini yitirmiş, dolayısıyla şehir kalıntısı (caminin bir büyük minaresi) “Burana” adıyla günümüze ulaşmıştır. Koçkor Başı şehriden Koçkor Vadisi'nin adı kaldı. “Özkend” bize Özgön şeklinde ulaştı. Taraz şehriden Talas Vadisi ve Taraz şehri kaldı.

Günümüzde Kırgızistan'ın Isık Göl İline ait Ceti Ögüz İlçesinde Barskoon adında büyük bir köy mevcuttur. Köyün doğusunda Barskoon kanyonundan Barskoon Irmağı geçerek doğrudan Isık Göl'e dökülür.

Bu bölge günümüzde de uluslararası yolların kıyısında, eskiden İpek Yolu güzergâhında idi. Batıdan gelen kervanlar, Barskoon kanyonu ile güneye yol alıp, daha sonra doğu istikametine dönerek Bedel Dağ geçidi (Burası Mahmud Kaşgâri Barskani'nin Dîvân'ında “Bedel Art” olarak verilen dağ geçididir.) üzerinden Tanrı Dağlarının doğusuna ve oradan Uzakdoğu'ya gidiyorlardı. Doğudan gelen kervanlar ise Bedel (Bedel Art) Dağ geçidi üzerinden Barskan şehrine, oradan Koçkor Başı, Balasagun, Taraz, Şaş (Taşkent), Semerkand ve s. şehirleri üzerinden Batıya yol alıyorlardı.

Kırgızistan bağımsızlığına kavuştuktan sonra, 20. yüzyıl sonlarında Barskoon köyündeki büyük cami Mahmud Kaşgâri Barskani adını aldı. (43; 235-237)

Kırgız arkeoloji uzmanı Kubatbek Tabaldyev, Jeti-Oğuz ilçesindeki Koy-Sarı-Oyarkeolojik yerleşimini erken ortaçağ dönemindeki Yukarı Barskan kenti ile tanımlar. (44; 286) Çevredeki diğer alanlarda arkeolojik kazılar daha devam edilecektir.

Bilindiği gibi, Kırgız grupları ve daha sonra Kırgızlar arasında asimile olan Türki etnik unsurlar Karahanlı Kağanlığı döneminde Tanrı-Dağları bölgesinde yaşadılar.

Ortaçağ yer adı Barskan'ın (değiştirilmiş bir Barskoon biçiminde) Kırgızlar'da şimdiye kadar korunması, Isık-Kul havzası da dahil olmak üzere Tanrı-Dağları diyen dağ ve vadi

bölgesinin Türkçe konuşan sakinlerinin etnik gelişiminde ardışık bir geçmişe sahip olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

1. Pritsak, Omeljan. “Mahmud Kâşgarî Kimdir?”, S. 243–246; Togan, A.Z.Velidi, “Umumi Türk...”, 1. Cilt, S. 85; Çorotegin, T.K. “Mahmud Kaşgari Barskaninin «Divanu lugati t-türk»...”, S. 59–673, ve s.
2. Sagalı Sıdıkov, “Sobstvenniye İmena...” S. 47–56.
4. Kırgız halkının etnonimleri hakkında bk. Attokurov, S., Kırgız Sancırası....; Karatayev, O., Kırgızdardın Tegi, Taraluu...; Abramzon, S., Kırgızı i İh Etnogenetiçeskie... S. 10–69; Ligeti, L., “Die Herkunft des Yolksnamens Kirgis”, S. 369–383; Jumakunova, G., “Kırgız” Etnoniminin Kökeni...”, S. 38–47, ve s.
5. DLT, Tıpkıbasım, s. 87a, 255b.
6. Mucmalu t-tavariih va-l-kısas... Tahran 1939–40, S. 100.
7. Karayev, O., “K Geografiçeskim Naimenovaniyam...”, S. 67.
8. Çoroyev, T., “Po Povodu Rassmotreniya Toponima...”, S. 332.
9. Minorsky, V.F., “Tamim ibn Bahr's Journey to the Uighurs”, S. 303; Çorotegin, T.K. Etniçeskie Situatsii..., S. 11, 48–50.
10. Czegledy, K. “Gardizi on the History...”, S. 257–267; Çorotegin, T.K., Etniçeskie Situatsii...”, S. 16.
11. İbn al-Fakih, Kitabu l-buldan, Beyrut 1996, S. 637–638.
12. Senigova, T., Srednevekoviy Taraz, S. 68; Baypakov, K.M., Srednevekovaya Gorodskaya..., S. 29.
13. Abe Reyhan Bîrûnî altıncı iklime Taraz, Oş, Özgen, Balasagun, Koçkar Başı, Barshan, At Başı, Ordokent (Kaşgâr) gibi Tanrı Dağlar şehirlerini dahil etmiştir. Beruni, Kanon Mas'uda..., 1. Bölüm, S. 472–473.
14. Gardizi, Zaynu l-ahbar..., 1969, S. 265; Czegledy, K., “Gardizi on the History...”, S. 262.
15. Bartol'd, V., “İssık-Kul”, S. 437–439; Bartol'd, V., İzbranniye Trudı, Ed. Omurkul Karayev, 1996, S. 337.
16. DLT, Tıpkıbasım, s. 313a.
17. Barskan şehir öreniyle ilgili bk.: Bernştam, A.N., Arheologiçeskiy Oçerk Severnoy Kirgizii, S. 80–82.
18. DLT, Tıpkıbasım, s. 313a.
19. Pritsak, O., “Mahmut Kaşgari Kimdir...”, S. 244, Not 9.
20. Koçnev, B., Fedorov, M., “Dva Klada...”, S. 180, 181 vd.
21. MİKK, 1973, S. 59; Karayev, O.K., “İstoriya Karahanidskogo Kaganata...”, S. 162–163.
22. Abu Rayhan Beruni, İzbranniye Proizvedeniya. Kniga Vrazumleniya Naçatkam Nauki o Zvezdah, S. 102.
23. Muhammad ibn Nadjib Bakran, Djahan-name, S. 22-23; DLT, Tıpkıbasım s. 86-9a.
24. al-Mas'udi, Murucu z-zahab va ma'adinu l-cavahir. C. 1, 1884, S. 185; Maçoudı, Les Prairies d'or, C. 1. Paris 1861, S. 288; Şeşen, R., “İslam Coğrafyacılarına Göre...”, S. 44.
25. Çoroyev, T., “K İnterpretatsii Tyurkskogo Etnonima Bad/Yad...”, S. 377–378.

26. Bk. Ross, D.E., “The Genealogies of Fakhr u'd-Din Mubarakshäh”, S. 392–413; Çoroyev, T., “‘Ta’rih’ Mubarak Şaha Merverrudi...”, S. 75–77.
27. Çoroyev, T., “‘Ta’rih’ Mubarak Şaha Merverrudi...”, S. 76.
28. Marvar-rudi, Ta’rih-i Farhru’d-Din..., S. 30b, 47; Umnyakov, Ivan, “‘İstoriya..’”, S. 115; Ahmedov, B.A., “Znaçeniye Pis’mennih Pamyatnikov...”, S. 24–25; Şeşen, R., “İslam Coğrafyacılarına Göre...”, S. 17, 153; Kumekov, Bolat, “Arabskiye I Persidskie...”; Çoroyev, T., “‘Ta’rih’ Mubarak Şaha Merverrudi...”, S. 76.
29. Bk. “Kaz’ın babası olan Tonga Alp Er, bu Afrasiyab’dır.” DLT, Tıpkıbasım, s. 255b.
30. Amasyalı, “Afrasiyab Kimdir?...”, S. 4, s. 117–124; S. 6, S. 176–182.
31. 30. Abu Rayhan Beruni, “İzbranniye Proizvedeniya. Farmakognoziya...” S. 46 (Not 171), 234. Burada “lugâ” kelimesiyle Bîrûnî’nin hem dil, hem lehçeleri kastettiği bildirilmiştir.
32. Abdırähmanov, A. “Toponimika Cane...”, S. 73; Karayev, Suyun, “Drevnetyurkskiye Toponimi Sredney Azii”, S. 28–29. Aslen Kırgız olan bu Özbekistanlı toponomist “Mahmud Kaşgâri’de Barsgan etnonimi belirtilmiştir” demektedir.
33. Çoroyev, T., “Po Povodu Rassmotreniya...”, S. 332–333.
34. DLT, Tıpkıbasım, s. 110b.
35. DLT, Tıpkıbasım, s. 111a.
36. Attokurov, Sabır, “Sayakatçı Sancıra, Cigilder Cönündö”, S. 86.
37. DLT, Tıpkıbasım, s. 225a.
38. DLT, Tıpkıbasım, s. 276a.
39. DLT, Tıpkıbasım, s. 146a-146b
40. Çoroyev, T., “Mahmud ibn Huseyin al-Kaşgari...”, S. 83.
41. Bk.: Bartol’d, V., “Oçerk İstorii Turkmenskogo...”, S. 579.
42. DLT, Tıpkıbasım, s. 107a.
43. Çoroyev, T., “Po Povodu Rassmotreniya...”, S. 332–333.
44. Daha bkz.: Çorotegin, T.K. Mahmud Kaşgari Barskaninin «Divanu lugati t-türk»... S. 235–237.
45. Tabaldiyev K.Ş. Drevniye pamyatniki Tenir-Too, 2022, S. 286–289.

Edebiyat

1. Abdırähmanov, Aytım, Toponimika Cene Etimologiya, Ed. K. Kenesbayev, Gılım, Almata 1975.
2. Abramzon, Saul, Kirgızı i İh Etnogenetiçeskie i İstoriko-Kul’turniye Svyazi, Nauka, Leningrad 1971.
3. Ahmedov, Bori, “Znaçeniye Pis’mennih Pamyatnikov v İzüçenii Etniçeskoy İstorii Uzbekov”, Materiyalı k Etniçeskoy İstorii Naseleniya Sredney Azii, Ed. V.P. Alekseev, Fan, Taşkent 1986, ss. 14–30.
4. Amasiyeli Hüseyin. Afrasiyab kimdir? // Türk Yurdu. İstanbul. 1334. No. 4. S. 117–124; No. 6. S. 176–182; No. 7. S. 343–351.
5. Attokurov, Sabır, Kırgız Sancırası, Ed. A. Ömürkanov, Kırgızstan, Bişkek 1995.
6. Attokurov, Sabır. “Sayakatçı Sancıra, Cigilder Cönündö”, Kırgız Respublikasının Uluttuk İlimder Akademiyasının Kabarıları: Eho Nauki, S. 2. Bişkek, 1995.

7. Bakran Muhammad ibn Nadjib, Djahan-name (Kniga o Mire), Yay. Haz. Yu.E. Borşevskiy, Vostochnaya Literatura, Moskova 1960.
8. Bartol'd Vasiliy. "İssık-Kul", Soçineniya, C. 3. Moskova 1965, ss. 437–439.
9. Bartol'd Vasiliy, İzbranniye Trudi, Ed. Omurkul Karayev, Şam, Bişkek, 1996. 607 s.
10. Bartol'd, Vasiliy, "Oçerk İstorii Turkmenskogo Naroda", Soçineniya, C. 2, – 1. Bölüm, Moskova 1963, ss. 545–623.
11. Baypakov, Karl, Srednevekovaya Gorodskaya Kul'tura Yucnogo Kazahstana i Semireç'ya: (VI-Naçalo XIII v.), Ed. K.A. Akişev, Nauka, Almata 1986.
12. Bernştam, Aleksandr, Arheologičeskiy Oçerk Severnoy Kirgizii, Frunze 1941.
13. Beruni, İzbranniye Proizvedeniya. Farmakognoziya v Meditsine (Kitab as-saydana fi-t-tibb), C. 4, Yay. Haz. U.İ. Karimov. Fan, Taşkent 1973.
14. Beruni (Bîrûnî), Abu Rayhan, İzbranniye Proizvedeniya. Kanon Mas'uda, C. 5, Yay. Haz. Pavel Bulgakov, Boris Rozenfel'd, Fan, Taşkent 1973. Bölüm Bir. Kitap. 1–5. — 648 s.
15. Beruni, İzbranniye Proizvedeniya. Kniga Vrazumleniya Naçatkam Nauki o Zvezdah, C. 6, Yay. Haz. Boris Rozenfel'd vd., Fan, Taşkent 1975.
16. Çorotegin, Tınçtıkbek K., Etničeskie Situatsii v Tyurkskih Regionah Tsentral'noy Azii Domongol'skogo Vremeni: Po Musulmanskim İstoçnika IX-XIII Vv., Ed. Bori Ahmedov, Soros-Kırgızstan, Bişkek 1995.
17. Çorotegin, T.K. Mahmud Kaşgari Barskaninin «Divanu lugati t-türk» emgegi türk elderinin tarihı boyunca köönörgüs bulak: İlimiy basılış / ilimiy redaktorlor T. Ömürbekov, K.S. Moldokasimov. Bişkek: "Turar" basması, 2017. 376 b., süröt, karta.
18. Çoroyev, Tınçtıkbek K., "K interpretatsii tyurkskogo etnonima bad / yad v trude al-Mas'udi (X v.)", Materiyalı IX Mecrespublikanskoy Nauçnoy Konferentsii Molodih Uçenih AN Kirgizskoy SSR. İlim, Frunze 1988, s. 377–378.
19. Çoroyev, Tınçtıkbek K., "Mahmud İbn Huseyin Al-Kaşgari Cana Anın "Türkiy Tilder Söz Cıynağı", Kırgızstan, Frunze 1990.
20. Çoroyev, Tınçtıkbek K., "Po Povodu Rassmotreniya Toponima Barsgan/Barshan Kak Etnonima", Materiyalı VIII Mecdurespublikanskoy Nauçnoy Konferentsii Molodih Uçenih AN Kirgizskoy SSR, İlim, Frunze 1986, ss. 332–333.
21. Çoroyev, Tınçtıkbek K., "Ta'rih" Mubarak-şaha Merverrudi Kak İstoçnik Po İstorii Tyurkskih Narodov Sredney i Tsentral'noy Azii", Gumanitarniye Nauki v Sibiri. S. 4, (1994), ss. 75–77.
22. DLT, Tıpkıbasım – Kâşgarlı Mahmud. Dîvânü Lûgati 't-Türk: Tıpkıbasım / Facsimile. Ankara: Türkiye Kültür Bakanlığı, 1990. III + 1a -320 a.
23. Gardizi, 'Abdülhayy, Zaynu l-ahbar / ba mukabala u tashihi u ta'lik-i 'Abdülhayy Habiibi az ruy-i du nusha-i hatti-i makşuf-i dunya..., Tahran 1347/1969.
24. İbn al-Fakih, Kitabu l-buldan / ta'liifu Abii 'Abdallah Ahmad ibn Muhammad ibn İshak al-Hamadani (al-ma'ruf bi-Ibn al-Fakih); tahkik Yusuf al-Hadi. 'Alamu l-kutub, Beyrut 1996, 760 s.
25. Jumakunova, Gulzura. "Kırgız" Etnoniminin Kökeni Üzerine" // Ordinaryüs Profesör Doktor Bübiyna Oruzbaeva Armağanı. Ankara: TDK Yay., 2012. S. 38–47.

26. Karatayev, Olcobay, Kırgızdardın Tegi, Taraluu Arealı, Etnostuk-Madaniy Alakaları, Ed. T.K. Çorotegin, P. Kazıbayev. Bışkek. KTMU, 2013.
27. Karayev Omurkul, “K Geografiçeskim Naimenovaniyam Tsentral’nego Tyan’-Şanya i Semireç’ya v VI-XII Vv.”, Onomastika Kirgizii, 1. bs., Ed. Sadıbakas Umurzakov, Kadıralı Konkobayev, İlim, Frunze 1985, ss. 66–72.
28. Karayev, Suyun. “Drevnetyurkskiye Toponimi Sredney Azii”, Sovetskaya Tyurkologiya, Sayı. 6. (Bakü, 1985), S. 23–35.
29. Karayev, Omurkul. İstoriya Karahanidskogo Kaganata (X - Naçala XIII Vv.), Ed. Midil Djamgerçinov, Vladimir Mokrinin. İlim, Frunze 1983.
30. Koçnev, Boris, Fedorov, Mihayil, “Dva Klada Karahanidskih Dirhemov Seredinı XI v. İz Kirgizii”, Numizmatika i Epigrafika, C. 11, Nauka, Moskova (1974), ss. 179–195.
31. Kumekov, Bolat, Arabskie i Persidskie İstoçniki Po İstorii Kıpçakov VI-XIV Vv.: Nauçno-Analitiçeskiy Obzor. Nauka, Alma-Ata, 1987.
32. Ligeti Ludvig, “Die Herkunft des Yolksnamens Kirgis“, Körösi Csoma Archivum. 1925. Band 1. Heft 5. S. 369—383.
33. Maçoudı, Les Prairies d’or / Texte Arabe et trad., par C.Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. Paris, 1861—1877. Vol. 1—9.
34. Marvar-rudi, Ta’rih-i Fakhru 'd-Din Mubarak-shah being The historical introduction to the Book of Genealogies of Fakhru 'd-Din Mubarakshah Marvar-rudi completed in A. D. 1206 / Edited from a unique Manuscript by E.D. Ross. London: The Royal Asiatic Society, 1927. XX + 84 p.
35. Mas'udi, Murucu z-zahab va ma'adinu l-cavahir. Kahire, 1301—1303 / 1884-1886. — Ciltler 1–10.
36. MİKK – Materiyalı Po İstorii Kirgizov i Kirgizii, 1. Kitap, çev. Oleg Akimuşkin vd., Ed. Vadim Romodin, Nauka, Moskova 1973.
37. Minorsky, Vladimir, “Tamim ibn Bahr’s Journey to the Uighurs”, Bulletin of the School of Oriyental and African Studies, c. 12 (2). London, 1948, ss. 275–305.
38. Mucmalu t-tavaariih va-l-kısas, ta’liif-i saal-i 520 hicriyy; be-tashihi-i Malek Şu'araa'i Behaar be-himmatı Muhammad Ramazaani... Tahran 1939-40. 42+527 s.
39. Onomastika Kirgizii, 1. bs., Ed. Sadıbakas Umurzakov, Kadıralı Konkobayev, İlim, Frunze 1985.
40. Pritsak, Omeljan. “Mahmud Kâşgarî Kimdir?”, Türkiyat Mecmuası, c. 10, (1953), ss. 243–246.
41. Ross Denison, E. “The Genealogies of Fakhr u'd-Din Mubarakshäh”, A Volume of Oriental Studies, Ed. T.W. Arnold and R.A. Nicholson. (Cambridge, 1922), s. 392-413.
42. Senigova, Taisiya. Srednevekoviy Taraz, Nauka, Almata 1972.
43. Sıdıkov Sagalı, “Sobstvenniye İmena v Orhono-Eniseyskih Pamyatnikah”, Tyurkologiçeskie İssledovaniya, İlim, Frunze (1985), ss. 47-56.
44. Şeşen, Ramazan, İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, Üniversite Basması, Ankara 1985.

Daxil olma tarixi : 20.04.2023.

Çapa verilmə tarixi : 15.05.2023.

UOT – 39.397

ОБЩИЕ ЭЛЕМЕНТЫ СТЕПНЫХ КУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЙ У ВЕНГРОВ И КАЗАХОВ

Имре Пачай (Венгрия)

ЦСК. Профессор

Колледж Ньиредьхаза.

Кафедра русского языка и литературы

drpacsai@gmail.com

ORCID ID 0000-0002-8111-7440

Назира Абдинасыр (Казахстан)

Факультет гуманитарных наук Кафедра экологии,

Университета Дебрецена.

Кандидат наук

Докторская школа истории и этнологии

nazira.abdinassir@gmail.com

Orcid 0000-0003-3695-5864

Резюме

Научное исследование древних культурных традиций является важной задачей культурологии и языкознания, а именно раскрытие корней культуры и национального менталитета. В этом исследовании будут сравниваться старые элементы венгерской и казахской культурных традиций, а именно общие элементы культуры Центральной Азии. В ходе сравнительного исследования мы обнаружили элементы начертаний филенчатой части в разных областях культурных традиций. Мотивы шаманизма, закон меньшинства, который был основным элементом старого правопорядка, десятичная система армии, другие общие стороны военного искусства, сходные обычаи и верования демонстрируют общие черты культуры. В этом сопоставлении важную роль играет исследование фольклора, поскольку оно охраняет мотивы старых культурных традиций. При изучении древних культурных традиций необходимо обратиться к культурному наследию народов, у которых сохранились древние мотивы образа жизни, верований и обычаев. Сопоставление венгерских и казахских культурных традиций оказалось успешным, так как мы обнаружили сходные элементы в разных областях культуры, что объясняется интенсивными и длительными контактами с тюркскими народами.

Ключевые слова: венгерские и казахские культурные традиции, культура Средней Азии, научное исследование, сравнение, шаманизм, обычное право, меньшинство, старый правопорядок, десятичная система войска, фольклор

Macarlar ve Kazaklar arasındaki bozkır kültürel geleneklerinin ortak unsurları

Imre Pachai

Rus Dili ve Edebiyatı Bölümü

Nyíregyháza Koleji. Macaristan

CSC. Profesör

Nazira Abdinasyr

Debrecen Üniversitesi'nden

Beşeri Bilimler Fakültesi Ekoloji Bölümü.

Doktora Tarih ve Etnoloji Okulu

Özet

Eski kültürel geleneklerin bilimsel olarak araştırılması, kültür biliminin ve dilbilimin önemli bir görevidir, yani kültürün köklerini ve ulusal zihniyeti keşfetmektir. Bu çalışmada Macar ve Kazak kültürel geleneklerinin eski unsurları, yani Orta Asya kültürünün ortak unsurları karşılaştırılacaktır. Karşılaştırmalı araştırma sırasında, kültürel geleneklerin farklı alanlarındaki unsurların ana hatlarını bulduk. Şamanizm'in motifleri, eski bir kanun ve nizamın temel unsuru olan azınlık kanunu, ondalık ordu sistemi, savaş sanatının diğer ortak yönleri, benzer örf ve inanışlar, kültürün ortak genel özelliklerini göstermektedir. Bu karşılaştırmada folklor araştırması, eski kültürel geleneklerin motiflerini koruduğu için önemli bir role sahiptir.

Anahtar kelimeler: Macar ve Kazak kültürel gelenekleri, Orta Asya kültürü, bilimsel inceleme, karşılaştırma, Şamanizm, örf ve adet hukuku, azınlık, eski kanun ve düzen, ondalık ordu sistemi, folklor

The common Eastern elements in the culture of Hungarian and Kazakh people

Imre Pachai

College of Nyíregyháza

Departement of Russian Language and Literature

Macaristan

CSC. Professor

Nazira Abdinasyr

Faculty of humanities Departement of Ehology.

Doctoral School of History and Ethnology

Kazakistan

PhD candidate of University of Debrecen.

Abstract

The scientific investigation of old cultural traditions is an important task of culturology and linguistics, namely discover the roots of culture and the national mentality. In this study the old elements of Hungarian and Kazakh cultural traditions will be compared, namely the common elements of culture of Central Asia. During the comparative research we found joint outlines elements in different domains of cultural traditions. The motives of Shamanism, the law of minority, which was the fundamental element of an old law and order, the decimal system of army, other common aspects of the art of war, similar customs and beliefs demonstrate the common general traits of culture. In this comparison the investigation of folklore has an important role since it guards the motives of old cultural traditions.

Keywords: Hungarian and Kazakh cultural traditions, the culture of Central Asia, scientific investigation, comparison, Shamanism, customary law, minority, old law and order, decimal system of army, folklore

Актуальность. Сопоставительное исследование культурных традиций разных народов имеет особое значение с точки зрения культурологии, так как могут освещаться древние контакты разных народов. Сопоставление культурных традиций венгерского и казахского народов имеет особое значение, так как в культуре венгерского народа красной нитью проходят тюркские контакты. В истории венгерского народа тюркские контакты имели особое значение, что подтверждается большим количеством слов, заимствованных

из тюркских языков, мотивами обычного права, военного дела, элементами шаманизма, древними верованиями, параллельными фразеологическими единицами и общими мотивами фольклора.

Аннотация. Венгерские культурные традиции резко отличаются от культурных традиций европейских народов, и они родственны с традициями тюркоязычных народов. В настоящей статье рассматриваются сходные элементы культурных традиций венгерского и казахского народов, так как мы обнаружили некоторые сходные мотивы.

По мнению венгерских тюркологов, сопоставительное исследование венгерской и тюркской фразеологии имеет особое значение, так как эта область является малоизученной сферой культурологии и требует дальнейшего исследования.

В настоящей статье мы представляем некоторые типичные сходные черты венгерской и казахской культуры, отражающие общие черты тюркоязычных степных кочевников.

Методы. Сравнительно-исторический, сопоставительный, изобразительный.

Введение. Следы шаманских верований. О древних культурных традициях, в первую очередь, о религиозной жизни венгров сохранилось очень мало сведений. В исторических работах изучены мотивы прарелигии венгров, в которой наблюдаются следы шаманизма, тенгризма и зороастризма. О прарелигии венгров не сохранились письменные документы, поэтому исследователи этой проблемы реконструируют важнейшие мотивы по традициям народов со сходным культурным наследием. В реконструкции древних традиций фольклор служит важным источником, так как в нем сохранились элементы древней культуры.

В книге С. А. Каскабасова (1972) тщательно изучены шаманские традиции казахского народа: „Наибольшее распространение шаманство имело у казахов до второй половины XIX в. Все, кто посещал Казахстан в XVIII — XIX вв., выделяли несколько типов шаманов. Это — различные гадатели, жаурыншы, құмалақшы, ырымшы, жадылаушы, дуана, бақсы и другие. Вплоть до начала нашего столетия они играли немаловажную роль в казахских степях. Среди них особо выделился бақсы, о чем свидетельствовали все исследователи” (5, 101).

Обряды, исполняемые бақсы, соответствуют деятельности венгерского талтоша. С. А. Каскабасов указывает на то, что бақсы, игравший большую роль в быту казахов, фигурирует в казахской сказке чаще всех других носителей шаманства. При изучении венгерских волшебных сказок мы могли установить сходные мотивы, так как талтоштоже является типичным образом венгерской волшебной сказки.

При описании деятельности бақсы выделяются следующие мотивы: он предсказывает будущие события, без особого труда вылечивает больных людей. Он предсказатель, советчик и лекарь.

В сказке бақсы выступает, как всезнающий шаман, который камлает, гадает и предсказывает будущее и лечит больных, делает то же, что приходилось делать реальному бақсы в повседневной жизни. (5, 103).

О пережитках шаманизма говорят старые верования, суеверия. Образ талтоша является коренным мотивом венгерских народных традиций и верований, который часто изображен в волшебных сказках. Словом талтош назывался жрец

илишаман, исполнившее религиозные обряды венгров во время завоевания Карпатского бассейна в 9-м веке. Важная задача талтоша (жреца) было предсказание результата военных событий. Он приносил жертву богам. Жертвенным животным был белый конь, по внутренностям коня жрец предсказал будущее. В работе венгерского этнографа Михая Хопшала (1994), исследовавшего шаманские традиции Азии, подчеркивается роль белой кобылы в обряде жертвоприношения.

С. А. Каскабасов, говоря о шаманских обрядах, указывает на то, что в жертву приносили непременно белую лошадь или, в крайнем случае, коня с белым пятном на лбу. Белый конь (и вообще белое животное) признавался посредником между двумя мирами. (5, 104).

Общим мотивом венгерских и казахских верований является белый цвет жертвенного животного, что подтверждает общие корни шаманских верований.

Мотивы шаманизма сохранились, в первую очередь, в венгерских волшебных сказках. Это объясняется тем, что возникшее феодальное государство, и его идеологическая опора, христианская церковь преследовали шаманизм, стремились уничтожить враждебную языческую традицию.

После принятия христианства и исчезновения языческих обрядов понятие талтоша изменилось. Слово талтош обозначал не жреца или шамана, а человека, обладающего чудесными способностями. В народном сознании образ талтоша глубоко укоренился, о чем говорят венгерские волшебные сказки, суеверия и верования. По народным верованиям он знал и предвидел будущее, знал, где зарыты драгоценности в земле, мог наводить грозу и защищать от грозы. По легендам он мог остановить повозку на дороге и отпустить ее по своему хотению, делал магические обряды на перекресте дорог, мог наводить порчу и лечить болезнь.

По венгерским верованиям, будущий талтош имел на теле признаки «лишние кости» (родился с зубами, на руке было пальцев больше десяти и. т. д). Он был выбран верхними силами, должен был перейти сквозь посвящение в тайны шаманизма.

Слово «талтош» в венгерском языке обладает значениями «жрец» и «волшебный конь». В венгерской этнографической работе подчеркивается, что герой-шаман и конь-шаман совместно совершают чудесные поступки. Образ волшебного коня связан с традициями богатырских эпосов.

Герой, спускающийся в подземное царство, обладает характерными чертами шамана (сверхчеловеческой силой и ловкостью, храбростью и смекалкой). Его чудесное рождение, необыкновенные мотивы своей жизни (растет не по дням, а по часам) и необыкновенные способности должны быть присущи шаманам. Данное действующее лицо сказки сражается с чудовищами, драконами, змеей, т. е. врагами орла, представляющего верхнего бога.

Представления о мироздании.

Важным общим мотивом шаманских верований является представление о структуре мироздания. По шаманским верованиям мироздание состоит из тех частей, о чем говорится в венгерской работе *Népköltészet*. В средней части живут земные люди, в нижней части – чудовища, драконы, карлики, ведьмы, а в верхней боги.

Это представление о структуре средней, верхней и нижней частей мироздания отражается и в волшебных сказках народов, приверженцев к шаманизму.

С. А. Каскабасов (1972) рассматривая вопросы, связанные с изображением мироздания в казахских волшебных сказках установил: „Хорошо сохранено казахской волшебной сказкой шаманистское представление о трех мирах... Шаманским мирам — нижнему, среднему и верхнему — соответствуют сказочные миры: подземный, земной и небесный. Немало есть сказок у казахов, в которых рассказывается, как герой попадает в подземное царство, долетает до небесного царства, или уходит за тридевять земель и, побывав в царствах добрых и злых духов, находит наконец свою суженую, выполняет трудные поручения тестя и женится на ней. Все эти странствования сказочного героя напоминают путешествие шаманских духов по трем мирам.” (5, 103).

В шаманских верованиях о мироздании важное место уделяется „древу жизни”, которое держит небеса. По представлению приверженцев шаманизма „Млечный Путь” соответствует понятию древа жизни, которая является неподвижным элементом мироздания. Для шаманов стойка юрты символизирует древо жизни. При совершении своих обрядов шаман поднимается вверх по сучьям главного стояка юрты чтобы установить связь с богами верхнего мира. Этот мотив используется в венгерских народных сказках типа *Égigérő fa* (дерево, достигающее небес).

В венгерских народных сказках типа *Fejérlófia* 'Сын белой кобылы' изображено трехчленное мироздание. Главный герой спускается по длинной веревке в подземный мир. В подземном царстве находит медный, серебряный, наконец золотой замок, где живут красавицы, похищенные драконами.

Девушки-красавицы, попавшие в плен властителя подземного царства, воплощают в себе образ богов-планет, т.е. Солнце, Луну и Звезду. Это представление передается описанием материала замка (дома) рабыни-красавицы.

Материал и цвет символизирует сущность планеты. В. Радлов (1866) указал на то, что это связано с шаманскими верованиями тюркоязычных народов Сибири: медный цвет символ Звезды, серебряный Луны, а золотой цвет символизирует Солнце.

В венгерских волшебных сказках типа *Égigérő fa* (дерево, достигающее небес) изображен трехчленный верхний мир. Молодой парень, поднимающийся по высокому дереву к верхушке дерева, находит медный, серебряный и золотой замок. Он женится на самой красивой девушке, живущей в золотом замке. Цвет замка и здесь связан с шаманскими верованиями.

При анализе мотивов шаманских поверий и мифологии восточно-евразийских народов, отраженных в волшебных сказках, наблюдается иерархия представителей разных планет.

Проблема тотемизма. Проблема тотемизма является одним из важнейших вопросов исследования прарелигиозного человека. Мотивы данного верования изображаются как на предметах материальной культуры, так в фольклоре приверженцев шаманистских культов. Следы тотемизма наблюдаются в ряде венгерских и алтайских сказок. Герои венгерских сказок *Fehérlófia* 'Сын белой кобылы', *Juhfi Jankó* 'Ваня-овечий сын', *Tehéntől lett gyermek* 'парень, рожденный от коровы', *Medve Jankó* 'Ваня-медведь' – родственны с героями казахских сказок *Ер-Тостик*, *Аюқұлак*; башкирских сказок *Акъял-батыр*, *Бузансы-*

батыр, Аюголак(медвежье ухо); узбекской сказки *Аикпалван* (медведь-богатыр) и бурятских сказок *Буха-нойон* (Бык повелитель), *Бабаган хубун* (медвежий сын), *Шоно* (волк), которые тоже отражают следы тотемизма.

В основе тотемических верований лежит представление о тождестве тотемного животного и человека. Эти сказочные герои могут иметь родителя-животного, что объясняет их сверхчеловеческие способности.

Е. В. Баранникова (1978) подчеркивает, что рождение от кобылы коровы являются типичными мотивами бурятских сказок, отражающих шаманские традиции.

Мотив чудесного рождения. Мотив чудесного рождения является типичным элементом волшебной сказки в изученном ареале. В венгерской сказке *Fehérlófia* 'Сын белой кобылы' и казахской волшебной сказке *Ер-Тостік* наблюдается этот общий мотив.

Имя *Fehérlófia* 'Сын белой кобылы' главного героя венгерской волшебной сказки явно свидетельствует об укоренении шаманских верований и тотемизма в народном сознании древних венгров. Матерью героя является белая кобыла, которая воспитывает его. Это отражает брак животного с человеком. В казахской сказке *Ер-Тостік* чудесное рождение тоже является ключевым элементом сказки. Старая мать героя забеременела, съев конское сало, и родила сильного сына.

Башкирская волшебная сказка "Бузансы-батыр" (БНС 197-200) имеет сходные элементы тотемизма. Главного героя сказки родила кобыла, которого хозяева усыновили и тщательно воспитали. Мальчик рос не по дням, а по часам, и стал сильным парнем. Часть имени бузансы тоже связана с тотемным животным, так как слово буз обозначает серую масть коня.

Акъял-батыр родился с длинной белой гривой, что отражает связь с тотемным предком, с белой кобылой. Слово ял (БРС 835) 'грива' в имени героя указывает на его происхождение. Он тоже рос неслыханно быстро, и стал очень сильным парнем, побеждающим сильных сказочных врагов.

С. А. Каскабасов указывает на то, что конь является тотемным животным и обладает человеческими чертами в сказке. „Кони действуют, говорят, предвидят, советуют и спасают хозяина. Словом, конь — самый надежный и лучший друг и помощник героя” (5, 97).

В сказке "Ер-Тостік" тотемное происхождение изображено специальным образом. В некоторых сказках чудесное рождение связано с тем, что женщина съела цветок, чешую рыбы или что-нибудь, другую пищу, и от этой пищи забеременела.

В венгерской волшебной сказке *Virág Péter* (Пётр-цветок) (Illyés 1974 с. 35-42) используется этот мотив. Заслуживает внимания сходство сюжета этой венгерской сказки с сюжетом казахской сказки "Ер-Тостік". Мать героя венгерской сказки забеременела от красивого цветка, который случайно проглотила, а старая мать казахского героя забеременела от съеденного конского сала. Оба героя растут неслыханно быстро, и становятся очень сильными парнями. Пётр-цветок пошел искать исчезнувших сестер, а Ер-Тостік своих исчезнувших братьев.

Соответствие сюжета: Ер-Тостік отправился искать своих исчезнувших братьев, которых нашел далеко в другом краю. Этот мотив наблюдается и в венгерских сказках *Virág Péter* (Пётр-цветок) и *Erős Pali* (Паша-силач). В сказке *Erős Pali* говорится о том, что

дочерей бедной женщины похитили злые духи. Она долго грустила. Однажды на дороге нашла детеныша, которого взяла собой и усыновила. Детеныш рос очень быстро и стал сильным парнем. Паша-силач тоже пошел искать сестер, которых нашел в подземном царстве, куда спустился по веревке. Он победил злых духов и освободил сестер.

Венгерская сказка *Egős Pali* (Паша-силач) интересна тем, что она использует мотив сюжета казахской сказки. Паша-силач, подобно Ер-Тостіку был шалуном. Бросил краву старушки через забор. Старушка начала ругать парня, и обвинял его в том, что он не ищет своих исчезнувших сестер, а делает злочины. Ер-Тостік тоже узнал об исчезнувших братьях от старушки, которой оборвал пряжу.

Дальнейшим общим мотивом является то, что мать героя не хочет говорить о своих исчезнувших детях. Ер-Тостік и *Egős Pali* (Паша-силач) узнал истину у матери через несколько дней, постоянно спрашивая ее об этом.

Этот мотив используется и в башкирской волшебной сказке “Хунак и Анряк”. Сильный парень узнал об исчезновении своих братьев после того, что сделал злочин. Односелчане обвиняют его, что вместо шалунства лучше было бы искать своего исчезнувшго брата. Мать не хочет ему говорить о брате. Парень сыпал горячий ячмень в ладонь матери, которую сильно сжал. Мать от боли перестала молчать и рассказала правду. Парень отправился искать своего брата.

Венгерская сказка *Egős Pali* (Паша-силач) интересна и тем с точки зрения сопоставительного исследования, что в ней используется казахское верование, упомянутое С. А. Каскабасовым. Паша-силач заметил, что сестра, освобожденная из рабства злых духов всегда грустная и слабая. Девушка говорит о том, что ведьма украла ее легкие, поэтому грустная и слабая. Паша ловил и избивал ведьму, которая рассказала о том, где она скрыла легкие девушки. Парень нашел легкие и передал сестре, которая выздоровела.

С. А. Каскабасов трактует верование связанное с образом АЛБАСТЫ, которая крадет легкие человека и бросит в реку, чтобы убить его. По верованию албасты может украсть душу человека. По демонологии казахов албасты — злое существо (с признаками женщины), которое умерщвляет рожениц, похищая у них легкие и бросая их в воду. По казахским поверьям, белая лошадь может видеть и изгнать албасты, которая тоже считается представительницей «потустороннего мира» и посредницей между земным и царством мертвых. (5, 78).

С. А. Каскабасов говорит о том, что „в казахских сказках с тотемизмом связаны мотивы происхождения людей от зверей, и растений, брака животных с людьми. Рассказ о происхождении человека от зверей, растений и др. мы находим в сказках, повествующих о чудесном рождении будущего героя. Такое происхождение означает, что герой родился от тотема-покровителя, и поэтому он исключителен, ему всегда сопутствует удача, он становится признанным героем.” (5, 96).

Е.В.Баранникова (1978) приводит примеры из бурятского фольклора, выражающие идею кровнородственной связи человека с животными, подтверждая собственную концепцию по поводу тотемизма.

Мотив чудесного рождения от брачной связи женщины с медведем наблюдается в венгерской так и алтайской сказочной традиции. Необходимо указать на то, что в сказках

Medve Jankó (венг.) 'Иван □ Медведь', Аюқұлак (казах.); Бабаган хубун (бурят) 'Медвежий сын' и Аикпалван 'медведь-богатырь' (узб.) имя главного героя отражает его происхождение от отца-медведя. Е. В. Баранникова (1978) указывает на то, что культ медведя типичен для всех аборигенов Сибири, особенно приверженцев шаманизма.

Сражение героев, обладающих сверхъестественной силой является важным мотивом венгерской и казахской сказки. Образ борьбы героя-шамана с чудовищами напоминает мотивы богатырских эпосов. Им надо бороться без оружия, ведь их нельзя ранить ни саблей, ни копьем. Решительным является сила и ловкость богатыря в борьбе. Данный мотив наблюдается в сказках "Эр-Тостік" и „Fejérlófia” (Сын белой кобылы). Главные герои обеих сказок сражаются с противниками без оружия.

Мотив расчленения героя тоже является типичным мотивом венгерских волшебных сказках. Этот мотив непосредственно связан с обрядом посвящения в шамана. Жестокое чудовище победив героя, рассекает его на мелкие куски, остатки его тела собирает в мешок и ставит на спину своего коня. Добрый конь везет домой тело хозяина, где помощники героя при помощи волшебных веществ (живая вода, волшебная трава) оживляют мертвеца, который станет в семь раз сильнее и красивее.

Обычное право — институт минората.

Венгры, завоевавшие Карпатский бассейн в 9-м веке взяли с собой древние традиции и образ жизни степных народов. В правосознании венгерского народа сохранился и функционировал институт минората. Преемником предводителя венгров, князя Арпада, основателя знаменитой династии Арпадов, стал его младший сын.

В отличие от европейских традиций, преемником отцовского дома у венгров был младший сын, имеющий право первым выбрать свою долю отцовского наследия. Следы древнего обычного права венгров отражаются в первом венгерском юридическом кодексе „Tripartitum” (1517), составленном Иштваном Вербёци (Werbőczy). В кодексе говорится о том, что наследником отцовского дома и родового очага является младший сын.

О восточном характере обычного права минората свидетельствуют казахские традиции, представленные в книге "Казахская волшебная сказка" С. А. Каскабасова (1972). Он занимается обычным правом минората у казахов при изучении позиции младшего сына в казахской народной сказке. Он ссылается на сборник казахских прав, вышедший в 1871-м году. В этом сборнике говорится о том, что самый младший сын, называемый кенже-бала, есть, так сказать, полный и коренной наследник всему отцовскому. (Каскабасов, 1972 с. 133).

Он указывает на то, что „младший сын остался хозяином «үлкен шаңырақ» (большого отцовского дома), а старшие сыновья, получив свои енші и отау, отделялись от отца. Младший сын, как преемник большого дома, обладал привилегией организовать поминки по покойным предкам, проводить в жизнь их заветы, охранять все традиции рода. Положение наследника отцовского дома обязывало быть убежденным сторонником и защитником родовых отношений. Поэтому патриархальный род поддерживал и идеализировал младшего сына. Естественно, что и в казахскую сказку он вошел как идеальный герой.” (5, 134).

Дальнейшие доказательства мы нашли в традициях монгольских народов. В записках итальянского путешественника Гильфорда Рубрика, посетившего Монголию в

1253 году, упоминается об обычном праве монголов. Он подчеркивает то, что „двор отца и матери достается всегда младшему сыну.” (9, 101).

По бурятским традициям „младший сын, по сравнению со старшими, всегда находился на особом положении – пользовался привилегией. Е. В. Баранникова указывает на то, что он не только обладатель имущественного наследства, родовых традиций, но и преемник родового, семейного очага – гуламта. (2, 9).

Институт обычного права, минората, широко распространенного среди алтайских народов и у венгров, противоречит общепринятым европейским юридическим традициям институту первородства. Европейское правосознание укореняется в Ветхом Завете, где говорится о традиции первородства.

Обычай, народный этикет, верования. Важный мотив венгерского народного этикета отражается в пословице „Magyar ember hallgat, mikor eszik.” (ONG 459/203) ’венгерский человек не говорит во время еды’. Этот обычай строго соблюдали в венгерских семьях.

Узбекская пословица тоже говорит о сходном обычае аввал гаош, бадъез калош (УзРС 198) ’сначала ешь, потом говори’ отражает сходное этикетное правило. Турецкая пословица Evvel taam, sonra kelâm (ТурС 284) ’сначала ешь, потом говори’ тоже говорит об обычае тюркских народов. Слова аввал, evvel ’сначала’ и бадъез, sonra ’потом’ подчеркивают порядок действий.

При изучении обычаев тюркских народов мы узнали сходные традиции у башкирского народа. В азербайджанских традициях тоже известен этот обычай, во время еды не годится говорить, только после обеда во время чаепития. Азербайджанская пословица «во время еды и уши мельницы глухи» выразительно передает эту традицию.

Общие верования связаны с лечебным характером воды, набираемой на заре. Выражение башкирского языка тан һыуы (БРС 585) ’этно. утренняя вода (вода, набираемая на рассвете, которой обмываются и пьют от сглаза)’ отражает древнее верование о магической силе утренней воды. Древнее верование, связанное с наговоренной водой наблюдается у мусульман, что отражает турецкое выражение su okutmak (ТурС 792) ’читать молитву над водой, произносить заклинания над водой (с тем чтобы дать больному)».

Башкирское выражение зэмзэм һыуы (БРС 7555) ’вода из священного колодца (у храма Каба в Мекке) тоже свидетельствует о данном веровании.

В венгерской знахарской традиции для лечения болезни от сглаза тоже использовалась наговоренная вода, добавлением жара магического количества. Вера в магическую силу воды, набираемой на заре, долго жила и у венгров.

Представление о магической силе воды отражается в кличке собак, так как кличкой собак служили названия рек, чтобы защищать их от бешенства. Пословица Nemcsak egy kutyát hívnak Sajónak (ME 484) ’не только одна собака носит кличку Шайо (венгерская река)’ связана с тем верованием. Известными кличками собак были реки Dráva (Драва), Tisza (Тиса), Duna (Дунай) и т. п. использоанные и в произведениях венгерских писателей.

В работе “Культ животных в мироритуальной традиции башкир” А. Ф. Илимбетова и Ф. Ф. Илимбетова говорится о том, что по башкирским традициям собак защищали от бешенства кличками, которым служили названия рек и водоемов.

История, обычаи, легенды, мифы. Венгры, переселившиеся в Карпатский бассейн в 9-ом веке, взяли с собой древние восточные традиции, обычаи, которые были чужды европейским традициям. Кроме института минората, символы понятия «пастбишные / земельные угодья» у венгров имели особое значение. Традиции, связанные с данными понятиями, наблюдаются у тюркоязычных кочевников.

В легенде о завоевании отечества венгров в Карпатском бассейне говорится о роли упомянутых символов в исторических событиях. Послы вождя Арпада поехали к славянскому князю Святоплуку, чтобы приобретать северо-западные земли Карпатского бассейна, где находилось его государство. Они несли ему ценные подарки и белого коня с золотой сбруей. За дорогие вещи просили у князя Святоплука флягу воды из тамошней реки, горсть земли и пучок травы. Князю понравилось предложение. Он считал венгров глупыми, которые просили за дорогие подарки такие никчемные вещи. Он приказал слугам передать венгерским послам нужные им вещи.

После этого венгры возвратились с войсками и требовали у Святоплука передать свою страну. Святопук не знал древний обычай кочевников. Земля, вода и трава являются символами земельных и пастбишных угодий у кочевников. Он добровольно менял за подарки свою страну.

Венграм, завоевающим Карпатский бассейн, были чужды письменные юридические кодексы и правосознание европейских народов. Для них обычные права кочевников служили законами, а не письменные контракты. Приобретение обменом символов желаемых угодий равнилось соглашением о предоставлении данной земли.

В уйгурском языке синонимические сложения ЙЕР-СУ (Кай 145) 'земельные уголья <земля и вода>' и ОТ-СУ (Кай 149) 'пастбишные угодья < трава и вода>' являются символами территории, родной земли народа. В башкирском языке тоже используется сложение *ер-һыуы* (БРС 186) 'земли и воды; угодья'.

В этнографических работах упоминается о том, что по древним обычаям символы земли кочевники могли приобретать только обменом. Надо было платить дорогими подарками. В основе венгерской легенды лежит выполнение этого старого обычая, они приобретали символы будущей родной земли не силой, а по древним законам, честным обменом.

В киргизском языке мы обнаружили важные выражения, отражающие мифологическую основу упомянутых выражений, обозначающих земельные и пастбишные угодья. Сложение *жер-су* (КиРС 249) 'земля-вода (земля и условия, где можно вести земледельческое или скотоводческое хозяйство)' передает основное значение представленных структур. Выражение *Жер-Суу*(КиРС 249) '*миф. Земля-Вода (древнетюркское божество)*', дает представление о тюркском мифологическом корне обычаев, широко известных у степных кочевников.

Восточные мотивы военного дела венгров. В сознании европейских народов этноним «венгер» сочетался с понятием мощной конной армии. После завоевания родины в Карпатском бассейне начались набеги венгров на западные европейские страны. Военные успехи венгров объясняются эффективностью восточных мотивов их военного дела. О военной тактике венгров можно узнать важные сведения по книге *Военное дело кочевников Казахстана и сопредельных стран эпохи средневековья и нового времени*

(2013) казахского профессора А. К. Кушкумбаева. Европейским народам военное дело венгров было неизвестно, поэтому их войска не могли противостоять венгерским армиям. Кроме тактики борьбы, ужасные стрелы венгров тоже содействовали победе. В молитве западноевропейских народов звучало следующее моление к Богу: „*Боже, спаси нас от стрел венгров!*”

В успехах, кроме восточной военной тактики, важную роль играли страшные стрелы венгров, которых боялась целая Европа во время западных походов. Стрелы и луки венгров отражали большое мастерство, которое готовилось по традициям степных кочевников.

Выше говорилось о восточных традициях военного дела венгров, завоевавших Карпатский бассейн. Кроме военной тактики венгров, соответствующей военным традициям тюркоязычных народов, венгерские военные ранги тоже отражают восточные традиции. Венгерские военные ранги отражают десятичную систему армии степных кочевников.

Военные ранги венгерской армии TIZEDES 'десятник (начальник 10-и воинов) < tíz '10', SZÁZADOS 'сотник (начальник 100 воинов)' < száz '100', EZREDES 'тысячник / командир полка (1000-и воинов)' < ezer '1000' явно отражают связь с десятичной системой армии. Заслуживает пристального внимания, что в европейских языках военные ранги не отражают десятичную систему армии: французский: *colonel, captain, corporal*, английский: *colonel, captain, corporal*, немецкий: *Oberst, Hauptman, Korporal /Unteroffizier*.

В киргизском языке мы нашли слова, обозначающие древние военные ранги, отражающие десятичную систему армии: *он башы* 'десятник (начальник 10-и воинов) <он '10'; *жуз башы* 'сотник (начальник 100 воинов)' < жуз '100'; *миң башы* 'тысячник, командир полка (1000-и воинов)' < миң '1000' (КиРС 118). Киргизские военные ранги древней киргизской армии тоже отражают связь с десятичной системой.

А. К. Кушкумбаев указывает на то, что десятичная система армии повысила мощь, организованность и дисциплину кочевников Средней-Азии. В его книге говорится о том, что „в монгольской империи каждый свободный человек считался воином и должен был принадлежать к определенному десятку, который считался первичной ячейкой военной организации. Все население поделили на десятки, сотни и тысячи, и установили порядок набора войска. Воина, покинувшего свое место, казнили со своим офицером, который принял его.” (6, 86).

Децимальная система армии среднеазиатских кочевников влияла и на возникновение децимальной системы поселений селеров в Трансильвании. Эта система формировалась у секлеров, обитающих в долинах Восточных Карпат (ныне Руминия). Секлеры были храбрыми пограничниками средневековой Венгрии. Они защищали сначала западные засеки страны (10-11вв.), позже переселились к перевалам Восточных Карпат. В народном сознании секлеров глубоко укоренился родство с гуннами. Несмотря на то, что секлеры представляют собой древнее племя венгров, их происхождение не совсем ясно до наших дней.

Десятичная система секлерских поселений рассматривается в работе этнографа Тюнде Амбруш /Ambrus, Tünde/ (2010), кто и сама селерского происхождения. Секлеры

завоевали за военную службу важные и значительные привилегии, в том числе право самоуправления.

Необходимо говорить о восточном характере секлерского зодчества. Секлерские воротаяляются типичными сооружениями региона Трансильвании. Мотивы секлерских ворот обнаруживаются в китайском зодчестве, в буддийских монастырях Монголии, но чужды зодчеству европейских народов.

Восточный характер венгерской этикетной формулы. У секлеров сохранились элементы восточного менталитета, что отражается в этикетной формуле языка секлеров. Этикетная формула *Erőt-egészséget!* (силу и здоровья!), используемая в первую очередь мужчинами при прощании и за столом при чоكانии, сохранилась у секлеров в Восточных Карпатах. Выражение стало официальной формулой венгерского военного языка, часто звучащей и на военных парадах.

Заслуживает пристального внимания, что венгерская формула имеет параллели в тюркских языках. В стихии тюркских народов важное место занимает здоровье, благополучие, о чем свидетельствуют и этикетные формулы поздравления: казах.: *Сау бол!* (КаРС 457) 'Будь здоров!, До свидания!' татар.: *Сау бул!* (ТаРС 471) 'то же'; башкир.: *Һау булығыз!* (БРС 729) 'то же'; *Иҫен бул!* (БРС 221) 'то же'.

В тюркских языках используются многие эквиваленты венгерской структуры, о чем свидетельствуют следующие сочинительные сложения (парные слова): казахские *сау-саламат* (КаРС 457) 'то же'; *аман-сау* (КаРС 29) 'то же'; , *аман-есен* (КаРС 33) 'то же' <*аман*(КаРС 33) 'здоровый, невредимый' + *есен*(КаРС 135) 'благополучный'; кирг. *соо-саламет*; (КиРС 626) 'то же'; уйг. *соғ-саломат*(Кай 152) 'то же'; башк. *аман-Һау* (БРС 32) 'то же'.

Миф об этногенезе венгров. Вопросы этногенеза и истории являются важными элементами национального менталитета. Восточные традиции глубоко укореняются в сознании венгерского народа. В поэме *Rege a csodaszarvasról* (Сказ о волшебном олене) великого венгерского поэта XIX-го века Яноша Араня (Arany János) говорится об этногенезе и миграции венгерского народа. Арань Янош пользуется древней легендой, которая вошла и в летопись 13-го века. Главные герои скази Хунор и Мадьяр, сыновья восточного правителя Менрота. Это говорит о родстве гуннов и венгров (мадьяров), глубоко коренящемся в народном сознании венгров.

Сюжетом поэмы является облавная охота Хунора и Мадьяра, сыновей вождя Менрота. Охота была успешная, убили много зверей, осталась только прекрасная олень-самка. Они хотели ловить и оленя-самку, которая осталась в живых и манила-манила молодых охотников все даьше и дальше на запад. Наконец, братья со своими охотниками добрались до Азовского моря, где олень-самка исчезла в болотах.

Реальным элементом скази является тот факт, что венгры во время миграции в 5-м веке добрались до Азовского моря, где они пребывали несколько столетий.

Важный мотив легенды – тотемный элемент мифа, так как образ оленя стал символом прородительницы венгров. Это связано с языческими (шаманскими) верованиями, так как олень воплощает в себе характерные черты Солнца, таким образом является представителем верхнего бога.

Восточный характер корня венгерского мифа доказывают киргизские традиции. Слово *бузу* (КиРС 154) 'самец оленя или марала' обладает и значением 'название киргизского рода'. Киргизское выражение *бизгинэнебиз түбү бугунун кызы экен* (КиРС 154) 'наша прородительница — дочь оленя' отражает тюркские корни венгерского мифа об этногенезе венгров.

Культ коня у венгров и тюркских кочевников. Культ коня у венгров подтверждается как историческими фактами, так и венгерским фольклором. Успехи венгерской конной армии, слава и репутация венгерских гусаров в Европе связаны с традициями кочевых народов Средней Азии.

Типичным действующим лицом венгерской волшебной сказки является волшебный конь главного героя, который является верным товарищем хозяина, спасает его жизнь, летит с хозяином над облаками, человеческим голосом предупреждает об угрожающей опасности. Этот конь, обладающий чудесными способностями назван термином *táltos* (талтош).

Венгерские пословицы отражают положительное отношение хозяина к любому животному: *Zab hajtja a lovat, nem ostor*" (ONG. 731) 'погоняют коня не кнутом, а овсом'; *Ha lovad jóltartod, magadnak használsz* (ONG. 442.) 'если хорошо кормишь коня, это будет выгодно для тебя'; *Lovat is ad Isten a jobbiknak* (ONG. 443.) 'Бог доброму человеку и коня дает'.

В хозяйственно-бытовой жизни казахов конь занимал самое главное место среди четырех разновидностей домашних животных. Это не удивительно, ведь конь приносил пользу как средство передвижения, как средство питания, как средство одежды. Конь считался другом хозяина, и даже обладал некой магической силой целения.

Казахи очень ценили и берегли коней. Они любовно называли их выражениями «есті жануар» 'мудрый животный', «тілсіз адам» 'безязыковый человек', и человекообразным животным. Своих горячо любимых детей называли лошадиными прозвищами «кұлыным» 'жеребенок мой', «кұлыншағым» 'жеребеночек мой'. Справедливого и честного человека называли «аргамаком», и самого коня называли человеческими именами давая теплые человеческие прозвища «карағым» 'зрачок моих глаз', «шығарым» 'светоч ясный' и т. п.

Кахаские пословицы отражают положительное отношение к любимому коню: *Жылкы малдын патшасы* (КазМ 263) 'лошадь король домашнего скота'; *Арыстан — аң патшасы, жылкы — мал патшасы.* (КазМ 263) 'лев — царь зверей, конь — царь домашнего скота'; *Жақсы ат — жанга серік* (КазМ 274) 'хороший конь — душевный спутник'.

Пословицы тюркских народов отражают то, что степные народы высоко оценивают и берегут коней, и заботятся о них:

татар.: „*атны чыбыркы бэлән кума, солы белн ку.*” (ТаРС 643) 'погоняют коня не кнутом, а овсом'; чуваш.: „*тихананёчкеле лай□х ситер*” (ЧРС 294) 'не жалея корма жеребенку', турецкий: „*ata arpa yiğide pilav*” (ТурРС 73) 'коню ячмень, молодцу – плов'; „*atina bakan ardina bakmaz*” (ТурРС 73) 'тот, кто хорошо ухаживает за своей лошастью, назад не глядит (т.е. погони не боится)'; киргиз.: „*аты жоктун буту жок*” (КирРС 77) 'у кого нет коня, у того нет ног'; „*жаным аман турганда атыма камчы салдырбайм*”

(КирРС 336) 'пока я жив-здоров; не позволю хлестать своего коня плетью (т. е. не позволю кому-л. распоряжаться моим имуществом и мной)'; башкир: *атлы кеше – батыр, атһызкеше ятыр*" (БРС 54) 'человек, имеющий лошадь – богатырь, безлошадный – ничто';

В тюркских пословицах быстроногие кони сравниваются с быстролетными птицами. В казахской сказке *Ер-Тостік* обнаруживается подобное восхваление. Метафора *крыло* выражает отношение героя к своему любимому коню: „Крылом моим был ты в другом пути” (КазНС 22)

Казах.: „*Ер қанаты — ат.*” (КазМ 271) 'крылья богатыря — конь'; Чув.: „*Ар сукаче – ут*” (ЧРС 424) 'то же'; Тат.: „*аты барын канаты бар*” (ТаРС 57) 'у кого есть лошадь, у того есть крылья' Узб.: „*аты барын, ганатыбар*” (УзРС 55); 'то же'; Туркм.: „*атыбарын ганаты бар*” (ТуркРС 55) 'то же'; Кирг.: „*ат – эрдын канаты*” (КирРС) 'конь – крылья молодца'.

Необходимо говорить о том, что кличка коня по венгерским традициям часто связана с птицами. Типичные венгерские клички коней *Rigó*(иволга), *Rigó*(дрозд), *Fecske* (ласточка), *Holló*(ворон), *Rágó* (балобан, /вид сокола/).

В стихотворении великого венгерского поэта XVI-го века Балинта Балашши (Balassi Balint) говорится о быстроногих конях, которые летают как быстролетная птица „*Ti is rárószárnyon járó sebes lovak*” (и вы, быстрые кони, летающие на соколиных крыльях). Клички коней у крымских-татар *Ель еммез / Джель джетмез* (ветер не догонит) тоже образно передают характер коня.

При сопоставлении традиций венгерского и тюркских народов выделились общие мотивы менталитета, которые сохранили традиции степных кочевников. Общий элемент менталитета в народных изречениях о собаке. Венгерские и тюркские народные изречения отражают общие верования, связанные с собакой. Собака изображена как символ отрицательных черт человека.

В основе этого изображения лежит верование тюркских народов, по которому собака может видеть нечистую силу, незримую для человека, имеет связь с потусторонним миром. По демонологии чёртохотно принимает вид черной собаки, в собаку превращается и колдун иведьма.

По традициям степных народов, жителей Восточной Европы и венгров, собачье мясо не пригодно для человеческой пищи. Эта традиция сохранилась у венгров до наших дней. Венгерская пословица *Kutyából nem leszsalonna*” (ME 409) 'плохие нравы трудно изменяются (букв.: из собаки не будет сало /не готовят сало)' связаны с упомянутой традицией. В чувашской пословице *Йыта мәнтәр та, сӓме юрамасть*” (ЧРС 302) 'пусть собака будет жирной, а ее мясо не едят' используется сходная картина. Персидская пословица „*Sag ke çâq şkurme-aş nemî konand.*” (ПерсП.134) 'пусть собака станет жирной, каурму (жареное мясо) не готовят из нее' подобно изображает тождественный смысл и обычай.

В тюркской фразеологии собака тоже символизирует отрицательные характерные черты человека, что подтверждается метафорическими картинками:

В венгерском языке собака обозначается синонимами *ebi kutyа*. Оба слова используется в народных изречениях:

ЕВ 'собака, пес' *Nincs orcája, mint az ebnek.* (МЕ 137) 'у него нет лица, как у собаки, (бесстыжий)'; KUTYA 'собака, пес': *Alattomban maró kutya*(ONG 480) 'тайком кусающая собака'; *Irígy mint a kutya.* (МЕ 482) 'завистный, как собака';

Казахские пословицы тоже отражают отрицательное изображение собаки: *Ит атасын танымас* (КазМ 259) 'собака не знает своих предков'; *Ит иттігін кылмай колмас* (КазМ 260) 'собака не может перестать быть собакой'; *Итті қонақ жараспас* (КазМ 260) 'собака к гостю не к лицу'.

Общность метафорической картины наблюдается и в следующих ФЕ:

венг.: *Nem megy ebnek szemébe a füst.*(МЕ 161) 'мерзавца трудно осрамить, он не стесняется (букв.: собаке дым не попадет в глаза)'; тат. *эткузе төтен белмес* (ТаРС 577) 'мерзавцы не стесняются, не смущаются (букв. собаке дым глаза не выест)'; башк. „*эт күзетөтөн белмәс*” (БРС 806) 'мерзавец не стесняется (букв. с глаза собаки дым не чувят), туркм. „*ит гәзи түссе билмез*” (ТуркРС 361)'собачьи глаза дыма не чувят' венг.: *A kutya is akkor vész meg, amikor a legjobb dolga van* (МЕ 407) 'собака бесится, когда ей живется хорошо'; тат.: *эт симерсә, иясен талый* (ТаРС 687) 'разжиревшая собак и хозяина кусает'; казах.: *Ит құтырса иесін кабады.* (КазМ 260) 'если собака взбесится, хозяина кусает'.

„*Akutyaugat, akaravánhalad.*” (ONG. 407) 'собакалает, караванпоходит': казах.: *Итүреді, керуенқошеді*(КазМ) 'собакалает, караванидет'; тур.: „*itüür, kervanyüür*” (ТурРС 482) 'тоже', узбек.: „*итхурап, карвонутар*” (УзРС 185); 'тоже': туркм.: „*итүйпер, кервенгечер*” (ТуркРС 361) 'собакалает, караваншагает'

Венгерской пословице *Ebnekmondják, eb (meg) afarkának*(ONG 157/ 105) 'собакеговорят, собакаскажетсвоемухвосту' соответствуюттюркские пословицы: казах.: *Ит иттіжұмсайды, иткүйрұғынжұмсайды.* (КазМ 260) 'собакаприказаласобаке, асобакаприказалахвосту'; крымско-татарск.: *ититке, итде — кьуйругьына* (АС 69) 'тоже', башкир.: *этэтке, эткойрокка* (БРС 366) 'тоже'; турецк.: *itite (buyurmuş) itdekiyugina(buyurmuş)* (ТурРС 482) 'тоже'.

венг.: *Ne higgy az ebszájnak*(ONG 138) 'не верь собачьей пасти (*не верь клеветникам*)'; тат. *эт авыз* (ТаРС 686) 'сквернослов, болтун, брехун (букв. собачьи уста)'; венг.: *Aki ebbel fekszik, bolhásan kél fel* (ONG 132) 'кто с собакой ляжет, с блохами встанет'; тур.: *köpekte yatan pire kalkar* (ТурРС 722) 'ночующий рядом с собакой набирается блох'. венг.: *Kutyalakodalom* (ONG 489) 'сборище (букв. собачья свадьба). *эт түе* (ТаРС 687) 'всякий сброд, сборище (букв. собачья свадьба).

Заключение. При сопоставительном исследовании обнаружались общие восточные элементы венгерской и казахской культуры. Общие элементы наблюдаются как в древних верованиях, так и в обычном праве степных народов, в военных традициях, верованиях обычаях. Важным источником сопоставительного исследования оказался фольклор, в котором сохранились общие восточные элементы народной культуры венгерского и казахского народов. Данное сопоставление венгерской и казахской культуры имеет особое значение, так как большинство древних элементов венгерской культуры не сохранилось в письменности, феодальному государству были чужды древние языческие верования, народная культура. При изучении древних культурных традиций необходимо обратиться к культурному наследию народов, у которых сохранились древние мотивы образа жизни, верований и обычаев. Сопоставление венгерских и казахских

культурных традиций оказалось успешным, так как мы обнаружили сходные элементы в разных областях культуры, что объясняется интенсивными и длительными контактами с тюркскими народами.

Литература

1. Баранникова Е. В. О бурятской волшебной сказке. Москва, Наука. 1978.
2. Илимбетов, А. Ф. – Илимбетов, Ф. Ф. Культ животных в мироритуальной традиции башкир. Уфа «Гилем» 2012.
3. Кайдаров, Н. 1958. Парные слова в современном уйгурском языке. Алма-Ата 1958.
4. Каскабасов С. А. 1972. Казахская волшебная сказка. Алма-Ата 1972
5. Кушкумбаев, А. К. Военное дело кочевников Казахстана и сопредельных стран эпохи средневековья и нового времени. Астана, 2013.
6. Мирбадалева А. С. Башкирский народный эпос. In.: Башкирский народный эпос. с. 8-51. Москва, Главн, ред. вост. лит. 1977.
7. Стеблева И. Туркменская сказка In.: Проданный сон. Туркменские народные сказки. с. 5-22. Сказки и мифы народов Востока Москва, Наука, 1969.
8. Шастина Н. П. Путешествия Плано Карпини и Рубрика. Москва, 1957.
9. Ambrus Tünde *A székeley falutízesek. Egy sajátos településrendszer mint társadali gazdasági tevékenység* (PhD értekezés) Pécs, (десятилетняя систематика клерских поселений), 2010.
10. 10. Berze Nagy, János *Magyar népmesetípusok I-II*. Pécs, (каталог венгерских народных сказок), 1957.
11. Horpál, Mihály 1994. *Sámánok. Lelkek és jelképek*. Helikon Kidó. Budapest. (шаманы) *Magyar néprajz. Népköltészet* (Венгерская этнография. Фольклор) Budapest, 1988
12. Radloff, Wilhelm 1866-1904. *Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Südsibiriens*. I-X. Sanktpetersburg.

Источники и их временные сокращения

- Arany János költeményei*. «Szépirodalmi Könyvkiadó». Budapest. 1973.
- БНС – *Башкирское народное творчество. III. Богатырские сказки*. Уфа. 1988.
- БРС – *Башкирско-русский словарь*, Москва, «Русский язык» 1996.
- КазМ – *Бабадан қалған байлығым. Қазақ мақал – мәтелдері*. АТАМҰРА Алматы 2014.
- КазНС – *Казахские народные сказки*. «Худож. литература» Алма-Ата 1959
- КаРС – *Казахско-русский словарь*. Москва, «Русский язык» 1981.
- КиРС – *Киргизско-русский словарь*., Москва, «Русский язык» 1965.
- ONG – O. Nagy Gábor: *Magyar közmondások és szólások*. «Gondolat – Talntum». Budapest, 1985. (венгерские пословицы и поговорки)
- ПерсП – Корогли, Х. К.: *Персидские пословицы и поговорки*. Москва 1961.
- ТаРС – *Татарско-русский словарь*, «Русский язык» Москва 1966.
- TESz – *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*. 1976. «Akadémiai Kiadó». Budapest. (историко-этимологический словарь венгерского языка)
- ТурРС – *Турецко-русский словарь*, Москва, 1977. «Русский язык»
- ТуркРС – *Туркменско-русский словарь*. 1968. Москва, «Сов. Энциклопедия».

Daxil olma tarixi : 17.04.2023. Ҷара verilme tarixi : 26.05.2023.

УДК – 947(572.2)

ALÇİKİ OYUNLARININ AVRASYA KITASINDAKİ GÖÇEBE HALKLARIN GELİŞİMİNE ENTEGRASYON ETKİSİ

Nazgul Rismendeeva

Tarih Bilimleri Adayı, Vekili Doç.

Kırgız Devlet Üniversitesi

I. Arabaeva (Kırgızistan)

r-nazgul@mail.ru

Orcid: 0009-0004-8328-9141

Özet

Makale, Avrasya kıtasında bir halk oyunu aracı olarak aşıkların önemini vurgulamaktadır. Oyunlar, bölgenin doğal ve iklimsel koşullarını, siyasi, ekonomik, sosyo-kültürel yaşamı, kültürel ilişkileri, yerleşik ahlaki ve etik gelenekleri, dünya görüşünü ve halkın yaşam biçimini yansıtır. Aşık oyunlarının çeşitleri, farklı etnik gruplar içindeki özdeşliği bu makalede açıklanmıştır. Aşık oyunları tüm dünyada yaygındır. Gezegendeki hemen hemen tüm halklar sığır yetiştiriciliği ile uğraşmıştır. Bu nedenle, aşıkları içeren oyunlar dünyanın hemen hemen tüm halklarında bulunabilir. Ayrıca aşıkların insanlığın ilk oyuncaklarından biri olduğu varsayımı da vardır. Bu, aşık oyunlarının ve bunlarla ilişkili çeşitli geleneksel ritüel geleneklerin tüm halklar arasında var olduğu, ancak ordo'nun (bir tür aşıkoyunu) sadece Kırgız halkı arasında bulunabileceği gerçeğini açıklar. Eşsiz bir oyun olarak ordo, eyalet hükümeti ile özdeşleşmiş tüm aşık oyunlarının bir tür "ansiklopedisi" olarak kabul edilir. Aşık oyunları Neolitik dönemle (bir dereceye kadar selefi olan avcılıkla) doğrudan ilişkilidir. Şöyle ki, çükö (geven kemikleri) yendikten sonra sığırların kemiklerinden çıkarılır ve kullanılırdı. Makalede, aşık oyunlarının polisemantik ve çok işlevli anlamına dikkat çekiliyor.

Anahtar kelimeler: çükö, alçık, geven kemikleri, aşık oyunları, göçebe halklar, çok anlamlılık, aşık oyunlarının çok işlevliliği

THE INTEGRATION IMPACT OF THE GAMES IN ALCHIKI ON THE DEVELOPMENT OF THE NOMAD PEOPLES OF THE EURASIAN CONTINENT

Nazgul Rismendeeva

Candidate of Historical Sciences, Acting Assoc.

Kyrgyz State University

I. Arabaeva (Kyrgyzstan)

Summary

The means of the game alchiks, had been given as of folk games on the Eurasian continent. The games reflected natural and climatic conditions of the area, political, economic, socio-cultural life, cultural relationships, establishing moral and ethical mores, understanding of the world, way of people life. Varieties of alchiki games, the sameness of various ethnoses were disclosed in this article. Alchiki games are widespread all over the world. Almost, all people were engaged in cattle breeding on the planet. Therefore, games with alchiks, can be found all peoples of the world. There is also supposition, that alchiks are one of the first toys of mankind. This explains the fact, that alchiki games, as well as various traditional ritual customs, connected with them existed among all peoples, but ordo (a kind of alchik games) can only be found among the Kyrgyz people. Like a unique games, ordo is considered the kind

"encyclopedia" of all alchiki games, which identified with government. Alchiki (astragalus), directly related to the Neolithic era (to some extent, with its predecessor, hunting too), since chukyo (astragalus) is extracted from the bones of cattle, after eating. The article notes the polysemantic and polyfunctional meaning of alchiks.

Key words: chukyo, alchiks, astragalus, alchik games, nomadic peoples, polysemantics, polyfunctionality of alchiks.

ИНТЕГРАЦИОННОЕ ВОЗДЕЙСТВИЕ ИГР В АЛЬЧИКИ НА РАЗВИТИЕ КОЧЕВЫХ НАРОДОВ ЕВРАЗИАТСКОГО КОНТИНЕНТА

Назгул Русмендеева

к.и.н., и.о.доц.

**Кыргызского государственного университета
им. И. Арабаева. Кыргызстан**

Резюме

В статье особо подчеркивается значение альчи́ков как средств народных игр на Евразийском континенте. В играх отражаются природно-климатические условия местности, политико-экономическая, социально-культурная жизни, культурные взаимосвязи, устоявшиеся морально-этические нравы, миропонимание, образ жизнедеятельности народа. Разновидности игр в альчики, тождественность у различных этносов были раскрыты в данной статье. Игры в альчики широко распространены во всем мире. Скотоводством занимались почти все люди на планете. Поэтому игры с альчиками можно встретить почти у всех народов мира. Есть также предположение о том, что альчики являются одним из первых игрушек человечества. Этим объясняется тот факт, что игры в альчики, также как и различные традиционно-ритуальные обычаи, связанные с ними, бытовали у всех народов, но *ордо* (разновидность игр в альчики) можно встретить только у кыргызского народа. Как уникальная игра ордо считается своего рода «энциклопедией» всех игр в альчики, отождествляющейся с государственным правлением. Альчики (астргалы), непосредственным образом связаны с эпохой неолита (в какой-то мере, с его предшественником, охотничеством тоже), так как чюкё (астргалы) извлекают из костей скотины, после употребления в пищу. В статье отмечается полисемантическое и полифункциональное значение альчи́ков.

Ключевые слова: чюкё, альчики, астргалы, игры в альчики, кочевые народы, полисемантика, полифункциональность альчи́ков

Актуальность. Возникновение народных игр сопровождаются объективными и субъективными причинами. В играх отражаются природно-климатические условия местности, политико-экономическая, социально-культурная жизни, культурные взаимосвязи, устоявшиеся морально-этические нравы, миропонимание, образ жизнедеятельности народа. О воздействии природных условий на своеобразные отличия того или иного народа в своих трудах упоминает Гиппократ: «Внешность и нравы людей определяют природу этого государства» (1,34.). В этой связи, наряду с общностью, схожестью, параллелями в играх народов всего мира, также можно встретить неповторимые, свойственные только одному этносу виды игр. Например, игры с мячами, перетягивание каната – это игры, которые есть почти у всех народов. И, несмотря на то,

что игры в альчики широко распространены во всем мире, *ордо* (разновидность игр в альчики) можно встретить только у кыргызского народа. Ордо уникален. Эта игра считается своего рода «энциклопедией» всех игр в альчики, отождествляющейся с государственным правлением.

Аннотация. В истории человечества одним из ключевых этапов эволюционного развития можно отметить эпоху неолита. В это время, как известно, человек начал осваивать скотоводство. Альчики (астрагалы), которые мы рассматриваем в данной статье, непосредственным образом связаны с эпохой неолита (в какой-то мере, с его предшественником, охотничеством тоже), так как чюкё (астрагалы) извлекают из костей скотины, после употребления в пищу.

Методы. В статье использованы метод аналогии, методы сравнительно-исторический, терминологический анализ.

Введение. Скотоводством занимались почти все люди на планете. Поэтому игры с альчиками можно встретить почти у всех народов мира. Есть также предположение о том, что альчики являются одними из первых игрушек человечества. Этим объясняется тот факт, что игры в альчики, а также как и различные традиционно-ритуальные обычаи, связанные с ними, бытовали у всех народов.

На сегодняшний день мы представляем чюкё как полисемантическое и полифункциональное средство. Действительно, значение альчиков намного шире, чем мы привыкли его представлять. Как средство игры, альчики нашли употребление позже. В начале астрагалы использовались в качестве элементов ритуальных обрядов. Об этом свидетельствует множество археологических раскопок, проведенные по всему миру. Сакральность альчиков сохраняется и по сей день.

Масштабность ареала распространения альчиков обусловлена рядом причин: не сложная добыча игрового средства, то есть, не требует определенных физических усилий, материальных расходов для изготовления, доступно везде, где развито скотоводство, для игр в альчики не требуются специально подготовленные площадки, сооружения, дорогостоящие средства, или другие ресурсы, аксессуары. В альчики можно играть в любом удобном ровном месте. Как известно, эти условия вполне соответствуют кочевому образу жизни (2, 13-б.).

Упоминания об альчиках можно встретить в различных источниках древности. В некоторых источниках говорится, что сам император Клавдий писал книгу об астрагалах (3). Но, к сожалению, до нас эта книга не дошла, есть лишь упоминания о ней в некоторых источниках. Мы также находим сведения в различных древних эпических, мифологических произведениях. В мифах, легендах, сказках, эпосах встречаются эпизоды об использовании астрагалов, не только как средств игры, но также в различных сферах обихода.

В Берлине в Альтенмузее есть экспонат, относящийся к римской культуре, где девушка играет в кости. Датируется он примерно 150л н.э.



Фото. Берлин. Германия. Альтенмузей. Девушка, играющая в кости. Римская скульптура, примерно 150г н.э.

На протяжении истории, памятники, воздвигнутые астрагалам, встречаются почти у всех народов. Например, эллинистическая терракотовая статуя. Капуя или Апулия. 330-300 гг. до н.э. (сохранен в британском музее); статуя “Юноша играющий в бабки”, С. Пименова, 1836 г. (Третьяковская галерея) и т.д.



“Юноша, играющий в бабки”, С. Пименова, 1836г.

Памятники, воздвигнутые на открытом пространстве, сегодня можно встретить во всех уголках евразийского континента (в Казахстане, Кыргызстане, Гурзии и т.д.).

Сказанным выше, мы хотели лишний раз подчеркнуть не только важность альчики для кочевых народов, но и их сакральное значение, сохраненное по сей день, ибо памятники устанавливаются, как известно, значительным событиям, важному явлению.

В данной статье невозможно охватить все стороны значений альчики. Мы лишь хотим перечислить некоторые этносы, где были распространены игры в альчики.

В Древнем Риме и Византии игры в альчики имели широкое распространение. Есть вероятность, что игры римлян носили более военнизированный характер.

В средние же века игры были разделены на две категории: разрешенные игры и запрещенные игры. Под запрещенными играми воспринимались азартные игры. В числе разрешенных игр среди служителей господина пользовались игры в кости (*ludusclericalis*). То есть игры в кости (астрагалы). По мнению служителей церкви, игры в астрагалы должны были воспитывать в игроках добродетель.

«Дивани лугат ит турк» Махмуда Кашгари имеет свое весомое место в мировом научном сообществе. Написанная в 1072-1077гг., то есть в средние века, она содержит также упоминания об играх в альчики. В данном словаре тюркских слов имеются сведения о тюркских народных играх, различных названиях, связанных с играми. Об этом упоминает в своих трудах Т. Чороев: «В «Диване» Кашгари рассказывается о способах борьбы, о стрельбе из лука, скачках, плавании, качелях, о детских играх и танцах, также об играх в альчики» (4).

Несмотря на то, что историко-библиографические источники, упоминающие о народных играх, относящиеся к этому времени, почти отсутствуют, есть множество археологических артефактов, датированных данным временем. На месте города Баласагун, столицы Караханидского государства, во время археологических раскопок были обнаружены шахматные фигуры, мячи, альчики и др., имеющие отношение к эпохе караханидов (5; 6; 7; 8).

Альчики – чюкё на кыргызском, в словаре К. Юдахина имеет определение как *коленная косточка овцы или козы* (9, 379). «*Чүкөдөйболгон кара кемпир*» (маленькая крепкая старушка), «*чүкөдөйсарыабышка*» (маленький крепкий старичок). То есть, чюкёна кыргызском означает – маленький, крепкий, прочный.

У осетин, когда говорят о статном, здоровом мальчике, используется сравнение «похожий на альчик» (10. 96). Действительно, аналогичные выражения, языковые единицы, составленные с употреблением альчиков и названий его положений, можно встретить почти у всех народов. Например, у кыргызов: *алчы-таасынантурган, айкүрүнөнжазбаганал – чүкөнунсакасы, оңкооюнбузати* т.д. У казахов: *Асыкойнаганазар, допойнагантозар, Барынен кой багыкөтеншекжегенозари* т.д.

У алтайских тюрко-монгольских кочевых народов игра в альчики явление обычное.

Хакасцы – широко известный тюркский народ на Хакасско-Минусинской долине. Они себя называют также «кыргызами». Астрагал на хакасском означает – *хазык*. У хакасцев много понятий, связанных с хазык. Игр в альчики у них очень много.

Среди распространенных игр в хазык можно отметить игры *хазыхатызах, моолойын, поге-согатабызах*. Труды известного ученого, этнографа В.Я. Бутанаева имеют важную роль в изучении этнографии, в частности «Народные игры хакасцев», который ввел в научную среду ценнейшие сведения об играх в альчики, и другие не менее значимые семантические свойства языка (11; 12).

Хазыхатызах – аналогичен кыргызской народной игре *унай*. Эту игру хакасцы также называют *казычак*. Если сопоставить правила игры, можно увидеть, что хакасские народные игры в альчики *моолойын, хазыхатызах* почти идентичны, единственное отличие, в хазыхатызах игрок не должен произносить ни единого слова, то есть должен быть нем. В ходе игры, если игрок невзначай промолвится, то он проиграет. Поэтому, во время игры соперники всячески пытаются его заговорить.

Название игры *поге-согатабызах* взято из названий двух сторон альчика: *поге*, *сога* – что означает на кыргызском: *бөк, чик*. В данную игру играют два игрока. Они бросают свои биты, заранее обуславливаются о том, кому попадет поге, а кому сога. Если при бросании бита того игрока, который выбрал поге, примет то положение, которое он выбрал, то он забирает все альчики, упавшие на поге. То же самое и с сога (13,17).

Интересен тот факт, что один из лучших стрелков в *шагай* (по-монгольски – альчик) в Монголии Цога отмечает, что монголы начали играть в шагай в XIV веке. В древности монголы носили хазык в кожаных мешочках, связанных на бедре. Но постепенно эти игры стали исчезать. И только в 90-е годы XX столетия начался этап возрождения игр хазык (14).

Монголы, как и все кочевые тюркские народы, играли в альчики с древнейших времен. Такое утверждение, наверное, связано с эпохой Чингизхана. В «Сокровенном сказании монголов» («Юань чаобиши») не раз упоминается об играх в альчики и о сакральном значении хазыков. Чингизхан и его друг Жамуха в данной книге играли в альчики, также есть эпизоды, где альчик служит символом дружбы между ними (15, 105).

У казахского народа альчики – *асыки* считаются одними из древних и распространенных народных игр. Наиболее известными среди них считаются: *алиши, хан алыш, онка хан, бес тас, атбакыл, жирмабир*.

Хан алыш – в эту игру играют в целях формирования и развития у детей таких навыков, как мышление, сосредоточение, внимание и точность (16). Правила этой игры идентичны с правилами игры в чукё у кыргызов *хан таламай*.

Особый интерес у казахов вызывает игра в асык под названием «Тэртикем» (17, 683–691), которая считается древнейшей игрой в альчики кочевников. В нее играли господа, правители. В игре использовались от 200 тысяч до полумиллиона альчиков. Игра могла продолжаться целый день, а то и несколько дней.

Oshiq– альчики по-узбекски. На сегодняшний день у узбекского народа есть сохранившиеся игры в альчики, среди которых можно отметить игру *гардам*. В нее играли еще в древности. Так как она считалась азартной игрой, в нее играли тайком (18). Одной из любимых игр в альчики у узбеков также является *тог`а*, что означает таапо-кыргызски. Свое название эта игра получила из названия одной из выигрышных сторон альчика.

У башкыр альчики именуются *шагай*. В Башкортостане помимо башкыр проживают и другие этносы: русские, чуваша, марийцы, удмуртцы и др. К шагай относятся кости овцы, также кости крупнорогатого скота, свиньи и др.

В Южной Сибири проживают одни из тюркских народов – тувинцы. Альчики у тувинцев известны как *кажык*. А одной из широко распространенных игр в альчики считаются *кажыкадары* – что означает на кыргызском – чукё (ашык) атуу. Один из распространенных видов игр в альчики это игра, где игроки на расстоянии должны выбить битой выстроенные на кону альчики. Такой вид игр в альчики встречается почти у всех народов мира. Среди тувинских народных игр в альчики можно отметить: *чыттырыпкагары, дүжүрүпкагарыже аъттудары, кажык-биле бодалажыры, кажык-биле аътчарыштырары* др.

В Бурятии, как отмечал К. Д. Логиновский, в связи с климатическими условиями детских игр очень мало. Так как здесь зимний период длится очень долго, бурятам

приходится долгое время находиться дома. «Зимой буряты заняты играми в прятки, кольца и играми в альчики». То есть, игры в альчики для бурят, занимающихся скотоводством, является обычным делом. Среди распространенных у бурят игр в альчики можно отметить: *хонгордоохо*, *арбанхоёр шагай*, *мори урилдаха*, *мэлхэйи* др. Монголоязычные калмыки (Калмыкия) играм в альчики придают особое значение. Об играх в альчики упоминается даже в эпосе «Жангар» (19, 351).

В Дагестане проживают представители более 60 народов. У всех народов, проживающих в Дагестане игры в альчики имеют широкое распространение. У основных представителей населения Дагестана – даргинцев одной из широко распространенных игр в альчики считается *чендабалибиркьуле*.

В Северной Осетии альчики известны под названием *тохси* (*хьул*). В одной из игр в альчики на ровной площадке игроки чертят круг. Снаружи этого круга чертят еще один круг. В центре внутреннего круга на кон выстраивают альчики. Игроки со своими битами – тохси пытаются выбить из круга альчики. О важности значения альчиков для осетин свидетельствует тот факт, что даже в эпосе «Нарты» встречаются упоминания об альчиках. В нем говорится, когда дети, проигравшие в альчики, приходят к богатырям с поникшими головами, у них спрашивают, что случилось. Узнав, что они проиграли все свои альчики, богатыри огорчились, и настаивают, на том, что нужно вернуть все проигранные альчики.

В Азербайджане игры в альчики в особом почтении. *Ашыг*– что означает альчики, известны в Азербайджане с древних времен. Среди широкоизвестных игр в альчики можно выделить игру *султан*. Суть игры такова: в середине выстроенных на кону альчиков ставят султана. Если все альчики выстроены в положении ничка, плоцка, то султан принимает положение тырба (19, 178-б.).

В Аджарии, что на территории Грузии, игры в альчики имеют широкое распространение. Альчики у аджар именуется как *кочи*, *кочки*. Кочи извлекаются из костей овцы, козы, газели [19, 165]. Четыре стороны альчика в Аджарии имеют следующее название: *тапи*, *чуки*, *алчу*, *тохани* (20, 120).

Заключение. Игры – послы мира. Они объединяют весь мир. В отличии от многих игр, игры в альчики не вызывают каких-либо агрессивных действий. В них нет социального неравенства. Игры в альчики развивают как интеллектуальные, так и физические способности игроков. Нет возрастных ограничений. Также, они являются самыми древними народными играми, которые существовали на этой земле. Основываясь на этом, мы с большим пониманием соглашаемся с Й.Хейзинга: «Все люди на земле играют одинаково» (21, 46-б.). Мы лишь хотим на примере игр в альчики показать сказанное визуально (см. карту).



Карта. Название альчиков и его положений у народов Евразии

Использованная литература

1. Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и этнокультурные связи. –Фрунзе, 1990
2. Асемкулов, Т. Древняя стратегическая игра «Тэртикем» и дом из сорока комнат [Текст] / Т. Асемкулов // Вечное небо казахов. – Алматы, 2013. – С. 683-691
3. Бернштам А.М. Избранные труды по археологии и истории Кыргызстана. –Бишкек, 1998
4. Бизъяагийн, Сарантуяа. Педагогический потенциал монгольских народных игр Шагай [Текст]: автореф. дис. ... канд. пед. наук: 13.00.01 / БизъяагийнСарантуяз. – Улан-Удэ, 1998. – 23 с.
5. Бутанаев, В. Я. Детские игры и спортивные состязания народов Хакасии [Текст] / В. Я. Бутанаев, А. А. Верник. – Абакан: УПП Хакасия, 1995.– 55 с.
6. Бутанаев, В. Я. Будни и праздники тюрков Хонгорая [Текст]= Толы Хоорайчоннын олаңай паза улугкүннері. – Абакан: Журналист, 2014. – 316 с.
7. Бутанаев, В. Я. Хакасские национальные игры в кости [Текст] / В. Я. Бутанаев // Мир Евразии. – 2014. – № 1. – С. 18-23.
8. Гиппократ. Сочинения [Текст] / Гиппократ; пер. В. И. Руднева, ком. В. П. Карпова. – М.: Биомедгиз, 1936. – Кн.1. Избранные книги. – 736 с.
9. Горячева В.Д. Средневековые городские и архитектурные ансамбли Киргизии. Бурана, Узгенд, Софит-булан. –Фрунзе, 1983
10. Игры народов СССР [Текст]: сб. материалов / сост. В. Н. Всеволодским-Гернгросс, В. С. Ковалевой, Е. И. Степановой. – М.; Л.: Academia, 1933. – 563 с.
11. Массон В.М., Горячева В.Д. Бурана. –Фрунзе, 1985
12. Отдых и развлечения греков [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <https://history.wikireading.ru/129611>
13. О Монголии. Шагай – традиционная игра монголов» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: – URL: //www //stratustour.com/index.php/o-mongolii/traditsii-i-obychai/item/68

14. Рысмендеева, Н. К. Кыргызэлининчүкөөюндары (Этнографиялык иликтөө) [Текст] / Н.К.Рысмендеева. – Бишкек: [б-сыз], 2016. – 176 б.
15. Сокровенное сказание [Текст]: монгол. хроника 1240 г. под названием Mongolunniruçatobèjan. Юань чао би ши: Монгол. обыденный сб. – М.; Л.: Изд-во АН, 1941. – Т. 1. Введение в изучение памятника. Перевод, тексты, глоссарии. – 620 с. – (Тр. АН СССР, Ин-т востоковедения; т. 34).
16. Хасенов, Д. Казахские национальные игры «Асык» [Электронный ресурс] / Д. Хасенов. – Режим доступа: URL: <https://www.maam.ru/detskijsad/kazahskie-nacionalnye-igry-asyk.html>
17. Хейзинга, Йохан. Homo ludens [Текст] =Человек играющий / Й. Хейзинга; [Пер. с нидерланд. и примеч. В. Ошиса]. – М.: Эксмо-Пресс, 2001. – 351 с.
18. Чороев Т.К. Махмуд Кашгари и его «собрания тюркских наречий». –Фрунзе, 1990
19. Чибиров, Л. А. Аграрные истоки культа животных у осетин [Текст] / Л. А. Чибиров // Сов. этнография. – 1983. – № 1. – С. 94-10
20. Юдахин, К. К. Киргизско-русский словарь [Текст]: в 2-х кн.: около 40 000 слов / сост. К. К. Юдахин; ред. О. Т. Казакова, Б. Л. Харитон. – М.: Сов. Энцикл., 1965. – Кн. 1: А-К. – 503 с.; Кн. 2: Л-Я. – 475 с.
21. Rahimqulov, K. Milliyharakatlio'yinlar [Text] / K. Rahimqulov. – Toshkent: Taffakur-Bo'stoni, 2012. – 146 p.

Daxil olma tarixi : 25.04.2023.

Çара verilmə tarixi : 14.05.2023.

UOT – 39.003

**TÜRK DÜNYASI BAĞLAMINDA MADDİ VE MANEVİ KÜLTÜR
(DİL-ALFABE-GELENEKSEL KÜLTÜR)**

Ahmet AYTAÇ
Dr. Öğr. Üyesi
Aydın Adnan Menderes Üniversitesi
Aydın-Türkiye
aaytac@adu.edu.tr
Orcid: 0000-0001-5424-4607

Özet

Kültür, kavram olarak farklı disiplinlerde değişik anlamlarda değerlendirilmiş olsa da milletlerin maddi ve manevi varlıklarını ifade eden önemli bir kavramdır. Manevi kültür kavramı içerisinde en önemli yapı taşı olarak dil, maddi kültür öğeleri olarak ise milletin geleneksel anlamda ürettiği ürünler akla gelmektedir. Manevi kültürün ana yapı taşı olan dil, millet olma vasfını korumanın en önemli ögesidir. Türk dünyası dil birliği ardından da ortak alfabe konusunda ileriye dönük adımlar atmamak zorundadır. Diğer taraftan geleneksel hayat ve maddi kültür ürünü olarak ortaya çıkmış ve günümüzü hayat şartları itibarıyla bir kısmı yok olma tehlikesi yaşayan ananevi ve milli üretilere de sahip çıkmak gerekmektedir. Bu anlamda Türk dünyasının ortak hareket etme anlayışı geliştirmesi ve dijital dünyada iş birliği çalışmalarını hızlandırması kaçınılmaz bir zorunluluk arz etmektedir.

Anahtar kelimeler: Dil, alfabe, gelenek, kültür, geleneksel sanat

**MATERIALS AND SPIRITUAL CULTURE IN THE CONTEXT OF THE TURKISH WORLD
(LANGUAGE-ALPHABET-TRADITIONAL CULTURE)**

Ahmet AYTAÇ
Dr. Instructor Member of
Aydın Adnan Menderes University
Aydın-Türkiye

Summary

Although culture has been evaluated in different meanings in different disciplines as a concept, it is an important concept that expresses the material and spiritual wealth of nations. In the concept of spiritual culture, language comes to mind as the most important building block, and products produced by the nation in the traditional sense as material culture elements.

Language, which is the main building block of spiritual culture, is the most important element of preserving the quality of being a nation. The Turkish world has to take forward steps on the common alphabet after the language union. On the other hand, it is necessary to protect traditional and national productions, which emerged as a product of traditional life and material culture and some of which are in danger of extinction due to today's living conditions.

From this point of view, it is an inevitable necessity for the Turkish world for developing an understanding of joint action and speeded up cooperation in the digital world.

Key words: Language, alphabet, tradition, culture, traditional art

МАТЕРИАЛЫ И ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ТУРЕЦКОГО МИРА (ЯЗЫК-АЛФАВИТ-ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА)

Ахмет АЙТАЧ
Др. Инструктор Член
Университет Айдына Аднана Мендереса
Айдын-Туркие

Резюме

Хотя культура как понятие оценивается в разных значениях в разных дисциплинах, это важное понятие, выражающее материальные и духовные ценности наций. В понятии духовной культуры язык выступает как важнейший строительный блок, а продукты, производимые народом в традиционном понимании, как элементы материальной культуры.

Язык, являющийся основным строительным элементом духовной культуры, является важнейшим элементом сохранения качества нации. Турецкий мир должен сделать шаг вперед к общему алфавиту после языкового союза. С другой стороны, необходимо защищать традиционные и национальные производства, которые возникли как продукт традиционной жизни и материальной культуры и часть которых находится под угрозой исчезновения в связи с современными условиями жизни. В этом смысле для турецкого мира неизбежно необходимо выработать понимание совместных действий и ускорить сотрудничество в цифровом мире.

Ключевые слова: язык, алфавит, традиция, культура, традиционное искусство.

Aktüalite. İnsanlık tarihinde kültür, farklı zamanlarda birçok bilim disiplinde değişik şekillerde tanımlanmıştır. Ancak “günlük konuşmalarımızda ya da sanat ve bilim çalışmalarında kullandığımız kültür sözcüğü Latince kökenli olup Türkçe’ye Fransızca’dan geçmiştir. Latince ‘cultura’, toprağa bir şeyler ekip ürün almak, üretmek anlamlarında kullanılıyordu. Latince aslı ‘cultura’ olan ‘kültür’ kelimesi ‘colere’den gelir, Türkçe’de; sürmek, ekip-biçmek; cultura da ‘ekin’ demektir” (6; 15). Ancak genel anlamda bakıldığında kültür, milletlerin manevi varlıklarını ve düşünce sistemlerini oluşturan fikirlerinin, sanat ürünlerinin ve geleneklerinin bütünü olarak değerlendirilebilir.

Öz. Baş döndürücü bir hızla değişen, kendini yenileyen dünyada tüm ülkeler, teknoloji, sanayi ve bilgi toplumu olma hedeflerine uygun şekilde gelişip, medeniyetin üst basamaklarına çıkmayı, salt kendi öz değerleriyle gerçekleştirme çabasındadırlar. Türk dünyasının ise gerek kökleri gerekse ortak kültürel değerleri vardır. Hızlı gelişime, teknolojiye ayak uydurabilmek için, pozitif bilim dallarında ilerleme gayretinin yanında, kültürel ve sanatsal alt yapıdan da mutlaka yararlanmak gerekmektedir (1; 611).

Yöntem. Makalede tarihsel-mükayeseli, tesviri və müşahide metodlarından istifade edilmişdir.

Giriş. Eski Türk kültürü bir anlamda ‘bozkır kültürü’dür (4; 413). Orta Asya’nın oldukça geniş topraklarında boylar, oymaklar halinde yaşayan Türkler, kültürlerini oluşturan maddi ve manevi değerleri, kurdukları devletlerle beraber devam ettirmişler ve

Anadolu'ya kadar getirmişlerdir. Dillerini ve geleneksel kültür ürünlerini gittikleri her coğrafyaya taşımışlardır.

İnsanlık tarih boyunca duygu ve düşüncelerini ifade vasıtası olarak dili kullanmıştır. İnsanoğlunu diğer canlılardan ayıran en belirgin özellik konuşabilmesidir. Duygular, düşünceler dil ile anlam kazanır. İnsanoğlunun tarih boyunca iletişim kurmada kullandığı en önemli yapı dil olmuştur. Dil vasıtası ile doğayı anlamlı kılmış ve her şeye bir ses değeri vererek şekillendirmiştir.

İnsanoğlu konuştuğu dil ile kendini temsil edebilmiş ve bir kültür oluşturmuştur. Dolayısıyla dil aynı etnik kökenden gelen insanlara millet olma bilinci kazandıran ana unsur olmuştur. Dil milletlerin hafızası olma vasfıyla kültürü oluşturan ve şekillendiren bir yapıya da sahiptir. Dil, “insanlar arasında anlaşmayı sağlayan, doğal bir araç, kendisine mahsus kanunları olan ve ancak bu kanunlar çerçevesinde gelişen canlı bir varlık, temeli bilinmeyen zamanlarda atılmış bir gizli antlaşmalar sistemi, seslerden örülmüş sosyal bir kurumdur” (3). Dil, milleti bir arada tutan en temel özelliklerden biridir. Dil, milleti şekillendiren ve ona şahsiyet veren kültürün, tarihi devirlerden bugüne ve bugünden yarına geçişini sağlayan bir vasıta olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan dilin yapısı, işleyişi, ifade gücü ve niteliği bir millet varlığı için son derece önemlidir (3; 818).

İnsan topluluğunun millet olmasına, dolayısıyla duygu ve düşüncelerini başkalarına aktarmasına vesile olan ses, anlam olarak belirli kurallar dahilinde sistem olarak dile dönüşmüş ve yazıyla hayat kazanmıştır. Dilin varlığını ortaya koyan ve yazı denilen işaretler millete ait, kültür birikiminin emaresi olarak gelecek kuşaklara aktaran manevi kültür ögesi olmuştur. Yazı denilen işaretlerden oluşan alfabe ise her milletin dilinde kelimeleri ve cümleleri bir araya getirerek iletişimi sağlayan vasıta olmuştur. O sebeple milli mücadele sonrası Büyük Atatürk Türkiye Cumhuriyeti'ni kurar kurmaz ilk icraat olarak Türk Dil Kurumu'nu kurmuştur.

Dünyada topla, tüfekte, kılıçla öldürülerek yok edilmiş bir millet yoktur. İşte Asurlar, Frigler, Etiler, İnkalar, Mayalar ve diğerleri. Bunların hiç birisi toptan silahla öldürülerek yok olmamışlardır. İşte bu sebeple Mehmet Akif Ersoy “Milletler topla tüfekte zırlı ile ordularla tayyarelerle yıkılmıyor, yıkılmaz. Milletler ancak aralarındaki bağlar çözülerek, herkes kendi başının derdine, kendi havasına, kendi menfaatini temin etmek sevdasına düştüğü zaman yıkılır”. İfadelerini kullanarak bölünmeye, ayrılıklara düşmeden bir ve bütün olunması gerektiğini anlatıyor.

Dil, insana bir şahsiyet bir kimlik kazandırır. Bireyin kendisiyle beraber taşıdığı ve benliğine mal ettiği tarih ne kadar genişse, onun şahsiyeti de o kadar büyüktür ve o nispette kuvvetlidir. Geçmişin en önemli araçlarından belki de ilki dildir. Dil olmadan bilinç olmaz. Dil, bireysel anlamda insanın ve milli kültürün içinde biriktirdikleri için bir araç değil, insana ait özün ve kültürün kendisidir. Bu bağlamda dilin kaderi aslında milletin kaderiyle ilişkilidir. Milletler ilerledikçe dil de ilerler ve gelişir; milletin sefaleti, dilde de gerilemeyi, bozulmayı beraberinde getirir (2; 104).

Türk dilinde, birçok ayrı yazı dili ortaya çıkmıştır. Bu yazı dilleri birbirinden farklı Lâtin, Kiril ve Arap vsalfabeleriyle yazılmaktadır.

Günümüzde yedi bağımsız cumhuriyet var. Tabii ki çok da federe veya özerk cumhuriyet ve çeşitli Türk toplulukları da var. Türk ya da Türki denilen ve Türk dünyasında yaşayan insanların akraba oldukları konusunda hiç kimsenin herhangi bir şüphesi yoktur. Aralarında hem genetik hem de dil akrabalığı bulunan bu insanlar, tarihin birçok devirlerinde de aynı siyasi çatı altında da yaşamışlardır. Bütün Türkler şu veya bu şekilde ortak bir tarihî geçmişe sahiptir. Bütün bunların yanında bir de kültürel akrabalık vardır. Yani Moldova Komrat bölgesindeki Hristiyan Ortodoks Gagauz Türklerinin yaşadığı Elmalı Köyü'ne gittiğinizde Anadolu Türkçesi'nin aynen konuşulduğunu, yaşlı kadınların kıyafetleri, başlarını bağlama biçimleri ile Anadolu Türkmenlerinin giyim-kuşam usulünün aynılığına şahit olursunuz. Dolayısıyla millet olma vasfını korumanın birinci şartı dil birliğidir.

Öyle ise akraba toplulukların alfabeleri de konuştuğu dil de akraba olmalı ve mümkün olduğu kadar birbirine yakın olmalıdır.

Türkiye Cumhuriyeti, 01 Kasım 1928'de Latin alfabesine geçmiştir. 95 yıldan beri hiç değişmeden kullanılan 29 harften oluşan Türk alfabesi oturmuş ve Türkiye Türklerinin ebedi alfabesi olmuştur. Türkiye Cumhuriyeti'nin 95 yıllık tecrübesi ile ortaya denenerek konmuş olan bu uygulama Latin alfabesi ile dünyanın köklü en iyi bilim ve edebiyat dillerinden olan Türkçe'nin uygulanabilirliği ve alfabe birliği akabinde dil birliği ve aynılığı anlamında Türk dünyası için bir tecrübedir.

Araya giren uzak mesafeler ve akıp giden uzun zaman aralıkları, kardeş Türk topluluklarının yaşadıkları topraklarda tam bağımsız olamayanlarının olması ve buralarda hükmeden devletlerin politikaları gereği kendi dillerini konuşamamaları, kendi dillerinde eğitim alamamaları bazı Türk dili kolları arasında önemli ve ciddi farklılıklar ortaya çıkarmıştır.

Elbette ki Türk dünyasında ilerleyen süreçte alfabe birliğinin sağlanmış olması da kendi başına yeterli olmayacaktır. Bugün geldiğimiz noktada yeniden bir ortak alfabeden sonra yeniden ortak iletişim dilinde de buluşması gerekmektedir. Türk dünyasında şimdilik en önemli sorun olarak ortak Türkçe'nin hakim kılınması kaçınılmaz bir zorunluluk olarak görünmektedir.

Günümüzde bir Anadolu yani Türkiye Türkü, bir Kırgız Türkü'nü anlamıyorsa, bir Kazak Türkü'nü, bir Uygur Türkü'nü, bir Hakas Türkü'nü, bir Çuvaş'ı, bir Tuva'yı, bir Dolgan'ı anlamıyorsa, bir Horasan Türkmeni ile rahatça konuşamıyorsa, İran denilen coğrafyadaki Şiraz taraflarında yaylak kışlak hayat süren Kaşkay Türkü ile karşılaşınca dil bakımından birbirini anlamıyorsa demek ki alfabe birliğide yetmez mutlaka ortak iletişim dilinde de buluşması gerekir.

Yani Bilge Kağan ve Kültigin yazıtları ya da Tonyukuk yazıtlarındaki Türkçe ile bugün konuştuğumuz Türkçe arasında uçurum oluşmuştur. Tabii, alfabe birliği ve

ardından ortak Türkçeye yönelik mutlaka ve mutlaka siyasi erkin isteği ve siyasi bir kararlılık da gerektirmektedir.

Öte yandan kültürün maddi kısmında yer alan geleneksel ürünlerde bir milletin varlığının tapu senetleri olarak önemlidir. Kadim Türk milletinin ise tarih boyunca dünya medeniyetine bu anlamda kazandırdığı çok fazla eser vardır. İlk emarelerine petrogliflerde rastlanan maddi kültür örnekleri Pazirik kurganlarında yapılan kazılarla ortaya çıkan örneklerden günümüze kadar Türklerin yaşadığı tüm coğrafyalarda görülmektedir. Gerek mimari gerekse halı, kilim, keçe, kap, kacak, çini, hayvan koşum takımları, maden işleri vd ile görkemli bir maddi kültür geçmişinin izleri Türk kültüründe hep var olmuştur.

Sonuç. Günümüzde gelişmiş ülkelerin tamamına bakıldığında bu denli ilerlemeyi kendi kültürel kaynaklarından beslenerek sağladıkları görülmektedir. Dolayısıyla endüstri 4.0'ın da ötesine geçilmeye başlandığı dijital çağda bilim ve sanatta geleceği yakalamak adına atılacak tüm adımlarda esin kaynağı mutlaka ve mutlaka milli kültür olmak zorundadır. Mehteranı, Dede Efendiyi, İtri'yi hazmetmeden evrensel müzik yapılamayacağı, balbalları, freskleri, tözleri kavrayamadan heykel, minyatürü, halı ve kilim nakışlarını ve soyutlamayı algılayamadan çağdaş resim ortaya koymada evrensellikten uzak olunacağı gerçeği göz ardı edilmemelidir.

Yani Türk dünyasının ortak kararlar alabilecek ekonomik, siyasi ve kültürel bir birlik olabilmesi için önce hür düşüncenin, tam bağımsızlığın ve sağlıklı işbirliği zemininin oluşması şarttır. Ardından da Türk ülke ve bölgelerinde millî bir fikir ve duygu ikliminin gelişmesi gerekmektedir. Tamda bu noktada ilim adamlarına çok iş düşmektedir. Kültürel, sanatsal ve bilimsel ortak çalışmalar hiç durmadan yürütülmelidir. Mümkünse bu coğrafyaları geziler düzenlenmelidir. Türk dünyasındaki ilim adamları ile ortak kongreler, konferanslar, ortak ilmi ve sanatsal çalışmalar yürütülmelidir. Tüm bu çalışmalar önce ilim insanlarını birbirine yaklaştıracaktır. Ardından bu çalışmalarını ve faaliyetleri takip edecek olan lisans üstü öğrencileri birbirine yaklaştıracaktır. Birbirine yaklaşan her bir Türk'ün evindeki ailesi de yaklaşacaktır. Böylece ortak dile, ortak kültüre yani Gaspıralı'nın deyişiyle dilde, işte, birliğe gidilebilecektir.

Kaynakça

1. Aytaç, Ahmet, "Türk Dünyasının Ortak Kültürel Değerlerine Bir Örnek: Dokümalarda Sembol Dili", V. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi Bildirileri, Celalabat Kırgızistan, 11-13 Haziran 2007, s. 611-624.
2. Erbay, Nazire ve Çakmak, İsmail, "Küreselleşme, Dilde Tek Tiplilik ve "Makineleşme", Türk Dili Dergisi, Cilt: XCVII. S: 692, Ağustos 2009, s. 103-109.
3. Ergin, Muharrem, Türk Dil Bilgisi, İstanbul, 1980.
4. Kafesoğlu, İbrahim, Türk Milli Kültürü, İstanbul, 1997 (16. Baskı).
5. Korkmaz, Zeynep, Türk Dili Üzerine Araştırmalar-II., Ankara, 1995

6. Turan, Şerafettin, Türk Kültür Tarihi, Ankara, 2000

Daxil olma tarixi : 06.04.2023. Çapa verilmə tarixi : 05. 05. 2023.

NƏŞRƏ DAİR TƏLƏBLƏR:

“Mahmud Kaşğarlı” jurnalı türk xalqlarının dilçilik, ədəbiyyatşünaslıq, tarix, arxeologiya, etnoqrafiya, etimologiya, mədəniyyət, memarlıq sahələri üzrə məqalələr dərc edir.

Məqalələr Azərbaycan, türk, ingilis və ya rus dillərindən birində jurnalın mahmudkashgarli@gmail.com elektron ünvanına göndərilməlidir.

1. Məqalələr Microsoft Word programında Times New Roman şrifti ilə 12 pt. ölçüdə, 1,0 intervalla yazılmalıdır. Səhifə ölçüləri: sağdan və soldan 2,0 sm, yuxarıdan 2,5 sm, aşağıdan 2,2 sm olmalıdır.
2. Başlıq ortada tünd və böyük hərflərlə yazılmalıdır.
3. Məqalənin quruluşu aşağıdakı bölmələrdən ibarət olmalı və ardıcillıq gözlənilməlidir: Məqalənin adı, müəllifin adı, soyadı, elmi dərəcəsi, elmi adı, ORCID kod, elektron poçt ünvanı, əlaqə nömrəsi və açar sözlər (4-5 söz), xülasə (150-200 sözdən ibarət, 12 şrift ilə), annotasiya, aktualıq, metod, giriş, nəticə, ədəbiyyat siyahısı.
4. Məqalələrdə verilən şəkil, rəsm, qrafik və cədvəllər düzgün, aydın və mətn içərisində olmalı, onlara aid olan yazılar altından yazılmalıdır.
5. Məqalələrin müxtəlif dillərdə yazılan xülasələrinin məzmunu eyni olmalıdır. Xarici müəlliflər üçün xülasə türk, ingilis, rus, dillərində, yerli müəlliflər üçün xülasə Azərbaycan, rus, ingilis dillərində yazılmalıdır.
6. Hər bir xülasədə məqalənin adı, müəllif və ya müəlliflərin tam adı göstərilməlidir. Məqalələrdə müəllif və ya müəlliflərin gəldiyi elmi nəticə, elmi işin yeniliyi, təbiiqi, əhəmiyyəti və s. xülasədə yığcam şəkildə öz əksini tapmalıdır.
7. İstinadlar mətn içərisində dairəvi mötərizədə göstərilməklə məqalənin sonunda rast gəlmə, yəni verilmə ardıcillığı ilə nömrələnməlidir. Məsələn (1, 8).
8. Verilən hər bir istinad haqqında məlumat tam və dəqiq olmalıdır. İstinad olunan mənbənin biblioqrafik təsviri onun növündən (monoqrafiya, dərslik, elmi məqalə və s.) asılı olaraq verilməlidir. Simpozium, konfrans materiallarına və ya tezislərinə istinad edilərkən məqalənin adı göstərilməlidir.
9. Məqalənin həcmi ən az 7-8 səhifə olmaqla 12 səhifəni keçməməlidir.
10. Məqalələr mütəxəssis rəyi (məxfi olaraq) əsasında jurnalın redaksiya heyətinin qərarı ilə çap olunur. Redaksiya düzəlişlər etmək üçün məqaləni müəllifə qaytara bilər.
11. Məqalədə gedən hər hansı bir elmi yenilik, tezis və s. üçün müəllif şəxsən məsuliyyət daşıyır.
12. Jurnalda dərc olunmayan məqalələr geri qaytarılmır.
13. Xaricdən göndərilən məqalələr pulsuz dərc olunacaqdır.

YAYIN KURALLARI:

“Mahmud Kaşğarlı” dergisi, Türk halklarının dili, edebiyatı, tarihi, arkeolojisi, etnoqrafiyası, etimolojisi, kultürü və mimarisi haqqında makalelər yayınlamaktadır.

Makaleler derginin e-posta adresine Azerice, Türkçe, İngilizce ve ya Rusça dillerinden birinde mahmudkashgarli@gmail.com e posta adresine gönderilmelidir.

1. Makaleler Microsoft Word programında Times New Roman yazı tipinde 12 punto. 1.0 aralıqla yazılmalıdır. Sayfa boyutları: Sağdan ve soldan 2.0 cm, üstten 2.5 cm, alttan 2.2 cm.
2. Başlıq koyu ve büyük harflerle ortadan yazılmalıdır.
3. Makale yapısı aşağıdaki bölümlerden oluşmalı ve sıra beklenmelidir: Makalenin başlığı, yazarın adı, soyadı, ünvanı, ORCID numarası, e-posta adresi ve anahtar kelime (4-5 kelime), özet (12 punto ile 150-200 kelimedenden oluşan), giriş, sonuç, kaynakça.
4. Makalelerde verilen resim, çizim, grafik ve tablolar doğru, anlaşılır ve metin içinde olmalı ve bunlarla ilgili yazılar dipnot olarak verilmelidir.
5. Diğer dillerde verilen özetler bir-birine uygun şekilde verilmelidir. Yabancı yazarlar için özet: Türkçe, İngilizce, Rusça, ilave edilmelidir. Yerel yazarlar için özet: Azerice, İngilizce, Rusça olarak verilmelidir.
6. Her bir özetde makalenin adı, yazarı ve ya yazarlarının ismi tam verilmelidir. Makalelerde yazar ve ya yazarların ulaştığı bilimsel sonuç, bilimsel çalışmanın yeniliği, uygulaması, önemi vb. özetle kısaca yansıtılmalıdır.
7. Kaynaklar, makalede parantez içinde, makalenin sonundaki sırasına göre, yani alıntılarının verildiği sıraya göre numaralandırılmalıdır. Örneğin (1, 8)].
8. Kaynakçada verilen her kaynakla ilgili bilgiler tam ve doğru olmalıdır. Atıf yapılan kaynağın bibliyografik açıklaması, türüne göre (monografi, ders kitabı, bilimsel makale vb.) verilmelidir. Sempozyum, konferans bildirileri ve ya özetlere atıf yapılırken makalenin başlığı verilmelidir.
9. Makale hacmi en az 7-8 sayfa olmak üzere 12 sayfayı geçmemelidir.
10. Makaleler, uzman görüşü alınarak (gizli olarak) dergi yayın kurulu kararı ile yayımlanır. Editör, düzeltmeler için makaleyi yazara iade edebilir.
11. Makalede yer alan herhangi bir bilimsel yenilik, tez vb. yazar şahsen sorumludur.
12. Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
13. Yurt dışından gönderilen makaleler ücretsiz yayımlanacaktır.

PUBLICATION REQUIREMENTS:

The journal "Mahmud Kashgarli" publishes articles on linguistics, literature, history, archeology, ethnography, etymology, culture and architecture of the Turkic peoples.

Articles (manuscripts) should be written and sent in one of Azerbaijani, Turkish, English or Russian languages to the journal's email address - mahmudkashgarli@gmail.com.

1. Articles should be typed in Microsoft Word Program, Times New Roman font - 12 pt., line spacing - 1.0 cm. Page sizes: right and left - 2.0 cm, top -2.5 cm, bottom -2, 2 cm.
2. The title of the article should be centered and written in bold and capital letters.
3. The structure of the article should consist of the following sections in the specified sequence: title of the article, author's name, patronymic, surname, scientific degree, academic title, ORCID code, email address, contact number and keywords (4-5 words), summary (150 - 200 words, 12 font), abstract, relevance, method, introduction, conclusion, bibliography.
4. Figures, pictures, illustrations, graphs and tables given in the article must be clear, correct, legible and given within the text, and the text relating to them should be written below.
5. The content of the summary, made in different languages, must be the same. For foreign authors, the annotation must be written in Turkish, English, Russian, but for local authors - in Azerbaijani, Russian and English.
6. Each summary should include the title of the article and the name of the author or co-authors. Depending on the nature of the scientific field, the articles should present conclusions, scientific novelty, practical significance, etc., made by the author or co-authors, and should be briefly reflected in the summary.
7. Footnotes should be indicated in parentheses inside the text and numbered in order of mentioning at the end of the article, indicating in parentheses of the text. For example (1,8).
8. Any reference information about each provided footnote must be complete and accurate. A bibliographic description of the cited source should be given depending on its type (monograph, textbook, scientific article, etc.). When referring to the materials of the symposium, conference or thesis, the title of the article should be indicated.
9. The volume of the article should not exceed 12 pages, within at least 7 - 8 pages.
10. Articles are published on the basis of an expert opinion (confidentially) by decision of the editorial board of the journal. The editors reserve the right to return the article to the author for correction.
11. The author is personally responsible for scientific novelty, abstracts, any materials presented in the article.
12. Articles not published in the journal are not returned.
13. Articles sent from abroad are published free of charge.

ТРЕБОВАНИЯ К ПУБЛИКАЦИИ:

Журнал «Махмуд Кашгарли» публикует статьи по языкознанию (лингвистике), литературоведению, истории, археологии, этнографии, этимологии, культуре и архитектуре тюркских народов.

Статьи следует присылать на азербайджанском, турецком, английском или русском языках на электронный адрес журнала - mahmudkashgarli@gmail.com.

1. Статьи должны быть набраны в программе Microsoft Word шрифтом Times New Roman - 12 pt., межстрочным интервалом - 1,0 см. Размеры отступа на странице: справа и слева - 2,0 см, сверху -2,5 см, снизу -2,2 см.
2. Название статьи должно быть написано посередине страницы жирным шрифтом и прописными буквами.
3. Структура статьи должна состоять из следующих разделов в указанной последовательности: название статьи, имя автора, фамилия, научная степень, ученое звание, код ORCID, адрес электронной почты, контактный номер и ключевые слова (4 – 5 слов), резюме (150-200 слов, 12 шрифт), аннотация, актуальность, метод, введение, заключение, список литературы.
4. Рисунки, иллюстрации, графики и таблицы, приведенные в статье, должны быть четкими, ясными и даны внутри текста, а текст, относящийся к ним, должен быть написан ниже.
5. Содержание резюме, выполненное на разных языках, должно быть одинаковым. Для зарубежных авторов аннотация должна быть написана на турецком, английском, русском языках, а для местных авторов – на азербайджанском, русском и английском языках.
6. В каждом резюме должны быть указаны название статьи и ФИО автора или соавторов. В зависимости от характера научной отрасли в статьях должны быть представлены выводы, научная новизна, практическая значимость и т.д., сделанные автором или соавторами, и должны быть кратко отражены в резюме.
7. Сноски следует указать в круглых скобках внутри текста и нумеровать в порядке упоминания в конце статьи, например (1,8).
8. Информация о каждой предоставленной сноске должна быть полной и точной. Библиографическое описание цитируемого источника следует давать в зависимости от его вида (монография, учебник, научная статья и т.д.). При ссылке на материалы симпозиума, конференции или тезиса следует указывать название статьи.
9. Объем статьи не должен превышать 12 страниц, при этом не менее 7-8 страниц.
10. Статьи публикуются на основании экспертного заключения (конфиденциально) по решению редколлегии журнала. Редакция оставляет за собой право вернуть статью автору для исправления.
11. Автор несет личную ответственность за научную новизну, тезисы, любые представленные материалы в статье.
12. Статьи, не опубликованные в журнале, не возвращаются.
13. Статьи, присланные из-за рубежа, публикуются бесплатно.