

**КАЗАХСКИЙ НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ИНСТИТУТ КУЛЬТУРЫ
МИНИСТЕРСТВА КУЛЬТУРЫ И ИНФОРМАЦИИ РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН**

Марат СЕМБИ

**ПАМЯТЬ ЗЕМЛИ ТЮРКО-МОНГОЛЬСКОЙ:
ИСТОКИ И СИМВОЛИКА ТОПОНИМОВ
*(Тюркский меридиан)***

Алматы, 2013

УДК 94 (574)
ББК 63.3 (5 Каз)
С 30

**Министерство культуры и информации Республики Казахстан
Комитет по культуре
Казахский научно-исследовательский институт культуры**

*Издание рекомендовано к печати Ученым советом
Казахского научно-исследовательского института культуры по научной про-
грамме «Проведение научных исследований по изучению истории, материаль-
ной и духовной культуры и искусства номадов»*

Научный редактор:
Ернар ОРАЗБЕК, этнограф

Рецензенты:
Зейнолла САМАШЕВ, доктор исторических наук, главный научный сотрудник Астанинско-
го филиала Института археологии им. А. Х. Маргулана
Мухтар КОЖА, доктор исторических наук, профессор Туркестанского государственного ка-
захско-турецкого университета

С 30 Семби М.
Память земли тюрко-монгольской: истоки и символика топонимов
(Тюркский меридиан). – Алматы: КазНИИК, 2013. – 296 с. (Серия «Труды
КазНИИК». Том I).

ISBN 978-601-7448-05-9 (в пер.).

В книге рассматривается семантика, этиология и этимология гео-
графических названий, ряд актуальных проблем топонимики, тесно связан-
ной с историей, мифологией, этнографией, фольклористикой тюрко-мон-
гольских народов.

ISBN 978-601-7448-05-9

**УДК 94 (574)
ББК 63.3 (5 Каз)**

© Семби М., 2013
© Казахский научно-исследовательский
институт культуры, 2013

*Светлой памяти мадьярских
тюркологов Конгура Мандоки и
Йожефа Тормы
посвящается*

Вы пришли к нам друзьями,
а ушли братьями.
Имена ваши мы сохраним
в наших сердцах.

ВОСХОЖДЕНИЕ К ИСТОКАМ

Прочитав уникальное исследование моего друга Марата Семби «Тюркский меридиан», я был впечатлен той информацией, которую почерпнул из него о мало известном мне ранее разделе языкознания – ономастике. Нынешнюю, вторую, монографию М. К. Семби на эту тему можно отнести к числу знаковых книг-исследований в отечественной культуре, к исследованиям по истории становления нашей духовности с древнейших времен по настоящее время.

Ранее мне представлялось, что топонимика относится к разряду чисто прикладных историко-географических дисциплин, но теперь я понял, что ошибался. Мне открылась волнующая воображение увлекательная наука, которая дает совершенно иное представление о нашей родине, а названия гор, рек, озер и другие топонимы имеют глубокий сакральный смысл, а предки наши – от древних тюрков до нынешних казахов – открывают нам несмываемые временем ориентиры духовности и своего понимания мира, намного более богатого, чем наш поверхностный взгляд на природу космических и земных законов бытия.

Стоит особо отметить огромную кропотливую работу М. К. Семби с источниками, охватывающими такие области знания, как история, археология, филология, этнография, лингвистика, мифология, фольклористика, астрономия, архитектура, с точки зрения топонимики.

Возьмем главу «Кемпір – небесное божество». Читая ее, удивляешься: какими причудливыми путями идет порой история, как меняется со временем само значение слова и теряется первоначальный высокий смысл! Для нас привычно слово «кемпір», что на русский язык переводится как «привередливая старуха», или «баба-яга». М. К. Семби доказывает, что слово «кемпір» изначально имело другое значение и статус небесного покровителя (пира) человеческого и животного миров в контексте животворящей матери-природы от мужского к женскому началу и наоборот. В этой главе преподается важный урок: история культуры и родной язык всегда требуют особого отношения. Мы не должны уйти от корней своих, и нам

следует знать: предки наши всегда вели нас от плохого (жаман) к хорошему (жақсы), а река истории никогда не течет вспять (теріс-аккан). С обретением независимости мы должны понимать сакральную суть нашей свободы, ибо если солнце закатывается на Западе, то оно всегда возрождается на Востоке.

Крупный русский исследователь В. И. Топоров писал: «Речь идет, в частности, о весьма слабой степени организованности топонимических структур, о минимальном количестве информации в каждом отдельном топониме. Для каждого из них чаще всего достаточно характеристики типа “А не есть В...”».

С этим можно соглашаться или нет, но в «Тюркском меридиане» М. К. Семби речь идет о новом, расширенном, рассмотрении топонима как словарной единицы, ее лингвистической расшифровке в широком историко-культурном пласте нашей истории. В этом контексте труд М. К. Семби выполняет роль духовного путеводителя по карте Великой степи.

Таким мне видится значение исследования Марата Семби, давшего нам возможность путешествия по океану топонимики, уникальному древнему «тюркскому меридиану» духовности.

Дюсенбек Накипов

Кто познает имена вещей, тот познает и вещи.

Платон

ОТ АВТОРА

В июле 1975 года в экспедиции в сарыаркинских горах *Арганаты* на вопрос, что означает это наименование, мой друг Максут Нуркабаев сымпровизировал: «Аргын-ата!». Посмеялись, забыли... Но слово это время от времени всплывало в моей памяти. Много позже, лет через пятнадцать, я к своему удивлению встретил это искаженное (*Аргын-ата*) написание топонима в служебных документах. Такое толкование, к сожалению, вошло и в некоторые научные трактаты [Жанұзақ, 2007, 489-б.].

Заинтересовавшись происхождением, изначальным содержанием слова и найдя верный ответ, я поблагодарил про себя Максута за его импровизацию. В 1994 году вышла моя первая «топонимическая» статья, а сам я, вдохновленный, продолжил это увлекательнейшее занятие, к которому сегодня пристрастились многие.

Вопросы накапливались быстрее, чем ответы на них то есть материалы для объяснения географических наименований, имен людей, названий небесных светил и памятников. Простое любопытство и увлечение незаметно перешли в разряд исследования, результаты которого выношу на суд читателя.

Этимологические разыскания могут быть наиболее результативными при рассмотрении их на стыке различных наук – истории, философии, этнографии, лингвистики и других, что я и попытался сделать в своей работе. Естественно, в первую очередь обратился к казахским топонимам, научное изучение которых в Казахстане началось относительно недавно. И здесь надо отдать должное немногочисленным ученым, первопроходцам А. Абдрахманову, А. Горбунову, Т. Жанузакову, Е. Койчубаеву, Г. Конкашпаеву и другим, которые посвятили свою жизнь изысканиям в мало исследованной до них области казахской топонимии. Они проделали огромную работу по изучению казахских географических наименований. Анализи-

руя их труды, ставшие опорой для моих штудий, я всякий раз поражался решимости и, можно сказать, мужеству, с которым они ринулись в неизведанный и, по сути, не исследованный пласт казахских топонимов, в этот океан загадок и проблем.

Человеческое сознание не терпит «белых пятен» и непонятных явлений, всегда пытаюсь дать всему логическое объяснение. В древности человек думал, что гром – это ржание огромного небесного жеребца, а молнии – стрелы, направленные против злых духов. Так у тюрко-монголов появлялись версии взаимосвязанных явлений, которые мы называем мифами. Всё вокруг было пронизано таинственной силой, с которой человек сотрудничал; он создавал свой собственный мир в сожителстве с непонятными явлениями и, соответственно, давал им названия, как и окружающим предметам и местности. Я полностью согласен с молодым исследователем Ш. Нурпеисовой в ее лаконичном определении движущих сил словотворчества «человека традиционного»: «Традиционное сознание насквозь метафизично, насквозь мифологично и символично и еще не знакомо с понятием неодушевленного космоса, во всем вокруг прозревая мистику (таинство) священной природы и священной истории. Вплоть до географии и топонимии, всё обладало сакральным значением» [Нурпеисова, 2001, с. 190].

Потребность людей ориентироваться на местности породила необходимость «метить» словами окружающие ландшафтные объекты. Со временем смысл географических названий терялся, и человек, пытаясь постичь внутреннее содержание слова-топонима, зачастую уходил далеко от первоначально-истинного значения. С развитием науки уменьшается количество «белых пятен», но мифотворчество продолжает давать им объяснения, весьма далекие от истины, на страницах книг и учебников.

Система словесной маркировки земной поверхности была самая разнообразная. Помечая окружающий рельеф, люди давали название местности, привязывая его то к необычным событиям, связанным с этими объектами, то к характерным чертам, облику. К примеру, по одинаковой схеме-логике азербайджанцы, алтайцы и казахи давали названия рекам, оценивая их с точки зрения возможности переправы. Так, «непреодолимую для джейранов» реку азербайджанцы назвали *Джейран кечмес*; алтайцы оценили трудность переправы для медведей, назвав реку *Айу-Кечмес* – «непреодолимая для медведей»; казахи назвали реку «непреодолимой для куланов» – *Кулан отпес* (*Қулан өтпес*). Подобные географические наименования относятся к таким структурным единицам, как топонимы с отрицанием, достаточно широко распространенным во всем тюркском мире. География топонимов этого вида довольно широка. Так, к примеру, на вос-

токе Венгрии, вблизи г. Дебрецен, находится населенный пункт под названием *Balmaz*, смысл этого тюркизма – «он не существует» («болмаз/болмас» – «нет, нельзя». – М. С.) [*Немет, 1969, с. 32–33*]. Содержание этого слова отражает магический «охранительный» прием, дошедший к нам из глубин веков. Категорическое распоряжение не делать чего-либо содержится в некоторых географических названиях. Так, к запретительным топонимам относятся наименование некрополя-святилища караев (караимов) в Крыму (Бахчисарай) – *Балта Тиймэз* («неприкасаемое для топора»), где проводится древний обряд поклонения у Священных Дубов [*Бабаджан и др., 2000, с. 8, 23, 25*], а также название башкирского озера *Этбармас*, в котором содержится указание на «плохое место» [*Бухарова, 2006, с. 95*], означающее недопустимость купания – «(даже) собака не войдет» (эт – «собака»; бармас – «не войдет»). В казахском аналоге башкирского гидронима *Итышпес* (*Итішпес*) содержится значение «такой водой и собака брезгует» (*ит* – собака; *ишпес* – «не выпьет»). Аналогичные географические наименования есть и у других тюрко-монгольских народов.

Современные технические средства позволяют охватить одним взглядом крупномасштабные природные объекты с высоты птичьего полета или даже из космоса. Это дает возможность человеческому взору сравнивать крупные земные объекты со знакомыми очертаниями животных, птиц, вещей обихода. Контуры рек и озер иногда подобны контурам предметов или живых существ; это отражается в казахских географических названиях. Но наблюдательность кочевника и при отсутствии технических средств позволяла ему «увидеть» конфигурации знакомых предметов и живых существ в очертаниях береговых линий рек и озер. Так, например, реки *Кабырга* (*Қабырға*, Костанайская область) и *Улькайяк* (*Өлкөйек*) на большом протяжении текут почти параллельно. Река Кабырга имеет изгиб, по форме напоминающий ребро, что и отразилось в названии реки (*қабырға* – «ребро»). Вторая река названа тем же именем, так как она, изгибаясь как ребро, течет параллельно реке Тургай (*Торғай*), а затем впадает в нее. При рассмотрении гидронимов мы должны учитывать отношение человека к воде/реке как к сакральной сфере, связанной с жизнью. Именно поэтому содержание слова кабырга – «ребро» нельзя воспринимать однозначно, как голый натурализм наблюдательного автора, давшего наименование реке. Следует помнить, например, что ребро (наряду с луком, изогнутым пальцем, бровью) было сакральным символом нарождающейся луны, месяца [*Зуев, Торланбаева, 2002, с. 34*]. «И совсем не из-за нехватки другого материала христианский бог сотворил Еву из ребра Адамова» [*Зуев, 2002, с. 194*], – указывает на глубинные семантические корни слова Ю. А. Зуев.

Если взглянуть на карту, то можно увидеть, что река *Тегене* (Карагандинская область), впадающая в озеро Челкар-Тенгиз (*Шалқартөңіз*), имеет очертание чаши – *тегене* – в разрезе; это и отразилось в наименовании гидронима. Озеро Убаган (*Обаган*), известное более под своим вторым именем – Кушмурун (Кусмурун) (*Құсмұрын*), с необозримой для взгляда человека площадью более 100 квадратных километров [*Казахстан, 1950, с. 405*], имеет контур нахотлившейся куропатки, что и отразилось в ее наименовании – «птичий клюв» (*құс* – «птица», *мұрын* – «нос», «клюв»). Озеро у самой кромки Азовского моря по своим очертаниям и даже характерным изгибам напоминает кожаный сосуд (молочник), в котором кочевники хранят молочные продукты (молоко, кумыс, айран). Кырымлы (крымские татары) так и называли озеро – *Сютлюк*.

Достижения науки позволяют отнести истоки происхождения (семантику) некоторых географических наименований к мировосприятию людей, живших в эпоху бронзы. Свидетельством такого мифотопонимического творчества является название реки Шажайгай. Русло этой реки в своем «начертании» повторяет зигзаг молнии, которую люди в древности связывали с водой, дорогой, змеей, подземным миром.

Исторические события: переселения народов, войны и другие – изменяли географические названия. Именно поэтому древние топонимы имеют большую историческую ценность, являясь не только одним из источников для изучения прошлого, но и своеобразным памятником культурной деятельности человека на Земле.

Дать название – значит владеть. Еще средневековый ученый Абу Райхан аль-Бируни писал: «...названия изменяются быстро, когда какой-либо местностью овладевают иноплеменники с чужим языком». В этом случае происходит тотальная замена топонимов, как это было совсем недавно в Нагорном Карабахе, а ранее – на южном Сахалине, в Крыму или Восточной Пруссии (Калининградская область), ныне это происходит в национальных районах Китая. В частности, в Синьцзянь-Уйгурском автономном районе тюркские (уйгурские, казахские, кыргызские) географические названия заменяются китайскими.

Кроме замены географических наименований существует и другой способ ликвидации аборигенных топонимов, который довольно широко применяется до сих пор. Это калькирование. Так, современный курорт на северном Кавказе *Пятигорск* является русской калькой средневекового тюркского топонима *Бишдаг* (Биштау). Знаменитый средневековый арабский путешественник Ибн-Баттута (1304–1377) зафиксировал в своих описаниях это географическое название: «*Биш* – [пишется] через *би* и *ш* –

значит у них “пять”, а *даг* значит “гора” – пишется через *да* и *г*. На этом Пятигорье [находится] // ключ горячей воды, в котором Тюрки купаются. Они полагают, что кто выкупается в нем, того не постигнет кручина болезни» [ЗОИ, I, 2003, с. 131–132].

В этой работе я постарался восстановить исходный смысл тюркских географических наименований, опираясь на знания, накопленные историей, этнографией, фольклористикой, лингвистикой. Чем больше оригинальных и самобытных названий, тем богаче и красочней мир вокруг нас. За каждым словом тянется ниточка к нашей давней истории, пластам нашего языка, истокам народного вкуса. Что же касается названий, пришедших к нам из древних времен, то к ним надо относиться с особой бережностью. Эти названия – такая же ценность, как старинный памятник, уголок реликтовой природы или сосуд из сакских курганов. Это морально-духовный капитал народа.

Однако бездумное тиражирование широко известного «красивого» топонима не делает его более популярным. Приведу пример. В Тайыншинском районе Северо-Казахстанской области есть поселок *Ясная Поляна*. Эстетично-красивое название «Ясная Поляна» имеет историческую ценность не только для русских. С ним связано имя великого писателя-гуманиста Льва Николаевича Толстого, жившего в своей усадьбе с этим названием. Так это простое и вместе с тем светло-теплое имя в совокупности с его историчностью стало своеобразным памятником русской культуры и России в целом. Когда этот топоним тиражируют на основании его исторически ценностного качества, то он теряет свое обаяние и становится серым, обыденным. Та же «Ясная Поляна» в казахских степях не только не ассоциируется с образом родины великого гуманиста (каковым она и не является), но и выглядит как насмешка. Какая ясная поляна может быть в степи, когда вокруг нет ни одного деревца? Поляна-то – лесной указатель-опознаватель, а ясная она, потому что в лесу, окружающем эту поляну, темно. Степь же вся, от края до края, – «ясная поляна». Очень хотелось бы, чтобы в большом лесу топонимов моя книга смогла стать для читателя пусть небольшой, но ясной поляной.

В заключение хотел бы выразить благодарность моим информаторам. Представляя читателю краткие данные о них, я выражаю тем самым свою глубокую признательность им за ценные сведения, которые сохранились в их памяти и которыми они бескорыстно делились со мной. Очень сожалею, что в свое время не записал биографические сведения еще об одном информаторе – замечательном знатоке казахских обычаев и исто-

рии улытау-жезказганского края Тая Тлегенова, щедро делившегося своими знаниями с молодыми исследователями. Пусть земля ему будет пухом!

Благодарю за консультации по азербайджанской тематике журналиста Агасы Мамедли (Агасы Хун) и его супругу Гюллю Каранфил (Молдова, Гагауз ери, г. Комрат) – моего советчика по гагаузскому языку.

Выражаю также искреннюю признательность за помощь в области якутской терминологии ученому, историку, учителю Николаю Ивановичу Васильеву (Россия, Республика Саха, с. Верхневиллюйск) и его ученице – педагогу, обаятельной Вилене Павловне Львовой (Франция, г. Париж), которая предоставила мне якутско-русский и русско-якутский словари и помогла понять многие тонкости значения слов в языке саха.

Бескорыстно консультировал меня башкирский ученый-этнолог Закирьян Галимьянович Аминев (Башкортостан, г. Уфа).

Неоценимую помощь оказал мне заведующий кафедрой Крымского инженерно-педагогического университета Рефик Джаферович Куртсеитов, откликнувшийся на мою просьбу и приславший необходимые для работы крымскотатарские книги.

В своей работе я учел замечания сына моего друга А. К. Кадыржанова – доктора наук, востоковеда-ираниста, писателя Дастана Алтаевича Кадыржанова – и коллеги по работе и экспедициям Жалалитдина Алиханұлы Шайкена.

Этнограф Ернар Оразбек взял на себя очень нужную работу по вычитке книги, сделал серьезные замечания и внес необходимую правку.

Должен выразить особую благодарность Судьбе за выпавшую мне в этой жизни возможность познакомиться и подружиться с двумя замечательными мажарскими тюркологами – профессором Будапештского университета Конгуром Иштваном Мандоки и первым Чрезвычайным и Полномочным Послом Венгерской Республики в Республике Казахстан Йожефом Тормой. Этим двум выдающимся, ярким и незаурядным личностям, ставшими близкими и родными моему народу, я посвящаю свой труд.

СЕВЕР В КАЗАХСКОЙ ТОПОНИМИКЕ

На одном конце улуса
Юрта белая стоит.
На другом конце улуса
Юрта синяя стоит.

*«Айдолай», хакасское
богатырское сказание*

Богатство топонимического материала является составной частью духовной культуры казахского народа. Развивающаяся на стыке лингвистики, истории, географии и этнологии наука ономастика, несомненно, углубляет наше знание родного языка, культуры, истории, так необходимое для становления и развития казахской государственности.

Начало большой работы по составлению многотомного топонимического словаря Казахстана было заложено еще в советское время. Им стал словарь географических названий Жезказганской (ныне – часть Карагандинской) области; в нем указано число представленных топонимов – около четырех тысяч¹ [КГАС, 1990, 2–6-б.]. Составление столь объемного труда по топонимике требует комплексного применения методов лингвистического, географического, картографического и сравнительно-исторического анализа. К сожалению, это далеко не всегда применялось в указанной работе и привело к многочисленным ошибкам.

¹ Точное число рассмотренных топонимов составляет 3191 единиц. К сожалению, продолжение запланированного десяти томного словаря топонимов Казахстана затянулось более чем на два десятилетия. Годы эти дают возможность лучше оценить недостатки первого тома, где весьма самоуверенно заявляется «о полном разъяснении каждого топонима» и намерении продолжить издание на более высоком научном уровне. База для этого существует, так как во вступительной статье говорится о картотеке, содержащей 210 тысяч топонимов [КГАС, 1990, 5–6-б.].

Особый интерес представляет толкование топонима *Сарыарка*. Известный казахстанский ученый-геолог Г. Ц. Медоев писал: «Светло-желтая окраска травянистого покрова и выпуклый меридиональный профиль, образующий как бы свод с весьма пологими склонами, очень хорошо нашли свое отражение в термине *Сарыарка*».

Название *Сарыарка*, по существу, во много раз точнее выражает географическую и геоморфологическую сущность интересующей нас территории, чем другие топонимы: Центральный Казахстан, Казахская складчатая страна, Казахский мелкосопочник, Казахское нагорье, Казахская степь.

Таким образом, как по приоритету, так и по физико-географическому содержанию *Сарыарка* предпочтительнее всех других названий той части КазССР, которая расположена в указанных границах» [Медоев, 1948, с. 58; Он же, 1960, с. 528].

Исследователь казахских географических наименований Е. Койшыбаев считает, что «...*Сарыарка* – экспрессивно-эмоциональное название; широкое плоскогорье, плоская возвышенность, беспредельная невысокая возвышенность» [Койшыбаев, 1985, 19–21, 205-б.; ҚҒАС, 1990, 225-б.].

Топонимист А. А. Абдрахманов, проанализировав варианты предыдущих исследований этимологии *Сарыарки*, пришел к выводу: «...слово *сар/сары* в составе топонима *Сарыарка* означает широкий, бескрайний, а апеллятив “*арка*”, букв.: “спина” – возвышенность, степь, край, отсюда вытекает его древнее значение – “широкая возвышенность, бескрайняя степь” (с невысокими холмами)» [Абдрахманов, 1990, с. 259].

Во всех тюркских языках *сары* – «желтый», *арка* – «спина, задняя сторона». Вторичное значение слова «арка» в алтайском, балкарском, карачаевском, кумыкском – «хребет, склон» [Севортян, 1974, с. 174].

Таким образом, этимология топонима *Сарыарка* в значении «желтый хребет, желтая спина» подтверждается лексикологическими источниками тюркских языков. Тем не менее, с этим трудно согласиться (как и с Е. Койшыбаевым и А. Абдрахмановым), если рассматривать целое смысловое гнездо топонимов, связанное с термином *Сарыарка*.

Древние тюрки и монголы для определения сторон света занимали позицию лицом к восходящему солнцу. В тюркских рунических памятниках сохранились указания на восточную ориентацию и, исходя из этого положения, устанавливались другие стороны света: налево – север, направо – юг, назад – запад, вперед – восток [Кононов, 1978а, с. 74]. Эта базовая ориентация на восток проявляется в том, как тюрки устанавливали лики каменных изваяний – к восходу солнца, в эту же сторону «смотрят» входы храмовых сооружений древних тюрков. В современных тюркских языках

система древнетюркской ориентации в связи со стороной восходящего солнца сохранилась у тофов (тофаларов): *бурунгар* – «вперед», «восток» и *сонгар* – «назад», «запад»; *онгар* – «направо», «юг» и *зунгар* – «налево», «север» – и у саха (якутов): *арга* – «назад», «запад» [Кононов, 1978а, с. 76–77; Севортыан, 1974, с. 174; Рассадин, 2005, с. 96].

«Культ Юга начал распространяться в Монголии в эпоху могущества киданей (X– XII века). При Чингисхане этот культ сделался официальным для всей степи, подчинявшейся монголам» [Бартольд, 1966б, с. 392–393]. Смена базовой ориентации с востока на юг, а вместе с этим – и смена религиозно-культурных установок привели к изменению многих культурных приоритетов. После XIII века в степи уже не устанавливаются каменные изваяния и не строятся храмовые тюркские сооружения. С распространением ислама в Дешт-и Кыпчаке культ Востока окончательно вытесняется. На смену ему приходит основополагающая южная ориентация: в культурно-идеологическом плане в определенном смысле происходит контаминация культа Юга с культом Киблы (ориентация на Мекку), которая расположена к югу, с небольшим смещением к западу от Сарыарки.

Строятся мавзолеи мусульманского типа с выраженной тенденцией ориентации входа на Киблу (юг – юго-запад от Сарыарки и запад от Жетысу). Влияние новой ориентации сказалось и на определении левого и правого крыльев улуса Джучи. Так, Ак-Орда (Белая) являлась правым крылом, а Кок-Орда (Синяя) – левым. По поводу географического расположения Ак-Орды и Кок-Орды велась длительная дискуссия, которая завершилась выводом, полярно противоположным установившемуся традиционному, вошедшему не только в историческую литературу, но и в средневековые восточные источники, о том, что Белая Орда находилась на западе (а не на востоке), Синяя же – на востоке (а не на западе) [Юдин, 1960, с. 14–15; Федоров-Давыдов, 1968, с. 224–230; Султанов, 1972, с. 71–74; Егоров, 1972, с. 35, прим. 24 и др.]², что вполне согласуется с нашими

² Новое – хорошо забытое старое. В сборнике «Сказки русских инородцев», изданном в Москве в 1898 году В. Н. Харузиной, дано пояснение к сказке минусинских татар (хакасы. – М. С.) «Богатырь белый Соколыч»: «Сибирские татары придают каждой из стран света название одного из следующих четырех цветов: черный, красный, голубой и белый. Север считается черным, юг – красным, восток – голубым, запад – белым. Вот почему и всё, имеющее отношение к северу, будет носить название черного, имеющее отношение к югу – красным и т. д. Так, напр.: белое море будет означать море, лежащее к западу, черный хан – северный властитель и т. д.» [Харузина, 1898б, с. 127 (прим.)]. О смене династий и связанными с ней переменами названий государственных образований, где

изысканиями, дополняется и подтверждается ими. Убедительным свидетельством верности вывода ученых являются стихи ногайско-казахского жырау (поэта-сказителя) XV–XVI веков Досмамбета³ Азаулы:

*Порой Яик наш белый снится мне,
Как встарь, переплываю на коне...
О, где тот день?
В степи бескрайней Белая Орда
Пасла спокойно мирные стада.
О, где тот день?*

[Досмамбет, 1992, с. 12].

В этих строках поэт однозначно указывает: местонахождение Белой Орды – на берегах Яика, то есть на западе. Следовательно, на востоке находилась Синяя (Кок) Орда со столицей в городе *Сыгнак* на берегах Сырдарьи. Таким образом, цветообозначения правого (запад) и левого (восток) крыльев Улуса Джучи (Жошы) отвечают древнетюркской цветосимволике стран света, где белый цвет маркирует запад, а синий (голубой) – восток [Кононов, 1978б, с. 173]. Здесь цветовая геосимволика древнетюркского мира (*ак* – «белый/запад»; *кок* – «синий/восток») наложилась на новую, южную, ориентацию – лицом к полуденному солнцу, в которой правое и левое крылья также соответствуют западу (*ак*) и востоку (*көк*). В казахской терминологии сохранилась архаичная традиция определения стран света по положению лицом к восходящему солнцу, что отражается в современных терминах севера – *солтустык* (*солтүстік*), где *сол* – «левая сторона/север», и *онтустык* (*оңтүстік*), где *оң* – «правая сторона/юг». Для обозначения северной стороны используется еще одно понятие, которым ныне пользуются каракалпаки, туркмены, узбеки. Это слово *арка* (*арқа*) – «спина, задняя сторона» [Кононов, 1978а, с. 86–87].

Термин *арка* в значении «север» известен в диалектах кыргызов (*арка кыргызы*), казахов Каракалпакистана и Туркменистана. В каракалпакском

цветовой компонент отражал уже больше государство, чем собственно цветовой символ, пишет исследователь К. Ускенбай [Ускенбай, 2006, с. 355–378]. На жаркие ученые дискуссии исследователей цветовой геосимволики и связанным с ней расположением орд относительно стран света отвечает небольшой комментарий к хакасской сказке, изложенной еще в позапрошлом веке.

³ «Досмамбет» – ногайское произношение имени, тогда как казахи произносят «Доспамбет».

языке слово *арқа* издревле означало «север» [см.: Қоблан, 1959, 111-б]. Отсюда – этимология Аркалыка: *арқа* + *лык* (*арқа* – «север»; *-лык* – аффикс принадлежности). *Аркалық* означает «северный», то же значение имеет топоним *Аркасы* – «северная часть, сторона чего-либо» (например, горы).

В данном контексте традиционной ориентации топо- и гидронимов характерными примерами могут служить термины *сырт*, а в особенности – *теріс* (*терс*), и связанные с ними крымскотатарский *сырт*, ногайский *сырт* *як*, казахские *терс*, *терстык* (*терістік*), *терскей* (*теріскей*). В крымскотатарском и ногайском языках *сырт* – «север» [КРЛ–КРС, 1988, с. 115]. В этих языках термины означают заднюю, обратную, оборотную сторону и, будучи определителями севера, являются синонимами слова *арқа* (*Теріскей Алатау* – «Северный склон Алатау»). Рассматривая топоним *Терскей*, географ Г. К. Конкашпаев пишет: «Терскей – северная сторона; северный склон горы» [Конкашпаев, 1951, с. 36], тем самым раскрывая смысл коренного слова *терс* – «север», а *терстык* – «северное направление». Таким образом, топонимы *Сырт*, *Терс* (*Теріс*), *Терстык* (*Терістік*), *Терскей* (*Теріскей*), а также *Арка* (*Арқа*) означают «север(-ный)».

Смена базовой ориентации с востока на юг своеобразно сказалась на термине *терс*: обозначавший запад, он стал указателем севера. Еще Ч. Ч. Валиханов обратил внимание: «Терскей есть общенародное имя северного или (выделено мной. – М. С.) западного склона гор...» [Валиханов, 1961г, с. 237]⁴ – и зафиксировал древнетюркский ороним *Терс* в значении запад: «...другая ветвь (гор. – М. С.) под названием Учконур, Теректаш, Ргайтык, Терса (*Теріс*. – М. С.) и Мусбель идет также на запад по правому берегу Чу и оканчивается на южной оконечности Балхаша» [он же, 1961е, с. 306].

⁴ В издании сочинений Ч. Ч. Валиханова «...в квадратные скобки заключены слова, пропущенные автором, но легко восстанавливаемые по смыслу» [Валиханов, 1961и, с. 623]. Процитированная фраза после дополнения составителей выглядит так: «Терскей есть общенародное имя северного или [северо-] западного склона гор...» [Валиханов, 1961г, с. 237]. Включением слова «северо-» решалось якобы противоречие, заключенное в расшифровке значения слова «терскей» (северного или западного склона?). Ч. Ч. Валиханов наверняка знал, что термин «терскей» является указателем и севера, и запада. Именно поэтому он подчеркивает: это «...имя северного или западного склона гор». Таким образом, здесь нет взаимоисключающих ориентиров, а есть один и тот же термин, определяющий в разные эпохи как север, так и запад, в зависимости от базовой основополагающей ориентации (восток, юг). Таким образом, включение составителями слова «северо-» является неверным. Ошибка эта повторена во втором переиздании трудов Ч. Ч. Валиханова.

Топоним *терс* в домонгольское время был широко распространен на евразийском пространстве и в связи с культом Востока, о чем было сказано выше, означал «запад». Такая древнетюркская ориентация сохранилась в наименовании турецкого озера *Терсакан* (*Tersakan*), расположенного в 10 километрах *западнее* озера Туз. Небольшое, вытянутое по форме озеро визуально воспринимается как река, отсюда определение *акан* – «текущий», относящееся обычно к рекам или ручьям. В Сибири три притока реки Томь: Терексу⁵, Казыр, Бельсу (в хакасском подлиннике-произношении – *Тирең суг, Хазыр суг, Пил суг*) – берут начало вблизи истоков реки Ак-юса и носят обобщенное название *Терс*. Воды их текут на запад.

Профессор Л. П. Потапов считает, что реки эти (*Терс*) получили свое название от наименования племени (народа) *терс*, упоминаемого в древнетюркской надписи и таким образом оставившего «...следы своего пребывания в названии трех рек» [Потапов, 1972, с. 162]. Исследователи С. Е. Малов и В. В. Радлов такой вывод подвергли сомнению. «Но такой этноним, несомненно, существовал...» [он же, с. 161], – настаивает Л. П. Потапов. Обоснованием такого вывода ученый считает существование в русских исторических документах XVI–XVII веков *Терсяцкой* ясачной волости, *терсяцких* татар и группы *терс*, которая «...вошла, видимо, в этнический состав башкир, сохранив свой этноним в названии аймака, или рода – терсатский» [он же, 1972, с. 161–162].

Надпись, которая вызвала столь неоднозначное толкование ученых, была обнаружена жителем города Красноярск Проскураковым в пещере на правом берегу реки Ак Юос, в четырех верстах от деревни Токсас (Тогзас). Выполнена надпись на красной скале черной краской [Малов, 1952, с. 67]. По месту нахождения этой древнетюркской рунической надписи хакасский исследователь В. Я. Бутанаев – академик, доктор исторических

⁵ Река *Терексу* нанесена на карту одного из первых изданий географического атласа СССР [Атлас, 1928, карта между с. 68 и 69]. В последующих изданиях картографов это название сохранялось. Однако в работе хакасского историка В. Я. Бутанаева эта река названа *Тирең суг* (*тирең, терең* по-хакасски значит «глубокий»), то есть название реки переводится на русский язык как «Глубокая вода (река)» [Бутанаев, 1995а, с. 130], а не «Тополиная река» (*терек* – «тополь»). Учитывая то, что работа академика В. Я. Бутанаева является специализированной, посвященной рассмотрению тюркских топонимов Южной Сибири, а также глубокое знание ученым своего языка и родного края, мы считаем верным написание названия реки Терексу в форме «Тирең суг» или «Терең суг».

наук, – уточняя, именует енисейскую надпись (по работе В. В. Радлова), или «памятник с Ак-юса» (по работе С. Е. Малова), *Тогзасской*.

Древнетюркская Тогзасская надпись, которая стала основой гипотезы Л. П. Потапова о существовании народа терс, транскрибирована и прочтена тюркологом С. Е. Маловым так:

- (1) Алту-шанта кәліп,
- (2) Алім каным тәрс буту(н) (?)
- (3) Бу улуғ әр атым Өг(дәм) ын алп (или Ынал п)
- (4) бағым кәліп әсән әніп (ініп) аңланып ...

- (1) Придя из (или в) Алту-шан
- (2) Мое государство, мой хан...
- (3) Это великое и геройское имя мое: герой Огдэм Ынал...
- (4) Мой род пришел, благополучно спустившись (с гор) и узнав...

[Малов, 1952, с. 68].

Здесь выражение «терс буту(-н) – народ терс», где «тәрс» написано в памятнике как «кр²с²», им оставлено без перевода, но с замечанием: «...в древних памятниках название народа “тэрс” мне не встречалось» [там же]. С. Е. Малов не умалчивает о том, что «...кроме Радлова В. В., у С. В. Киселева встречается народ “тэрс”» [там же]. Упомянутые С. Е. Маловым авторы публиковались в конце XIX и середине XX века. У С. В. Киселева есть упоминание народа *терс* [Киселев, 1949, с. 334–335] со ссылкой на работу В. В. Радлова, изданную на немецком языке, где тот переводит вторую строку так: «моего эля, моего хана народ Тэрс» [Radloff, 1895, p. 334]. Это один из ранних переводов рассматриваемой нами древнетюркской надписи. Здесь следует упомянуть, что В. В. Радлов писал также о казахском роде терстамгалы (*терістаңбалы*) племени найман (см.: Радлов, 1989, с. 111], тогда как С. И. Руденко упоминает башкирский Терсятский аймак (волость) XVIII века со ссылкой на П. И. Рычкова [Руденко, 1955, с. 57].

Профессор Л. П. Потапов не обратил внимание на двухчастность казахского генонима *терс + таңбалы (тамгалы)*, который буквально переводится как «перевернуто(оборотно-)-тамгалинский», где слово *тамга* означает «клеймо, изображение (геральдический знак)». Данное название рода является описательным именованим родовой тамги, как это нередко бывает у казахов: *тарақты* – «гребневые», *шөмішті* – «ковшовые», *балталы* – «топорные» и т. д. В основе этих тамг лежат схематические изображения гребня (*тарақ*), ковша (*шөміш*), топора (*балта*), так же как и в названии казахского рода *терстамгалы* – «перевернутая (оборотная) там-

га». В данном случае часть казахского генонима «терстамгалы» (*терс*) не дает возможности видеть в слове название народа.

Против принципа переноса имени народа на гидронимы говорит наблюдение В. В. Радлова, который обратил внимание на активное участие названий сибирских рек в образовании этнонимов [см.: *Благова, 1972, с. 114*], а не наоборот. Профессор Л. П. Потапов же считает, что название народа дало имя сразу трем рекам *Терс*.

Следует учитывать, что одинаковые имена трех рек противоречат важнейшей функции топонимов – отличать один объект от другого, точно указывать их местонахождение, усложняющееся еще и тем, что все три реки впадают в одну реку Томь. Именно поэтому каждая из них имеет свое название (*Теренсу, Казыр, Бельсу*). Объясняется же обобщенное название трех рек, имеющих собственные имена, только (и только!) направлением их течений на запад – *терс*, то есть в обратную от востока сторону, олицетворяющего исходную, «правильную», лицевую позицию. Все три реки текут практически параллельно, в одну сторону, и находятся на одной этнической территории. Впоследствии, после колонизации края, различающиеся названия рек даны и в русских вариантах: *Нижний, Средний и Верхний Терсы*, то есть в русском языке тоже соблюдается основной принцип географических «меток» – различать объекты (в данном случае – реки).

Часто в Сибири, как и в Казахстане, названия волостей давались по именам родов и племен, однако нередки и географические наименования, происхождение которых связано с названиями местностей, в частности – рек, как это произошло с башкирской *Терсяцкой* волостью. Волость получила наименование по прозванию реки *Терс*, а живших здесь татар называли *терсяцкими*. Если считать корректным утверждение Л. П. Потапова, тогда география расселения народа или племени «терс», «оставившего следы своего пребывания», распространилась бы на территории современного Туркменистана, где протекает река Терсакан; Турции (озеро Терсакан); Казахстана (река Терс, Терсаккан, Балатерсаккан); Поволжья (река Терс (Терса)). Народ *терс*, живший на такой огромной территории, а следовательно, бывший многочисленным, не смог бы «скрыть» самоназвание от хроникеров своего времени. Но о таком народе ни в одном источнике нет даже упоминания. Указанные аргументы обосновывают сомнения В. В. Радлова и С. Е. Малова и не дают повода увидеть в тогзасской надписи этноним «терс». При всей нашей уверенности в правильности толкования термина *терс* как «обратной, оборотной» стороны, а в системе определения сторон света – как указателя *запада* или *севера* [*Сембин, 1994, с. 66*], смысл тогзасской надписи не проясняется.

Академик В. Я. Бутанаев, заинтересовавшись этой древнетюркской фразой в Тогзасской пещере, предложил ее новое прочтение. При этом он опирается на работу С. Г. Кляшторного, изучившего историко-культурную ситуацию в Центральной Азии и пришедшего к выводу, что кыргызы, победив Уйгурский каганат, не могли принять религию побежденных уйгуров – манихейство, поэтому на рисунках на приенисейских скалах, где изображены люди с высокими носами и густыми бородами, в широких и длинных одеяниях и высоких митрообразных шапках, представлены христианские священнослужители [Бутанаев, 2003, с. 201]. В связи с высказыванием С. Г. Кляшторного о том, что победитель не мог принять религию побежденного (как правило, религия победителей навязывается проигравшему), В. Я. Бутанаев, опираясь на лексику тюркских языков [Будагов, 1869, с. 350; Юдахин, 1965, с. 708; Бутанаев, 1999, с. 137, 141] и приводя веские аргументы, предлагает читать термин *терс* (терсе, тарса, тарча) как *христианин* или *христианство* [Бутанаев, 2003, с. 201]. Известно также, что термином *тарса* обозначали несториан (христиан. – М. С.) в империи Моголов [там же; Манас, 1990, с. 508 (словарь к переводу)]. Так был разрешен спор относительно значения слова *терс*. Смысл интересующей нас древнетюркской фразы в прочтении В. Я. Бутанаева таков:

**Придя из Алтушан,
мой правящий род и мой хан – христиане...**

В том, что слово *терс* следует прочитывать в значении «христианин» убеждает и наше толкование этого термина в значении «неправильно-оборотный». Христианство в традиционном тюркском обществе воспринималось как навязанная, «неправильная», «оборотная» религия – *терс*, в противовес родной, традиционной, исконно-правильной, поэтому «терс» следует читать как «неправильная», «неверная» (религия). Так же как и христиан-несториан в Моголистане, традиционалисты-кыргызы могли называть манихеев *тарса/терс*. Таким образом, устанавливается не только правильное чтение древнетюркской фразы, но и раскрывается достоверный смысл Тогзасской надписи, где *терс* является прозвищем христиан. Этот же термин мог применяться к любой другой – чужой, «неверной» религии. Так слово *терс* в тексте Тогзасской надписи получило свое верное истолкование.

Предлагаю свое прочтение Тогзасской надписи, в контексте которой содержится пусть глухое, но указание на то, что племя переселилось в местность Алтушан, которое не было местом их исхода (из *Алтушан*):

Придя в Алтушан,
Мой эль⁶, мой хан (стали) народом христианским...

Последняя строка Тогзасской надписи может также служить косвенным подтверждением нашего вывода о переселении в местность Алтушан:

Это великое и геройское имя мое: герой Огдэм Ынал...
Мой род пришел, благополучно спустившись с (гор) и узнав...

Возвращаясь к значению топонима Сарыарка, отметим, что в древности *сары* имело еще одно значение – «направление, сторона». Такой смысл этого слова сохранился в средневековом тюркском дастане «Огуз-наме»: Андан соң үчегүсү таң сарыға бардылар, Затем трое из них пошли в сторону зари (на восток), Тақы үчегүсү түн сарыға бардылар. а еще трое отправились на север.

И далее:

кене андан соң Огуз қаған и вот затем Огуз-каган
төрт сарыға жарлық жумшады разослал приказ в четыре стороны
[ДТС, 1969. с. 488, 597; Өмірәлиев, 1988, 193, 201-66.].

Древнетюркский смысл термина *сары* сохранился до наших дней. «Удержали» его в значении «направление» азербайджанцы [ПМА, 2002, информатор А. Б. Мамедли (Агасы Хун)] и алтайцы [ПМА, 1996, информатор Б. Я. Бедюров].

Таким образом, топоним *Сарыарка* составлен из *сары* – «сторона» и *арка* – «северная». *Сарыарка* – северная сторона, что опосредованно подтверждается рассмотренными топонимами *Сырт*, *Терс*, *Терстык*, *Терскей*, *Аркалык*, означающими «север»; здесь же – река *Терсаккан* («текущая на север» (*аккан* – «текущая»)).

В научных изысканиях В. Л. Егорова, издавшего первое в историографии исследование географии Золотой Орды XIII–XIV веков и составившего наиболее полную географическую справку-перечень [Его-

⁶ В. В. Радлов отождествлял эль с народом. Народ в орхонских документах – «будун». Эль в широком смысле – это организация степной аристократии, возглавляемая каганом кыргызов. Отсюда в будущем разовьется эль-государство [Киселев, 1949, с. 335]. Именно поэтому В. Я. Бутанаев переводит слово эль как «правлящий род».

ров, 1985, с. 236–244], не содержится топоним *Сарыарка*, территория которой составляла добрую часть Золотой Орды. Факт этот указывает на более позднее происхождение термина.

До монгольского периода в источниках использовались названия *Дашт*, *Дешт-и Кыпчак* (*дашт*, *дешт* – по-персидски «степь»), которые по инерции функционировали наряду с термином *Сарыарка* вплоть до XIX века [см.: *Валиханов, 1964б*, с. 138].

Можно полагать, что вначале слово *Сарыарка* имело ориентационную нагрузку (северная сторона) и лишь затем стало нарицательным. Регион *Сарыарка* был летним пастбищем (жайлау), куда на лето перекочевывали казахи с зимних пастбищ (кыстау) Сырдарьи [*Исфагани, 1976*, с. 93–94].

Топонимом *Сарыарка* стала, по-видимому, лишь с образованием Казахского ханства, не позднее XV века. Свидетельством этому являются стихи философа и поэта XV–XVI веков Асана Кайгы (Хасана Сабитулы), родившегося на берегах реки *Еділ* (Волги) и умершего в Улытау:

Қызыл изен, боз жусан,	Красная изень, серая полынь
Сарыарқаға бітер ол	В Сарыарке произрастают.

[*XV–XVIII зғ. поэзиясы, 1982*, 65-б.] (подстрочный перевод мой. – М. С.),

и Доспамбета-жырау, родившегося в конце XV века в городе Азак (Азов) и умершего в Хаджи-Тархане (Астрахани):

Бетегелі Сарыарқаның бойында	В ковыльных степях Сарыарки
Соғысып өлген өкінбес!	Не жаль и жизни лишиться в бою!

[*БҒЖ, 1989*, 31-6]. (подстрочный перевод мой. – М. С.)

Топоним *Арганаты*⁷ этимологически также связан с южной ориентацией, следовательно, он относится к послемонгольскому времени. Архетипом здесь могут быть: 1) *Арғы* + *қанаты* (Дальнее крыло) и 2) *Арқа* + *қанаты* (Северное крыло). Предложенные архетипы не противоречат географии гор Арганаты, которые являются северным продолжением (крылом) Улытауских гор и по отношению к последним вторичны, ибо значительно ниже их по высоте и меньше по площади. Первая этимология

⁷ В «Словаре географических названий Джезказганской области» приведены различные этимологии оронима *Арганаты*: *арқар тау* – «горы архаров» (Е. Койшыбаев); *арқар, тау ешкі* – «архары, горные козы» (А. Абдрахманов) и *өзен-өзен, көп өзендер, сулар* – «реки-реки, многочисленные реки, многоводье» (Т. Жанузаков) [*ҚГАС, 1990*, 40–41-б.].

(*Арғы + қанаты = Арғанаты*) несостоятельна, потому что определение «дальнее крыло» требует относительно гор Арғанаты стационарно находиться со стороны гор Улытау (с юга), что не характерно для образования топонимии кочевников, хотя в истории имеются примеры (Закавказье. Закаспийский край, Заилийский край, Заволжье, Дальний и Ближний Восток и т. д.), связанные не только с оседлостью, но и с имперским мышлением и европоцентризмом (взгляд, позиция с севера).

В предлагаемой этимологии топонима – *Арқа + қанаты* (*арқа* – «север», *қанат* – «крыло»), то есть *Северное крыло*, два слога «қа» сливаются в один (*Арқанаты*), и слово произносится как *Арғанаты*. В этом случае происходит звуковая замена *қ* на *ғ*, что согласуется с правилом орфоэпии в казахском языке: ср.: *Қазықұрт – Қазығұрт*, *Қарақойлы – Қарағойлы*, *Ақадыр – Ағадыр*, *Ақайдар – Ағайдар*, *Қожақұл – Қожағұл* и т. д. Так на карте Казахстана горы *Арқанаты* обозначены написанием *Арғанаты*, что является звуковым вариантом, хотя исконное произношение и написание – *Арқанаты*.

Достоверность предложенной этимологии подтверждается расположением одноименных гор *Арғанаты* севернее хребта Тарбагатай в Восточном Казахстане и местоположением гор *Арғанаты* севернее гор Аркарлы (Архарлы) в Жетісу (Семиречье). С учетом этого анализ Г. К. Конкашпаева о связи происхождения названия гор Арғанаты с монгольским именовани-ем архара (*аргаль*) [см.: *Конкашпаев, 1959, с. 88*] представляется необоснованным.

Подводя итоги, можно констатировать, что север как указатель стороны заложен в различных топонимах: *Сарыарқа, Арғанаты (Арқанаты), Арқа, Арқалық, Арқасы, Теріс, Терістік, Теріскей, Терісаққан, Сырт*; в этот же ряд можно включить топоним Аргалы⁸ [*Севортян, 1974, с. 175*]. Описательный топоним Күнтимес («не солнечный»), как правило, означает «северная сторона».

Выводы эти подтверждаются исследованиями географических названий Республики Алтай, где значение той же категории топонимов тоже объясняется без учета хронологических (древнетюркский, монгольский периоды) рамок их образования и существования.

И в алтайских топонимах с основой *ара-арка, кайыр*: *Алтыгы-Ара-Коол, Ара-Боом, Ара-Кайа, Ара-Кат (Ар-Кат), Ара-Коол, Ара-Коол-Оозы, Арка-Кайа, Арка-Тура, Кайра-Баскан, Кайту-Кем, Кайтык* (по-казахски *қайта, қайту* – «обратно», «вернуться») в данном случае являются синони-

⁸ Тюркское *арга* возводится к *ару-ка* (спина) [*Севортян, 1974, с. 175*].

мами слов *кайра*, *теріс*, *арқа*), *Кайыр* (Кайру), *Кайыр-Бажы*, *Кайыр-Бут*, *Кайыр-Кат*, *Кайыр-Кем*, *Кайыр-Коол* [Молчанова, 1979, с. 132, 137, 139, 194, 195, 197] и других – заложены понятия «север» или «запад», в зависимости от базовой ориентации.

Сарыарка в значении «северное направление» находит подтверждение в алтайском топониме *Сары-Меес*, где *меес* указывает противоположную северу южную сторону [Молчанова, 1979, с. 22]. Слово *сары* в этих топонимах (*Сары-Арка*, *Сары-Меес*) однозначно выступает в значении «сторона».

ЗАПАД/СЕВЕР В АЛТАЙСКОЙ ТОПОНИМИИ

О Алтай-Хангай,
Агаш-Таш, Ай-Кюн,
Дьер-Суу, Ак-Ярык!

«Маадай-Кара»,
алтайский героический эпос

Слова *кайра*, *кайту*, *терс*, которые в тюркских языках являются синонимами, означают «обратная, тыльная, задняя стороны», «зад», «спина». При древнетюркской системе определения сторон света основополагающей позицией было обращение лицом к восходу солнца. Из этого положения стороны света определялись так: слева – север, справа – юг, впереди – восток, сзади (*кайра*, *кайту*, *терс*) – запад. В той или иной мере эти термины сохранили в различных тюркских языках значение стороны света, но чаще они используются в значении азимута, указателя стороны. Смена религий, вхождение в различные государственные образования, культурное влияние ближних и дальних соседей привели к тому, что многие слова как указатели сторон света были утрачены и сохранились лишь в географических названиях.

Изменение алтайской системы ориентации по сторонам света приходится на период монгольского завоевания Алтая в XIII веке, когда древнетюркский культ Востока под влиянием монголов был заменен на культ Юга и вышеуказанные слова-термины, бывшие указателями запада, стали определителями севера [Сембин, 1994, с. 65–66]. В этот же период, на наш взгляд, в алтайский язык проникло монгольское обозначение северной стороны – *ар(-а)* («зад», «спина»)⁹ [МРС, 1957, с. 40; Бартольд, 1966б, с. 392–393], близкое общетюркскому «арка» не только по смыслу, но и фонетически.

⁹ Монголы сменили культ Востока на культ Юга в X–XII веках.

Вхождение территории Алтая в состав Монгольской империи содействовало внедрению термина *ара* в алтайский язык, несмотря на то, что это слово имело у алтайцев, как и у других тюрков, значение «промежуток» [Севортян, 1974, с. 162].

Таким образом, смена культурно-идеологических ориентиров не только кардинально изменила одно из значений целого ряда слов (*кайра*, *кайту*, *терс*), но и ввела новое для алтайцев монгольское слово *ара*, ставшее синонимом общетюркского *арка* – «север». Исследователь О. Т. Молчанова совершенно правильно согласовывает апеллятивы «ара», «арка», «кайту» в топонимах *Алтыгы-Ара-Коол*, *Ара-Боом*, *Ара-Кайа*, *Ара Кат* (*Аркат*), *Ара-Коол*, *Арка-Тура*, *Кайту-Кем*, *Кайтык*, *Ойбок-Арка*, *Ойдык-Арка*, *Устиги-Ара-Коол* со стороной света, в данном случае – с севером [Молчанова, 1979, с. 132, 137, 139, 195, 271, 329].

Термины ориентации по сторонам света у тюрко-монгольских народов являлись не только и не столько системой координат, но в силу традиционного мировоззрения тесно соотношались с религиозными верованиями. Так, в мифологический подземный нижний мир, являющийся частью вертикального строения Вселенной (*верхний*, *средний*, *нижний*), вел путь, проложенный в реалиях нашего среднего мира, в «горизонтальной» плоскости.

По традиционным понятиям, «мир мертвых» помещался где-то на севере или западе [Львова и др., 1989, с. 217]. Хозяином подземного мира был Эрлик. Н. А. Алексеев высказал предположение о завершении формирования образа Эрлика у тюрков Южной Сибири как главы духов нижнего мира после X–XII веков под культурным воздействием монголоязычных групп [Алексеев, 1984, с. 63]. Это предположение подтверждается фактом смены культа Востока на культ Юга под мощным идеологическим воздействием империи монголов, у которых в X–XII веках тоже произошла эта смена. В XIII веке нижний мир Эрлика окончательно локализовался на севере. Самого Эрлика, ведавшего смертью, люди, естественно, не особенно жаловали, хотя следует отметить, что отношение к Эрлику было амбивалентным: признавалась его роль как хозяина не лучшего из миров, вместе с тем имелось в виду, что дети его, да и сам он порой, содействовали и покровительствовали добрым делам. Люди часто приносили ему в жертву тощее или больное животное, шкуру которого не выставляли на шесте, а забирали себе; строительные материалы жертвенника были плохого качества. На такое отношение людей к Эрлику обратил внимание А. В. Анохин и сделал вывод, что алтайцы допускали пренебрежение к хозяину подземного мира в действенной форме и даже жертвоприношение ему устраива-

ли на менее значимой, северной, стороне от стойбища, за городьбой, в темном месте, куда обычно сваливали отходы и падаль [Анохин, 1924, с. 2–3; Алексеев, 1984, с. 189–190; Львова и др., 1989, с. 142].

Любить хозяина мира мертвых Эрлика у людей не было основания, но и пренебрегать мрачной, темной силой божества было опасно. Объяснение такой «нелюбви» видится в том, что нижний мир является буквальной противоположностью земного существования, где посуда – с дефектом, вещи – «ущербны» (саха); дворец – из черной грязи; ездит Эрлик то на черной лодке без весла, то на быке лицом назад, а вместо плети использует луновидный топор *ай малта* (алтайцы) [Анохин, 1924, с. 3–4, 19; Алексеев, 1984, с. 52–53].

Дефектность вещей в могилах (специально разломанные и разбитые предметы) обнаруживается археологами на обширной территории Евразии. Этнографы обратили внимание на то, что у казахов седло на коне умершего человека поворачивали задом наперед. В алтайском эпосе «Маадай-Кара» батыры, отправляясь в «подземный мир», тоже укладывают седло задом наперед [Маадай-Кара, 1973, с. 465].

В этом свете обряд жертвоприношения Эрлику и отношение к нему не являются исключительно пренебрежительными, а соответствуют «оборотной» стороне жизни людей среднего мира. Неслучайно термины, указывающие направление в «страну мертвых» (запад/север), по смысловому значению связаны с этим миром и выражаются словами-синонимами: *арка*, *кайту*, *кайыр* (*кайру*), *терс* (*терис*) – «возвратная, задняя, оборотная, обратная, противоположная, тыловая стороны». Так, одно из значений слова *кайту* – «возвращение» (каз.) является синонимом слова «смерть», то есть возвращение из этого брэнного, временного мира; это отражается в казахском выражении *ол кайтыс болды* или *кайтты* («он умер»; букв.: «он вернулся, возвратился»).

Связь стороны света, находящейся «сзади», с потусторонним оборотным «миром мертвых» отражена в древнетюркской терминологии: *gurl* (*guru*) – «сохнуть, засыхать», что является синонимом слова «умереть», и *gurijaqi* – «западный» (букв.: «находящийся на стороне “смерти”»), то есть на западе) [ДТС, 1969, с. 468–469].

В древнеякутском языке понятия «вверх» и «вниз», «нижний мир» совпадали с определением течения реки Лена, текущей с юга на север; у долган одно слово *аллараа* содержало значения «низ», «вниз», «внизу», «север» [Убрятова, 1966, с. 61]. При этом запад у этих народов оставался тыльной стороной, где «умирает» солнце. Казахская семантическая пара «смерть – возвращение» дополняется бурятским словом *зуулэхэ* (букв.:

«идти на восток», где зуу – «восток», эхэ – общемонгольское «мать»), означающее «отправиться на “тот свет”», который якобы находится на севере или на северо-востоке, в стране холода, мрака, вечной мерзлоты [Манжигеев, 1978, с. 54–55]. Здесь смена базовой ориентации с востока на юг (вместо культа Востока – культ Юга) сместила нежелательную, плохую, то есть северную, сторону на восточную (левая – при южной ориентации). Однако страна холода и мерзлоты сохранила свои «неподвижные» координаты «загробного мира», и «уход на восток», то есть «налево», имел курс всё же на реальный север (север или северо-восток), то есть говоря «восток», имеют в виду север и показывают на него. Большое значение у бурят при основополагающей восточной ориентации имели левая (север) и правая (юг) стороны, где, соответственно, обитали плохие и хорошие духи – хозяева, небожители. С перемещением главной ориентации на юг левой, плохой, стороной становится восток, куда автоматически «переселяются» враждебные человеку духи. Правую, хорошую, сторону (запад) «заселяют» духи – хозяева, небожители, благосклонные к человеку. Только так можно объяснить указанное расселение духов у бурят в отличие от других тюрко-монгольских народов.

Буряты фактически «сохранили» потусторонний мир на севере; это связано с близостью Полярного круга и их хорошим знанием стороны расположения неуютного, темного севера, где и должен находиться «нижний преисподний мир». Со «страной мертвых», находящейся на севере, связано название реки *Валлари́г* (*Валерик*) в Чечении. Она течет на север и впадает в реку Сунжу. Слово *валлари́г* на чеченском языке означает «мертвый» [Агеева, 1985, с. 120].

При культе Востока запад считался «темной» стороной, куда уходят души людей, в то же время непривлекательный холодный север идентифицировался со страной мрака, что сделало левую сторону (север) нежелательной, «плохой». Когда юг стал основной позицией определения сторон света, север сделался «действительно» мрачной стороной умерших, что подтверждается представлением о реках, текущих на север, где исток ассоциируется с верхним, а устье – с нижним миром.

Тюркские народы (кроме долган, саха и тофов), сохранившие базовую ориентацию на восток, перешли на основополагающую южную ориентацию, что переместило «подземный мир» с запада на север. Принявшие ислам тюрки постепенно утратили смысл термина «дороги-направления» в иной мир, сохранив его как один из указателей стороны света, или направление. Было утрачено и представление о «плохой» левой стороне: ей теперь уже отдавалось предпочтение (отголосок культа Востока), хотя и

сохранилось воспоминание о праведности правой стороны. К примеру, значение и влияние левой стороны¹⁰ можно встретить при описании трона хана Ораз-Мухаммеда в городе Касимов, а также при дворцовом церемониале приема гостей и послов узбекскими ханами [Валиханов, 1961б, с. 126; Бартольд, 1964, с. 393].

Западный «путь в мир тьмы» домонгольского периода прослеживается в многочисленных древних погребальных комплексах. В частности, историк С. Аджигалиев (С. Е. Ажигали) связывает западную ориентацию казахских кулпытасов с проявлением солярного культа в генезисе ритуалов кочевников и образом коня-солнца как символа смерти, а также с транспортной ролью коня, везущего покойника в «загробный мир», что делает понятной ориентацию памятников на заход солнца [Аджигалиев, 1994а, с. 163]. Именно поэтому запад в этом контексте и есть «страна мертвых» домонгольского периода, что вполне объясняет неоднозначность указания направления в иной мир (запад или север) у многих исследователей. Реликты этих представлений, сохранившиеся у казахов, отмечены в материалах Ч. Ч. Валиханова. В «Легенде о мертвом и живом и о дружбе их» младший сын на «закате солнца... на западной стороне могил» познакомился и подружился с мертвым, благодаря советам которого при встрече с врагами в походе «скакал на западной стороне», не бросился после поражения противника на добычу, а «поскакал на запад», что привело его к богатству, а затем – и к совместному продолжению жизни с мертвым другом в его могиле, вполне благоустроенной, где они «достигли всех надежд своих» [Валиханов, 1961з, с. 488, 490–491]. Здесь ясно прослеживается сторона «царства мертвых»: могила мертвого друга расположена на западе и направление к ней – западное.

Азербайджанцы и хакасы также сохранили воспоминания о западе – стране мертвых. Герой азербайджанской сказки, чтобы достигнуть царства мертвых, едет по направлению на запад [АС, 1950, с. 67, 145]. Хакасы с западной стороны могилы устанавливали колышек, изображающий человека, отправляющегося на запад [Липский, 1966, с. 113]. Таких примеров множество у тюрко-монгольских и других народов: так, небезынтересно происхождение названия континента Европа от финикийского слова *эреб* – «мрак», «запад» [Суперанская, 1985, с. 61].

¹⁰ О левой стороне как женской половине, обители «матери мертвых» на севере и ее связи с западом и вечером, пожирающим души мертвых см.: Иванов, Топоров, 1974, с. 268–282.

Возвращаясь к рассмотрению алтайских топонимов, следует отметить, что географические наименования *Ара-Коол-Оозы*, *Арка-Кайа*, *Кайра-Баскан*, *Кайыр*, *Кайыр-Бажсы*, *Кайыр-Бут*, *Кайыр-Жарык*, *Кайыр-Кат*, *Кайыр-Кем*, *Кайыр-Коол*, *Кайыр-Кума*, *Кайыр-Кыр*, *Кайырлык*, *Кайыр-Туу*, *Кайыр-Чоку*, *Калбак-Меес*, *Калын-Арка*, *Карагайлу-Арка*, несмотря на расширительное толкование апеллятивов, данное О. Т. Молчановой [Молчанова, 1979, с. 137, 139, 194, 197–199, 201, 205], всё же связаны с ориентационной нагрузкой как системой, наиболее естественной для образования топонимии кочевников. Рассматриваемые топонимы объединены с «задним» азимутом.

Во всех названных топонимах апеллятивы «ара», «арка» имеют ориентационный смысл. Если гидроним *Алтыгы-Ара-Коол* (*алтыгы* – «нижнее», *ара* – «северное», *коол* – «русло») интерпретируется О. Т. Молчановой как «нижнее промежуточное, возможно, находящееся по ту сторону (с тыла), или северное русло», то не понятно, почему в топониме *Ара-Коол-Оозы* не содержится значение «северный». В этом названии более точным будет значение не «устье реки Ара-Коол», а «устье северной реки» (*коол* – «река», *оозы* – «устье»), или «северное устье реки». Термин «арка» у большинства тюркских народов (как и «ара» у алтайцев) обозначал северную сторону, поэтому топоним *Арка-Кайа* – не «спина-камень», а «северная скала».

Широко распространенные у тюрков топонимы с элементами *кай* (*кыя*) – «скала» – не только характеризуют физический объект как таковой, но в силу традиционного мировоззрения отражаются в именах добрых и злых духов, в социальной титулатуре, антропонимах. Таковы имя хранительницы шести слег юрты (семьи. – М. С.), названия скота, птиц – *Уч Мушту Кара-Кайа* [Анохин, 1924, с. 130]. В «Огуз-наме» это скала дива (*Див Кайасы*) [Рашид ад-Дин, 1987, с. 83]; *Кильтикая* – имя эмира, одного из умерщвленных ханом Токтогаем в самом конце XIII века [СМИЗО, 1884, с. 109]. Титул или родовую кличку *qia-gaja* носили по преимуществу бешбарлыкские уйгуры [Тугушева, 1972, с. 255; Ogel, 1964, s. 75].

При рассмотрении таких, казалось бы, достаточно ясных по смыслу топонимов, как алтайский *Каан-Кайа* (*Кангая*) и казахский *Хантау*, следует иметь в виду древний культ гор, скал. Ключ к пониманию значения этих оронимов дает тюркомонгольский культовый термин «хан», который употребляется «...перед или после имени шаманского духа или гения со значениями “самый почитаемый”, “господствующий”, “старший”» [Манжигеев, 1978, с. 84]. На наш взгляд, и алтайский, и казахский оронимы составлены не из парных существительных, а из прилагательных (*кан*,

хан) + существительные (*кайа, тау*) в соответствии с правилом, по которому прилагательное в тюркских языках должно стоять перед существительным. Слово *каан* (*каган, кан, хан*) стало существительным после приобретения им значения «властитель», «царь», «правитель». Можно утверждать, что для освящения, то есть для усиления власти и роли руководителя, эта духовная характеристика стала присваиваться главам племен либо была узурпирована светскими вождями, вследствие чего стала титулом (существительным). Описательность термина («почитаемый» и др.) уже сама по себе является признаком первичности.

Учитывая сакральность характера таких объектов природы, как скалы и горы, а также соответствующее их наречение, следует признать, что *Каан-Кайа* (*Кангая*) – не «ханская скала, утес или хан-утес», а «почитаемая скала», как и *Хантау* – «почитаемая гора». С учетом предложенных интерпретаций рассмотрим смысл топонима «Хан-Тенгри». Имя верховного божества Тенгри, ставшее у принявших ислам тюрков синонимом Аллаха, не могло «усиливаться» земными титулами, даже самыми высокими (хан, царь, король), так как оно само содержит высшее понятие. Именно поэтому первая часть топонима «хан» перед именем божества является прилагательным, а не существительным, отражает отношение человека к Богу и не приземляет его имя. Хан-Тенгри – «господствующий Тенгри», или «самый почитаемый Тенгри», или «старший Тенгри». В этом же ряду стоит топоним *Хангай* (хребет), который, вероятнее всего, первоначально звучал как *Хангайа* (*Хан-кайа*) – «почитаемый или господствующий хребет (скала)».

По иной схеме образован казахский гидроним *Обаган*, где *оба* – жертвенная куча камней; а *ган* – не показатель наличия, не аффикс множественности, как считает Е. Койчубаев [*Койчубаев, 1974, с. 181*]¹¹, не уменьшительный суффикс и не прилагательное *хан-кан-ган*, так как стоит после существительного «оба», а составная часть терминологического ряда «...акан-кан¹², кам, кем, кен, ган (ған), гем, хем, канг, ганг», означающих водный поток, реку [*Мурзаев, 1984, с. 251; Әбдірахманов, 1975, с. 76–79, 97, 154–155–6.; Молчанова, 1979, с. 50*]. Таким образом, *Обаган* – жертвенная (священная) река. В Костанайской области река под именем *Обаган* (*Убаган*) течет на север и впадает в реку *Тобыл* (Тобол).

¹¹ Е. Койчубаев значение гидронима *Обаган* трактует как «урочище со многими *оба*ми».

¹² О. Т. Молчанова считает, что «...в алтайском *кан* можно восстановить значение *река*».

Обычай сооружения *оба*, у которого совершаются религиозные обряды, в месте, где наблюдается течение на север рек, с которыми связаны представления о дороге в потусторонний мир, отразились в наименовании реки *Обаган* как «жертвенной реки», уносящей души людей на «тот свет» – «север». *Оба* как святилища имели жертвенники, стены которых были ориентированы по сторонам света, а вход обращен на восток или юг [Викторова, 1980, с. 63–641], то есть запад/север были оборотной (мертвой) стороной. Такие обрядовые жертвоприношения у воды точно отражены в татарском наименовании реки *Корман елгасы* («река жертвоприношений»), где *корман* – «жертва», а *елга* (каз.: *жылга*) – «ложе ручья, речки».

Фонетически к топониму *Обаган* тесно примыкает название реки *Абакан*. Хакасский исследователь М. И. Боргояков верно увидел в гидрониме *Абакан* «дорогу или водный путь аба» [Боргояков, 1973, с. 33–35]. Развивая его мысль, следует сказать, что дорога-направление в иной мир, проходящая по воде, связана с реками, текущими на запад или север. Река *Абакан* течет на север в верхней своей части, а затем сворачивает на северо-восток и вливается в реку *Енисей*, впадающую в Северный Ледовитый океан, то есть это путь-дорога по направлению в «нижний мир». Среди многих значений слова «аба» обращает на себя внимание следующее: «аба – прародитель; предок» [ДТС, 1969, с. 1], это позволяет связать смысл гидронима с культом умерших предков. Таким образом, если *кан* – «река», то *Абакан* – «река, ведущая к умершим предкам, или буквально: “река предков (прародителей)”». Северное направление рек *Обаган* и *Абакан* как частей одного из элементов традиционного верования и фонетическое тождество гидронимов *Абакан* (*Абаган*) и *Обаган* наводит на мысль о древнем их происхождении и предпочтительности прочтения («река предков»), нежели связанного с жертвенной кучей камней «оба», как мы предполагали выше.

Иллюстрацией данного толкования может служить «отправка» куклы – *пала куду начах* (детский кут маленького ребенка), вместилища души умершего ребенка, на тот свет (*узут чир*, то есть в «землю душ умерших людей»). Для этого куклу помещали в гробик и, поставив его на плот, пускали по течению реки [Потапов, 1973, с. 272–273], на наш взгляд, текущую на запад или на север.

Река *Арга-Сала* (Эвенкия, Республика Саха) течет строго на восток и вливается в реку *Оленек*, которая, продолжив течение на восток, резко сворачивает на север и впадает в море Лаптевых. На языках саха и эвенков *арга* (*арка*) – «запад», в таком случае река *Арга-Сала* (*сала* – «рукав», «ветвь») [Мурзаев, 1984, с. 493] – западный рукав, западная ветвь текущей на север

реки Оленек. В Республике Саха река Арга, текущая па северо-восток, впадает с западной стороны в реку Индигирку. Значение названия реки *Арга* – «западный (приток)». Таким образом, термин «арка» используется в гидронимах не только как указатель направления течения рек на запад или север, но и имеет значение обратного азимута (с запада на восток).

Термину *кайыр* (*кайр, кайра, кайру, кайры, хаир, хайыр*) О. Т. Молчанова дает следующее пояснение: 1) крутой, отвесный, обрывистый; быстрый (о реке); 2) быстрина; др.-тюрк. *Кайыр* – песок; *кайыр* – свирепый, лютый; возможно, также тув. хайыр – солонец, солончак [Молчанова, 1979, с. 197]. Здесь не учитывается еще одно семантическое значение при рассмотрении топонимов с основой «кайыр» в алтайском, казахском и других тюркских языках, а также опосредованного в древнетюркском – «вернуться, назад, задняя сторона»¹³ [ДТС, 1969, с. 408], то есть то, что этот апеллатив является синонимом «арка», «кайту» и несет нагрузку определения стороны света (запад/север)¹⁴. Убедительным подтверждением этого вывода является значение названия реки *Кайра* (правого притока реки Чолышман) системы Телецкого озера. Учитывая западное течение реки *Кайра*, а также значение «кайра» как гидронимического апеллатива в других названиях рек, указывающих направление, можно утверждать, что в данном случае происхождение слова относится к древнетюркскому периоду и гидроним *Кайра* означает «(текущая на) запад».

Река Хайрюзовка, протекающая в створе городов Бийск и Барнаул, впадает в реку Большая Речка (бассейн реки Обь) и течет на запад; это отражено в первом компоненте ее названия: *хайр* (*кайыр*) – «запад». Вторая составная – «юз» – означает не числительное «сто», а «лик», «лицо» (лицевая сторона вообще), что в сочетании со стороной света дает значение направления. *Хайрюз*, по нашему мнению, – западное направление, или, вернее: «(текущая) “лицом” на запад»¹⁵. Подобное значение «юз» просле-

¹³ *Кайра* в реликтовом значении запада сохранилось и чувашском языке [Егоров, 1964, с. 84–85], тогда как *гайра* в туркменском – север [ГТЯ, 1979, с. 108].

¹⁴ Двойное значение стороны света (запад/север) дается автором для микропонимов, не нанесенных на крупномасштабные карты Республики Алтай и других регионов, в силу этого невозможно определить направление течения рек и расположение других географических объектов. Сторона света в составе рассматриваемых топонимов дается однозначно в тех географических названиях, которые нанесены на карты.

¹⁵ Показательно, что в Восточном Казахстане известен населенный пункт Нижняя Хайрюзовка, расположенный на правом берегу реки, текущей на запад и впадающей в реку Иртыш. С большой долей уверенности можно предположить,

живается и в некоторых других алтайских топонимах, например, *Јус-Тыт* (*Јустик, Јустыт*) и *Јус-таш*; однако традиционно трактуемых буквально как «сто лиственниц», «сто камней» [Молчанова, 1979, с. 186]. Думается, *Јус-Тыт* может означать «лиственничную сторону», а *Јус-Таш* – «каменную (каменистую) сторону».

Еще одно подтверждение синонимичности терминов «арка» и «кайра» содержится в наименовании реки *Кайра-Баскан*. О. Т. Молчанова переводит это название как «отступил» [там же, с. 194], но это нонсенс для названия реки, ибо реки никогда не отступают, о чем алтайцы, давшие это название, были прекрасно осведомлены. Предлагаемый вариант – «текущая (*баскан* – букв.: «наступающая») на запад/север» – ставит все в логические рамки. Остается определить по карте или на местности направление течения (у нас эта возможность отсутствует), и тогда станет ясным историческое время происхождения гидронима – тюркское оно или монгольское.

Топоним *Кайыр-Бажы*, трактуется как «исток реки Кайыр» (здесь и далее этимология алтайских топонимов дается по работе О. Т. Молчановой). Это вполне корректно при толковании *бажы* как «исток, начало, голова» реки Кайыр. Если же рассматривать этот гидроним по предложенному значению *кайыр* – «запад/север», то здесь приемлемо, на наш взгляд, следующее определение: *Кайыр-Бажы* – «западный/северный исток» или «исток реки, текущей на запад/север». Лог *Кайыр-Бут* – не «отвесный отрог горного хребта», а «западное/северное ответвление более крупного лога»: *бут* («нога») как ответвление может относиться не только к горным системам.

Степь *Кайыр-Жарык*¹⁶ – не «отвесная теснина», а «западная/северная местность (степь), изрезанная текущими водами»; *Кайыр-Кат* – не «отвесная складка, слой», а «западная/северная складка, слой»; *Кайыр-Кем* – не «быстрая или солончаковая река, река с порогами», а «западная/северная или текущая на запад/север река». В соответствии с изысканиями О. Т. Молчановой *Кайту-Кем* – «северная река» (вернее, «река, текущая на север». – М. С.), но учитывая, что «кайту» и «кайыр» – синонимы, следует считать зна-

что название этой реки – *Хайрюз*(-овка). На известных нам картах наименование реки не нанесено.

¹⁶ На северном Устюрте (Западный Казахстан) в урочище Доңызтау есть река Шаған (Чаган), которая в обрывистой, «верхней», части называется Жарык, т. е. «яристый» берег [см.: Аджигалиев, 1994б, с. 60].

чения топонимов *Кайту-Кем* и *Кайыр-Кем*¹⁷ идентичными. Ороним *Кайту* в Афганском Туркестане упоминается В. В. Бартольдом: «...самая западная ветвь (горной системы. – М. С.), ограничивающая с севера долину Герата, носит название *Кайту* или *Кух-и Баба*. Главная цепь ...постепенно повышается к востоку» [*Бартольд, 1971, с. 71*]. Судя по приведенной цитате, долина с севера ограничивается горной цепью, которая тянется с востока на запад, а значит, направление хребта *Кух-и Баба* – западное (*кайту*). Понижение к западу, естественно, воспринимается как «острие» – направление. Топоним этот является своеобразным тюрко-персидским билингвальным примером. В *Кух-и Баба* (*кух* – «гора», *баба* – «предок») первая часть – персидская, вторая – тюркская. Хребет *Аркатаг* в Гималаях вытянут по оси «восток – запад», где понижение к западу также отразилось в апеллятиве *арка* – «запад». Вторая часть слова – *таг* означает «гора, хребет» (уйг.).

Возвращаясь к алтайским топонимам, отметим, что *Кайыр-Коол* – не «быстрая река», «отвесная протока», а «западная/северная река», или «река, текущая на запад/север»; *Кайыр-Кума* – не «галечная, крупнопесочная светло-желтая река», а «западная/северная светло-желтая река»; *Кайыр-Кыр* – не «крутая гора», а «западная/северная гора».

Соответствующее значение имеет алтайский топоним *Кайырлык* (*кайыр* – «назад», «север»; *-лык* – аффикс принадлежности). Название населенного пункта *Кайырлык* означает «северный», а река *Кайырлык* – «северная», или, точнее, «текущая на север», но не «крутое, отвесное место» и не «быстрина, порог». Здесь ойконим *Кайырлык* получил имя от гидронима *Кайырлык*. В таежном районе верховьев реки Томь протекает река *Кайтырык*, название которой связано также с ориентационной нагрузкой (запад/север).

Продолжим дальше по «Словарю» О. Г. Молчановой: *Кайыр-Туу* должна быть не «отвесной горой», а «западной/северной горой»; *Кайыр-Чоку* – не «крутая вершина горы», а «западная/северная вершина, сопка»; *Калбак-Меес* – «широкая, плоская южная сторона горы»; *Калын-Арка* – «густой лес на северной стороне», а буквально: «густой» север. Как известно, лес густо растет на северном, более влажном склоне гор. *Карагайлу-Арка* – «северная сторона горы с соснами», *Ээр-Меес* – «седлообразная южная сторона (горы)», где *меес* означает «южная». Основное значение слова *меес* – «южная (безлесная) сторона горы», противоположная северной (*арка*). К четырем последним значениям топонимов, данным О. Т. Молчановой, нами добавлена лишь сторона света (*меес* – «южная», *арка* – «северная»).

¹⁷ Если река течет на запад, тогда *Кайыр-Кем* – «(текущая на) запад река». Производное от *кем* («река») *кеме* («корабль, судно» (каз.)).

При всей однозначности гидронима *Кайракан* как «почтительного наименования божества» [Молчанова, 1979, с. 194] представляется возможным рассмотреть следующие варианты разбивки на две составляющие, которые в конечном счете дают одно и то же значение: 1) *кайр* + *акан* и 2) *кайра* + *кан*, где *кайр(-а)* – «оборотная сторона, то есть “запад/север”», а *акан* (*аккан*) – «текущий»; *кан* – «река». Кроме того, *кан* (*хан*), как указывалось выше, – «самый почитаемый; господствующий; старший». Предпочтение значению «кан» как реки в гидрониме *Кайракан* обосновывается анализом сложносоставной структуры имени небесного духа, живущего на одиннадцатом слое неба, *Хан-Кайракана* [Дыренкова, 1949, с. 138–145], где дважды используется термин «хан-кан». Если первый элемент «хан» – прилагательное, означающее «почитаемый», «старший», то второй, в конце слова, не может быть прилагательным, а значит, *кан* (река) – существительное: *Кайракан* – «река, (текущая на) запад/север». Имя этого демиурга как божества «оборотного мира мертвых» связано с направлением в «страну мрака» (запад/север) и материализовано в названиях объектов природы, отвечающих традиционным религиозным представлениям. Это не единственное название: так, река в Монголии, текущая на север и впадающая в реку Селенга, также называется *Хайрхан*; в Баян-Олгийском аймаке есть хребет *Цэнгэл-Хайрхан-Ула*, вытянутый по оси север-юг с понижением на север.

Верность предложенных интерпретаций алтайских топонимов с основой «кайыр» подтверждается аналогичным рядом казахских гидронимов. Например, в названии небольшой реки *Кайыршакты* (Южный Казахстан) содержится направление течения реки на запад/север: *Кайыр* + *шакты* – «течение, соответствующее западу/северу» (*шақ* – «соответствие»). Река *Кайракты*, впадающая в реку *Терсаккан* (Акмолинская и Костанайская области), течет на запад; это дает нам возможность предложить следующую расшифровку: *кайр(-а)* + *акты* (*кайыр* + *акты*), то есть «текущая на запад», где *акты* – «текущая». Другая река *Кайракты* (Актыубинская область) течет на восток и впадает в реку *Ыргыз* (*Иргиз*), здесь *Кайракты* – «текущая с запада» (река), ср.: *Арга*, *Арга-Сала*. Небольшая река *Кайракты* в Карагандинской области [ҚГАС, 1990, 149-б.]¹⁸ течет с севера и впадает в реку *Жаман Сарысу*, которая течет на запад, в «плохую» сторону, тогда как река *Жаксы Сарысу* течет с «хорошей», восточной, стороны. В «плохую» сторону, как и реки с компонентом «кайыр», несут свои

¹⁸ Авторы словаря, опираясь на выводы исследователя Т. Конкашпаева, считают приемлемым его мнение о том, что *қайрақты* означает «место, где много камней-кайраков».

воды реки *Жаман Кон* и *Жаманшад* бассейна озера Тенгиз. Все эти реки текут на север, тогда как река *Жаксы Кон*, впадающая в реку *Кон*, течет на восток, в «хорошую» сторону, левую при южной ориентации. Другой пример: река *Адыяманчай* (*ады* – «имя», *яман* – «плохой», *чай* – «река»¹⁹) – «река с плохим именем», впадающая в озеро Гокча/Севанг, течет на север (Армения). В этих примерах названий «плохая» сторона (запад/ север) как направление на «тот свет» отразилась в наименованиях рек буквально.

На западном конце тюркского мира, в европейской части Турецкой Республики, течет на север река *Хайраболу*, впадающая в реку Ергене: *Хайра* (*кайра*) – «север»; *bol* – «широкий, просторный, обильный» (*bol su* – «обильная вода») [ТРС, 1977, с. 125; КРЛ–КРС, 1988, с. 38] (ср.: каз. – *молсу*). *Хайраболу* – «обильно (текущая на) север» (река).

Река *Ага*, текущая на северо-восток в Агинской Бурятской автономии (Российская Федерация), образуется от слияния двух небольших рек, катящихся на восток. Северная из них называется *Хойто-Ага*, где «хойто» на бурятском и монгольском языках означает «север, задняя сторона» [Мурзаев, 1984, с. 594]; ср.: *кайта*, *кайту*. Кроме того, *хойто* – «вторая, последующая»: *хойто-тагша* – «вторая, после возлияния духу, чашечка водки» [Манжигеев, 1978, с. 37]; ср.: каз. – *кайта*, *кайталау* – «повторный (второй)», «повторение». *Хойто-Ага* – «северная Ага», или «вторая (северная) Ага».

Название алтайской реки *Түндүк-Таш-Кадаган* (*түндүк* – «север», *таш* – «камень», *кадаган* – «вбил») О. Т. Молчанова определяет как «северный камень вбил» [Молчанова, 1979, с. 320]. Здесь буквальное калькирование на русский язык делает перевод бессмысленным. На наш взгляд, *кадаган* в алтайском языке, так же как и в казахском, несет смысловую нагрузку определения, установления, в данном случае – направления. Казахское выражение «*кадалып қарау*», как и в алтайском, означает не только «вонзиться», «впитаться», «упереться взглядом», но и «направить точно, в определенное место, взгляд». Именно поэтому *Түндүк-Таш-Кадаган* букв.: «установил, определил камень, указывающий север». Слово «камень» здесь имеет еще и смысл точно установленного ориентира, твердого, как камень, определителя направления. Смысловой перевод – «река, твердо определившая свое направление течения на север», или «река, текущая точно на север».

Казахские топонимы с основой «түн» раскрываются с помощью алтайских, которые дополняют и подкрепляют достоверность их расшифровки. На западе Карагандинской области, в горах *Көшубай* (*Кошубай*), берет начало река, указанная на картах как *Түндык* (*Түндік*, *Түндікті*), или

¹⁹ *Чай* (*сай* (каз.)) в азербайджанском и турецком языках – «река, речка».

Тюндюк, которая течет на север и впадает в озеро Карасор. Об этой реке существует предание, по которому легендарный ногайско-казахский философ и странник Асан-Кайгы, искавший для своего народа землю обетованную – Жеруюк – и побывавший с этой целью в четырех концах света, на своей быстрой, как ветер, верблюдице Жельмая, дал оценку и интересующей нас реке. Увидев реку Тундыкты (слово можно перевести и как «ночевка, ночное». – М. С.), он сказал: «Юрта, в которой казы (конская колбаса, деликатес. – М. С.) в двенадцать пядей, – достойна ночевки; место, где блеют овцы, – достойно ночевки; место, где торчат овечьи уши на пядь, – достойно ночевки, а это именно такое место» [Магауин, 1970, с. 26]. Эта топонимическая легенда представляет собой яркий пример познания методом «народной этимологии». А в поисках Асаном всеобщего счастья нетрудно увидеть переживание идей социальной утопии. Кочевым аналогом «Города Солнца» Томмазо Кампанеллы представляется казахско-ногайский «Жеруюк» Асана-Кайгы (*Асан Кайгылы* – ног.). Здесь скот приносит два приплода в год, всюду прекрасные пастбища и чистые реки, люди не воюют и не враждуют, не болеют и живут до ста лет. Казахская метафора «когда жаворонок вьет гнездо на спине овцы» зачастую применяется ко времени ногайско-казахского единства, временам могущества кочевой Орды и великой народной мечты о мирной благословенной земле.

Е. Койчубаев дает такую предположительную интерпретацию гидронима Тундык: «Букв. “ночной”, в значении “речка, всю длину которой (всадник) может покрыть за одну ночь”» [Койчубаев, 1974, с. 226]. Мы полагаем, что здесь, как и в алтайском гидрониме, проявляется древнетюркская основа определения северной стороны: *Түн* – «ночь, ночная», то есть «северная» сторона [ДТС, 1969, с. 597]. Гидроним *Тундык* – «(текущая на) север», или «северная». В казахском языке сохранилось диалектное выражение *түндік жақ* – «северная сторона» [Аманжолов, 1959, с. 278, 413], что и подтверждает верность такой интерпретации. Содержание понятия севера в названии реки *Тундык* подкрепляется другим гидронимом – *Тунтөггер* (на картах – *Тюнтюгур*. – М. С.). Эта река течет на север в Костанайской области²⁰. *Тунтогер* – «льющая(-ся) на север», то есть *тун* – «ночная, или полуночная, сторона, север» и *тогер* – «льющая(-ся)».

²⁰ На первые в истории казахские географические карты в «Казахской советской энциклопедии» топонимы переносились в русской (искаженной) транскрипции казахских наименований, в результате чего река *Тюнтюгур* вместо правильного *Тунтөггер* получила бессмысленное, но «казахское» написание *Тимтуір* [см.: ҚСЭ, 1978. Карта между стр. 48 и 49].

Заслуживает внимания содержание алтайских топонимов *Сары-Меес* и *Сары-Кайыр*, особенно в связи с попытками этимологизации казахского топонима *Сарыарка* (*Сары-Арка*) на протяжении почти целого столетия: «*Сары-Меес* – букв., “желтая безлесная гора или сторона горы”» [Молчанова, 1979, с. 286]. При различных значениях термина «меес»²¹ [там же, с. 22] «сары» однозначно воспринимается как сторона, направление. Это мнение О. Т. Молчановой подкрепляется следующим толкованием алтайского топонима *Сары-Кайыр* («лог»): если *кайыр* – «обратное», как указывалось выше, а *сары* – «направление, сторона», то *Сары-Кайыр* – «обратное, западное/северное направление, или сторона», но не «желтое крутое отвесное место». Отсюда значение казахского топонима *Сарыарка* (*Сары-Арка*) как «северной стороны» [см.: Сембин, 1994, с. 67] подтверждается также значением алтайских топонимов *Сары-Меес* и *Сары-Кайыр*. Более того, *сары* в значении «направление, сторона» использовалось в «Огуз-наме» [ДТС, 1969, с. 488, 597]. У фуюйских кыргызов (Китайская Народная Республика) в словах *усансар* («запад») и *асансар* («восток») выделяется вторая часть *сар/сары* – «сторона» [Тенишев, 1966, с. 90–91]. Традиционная ориентация на местности у хакасов связана со словом *сары* в значении «сторона»: север – *күн тогыр сары*, юг – *күн орты сары*, восток – *күн сыгыжы сары*, запад – *күн кірісі сары*²² [Кононов, 1978а, с. 84]. Азербайджанцы и алтайцы до сих пор сохранили слово *сары* в значении «сторона, направление». К примеру, азербайджанцы говорят: *бу сарыјадан галди*, *бу сарыјага гитти* – «(он) пришел с этой стороны и ушел в ту сторону».

В предлагаемой таблице рассматриваются основные термины «сары», «меес», «кайыр», «ара/арка» в двух- и трехсложных топонимах, их взаимодействие при образовании географических названий с другими составляющими и между собой.

²¹ Основное значение *меес* – «южная, безлесная сторона горы, противоположная северной (“арка”»)» [см.: Молчанова, 1979, с. 22]

²² *Север* – сторона против солнца; *юг* – полуденная сторона; *восток* – сторона восходящего солнца; *запад* – сторона заходящего солнца.

САРЫ направление	МЕЕС юг	КАЙЫР запад/север	АРА (АРКА) север (запад/север)
Сары-Кайыр	Сары-Меес	Сары-Кайыр	САРЫ-АРҚА
Сары-Таш	Ташту-Меес	—	(каз.)
Сары-Жалбак	Жалбак-Меес	—	—
Сары-Коол	—	Кайыр-Коол	—
Сары-Кат	—	Кайыр-Кат	Алтыгы-Ара-
Сары-Бут	—	Кайыр-Бут	Коол
Сары-Кыр	—	Кайыр-Кыр	Ара-Кат (Арка)
Сары-Кайа	—	—	—
—	Ак-Меес-Бажы	Кайыр-Бажы	Ара-Кайа
—	Jaан-Меес	—	(Арка-Кайа)
			—
			Jaан-Арка

Как видно из таблицы, составленной из взаимосвязанных географических названий по словарю О. Т. Молчановой, в сложных алтайских топонимах с основами «сары» и «кайыр» в четырех случаях совпадает второй составляющий компонент, с апеллятивами «сары» и «меес» и терминами «сары» и «ара/арка» – в трех. Элементы с «меес» и «кайыр», а также с «кайыр» и «ара/арка» совпадают, соответственно, дважды, а с «меес» и «ара/арка» – один раз. Однако основные термины при взаимодействии сочетаются лишь с апеллятивом «сары». Совмещения апеллятивов «меес» и «кайыр», «меес» и «ара/арка», «кайыр» и «ара/арка» в одном топониме не встречаются: все они являются указателями сторон света, а значит, взаимоисключаемы. Лишь в последнем случае они не противоречат друг другу по смыслу, а указывают одну и ту же сторону света, что также не дает возможности образования сложносоставных топонимов.

Единственный термин из таблицы – «сары» – при образовании сложного слова может взаимодействовать и с «меес», и с «кайыр», и с «ара/арка», так как *сары* – не указатель стороны света, а «направление, сторона» Это дает полное обоснование репрезентативности казахского топонима *Сарыарка* (*Сары-Арка*) как северной стороны.

Очень большое количество топонимов с нецветовым значением «сары» выявить практически невозможно, однако со значительной долей достоверности можно утверждать, что *Сары-Ачык* – не «желтое открытое место, поляна», а открытая сторона; *Сары-Жалбак* – не «желтое широкое

место, поляна», а плоская сторона; *Сары-Кају* – не «желтый косогор, крутой склон горы» [Молчанова, 1979, с. 285], а боковая сторона (*кају* – «бок») [там же, с. 46]; *Сары-Кобы* – не «желтый, рыжий лог», а сторона лога, которая может быть стороной речной долины, реки, хребта и т. д. в зависимости от характера объекта и смысловой нагрузки слова «кобы» [Молчанова, 1979, с. 64].

О. Т. Молчанова по поводу реки *Сары-Көл-Жок* (букв.: *Сары-Кол* – «нет, не существует, не имеется») в примечании к своей статье отмечает: «Взаимодействие между объектами здесь таково: река *Сары-Көл-Жок* течет по логу с таким же названием, река пересыхающая, лог *Сары-Көл-Жок* ведет к пересыхающему озеру желтоватого цвета *Сары-Көл*» [Молчанова, 1986, с. 201, пр. 23]. В этом, казалось бы, абсурдном по смыслу гидрониме (*сары* – «желтое», *көл* – «озеро», *жок* – «нет»), где в наименовании реки используется целое предложение, отрицающее существование озера, явно просматривается значение «сары» как направление к пересыхающему, то есть практически уже не существующему, озеру. Из контекста логично заключить, что значение *Сары-Көл-Жок* – «направление к несуществующему (пересыхающему) озеру», притом неважно, в какую сторону по отношению к сторонам света течет река. Это один из редких примеров того, что прилагательное с «цветовым» определением ясно указывает на нецветовое значение. Этот случай подтверждает вывод о том, что цветовая геосимволика у тюрков, выйдя из активного употребления, была заменена линейно-пространственной ориентацией [Кононов, 1978б, с. 160], когда она продолжала функционировать в качестве терминов, но уже была скрыта цветовой характеристикой (*ак, кара, көк, сары*).

Сары-Меес – южная сторона; *Сары-Сас* – не «желтое болото» (обычно болота бывают зелеными), а сторона болота (болотистая сторона); *Сары-Сору* – не «желтая трясины», а сторона трясины, что содержит, как и в предыдущем случае, предупредительную информацию.

Сары-Таш (*тас*) – не «желтый камень», «сопка», а листовенничная сторона (ср.: *Јүс-Тыт*); *Сары-Чет* – не «желтый бор», не «тайга, покрытая кедром», а сторона тайги; *Сары-Чибі* – не «желтая ель», а еловая сторона.

В «Топонимическом словаре Горного Алтая» не встречаются географические наименования с апеллятивом «терс» (*теріс*), однако в Южной Сибири он присутствует в названии трех притоков реки Томь (*Терексу, Казыр, Бельсу*). Общее название этих рек – *Терс* – обусловлено их западным течением. Тесная взаимосвязь терминов с «задним» азимутом со стороной света позволяет ясно проследить на казахском материале, как один и тот же апеллятив «терс», в зависимости от базовой ориентации при определении сторон света, является

указателем запада или севера. Этот принцип прослежен нами на формантах «кайту» и «кайыр». *Ара* как термин, вошедший в обиход под влиянием монголов, в алтайском языке однозначно является указателем севера.

Река *Балатерсаккан* (Карагандинская, Костанайская области) течет на север и впадает в реку *Терсаккан*. Здесь: *бала* – «ребенок», *теріс* – «север», *аққан* – «текущий»; то есть *Балатерсаккан* – «приток (бала), текущий на север». Обе реки текут на север, поэтому время происхождения их названий – послемонгольский период.

Бала в гидронимических образованиях может составить наименование и самостоятельно, например, колодец *Бала* (Карагандинская область). В составе же сложных образований гидронимов *бала* имеет значение не столько «малый, маленький», сколько «приток», который, естественно, меньше основной реки. Так, реки *Балажезды*, *Балакундызды*, *Баласарыозек* (Карагандинская область), *Балакалжыр* (Восточно-Казахстанская область), *Балабалдарбек* (Южно-Казахстанская область) несут свои воды в более крупные реки *Жезды*, *Кундызды*, *Сарыозек*, *Калжыр*, *Балдарбек*. Значение «бала» как притока можно рассматривать и в тех случаях, когда в их названиях не содержится наименование «материнской», принимающей, реки. Таков правый приток алтайской реки Чуй – *Балакан* («маленькая речка») или река *Балакән* (Азербайджан), впадающая в реку Алазон, где в слове «бала» содержится понятие притока. Таким образом, *бала* в гидронимах обретает смысл притока, где соподчиненность «ребенок – мать» переносится на географическую номенклатуру «приток – принимающая река».

В Актюбинской области небольшая река *Терсаккан*, текущая на север (здесь: *теріс* – «север»), впадает в реку Сагыз. Другая небольшая река *Терскенеспе* течет на юге Карагандинской области и теряется в песках. В летнее время она пересыхает, направление ее течения – западное. Река *Терскенеспе* в «Словаре географических названий Казахстана» рассматривается как составное слово (*терскен* + *еспе*) и обосновывается как место (река), где «растет трава терскен» [ҚГАС, 1990, 255-6.]. Однако выделение в сложном слове направления течения реки (*теріс*) дает основание считать гидроним трехсоставным: *Теріс* + *кен* + *еспе* (*теріс* – «запад»; *кен* – «река»; *еспе* – «пересыхающая, "рассеивающаяся" река» [Мурзаев, 1984, с. 204]). Свидетельством правильности выделения апеллятива «теріс» в данном гидрониме являются названия рек, текущих в этом районе, с основой *теріс*.

Река *Терсбутак* – приток реки Дулыгалы Жыланшык, системы реки Улкен Жыланшык (Карагандинская область), течет на запад. В состав топонима *Терсбутак* входят *теріс* – «запад», *бутак* – «ветка»; в гидронимии – приток, рукав реки [там же, 1984, с. 105], то есть *Терсбутак* – «приток,

(текущий на) запад». Другая река *Терсбутак* бассейна реки Сарыторгай и одноименная река *Терсбутак*, впадающая в реку Суртысу (обе в Карагандинской области), текут на запад. Реки *Терсбутак* (впадает в реку Сарыторгай) и *Терскенесне*, текущие на запад, имеют протяженность соответственно 55 и 115 километров; текущие на север реки *Терсаккан* (Актюбинская область), *Балатерсаккан* и *Терсаккан* (Карагандинская и Костанайская области) имеют длину 68, 64 и 334 километров [ҚСЭ, 1977, 55-б; ҚСЭ, 1973, 125-б]. Таким образом, рек с формантом *теріс*, текущих на запад (древнетюркский период происхождения названий), меньше, чем рек, текущих на север (послемонгольский период происхождения названий). Здесь подтверждается мнение Т. В. Гамкрелидзе и В. В. Иванова, которые пишут о сохранении за мелкими реками более древних названий: «Характерно, что древние индоевропейские гидронимы сохраняются за мелкими реками и притоками...» [Гамкрелидзе, Иванов, 1981, с. 28]. Существует и другое, противоположное, мнение о том, что малые реки чаще меняют свое наименование по сравнению с крупными. Следует учитывать, что изменение названий можно объяснить целым комплексом причин: сменой этносов, войнами и т. д. Вывод Т. В. Гамкрелидзе и В. В. Иванова можно применить и к тюркским, в частности – к казахским, гидронимам.

Кроме рассмотренных апеллятивов-синонимов с «задним» азимутом в образовании наименований рек принимают участие и другие близкие по смыслу к указанным терминам слова. Таковыми являются «хатар» и «кӧт». *Хатар* – «неправильно, ошибочно», то есть «назад» как «ошибочно-обратное» направление. Река под названием *Хатар* течет на север в Дагестане и впадает в реку Кара Койсу. Присутствует в названиях рек и слово «кӧт» («кӧту») в наименованиях рек *Котуй* и *Котуйкан* (Эвенкия, Долгано-Ненецкая автономия), где *коту* (*хоту*) – «север, вниз, по течению, долу» [Конов, 1978, с. 76], хотя река *Котуйкан* течет на запад, а *Коту* – на восток, затем сворачивая на север. В тюркских языках *кӧт* – «зад, задняя сторона». «Читаются» эти гидронимы как «текущая с обратной «задней» стороны», а в других случаях – как «текущая в обратную, «заднюю», сторону».

В. В. Радлов в своей работе упоминает «ужасный ад» в царстве Эрлика под названием *Казырган* [Радлов, 1989, с. 362] (*Казырган*, *Казырхан*. – М. С.). Две реки в Сибири под именем *Казыр* текут на запад: первая впадает в реку Томь (одна из упоминавшихся нами рек *Терс*) и вторая – системы реки *Абакан*. Наименование рек и направление их течения в «страну мертвых» объединяют эти гидронимы, из чего можно сделать вывод: «ужасный ад» находится на западе, а значит, образование имен рек *Казыр* приходится на домонгольский период.

«МИР МЕРТВЫХ» В ФОЛЬКЛОРЕ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ И ЕГО ОТРАЖЕНИЕ В ТОПОНИМИКЕ

Йол кьоклерге башлана йэрдэн
(Дорога в небо начинается с земли).

Из изречений караев (караимов)

По мифологии жителей Эллады, на крайнем западе, в подземном царстве мертвых, течет река Стикс (дочь Океана), воды которой считались ядовитыми [МС, 1965, с. 232; ЭС, 1992, с. 249–250].

Подземное царство как «страна мертвых» бытует в фольклоре многих народов мира, в том числе – и тюркских. У казахов этот универсальный сюжет зафиксировал Ч. Ч. Валиханов. В своей работе «Следы шаманства у киргизов» (казахов. – М. С.) он приводит легенду о дружбе молодых людей – мертвого и живого. Их знакомство происходит во время поиска юношей, младшим сыном своего отца, пропавшего табуна кысраков (лошадей. – М. С.). «На закате солнца» увидел он кладбище, «на западной стороне» которого находилась свежая черная могила. Вышедший оттуда молодой человек пригласил его к себе в подземный дворец, щедро угостил гостя. Побеседовав по душам, они стали закадычными друзьями. При расставании мертвый друг дал совет: вернувшись домой, «своих ты застаешь в приготовлениях на войну», тебя будут отговаривать, но ты непременно прими участие в походе. Во время нападения на врага, «скачи один по западной стороне», когда же после победы «все бросятся на добычу, ты скачи па запад», где найдешь свою судьбу. Легенда заканчивается встречей друзей в подземном царстве, мире мертвых, где они стали «жить вместе и достигли всех надежд своих» (Валиханов, 1961з, с. 487–493).

В азербайджанских волшебных сказках «Сирота Ибрагим и жадный лавочник» и «Гаргаш» героям, направляющимся в царство мертвых, советуют ехать по западной дороге, которая быстрее и легче приведет к намеченной цели [АС, 1950, с. 67, 145].

В героических поэмах хакасов захватчики живут там, где заходит солнце, т. е. на западе. Положительные персонажи – богатыри – трактуются как жители солнечного мира и представляются жителями востока – стороны, где восходит солнце. Демонические богатыри, живущие в «низине» (более древнее представление – подземный мир мертвых) – исконные враги людей солнечного мира²³ [Алтын-Арыг, 1988, с. 545].

В хакасском героическом эпосе «Алтын-Арыг» указывается сторона, где живут враги:

*Килейин чӧрчең мал ізі
Күн кірізін көре парған.*

Следы угнанного скота
В сторону, где заходит солнце, ведут.
[Алтын-Арыг, 1988, с. 48, 290].

Установка хакасами на западной стороне могилы колышка, изображавшего человека, отправляющегося в страну мертвых, является подтверждением того, что сторона царства тьмы расположена на западе [Липский, 1966, с. 113]. Покойного также хоронили головой на запад [Бутанаев, 1996, с. 159].

Алтайцы хоронят умершего ногами на запад, считая, что душа человека, поднявшись, уходит в потусторонний мир в этом направлении [Турсунов, 1973, с. 21].

У казахов запад как «страна мертвых» тоже нашел отражение: «...западная ориентация казахских кулныгтасов является проявлением специфики солярного культа в генезисе верований кочевников региона, взаимосвязи его с образом коня-солнца как символа смерти» [Аджигалиев, 1994а, с. 163].

Таким образом, в фольклоре, эпосе тюркских народов запад ассоциируется со страной мертвых, находящейся на стороне заходящего, «умирающего», солнца. Это отразилось в древнетюркском языке, где *quru* (*quru*) означает «сохнуть, высухать, засыхать» и является синонимом слова «умереть», а *qurujaqı* (*quru* + *jaqı*) – «находящийся на западе, западный» [ДТС, 1969, с. 468], букв.: «находящийся на засыхающей, т. е. `умирающей, стороне» (*jaq* – «сторона») [ДТС, 1969, с. 237]. Современный турецкий язык сохранил древнетюркское значение «умирающего», заходящего солнца в форме *qurup* – «закат, заход» [ТРС, 1977, с. 360]. Казахское слово *құру* сохранило смысл древнетюркского *quru* со всеми оттенками.

Общеизвестно, что тюрко-монгольские народы для ориентации становились лицом к восходящему солнцу и из этого положения определяли стороны света: прямо (вперед) – восток, слева – север, справа – юг, назад – запад.

²³ Примечание В. Е. Майногашевой.

Большинство тюркских народов после их завоевания монголами и под их же влиянием сменили основополагающую ориентацию с востока на юг. Теперь задней, обратной стороной стал север, и соответственно и «мир мертвых» переместился с запада на холодный север. Сохранили базовую ориентацию среди тюрков лишь долгане, саха и тофы.

Изменение это отразилось в наименованиях одноименных алтайских рек Кураган, берущих начало в одной географической точке, но текущих по разные стороны водораздела, которым являются Катунские белки (горный хребет). Первая река Кураган, текущая на север, впадает в реку Коксу, вторая течет с севера и впадает в реку Катунь. Близость истоков обеих рек (2–3 километра), направление их течений по условной оси «север – юг» предполагают в их названиях значение корня «кур» («высыхать, умирать»), а не алтайское прозвание ягненка («кураган») [Молчанова, 1979, с. 243]. Правда, О. Т. Молчанова оговаривается: «...возможно также алт. *Кургаган* – высохший, засохший» [там же]. Вторая часть слова *ган*, на наш взгляд, означает воду, реку и стоит в длинном ряду таких понятий как *акан-кан-кем-гем-хем-жем-канг-ганг*, означающих водный поток, реку [Эбдирахманов, 1975, 76–79, 97, 154–155–66.; Молчанова, 1979, с. 50; Мурзаев, 1984, с. 251].

В этом контексте характерно название еще одной алтайской реки – *Куру-Чан*, – в которой отражено направление течения реки в сторону запада (*чан-жан* по алт. «бок, сторона»). Буквальное значение, придаваемое О. Т. Молчановой этому гидрониму, – «сухая, пустая, лишенная всего, боковая сторона, местность» [Молчанова, 1979, с. 246], не имеет адекватного смысла по отношению к горным рекам (каковой является река *Куру-Чан*), особенно бурным и полноводным в летнее время, когда интенсивно тают питающие их ледники.

Аналогичный пример предоставляют имена двух азербайджанских рек *Куру-Чай*, текущих в пограничном районе Азербайджана и Ирана. Первая река *Куру-Чай*, впадающая в реку *Карасу*, течет на запад; река *Карасу*, в свою очередь, впадает в реку *Аракс*. В эту же реку впадает другая река – *Куру-Чай*, – но текущая уже на север. Обе реки текут в сторону «страны мрака»: одна – на запад, другая – на север.

По рассматриваемой нами модели названы населенные пункты на другом конце тюркского мира, в Крыму. Селения *Шейх-Эли* и *Яман-Йол-Шейх-Эли* располагаются по линии «восток – запад». Название *Яман-Йол-Шейх-Эли* указывает западное местоположение этого населенного пункта относительно села *Шейх-Эли*, здесь: *яман* – «плохая» (западная) и *йол* – «дорога» (направление).

Топоним с компонентом «куру» встречается в исторических источниках. Л. Н. Гумилев, описывая тяжелое положение тюрков в начале 690-х годов, когда «...китайцы должны были напасть с юга, кидани с востока, уйгуры с севера» [Малов, 1951, с. 65–66], рассказывает о замысле Тоньюкука, который осуществил Кутлуг. Согласно разработанному плану, тысячу всадников во главе с Ашидэ Юань-чженем (из трех тысяч наличных воинов) Кутлуг отправил на запад завоевывать *Курдан* – приаральские пустыни, где тюрки могли бы укрыться от наседавших врагов, а две тысячи под командованием Тоньюкука двинулись на север навстречу тогуз-огузам, уже начавшим наступление [Гумилев, 1967, с. 282]. Разгромив тогуз-огузов, превосходивших их по численности в три раза, тюрки укрылись от врагов в чащах и ущельях «Отюкенской черни» (*Ötüken uıç*) – горной тайги на склонах Хангая, ставшей военной базой для сокрушительных походов, в результате которых возник Второй тюркский каганат.

Западный поход на *Курдан* не удался. В своем наступлении на запад Ашидэ Юань-чжень натолкнулся на усилившихся к этому времени тюргов, подчинявшихся западнотюркским ханам, и пал в бою [Бичурин, I, 1950, с. 296].

Л. Н. Гумилев, высоко оценивая уровень географических познаний древних тюрков, в своей работе локализует область *Курдан* в пустынях северной Туркмении [Гумилев, 1967, с. 344]. Здесь следует отметить, что и «приаральские пустыни», и «пустыни северной Туркмении» имеют одинаковые наименования – *Каракум(-ы)*. На точную локализацию «*Курдана*» указывает сохранившееся до сего времени наименование озера *Курдым*, расположенного в центре обширного солончака *Шалқартеңіз* (*Шалкар-Тенгиз*) на юге Актюбинской области, заполняющегося водой в периоды увлажнения. Название озера *Курдым* отражает расположение водоема в западной части рек, впадающих в «озеро» *Шалкартенгиз* (солончак). Другим подтверждающим фактом является местонахождение солончака с озером *Курдым* у северной оконечности песков Приаральские Каракумы²⁴.

Кұрдым (*Куртым, Курдум, Куртум*) как географическая реалья встречается в гидронимах Центральной Азии. В конце XIX века акаде-

²⁴ Приаральские Каракумы всегда именовались казаками просто *Каракум*. Нанесенное на карту название *Арал маңындағы Қарақұм* (букв.: «Каракумы около/возле Арала») является неудачной калькой с русского языка, звучащей по-казахски нелепо: это противоречит казахским (и не только казахским) законам номинации географических объектов, где ни одно наименование не имеет неопределенной составляющей (*маңындағы* – «около/возле»).

мик В. В. Радлов отметил татарское поселение *Куртумов* на берегу озера *Куртум* [Радлов, 1989, с. 121]. Присутствует этот гидроним и в тюркских эпосах, в частности, в казахском и кыргызском. Если в казахском эпосе «Қозы-Көрпеш – Баян сұлу» это река Курдымсу [ККБс, 1988, 12, 41, 70, 75, 88-бб.], то в кыргызском «Манасе» название реки дано в форме *Курдум* [Манас, 1990, с. 473, 475]. Присутствие этого гидронима в эпосах тюркских народов не только указывает на его древность, но и подтверждает семантику слова, выступающего в указанных эпических памятниках как сакрализованное, связанное с низовьем рек, понятия «нижнего мира».

Гидроним *Курдум* отмечен и в специализированной работе алтайской исследовательницы О. Т. Молчановой. Это ручей *Курдум*, который раскрывается ею как «бурная и мутная вода во время половодья; быстрый, проворный» [Молчанова, 1979, с. 114]. Данная характеристика, содержащаяся в названии ручья, не отвечает природной сути этого водного источника.

Фольклор также «прореагировал» на размещение «страны мертвых» на севере. К примеру, в кыргызской легенде, приведенной С. М. Абрамзон, труп прародительницы племени бугу Мюйюздюу байбиче перед погребением исчезает; по другой версии, когда умерла Олуя (святая) байбиче, останки ее также таинственно пропадают. Последняя якобы «ушла» в казахские степи *Сарыарка* к своим сыновьям, куда они попали и откуда уже не вернулись [Абрамзон, 1990, с. 301].

Загадочные исчезновения останков Мюйюздюу байбиче и Олуя байбиче проясняет значение слова *Сарыарка*, которое интерпретируется нами как «северная сторона» (*сары* – «направление, сторона», *арка* – «север») [Сембин, 1994, с. 67; Сембин, 1995, с. 195–196]. В этом свете становится понятно, что святые женщины и сыновья Олуя байбиче «ушли» не в казахские степи *Сарыарка*, а в северную сторону (*сары арка*), где расположена «страна мертвых», откуда никогда не возвращаются.

Археологические исследования подтверждают наличие западного и северного азимутов в загробный мир [Нестеров, 1990, с. 72–73, 75, 77, 79]. Так, в захоронениях, где покойник ориентирован по оси «запад – восток» или «север – юг», если устраивается подбой (ляхат), то в абсолютном большинстве он располагается в первом случае – в северной, а во втором – в западной стороне могильной ямы.

Сторона смерти, определяемая направлением движения солнца на запад и мрачной холодной стороной (север), соотносилась и с ландшафтом, отразившись в наименованиях вод (рек), хребтов, скал.

Одним из общетюркских слов, определяющих задний азимут, является термин *терс* (*teric*), в казахском и кыргызском языках сохранивший

значение севера [Кононов, 1974, с. 86–87, табл. 1]. Обратная, задняя, сторона, давшая название западу (*терс*), сказалась в наречении небольшого озера *Терсакан* в Центральной Турции, находящегося в 10 километрах к западу от большого озера Туз. Вторая половина слова (*акан* – «текущая») – не характерное определение для озера. Объясняется этот факт вытянутым очертанием озера, напоминающего по своей конфигурации реку. Таким образом, озеро *Терсакан* – «текущая» на западе от озера Туз. Такой гидроним позволяет высказать предположение, что некогда «терс» в турецком языке означал запад, хотя ныне он сохранил значение лишь обратной, задней, тыльной стороны. Гидронимы с индикатором «терс» распространены на обширной территории Евразии: это озеро *Tersakan* (Турция), реки *Терсакан* (Туркмения), *Терса* (Поволжье), *Терс* (Сибирь); урочище с небольшой речкой *Терсакан* (Алтай); реки *Балатерсаккан*, *Терсаккан*, *Терсбутак*, *Терскенесне*, *Терис* (Казахстан). Все эти реки текут по направлению к «стране мертвых» – на запад или север, за некоторым исключением. Так, река *Терис* в Жамбылской области, текущая на восток, всё же сохраняет «противоположность» направления: все реки в общем районе их истоков текут на запад, а река *Терс* – на восток, хотя *терс* можно «прочесть» и как «течение с запада».

В европейской части Турции (Румелия) в реку Ергене (*Ergene*) впадает река Пойралы Дереси (*Poyralı Deresi*). Слово *dere* означает «река (речка)» [ТРС, 1977, с. 220], а *роура* – «втулка, ступица колеса» [ТРС, 1977, с. 726]; это, на наш взгляд, не имеет никакого отношения к подлинному названию реки. Следует обратить внимание на направление течения реки: она впадает в реку Ергене с северо-восточной стороны. В турецком языке есть слово «пойраз» (*poiraz*) – северо-восточный ветер, а также северная сторона [*там же*]. Следовательно, с уверенностью можно предположить, что название реки Пойралы Дереси первоначально звучало как Пойразлы Дереси, это соответствует ее географическим реалиям. *Poyralı Deresi* – это бывшая река *Poyrazlı Deresi* (Пойразлы Дереси), река, текущая с северо-востока (севера).

С юга в ту же реку Ергене впадает река *Хайраболу* (*Hayrabolu*), где «хайра» и иные написания (*хаир*, *хайыр*, *кайр*, *кайыр*, *кайра*, *кайру*) в алтайском, казахском и других тюркских языках означают «обратная, задняя сторона» [Сембин, 1995, с. 191] и не имеют значения «добро» или «благо». Учитывая, что задний азимут при южной базовой ориентации есть северное направление, *Хайраболу* означает «(река), обильно (текущая на) север» или «обильная (река, текущая на) север» [Сембин, 1994, с. 194], где бол – «обильная» [ТРС, 1977, с. 125]. Достоверность такой интерпретации названия реки *Хайраболу* подтверждается множеством топонимов с

основой «хайыр» («кайыр») в наименованиях рек *Кайра*, *Кайра-Баскан*, *Кайыр-Бажси*, *Кайыр-Жарык*, *Кайыр-Кем*, *Кайырлык*, *Кайыр-Туу*, *Кайыр-Чоку*, *Кайыркан*, *Хайрюз* (Алтай); *Кайыр-Шакты*, *Кайрақты* (Казахстан) [Сембин, 1995, с. 191–194], где *кайыр* означает «обратное, заднее направление – запад либо север», куда текут указанные реки.

На севере Турции есть река, название которой связано с ее течением на запад – *Девреканы Чайы* (*Devrekani Çayı*), где *devre* – «ошибочный, неверно, шиворот-навыворот» [ТРС, 1977, с. 226], *кан* – «источник (вода)» [ТРС, 1977, с. 226, 505; Молчанова, 1979, с. 50; Мурзаев, 1984, с. 251], а *чай* – «река, речка» [ТРС, 1977, с. 174]. В этом случае название реки определяется как «река, текущая на запад», где «ошибочно-неправильное» направление может иметь значение «обратный, задний», то есть западного направления в загробный мир в противовес правильному переднему, восточному. Двойник реки *Девреканы Чайы* есть на Северном Кавказе, в Дагестане. Это река *Хатар*, текущая на север, в сторону «мира мертвых», где основой названия является слово «хата» – «ошибка»; таким образом, «хатар» – «ошибочное направление, обратное переднему правильному, южному» [Сембин, 1994, с. 199].

Название другой реки – *Деврек Чайы* (*Devrek Çayı*) – также может претендовать на «ошибочно-неправильное направление» (*devre* – «обратное, заднее направление»), так как река течет на север. Если в случае с наименованием реки Пойралы Дереси, при стяжении выпала буква «z», то здесь явно добавилась буква «к», превратив «ошибочное» в понятное для всех турок слово *деврэк* – «горшок» [ТРС, 1977, с. 226].

Река *Келкит* (*Kelkit*) в Центральной Турции течет с востока на запад. Если расшифровать содержание названия на основе древнетюркского языка, в котором *кел* (*kel*) – «приходить, наступать», а *кит* (*kit*) – «конец, зад» [ДТС, 1969, с. 295, 303], то *Келкит* означает «река, наступающая (текущая) назад, на запад». Аналогичный смысл несет имя алтайской реки *Кайра Баскан* (наступающая, текущая назад) [Сембин, 1995, с. 191]. Не противоречит, а наоборот, подтверждает древнетюркское значение современный турецкий язык, где *кел* – «парша, короста, плешь, лысин», перен.: «голый»; *кит* – «бок, сторона» [ТРС, 1977, с. 530, 545]. В этом случае *Келкит* – «река, текущая в голую “плохую”, неблагоприятную сторону», то есть на запад, в «страну мертвых».

По этому же принципу названы реки *Жаман Шад* и *Жаман Кон* в Казахстане, *Ямансу* в Дагестане, текущие в «плохую» (*жаман*, *яман*) сторону, как и азербайджанская река с «плохим» именем *Ады яманчай* (*ады* – «имя», *чай* – «река»). Все они текут на север.

На берегах рек, текущих в сторону «страны мертвых» совершались обрядовые действия, жертвоприношения, возводились жертвенные сооружения «оба» (*обо*). В контексте связи мира мертвых, находящегося на западе либо на севере, с соответствующим направлением течения рек следует отметить, что наличие синкретизма в религиозных представлениях позволяет в обрядах поклонения духу реки (воды) проследить проявление культа предков. В частности, в жертвоприношении бычка духу реки *Абакан* [Майнагашев, 1914, с. 127] можно увидеть проявление культа предков (*аба* – «предок», *канн* – «река»), так как река, в низовьях которой обитают души умерших, течет на север [Сембин, 1995, с. 190]. В кыргызском обычае жертвоприношения божеству *Джер-Суу* (*Земли-Воды*), когда молящиеся становятся лицом на запад [Абрамзон, 1990, с. 311] – сторону, где обитают духи предков, – обнаруживаются не только общие с хакасскими элементы поклонения духу воды, но и почитание духов предков. Амбивалентность этих обрядовых действий несомненна. Указанные аспекты объясняют общность происхождения наименований азербайджанской реки *Атачай*, казахской – *Атасу*, хакасской – *Абакан* (*аба*, *ата* – «предок»; *чай*, *су* – «река»), текущих на север.

Кроме азимутов в «мир мертвых» немаловажными являются и другие стороны света, определяемые как «правая» и «левая» и соответствующие «хорошему» и «плохому» направлениям. Главенство, или приоритетность, правой либо левой стороны зависело от основополагающей ориентации – востока или юга.

В традиционном восприятии левая и правая стороны соответствуют разделению на «хорошее» и «плохое». При базовой восточной ориентации правая южная, теплая сторона считалась хорошей, благотворной, тогда как левая северная, холодная – плохой, неблагоприятной. При доминантности юга в определении сторон света левая восточная сторона – сторона животворящего солнца, – естественно воспринималась с хорошей стороной, тогда как правая сторона, сторона «умирающего» солнца, ассоциировалась с плохой. Главенство левой либо правой стороны зависело от основополагающей ориентации – востока или юга. При смене базовой ориентации происходило смещение и совмещение (контаминация) «ценностей» левой и правой сторон. Главенство правой стороны при восточной ориентации отражалось в войсковой иерархии, армейском построении (так называемых крыльях), посольском церемониале, деления жилища на мужскую и женскую половины, церемонии распития кумыса.

Так, в древнетюркском памятнике письменности – «Малой надписи Культегина» – зафиксирована символическая бинарная классификация:

«...беки шад и апа, (стоящие) справа, тарканы и приказные (стоящие) слева...» [Стеблева, 1972, с. 226]. Таким образом, справа, с юга оказываются военачальники, слева же, с севера – чиновники, это отражало более высокий статус военных в обществе, а значит, и преимущество правой южной стороны перед левой северной.

Деление жилища на левую, женскую, и правую, мужскую, половины регламентирует главенство мужчины в семье, где почетное место главы дома – «төр» – находится справа²⁵.

При совместном распивании *араки* (молочной водки) алтайцы соблюдали древний церемониал угощения²⁶, когда после первой хозяйской чаши она передавалась соседу, сидящему справа, и далее по кругу [Потанов, 1951, с. 167].

Однако при доминантности юга в определении сторон света происходило наложение моделей (восточной и южной) друг на друга, что отразилось в церемониале распития напитков при дворе узбекских ханов в XVII века, где преимущество отдавалось левой стороне.

Объясняется это тем, что слева оказался животворящий восток, сторона восходящего солнца, которой преклонялись древние тюрки. И всё же узбеки в XVII веке сохранили смутное воспоминание о значимости правой стороны (юга): «...следовало бы изложить правила и условия правой стороны раньше, чем левой, но так как обыкновение этого народа (узбеков), согласно изречению: “сердце на левой стороне”, основано на предпочтении левой стороны перед правой, то мы начинаем с определения мест упомянутой стороны (левой)...» [Бартольд, 1964, с. 393]. Здесь проявилось бывшее почитание востока с восприятием запада как «стороны смерти». Теперь, бывшая «плохая» левая (холодная северная) сторона стала почитаемой, потому что она оказалась на стороне восходящего солнца.

²⁵ Нередко в научной литературе допускается путаница, при которой левая сторона указывается как мужская, а правая – как женская. Объясняется это позицией описывающих. При главенствующей восточной ориентации они определяют стороны от входной двери (при входе в жилье), тогда как следует исходить из позиции почетного места (төр), которое слегка смещено от продольной (входной) оси вправо, то есть к мужской, южной, половине.

²⁶ Реликты этого древнего сакрального церемониала угощения я наблюдал у западных казахов-адаевцев летом 1983 года. После изнурительного маршрута, при знойной манкишлакской жары, члены экспедиции, наслаждаясь уютной прохладой приютившего их жилища, ждали угощения, чтобы выпить божественный напиток – верблюжий шубат. Подавался он в одной большой чаше-кесе, которую передавали по кругу, хотя в буфете красовался фарфоровый сервиз не на одну дюжину персон.

Древнетюркское поклонение Востоку отразилось в турецкой легенде о Меркез-эфенди, в которой он посылает к султану Селиму I (1512–1520) сватов, чтобы жениться на его дочери. На это султан выдвинул условие: «Если Меркез-эфенди навьючит мне верблюдов, что на равнине, золотом, тогда я выдам за него свою дочь» [Гордлевский, 1960, с. 327]. Меркез-эфенди нагрузил верблюдов землей из своего подземелья, где он проводил дни и ночи в молитвах, и послал к султану. По дороге земля обратилась в золото. Благоговейное отношение турок к востоку, по всей вероятности, сказалося в наречении реки *Мутлу* (*Mutlu*) – «счастливая» [ТРС, 1977, с. 645], текущей строго на восток и впадающей в Черное море (Румелия). Такой же принцип наречения имел место и в Казахстане. Так, реку, текущую на «счастливый» восток, называют *Жаксы* (*жаксы* – «хороший, добрый») *Кон*, что демонстрирует сохранившееся у казахов почитание востока, в противовес наименованию текущей на север реки *Жаман* (*жаман* – «плохой») *Кон*, в которую она впадает.

Таким образом, фольклорные и этнографические (азербайджанские, казахские, киргизские, турецкие), археологические (алтайские, хакасские), лингвистические (древнетюркские, азербайджанские, казахские, киргизские) топонимические материалы, рассмотренные в совокупности, дают возможность объяснить наименования рек, текущих вдоль условной оси «запад – восток» и/или «север – юг», в связи с локализацией «страны мертвых». Этот вывод подтверждается азербайджанскими, казахскими, киргизскими, кумыкскими, турецкими, хакасскими топонимами (гидронимами), где названия рек до сих пор сохранили в своих наименованиях значение направления в «страну мертвых» (*терс*, *кайту*, *кайра*).

Кульг гор, скал на Алтае подробно рассмотрен Л. Н. Потаповым [Потапов, 1946, с. 148], а достоверные сведения об этом культе у киргизов приведены в работе В. В. Радлова [Радлов, 1989, с. 349]. Почитание гор у казахов, тувинцев, турок, хакасов проявляется в сохранившихся названиях казахского *Улытау* (1311 м), тувинского *Улуг-Даг*, турецкого *Улудаг/ Uludag* (2543 м), хакасского *Улутаг* (895 м). Исследователем Н. Я. Бутаневым зафиксировано семнадцать одноименных гор *Улутаг* в Хакасии. Все эти горы переводятся как «великие горы», хотя в своих регионах они далеко не самые высокие.

В «Древнетюркском словаре» слово *улуг* имеет значение «большой, старший, великий, сильный; громкий; высокий; сильно; тяжело; очень»; производное же от древнетюркского «улуг» – «улугла» – означает «почитать, возвеличивать» [ДТС, 1969, с. 610]. Перевод слова *Улытау* (*таг*) как «почитаемые» горы объясняет наличие столь большого количества невы-

соких «великих» гор в Хакасии. Характерно, что у казахов ұлы жүз означает «старший жуз», хотя в современном казахском языке ұлы означает «великий» [Махмудов, Мусабаяев, 1995, с. 354]. В казахском словосочетании «ұлы жүз» сохранилось рудиментарное значение «старший» (жуз).

Еще одним подтверждением верности перевода *Ұлытау* (*Улытау*) как «почитаемые горы» является наличие остатков древних культовых сооружений на одной из вершин *Улытау – Ақмешіт әулие* («Белая мечеть святого»), а также пещера, где паломники совершают обрядовые действия. Не случайно поэтому, что на одной из вершин гор Улытау похоронен эмир Едыге и гора эта носит его имя (*Едыге*). Рядом находится могила Тохтамышша [Валиханов, 1961б, с. 121], куда люди поднимаются, чтобы совершить обряд поклонения.

Забытое значение слова *улы* («старший», «почитаемый») перекликается с древним значением слова *хан* («старший», «главный»). Такой смысл заложен в названии города *Ханбалык* (Пекин), то есть – «старший, главный город» (*балык* – «город») или «столичный город, столица». Это же значение содержится в слове *Ханорда* («главная, старшая, центральная орда»).

Возвращаясь к значению древнетюркского слова *qurı* (*құры/құру* – каз.), которое сопоставимо с аналогичными словами в некоторых современных тюркских языках, мы обращаем внимание на то, что название «стороны заката солнца» – *qurıjagı* – перенесено на наименование кукол, которые использовались шаманами при лечении бесплодных женщин или заболевших детей.

С. Я. Абрамзон пишет: «...общее название для изображения женских духов-предков у шорцев (*qurtujag*) и кумандинцев (*qurtyjag*) и для детских кукол киргизов (куурчак), указывают, как нам кажется, на то, что при магическом лечении у киргизов фигурки являлись изображением материнских духов-предков» [Абрамзон, 1990, с. 333]. К этому ряду названий кукол можно добавить казахское *қуыршақ* и уйгурское *курчаг*.

Л. П. Потапову удалось собрать некоторые данные об особом камлании у хакасов, называвшемся *Умай тутарга* («похищение Умай», букв.: «взятие Умай»). Задача камлания состояла в том, чтобы похитить *Умай* какого-либо ребенка, обрекая последнего на верную смерть, и тем самым обеспечить жизнь другому ребенку в той семье, где дети часто умирали. Бездетная женщина делала из тряпок куклу – *пала куду начах* (детский кут маленького ребенка), куда при помощи шамана «переселялась» болезнь. После обряда камлания куклу тщательно прятали, закапывали в пол юрты или за аулом. По одной из версий кукла отправлялась на тот свет (*узут чир*, то есть «земля душ умерших людей») в маленьком деревянном гробике,

поставленном на плотик и пущенном по течению реки [Потапов, 1973, с. 272–273]. Такой же обряд совершали шорцы, когда ребенок заболел. Они полагали, что смерть в младенческом возрасте происходит из-за козней Кара-Умай, которая является антиподом матери Умай – покровительницы детей [Потапов, 1973, с. 274–275].

Таким образом, можно сделать вывод, что куклу прятали, выбрасывали далеко за пределы аула или же сплавляли по реке в сторону «страны мертвых», то есть на запад или на север; куклу изготовляли в связи с болезнью ребенка или отсутствием чада в семье; и, наконец, кукла, в которую «переселялась» болезнь, называлась так же, как и сторона света (запад), куда уходили души умерших детей.

В связи со значением шорского *qurtyjag*, кумандинского *qurtyjag*, кыргызского *куурчак*, казахского *куыршақ*, уйгурского *курчаг* представляет интерес хакасское слово *хурчаг*, означающее волосяной аркан, которым укрепляли войлочные покрышки юрты [Бутанаев, 1996, с. 53]. Хакасский ученый Я. И. Сунчугашев, исследуя термин «хурчи» в эпосе «Алтын-Арыг» и других сказаниях хакасов, считает, что хурчи происходит от хурчаг и означает как и у монголов, «круг», «опоясывание», «обруч» [Сунчугашев, 1976, с. 97–99].

В работе академика Н. Н. Поппе слову «хурчи» дается значения «музыкант», «певец» [Поппе, 1937, с. 125, прим. 1]. Вместе с тем, автор упоминает древнемонгольский персонаж по имени Аргасун Хорчи, который взял золотой колчан Чингисхана без разрешения хозяина, чем вызвал его гнев [там же, с. 13]. При явном фонетическом сходстве с указанными выше произношениями слова «кукла» в различных тюркских языках возникает вопрос: не является ли оно еще одной разновидностью тюркского (хакасского) произношения этого слова?

Приведем это «темное» место из эпоса «Алтын-Арыг», которое сказители затрудняются объяснить:

Хулутай абаазы Чибитей абаазына	Отец его Хулутай и дядя Чибитей
Он ікі хурчи агар чаада	Сражаются, бьются (там)
Анда ирес турадырлар	В жестоком бою с войском
[Алтын-Арыг, 1988, с. 166]	в двенадцать кругов
	[там же, с. 407].

Исключая значения *хурчи* («музыкант», «певец») не вписывающиеся в контекст отрывка эпоса, направим поиск в другое направление. Для разрешения загадки слова «хурчи» попробуем приведенный отрывок о сражении рассматривать через призму военной терминологии. В этом случае в

данный контекст органично вписывается монгольский термин «хорчи», то есть стрелки, которые в числе четырех должны были носить лук и стрелы, составляя чингизхановскую придворную челядь; впоследствии слово хорчи («стрелки») означало должность [Бартольд, 1963б, с. 447]. Принимая термин в этом значении, мы можем утверждать, что в эпосе действуют три «четверки» стрелков, то есть двенадцать воинов.

При таком понимании слова *хорчи* (*хурчи*) неясный термин из хакасского эпоса «Алтын-Арыг» проясняется, и его можно перевести на казахский и русский языки следующим образом:

*Хулутай әкесі Чибетей ағасымен
Он екі жебешімен ауыр соғыста
Анда куресіп жатыр (тұрды)*

Отец его Хулутай и дядя Чибетей
С двенадцатью стрелками в тяжелом бою
Сражаются (бьются) там.

Таким образом, хакасский эпический термин *хурчи* в значении «кукла» исключается из списка тюркских слов как не имеющий к нему прямого отношения.

К РЕКОНСТРУКЦИИ НЕКОТОРЫХ ДРЕВНЕТЮРКСКИХ ТОПОНИМОВ МАЛОЙ И БОЛЬШОЙ НАДПИСЕЙ КУЛЬТЕГИНА

Высок и темен гулкий храм познания,
главою уходя за облака.
В его глуби, ключом к всесветным тайнам,
горит огонь родного языка.

Бадрутдин Магомедов, кумыкский поэт

Творческий гений древних тюрков запечатлен в оригинальной письменности, которая являет собой выдающийся вклад наших предков в мировую культуру и историю человеческой цивилизации. К таким замечательным памятникам древнетюркского письма относятся Малая и Большая надписи Культегина, основной словарный фонд которых вошел в корпус «Древнетюркского словаря», изданного в 1969 году в Ленинграде.

Однако недостаточная исследованность древнетюркской лексики стала следствием недостаточности толкования многих слов. В частности, в цитате из Малой надписи Культегина (732 г. н. э.)²⁷

beriya Çugay uış tügöl я желаю селиться не только справа
(т. е. на юге) в Чугайской черни,
Tün (?) yazı gonaуın [но] и в Тюнской (?) равнине
[ДТС, 1969, с. 595]

отмечено знаком вопроса слово *tün* («ночь»), которое в сочетании со словом *yazı* («равнина») ставит под сомнение перевод фразы *Tün yazı* как

²⁷ Л. Н. Гумилев считает, что надпись составлена между 716 и 720 годами, скорее всего – в 717 или 718 году, тогда как проставленная на памятнике дата (732 год) является годом выполнения уже заготовленной надписи и временем строительства мемориала.

«Тюнская равнина». Четвертое и пятое слова *tügöl tün* имеют вид *tüg(ü)lt(i)n*, это читают по-разному. Советский тюрколог С. С. Малов, составители ДТС и турецкий ученый Х. Н. Оркун выделяют частицу *tügöl*. Остающаяся часть под вопросом интерпретируется как топоним (*Tün*). Немецкая исследовательница А. фон Габэн также под вопросом перевела всё слово или словосочетание как отрицательную частицу «не», а английский ориенталист Дж. Клосон предположил в нем географическое название [*Севертян, 1980, с. 214*]. Известный специалист по древнетюркским памятникам письменности И. В. Стеблева в своей работе снимает вопросительный знак в указанной фразе «Древнетюркского словаря», поэтому выражение «Тюнская равнина» приобретает у нее значение твердо установленной географической номенклатуры. Кроме того, в ее переводе желание жить «не только справа (т. е. на юге) в Чугайской черни», декларируемое в Малой надписи Культегина по переводам других тюркологов, отрицается: «...не справа (т. е. на юге) в Чугайской черни (47-я строка Надписи), а в Тюнской равнине я хочу поселиться, говорила» (48-я строка Надписи)²⁸ [*Стеблева, 1976, с. 12*]. Здесь указанная цитата дополняется в конце очередным словом текста Малой надписи Культегина: *tisar* («говорила»).

Необходимо отметить, что рассматриваемое предложение о желании жить в Тюнской равнине обосновывается стремлением избежать соблазнов соседнего народа табгач, которые приводят к зависимости («Кто далеко, тому дают плохие дары, кто близко, тому дают хорошие дары» (51-я и 52-я строки Надписи)); опасностью соседства с табгачами («подойдя близко [к народу табгач], вы, люди, погибли во множестве!» (55-я строка Надписи)). Вывод, к которому единодушно приходят все исследователи, трактуя отрывок, где говорится о желании переселиться в Тун йазы, однозначен – необходимо жить подальше от Китая. Такой вывод мог быть сделан после поражения тюрков во времена их проживания в Чугай кузы и Ордосе (Каракумы).

Для выяснения смысла рассматриваемого предложения следует обратить внимание на ключевое здесь слово «*tün*». В ряде тюркских (и не только тюркских) языков северная сторона ассоциируется с понятием темноты и обозначается словом *түн* (*tön*) – «ночь» [*Кононов, 1978, с. 84–85*]. Обозначения сторон света в современных тюркских языках и древнетюркских памятниках письменности, приведенные А. Н. Кононовым, говорят

²⁸ Арабскими цифрами обозначены стихотворные строки по И. В. Стеблевой, «47-я» и «48-я» строки соответствуют шестой (с переходом на седьмую) рунической строке [*Стеблева, 1976, с. 10*]. При написании древнетюркских слов и фраз в данной работе используется современный турецкий алфавит.

о достаточно широком применении слова *tün* в значении «север». Кроме того, для маркировки севера используется и слово *kün* – «солнце, день»²⁹.

Следующая выборка из работы А. Н. Кононова наглядно это демонстрирует [Кононов, 1978, с. 85, 88]³⁰:

Языки	Север	Перевод
алтайский	түндүк	ночная
башкирский	төньяк	ночная сторона
казахский	түндік жақ	ночная сторона
кыргызский	түндүк	ночная
	түн жак	ночная сторона
татарский	төньяк	ночная сторона
телеутский (алтайский)	түн јаны	ночная сторона
Irg bitig (Гадательная книга), VIII–IX вв.	tün ortu	полночь (север?)
Легенда об Огуз-кагане, XIII век	tün sarı	ночная сторона

В Малой и Большой надписях Культегина проявляется закономерность, при которой упоминание сторон света (вперед – восток; направо – юг; назад – запад; налево – север) всегда сопровождается указанием расположенных в этой стороне географических объектов, обитающих там народов или пределов, куда доходили древнетюркские воины: «...вперед, вплоть до солнечного восхода; направо, вплоть до полудня; назад, к сол-

²⁹ Указание на ночную, северную сторону содержатся в узбекском языке (*kün tegmas* или *kün тиймас* – «несолнечная» (сторона), букв.: «недоступная солнцу»), а в хакасском *kün тогыр сары* и шорском *kün тогыр чаны* языках – «сторона против солнца» [Кононов, 1978, с. 81, 84, 87]. Этот же принцип заложен в казахском названии горы *Кунтимес* («несолнечная, северная»), находящейся в Карагандинской области [ҚГАС, 1990, с. 144; Сембин, 1994, с. 68], а также хакасской горы *Күн көрбес таг* (букв.: «гора, не видящая солнца» [Бутанаев, 1995, с. 55]), означающее по нашему мнению, «северная». Таким образом, приведенные выражения со словом «күн» показывают противоположную югу, темную, то есть северную, сторону, тогда как текущая на юг река *Кундук* в Гагаузии (Молдова) в своем корне (*kün-*) содержит значение полуденного направления.

³⁰ В таблице А. Н. Кононова словосочетания *tün ortu* и *tün sarı* объединены в одном пункте – «древнеуйгурский». Таблица дополнена казахским диалектным выражением *түндік жақ* – «северная сторона» [Аманжолов, 1959, с. 278, 413].

нечному закату; налево, вплоть до полуночи» [Стеблева, 1976, с. 10]. Приведем характерный образец из Малой надписи Культегина, где географические названия стоят после упоминания стороны света:

Вперед (на восток. – М. С.), до Шантунгской равнины, я прошел с войском,

немного не дошел до моря.

Направо (на юг. – М. С.), вплоть до «деяти эрсенов», я прошел с войском,

немного не дошел до Тибета.

Назад (на запад. – М. С.), через реку Йенчу переправясь до Железных ворот я прошел с войском.

Налево (на север. – М. С.), до страны Йир-Байырку, я прошел с войском.

До стольких стран я водил войска!

[Стеблева, 1976, с. 11].

Перевод сорок седьмой и сорок восьмой стихотворных строк выбивается из общего ряда, принятого в этом произведении, когда вначале указывается сторона света, а затем – географическое пояснение.

В тюркском тексте подлинника, в сорок седьмой строке, как и следует, вначале указывается сторона света (*beriya* – «справа, юг») и поясняется расположением в этой стороне Чугайской черни. Русский перевод этой фразы лишь производит впечатление нарушения принятого стиля изложения в этом произведении. В следующей строке, казалось бы, аналогично предыдущей должна вначале указываться сторона света, но здесь сразу же констатируется географический объект – Тюнская равнина (*Tünyazi*). Нет ли здесь указателя стороны света? Есть, если слово *tün* означает «север». Тогда эта строка, как и предыдущая, отвечает принятой в Малой надписи Культегина конструкции: «сторона света – географический объект».

Таким образом, в начале строки восстанавливается традиционное для этого произведения указание на сторону света (*tün* – «север»), и лишь затем называется географический объект (*yazi* – «равнина»). Исследователь рунических текстов И. В. Кормушин верно переводит фразу *tün yazi* – «северная равнина», однако в примечании тут же замечает: «Мне кажется, что здесь *tün yazi* употреблено не как топоним, а как нарицательное обозначение северных отдаленных земель по отношению к пограничной к Китаю Чугайской черни» [Кормушин, 1981, с. 148]. Авторы изысканий, увидевшие в слове *Tün* топоним, правы лишь отчасти, так как в этом наи-

меновании содержится еще и указатель стороны света – север³¹. К анализу слова «Tün» как географической номенклатуры мы вернемся ниже.

Если убрать вопросительный знак в рассматриваемой фразе из Малой надписи Культегина и соблюсти при этом строчность в переводе, то следует интерпретировать цитату таким образом:

beriya Sügay uış tügül не только справа (на юге) в Чугайской черни,
Tün yazı gonayın [но] и в Тюнской (Северной) равнине я желаю
 селиться.

Дополнительным доказательством значения слова «tün» как северной стороны (севера) могут служить названия географических объектов в тюркских языках. Так, в Республике Алтай топонимистом О. Т. Молчановой зафиксировано название левого притока реки *Башкөс (Башкаус)* – река *Түндүк* как «север, северный» [Молчанова, 1979, с. 320]. Значение топонима *Түн* (река, впадающая в реку *Жазатар*) ею же раскрывается как «ночь»; возможно, *теленг. түүн* – «пара; парный» [там же]. На наш взгляд, наименование реки *Түн* означает «ночная сторона, север, северный». В первой части трехсоставного названия реки *Түндүк-Таш-Кадаган* четко указан север как сторона света [там же]. К северу от пустыни Гоби находится небольшое озеро *Түн-нур*, а в Болгарии с севера (*түн*) на юг течет река *Тунджа*.

В Казахстане, на территории Карагандинской и Павлодарской областей, течет на север одноименная с алтайской река *Түндик*. В Костанайской области река *Түнтөгер* (*төгер* – «льющаяся, текущая») в своем названии содержит то же направление [Сембин, 1995, с. 194–195].

В монгольском письменном источнике XVII века «Алтан тобчи», автором которого является Лубсан Данзан, упоминается река *Түнгэлик (Түнгилэк, Түнгөлгэ)*. По предположению французского тюрколога П. Пелльо, река *Түнгелик* является одним из истоков реки *Керулен* [Лубсан Данзан, 1973, с.

³¹ Топонимы, в составе которых содержится указатель стороны света, в частности север, – не редкость. К примеру, самая северная протока (рукав) реки *Хуанхэ*, сейчас именуемая *Уцзяхэ*, называлась китайцами *Бэйхэ* – «Северная река» [Малявкин, 1981, с. 11]; *Байкал* именовался «Северным морем» [Бичурин, I, 1950, с. 229; Кляшторный, Султанов, 1992, с. 85], а в современном русском языке указанный признак содержат гидронимы «Северный Ледовитый океан» и «Северное море». Юг как часть света отражен в гирониме «Южное море», тогда как название страны *Österreich* (Австрия) указывает на этногеографическую связь с Германией – «Восточное государство/страна» (*reich*).

54, 57, 58, 84, 90, 305]. Здесь так же отчетливо звучит тема севера – *түн*. В современном казахском языке название реки произносилось бы как *Түңгілік* («ночная»). Если суждение П. Пелльо верно, то река *Түнгэлик* могла течь только с севера на юг, так же, как и сама река Керулен, зажатая в верхней своей части в горах Хэнтэй. Рельеф гор просто не позволяет другого направления течения рек: *Түнгэлик* – «(текущая с) север(-а), ночная (северная)».

Для указания северной стороны и в русском языке применялось слово «ночь». В. И. Даль в своем словаре свидетельствует: «Ночь – полночь, север» и приводит пример: «Сибирские реки на ночь потекли» [Даль, 1955, II, с. 557]. Течение реки *Терек* в «Книге Большому Чертежу» (XVII век) представляется северным, хотя это относится лишь к ее верхней, но довольно значительной части: «Река Терек протекла из реки Куры в ночь горы» [КБЧ, 1950, с. 90]. О реке *Ор* (рус. Орь), текущей на север в Костанайской области и впадающей в реку Урал в районе города Орск (РФ) в этой же «Книге» записано: «Река Вор течет в реку Яик, в ночь» [КБЧ, 1950, с. 94].

В рассматриваемом значении слово «түн» присутствует и в широко известном географическом термине «тундра», который признается заимствованной из финского языка лексемой. Словарь иностранных слов дает следующую справку: «Ту`ндра [фин. *tunturi* букв. безлесная плоская вершина] – 1) тип растительности высоких широт Сев. полушария, характеризующейся безлесьем, широким развитием мохового и лишайникового покровов, наличием многолетних трав, низкорослых кустарников и кустарничков, развивающихся на мерзлых грунтах и горных породах» [СИС, 1990, с. 523]. Этот финский термин однозначно говорит не о плоском рельефе, который характерен для этой субарктической зоны, раскинувшейся в северных частях Евразии и северной Америки, а о «безлесной плоской вершине». Более того, площадь «вершины» и тундры несопоставимы. Мы предлагаем другое прочтение.

Интересующему нас топониму В. И. Даль дает такое определение: «Тундра – северные, голые степи; ровная болотистая, мшистая плоскость до Ледовитого моря» [Даль, IV, 1955, с. 442]. Отсюда можно сделать вывод о значении первого слога слова «тундра» как указателе северной стороны (*түн*). Такое толкование опирается на словарный багаж народа саха (якуты), представители которого произносят слово «тундра» как «тундара» или «тундура» [Пекарский, III, 1959, с. 2816]. Первая часть этого слова *түн* [там же, с. 2893] идентична общетюркскому значению слова «ночь», а вторая – *дура/нура* – «громадный (*коңіл дура дойдулах* – привольный)» [Пекарский, I, 1958, с. 753]. *Казахское дардай* («большой, огромный, громадный») переключается с якутским *дардай* (от *дара*), так называют сутуловатого челове-

ка с широкой спиной [Пекарский, I, 1958, с. 677]. Таким образом, якутский язык подтверждает значение слова тундра – «северные широкие (степи)».

Слово *түн* в значении «север» присутствовало и в именах древнетюркских каганов: «...армянские источники называют великим царем северных стран... Тун-шеху» [Артамонов, 1936, с. 74]. Л. Н. Гумилев, описывая те же, что описывает М. И. Артамонов, исторические события, рассматривает взаимосвязь титула «царя севера» с именем верховного кагана западных тюрков *Тун-джабгу-хана* (*Тун-шеху* у М. И. Артамонова): «Степи Юго-Восточной Европы в 20-х годах VII века находились под властью тюркютов. Наместником хана был его младший брат, носивший титул “джабгу-хаган” (джебухаган). Его сын был при нем полководцем с титулом “шад”, который в “Истории агван” назван племянником “царя севера”. Значит, джебухаган был братом “царя севера”».

Ханом Западнотюркютской (Западнотюркской. – М. С.) державы был в то время Тун-джабгу-хан, суверенный государь. Надо полагать, что именно он выступал как “царь севера”, тем более что дата гибели Джабгу-хана и “царя севера” одна и та же (630 г.)» [Гумилев, 1967, с. 159]. Логические догадки и правильность выводов М. И. Артамонова и Л. П. Гумилева подтверждаются значением «север» в слове *түн* в имени-титуле царя севера – *Түн-джабгу-хана* (*түн* – «север», *джабгу* – «главный», *хан* – «царь»).

Вернемся к Тюнской равнине из Малой надписи Культегина. Здесь возникает вопрос: является ли слово «тюнская» именем собственным, то есть названием конкретной равнины на севере (в чем сомневается И. В. Кормушин) или это лишь указатель стороны света? В этом смысле представляет интерес письмо финского лингвиста М. А. Кастрена от 1 марта 1848 года, где он сообщает, что среди бурятов Тункинской степи поселился сойонский род ыркыт [Радлов, 1989, с. 99]. С. И. Вайнштейн, составитель примечаний к книге В. Радлова «Из Сибири», ссылаясь на работу М. А. Кастрена, пишет: «Потомки тувинцев, перекочевавших в Тункинскую степь и известные под названием тункинских сойотов, полностью обурятились и живут теперь в местностях Сорок-Окинского, Жемчук-Тункинского, Улекчин-Знаменского районов Бурятской АССР. Тункинские тувинцы, населявшие долину р. Иркут, принадлежали к одному роду иргит» [Радлов, 1989, с. 600, прим. 113]. В указателе географических названий в этой же книге, составленном Г. И. Дониdze, сказано: «Тункинская степь, совр. Тункинская долина» [там же, с. 710]. Здесь следует заметить, что древнетюркское *yazi* означает «степь, равнина» [ДТС, 1969, с. 251]. Именно поэтому современная Тункинская долина равнозначна Тункинской степи и Тункинской равнине, расположенной в долине реки Иркут.

Столетием раньше русский историк В. Н. Татищев в 40-х годах XVIII века составил «Лексикон» (словарь) и словник «Звания городов, урочищ, рек, озер, чинов и фамилий, денег и обстоятельств в России употребляемых», куда вошел и Тункинский острог, что в Иркутской губернии [Татищев, 1979, с. 355]. И В. В. Радлов, и В. И. Татищев связывают Тункинскую степь (первый) и Тункинский острог (второй) с долиной реки Иркут, впадающей в реку Ангара.

На карте [Атлас, 1928, с. 70/71] на берегу реки Иркут нанесен населенный пункт Тунка, название которого является производным от «Тункинская» равнина. Можно с уверенностью сказать, что и сама долина Тун вначале произносилась русскими как *Тунка* (Тун + ка), отсюда – и сохранившееся имя населенного пункта, далее трансформировавшееся в слово, которое для русских было удобнее произносить как «Тункинская». Кроме того, вдоль северного берега реки Иркут на современной карте расположены Тункинские гольцы.

Следовательно, Татищевский Тункинский острог (XVIII век), Тункинская степь (В. В. Радлов, XIX век), современный населенный пункт Тунка и Тункинские гольцы в совокупности дают основание видеть в долине реки Иркут древнетюркскую *Tün yazi* (VIII век)³², которая вот уже 1300 лет сохраняет свое наименование, трансформировавшись в русскую форму – «Тункинская долина»³³.

Переходя к рассмотрению другого географического объекта из исследуемой цитаты – *Чугай йыш* (Чугайская чернь), – необходимо указать на присутствие топонима в тексте «Надписи в честь Тоньюкука» (34-я строка Надписи), который локализуется в приграничной с Китаем горной области Цзунцай, или Цзунцайшань³⁴ (совр. Иньшань) и назывался тюрками

³² О местонахождении Тункинской долины упоминает польский этнограф В. Л. Серошевский, находившийся в якутской ссылке в 1880–1892 годах: «Тунка Иркутск. губ., верст 100 на юг от Байкала» [Серошевский, 1993, с. 87].

³³ Это не единственный древнетюркский топоним, сохранившийся в этом обширном регионе. При *Агу*, местонахождение которого, как пишет Л. Н. Гумилев, не установлено, шад тардушей Могилян одержал две победы, но Маньчжурия осталась за китайцами [Гумилев, 1967, с. 315]. В прилегающем к Маньчжурии современном Агинском бурятском национальном округе протекает река *Ага* с притоком *Хойто-Ага*, в названиях которых несложно увидеть древнетюркский (тюрко-монгольский) гидроним *Агу*.

³⁴ У монголов Цайдама (провинция Цинхай в Китае) слово *цун* служит для обозначения севера, а *арун* – юга, то есть восток является лицевой стороной, по которой определяются остальные стороны света [Козлов, 1947, с. 135; Мурзаев, 1996, с. 62]. Топоним *Чугай-кузы* указывает на северные пределы (границы) Китая.

Чугай кузы [Гумилев, 1967, с. 278; Кляшторный, 1986, с. 158; Стеблева, 1976, с. 39]. На основании идентичности первой части топонимов (*чугай*) все исследователи безоговорочно принимают *Чугай йыш* и *Чугай кузы* за название одной и той же местности. Однако при таком отождествлении теряется смысл манифестации об опасности быть рядом с Китаем, который соблазняет живущих к ним близко тюрков своим образом жизни, роскошью, превращая их в наемников, отдающих жизни за имперские интересы Китая; об опасности проникновения китайской культуры в кочевой быт. Это средство некогда рекомендовал Конфуций для внедрения китайской идеологии с целью обезвреживания тюрков-«варваров».

Если *Чугай йыш* является несколько измененным вариантом названия *Чугай кузы*, то каков тогда резон заявлять: я желаю селиться не только рядом с Китаем (*Чугай йыш* = *Чугай кузы*), но и у Байкала, в *Тун йаз*. Ведь речь в данном случае идет о том, чтобы физически подальше удалиться от Китая. Это противоречие разрешается И. В. Стеблевой игнорированием спорного слова *tügül* («не только»), в результате предложение читается так: «...не справа, в Чугай йыш, а в Тюнской равнине я хочу поселиться». При таком переводе устраняется противоречивость фразы, не совпадающей с выводом об опасности соседства с народом табгач, то есть: «я не хочу жить рядом с Китаем (*Чугай кузы* = *Чугай йыш*), а хочу селиться подальше, в *Тун йазы* (Тюнской равнине)».

Это же противоречие И. В. Кормушин разрешает иначе. Он предлагает видеть в «Түн йазы» нарицательное обозначение северных земель, удаленных от пограничной к Китаю *Чугайской черни* (*йыш*), однозначно воспринимая *Чугай йыш* и *Чугай кузы* за название одной и той же местности у границ с Китаем. Намек на местоположение *Чугай йыш* содержится в цитате из «Малой надписи Культегина» – он должен располагаться недалеко, южнее, справа от Северной равнины (*Түн йазы*). Всякое противоречие разрешается, если *Чугай йыш* и *Чугай кузы* являются различными географическими объектами. Определив местонахождение *Түн йазы* в долине реки Иркут, рассмотрим содержание двух, таких сходных между собой, названий.

В сложных топонимах *Чугай йыш* и *Чугай кузы* общим элементом является слово *чугай*, означающее «бедный» [Аманжолов, 1959, с. 97; Кычанов, 1997, с. 270]. Различаются же они своей второй частью – *йыш* и *куз*. *Йыш* по определениям Г. Айдарова и О. Т. Молчановой – это густой хвойный лес; чернь или черневой лес [Айдаров, 1971, с. 360; Молчанова, 1979, с. 187]. Значение же слова «куз», «кузу» или «кузы» разные исследователи трактуют по-разному. Так, Г. Айдаров считает, что оно означа-

ет «степь» [Айдаров, 1971, с. 362], тогда как С. А. Плетнева в названии междуречья Днепра и Серета – Ателькузу, где расселялись в средневековые венгры, а затем – печенеги, называет, ссылаясь на Константина Багрянородного, междуречьем [Плетнева, 1976, с. 64]. М. И. Артамонов считает, что Ателькузу значит «страна» [Артамонов, 1936, с. 43]; В. В. Бартольд вопрос о значении слова «куз» оставляет открытым: «У турок Баласагун носил также название Куз-улуш (слово улуш значило “деревня” или “город”), или Куз-орду... Слово Куз... у Махмуда Кашгарского не объясняется» [Бартольд, 1968а, с. 75].

Из приведенных высказываний исследователей можно сделать вывод о том, что наиболее точно слово куз определяет Г. Айдаров – «степь», поэтому значения топонимов Куз-орду, Куз-улуш, Чугай куз в переводе будут, соответственно, такими: «Степная орда», «Степной город (Степная деревня)» и «Бедная степь». Район Чугай кузы, расположенный в горах Иньшань, казалось бы, не соответствует значению понятия «степь». Обратимся к современным описаниям этой местности: «...невысокие хребты широтного простирания, носящие общее название Иньшань, замыкают пустынное Лессовое плато с грядами сопок и холмов высотой 200–300 м, местами превышающие 1000 м» [Китай, 1954, с. 17] и «Поверхность восточной части Китая преимущественно гориста, но горы здесь невысоки и отделены друг от друга обширными низменностями» [там же, с. 16]. Наивысшая точка гор Иньшань – 2400 метров. Эти описания Иньшаньских гор позволяет применить к этой области термин «степь». Именно так, по наименованиям гор, казахи называют степи (Каркаралинские, Улытауские, Баянаульские и т. д.). Для уточнения значения слова куз («степь») представляется интересным применение казахского выражения *жапан туз* или *жапан дуз* (*жапан дала*), так называют необитаемую, безлюдную, пустынную местность [ҚОС, 1989, с. 138]. Если *жапан* значит «безжизненная», а слово *туз/дуз* – «степь», то, учитывая закономерность чередований к/д, д/т и т/к в казахском языке [Аманжолов, 1959, с. 235, 234, 239, 240, 292, 294], можно считать *туз/дуз* казахским эквивалентом древнетюркского слова куз. Тогда Чугай куз («Бедная степь») смысловым содержанием соответствует физико-географическому описанию данной местности.

В противоположность термину «куз» слово «йыш» означает горную, заросшую лесом территорию. В этом значении термин сохранился у тюрков Южной Сибири. Кочевому образу жизни соответствует и определение, данное в «Древнетюркском словаре» слову *йыш*: «нагорье с долинами, удобными для поселений» [ДТС, 1969, с. 268].

Для определения местонахождения *Чугай йыш* рассмотрим значение названия реки *Чикой* с ее притоком – рекой *Чикокон* в южном Прибайкалье. Трансформация *Чугай* в *Чикой* могла происходить по следующей, отвечающей законам фонетики, схеме: «Чугай – Чукай – Чукой – Чикой».

Косвенным доказательством выдвинутой версии является расположение реки *Чикой* с прилегающими к ней лесистыми горами – *йыш* (*Чикой* + *йыш*) – к югу (с небольшим отклонением к востоку) от Тунской равнины. Именно такое взаиморасположение этих географических объектов соответствуют описанию местонахождения *Tün yazi* (*Тун йазы*) и *Çugay uş* (*Чугай йыш*) относительно сторон света. При верности нашего предположения трансформация *Чугай йыш* в *Чикой йыш* дает дополнительное основание локализовать *Чугай йыш* в районе реки *Чикой* с ее притоком – рекой *Чикокон*. При такой локализации географических объектов исследуемая фраза приобретает логическую завершенность, где правомерно и без противоречий заявляется о желании поселиться подальше от Китая (не в *Чугай кузы*, который рядом с ним), и не только в *Чугай йыш* (к югу от Байкала), но и севернее *Чугай йыш*, то есть в *Тунской* (совр. *Тункинской*) равнине.

Чугай йыш – не гидроним, но, как известно, прежде всего, маркируются водные объекты, и лишь затем они переносятся на прилегающие горы. Вероятнее всего поэтому *Чугай йыш* получила свое наименование от реки *Чикой*. В интересующее нас время южное Прибайкалье было заселено тюркскими племенами.

он зат минз

минзветиди

-еддл /оанст

ини едрн маан

-чмтэув, дуу

и квинтоне

тд дла йини

јарс тус д

индес олож

-тэатоор м

онунрот тэл

-ротт э кэлнн

эннэлдэсрпо

дмвнннрот, э

К ИЗУЧЕНИЮ «АРХИТЕКТУРНОЙ» ОНОМАСТИКИ КАЗАХСТАНА

Акмола, например, — будущая столица всей степи.

Из письма польского ссыльного Адольфа Янушкевича своему брату Януарию (Аягуз, 31 мая 1846 года)

Геологи, в силу специфики своей профессии, одними из первых обратили внимание на разнообразие и многочисленность топонимов Казахстана, их значимость для истории, этнографии, геологии и других наук. Они считали, что на топографические карты республики нанесено незначительное число географических названий, и это стало помехой при исследовании не только недр земли [Сатпаев, 1936; Сатпаев, 1941, с. 71–72; Медоев, 1948, с. 57; Сембин, 1989, с. 382–385]. Архитектурные памятники, построенные над могилами когда-то известных людей, в бескрайней степи веками служили ориентирами для кочевий, караванов и путников, а ныне стали объектами изучения.

Наименования десятков тысяч памятников погребально-культовой архитектуры представляют значительный интерес для ономастики и могли бы обогатить словарный фонд топонимов Казахстана. Они содержат ценные для истории свидетельства, пополняющие и уточняющие события и факты прошлого. Названия памятников дают дополнительный материал для решения сложных проблемы этногенеза и этнической истории. Так, например, на Манкишлаке один из некрополей называется *Данышпан* (Даныспан). Прямое значение слова («мудрец, гений») не несет в себе значительной информации. Однако если обратиться к средневековой истории, то можно выявить факт участия туркменского племени *данышменди* в этногенезе турок [Еремеев, 1971, с. 92]. Как известно, огузо-туркменский

пласт в этногенезе казахов при всем его признании всё же исследован не достаточно.

В большинстве своем названия архитектурных памятников связаны с антропонимией, так как чаще всего они содержат собственные имена погребенных, тем не менее, нередко встречаются и нарицательные названия, связанные с топографией местности, типом, цветом и формой строений, их физическим состоянием, особенностями...

На топографию, социальные структуры, временные параметры и т. д. зачастую переносится анатомическая терминология, что является характерным признаком тюркских языков [Львова и др., 1989, с. 9]. В конце XIX века на эту особенность обратил внимание востоковед В. В. Радлов. Определяя географическую номенклатуру Алтая, он выявил, в частности, употребление слова *баш/бас* («голова») в качестве географического термина «начало/исток» (реки) [см.: Благова, 1972, с. 112]. Этот вывод применим и к топонимам Казахстана.

Так, на берегу реки Жезды находятся памятники *Баскамыр* и *Аяккамыр*. В «Словаре географических названий Казахстана (Джезказганская область)» *Баскамыр* назван мазаром, где составное наименование объясняется так: *бас* – «главный, высокий», что отдаленно приближается к значению «начало/исток», а *камыр-кямер-хамыр* (со ссылкой на тюркский, иранский, монгольский языки) – «подножье главной горы, склон сопки, мыс» [ҚГАС, 1990, с. 59–60]. В названии мазара присутствует физико-географическое описание местности, которое не соответствует тому реальному ландшафту, где расположен памятник.

Вместе с тем следует отметить, что *Баскамыр* – не мазар (мавзолей), а средневековое городище [АКК, 1960, с. 148], утратившее собственное имя. Нынешнее же название его связано с географией местности, расположением памятника относительно течения реки Жезды, на берегу которой находится также мавзолей и городище *Аяккамыр* [АКК, 1960, с. 149; Маргулан, 1978, с. 33] с топонимической и топографической привязкой к первому памятнику. Рядом с городищем *Баскамыр* расположен небольшой некрополь с надмогильными насыпями и двумя надгробными постройками XIX – начала XX века, ни одна из которых не имеет собственного наименования *Баскамыр*.

С учетом того, что первый компонент («бас») имеет значение географического термина «начало/исток», или «верховье/верхняя часть» и в данном случае локализует памятник в верхней части реки, а второй компонент («камыр») есть не что иное как фонетический вариант слова *кабыр* – «могила(-ы), кладбище», следует отметить, что *Баскамыр* означает

«кладбище, или некрополь (могилы), в верховье реки». Средневековое городище получило название по нарицательному наименованию некрополя. Отметим, что диалектное произношение *камыр* (вместо *кабыр*) существует у казахов до сих пор.

Такая трактовка подтверждается наличием мавзолея и одноименного городища *Аяккамыр*, находящихся ниже по течению реки Жезды. Если *бас* – «начало/исток (верховье)» [PKC, 1978, с. 88], а *аяк* – «низовье/устье (реки)»³⁵ [Махмудов, Мусабаев, 1954, с. 55; Севортян, 1974, с. 104], то в таком случае *Аяккамыр* следует понимать как «могила(-ы), (кладбище)» в низовьях реки. Мавзолеем *Аяккамыр* назван по наименованию кладбища, на котором он находится. И городище здесь, так же как и *Баскамыр*, получило название по нарицательному наименованию некрополя. Итак, *Аяккамыр* – «некрополь, расположенный в низовьях реки». Взаимосвязь названий памятников налицо: общий компонент «камыр» («кабыр») и различающие их (по географическому расположению относительно течения реки) термины «бас», «аяк».

С типом памятников связано название мавзолея *Бескумбез* (*бес* – «пять», *кумбез* – «купол») – «пятикупольный», хотя известно его собственное наименование – *Айранбайтам* («мавзолеем», или «там» *Айранбая*)³⁶. Расположен он на правом берегу реки *Сарыкенгир* в Карагандинской области.

³⁵ К большому сожалению, в казахско-русских и русско-казахских словарях отсутствует одно из значений слова *аяк* – «низовье, устье». В словаре Э. В. Севортяна это понятие дано для других тюркских языков [Севортян, 1974, с. 104–105]. Слово *аяк* в указанном значении издревле широко применялось в казахском языке, применяется и сейчас. Например: *су аягы Курдымнан* – «из низовьев реки Курдым» [ККБс, 1985, 35, 44–6]; *өзеннің аягы* – «низовье реки». Древнетюркские слова *азак* («нога») [ДТС, 1969, с. 72] и *адак* («нога», «устье») [там же, с. 8], тюрко-монгольское *адаг* («конец», «низовье реки, ее устье») [Мурзаев, 1996, с. 57], а также казахское *аяк* («нога», «конец») [Махмудов, Мусабаев, 1954, с. 55] вместе с казахским диалектным *адак* («конец») [Аманжолов, 1959, с. 353] позволяют установить точное значение названия крепости *Азак* (совр. город *Азов*, расположенный у устья реки *Дон*) как города, находящегося у устья реки, то есть букв.: «устье», «у устья» или «конец» (реки).

По поводу локализации одноименного укрепления *Адак* в Центральной Азии, которое известно по военным хроникам XV–XVI веков, у исследователей возникли разногласия, разрешившиеся благодаря термину *адак*, означающего «окончание течения» [Вайнберг, 1999, с. 283; Гулямов, 1957, с. 173].

³⁶ О понятии *там* («мавзолеем») см. ниже.

Физическое состояние строения, находящегося в Карагандинской области, отражает название мавзолея *Бузылгантам* – «разрушившийся мавзолей», наименование которого в результате стяжения стало произноситься как *Бузгантам* – «разрушенный (искусственно) мавзолей». В названиях некоторых степных мавзолеев отражается также семейное (социальное) положение умерших: *Қызтам*, *Келінтам* (*қыз* – «девушка», *келін* – «невестка»).

С декоративной росписью в интерьере и резной терракотой в облицовке фасадов следует связывать, в частности, смысл названия мавзолея *Сырлытам* (*сырлы* – «расписной, расписанный»). Мавзолеев с таким наименованием в Казахстане несколько, и расположены они в различных районах страны (Акмолинская, Костанайская, Кызылординская области).

С цветом связаны нарицательные наименования мавзолеев *Ақмола*, *Ақтам*, *Қарамола*, *Қаратам*, *Көккүмбез*, *Қызылтам* и других (*ақ* – «белый», *қара* – «черный», *көк* – «синий, голубой», *қызыл* – «красный»). Буквальный перевод этих прилагательных, обозначающих цвета, не вполне отражает значимость определения, снимает лишь первый, верхний, слой понятия, зачастую далекий от подлинного смысла. Таков омоним *Ақмола*, переводимый на русский язык как «белая могила». Следует сказать, что это не перевод, а калька, что не одно и то же: калька, как известно, передает лишь часть значения. Этот нюанс особо важен в отношении большой и целостной словотворческой культуры казахов, которые, по признанию лингвистов-тюркологов (в частности, русских), являются народом, не только ценящим слово, но и владеющим ораторским искусством, ритмичной образной речью, умеющим придать логическую точность и метафоричность языку.

В этом плане весьма показателен многозначный термин *айналайын* (имеющий отношение и к рассматриваемой проблематике), который буквально переводится как «кружусь вокруг тебя». Исследованию значения слова «айналайын» (на материалах тюркских и мадьярского языков) посвятил большую статью первый посол Венгрии в Казахстане, тюрколог Йожеф Торма. По его мнению, «это слово для культуры тюркских народов представляет большую ценность» [Торма, 1994, с. 5]. Однокоренным со словом «айналайын» является существительное *айналмақ* («кружение», «обход»). Смысловой перевод слова *айналайын* – «любимый, любимая». Почему это замечательное слово, такое нелепое в буквальном русском переводе, несет в себе столько нежности?

В древности *баксы* («шаманы»), наделенные сверхъестественной си-

лой, кружились вокруг больного во время камлания с целью перенести недуг на себя и вылечить хворого. Здесь проявляется не только мистическая уверенность в том, что шаман может справиться с болезнью, но и великая нравственная обязанность его как лекаря взять на себя смертельную ношу больного, которая посильна ему, ибо эта целительная сила ниспослана свыше. Казахские аксакалы до сих пор предостерегают детей: не бегайте вокруг дома или человека, то есть не берите на себя чужую непосильную ношу; в этом случае имеется в виду опасность заболевания, а то и смерти. «“Айналайын” – кружение вокруг кого-то, еще и акт жертвенности, означающий “да буду я жертвой ради тебя» [Валиханов, 1961а, с. 115]. Ч. Ч. Валиханов называет это действие «чарующей силой»: «...чадолюбивые отцы бегали с поясом на шее вокруг юрты, где лежал больной их сын, предлагая якобы себя небу взамен больного, а родственники и одноаульцы старались удержать его от такого губительного намерения» [Валиханов, 1961з, с. 483]. «“Айналмак” – “круговая” жертва, которую обводят вокруг больного: например, “окружают три раза вокруг головы” больного птицу, которая принимает на себя болезнь» [Валиханов, 1961а, с. 115].

За четыреста лет до Ч. Ч. Валиханова об обряде «айналмак» пишет Гульбадан-бегим, дочь Бабур – одного из лучших представителей сложившейся в Средней Азии культуры, правителя империи Бабуридов в северной Индии: «Бабур, спасая тяжело заболевшего сына Хумаюна, согласно обряду, три раза обошел вокруг больного, говоря при этом, что берет на себя болезнь Хумаюна. Вскоре Хумаюн стал поправляться, а Бабур, заболев, слег и через три месяца скончался» [Бабур-наме, 1993, с. 21].

При проведении похоронных обрядов, поминок, а также при посещении святынь у многих народов совершается ритуальный обход. Это отразилось в языке, например, шорцев, у которых поминки называются «а́брәт», «ебірік», в то время, как слово а́брә у телеутов и шорцев означает «кругом», «вокруг» [Радлов, 1893, с. 934–935]. Бабур в своих «Записках» упоминает о совершении им обряда обхода (айналмак) вокруг мазаров Шейх-Низам-Аулия и Ходжа Кутб ад-дина у крепости Дихли (Дели) [Бабур-наме, 1993, с. 269]. Смысл этого обхода заключается не просто в проявлении почитания святых (это вторичный пласт семантики обряда), а в желании получить благословение, стать обладателем добродетелей тех, чья жизнь прожита, а деяния славны. Эти действия (их символика) отразились и в структуре некоторых типов погребально-культурных сооружений, в основе которой заложен ритуальный обход.

В усыпальницах властителей и знатных лиц среднеазиатско-казахстанского региона, в толще стен мавзолеев нередко устраивались об-

ходные галереи по движению солнца, как например, в мавзолее Исмаила Самани (X век) в Бухаре, Султана Санджара (XII век) в Туркменистане, Алашахана (XV–XVI вв.) и Дузена (XIX век) в Сарыарке. В первых двух памятниках галереи не являются обходными в полном смысле этого слова. Из особо ранних памятников можно отметить погребальные сооружения бегазы-дандыбаевской культуры – например, комплекс *Аксу-Аюлы* (XII–XI вв. до н. э.) в Карагандинской области [Сембин, 1990, с. 100]. Истоки этого обряда уходят в эпоху поздней бронзы. В этих сакральных памятниках, где обрядовый обход воплощен в монументальных сооружениях, явно прослеживается тяготение человека к нравственному совершенству³⁷.

Вернемся вновь к термину «Акмола», который не менее сложен по содержанию, своему глубинному смыслу, нежели «айналайын». Цвет в казахской культуре является не только эстетической и этической категориями, но и, вызывая определенные ассоциации, несет символическую нагрузку. В частности, это касается белого и черного цветов, играющих особую роль в традиционной культуре и, как правило, являющих собой бинарную оппозицию, соотносящуюся с противопоставлением «хорошее – плохое».

Белый цвет является сакральным в культурах многих народов мира. Рассмотрим некоторые его значения в казахской культуре. Так, избранного на курултае хана звать поднимала на почетном белом войлоке и делала обход по кругу солнца (айналу)³⁸; на белом коне во время торжеств восседали ханы. Основой питанияномада являлась мясо-молочная пища. При этом молоко и молочные продукты, выступающие в виде некоего священного символа, обобщенно называются *ақ* – «белое, чистое, святое». Разлить молоко и наступить на место, где оно пролилось, считается грехом. «Белым» клялись, «белым» и проклинали: *ақ ұрсын* – «пусть покарает тебя “белое”». Человека с чистой душой называют *ақ адам*, а непорочное, чи-

³⁷ Высокое стремление духа, сострадание и готовность к самопожертвованию как неистребимые качества человечности сквозь века донесли до наших дней древнейший метод лечения болезней, в том числе – и современной цивилизации, который ярко выразил поэт О. О. Сулейменов:

«Кружись, айналайын, Земля моя!

как никто,
я сегодня тебя понимаю,
все болезни твои
на себя принимаю,
я кочую, кружусь по дорогам твоим...» [Сулейменов, 1964, с. 105].

³⁸ Этот обряд оставался неизменным с древнетюркского времени до инаугурации последних казахских ханов [см.: Бичурин, 1950, с. 229].

стое создание (девушку) – *ақ ару*. В социальной терминологии: *ақ сүйек* («белая кость») – «чингизиды, правящая династия»; *қара сүйек* («черная кость») – не презренная, по марксистско-ленинской трактовке, и отнюдь не чернь, а многочисленная «сильная кость», куда причислялись все остальные люди вне зависимости от их богатства и социального положения, то есть народ³⁹ [Кононов, 1978, с. 161–162; Гумилев, 1989, с. 434]. *Аксакал* (букв.: «седобородый») – уважаемый человек, почтенный старец; *карасакал* («чернобородый») – тоже уважаемый, почитаемый человек, но еще не перешедший в разряд «белобородых» старцев, которые в казахском традиционном обществе, где сказывается еще культ предков, представляют последнюю ступень возраста, после чего наступает смерть... и переход в разряд *аруахов* – духов предков. Умершего облачали в белый погребальный саван и, если он был преклонного возраста, то над жильем водружали белый стяг (вымпел)⁴⁰. И, наконец, белый цвет был одним из цветов знамени казахов, в частности, у Шыгайхана (Сыгай-хан) знамя было белым [Халиди, 1992, с. 173].

Таким образом, белый цвет у казахов олицетворяет государственную символику, счастье, святость, благополучие, чистоту, благородство, честность, добро, почет, высокое положение в обществе и т. д. Вторая часть слова *акмола* («мола») соотносится с такими терминами архитектурно-строительного значения, как *там*, *уй*, *кесене*, *кумбез*, *карши*, *сарай*, *жай*, *лянгар*, *махалля*, *бейт*.

Рассмотрим термин *там*, значение которого в большей степени связано с понятием жилища, дома. А. Х. Маргулан неоднократно писал о подобии надгробных сооружений в Казахстане жилищу человека [Маргулан, 1976, с. 210; Маргулан, 1966, 21, 23-бб.]. На городище *Баскамыр* нами зафиксировано два надмогильных сооружения XIX – начала XX века, имеющих форму двухскатного дома без крыши. Такие же сооружения зафиксированы в среднем течении реки Сарысу [ПМА, 1982]. Здесь, несомненно, проявилось влияние перекрытий русских домов с двухскатными крышами на форму погребальных сооружений казахов. Исследователь Г. И. Пелих сравнивает конструкции двух селькупских типов жилища с двумя типами

³⁹ Не случайно охотники саха как оберег использовали вместо слова «человек» слово *хара* – «черный» [Сидоров, 1984, с. 42].

⁴⁰ У алтайцев рай называется *ак* («белый») [Радлов, 1989, с. 359]. Над юртой умершего в молодом возрасте казаха поднимался красный стяг, а если покойник был человеком среднего возраста, то вымпел был черного цвета [Алтынсарин, 1957, с. 301].

захоронений: «Могильные сооружения на поздних кладбищах повторяют в миниатюре жилище чумуль-мат, а сооружения более древних грунтовых могил напоминают старинную карамо» [Пелих, 1966, с. 107].

На языковом и этнографическом материале разных народов Западной Сибири Г. Н. Грачева подтверждает положение, что «...погребальный комплекс, то есть могилу, гроб и надмогильное сооружение вместе с вложенным инвентарем, представляли себе как дом для умершего» [Грачева, 1972, с. 42].

Ссылаясь на средневекового географа Якута (XIII век), русский исследователь В. А. Жуковский пишет, что мавзолеем Санджара (XII век) во время строительства называли «домом будущей жизни» [Жуковский, 1894, с. 34]. Почти так же описывается возведение усыпальницы в похоронном гимне Ригведы: «Пусть Яма построит тебе здесь дом» (X, 18) [Ригведа, 1972, с. 204].

Анализируя материалы раскопок алтайских оградок, археолог В. Д. Кубарев пришел к такому же выводу: каменные оградки тюркского времени копируют зимние жилища кочевников [Кубарев, 1984, с. 63–64]. Вывод этот, на наш взгляд, верен не только в отношении тюркских и сибирских народов, но и практически для всех народов на определенной стадии их развития. Если «жилища мертвых» являются своеобразной копией жилищ живых, то вполне закономерен перенос терминологии вторых на первые. Подтверждение видится в термине там.

Во-первых, так до сих пор называют южные казахи свои жилые дома; во-вторых, там у казахов является синонимом слова «мавзолей», то есть «жилье для мертвых». В «Словаре» Махмуда Кашгари там – «стена» [ДТС, 1969, с. 529; Кашгари, 2005, с. 857, индекс 5400]; на турецком языке *dam* – «крыша, кровля» [ТРС, 1977, с. 207]; в диалектах узбекского *там* – «дом»; в туркменском – комната, дом, сарай; в азербайджанском – дом, постройка; в кыргызском, уйгурском – стена [Доскараев, 1959, с. 143–146; Мурзаев, 1984, с. 170–171, 186]. Казахская поговорка сарт байыса, там са-лады, *қазақ байыса қатын алады* («если сарт разбогатеет, то строит дом, если казах разбогатеет, то берет жену»), содержит однозначный смысл слова *там* – «жилой дом». Значение этого слова («жилище») в казахском языке, по исследованию С. Аманжолова, является диалектным [Аманжолов, 1959, с. 408]. Этимологи при анализе, несомненно, обратят внимание на тюркско-славянскую связь терминов *там-дам-дом*, но по мнению некоторых специалистов-языковедов, слово там перешло в тюркские языки из иранских. Для рассматриваемой темы «жилье – дом мертвых», представляет интерес и другой казахский термин – *үй*.

В большинстве тюркских языков слово *уй* с различными вариантами произношения (*өй, өз, өв, өп, йев, йув, йу, ив, иб, ұв, ұз, ү, еп, уй*) имеет значение «жилой дом» [Севортян, 1974, с. 513–514]. Жилье, построенное из камня, казахи называют *тасуй* (тас – «камень»)⁴¹, то есть в данном случае тип жилого дома «увязывается» со строительным материалом. Однако древние культово-погребальные постройки из камня, утратившие собственные наименования, получают нарицательные названия, совпадающие с определением жилых домов. Таковы памятники на территории Карагандинской области *Тасуй, Уйтас, Қосуйтас* (*қос* – «пара, парный, два»), что подтверждает вывод о переносе значений «жилых» терминов на смысл терминов, имеющих значения погребально-культовых построек.

Некогда название дома – *уй* – несло и вторую функциональную нагрузку – «жилье для мертвых»; на это указывает синонимичность слов *уй* и *там* [Доскараев, 1959, с. 45]. Существует также тип погребально-культовых памятников под названием *уйтам* (дом – «мавзолей»). Именно такие сооружения-дома у кыпчаков зафиксировал в середине XIII века Г. де Рубрук: «Они строят также для богачей пирамиды, то есть остроконечные домики...»⁴² [Карпини, Рубрук, 1993, с. 89]. Это дает не только возможность относительной датировки таких построек, но и вероятность утверждения того, что речь здесь идет о мемориальных памятниках типа «уйтас» и «дың», но никак не о жилых домах из камня. Факт применения в названиях поминально-культовых, или погребальных, памятников термина «уй», а также слова Г. де Рубрука о домах, воспринимаемые в контексте как «жилье для мертвых», сами по себе весьма знаменательны.

⁴¹ Географический апеллятив «тас» присутствует в геоморфологических терминах: *тастак* (каз.) – каменистое место [Махмудов, Мусабаяев, 1954, с. 336], *тастах* (саха) – «скалистый, горный» [Мурзаев, 1996, с. 189]. *Тастак* выступает также в качестве урбанонима (район города Алматы).

⁴² Судя по приложению к книге «Путешествия в восточные страны», выполненном по карте В. Н. Казина (1938 год) для книги Б. Д. Грекова и А. Ю. Якубовского «Золотая Орда и ее падение», и по карте в книге W. Rockhill. The Journey of William of Rubruck... (London, 1903), с исправлениями и дополнениями Н. П. Шастиной, маршрут Рубрука пролегал через глубинные районы Дешт-и Кыпчака и должен был проходить мимо памятников *Домбаул, Уйтас* (совр. Карагандинская область), явно неизвестных составителям данной карты. Заметим, что это одни из немногих памятников такого типа, сохранившихся до наших дней. Развалины многих подобных сооружений обнаружены археологами в этом регионе; не исключено, что именно они обратили на себя внимание фламандца Гильома Рубрука.

Выяснению значения другого слова *кесене* как синонима слов там, уй посвящена работа этнографа А. А. Диваева. В ней он приходит к выводу о том, что *кесене* означает «дом», «дворец» [Диваев, 1909, с. 1–13; Диваев, 1992, с. 210]. Этот термин широко распространен в различных вариантах. Так, средневековые половцы-кыпчаки произносили это слово *кезене*; малкарцы (балкарцы) и карачаевцы – *кешене*; кыргызы – *касана*; кабардинцы – *чашана*; ингуши и чеченцы – *каши* [Нечаева, 1973, с. 111–112]. Памятники архитектуры с этим компонентом в наименованиях сохранились в различных местах: *Аккесене* и *Көккесене* – средневековые укрепленные поселения в нынешней Жамбылской области; *Көккесене* – классический образец средневековой культовой архитектуры, разрушившийся в начале XX века, в Кызылординской области; собственно *Кесене* – мавзолей у поселка Варна в Челябинской области (Российская Федерация); карачаевские склепы-кешене XVII–XVIII веков на Северном Кавказе. Иранский город, который посетил Афанасий Никитин еще в середине XV века, назывался *Кашан*⁴³ [Никитин, 1986, с. 45], что, на наш взгляд, связано со значением «дворец».

В кыргызском языке *казанак*, *казына* – подземная камера для погребения [Абрамзон, 1990, с. 339–340]. Тюрколог К. К. Юдахин подтверждает значение терминов *казнак*, *казанак* – это боковое углубление в могиле, куда кладут покойника [Юдахин, 1965, с. 317]. С. М. Абрамзон слышал и другое произношение слова *касанак* [Абрамзон, 1990, с. 471, прим. 216], которое сродни названиям *касана*, *кесене*. У таджиков слово *казанак* служит для обозначения кладовой, *чулана* [там же, с. 471]. Узбеков подобное боковое углубление в могиле называют арабским термином *ляхат* [там же, с. 471; Григорьев, 1948, с. 59]. Термин *ляхат* существует и у казахов.

Исследователь Х. О. Лайпанов пытался связать склепы – «кешене» – Карачая с половецкими гробницами – «кезене» [Лайпанов, 1957, с. 18–19], что, по мнению археолога В. П. Алексеевой, пока остается неубедительным [Алексеева, 1971, с. 171]. Сомнения В. П. Алексеевой строились на сравнении типов сооружений. Но если брать в основу сопоставления не типологию памятников строительной культуры, а собственно термины

⁴³ В комментариях к книге А. Никитина «Хождение за три моря» указывается, что город Кашан славился глазурованными плитками «каши», которые применялись при облицовке дворцов и мавзолеев [Никитин, 1986, с. 142]. Название плитки, по-видимому, не случайно совпадает с вайнахским (чечено-ингушским) термином «каши», сближающим понятия *каши* (*кашан*, *кешен*, *кешене*, *кесене*, *кезене*).

«кешене» или «кесене» с указанными вариациями, то налицо полная идентичность не только слов и их значений, но и функциональная адекватность их как памятников погребальной архитектуры, что указывает на верность выводов Х. О. Лайпанова.

Вывод о термине «кесене» как надгробном сооружении не противоречит первоначальному смыслу этого слова («жилой дом»), подтверждая наблюдения А. Х. Маргулана, В. Д. Кубарева и других. Значение данного термина в этом значении сохранилось в турецком языке, где *kaşane* – «роскошный дом, особняк, вилла, дворец» [ТРС, 1977, с. 520], что полностью согласуется с выводом, сделанным А. А. Диваевым на основе персидского языка.

В рассматриваемый синонимический ряд входит еще один термин – «кумбез», произошедший из арабского и означающий «купол». Зачастую мавзолеи с куполами казахи называют «кумбез». Это слово арабы производят как *куббаэ*; в современной архитектурной терминологии оно часто используется в качестве обозначения навершия купола (*кубба*). В переводе с персидского *гембэд* означает «опрокинутая чаша неба» [ҚСЭ, 1975, 161-б.]. Купольные жилые строения – не редкость в безлесных районах: в частности, в Туркменистане до конца XIX века возводились постройки с купольными перекрытиями. Таким образом, купольные постройки *кумбез* служили не только мертвым, но и живым. Следует отметить, что традиция строительства купольных сооружений в Центральной Азии имеет более чем двухтысячелетнюю историю. Погребальный памятник Баланды-2 (IV–II вв. до н. э.) в Кызылординской области дошел до нас в разрушенном состоянии, но с явными следами купольного перекрытия, возможно, выложенного методом ложного свода. Более древние купольные сооружения пока нигде не обнаружены.

В средневековом городском строительстве купольные перекрытия – *кумбез* – широко использовались: в частности, при возведении мечетей, медресе, крытых базаров, караван-сараяв, водохранилищ-сардоба и даже городских ворот. Это отразилось, например, в названии *Гумбет-дарваза* (*гумбет* – «кумбез», *дарваза* – «ворота») – купольных ворот XV века в городе Бидар (Индия).

Еще один термин из рассматриваемого ряда – «карши» – тоже имеет два значения. В переводе с монгольского он означает «кладбище», а в письменном монгольском *харши* – это «дворец». Упоминая о строительстве прекрасного здания в Каракоруме, Рашид ад-Дин пишет: «Посередине воздвигли величественный и высокий кушк (отсюда – рус. *киоск*. – М. С.) и украсили то строение наилучшим образом и разрисовали живописью и изображениями и назвали его “карши”» [Рашид ад-Дин, 1952, с. 40].

По поводу значения этого слова Захириддин Мухаммед Бабур замечает: «Еще один округ – Карши, который называют Несеф и Нехшеб. Карши – могольское название, кладбище на могольском языке будет “карши”» [Бабур-наме, 1993, с. 74]. Город, который носит это историческое имя (Карши), находится в Узбекистане. В. В. Бартольд считает: «...карши – слово, заимствованное монголами у уйгуров в значении “дворец”. Город получил свое нынешнее название Карши от дворца, выстроенного для хана Кебека» [Бартольд, 1963в, с. 152, 262]. Примеры переноса названия ханского дворца на имя города не являются исключительными [Бартольд, 1968а, с. 137, 162]. Высказывания цитируемых авторов пытаются установить одно – главное – значение слова «карши», которое следует рассматривать в плане характерной бинарной оппозиции: *жизнь – смерть; жилище для живых – жилище для мертвых*. Как бы то ни было, неслучайность таких трансформаций смысла на примере «архитектурой» ономастики очевидна.

Один из главных героев кыргызского эпоса «Манас» – Кёкётёй – завещал построить над его могилой белый *сарай* – дворец с голубым куполом [Валиханов, 1961д, с. 290]. Это указывает, что слово *сарай* употреблено в значении «постройка над могилой», а не в смысле «жилье» для знатных особ.

Здесь следует подчеркнуть, что перенос названия центрального, главного, здания на имя самого города, как мы уже отмечали, – не исключительное явление. Такие города, как Ак-Сарай, Алмасарай (Крым), Бахчи-Сарай (Бахчисарай), Босна-Сарай (ныне Сарай-Босна), Визе-Сарай, Сарай-Бату, Сарай-Берке, Сарайчик (Сарайджук), Ямбол-Сарай содержат в своих названиях понятие «дворец» (*сарай*). На большое число городов с основой «сарай» обратил внимание знаменитый турецкий путешественник XVII века Эвлия Челеби [Челеби, 1979, с. 135].

Для выяснения значения взаимосвязанных понятий «жилище для живых – жилище для мертвых» небезынтересно каракалпакское и кыргызское слово *жай*, которое на обоих языках означает «дом, жилище». Казахское диалектное *жай* (*үй, қоныс*) – «дом, приют» [Аманжолов, 1959, с. 375].

Вот как описывается место захоронения Манаса в одноименном эпосе:

Эчкиликтин ташынан, На скале Эчкилик Манасу,
Оле электе Манаска Когда он был еще жив,
Жай камдаткан башынан Место погребения было приготовлено.
[Манас, 1986, с. 56].

Жай здесь переведено как «место», но более точный смысловой перевод этого слова – «сооружение», «постройка», «(погребальная) построй-

ка над могилой» (хотя у этого слова есть еще значение «дом, жилище» [Юдахин, 1965, с. 213]. Местом захоронения Манаса, согласно народной легенде, является Гумбез Манаса, возведенный его женой Канькей [Массон, Пугаченкова, 1950, с. 9]. Приведенное использование терминов *жай* и *гумбез* (мавзолей) в качестве места захоронения Манаса говорит об их синонимичности.

Аналогичных примеров множество, но мы ограничимся лишь несколькими из них в рассматриваемом контексте. Так, в некоторых тюркских языках существует заимствованное из иранских, как считают топонимисты Э. М. Мурзаев и А. З. Розенфельд, слово «лянгар» (лангар), означающее «стоянка, постоялый двор, обитель, монастырь, якорь, кладбище»⁴⁴ [Мурзаев, 1996, с. 154; Розенфельд, 1940, с. 861–864]. Ойконим *Ленгер* в Южном Казахстане – лишь один из многочисленных топонимических примеров.

Слова *махалля* (узб.), *махла* (азерб.), *мала* (кырг.) в значении «квартал, район, усадьба, селение» благодаря арабскому языку получили широкое распространение на обширной территории: от Китая и Индии – до Испании и Португалии. На языке хинди слово *махал* («дворец, дом») применено в наименовании жемчужины мусульманской архитектуры – мавзолея Тадж-Махал («корона дворцов») [Мурзаев, 1996, с. 155].

Арабский термин *bayt* (*бейт*, *бейит*, *бейит*) вошедший в казахский язык со значением «могила, надгробие» (а также, возможно, и небольшое кладбище) [Махмудов, Мусабаяев, 1954, с. 86], в арабском означает «дом» [Иванов, 1983, с. 520].

И, наконец, древнетюркское *jurt* (*жұрт*, *юрт*) – «дом, владение, место жительства, земля, страна» [ДТС, 1969, с. 282], несмотря на однозначность толкования его значения как обители живых, в контексте некоторых предложений выступает как «пристанище (дом, жилье) для мертвых»: *ölümüg unitma gürün jurtun ol* – «не забывай о смерти, твоя могила – твое пристанище» [ДТС, 1969, с. 282].

Таким образом, слова *там*, *уй*, *кесене*, *кумбез*, *карши*, *сарай*, *жай*, *лянгар*, *махалля*, *бейит*, обозначали не только жилые (дом, дворец, жилье, постройка), но и надгробные (мавзолеи, кладбища, могилы) сооружения.

⁴⁴ По представлениям сибирских татар, небо состоит из трех слоев. На третьем слое находятся солнце, луна и звезды. Здесь обитает верховое божество – *Ленгер бабай* (Ленгер-старик) – громовержец. Термин «Ленгер» является, видимо, производным от *Тенгри*, а как известно, Тенгри был главой пантеона древних тюрков [Баширова, 1984, с. 88]. Здесь значение слова «ленгер» как производное от «тенгри» приводится исследовательницей предположительно.

В этом ряду необходимо указать и слово *мола*⁴⁵ («могила»), но в составе сложного термина и в сочетании с прилагательным, обозначающим цвет, оно, как правило, обретает два значения: «надмогильное сооружение, мавзолей» и «жилье, дом, дворец, здание, сооружение, строение». Здесь проявляется принцип, близкий к омонимическому, когда одинаково звучащие слова, относящиеся к разным объектам, соотнесены с разными понятиями. Ч. Ч. Валиханов еще в середине XIX века обратил на это внимание: «“Мола” неопределенное название, под этим именем смешиваются и древняя и новая могила, но по преимуществу молой называется простая, неизысканная насыпь, куча щебня...» и тут же дал второе значение этого слова: «...в кайсацкой (казахской. – М. С.) моле и около нее выражается весь вкус кайсака, его искусство в архитектуре, его резьба и живопись» [Валиханов, 1964а, с. 29]. Так Ч. Ч. Валиханов раскрывает второе значение ойконима *Акмола*, утверждая, что *мола* – это еще и архитектурное сооружение. Для собственно могилы у казахов существует более точный термин – *көр (қабыр)*.

⁴⁵ По мнению А. Х. Маргулана [Маргулан, 1985, 308-б.], древнейший вариант значения слова *мола* приводит византийский автор VI в. н. э. Прокопий Кесарийский, который упоминает укрепление «Лагерь гуннов», восстановленный императором Юстинианом [Кесарийский, 1939, с. 260]. Затем Прокопий насмешливо описывает уже другие, выстроенные «...“прежними жителями” и “вызывающие презрение выступы”, которые они называют “молами”» [там же, с. 264, 265]. Здесь же он указывает, что для защиты полуострова Херсонес («Остров, связанный с землей») до самой глубины морских волн, где начинается морской прибой, были устроены насыпи, (которые называются *молами*) [там же, с. 265]. Исходя из контекста процитированного («Лагерь гуннов», «прежние жители», «они называют молами», «вызывающие презрение...»), А. Х. Маргулан имел основание связывать строительство насыпей (*мола*) с гуннами. Однако мы не уверены, что данный термин является гуннским, и связано это не с продолжающимися до сих пор дискуссиями о принадлежности языка гуннов к тюркской языковой группе. Вероятнее всего, *молами* (в переводе С. Кондратьева) называлось в подлиннике латинское «молес», от которого происходит современное итальянское «моло» [ССРЛЯ, 1957, с. 1164]. В русском языке «мол» – портовое сооружение в виде высокого, длинного вала, обычно одним концом примыкающего к берегу и служащее для защиты порта от морских волнений, а также для швартовки судов» [там же]. Описанные Прокопием сооружения совпадают с определением В. И. Даля: «Мб́ла или мол – плотина пред гаванью, морская гать, каменная кладка для защиты кораблей, плотина, гребля, пересыпь» [Даль, II, 1955, с. 340]. Латинское «молес», итальянское «моло» и русское «мол» как строительные сооружения связаны с морем, а не с жильем или надмогильной постройкой, и явно не имеют связи с казахско-тюркским термином *мола*.

Таким образом, мы считаем, что *Акмола* – это «белый дом, белый дворец, белое здание, белое строение, белый мавзолей». Простая насыпная могила (даже белая) не могла обладать таким отличительным признаком, по которому местность получила бы это название. Белый цвет должен был выделить нечто выдающееся, выделяющееся из общего ряда.

Д. А. Кунаев, отстаивая в свое время значение этого исторического топонима, перевел слово *Акмола* как «святое место» [Кунаев, 1992, с. 130]. Хорошо зная родной язык, историю, он выявил внутреннюю смысловую сущность топонима, его семантику и практически оставил исследователям возможность лишь подтвердить правильность этого наиболее верного перевода.

Учитывая традиционный культ предков у казахов, их отношение к мавзолеям, могилам как к святым местам, поклонение им, ночевку там бездетных женщин и больных с просьбами к аруахам ниспослать потомство или вылечить от болезней и т. д., следует признать, что «святое место» является наиболее верным смысловым переводом слова *Акмола*.

Следовательно, *Акмола* – это «белый дом, белое здание, белый мавзолей» над могилой погребенного, где цветовая характеристика совпала со значением «святое» – *ақ*. В силу святости этого места топоним был широко известен, это и использовали строители русского военного укрепления, назвав его Акмолинским. *Мола* в значении «надмогильное сооружение» сохранилось в казахском языке до сих пор.

Смысловой перевод нарицательного названия *Ақтам* («белое здание, мавзолей») может быть аналогичным переводу слова *Акмола*, хотя цветовая нагрузка здесь всё же превалирует над «святостью». Название *Қызылтам* («красное здание-мавзолей») для многих степных памятников, утративших со временем собственное наименование, возникло, скорее всего, с учетом красных обожженных кирпичей, из которых они построены.

Термин *Көккесене* (*көк* – «голубой», *кесене* – «здание») отражает цвет облицовки купола. Под таким названием известен не сохранившийся мавзолей в долине реки Сырдарья. Судя по фотографии XIX века и описаниям, это был выдающийся образец строительного искусства. На полуострове Манкишлак (Манкыстау) находится полуразрушенный купольный мавзолей *Көккүмбет*. Вторая составляющая названия мавзолея – *күмбет* – является фонетическим вариантом слова *кумбез*. Западные казахи сохранили слово *күмбет* («купол») в том же значении, что и турецком языке [см.: ТРС, 1977, с. 581]. В названиях этих мавзолеев, также как и в ойкониме *Акмола*, на цветовую характеристику накладывается второй, более архаичный, сакральный смысл, в котором отражается почитание вечного

голубого Неба – божества древних тюрков⁴⁶. Вот почему купола мавзолеев облицовывались голубыми плитками – в «подражание» голубому своду неба. Неслучайно грандиозный голубой купол самаркандской мечети Биби-ханым средневековый поэт сравнивал с небесным сводом (вспомним *гэмбад*), а порталную арку – с Млечным Путем. Знаменательно казахское выражение *төбем көкке жетті* (букв.: «голова (макушка головы) моя достигла голубого (неба)»), то есть «я достиг вершины счастья, успеха»). Этим цветом, как и белым, клялись и проклинали: *көк ұрсын* – «пусть покарает голубое (небо)». Голубой цвет отразился у казахов и в государственной символике. Голубое знамя со всеми его атрибутами казахи унаследовали от древних тюрков. Так, до конца XIX века казахи Старшего жуза ходили в походы под голубым знаменем (это было одно из знамен казахов), а о волчьей голове, украшавшей казахское знамя, писал акын Аронулы Сүйінбай (1822–1895):

Бөрі басы – ұраным, Волчья голова в кличе моем (букв.: «мой клич»),
бөрі менің байрағым. Знамя мое волчьеносное.

[Аронулы, 1990, 18-б.] (подстрочный перевод мой. – М. С.)

Слово *қара* в составе нарицательных наименований памятников (*Қарамола, Қаратам*) несет двойную смысловую нагрузку. Первая связана с цветом сооружений, ибо они зачастую строились из природного камня-плитняка (потому – и темного цвета), а вторая – с понятием *қара* – «крепкий» [Гумилев, 1989, с. 434; Кононов, 1978, с. 163]. Здания строились с мощным основанием, широкими стенами; это нашло отражение в поздних нарицательных названиях: эти сооружения были долговечными и практически, в силу древности, утратили собственные имена.

Еще одна группа памятников раннего средневековья связана с нарицательными названиями, в основу которых заложен термин *дың*: *Қарадың, Екідың, Діңгек (Дыңгек)*. В различных тюркских языках *дың* означает «пень, чурбан, обрубок, тумба, бугор, холм, бугристый, выпуклый» [Севертян, 1980, с. 341]. Одно из благопожеланий казахов начинается с фразы

⁴⁶ Почитание Неба у казахов проявлялось и в выборе цвета жертвенного животного. В исключительных случаях, связанных с решением вопросов войны и мира, и при других важных обстоятельствах, касающихся судеб рода, племени, народа, жертвенным животным была серая (белая) кобыла (*боз бие*). В других случаях приносили в жертву менее «значительных» ягнят, баранов, но предпочтение также отдавалось серым животным. Серая (белая) масть животного связана с культом безоблачно-прозрачного неба (*көк*) [см.: Аргынбаев, 1957, с. 197].

батам болсын дың... – «пусть мое благопожелание (бата) будет твердым, как вбитый кол» (а значит, непременно осуществимым). По отношению к памятникам типа дың вполне приемлема вышеуказанная трактовка, так как они, как правило, строились из прочного материала – камня, имели мощные и относительно невысокие стены, что сделало их долговечными. Небезынтересно заметить, что П. Гейгер, как указывает этнограф Б. П. Шишло, «...считал примитивнейшей формой заместителя умершего камень или деревянный обрубок (полено), завернутое в полотно...» [см.: Шишло, 1975, с. 255].

Как пишет башкирский исследователь З. Г. Ураксин, в современном турецком языке *динг* (правильно: *динч.* – М. С.) означает «сильный, могучий»; в узбекском *тинка* – «сила»; в казахском, каракалпакском, кыргызском *диңке* – «сила, терпение». Здесь он приводит башкирские фразеологизмы: *теңкәгә тейеу* – «надоедать, замучить назойливостью», *теңкаһен кортоу* – «вымотать душу»; кыргызские: *динкем куруду* – «выбиться из сил», «мне надоело», *динкесин курут* – «вымотать душу» [Ураксин, 1990, с. 248] (добавим: «уничтожь его душу»). Казахское выражение *дiкесiн кұрт* имеет два значения: «вымотай его душу» и «уничтожь его душу». Во всех этих фразеологизмах сохранилось более древнее значение основы *тин/тын/дың/diң* – «душа».

Этот вывод подтверждается в многоплановой работе исследователей-этнографов Э. Л. Львовой, И. В. Октябрьской, А. М. Сагалаева, М. С. Усмановой. В ней подробно рассматривается семантическое поле основы *тын* и ее производных, куда входили такие признаки бытия, как мир и покой, которые соотносились с дыханием/одушевленностью и проявлялись через него⁴⁷. Алтайцы говорили о смерти: *тыны узулдеп* – «дыхание его прервалось», *тыны чакты* – «его душа (дыхание) вышла» [Львова и др., 1989, с. 82]. То же значение имеют казахские эквиваленты: *тынысы үзілді* и *тынысы шықты*.

⁴⁷ Человеческая речь, выполняя коммуникативную функцию, объективирует содержание духовного мира человека и выражается посредством голосовых связок, являющихся также органом дыхания. Так, в кумандинском диалекте алтайского языка *тын* означает не только «дыхание/душа», но и «горло» [Баскаков, 1972, с. 259]. В этой связи интересно заметить, что почетное прозвище великого казахского оратора XVIII в. Казбека (Қазыбека) – *қаздауысты* (гусиноголосый) связано не только со звонкоголосием гусей (длина шеи определяет силу звука), но, в большей степени, с его выдающейся способностью через речь раскрыть свой интеллект/душу, чтобы быть услышанным на просторах Великой степи. Так в прозвище оратора отразился голос, как звуковой образ человека-трибуна.

В алтайском языке производные от *тын/тым* были связаны с понятиями тишины, покоя, безмолвия. Например: *тымы* – «хранить молчание, молчать, притихнуть, успокоиться»; *тымық* (каз. *тынық*) – «тишина, спокойствие, безмолвие, спокойный, тихий» [ОПС. 1947, с. 163–164]. Термин *тың* и названные его производные, содержащие понятие «душа», отражаются, на наш взгляд, в нарицательных наименованиях архитектурных памятников с компонентом *дің/дың*: *Діңгек* (*Дыңгек*), *Дың*, *Екідың*, *Дың моласы* и других.

Таким образом, исследование «архитектурной» ономастики представляется интересным и перспективным для топонимики, сулит много неожиданных открытий в областях истории, этнографии, лингвистики и т. д. Изучение богатого топонимического полотна Казахстана с выявлением и разъяснением в нем «архитектурного» пласта с необходимым привлечением материалов других тюркских (и не только тюркских) регионов имеет огромное историко-культурное значение. Оно позволит более точно интерпретировать множество неясных топонимов и, несомненно, будет способствовать разработке более общих лингвистических и исторических вопросов.

ПРОСТРАНСТВЕННО-ОРИЕНТАЦИОННАЯ СИСТЕМА КАЗАХОВ

У истории нет концов,
Мы – всегда ее середина.

*Дюсенбек Накипов,
казахский поэт*

Современные казахские термины, обозначающие стороны света, представляют сочетание линейной и солярной систем ориентаций на местности: *куншыгыс/шыгыс* – «восток», *кунбатыс/батыс* – «запад», *оңтүстік* – «юг», *солтүстік* – «север», – основополагающей частью которых является позиция человека, обращенного лицом на восток. В этом, несомненно, проявляются отголоски древнетюркской системы ориентации на местности.

Одна из древнейших ориентаций в пространстве – солярная, связанная с положением солнца на небосклоне, в чистом виде сохранилась в казахских терминах, определяющих восток и запад, где *куншыгыс/шыгыс* переводится буквально как «солнечный восход/восход», а *кунбатыс/батыс* – «солнечный закат/закат» (*кун* – «солнце», *шыгыс* – «восход», *батыс* – «закат»).

В казахских названиях юга и севера содержатся элементы линейных обозначений: *оң* – «правый (юг)» и *сол* – «левый (север)», – указывающие на восточную базовую ориентацию. Академик А. Н. Кононов считает, что их общий компонент *түстік*, означающий «полуденное время» (солнце в зените), корень которого – *-тус-* (*тус*) – «полдень», приобретает номенклатурное значение части света, уточняемое линейными маркерами (*оң*, *сол*) [Кононов, 1978, с. 80–81]. А. Н. Кононов придает слову *түстік* номенклатурное значение части света и тем самым расширяет рамки этого термина, определяющего лишь южную часть небосклона (юг). При этом разрешается противоречие, содержащееся в указателе севера (*солтүстык*), где *сол* – «левая», то есть «северная» сторона. Другая же составляющая – *тус-*

тык – как самостоятельный термин, определяющий, как принято считать, «южное направление» [Кононов, 1978, с. 80], не нуждается в линейном дубликате *оң* («правый»), являясь самодостаточным и не могущим по своему внутреннему содержанию быть частью сложного определения севера. В указателе северной части небосклона (севера) логичнее было бы видеть функционирующий термин *тундык* с корнем *түн* («ночь», «полночь») в значении «север» [Аманжолов, 1959, с. 413] или, по аналогии с *оңтүстік* («правая, полуденная часть небосклона») – *солтүндік* («левая, полночная часть небосклона»). В этом случае для обоих терминов (*түстік* – «юг» и *түндік* – «север») дополнительный дублиаж линейными маркерами является совершенно излишним: нарушается порядок, появляются двойные, иногда несовместимые, значения.

Рассматриваемое противоречие возникло при фонетическом изменении (искажении) слова «түс», означающего сторону, направление [Махмудов, Мусабаев, 1995, с. 338]. Слово *түс* («сторона») стало произноситься как *түс* («полдень»). В свое время на это обратил внимание писатель, академик Г. Мусрепов. Он писал, что *оңтүстік* и *солтүстік* есть искаженные варианты правильного произношения слов *оңтүстык* и *солтүстык*, означающих соответственно «правая сторона» и «левая сторона»⁴⁸. Примечательно в этом контексте наблюдение, сделанное еще в 1927 году академиком-тюркологом А. Н. Самойловичем, который, разъясняя значение казахских названий «сол тюстык» и «онг тюстык», подчеркивает, что они соответствуют древнейшим известным нам турецким (тюркским. – М. С.) названиям *севера* – левая сторона и *юга* – правая сторона... и их следует рассматривать как «пережиток почитания... турецкими предками стороны восходящего солнца» [Самойлович, 1930, с. 317]. Следовательно, слово *түс* («сторона, направление»), произносимое как мягкое *түс* («полдень») [Махмудов, Мусабаев, 1995, с. 342], привело к противоречиям, которые толковались А. Н. Кононовым на основании неверной трактовки термина «түс» как южной стороны неба, юга в качестве номенклатуры «части света» [см.: Кононов, 1978, с. 80–81].

Таким образом, современная казахская пространственно-ориентационная система, сохраняя свою принадлежность к солярной (*вос-*

⁴⁸ Мен «оңтүстік, солтүстік» деуге де қарсымын. Бұл да бұзылып алған сөздеріміз. Мұның дұрысы «оңтүстык, солтүстык» болу керек. Түстік емес, түстык. Оң түсымызда, сол түсымызда... Түскиіз емес, түскиіз. «Күн осы күні мына тұстан шығады, мына тұстан батады» Түс кезі, түстік дейтініміздің өзіндік мағынасы бар [Мусірепов, 1980, 573-б.].

ток – восход солнца; *запад* – закат солнца), имеет также все признаки линейного отсчета: *оң тұс* – «юг (правая сторона)», *оңтұстық* – «правосторонняя»; *сол тұс* – «север (левая сторона)», *солтұстық* – «левосторонняя».

Позиции «лицом к восходящему солнцу» (восток) в казахском языке соответствуют все стороны света. Из этого не следует делать вывод, что казахская ориентационная система связана лишь с культом восходящего солнца. После монгольского завоевания культ юга, как считал академик В. В. Бартольд, начал распространяться по всей степи, подчинившейся монголам [Бартольд, 1966, с. 392–393], в том числе – и на территории современного Казахстана. А. Н. Кононов в своей сводной таблице обозначений сторон света в современных тюркских языках приводит, кроме термина «солтүстік», и другие казахские определители севера – *теріс*, *теріскей* [Кононов, 1978, с. 86, табл. 1], которые обозначают обратную, противоположную, сторону, тем самым указывая на переднюю, то есть южную базовую ориентацию. Наименования ныне существующих топонимов, таких как *Теріскей Алатау* (северный склон Алатау), река *Терісаққан* (текущая на север) и других, подтверждают наличие в казахском языке терминов с компонентом «теріс», обозначающих север. Однако при основополагающей восточной базовой ориентации эти же термины являются указателями запада, что отразилось в наименованиях двух одноименных гидронимов *Терісбұтақ* (*бұтақ* – «ветка») и реки *Теріскенеспе* (*кен/канн* – «река», *еспе* – «рассеивающаяся») [Сембин, 1995, с. 198–199], которые текут на запад (обе – в Карагандинской области).

Еще одно слово со значением «север» было зафиксировано в русско-киргизском (казахском. – М. С.) словаре, увидевшем свет в 1894 году в городе Оренбург. Это слово *арқа* [PKC, 1894]. Оно (как и *теріс*, *теріскей*, а также *терістік*) означает «задняя, тыльная сторона» и в зависимости от лицевой стороны (восток или юг) может быть указателем запада или севера. В отличие от терминов с компонентом «теріс», слово *арқа*, судя по казахскому топонимическому материалу, утверждает лишь северный азимут (север). В этом качестве оно проявляется в довольно многочисленных топонимах с основой «арқа»: *Арқалық* («северный»), *Арқасы* («северная часть»), *Арғанаты* («северное крыло»), *Сарыарқа* («северная сторона, направление») [Сембин, 1994, с. 67] и т. д. Это свидетельствует о времени возникновения этих топонимов после принятия монгольской системы с ее базовой ориентацией на юг. Номинация якутских (саха) топонимов, сохранившихся донныне, определяет в слове *арка* (*арга*) значение «запад». В таких словах, как *арқа*, *сырт*, *тыс*, то есть «обратно», «назад», «сзади» имплицитно содержится указание на «обратную» сторону света.

В ночное время свои кочевые маршруты казахи прокладывали, ориентируясь по Полярной звезде – *Темір қазық* («Железный кол»), относительная неподвижность которой отразилась в самом ее наименовании. В выражении *Темір қазық жақ* (*жақ* – «сторона, бок») содержится указание на звезду как на определитель северного направления [Иманалиева, 1990, с. 90].

В маркерах северной стороны принимает участие и слово *түн* – «ночь». Казахское диалектное словосочетание *түдік жақ* означает «северная сторона», или просто «север» [Аманжолов, 1959, с. 413]. Это нашло отражение в названиях рек *Түндік* (*Түндікті*) и *Түнтөгер* (Карагандинская и Костанайская области), содержащих в своих именах буквальное указание на их течение в северном направлении. В данном случае элемент «түн» в названиях обеих рек означает не «ночь», а «север» [Сембин, 1995, с. 194–195; Семби, 2001, с. 468–469]. Описательный топоним *Күнтимес* (гора в Карагандинской области), где *күн* – «солнце», а *тимес* – «недоступная», указывающий на северную экспозицию горы, связан также со стороной света, хотя в составе сложного слова вместо «түн» наличествует термин «күн». Номинация горной гряды *Түнгатар* (*Түңқатар*), где *қатар* означает «ряд, строй, шеренга» [Махмудов, Мусабаяев, 1995, с. 205], раскрывается как «(гряда), вытянувшая к северу». Простирается она по линии «юг – север» на протяжении 12–15 километров в системе Каркаралинских гор (Сарыарка). Наименование небольшого мыса *Түңқараган* (*Тункараган*)⁴⁹, являющегося северным выступом полуострова *Түңқараган* (*Тюнкараган*) на полуострове Мангышлак составлено из: *түн* – «север» и *караган* – «смотрящий», то есть *Түңқараган* – «смотрящий (выступающий) на север». Все эти примеры указывают на широкое распространение по всему Казахстану термина *түн* в значении «север», о чем говорит рассмотренный топонимический ряд⁵⁰.

Переходя к другим, сохранившимся у казахов, названиям сторон света, следует указать на обозначение запада в выражении *сам жақ*. Встречается оно в произведениях писателей, в частности, – у М. О. Ауэзова. Исследователь Р. Б. Иманалиева обращает внимание на словосочетание *сам*

⁴⁹ Мыс *Түңқараган* отмечен на карте в седьмом томе Казахской советской энциклопедии [ҚСЭ, 1975б, 416–417-бб.]. Наличие такого топонима на Манкишлаке отвергают местные жители, утверждающие, что мыса с таким названием не было и нет. В их числе – и такие знатоки края, как А. Кекильбаев и М. Нуркабаев.

⁵⁰ О более широком географическом распространении термина *түн* говорит наличие гидронимов *Түндук* («северный») и *Түндук-Таш-Кадаган* в Алтайской Республике [Молчанова, 1979, с. 320].

жак, означающее «запад», в произведении М. О. Ауэзова: «...бір шақта сам жақтан күлкі естілді» («...в какой-то момент с западной стороны слышался смех») [Ауэзов, 1979, 261-б.; Иманалиева, 1990, с. 86], но не дает пояснений о происхождении этого термина. В основу существующего в живой казахской речи фразеологического сочетания *сам жақ* заложено персидское название вечера (*шам*), производными которого являются вечерний намаз (*намазшам*)⁵¹, вечернее время (*ақшам*) [Оңдасынов, 1974, 175-б.]. Здесь однозначность времени окончания светлого дня указывает на закат солнца, но в пространственных координатах (запад). Таким образом, если *сам/шам* связан с вечерним временем, закатившимся солнцем, то в сочетании со словом *жак* («сторона») *сам/шам жақ*⁵² указывает на сторону, где заходит солнце, то есть запад. Термин *сам* отразился в географическом наименовании самых западных песков и одноименного озера на юге Атырауской области. Пески эти, как и цепочка озер (Қосбұлақ – Асмантай-Матай – *Сам*) вытянуты по линии «восток – запад». Далее на запад простирается залив Каспийского моря Мертвый Култук (*қолтық* – «подмышка»), который в период падения уровня моря превращается в обширный солончак. Итак, *Сам* – название песков, находящихся на западе, то есть «Западные (пески)», а озеро *Сам* – «Западное» (в указанной цепочке озер).

Древнее название города Дамаск (столица Сирии) в форме *Шам*, которое стало синонимом Сирии, знакомо современным жителям Центральной Азии, так же как страна Египет в своей старинной форме – *Мысыр* (*Миср*). Восточная базовая ориентация не была чужда и семитическим народам, что отразилось на самоназвании *Шам*. Если древнееврейское *šamol*, арабское *ša't, ša'mal, šam'al, šamāl* означает: 1) «левая сторона»; 2) «север» (ср.: *šām* – «левая сторона > “Сирия”»), то древнееврейское *jāmin*, арабское *jaman*: 1) «правая сторона»; 2) «юг» (ср.: *al Jaman* – «правая сторона > “Йемен”») [Кононов, 1978, с. 77 со ссылкой на: Tallqvist, 1928, с. 125–126]. «*Jaman/жаман*» как апеллятив будет рассмотрен ниже.

Что же касается казахского *шам/сам* («запада») и арабского *шам* («севера»), то заметим, что находящийся к северу от Йемена *Шам* по отношению к Центральной Азии располагался к западу. И здесь нет ника-

⁵¹ *Намазшам* – предвечерняя, четвертая из пятикратных ежедневных молитв мусульман, совершаемая после заката солнца в сумерках, до наступления полной темноты. Служит также обозначением времени суток.

⁵² Значение словосочетаний *сам жақ* и *шам жақ* равнозначны [см.: Кеңесбаев, 1977, 452, 558-66.]. Еще в начале XIX века историк А. И. Левшин упоминал «...пески, известные под именем Сам или Шам» [Левшин, 1996, с. 29, 97].

ких противоречий во взаиморасположении. Учитывая уже рассмотренную этимологизацию казахского термина *шам/сам* – «запад», можно допустить наличие контаминации, при которой ряд «вечер – сумерки – закат – запад» (*шам/сам*) совместился с месторасположением Сирии (Дамаска – Шама) на *западе*. В указанном контексте для Центральной Азии *Шам* может звучать как город «Запад», а страна Шам – «Западная».

Ключевое слово *шам* присутствует и в казахских женских именах. К примеру, имя *Шамшия/Шамсия* («солнечная») является антропонимом персидского происхождения в казахском именнике. Кроме того, слово *шам* означает по-казахски «лампа». В указанных двух женских именах отражено значение слова *шам(-с)* как «солнце, свеча, фонарь» [АҚС, 1969, 95-б.; Бекмухаметов, 1977, 185-б.].

Обращаясь к произведениям классиков казахской литературы, Р. Б. Иманалиева выявляет еще одно слово, обозначающее «восток» – *оң* («правый»): «...оң бүйірден шұбар ала жыландай шұбатылып Игіліктің кілем жапқан түйелі көші құлай бергенде...» («Едва с востока, извиваясь пестрой лентой, показался, покрытый коврами, верблюжий караван Игилика...») [Мүсірепов, 1962, 3-б.; Иманалиева, 1990, с. 88]. В этом предложении *оң* («правый») маркирует восток. Исходя из положения восточной стороны по правую руку, можно предположить существование у казахов основополагающей позиции – лицом к полуночной стороне, к Полярной звезде, то есть к северу. Однако Р. Б. Иманалиева разрешает этот вопрос, рассмотрев означающие «восток» производные от древнетюркского слова *өң* (перед): *өңдін* – «спереди, на восток»; *өңдін жели* – «теплый ветер, дующий с востока»⁵³ [ДТС, 1969, с. 386]. Совпадение некоторых значений омонимичной пары, в частности, казахского *оң* и древнетюркского *өң* вызвано тем, что гласный этой пары был нейтрален по признаку ряда [Иманалиева, 1990, с. 88]. Значение корней следует рассматривать как продукт фоно-семантического сращения глаголов *оң* и *өң*, считает Э. В. Севортян [Севортян, 1974, с. 174–175]. Таким образом, выявление Р. Б. Иманалиевой древнетюркских корней в казахском термине снимает вопрос о существовании у казахов позиции «лицом к северу» как базовой ориентации. *Оң* не в значении «восток», а уже «запад» присутствует как часть составного топонима *Оң Арқа* – «правая (западная) Арка» – обширная территория, распростертая за левым берегом реки Иртыш [Халиди, 1992, 176-б.]. Такое географическое наименование могло образоваться лишь при главной позиции – лицом на юг.

⁵³ Не обращаясь к производным от слова *өң*, можно опираться на значение самого слова *өң*, которое и означает восток [см.: ДТС, 1969, с. 385].

Термины линейного обозначения сторон света бытовали на территории современного Казахстана задолго до образования Казахского ханства и сложения казахского этноса. Так, в Улусе Джучи левым (восточным) крылом была Синяя Орда, а правым (западным) – Белая Орда, что указывает еще и на цветосимволику, при которой синий цвет был принадлежностью востока, а белый – запада [Кононов, 1978а, с. 171, 173]. Казахи сохранили термины линейной маркировки (*сол* – «левый», *оң* – «правый», *арқа*, *теріс* – «сзади») и редуцированную форму значения *оң-өң* («вперед»), однако, не удержали в своей геосимволике цветовые определения сторон света⁵⁴. Тем не менее, нельзя не обратить внимание на слово *ақшам* («вечер»). Если, как указывалось выше, *шам(-с)* – «солнце», то слово *ақшам*, составленное из двух слов (где *ақ* – «белый»), подводит нас к выводу: вряд ли можно считать корректным перевод *ақшам* как «белое солнце», скорее всего, в этом слове определяется цвето-символическая функция запада. В слове *ақшам* явно выступает тюрко-персидский дубль определения запада: *ақ* («белый», «запад» (тюрк.)) + *шам* («вечер» (запад)).

При наречении географических объектов в казахской топонимике зачастую применяются слова «жаман» (плохой) и «жаксы» (хороший). Использование этих терминов в названиях рек и озер привело некоторых исследователей к мысли о том, что это связано с качеством воды – наблюдение, не лишённое некоторого основания. Тем не менее, существование наименований гор и других топонимов с компонентами «жаман» и «жаксы» указывает на ошибочность этого вывода. Анализ топонимов, имеющих в своем составе определения «жаман» и «жаксы», выявляет закономерность, при которой взаиморасположение парных географических объектов с указанными компонентами связаны со странами света. Так, например, северным продолжением гор Улытау в Карагандинской области являются горы *Арганаты*, в свою очередь разделяющиеся на *Жаксы Арганаты* (южные) и *Жаман Арганаты* (северные). Одноименные горы *Арганаты*, расположенные в Восточном Казахстане, севернее гор (хребта) *Тарбагатай* также разделяются на *Жаксы Арганаты* (южные) и *Жаман Арганаты* (северные). Здесь следует отметить: если в первом случае горы *Арганаты* (*арқа* – «север», *канат* – «крыло») [Сембин, 1994, с. 68] являются северным крылом

⁵⁴ При всей сложности выявления цветовых маркеров сторон света в казахском и других тюркских языках существует реальная возможность при тщательном исследовании топонимов (и не только топонимов) прояснить этот аспект проблемы, который четко определен А. Н. Кононовым по ономастическим материалам эпохи средневековья и более раннего времени [Кононов, 1978а].

(продолжением) гор Улытау, то во втором – северным продолжением гор Тарбагатай.

В Северном Казахстане по линии «север – юг» аналогично относительно друг друга располагаются два озера с компонентом «тұз» (соль) в названиях; в их наименованиях имеются, соответственно, определения «жаман» и «жаксы». Первое озеро *Жамантуз* находится в пяти километрах к востоку от села Балтабай Кызылтуского района, а второе – *Жаксытуз* – в 22 километрах к северо-востоку от поселка Бестобе Ерейментausкого района. Расстояние между озерами по прямой линии составляет 23 километра, что говорит о взаимосвязанности их наименований. Озеро *Жамантуз* находится к северу от озера *Жаксытуз*. В Костанайской области, неподалеку от урочища Сарытубек, где родился и провел свои детские годы выдающийся сын казахского народа Ахмет Байтурсинов, находятся два озера – *Жаман Акколь* и *Жаксы Акколь*⁵⁵. Географически близкое расстояние между парными озерами, их взаиморасположение относительно частей света, в данном случае – по оси «север – юг», отражено в собственных наименованиях гидронимов определениями «жаман» и «жаксы», выступающими как маркеры сторон света: «плохие» озера находятся на «плохой», неблагоприятной северной стороне, куда уходят души умерших людей [Сембин, 1995, с. 186–187], а «хорошие» водоемы – на «хорошей», теплой благодатной южной.

Ономастическим казусом (впрочем, небезынтересным) выглядит название горы с компонентом «көл» (озеро), которое расположено южнее озера *Жаксы Акколь*, гора называется *Жаксы Акколь* и находится на 147,5 метра над уровнем моря. Здесь термин «жаксы» в совокупности с соответствующим для названия горы компонентом «көл» выступает как указатель стороны света. Название горы *Жаксы Акколь* не столько повторяет имя озера, сколько «утверждает»: гора расположена к югу (*жақсы*) от озера *Жаксы Акколь*. Кроме того, это еще один пример переноса названия водного источника на соседствующие горы.

⁵⁵ В Казахской советской энциклопедии [КСЭ, 1972, 208-б.] дано описание озера *Жаксы Аккөл*, в которое впадает река *Ұлы Жыланшық*. На современных картах озеро *Жаксы Акколь* отмечается в кратком варианте – *Акколь*. Озера эти (*Жаман-Акколь*, *Жаксы-Акколь*), под общим наименованием *Акколь*, упоминаются в историческом сочинении XVI века «Чингиз-наме» [Утемиш-хаджи, 1992, с. 109, 112; 136, 139, 140 (л. 506, 536, 54а)], в «Книге Большому чертежу» (1627 год) [КБЧ, 1950, с. 95] и других сочинениях средневековых хронистов.

Подобный топоним существует и в Северном Казахстане. Это гора *Жақсы Жалғызтау* (*жалғыз* – «одинокая», *тау* – «гора»), расположенная к югу от одноименного озера. И здесь термин «жақсы» указывает на объект, находящийся южнее озера. Из приведенных примеров можно сделать вывод, по которому одноименные топонимы с определениями «жаман» и «жақсы» указывают на их взаиморасположение относительно частей света, где *жаман* указывает север, а *жақсы* – юг. Такой вывод подтверждают не только парные одноименные топонимы, различающиеся содержащимися в них определениями «жаман» и «жақсы». К примеру, на «Карте Внутренней Киргизской или Букеевской степи» [Харузин, 1891, с. 8/9] нанесены гора *Бишь-тау* (Бестау. – М. С.), а севернее – гора *Ямань-бишь-тау* (*Жаман Бестау*. – М. С.). В данном случае гора Бестау не отмечена определением *жақсы*, тем не менее, связь этих топонимов подкрепляется их близостью друг к другу, расположением относительно сторон света и апеллятивом «жаман» для северной горы Бестау.

Течение по условной оси «север – юг» рек, имеющих в наименованиях определения *жаман* или *жақсы* и указывающих направление в «хорошую» или «плохую» сторону, демонстрируют названия рек, расположенных в разных концах тюркского мира. Так, река *Атыжақсы* (*Аты-жақсы*, букв.: «хорошее имя»), впадающая в реку Жем (Эмба) течет с севера на юг, то есть в «хорошую» сторону. Закономерность такого наименования подтверждается названием азербайджанской реки *Ады яманчай* (*ад(-ы)* – «имя», *чай* – «река»), текущей с юга на север (*яман*) и впадающей в озеро Севан (Армения), то есть текущая в «плохую» сторону. Казахская река с «хорошим» именем наречена по тем же законам, что и азербайджанская – с «плохим». «Хорошая» (*жақсы*) сторона отражена в названии реки *Жақсы Кон*, текущей на восток, тогда как река *Жаман Кон*, куда впадает река *Жақсы Кон*, течет на север, то есть в «плохую» сторону по монгольской системе отсчета. Здесь в названиях рек произошло совмещение древнетюркской и монгольской систем ориентации.

Как указывалось выше, в зависимости от базовой ориентации (восток или юг), слова-указатели обратной, тыльной, стороны соответствуют западу или северу. Данная закономерность проявляется в наименованиях гидронимов с определениями *жаман/жақсы*, но уже по оси «восток – запад». В Западном Казахстане река *Жақсы Қарасай*, на всем своем протяжении являющаяся административной границей между Атырауской и Мангистауской областями, течет параллельно с рекой *Жаман Қарасай*. Обе реки текут с севера на юг, причем *Жаман Қарасай* течет западнее *Жақсы Қарасай*, порой сближаясь в своем течении до расстояния в 17 километров.

В оронимах также отражена данная система. В горах Алтынемель (Жетысу) есть два прохода: один из них, находящийся на западе, называется Жаман Алтынемель, а другой, расположенный восточнее, – Жаксы Алтынемель⁵⁶. Налицо действующий принцип древнетюркской системы ориентации, где при наречении данных горных проходов восток выступает как благотворящая (боготворящая) «хорошая» сторона.

Арабское *jaman* – «правая сторона, юг» [Кононов, 1978а, с. 77] и казахское жаман – «правая сторона, запад» (при монгольской системе базовой ориентации на юг) совпадают как линейные определители правой стороны. В этом случае «жаман» как указатель запада относится к после-монгольскому периоду – времени начала смены основополагающей ориентации с востока на юг. Однако слово *jaman* в значении «плохой» встречается у Махмуда Кашгари в «Словаре тюркских наречий» (XI век) и в «Легенде об Огуз-кагане» (XIII век) [Кашгари, 2005, с. 762, индекс 4746; ДТС, 1969, с. 231], то есть во времена, когда лицевой стороной был восток. В форме утвердительной частицы *jah* («хорошо») [ДТС, 1969, с. 226] не трудно увидеть термин *jahşi*.

Топонимические материалы представляют нам факты использования апеллятивов *жаман/жаксы* при наречении географических объектов указателей запада/севера (*жаман*) и востока/юга (*жаксы*). Можно предположить, что древнетюркское *jaman* воспринималось тюрками как название страны Йемен, которая находилась на западе, а так как запад считался стороной, куда уходят души умерших людей [Сембин, 1995, с. 187; он же, 1999, с. 97–98], то *jaman* (др.-тюрк.) получил значение «плохой» и сохранился в названиях географических объектов, связанных с западом, то есть стал термином «запад». С переходом к монгольской системе базовой ориентации термин жаман (*jaman*) стал обозначением «плохих» топонимов на северной стороне, куда также переместилась «страна мертвых».

⁵⁶ В своем дневнике (запись от 1 ноября 1865 года) генерал-майор А. К. Гейнс пишет: «Проход, известный под именем Алтын-Эмель, состоит, строго говоря, из двух проходов. Тот, около которого расположился теперь Тезек, называется Джаман-Алтын-Эмель, потому что он менее удобен другого, лежащего *немного* к северо-востоку и известного в окрестности под названием Жаксы-Алтын-Эмель» [Валиханов, 1968б, с. 271]. Принимая характеристику, данную А. К. Гейнсом проходу Жаксы Алтынемель как более удобному, чем Жаман Алтынемель, можно утверждать, что здесь он руководствовался приемом, который ныне принято называть методом народной этимологии.

Стороны света	Казахские термины указателей сторон света
север	солтүстік (солтұстық), арқа, арқалық, теріс, терістік, теріскей, терістүстік (терістұстық), түн жак, түндік (жак), темірқазық жак, күнтимес, қайыр, қайра, сырт жак, шүйде жак, жаман
запад	батыс, күнбатыс, теріс, терістік, теріскей, сам/шам (жак), қайыр, қайра, қыбла/құбла (для южных районов Казахстана), күнбатар, жаман
восток	шығыс, күншығыс, күн жак, оң (өң), күнтуар, жаксы
юг	оңтүстік (оңтұстық), күнтүстік (күнтұстық), күн жак, күнгеі, төскей, беткей, жаксы

«АЙНА» КАК ЗЕРКАЛО ТЮРКСКОЙ ЭТНОГРАФИИ

...кішкене бұлақ атының өзінде қаншама
мән-мағына, шешілмеген сыр жатады.

М. О. Әуезов

«...сколько смысла, сколько не раскрытых тайн даже в имени небольшого родника», – в этих словах великого М. О. Ауэзова ощущается тонкое и верное знание внутренней силы, тайны и сокровенности Слова. Раскрытию секретов «зеркального родника» посвящен этот раздел книги.

Топонимы с основой айна широко распространены во всем тюркском мире. К примеру, в Казахстане множество гидронимов номинированы как *Айнабұлақ* (*Айнабулак*). Смысл этого названия не вызывает и тени сомнения – «зеркальный родник» (*айна* – «зеркало», *булак* – «родник»). Такое понятное для всех значения гидронима *Айнабулак* зафиксировал филолог Т. Жанузаков, определив, что «...название Айнабулак передает кристальную, прозрачную как зеркало чистоту источника» [ҚҒАС, 1990, с. 19]. В Турции озеро, питающееся родниковыми водами, называется *Айнагёль* (*гёль* – «озеро»). Видимо, совсем не случайно озеро это было местом паломничества почитателей мусульманского святого, в память о котором каждый год 1 мая проводились празднества, как отмечал академик В. А. Гордлевский еще в конце XIX века [Гордлевский, 1962а, с. 43]. Истоки такого поклонения явно уходят своими корнями в домусульманские верования. Родник в Селенгинском аймаке Монголии, где проживают тувинцы, называется *Алтынбулаг* («золотой родник») [Монгуш, 2004, с. 177].

Зеркало всегда было связано с магией. Известный английский писатель Л. Кэрролл, рассказывая о необычайных приключениях Алисы, использовал зеркало как способ ее перемещения в иной мир... Алиса входит через зеркало в страну чудес, где всё наоборот.

Несомненно, самым первым «зеркалом» для человека была водная поверхность. Выражение «зеркало воды» подразумевает гладь воды, то есть

ее поверхность. Сравнение зеркала и воды приводится в древнетюркском памятнике письменности X века «Altun jaguq» (сутра «Золотой блеск»): «...közününün suvnun jema öni adırmaqı joq» («...нет также иного различия между зеркалом и водой» [ДТС, 1969, с. 321]. В контексте нашей тематики следует отметить, что в традиционной культуре поверхность воды-зеркала есть граница миров. В нижнем мире (в воде) обитают существа, олицетворяющие этот мир: лягушки, жабы, змеи, рыбы и прочие мерзкие «тварь».

В слове «зеркало», активно участвующем в наречении многих географических объектов, при внимательном рассмотрении обнаруживаются глубокие семантические корни. Слово *айна* (в значении «зеркало») имеет иранские корни, однако оно обладает и тюркским смыслом-содержанием, уводящим нас в древнетюркскую эпоху. Так, в хакасском эпосе *айна* означает «чёрт, бес, демон, злой дух, дьявол». Это слово в данном значении сохранилось только у хакасов, утверждает хакасский фольклорист В. Е. Майногашева [Майногашева, 1988, с. 544]. Однако следует сказать, что и у шорцев вся нечистая сила «скрывается» в значении слова *айна*. Согласно верованиям шорцев, шаман или злой дух (*айна*), путешествует в виде вихря *хуюн* (каз. «құйын». – М. С.) [Алексеев, 1980, с. 89]. Такое же значение слову «айна» придают алтайцы-телеуты и алтайцы-челканцы [Радлов, 1893а, с. 17].

Если черт, бес, дьявол являются обитателями нижнего мира, то слово *айна* могло иметь еще и значение «подземный». Это подтверждает академик В. Я. Бутанаев: «В нижнем мире – “айна чирі” – правят семь подземных божеств (“эрлик”); их глава – Эрлик-хан или Чинес-хан» [Бутанаев, 1995, с. 32]. «Вверху с хорошим дыханием жил Кудай (бог. – М. С.), с плохим дыханием под землей жил айна» [Радлов, 1907, с. 254], – пишет В. В. Радлов, рассматривая местоположение Зазеркального ханства на основе хакасского предания.

Исследователь предгорных памятников Жетысу археолог А. Н. Бернштам, обращая внимание на особенности местоположения оседлых средневековых населенных пунктов, отмечает: «Весьма характерно размещение поселений. В основном они расположены у мест выхода рек из горных ущелий и тем самым – у головы оросительной системы и ниже, в местах выхода подземных вод», а затем дает перечень средневековых населенных пунктов, караван-сараев, которые находились на участке караванного пути, названного им «североилийский» или «монгольский», где в ряду таких населенных пунктов, как Алматы, Талгар, древний Эквиус (*Ики-Огуз* по кар-

те Махмуда Кашгари), упоминает топоним *Айна-Булак*⁵⁷ [Бернштам, 1997, с. 417]. Таким образом, А. Н. Бернштам, не ставя задачу этимологизации топонима Айнабулак и описывая размещение поселений у выхода подземных вод, невольно дает объяснение сущности этого географического названия как «подземный источник». Точно по такому же принципу турки дали название озеру *Айнагёл* (*Aynagöl*), потому что питается оно родниковыми, то есть подземными, водами.

В археологических и этнографических материалах часто встречаются зеркала, значению которых в традиционных культурах придается гораздо большее внимание, чем в трудах исследователей. В захоронениях археологи нередко обнаруживают зеркала, и когда они оказываются в могилах женщин, находят простое объяснение (женщина и на том свете женщина), особенно если зеркало находится в комплекте с другими предметами женского туалета. Присутствие зеркал в мужских и детских захоронениях остается без внятных комментариев.

Наиболее ранние сведения о зеркале доносят наскальные изображения. Так, среди наскальных рисунков Саймалы-Таш'а (Ферганский хребет, Кыргызстан) – грандиозного святилища древних племен в основном сако-усуньского (VIII–I вв. до н. э.) и гунно-тюркского (I–VIII вв. н. э.) времени, имеющего мировое историко-культурное значение, археологом А. Н. Бернштамом зафиксировано изображение зеркала «минусинского» типа [Бернштам, 1997, с. 401, 404].

Бронзовые зеркала различных видов широко представлены в скифо-сармато-сакской культуре Центральной Азии [Руденко, 1960, с. 212–213; Смирнов, 1975, с. 166–168; Кадырбаев, Курманкулов, 1977 с. 111, 114; Кубарев, 1991, с. 98–106]. Распространенные у сарматов и других народов юга Восточной Европы и Центральной Азии памятники с зеркалами относятся к прохоровской культуре и датируются IV–III вв. до н. э. (ранний железный век).

Древние тюрки в своих каменных изваяниях также использовали зеркала. Кыргызская исследовательница Т. Дж. Баялиева, рассматривая семь иконографических типов скульптур, к VI типу каменных изваяний отнесла фигуру с зеркалом в левой руке и сосудом – в правой [Баялиева, 1981, с. 14].

⁵⁷ В середине 60-х годов XX века Семиреченской археологической экспедицией изучались раннесредневековые города и поселения северо-восточного Семиречья. Археолог К. М. Байпаков определил памятник Айнабулак как каравансарай [Байпаков, 1968, с. 74].

В книге С. А. Плетневой, посвященной исследованию уникальнейших памятников искусства средневековых кочевников – половецких каменных статуй, собраны сведения о 1323 изваяниях. На многие из этих памятников нанесены изображения зеркал. Зеркала, считает С. А. Плетнева, являются характерным предметом, который женщины носили на поясе [Плетнева, 1974, с. 49]. Здесь необходимо отметить, что древнетюркские каменные изваяния и половецкие статуи относятся к категории поминально-погребальных памятников.

В некрополях Казахстана (Манкишлак, Устюрт) и Каракалпакистана на надгробных памятниках позднего средневековья нередко использовались зеркала. Их вставляли в прямоугольную (реже – круглую) рамочку в верхней части стелы-кулпытаса, делали выемки для них или вырезали их контуры [Ажигали, 2002, с. 210, 211, 426, 482, 484, 515, 555, 556]. На западном, европейском крыле тюркского мира, у гагаузов, изображение зеркала применялось аналогично – на надгробном камне. Об использовании зеркал на надгробных памятниках-стелах писала еще в конце XIX века Оренбургская газета «Оренбургский листок» [Мухин, 1881. № 34, 37]. Стелы-надгробия посредством использования зеркала символизировали границу двух миров, сами надгробия выполняли ту же роль-функцию. В газете «Туркестанские ведомости» за 1902 год в статье Н. С. Лыкошина описываются особенности надгробного камня Абылай-хана, принимаемые кыргызами (казахами. – М. С.) за чудо.

Несмотря на утраченный смысл-значение зеркала⁵⁸ в похоронной обрядности, оно порой использовалось казахами при строительстве мавзолеев вплоть до наших дней. Такую ценную информацию я получил от культуролога М. М. Ауэзова [ПМА, 2005б, информатор М. М. Ауэзов]. С ним же я посетил кладбище, находящееся в семи километрах к юго-востоку от села *Құйған*, в низовьях реки Или. На этом кладбище выделяется крупными размерами мавзолей Айдара Анарбекова (1960–1981). Построен он

⁵⁸ В 1977 году экспедиция Министерства культуры КазССР на некрополе Аяккамыр (Карагандинская область) обратила внимание на подготовленный для возведения мавзолея строительный материал. Здесь выделялась надгробная стела, «декорированная» осколками зеркал [ПМА, 1977, дневник М. К. Сембина].

На надгробной стеле И. К. Каракулова (1909–1992), известного государственного и общественного деятеля Казахстана, вырезаны контуры трех прямоугольников (зеркала). Сын его, профессор Б. И. Каракулов, по инициативе которого «зеркала» были нанесены на памятник, пояснил, что он это сделал по наитию, в совершенной уверенности в правильности выбранного им этого надгробного элемента [ПМА, 2011, информатор Б. И. Каракулов].

из силикатных кирпичей, укрепленных цементным раствором. Мавзолей имеет шлемообразный купол, завершенный шестигранной башенкой, по внешнему периметру которого вставлены шесть крупных прямоугольных зеркал⁵⁹. Неподалеку находится скромная оградка (саганатам-төрткүлак) над могилой отца Айдара, Эсета Анарбекұлы (1940–2004).

Таким образом, зеркала у многих народов издревле использовались при похоронно-погребальных церемониях и обрядах. На то, что «...зеркало у сарматов не было лишь предметом женского туалета, а в ряде случаев представляло символ религиозного характера, атрибут жреческого звания и божественной власти», указывает археолог К. Ф. Смирнов [Смирнов, 1975, с. 168]. Кроме того, он находит, что «...сарматы верили в магическую силу зеркала и использовали его обломки в качестве подвесок – вероятно, охранных амулетов» [там же, с. 167]. Доктор исторических наук, профессор С. Е. Ажигали Западного Казахстана и Каракалпакистана сохранили весьма архаичный элемент – зеркало – как древний символ солнца [Ажигали, 2002, с. 210].

К. Ф. Смирнов был прав, когда указывал на сакральную значимость зеркала в погребальных обрядах древних племен, но семантика осталась им не раскрытой. С. Е. Ажигали, по-видимому, исходя из западной ориентации кулпытасов, на которых зеркала были обращены на закат солнца, посчитал их символами солнца.

Для нашей темы важны высказывания двух ученых о значении зеркала в традиционной культуре: казахского исследователя Б. Ибраева и ногайского этнографа А. А. Ярлыкапова. Б. Ибраев пишет: «...казахские шаманы при камлании для вызывания пери (духов) играют на кобызе, из чашеобразного дупла (резонатора) которого должны появляться духи... Зеркало на дне резонатора как бы являлось границей двух миров» [Ибраев, 1980, с. 41]. А. А. Ярлыкапов считает, что зеркало понималось как окно в потусторонний мир, и объясняет завешивание зеркала в доме умершего страхом перед призраком покойного [Ярлыкапов, 2001, с. 186]. Ученый в зеркале видит окно (скорее – дверь, а вернее – проем) в потусторонний мир, но завешивание зеркала белой материей, по нашему мнению, должно предотвратить, остановить смерть (уход через проем) других членов семьи умершего. Здесь, безусловно, присутствует страх, но не перед призраком

⁵⁹ Весной 2012 года зеркала уже отсутствовали. По-видимому, под давлением «знатоков» казахской традиционной культуры родственники покойного, не найдя убедительных аргументов «за», вынуждены были снять никому не понятные зеркала-символы.

покойного, а за жизнь близких людей, которые могут последовать за умершим в «открытое» им «окно». Мысли этих ученых, высказанные ими в контексте других проблем, которые они рассматривали в своих исследованиях, являются основополагающими для нашей работы.

Зеркало, выполняя во все времена непосредственную прагматическую функцию, исподволь несло сакральную и мистическую нагрузку. Этот повседневно необходимый (особенно для женщин) предмет обращает на себя внимание тем, что при абсолютно точном отображении реалий «увиденного» правое в своем отражении оно «делало» левым, и наоборот. Эта особенность зеркала совпадала с традиционным мировоззрением многих народов, по которому после смерти человек попадал в такой же мир, как и наш, но только в зеркальном отражении. К примеру, алтайцы считают, что на том свете ездят на быках задом наперед, вместо кнута погоняют секирой, а на небосклоне вместо солнца светит луна [Анохин, 1924, с. 2–4, 19; Алексеев, 1984, с. 52–53]. У казахов сохранилось выражение *айна бала* («зеркало-ребенок»), то есть «зазеркальный ребенок»), означающее, что ребенок неадекватен. В обычной жизни казахи с осуждением, так называют ребенка, который всё делает неправильно, наоборот, наперекор [ПМА, 1979, информатор К. М. Кульбаева].

Такое восприятие потустороннего мира отразилось и в исламских похоронных обрядах. Так, обмывание покойника воспроизводит процесс полного религиозного (мусульманского) омовения всего тела, но совершается в обратном порядке [Троицкая, 1927, с. 239]. В саване правая пола находит на левую, в отличие от запаха той одежды, которую люди носят в этом мире [Губаева, 2001, с. 167].

При перевозке умершего казаха на родовое кладбище, которое находится вдали от дома, седло на лошади укладывали задом наперед [Радлов, 1989, с. 282]. Когда умер турецкий султан Мурат, у его трех боевых коней, шедших в погребальной процессии, «седла были вывернуты наизнанку» [Гордлевский, 1968а, с. 66], то есть уложены задом наперед. Правоверный мусульманин Ибн Баттута с некоторым смущением рассказывает о странностях на похоронах матери турецкого эмира Ибрагима: за гробом ее сын шел с непокрытой головой, а у эмиров и рабов одежда была надета наизнанку [Гордлевский, 1960а, с. 198]. «Странности» эти уходят корнями во времена проживания предков турок в Центральной Азии. К примеру, в алтайском эпосе: «седло задом наперед на темно-сивого положив» и надев шубу наизнанку, отправляется богатырь в подземный мир [Маадай-Кара, 1973, с. 465 (прим.)]. Можно предположить, что мать турецкого эмира в последний путь, в «подземный мир», провожают алтайцы. Во всех описан-

ных случаях присутствует «зазеркальный» принцип, по которому в «мире ином» всё так же, как и у нас, но только с обратным знаком – наоборот.

«Принцип зазеркалья» ярко проявляется в обрядах, связанных с рождением ребенка, а также в свадебных и поминально-погребальных. Так, например, у казахов при переезде в дом жениха перед невестой несут *шымылдык* – «занавеску» – или так называемое *перде* – «полог». Этот обряд сохранился до наших дней. Автор этих строк и научный сотрудник Центрального государственного музея КазССР М. Х. Аргынбаев, будучи в экспедиции в Туркменистане в 1986 году, присутствовали на казахской свадьбе и были свидетелями этого обряда. Аналогично у крымских татар «...еще в 70–80-х годах XIX столетия “перде” на длинных шестах везли впереди свадебного поезда» [Изидинова, 1995, с. 106].

Азербайджанский фольклор щедро дает примеры потусторонней сути зеркала. По поверьям, если человек умирает тяжело, то ему на грудь кладут зеркало [АФ, 1990, с. 20]. Это действие должно ускорить смерть, чтобы больной меньше мучился. Другое поверье, по которому вечером в зеркало не смотрят [там же, с. 16], связано, на наш взгляд, с тем, что вечер, сумерки, закат солнца в традиционной культуре ассоциируются с «умиранием» солнца, то есть со смертью. По этой же причине казахи считают недоброй приметой ложиться спать в сумерки.

На азербайджанской свадьбе, когда невесту ведут в дом жениха, перед нею несут большое зеркало. В дом сначала вносят зеркало, а затем уже вводят невесту. Этот обряд называется «зеркалом судьбы»: здесь зеркало символизирует переход невесты из одного мира (родителей) в другой – мужнин. Еще одно азербайджанское поверье, что разбить зеркало – к несчастью [там же, с. 21], широко распространено у многих народов мира. Во всех этих поверьях зеркало является гранью и символом перехода в «другой» мир. Аналогичные, близкие азербайджанским, казахские примеры с зеркалом приводит в своей работе доктор филологических наук А. Сейдимбек: «...не смотришь в зеркало ночью; луч луны – луч зеркала» [Сейдимбек, 2001, с. 298, 249].

На наш взгляд, свадебный полог казахов и крымских татар функционально аналогичен зеркалу на азербайджанской свадьбе. Здесь мы видим пример идентичности принципов похоронно-поминального и свадебного обрядов, когда свадебный церемониал для невесты, уходящей в чужой дом (род) аналогичен «смерти», то есть уходу в «другой мир». При расставании с отчим домом невеста у казахов с плачем прощается с родителями, родным домом и поет «сынсу», по тональности и трагичности, очень напоминающую «жоктау» – песню-плач по умершему. Крымскотатарская

невеста ведет себя так же, как и ее казахская сестра: «С плачем, падая в ноги, прощается она со своими родителями, просит у них благословения и прощения» [Изитдинова, 1995, с. 105].

Одинаковые принципы в обрядах проводов невесты и умершего проявляются в традиционной культуре многих народов. Так, казахи хоронят тело усопшего до полудня. Когда солнце переходит зенит и направляется на запад к закату, то вместе с солнцем уходит в мир иной и покойный; у крымских татар к полудню приезжают посланцы жениха во главе со сватом, чтобы увести невесту [там же]. «Другой дом – другой мир» (для невесты и покойного) находится далеко, поэтому их снаряжают основательно. Крымские татары берут с собой в свадебный поезд всё, что нужно в дальнюю дорогу: казаны-котлы для варки пищи, продукты, одеяла, оружие и т. п., даже если жених и невеста из одного селения [там же, с. 106]. Более того, в степи джигиты–кырымлы, сопровождающие поезд, устраивают скачки и соревнования, а призами здесь служат платки; это аналогично *көкпару* («козлодрание») у казахов, устраиваемому на асах-поминках и свадебном тое.

На калмыцкой свадебной церемонии перед невестой двое верховых везли голубой полог [Эрендженев, 1990, с. 112]. Такой же полог прикрывал лицо казахской невесты.

У казахов существует широко известное в народе благопожелание для молодой невестки, переступившей порог нового дома: «*Көсегең көгерсін, жапырағың жайылсын*» («Пусть голубеет *көсеге* и расцветают листья (потомство)»). Загадочное слово *көсеге* отсутствует в казахских словарях, хотя указанное выражение с ним часто произносится на свадьбах. Обратимся к тюркским языкам. Слово *көжөгө* по-алтайски означает «завеса, занавес, полог» [Молчанова, 1979, с. 229], а в кыргызском языке *көзөгө* – «занавес; занавес, отделяющий постель новобрачных или молодых супругов» [КРС, 1940, с. 276]. По данным словаря Л. З. Будагова, тобольские татары занавеску называют *көжөгө* [Будагов, 1871, с. 155]. Значение *көсеге* в значении «занавеска» приводит Е. Койчубаев в своем топонимическом словаре, так объясняя происхождение названия древней грунтовой дороги *Көсегенің көк жолы*, тянущейся по гребням хребта Каратау: «метафорическое образование, обозначающее “небесная тайная дорога”»⁶⁰ [Койчубаев, 1974, с. 150]. Здесь же он приводит значение слова *көсеге*

⁶⁰ *Көсегенің көк жолы* («Небесная (*көк*) дорога (*жол*) на границе миров (*көсеге*)») – такое название дано в связи с направлением дороги, проложенной с юга на север. Оси «север – юг» и «запад – восток», являются «маршрутами», по которым происходит перемещение душ на «тот свет».

(«занавеска») на хакасском языке [там же; ХРС, 1953, с. 383], никак не связывая хакасское значение слова с рассматриваемым им топонимом. О значении этого слова в казахском языке мне рассказал С. Отемисов. По его информации, *косеге* и *шымылдық* («занавеска, обрядовая ширма») – слова-синонимы. Он подчеркивает при этом, что *тек қана келіннің шымылдығы* («занавеска только невестина»). О значении слова *косеге* («занавеска») 14 апреля 1976 года С. Отемисову рассказал К. Каймаков, который был современником Отемиса (отца С. Отемисова), умершего 12 апреля 1976 года [ЛМА, 2009а, информатор С. О. Отемисов]. Смысл слова *косеге* («занавеска») отражен и в казахско-монгольском словаре [Базылхан, 1977, с. 159]. Таким образом, термин *косеге* имеет одно и то же значение в алтайском, казахском, кыргызском, монгольском, хакасском языках и языке тобольских татар. В новый 15-томный словарь «Қазақ әдеби тілінің сөздігі» (8-й том) включено слово *көсеге* в значении «занавески» [ҚӘТС, 2011, 564-б.]. Тем не менее, семантика этого слова полностью не раскрыта, так как в словаре не включено определение, данное академиком И. Кенесбаевым: по видимому, оно не сочеталось с общепринятым значением («занавеска»).

Во «Фразеологическом словаре казахского языка» И. Кенесбаева есть формулировка: «*көсеге – екі босаға, табалдырық, мандайша*» («две боковины, порог, перекладина» (двери)) [Кенесбаев, 1977, 285-б.]. Эта дефиниция дает возможность перехода к еще одному понятию, определяющему «зазеркалье», вернее – его «пограничье». Если зеркало считать первым термином, определяющим границу «зазеркалья», а вторым – занавеску, то третьим словом из этого же семантического ряда является «дверь». Значение двери в традиционной культуре дает тувинский ученый М. Б. Кенин-Лопсан: «Дверь – особая часть юрты. Считалось, что всё плохое и хорошее входит и выходит через дверь. Чтобы не впускать плохое и не выпускать “доброе”, шаман вывешивал над дверью юрты *алдын-бозага ээрен* («идол золотого порога». – М. С.) – это маленькая (6–10 см) деревянная кукла» [Кенин-Лопсан, 1987, с. 73]. Таким образом, формулировки И. Кенесбаева и М. Б. Кенина-Лопсана, взаимодополняя друг друга, раскрывают значение ряда «дверь – *косеге* – занавеска – зеркало» в традиционной культуре казахов, тыва и других тюркских народов. Иначе говоря, «дверь», являясь «пограничной» категорией, в этом амплуа дублирует «зеркало» и «занавеску».

Значения «дверь» и «занавеска» функционально совмещены в мавзолее (сахана) Маката Саржанұлы, построенного в 1923 году (Карагандинская область). Его входной проем (дверь), ведущий вниз, в склеп-костехранилище, где захоронения производились с соблюдением реликто-

вых зороастрийских обрядов, завешен шымылдыком-занавеской [Семби, 2001, с. 392].

Восприятие двери-проема как «пограничья» объясняет причину, по которой в казахских надгробных сооружениях – саганатамах, устраивается небольшой проем со стороны «мира мертвых» (запада). *Саганатам* – так называется прямоугольное надгробное сооружение в Западном Казахстане. Нередко в таких постройках устраивается единственный небольшой проем, который не может быть дверью, потому что слишком мал, и пролезть в него достаточно сложно; более того он находится довольно высоко. Считать *саганатам* световым проемом абсурдно, так как он строится без перекрытия и поэтому полон света. Прагматическое объяснение (для того, чтобы скот не заходил) не логично: скот заходит в тень, а значит «предпочитает» не саганатамы, а мавзолеи, двери которых при строительстве не сужают до размеров окна. Генетические истоки устройства небольших проемов в казахских саганатамах уходят в глубину тысячелетий. Так, в дольменах Европы и Кавказа, возраст которых превышает четыре тысячелетия, делались круглые или прямоугольные отверстия с западной стороны, то есть со стороны «мира мертвых». Сакральность роли оконного проема проявляется в башкирских поверьях, по которым запрещалось «...прорубать окно в доме, в котором уже живут, иначе кто-то умрет» [Фатыхова, 2002, с. 215]; в данном случае окно ясно указывает на «границу» миров. Воду, которой обмывали больного человека, находящегося между жизнью и смертью «выливали под порог» [там же, с. 214], пишет башкирская исследовательница Ф. Ф. Фатыхова. Все эти действия вызваны «пограничной» ролью проема (окна и двери) в традиционных культурах многих народов, в частности, тюркских.

Порог у казахов имел сакральное значение, считает исследователь С. Акатай и указывает, что казахские женщины хоронили выкидыши и послед под сакрально чистым порогом дома. Вполне возможно, продолжит он, что «...культ порога связан с более древними представлениями о том, что дух предков живет под порогом» [Акатай, 2001, с. 261 (прим.)]. Говоря о культе порога, исследователь ошибается: сакральным является сам проем. Порог здесь – часть общего сакрального пространства. Исходя из этого, можно сделать вывод: культ порога как таковой не существовал, и под ним не живет дух предков.

«Похороны» плаценты (утробная «рубашка», послед) ребенка под порогом объясняются не тем, что под ним чисто и поэтому на него нельзя даже наступать; причиной является символика двери как сакральной границы между противоположными мирами. Сама плацента входит в одну из пограничных зон, наряду с зеркалом, занавеской и дверью-окном. Ведь

из этой «рубашки», «пересекая границу», ребенок вступает в мир живых. Сама «рубашка»-плацента, являясь пограничным атрибутом, помещалась под порог, несущий тот же смысл-символ. Захоронение выкидыша или последа буквально отражено в хакасском термине *көр иркін*, в котором вторая часть – *иркін* – означает «порог», а первая (*көр*) в хакасском языке не имеет перевода [Бутанаев, Монгуш, 2005, с. 175]. Тувинское слово *хөөр* и казахское *көр* употребляются в значении «могила». Таким образом, хакасский термин *көр иркін* точно указывает на «могилу под порогом».

«Пограничье» как граница миров объясняет смысл одного из обрядов возведения кагана на трон Хазарского каганата. Вот как описывает его ал-Истахри (X век): «Когда они желают поставить кого-нибудь этим хаканом, то приводят его и начинают душить шелковым шнурком. Когда он уже близок к тому, чтобы испустить дух, говорят ему: “Как долго желаешь царствовать?” Он отвечает: “Столько-то и столько-то лет”» [СМОМПК, 1901, с. 51].

Почти теми же словами, но более подробно, рассказывает китайский источник об обряде возведения на престол тукюесцев (древние тюрки): «При возведении государя на престол ближайшие важные сановники сажают его на войлок и по солнцу кругом обносят девять раз. При каждом разе чиновники делают поклонение пред ним. По окончании поклонения сажают его на верховую лошадь, туго стягивают ему горло шелковой тканью, потом, ослабив ткань, немедленно спрашивают: сколько лет он может быть ханом?» [Бичурин, I, 1950, с. 229]. Данный обычай, в котором претендента на престол искусственно доводят до состояния полусмерти, то есть ставят на грань жизни и смерти, отражает фактический переход одного из членов правящего хазарского рода в новое качество, новую жизнь. Прежняя жизнь «умерла» и «родилась» новая – жизнь верховного правителя, кагана.

Для того чтобы оскорбить человека, казахи иногда сажали его на лошадь задом наперед, пишет ученый-этнограф А. У. Токтабай [Токтабай, 2004, с. 57]. Мы считаем, что данное действие является не оскорблением, а своеобразным проклятием, пожеланием смерти, так как этим актом человек как бы отправлялся на «тот свет», в «обратную» сторону; оскорбительное (смягченное) значение этого действия является поздней интерпретацией, поскольку первоначальный смысл практически забылся.

Казах всегда «очеловечивал» коня. Среди животных лишь жеребенок удостоивался человеческого названия потомства – «ребенок». Кобыла родила ребенка (*бала*), говорят казахи. И поэтому не удивительно, что, по казахским понятиям, лошадь видит сны. Проданная на сторону лошадь «видит» во сне родные луга, степи, тоскует и при первой возможности

убегает на родину. Чтобы она забыла милые ее сердцу места, обращаются к помощи зеркала. Лошадь ставят головой (лицом) к зеркалу и выстригают ресницы. Данная операция должна лишить лошадь памяти о родине. Наш информатор К. Жалгасбаев рассказал о том, что купленная им в поселке Улытау (в ста километрах от его дома) лошадь подверглась этой нехитрой процедуре, оказавшейся, по его утверждению, весьма эффективной [ЛМА, 2005б, информатор К. К. Жалгасбаев]. Такой же пример отлучения лошади от побегов с помощью зеркала приводит в своей работе А. У. Токтабай [Токтабай, 2004, с. 49–50], хотя, причину, по которой у коня отбивается охота возвращаться, этнограф не разъясняет. В приведенных случаях с помощью зеркала лошадь как бы «переходит» в другую жизнь; она «умерла» для прежнего хозяина; ушла из тех мест, куда уже больше не вернется. У нее начинается новая жизнь в новом мире.

Зеркало, не предназначенное для того, чтобы смотреться в него, обнаружено в 1941 году на острове Фаддея экспедицией Арктического института. Изготовлено оно из высококачественного сплава, из особой бронзы беловатого цвета, с изображением кентавра в короне, вооруженного булавой и четырехугольным щитом. Гладкая сторона, которая должна была служить зеркалом, небрежно и недостаточно отшлифована, а судя по двум парам отверстий, зеркало прикреплялось к чему-то; из этого следует, что зеркало не было предназначено для использования по прямому назначению [Окладников, 2003, с. 330]. Этот единственный в своем роде экспонат хранится в Музее Арктики в городе Санкт-Петербург. «Читаемой» частью предмета является та сторона, на которую нанесены изображения, а грубо отполированная часть не пригодна для использования по прямому назначению. Следовательно, «гладкая» поверхность предназначалась лишь для того, чтобы указать на сакральную сущность зеркала. Учитывая значение зеркала как границы миров, «тексты-изображения» на его «тыльной» стороне ждут своей дальнейшей углубленной расшифровки и интерпретации в контексте ее «пограничной» функции.

Шаманы тюркских и монгольских народов широко использовали зеркало. Тибетские оракулы-чойженчины в определенные дни месяца устраивали для населения сеансы предсказаний. Облаченные в специальные одежды из парчи, на которой были подвешены колокольчики, бубенцы, они под звуки молитв доводили себя до экстаза и вещали о будущем. Среди подвешенных предметов на одежде у них на груди красовалось и зеркало. Этнолог Н. Л. Жуковская пишет, что вся сцена прорицания, кроме молитвы, которую читал лама, является типичным описанием шаманского камлания [Жуковская, 1968, с. 229].

У тувинских шаманов зеркало было атрибутом, без которого «большие» шаманы не решались камлать [Сагалаев, Октябрьская, 1990, с. 103]. Как видно, зеркало здесь связано с шаманом, который во время своих сеансов камлания посещает потусторонний мир – *айна чир* («нижний, подземный мир»). Туркменские шаманы (порханы) также использовали зеркало в своих сеансах. Так, порхан Солтан при лечении мальчика, потерявшего сознание при падении с ишака, долго молился и смотрел в зеркало [Басилов, Ниязклычев, 1975, с. 137]. Точно так же вел себя якутский шаман: «Иногда он предсказывает, смотря в зеркало» [Худяков, 1969, с. 310]. Аналогичные действия наблюдал летом 1972 года наш информатор А. Б. Ордабаев на Большом базаре в городе Туркестан. Пожилая казашка гадала своему клиенту, глядя в зеркало [ПМА, 2007, информатор А. Б. Ордабаев].

Функцию, подобную функции зеркала, выполнял бубен, который у южно-сибирских тюрков, как и кобыз у казахов, считается шаманским инструментом. Н. А. Алексеев пишет, что у алтайцев из рода челкан бубен считался «щитом» шамана»; им же в ходе камлания «закрывали» отверстие в камне, являющемся «входом в нижний мир» [Алексеев, 1984, с. 162]. Таким образом, бубен служит здесь границей двух миров и играет роль, аналогичную роли зеркала.

Рассмотрим «зеркальные» сюжеты Японии – страны, находящейся вне азиатского материка. В силу своего островного положения, а также сознательной «блистательной изоляции», начиная с XVII века и заканчивая эпохой Мэйдзи, в Японии выработалась уникальная система мифологического мировоззрения. Тем не менее, самобытные японские мифологические представления дают примеры сюжетов, сходных с фольклорными сюжетами народов материковой Азии. В данном случае это касается зеркала. Так, японцы считают, что зеркало имеет «душу»: постоянно отражая лицо своего владельца, оно забирает себе и частицу его души; божественным может быть и то зеркало, в которое смотрелась Богиня Солнца (оно хранится в синтоистском храме). По одной из легенд, многие жильцы некоего дома кончали с собой, бросаясь в колодец на северо-восточной стороне двора. Причиной этого было зеркало, лежавшее на дне колодца, вернее, его «душа», которая, превратившись в прекрасную женщину, завлекала людей на дно колодца. По другой легенде, зеркало предоставляло возможность осиротевшей девочке видеть иногда свою умершую мать [ЯМ, 2004, с. 298, 300, 305]. Таким образом, японские мифы, так же как и мифы других народов, в частности, тюркских, отводят зеркалу роль предмета, разделяющего два мира и являющегося «пограничьем» между ними.

Сокровенная сутьба зеркала отразилась и в казахском искусстве, например, в музыке и танцах. Исследователь казахской музыкальной этнографии Т. Мергалиев рассказывает историю создания кюя («музыкальная пьеса») «Айнам қалды», сочиненной молодой исполнительницей Акбикеш. Герои этой легенды-кюя являются историческими персонажами XIX века. Молодой домбрист Есжан (*Соқыр Есжан*), бывший долгое время на чужбине, возвращается в родной аул в день свадьбы своей любимой девушки Акбикеш. Годы страданий наложили на него свой отпечаток, и аульчане его не узнали. Неожиданный, незванный гость в казахском восприятии – божий посланник, поэтому он становится почетным и желанным человеком на свадьбе-тое. По обычаю невеста сидит за занавесью (*шымылдық*) и не видит гостя. Когда очередь дошла до Есжана, то он исполнил кюй, в котором были слова: *Қош, аман бол, Ақбикеш* («Прощай, будь счастлива, Акбикеш»). Узнав любимого по манере игры, девушка, импровизируя, исполняет ответный, полный горечи кюй. На вопрос, как называется ее печальный кюй, она отвечает: «Айнам қалды» («Осталось зеркало»). Стоит ли огорчаться, что оставлена такая безделица, удивлялись люди, и только самые мудрые понимали, что она прощается с любимым [Мергалиев, 1972, 296–297-бб.]. Видимо, лишь Акбикеш, Есжан и «самые мудрые» в XIX веке еще помнили, что зеркало символизировало место пересечения «этого» и «того» миров, разлучая влюбленных, откуда возврата уже не было. Девушка ушла, перейдя «границу миров» – зеркало.

Обратив внимание на характерные движения исполнительниц казахских танцев «Беташар» и «Қамажай», где имитировалось «заглядывание» в зеркало, я обратился к специалистам с просьбой прокомментировать мои догадки. Информаторы Д. Т. Накипов и А. К. Уразгулова пояснили: в хореографии этих танцев однозначно присутствует зеркало, но кроме этого имитируются и другие движения – «изготовление войлочного ковра», «шитье платья», «заплетание кос» и затем лишь – «заглядывание» в зеркало [ПМА, 2005в, информатор Д. Т. Накипов; ПМА, 2006в, информатор А. К. Уразгулова].

Первый постановщик и исполнитель казахских танцев на профессиональной сцене – народная артистка КазССР Ш. Жиенкулова – использовала при реконструкции сведения о движениях и элементах старой хореографии, ставшие этнографическими реликтами. Она по существу возродила их. Ее реконструкция оказалась достоверной: семантика движений и суть содержания танцев вписывается в элементы традиционной культуры не только казахов, но и узбеков, искусство которых она хорошо знала и высоко ценила. Семантика указанных танцев полностью укладывалась и соот-

ветствовала тем обрядам, которые сопровождали рождение ребенка, свадебные и похоронные циклы.

В хореографии танцев «Беташар» и «Камажай» исполнительницы имитируют движения, означающие:

1) иготовление войлочного ковра или шитье платья (зачастую – и то, и другое), то есть приготовление приданого невесты;

2) заплетание косичек. До замужества девушка носила множество мелких косичек, выйдя замуж, она переплетала их в две косы;

3) движения и манипуляции с зеркалом (ладонь) означают переход той грани, за которой начинается новая жизнь, новый этап, сопоставимый с рождением и смертью.

КЕМПИР – НЕБЕСНОЕ БОЖЕСТВО

Откройся, о Открывающий двери!

Надпись в мечети Шакпак-ата⁶¹

Топоним *Кемпир* (*Кампир*) присутствует на географических картах различных государств Центральной Азии: Казахстана, Кыргызстана, Узбекистана и других. Так, к примеру, в Шетском районе Карагандинской области Кемпир означает *жайлау* («летний аул») с пастбищными угодьями, в Восточно-Казахстанской области, в «долине царей», к западу от Берельского могильника сакского времени, – это гора *Кемпир*. Целебный источник в Кыргызстане носит имя – *Кемпир-Тырмак*. В 30 километрах от города Термез Сурхандарьинской области Узбекистана находится городище *Кампыртепе* (укрепленное поселение). За его пределами при раскопках были найдены своеобразные наземные сооружения – погребальные наусы, или миниатюрные храмы, известные как «дома для духов предков» [Боленов, 2005, с. 5]. Название летнего аула Кемпир в Агадырском районе Карагандинской области означает прозвание старой женщины [ҚГАС, 1990, 132-б.].

В наиболее полной статье по тематике *қамшы* («нагайка»), посвященной одному из видов снаряжений казахского охотника и воина, этнограф Е. Ж. Оразбек рассматривает слово *кемпир* («старуха») как составное, «...обозначающее шамана (*қам* – шаман, *пир* – святой покровитель, дух)» [Оразбек, 2010, с. 314]. Кемпир в казахском, кыргызском, узбекском языках означает «старая женщина, старуха» [Махмудов, Мұсабаев, 1995, с. 171; КРС, 1940, с. 253]. На таджикском языке вторая часть слова *пир* –

⁶¹ Из арабской эпиграфики в интерьере средневековой подземной (скальной) мечети Шакпак-ата на полуострове Манкишлак. Обращение «Открывающий двери» является одним из эпитетов Всевышнего Аллаха [Муминов, Нурманова, 2009, с. 83, 90].

«старец», а первая уточняет: *кам + пир* – «старая женщина». Итак, современное значение слова *кемпир/кампир/кампыр* на казахском, кыргызском, узбекском и таджикском языках одинаково однозначно («старуха»).

В творческом «портфеле» лидера национально-освободительного движения казахов начала XX века А. Букейханова были не только монографии, статьи по экономике, политике, социологии, краеведению, литературоведению, но и по фольклористике и мифологии. Так, 9 мая 1899 года в ташкентской газете «Туркестанские ведомости», он опубликовал статью «Женщина по киргизской былине “Кобланды”» [Букейхан, 1995, с. 319–326], а затем, в 1915 году (в № 126, 127, 128 газеты «Казак») – большой очерк, где проанализировал четыре женских персонажа эпоса *Қобыланды (Кобланды)* батыр. Для нас важен эпизод, связанный с женитьбой *Кобланды* на дочери кызылбашей *Қортқа (Кортке)*. И даже не эпизод, а имя загадочного персонажа *Көктен (Көклән) кемпір* – матери *Кортки*, сведения о которой в произведении весьма лаконичны. Характеризуя типы женщин эпоса, А. Н. Букейханов верно определил древнее, доисламское, происхождение имени *Коктен кемпир*. Он обратил внимание на эпитет *коктен*, который дал возможность отнести персонаж к мифологической древности. В частности, ученый пишет: «Представительницей язычества является мать героини *Куртки Коктенъ кемпырь* – какое-то мифическое существо» [Букейхан, 2009, с. 296].

Действительно, *Коктен кемпир* переводится с казахского языка как «небесная старуха» (*көктен* – «небесная», «с небес») ⁶². В эпосе эта старуха-волшебница, являясь *жайшы* – «властительницей молний» (*жай* – молния), повелевает не только молнией, грозой и облаками, но и обладает даром предвидения, способностью посылать дождь, вьюгу, туман, метель и мороз, знает языки животных. Мифологическое происхождение *Коктен (Коклен, Коклан, Кокюлен, Кёклён)* проявляется и в алтайском героическом эпосе «Кан-Алтын». Однако здесь она выступает в роли мужчины, помощ-

⁶² Имя дочери *Коктен кемпир* («Небесной старухи»), невесты *Кобланды батыра* – *Кортки*, имеет то же значение (*құртқа* – «старуха») [ЭСТЯ, 19976, с. 169]. Каракалпакский ученый Д. Айтмуратов, проведя целый ряд лингвистических исследований, считает, что «имя жены богатыря Коблана “Куртка” (тюркский героический эпос “Коблан”) означает не что иное, как “черноволосая, черноглазая красавица” (“кара шаш или кара коз айым”))» [Айтмуратов, 1986, с. 66]. Ссылаясь на средневековые источники, этнограф О. Ошанов подчеркивает: слово *құртқа* некогда означало «волк» [Ошанов, 2005, 282-б.]. У крымских татар диалектное слово *кьурткъа (құртқа)* означает «старушка» [КРЛ-КРС, 1988, с. 83].

ника эпического героя, и названа единственным сыном «спотыкающегося демона» [Кан-Алтын, 1968, с. 170–171]. Загадочная «старуха» действует во многих сказках, мифах, постоянно вызывая устойчивый и, пока, неудовлетворенный, интерес исследователей.

Известный казахстанский ученый-синолог Ю. А. Зуев ретроспективно, по китайским источникам, проследил, как видоизменялось и наполнялось новым содержанием слово *коклен* со времен юэчжи и сюнну. Так, выходцы из сакрализованных гор Цилян, получали аналогичную фамилию Цилян (**giäg-lien* < **giglen*) [Зуев, 2002, с. 39]. Ссылаясь на китайских авторов (Ли Бояо, Вэй Шоу) Ю. А. Зуев продолжает: «Об одном из “кигленцев” говорится, что его предки были из рода Знатной дамы. В V в. сюннская фамилия Хэ-лян (*xək-lien*) была заменена на *Тэфу* (“Мать”, “Матушка”), хотя эти знаки можно было бы перевести как: “железный мост (повозка с дышлом, родители)”. Иероглифическое обозначение священной горы, племени⁶³, знатной госпожи и др. различно, но их старое звучание единообразно: **kiehlien*, **kiäglien*, **gieglien*, **xəklien*, **xioklien*. Их ближайшей звуковой и семантической параллелью является фригийское *kiklen* “повозка”, “телега”. Так называлась и ‘Повозка’ созвездия – Большая Медведица» [там же]. Общий прообраз юэчжийской облачной повозки-киглен и богини плодородия был жив и в древнетюркское время, считает Ю. А. Зуев [там же, с. 41].

Таким образом, надо полагать, что указанные имена Знатной дамы, Матери, Матушки, так же как и Небесной старухи (*Көклән кемпир*) есть трансформации имен мифологического женского персонажа с передающимися из века в век, по «наследству», космогоническими представлениями.

Высокий небесный статус *Коктен кемпир* позволяет ей дарить *Кобланды жай бүлт* («грозовое облако»), которое призвано оберегать и помогать ему в пути [Нурмагамбетова, 1988, с. 35, 80, 86]. В каракалпакском дастане «Шәрьяр» туча имеет сакральный признак – хохол, чуб (*кекіл, айдар* – каз.). Выражение айдарлы булт означает «хохлатое» облако [Шәрьяр, 1959, 40-б.], а в другом каракалпакском эпосе-дастане «Коблан» айдарлы булт тас – «хохлатое облако с камнем – чубом» [Коблан, 1959, 110, 111-бб.] – вручает богатырю Коблану его теща Коклен. Небесная старуха не проста, она может не только накормить, напоить, но и помочь, становясь мостом, переправиться через бурные реки, а в минуту опасности – обеспечить боевой дружиной. Этим не исчерпывается перечень возможностей кемпир.

⁶³ Этот древнейший термин как этноним сохранился в названии туркменского племени гөклен.

Мы еще вернемся к рассмотрению ее многочисленных и более значительных функций.

Исследователь таджикской традиционной культуры Р. Р. Рахимов пишет о лечебной практике, имеющей сходство с шаманством и знахарством, и, дает при этом объяснение слову *пир* (старец) – «глава суфийского братства», поясняя, что «...здесь значение этого слова – “небесный покровитель”» [Рахимов, 2007, с. 184, прим. 28]. Уточнение Р. Р. Рахимовым значения термина – «небесный покровитель» – не случайно; оно указывает на доисламский период происхождения этого слова которое в мусульманское время приобретает значение «глава суфийского братства» [там же]. *Пира* как покровителя увидел и выявил в казахском междометии *япырмай* (*апырмай, апырым-ай, ой-пырмай*) в форме: *ой, пірім-ай* (о мой пир) – «о (святой) покровитель!» ученый-фольклорист Е. Д. Турсунов [Турсунов, 1973, с. 51, прим. 2].

Обратимся теперь к значению другой части слова «кемпир» – *кем*, являющегося составной частью длинного ряда тождественных терминов *кам-кан-канг-кем-кен*, означающих «поток, вода» [Әбдірахманов, 1975, 76–79, 97, 154–155–66.; ДТС, 1969, с. 297; Молчанова, 1979, с. 50; Мурзаев, 1984, с. 251]. Выявленный исследованиями ученых этот длинный ряд можно дополнить терминами *гем-ген-жем-ем*, имеющими также значение «вода, водный поток». Таким образом, наряду со значением слова *кем/кам* («вода») в термине *кемпир/кампир* явственно проступает «водный пир», точнее – «водный небесный покровитель», а не «старуха» или «старая баба».

Такая трактовка данного термина получает подкрепление при применении нашего вывода к казахскому названию радуги – *кемпиркосак* (*кемпірқосақ*), а вернее – *кемпірдің қосағы* (косак – «привязь») – «старушкина привязь»⁶⁴. Существует также другое, употребляемое до сих пор казахами Южного Казахстана, наименование радуги – *қой(дың) қосағы* («овечья привязь») [ПМА, 2010, информатор К. Жорабеков]. Название радуги как «привязи для скота» имеет у тюрков и другие аналоги. В своем словаре М. Кашгари дает смысловое содержание слова «радуга» (*йил кукан*, где *кукан*⁶⁵

⁶⁴ Выражаю свою благодарность коллеге Ж. А. Шайкёну, обратившему мое внимание на «нелепость» казахского названия радуги *кемпиркосак* («косак старушки»), указав при этом на узнаваемость второй части слова *пир*.

⁶⁵ *Көген* (*коген*) – так по-казахски называется длинная веревка с привязанными к ней короткими петлями для овец, ягнят, козлят [ҚОС, 2002, 387–б.]. Русское рыболовное приспособление *кукан* также является своеобразной «при-

– «привязь для молодняка или коров на время дойки» [Каизгарі, 2005, с. 391, индекс 2358], а «йл – слово, которым [также] называют коней, так как они для тюрков как крылья» [там же, с. 86, индекс 110]. Данное определение коней произошло от слова «йилки – “скот”, общее название для животных с четырьмя ногами» [там же, с. 766, индекс 4772]. Таким образом, если у казахов радуга является «привязью для овец или коз», то у древних тюрков она являлась «привязью для молодняка или коров». Исследователь С. Кондыбай ошибочно считал: «...судя по простоте названия (привязь старухи. – М. С.), этот образ является творением уже поздних времен, а более архаичные представления были утрачены» [Кондыбай, 2008, с. 162].

Г. Н. Потанин в работу «Очерки Северо-Западной Монголии» вставил небольшое «Поверье о радуге»: «Радуга называется по киргизски (по-казахски. – М. С.) “кэмпирнын кусагы” (“кэмпир” – старуха, “кусак” – веревка, на которую привязывают овец на ночь). Монголы рассказывают, что у одного человека было две жены, которые ссорились; старшую жену, у которой было три сына, свекровь прокляла; эта же с двумя сыновьями ушла на небо со всем скотом; теперь она привязывает своих баранов на радугу» [Потанин, II, 1881, с. 127]. Сходное поверье некогда бытовало и у казахов, о чем свидетельствует само название радуги [КФСР, 1972, с. 302 (коммент.)]. Раскрывая содержание термина кусак, Г. Н. Потанин допускает терминологическую ошибку. Вербку, которую натягивают по земле между двумя кольями для привязывания жеребят или ягнят называют *жели* (*жели*)⁶⁶. Косак же – нечто другое.

вязью» для пойманной рыбы. Нетрудно увидеть, что русское *кукан* и казахское *көген* объединяют не только фонетическое и функциональное сходства. Налицо еще один тюркизм в русском языке.

⁶⁶ На древность казахского термина *жели* указывает аналогичное предназначение якутского *сэло* – «...туго натянутой между двумя столбами толстой волосяной или ременной веревки, к которой на ремешках прикрепляются особые деревянные застежки (*кулугу*) или чекушки (*харага*); к ним посредством петель привязывают за оброт жеребят до удоя» [Худяков, 1969, с. 435 (прим.)]. Такая же веревка-привязь для телят у хакасов называется *чиле* [Бутанаев, 1996, с. 23].

Вербки, употребляемые в хозяйственных целях, наделялись еще и сакральным значением. О религиозно-обрядовом предназначении бурятского *зели* пишет исследователь И. А. Манжигеев: «...веревка из конских волос как ритуальная принадлежность обрядов натягивалась между берез, вкопанных комлем в землю, и символизировала лес» [Манжигеев, 1978, с. 56]. Не случайно у тюрко-монгольских народов наступать на привязь (*жели*, *зели*, *сэло*, *чиле*) или даже переступить через нее считается святотатством, грехом.

Қосақ – это овцы, связанные (петлями. – М.С.) (за шею друг с другом) во время дойки [Махмудов, Мұсабаев, 1995, с. 217]. *Қос* (*кос*), собственно, есть «прибавление, присоединение». Соединение семи цветов радуги уподоблено казахами связке овец во время дойки, которые не могут разбежаться и представляют собой как бы единое целое. *Косак*⁶⁷ здесь фактически является синонимом слова «радуга». На такое значение указывает Ч. Ч. Валиханов: «Радуга – ее (старухи. – М. С.) *косағ*, из разноцветных овец, которых старушка имеет привычку доить после дождя» [Валиханов, 1961з, с. 480].

Приведенные данные позволяют предположить, что *косак* некогда являлся одним из самостоятельных казахских вариантов наименования радуги, на что указывает якутское слово *кустук*⁶⁸ («радуга») [Серошевский, 1993, с. 244, прим. 2]. Другая часть казахского термина *кемпірдің* является определением, указывающим на то, что радуга принадлежит старухе.

Подведем некоторые итоги. Присутствие в интересующем нас термине таких значений, как «небесный» (место нахождения радуги), «водный» (появление радуги связано с дождем, то есть с водой), указывают на следующую трактовку:

Если, *кемпір* (*кемпир*) – водный пир, точнее – водный небесный покровитель,

тогда *кемпірқосақ* (*кемпиркосак*) – *косак* (связка) водного пира, то есть радуга водного небесного покровителя.

В связи с указанным значением термина *кемпир* интересно казахское поверье о происхождении животных, согласно которому лошадь сотво-

⁶⁷ *Косак* имеет и переносное значение – *жена* [РКС, 1899, с.113; ҚОС, 2002, 532-б.]. В словаре В. И. Даля термин *косяк* представлен как производное от слова *косой* (не прямой). Первородным смыслом этого русского слова является, скорее всего, не “непрямоть”, а вышеприведенный казахский термин «*қосақ*». Об этом говорят примеры, приведенные самим же В. И. Далем: «каждый жеребец со своими кобылами и жеребятами образует косяк»; “дураков в один косяк сбить, да с кнутовищем пастуха приставить» [Даль, II, 1955, с. 174]. Добавлю от себя: «косяк рыб», «косяк гусей». Все они «связаны» как и овцы в единый *қосақ-косяк*. Смысловое единство казахского и русского терминов позволяет считать, что русское слово *косяк* является тюркизмом.

⁶⁸ Радугу саха и буряты называли еще и «лисей мочой», что было связано с олицетворением солнца как лисицы и волка [Хангалов, 1958, с. 322; Алексеев, 1980, с. 82].

рена из ветра (*жылқы желден*)⁶⁹, верблюд – из солончака (*түйе сордан*), овца – из огня (*қой оттан*)⁷⁰, коза – из камня (*ешкі тастан*), а корова – из воды (*сыйыр судан*)⁷¹ [Потанин, II, 1881, с. 152–153]. Корни этого поверья уходят в глубину многих тысячелетий. Результаты исследований семантики древних верований и обрядов памирцев (Таджикистан) позволяют отдельные отрывочные и зачастую непонятные сведения о доисламских представлениях таджиков, казахов, кыргызов и других, привести в относительно стройную систему. Материалы этих изысканий указывают на исключительную древность таких представлений.

К примеру, памирцы Язгулема (Таджикистан) считали, что облако – это корова, а дождь – молоко этой коровы. В древнеиндийской мифологии, в ведической литературе, дождевые тучи называют «молочными коровами». Таким образом, дождь связан с небесными водами и прямо назван «небесной водой», или «молоком небес», именно так возникает представление о небесных коровах [Литвинский, 1981, с. 93]. Аналогичные ассоциации присутствуют и в тюркском фольклоре, где Млечный Путь метафорически называют «белым молоком», «белым небесным шелком» [Катанов, 1907, с. 48]. Древний обряд вызывания-заклинания дождя-благодати в реликтовой форме сохранился в форме детских рифмовок. Так, при первом весеннем дожде крымскотатарские дети хором напевали:

<i>Джав, джав, джавуным,</i>	Поливай, поливай мой дождик, (Дождик, дождик поливай,
<i>Къара сабан эгийим,</i>	Богатый урожай посажу, будет хлеба урожай – рус.)
<i>Къара тавукъ сояйым,</i>	Черную курицу (птицу) зарежу (в жертву принесу),
<i>Этин, майын ашайым,</i>	Мясо, масло сам я съем,
<i>Къанын кокке сачайым.</i>	Небо кровью окроплю.
[Гирайбай, 2009, 29-б.]	(подстрочный перевод мой. – М. С.)

⁶⁹ Связь лошади и ветра отражена в бурят-монгольских амулетах, “хи-морин” (букв. конь-ветер), приносящих счастье. “Хи-морин” представляет собой кусок белого полотна с изображением крылатого коня, развевающегося на ветру [Жуковская, 1968, с. 231].

⁷⁰ По преданию овца создана из огня и неба потому, что огонь несет очищающее начало и поэтому, ее (овцу) приносят чаще всего в жертву Небу, а в исламе Аллаху.

⁷¹ Как и в казахских, в якутских преданиях “корова вышла из воды” [Серошевский, 1993, с. 253]. Есть у саха примета-страшилка для детей, связанная с коровой и водой: “коровий нос есть – когда пойдет в холод, то из носа потечет вода” [Худяков, 1969, с. 237].

Образ «молочной реки» сохранился в мифологии многих народов мира. «Молоко небес» отразилось и в русском наименовании Млечного Пути (молочный путь; от греч. «галактика»).

Исследователи считают, что в таджикской мифологии *кампир* («старуха, бабушка») – это женские духи, персонифицирующие явления природы. Она (кампир) производит гром вытряхиванием своих шаровар, верчением маслобойки или ударами в бубен [Брагинский, 1987, с. 619; ЭС, 1992, с. 131], тогда как ее туркменская «коллега», бабушка-громовница, вызывает гром, разрывая свой кожаный бурдюк.

Изобилие небесного «дождя-молока»⁷² объясняет, почему гром производится верчением обычно гремящей маслобойки. Бубном же гром может воспроизводиться звуковой имитацией. К тому же этот ударный инструмент является ездовым «животным» шамана-кам'а для посещения верхнего и нижнего миров. Это говорит о связи музыкального инструмента с потусторонними мирами, а разрыв кожаного бурдюка или встряхивание шаровар (явно кожаных) производят такой шум, что в полусне можно принять этот «грохот» за гром.

В Шугнани (Памир) при первом весеннем дожде подставляли чашку под отверстие в крыше и произносили заклинание: «Произведи дождь молоком, хлебом». По мнению известного востоковеда-ираниста М. С. Андреева, это, очевидно, обращение к облаку-небу [Андреев, 1927, с. 78]. Советский ученый Б. А. Литвинский по этому поводу высказал предположение: «Возможно, однако, это обращение к персонифицированному божеству – владыке небес и небесных вод» [Литвинский, 1981, с. 93]. В этой своей догадке исследователь прав, и теперь мы можем персонифицировать «владыку небес и небесных вод». Имя его – *Кемпир*.

Разумеется, место владыки небес – на небе, а именно – на луне, это предположил Ч. Ч. Валиханов: «Луна, вероятно, была божеством. Киргизы (казахи. – М. С.) при виде новой луны делают земные поклоны, и летом берут с того места, где делали поклоны, траву, которую, придя домой, бросают в огонь. Киргизы говорят, что на луне есть старуха» (кемпир. – М. С.) [Валиханов, 1961з, с. 479]. Ч. Ч. Валиханов определил место проживания старухи, опираясь, видимо, на казахское поверье *ай бетінде кірпік*

⁷² Олицетворение небесных молочных вод на земле отражается в наименованиях (озеро *Молочное*, реки – *Молочная*, *Большой Утлюк* и *Малый Утлюк*, впадающие в Азовское море). См.: раздел данной книги «Топоминиатюры (Молочное)».

*санайтын кемпір бармыс*⁷³. При этом, однако, он недоумевает: «Конечно, если луна была божеством, то и солнце должно было быть тем же; между тем мы не видим у киргизов следов уважения к этому светилу» [*там же*]. Аналогичная ситуация сложилась в якутской мифологии. На немногочисленность сведений о почитании неба, солнца и луны среди саха обратил внимание исследователь Н. А. Алексеев [*Алексеев, 1980, с. 82*]. Предположение и недоумение Ч. Ч. Валиханова снимаются, если принять нашу версию трактовки слова кемпир. Тогда можно утверждать, что земные поклонения делались вовсе не луне, как полагал казахский ученый, а «проживающей» там старухе, то есть божеству *Кемпир*.

Казахи, принося жертву духам предков, обещают корову «с рогами наподобие луны и копытами наподобие аша» (*ай мүйізді, аша тұяқты*) [*Валиханов, 1961а, с. 113; Валиханов, 1961з, с. 478*] (*ай* – «луна» *мүйіз* – «рога», *аша* – «раздвоенный», *тұяқ* – «копыто»)⁷⁴. Жертвенную корову не называют буквально «коровой», а делают это описательно, как указано выше; это свидетельствует о табуированности названия жертвы, ее сакральности. В тувинском костюме кам`а-шамана присутствовали рога: «На шаманском головном уборе иногда пришивали две медные пластины, загнутые в форме стилизованных рогов. Их по заказу шамана изготавливал кузнец» [*Кенин-Лопсан, 1987, с. 49*].

Лунообразные рога как высший небесный символ присутствуют в прозвании Александра Македонского – Искандер Зулькарнайын (*зулькарнайын* – «рогатый»). Почитались рога даже после принятия ислама. Так, на листах лощеной бумаги ярлыка золотоордынского хана, мусульманина Тохтамыша (1392/1393 год), к польскому королю Ягайло, имелись «знаки бычачьей головы» [*Валиханов, 1961в, с. 131*]. Наличие такого ханского личного «гербового» знака можно объяснить лишь особым, освященным временем, почитанием указанного символа.

Исследователь К. В. Тревер приводит мнение некоторых ученых о связи человека-быка с образом Энкиду – помощника знаменитого персонажа месопотамской мифологии Гильгамеша. Отмечает автор и то, что этот образ полубыка-получеловека-полубога восходит к тотемическим

⁷³ По поверьям, на луне находится старуха-кемпир, которая пересчитывает ресницы. Казахи, предостерегая, говорят, что нельзя долго смотреть на ночное светило.

⁷⁴ У казахов почитаемые животные имели устойчивый эпитет, связанный с серпом луны: *ай тұяқты тұлпарым* («мой крылатый конь с луноподобным копытом»), *ай мүйізді сиырым* («моя лунорогая корова»), *ай мүйізді қошқарым* («мой лунорогий баран-самец»), *ай мүйізді ақ серкем* («мой лунорогий белый козел»).

представлениям, а затем в процессе эволюции – к таким полуфольклорным, полуисторическим персонажам, как Буха-Наин (у бурятов), Буха-хан (у монголов), Бо-Хан (у калмыков) (*буха* – «бык». – М. С.) [Беленицкий, 1979, с. 89]. Именем мифического быка кёк-пуга, рожденного от духа-хозяина озера Буланкуль, хакасы называют древние оросительные каналы – *пуга чолы* («дороги быков»). В Тыве каналы для поливного земледелия носят такое же название буга, то есть «бык» [Бутанаев, Монгуш, 2005, с. 184]. Значение турецкого, туркменского слова *bogaz* («пролив»), как и казахского *бұғаз* («пролив») и отверстия на верхнем жернове мельницы, куда засыпается зерно (*бұғыз*, каз.) семантически связаны со значением понятия «бык». Таким образом, имена персонажей, связанных с быком, а также термины «ложе-дороги воды» (каналы, проливы) указывают на связь с водным небесным покровителем.

К этому же ряду терминов, прошедших тотемистическую, фольклорную и историческую стадии, относится и образ тюркского Огуз-хана, первая часть имени которого означает «бык». Связь имени Огуз-хана с водой-молоком «небесной» коровы прослеживается в древнетюркском значении воды – *ögüz*⁷⁵ [ДТС, 1969, с. 382; *Кашгары*, 2005, с. 94, индекс 170 (река); индекс 171 (бык); *Мурзаев*, 1996, с. 123]. Таким образом, имя Огуз совмещает в себе двойное значение: «бык» (корова) и «вода» (небесная), – тем самым указывая на его божественно-небесное происхождение. По предположениям ряда ученых, опирающихся на гяньгуньскую (кыргызскую) легенду, за-

⁷⁵ В казахском языке сохранилась реминисценция этого древнетюркского слова в форме *ағыс* («течение»). Академик А. Н. Кононов писал: «...исходной основой собирательного этнического имени огуз является *ог* – “род, племя”, которое в свою очередь находится в прямой связи со старотюркским словом “*оғ*” – “мать”, к этой же основе восходят слово “*оғул*” – “потомство, сын” и “*оғуш*” – “сородич”... Таким образом, слово “*огуз*” первоначально могло значить просто “племена”, “объединение племен”, которое впоследствии превратилось в этническое имя с собирательным значением, получившим в известных случаях определение как необходимый детерминатив: *токуз огуз* – “девять (разных) племен”, *уч огуз* – “три (разных) племени”» [Кононов, 1958, с. 84]. Эту точку зрения полностью поддерживает Л. Н. Гумилев [Гумилев, 1967, с. 61–62]. Если слово *огуз* означало «племена», то почему известны союзы, составленные лишь из трех и девяти племен? Ведь могло быть самое разное количество таких объединений: два, пять, одиннадцать и т. д. При всей логичности построений именитых ученых в них нет ответа на вопрос: почему в указанных племенных объединениях присутствуют лишь сакральные цифры «три» и «девять»? С другой сакральной цифрой – «семь» – связан кыргызский гидроним *Джетьюгуз*.

писанную китайскими хронистами, гунны почитали божество, а возможно, и мифического прародителя гянгуней – Быкочеловека [Шеффер, 1981, с. 107; Кызласов, 2001, с. 103]. Вспомним, что Быкочеловек греческих мифов – Минотавр по имени Астерий («звездный») был внуком бога солнца Гелиоса. Облик мифологического персонажа Быкочеловека (Коровочеловека?) по некоторым параметрам близок к образу божества *Кемпир*.

Образ кентавра (*kentauros*), традиционно воспринимаемый как «конечеловек», первоначально имел облик быка. Древнегреческое слово *kentauros* состоит из двух частей: *kenteo* – «колоть» и *tauros* – «бык», из чего никак не следует, что кентавр – это «конечеловек». Ответ на эту загадку дает исследование О. О. Сулейменова, который считает, что новая вера, рождаясь из отрицания старой, утверждалась «...категорическим отказом от главных ценностей прошлого – от Культа Быка и Луны (Месяца)» [Сулейменов, 1998, с. 59]. В пользу нового божества Солнца, по-видимому, и, кололи быка, буквально «закалывая» старое «божество».

О связи знаков луны и небесной коровы (быка), имевших отношение к истокам человеческих языков и культур О. О. Сулейменов пишет: «...совпадение символа быка (рогов) с фигурой месяца определило отношение лунопоклонников к Быку, как земному воплощению божественного светила» [там же, с. 49]. Таким образом, «лунопоклонники» фактически оказались почитателями божества *Кемпир*, земным воплощением которого являлся Бык (Корова).

В долине реки Теректы, в горах Хантау (Юго-Западное Прибалхашье), среди большого числа наскальных рисунков была обнаружена и изучена многофигурная наскальная композиция, которую ее исследователь А. Г. Медоев назвал «Борьбой Света и Тьмы». С присущей для него проницательностью из множества изображений в данной композиции ученый выделил женскую фигуру с месяцем-рогами на голове и назвал ее «Великая жрица». Гравюра «Борьба Света и Тьмы» выполнена на почти вертикальной плоскости, ориентированной на восток.

Древний художник за счет архитектуры скал использовал пространство так, что о данном теректысайском памятнике можно говорить как о воплощении идеи первобытного храма и предтече театра [Медоев, 1979, с. 12]. А. Г. Медоев датирует это древнее произведение эпохой неолита – IV–III вв. до н. э.

Ученый вычленил «Великую жрицу» в качестве детали из более сложного образа. Фигура жрицы с левой стороны имеет туловище животного с хвостом и двумя задними ногами. Рисунок напоминает образ кентавра и, судя по наличию лунной «короны», претендует на «небесное»

происхождение. В пользу этого предположения говорит и то, что кентавры, согласно греческой мифологии, рождены (по одной из версий) от Иксиона и тучи, то есть, *воды*. Античные скульпторы и художники изображали кентавра, прибавляя к туловищу и груди лошади верхнюю часть человеческого тела. Первоначально, в более ранние времена, кентавр «составлялся» из задней части туловища лошади и находящейся впереди полной фигуры человека [МС, 1965, с. 121]. Ранние греческие каноны изображения кентавра были по структуре аналогичны образу «Великой жрицы», которую художник эпохи неолита запечатлел на скалах гор Хантау.

В одном из якутских мифов говорится, что доброе божество (*айы*) Юрюнг айы тойон создал коня одновременно с человеком, а согласно другому, творец сначала сделал коня, от него произошел полуконь-получеловек, от последнего – человек [Алексеев, 1975]. Якутская школьница К. Терентьева в своей работе о кентаврах привлекает не исследованную учеными рукопись олонхо «Биз уола (*сын кобылицы*) Бэйбэлдьин Тулаайах», где повествуется о рождении героя олонхо от кобылицы из Верхнего мира [Терентьева, 2011, с. 14–17]⁷⁶, то есть *небесной кобылицы*. Отголоском мотива о происхождении человека от лошади является народная терминология, по которой казахи, как мы уже говорили, зачастую называют жеребенка бала («дитя»), а потомство других животных так не называют никогда. Таким образом, якутская мифология рисует образ полуконя-получеловека, своеобразного «кентавра», воплощенного художником каменного века в образе «Великой жрицы» в казахских горах Хантау.

Если лунную корону (знак луны) можно считать признаком небесного божества, то к тому же небесно-звездному символу следует отнести и одну руку жрицы, не имеющую пальцев и загнутую полукольцом вверх в форме черпака. Отсутствие пальцев является не случайным: присутствие пальцев в поднятой руке можно было бы интерпретировать как признак ритуального танца. Мы же считаем изображение руки символом ковша созвездия Большой Медведицы.

Три пальца второй руки, вероятнее всего, символизируют загадочную триаду, сохранившуюся в архаической мифологии всего первобытного мира: Воду, Луну, Змею. Вместо змеи может выступать другое

⁷⁶ В Республике Саха (Российская Федерация) по инициативе кандидата педагогических наук, преподавателя Верхневиллюйской школы-гимназии Н. И. Васильева издается красочный научно-популярный исторический журнал для молодежи и старшеклассников, посвященный культуре тюрко-монгольского мира. В нем и опубликована указанная статья К. Терентьевой.

пресмыкающееся, рыба или земноводное, которые относятся к нижнему подземному «миру мертвых». Здесь поверхность воды является разграничителем нижнего и среднего миров. Вместе с тем, надводная часть выступает в «роли» среднего мира, а луна в данном случае символизирует верхний мир (как противоположность дневному светилу луна зачастую – еще и атрибут нижнего мира). Этот анализ композиции позволяет интерпретировать рисунок «Великая жрица» в качестве одного из иконографических образов водного небесного покровителя, божества Кемпир, выступающего в роли «кентавра».

В казахских сказках действует широко известный персонаж, имя которого связано со словом *кемпир* – *Жалмауыз кемпір* (*жалмауыз-кемпир*) – «ненасытная старуха». В таком амплуа этот персонаж встречается в мифологиях башкир (*ялмауыз*), казанских татар (*ялмовыз*), кыргызов (*желмогуз*, *жалмооз*), ногайцев (*елмауз*), узбеков (*ялмогиз*, *жалмовиз*), уйгуров (*йалмавуз*, *ялмавуз*, *йалмуңус*, *ялмигиз*, *яльмюнгюз*). Это демоническое прожорливое создание обитает в безлюдных горных и степных местах, подстерегая и пожирая путников. Но вместе с тем, *жалмауыз-кемпир* порою оказывает героям сказки помощь, дает им приют, пищу и полезные советы, указывает путь. Не лишена она и великодушия, судя по одному из вариантов «Легенды о байгусе» (*байгус/байқұс* – «сова»), когда отпускает на волю полоненных ею птиц [см.: *КФСП*, 1972, с. 49–50].

В русских сказках орудует такая же, как и *Жалмауыз-кемпир*, несимпатичная особа – Баба-яга. Краткую, но емкую характеристику дает ей В. Даль: «Баба-яга или яга-баба, сказочное страшилище, большуха над ведьмами, подручница сатаны; Баба-яга костяная нога: в ступе едет, пестом погоняет (упирается), помелом след замечает» [Даль, I, 1955, с. 33].

Очевидная связь общетюркской *Жалмауыз кемпір* и русской *Бабы-яги* неоднократно подчеркивалась исследователями, в частности, А. А. Диваевым [*ҚХТ*, 1989, 311-б.], В. П. Юдиным [*Юдин*, 2001, с. 231 (прим.)] и другими, однако, предпочтение в разысканиях, поисках аналогов и корней зачастую отдавалось европейской составляющей. Ученые В. В. Иванов и В. Н. Топоров, а также целый ряд других исследователей подчеркивают: «...персонажи, сходные с Бабой-ягой, известны в германской, греческой и других мифологиях» [*Иванов, Топоров*, 1987, с. 149], тем не менее, происхождение русской *Бабы-яги* следует искать всё же в тюркском мире.

Русский термин *ба́ба* означающий старуху (*кемпир*), не следует путать с тюркским значением *баба́* («предок»). В сказках постоянно подчеркивается, что у *Бабы-яги* была костяная нога. Такая же неполноценность

отражена в собственных именах казахской *Қу аяқ кемпір* («старуха с высохшей ногой (костеногая)»), *Қарға бұтты кемпір* («вороньеногая старуха»), а также в образе алтайского сказочного персонажа (*спотыкающегося демона*), в собственных именах-характеристиках которых подчеркиваются отличительное свойство – хромота, неполноценность конечностей, являющихся признаками колдовства либо колдуна⁷⁷ [Гордлевский, 1962б, с. 324].

Если смысл первой части имени Бабы-яги ясен, то во второй читается тюркское определение *айаг/айак* – «нога» [Севортыан, 1974, с. 103]. Выражение «баба-яга – костяная нога» является своеобразным тюрко-славянским билингвистическим термином, где у *бабы-старухи (кемпир) аяг(-ы)* нога костяная. Трансформировалось имя по следующей формуле: *Баба + аягы – Баба + ягы – Баба + яга*. Таким образом, имя сказочной героини имеет весьма простой смысл: *бабина*, или же *старухина нога*, которая к тому же костяная.

В русских сказках Баба-яга летает на метле, выполняющей в тюркской мифологии роль ездового «животного» шамана, и посещает верхний и нижний миры. По представлениям казахов, *баксы (шаман, кам)* отправляется по мирам верхом на венике (веник = связка прутьев = метла) или просто на палке [Турсунов, 2001, с. 90]. У уйгуров это пучок веток, то есть, та же «метла», как и помело Бабы-яги. Кроме того, Баба-яга летает в ступе. В русской сказке «ступа с Бабою-ягой летит, летит сама собой». Детали полета Бабы-яги по верхним мирам находим и в турецкой демонологии: «...явилась колдунья⁷⁸ и только ударила кнутом – ступа завизжала и поднялась в воздух... на первый этаж неба» [Гордлевский, 1962б, с. 324]. Заметим, что кнут также является шаманским ездовым «животным». Кроме того, указание на первый этаж неба свидетельствует о наличии многочис-

⁷⁷ Женщина желающая изучить колдовство, подходит к колодцу и бросается вниз головой. При этом она ломает себе ногу или руку. На дне колодца ее встречают два страшно безобразных наставника. Женщина целует им руки, а они велют ей мочиться на кучу золы. После этого она утрачивает веру: только человек без веры может изучать колдовство [Гордлевский, 1962б, с. 324].

⁷⁸ Образ турецкой колдуньи аналогичен по своим параметрам с *Жалмауз кемпир* и *Бабой-ягой* – она такая же, колченогая (с переломанной ногой или рукой), летает в «визжащей» ступе – шаманском «коне». В. А. Гордлевский предполагает, что сюжет, вероятно, попал в Турцию из арабских стран (ночные путешествия джиннов в «Тысяче и одной ночи») [Гордлевский, 1962б, с. 303–304]. Приведенные нами характерные детали сказки (колченовость, ступа, кнут, этажи неба) указывают не на арабское, а тюрко-монгольское происхождение сказки, которую когда-то турки вынесли из своей центрально-азиатской прародины.

ленности ярусов, на которые делятся верхний и нижний миры в тюрко-монгольской мифологии.

В русской сказке прослеживается не только сюжетное подобие с тюркскими, но и передается прямое иконографическое сходство Бабы-яги и *Жалмауз кемпір*. В частности, у *Жалмауыз кемпір* гипертрофированные размеры груди: она их забрасывает за плечи; аналогично – и у Бабы-яги: «нос в потолок, титьки через порог». Ноги у *Жалмауз кемпір* и у жилища Бабы-яги – птичьи: у первой – вороньи ноги (*қарга бұтты*), а у избушки – куриные ножки. Костяные ноги *Ку аяқ кемпір* (как одной из ипостасей *Жалмауз кемпір*) аналогичны ногам Бабы-яги.

Баба-яга как персонаж русских сказок была адаптирована к новым природным условиям: вместо степей и гор она стала обитать в лесу. Впрочем, и тюркам, лес не был чуждым (вспомним, где обитали и обитают тюркские народы: алтайцы, западносибирские татары (сибиртар), саха, тофы, тыва, хакасы, шорцы).

Выдающийся исследователь русской сказки В. Я. Пропп обратил внимание на деталь, которую посчитал существенной. Это восклицание *Бабы-яги*: «Фу, как русска кость воня!» и подобные ему фразы [Пропп, 1998, с. 158]. Проанализировав большой фактический материал, он пришел к выводу, что «вонь» эта исходит от людей, разделенных между собой смертью: мертвые воспринимают живых, как и живые мертвых, через неприятный запах. В. Я. Пропп приходит к выводу, что слово «русский» здесь равнозначно термину «человек» [там же, с. 158–160]. Однако этот вывод не объясняет, почему всё же «воняет» русская кость, а не казахская.

На мой взгляд, объяснение лежит в той самой области (тюркской), которой пренебрегли исследователи. Таковую самоуничижительную фразу не могла произносить русская, а значит, это восклицание высказала тюркская по происхождению *Баба-яга*, она же *Жалмауз-кемпір* (Баба ненасытная), *Жалғыз көзді кемпір* (Баба одноглазая), *Ку аяқ кемпір* (Баба костеногая), *Ку бас кемпір* (Баба костеголовая), *Қарга бұтты кемпір* (Баба воронье-ногая), *Жеті басты кемпір* (Баба семиголовая), *Жәдігөй кемпір* (Баба-волшебница, плутовка). Для тюркской Бабы-яги «вонючесть» представителя противоположного мира усиливается, углубляется подчеркиванием национальности («русска»), то есть увеличением степени ее инаковости.

Эти мотивы в сказке можно отнести к эпохе столкновений и напряженности между тюрками и славянами. Не отсюда ли русское «незванный гость хуже татарина» с ее тюркской антитезой «фу, как русска кость воня!»?

Изначально благодетельные функции позволяют характеризовать *Кемпір* как божество плодородия (в заклинаниях шугнанцев), а также как

пира небесных коров. С распространением более развитых религиозных систем роль *Кемпир* начала принижаться, а затем и вовсе была вытеснена и низведена до уровня злых низших существ: это проявилось в уничижительной кличке-приставке – *жалмауз* – «ненасытная, прожорливая». Случай этот не единичен. Так, древнее божество индоевропейских народов – *дэв* – был развенчан зороастризмом и опущен до уровня злого демона [Сухарева, 1975, с. 39]. Название Дэва как божества сохранилось в древних и современных языках. Оно лежит в основе имени главного греческого бога Зевса, а также слова, имеющих значение «бог»: французском «*dieu*», индийском «*дэва*» и «*дэви*» [там же, с. 89, прим. 87]. Низвержение *Дэва* было зафиксировано в письменном документе – надписи Ксеркса (V век до н. э.): «И среди этих стран была (такая), где дэвы прежде почитались. Потом по воле Ахурамазды я этот притон дэвов разгромил и провозгласил: “Дэвов не почитай!”» [Абаев, 1955, с. 137]. Аналогичная судьба постигла *Кемпир*.

Полярно изменившаяся во имя новой религии знаковая характеристика всё же не совсем стерла положительные качества *Кемпир* как доброго могучего небесного божества. Амбивалентный образ сказочной *жалмауз-кемпир* является свидетельством такой ее трансформации.

Привлекает внимание одно из значений имени казахско-тюркской *Жалмауз кемпир* – *Жеті басты жалмауз кемпір*. Если опустить из имени этого персонажа уничижительное «жалмауз», то получим титул *жеті басты кемпір*, то есть, *Семиглавый водный небесный покровитель*. Соотнеся «семь голов» имени с количеством звезд Большой Медведицы, обретем титулатуру водного небесного божества: *Семизвездный водный небесный покровитель (пир)*. Почитался этот покровитель и другими народами алтайской языковой семьи. В частности, Большая Медведица как небесный символ присутствует в погребально-обрядовой практике корейцев. В гроб покойника они помещали «семизвездную доску» – доску с семью отверстиями, соответствующими семи звездам в созвездии Большой Медведицы, – и тело покойника накрывали двумя покрывалами, называемыми «небесными» [Ионова, 1973, с. 85].

«Между небесными киргизами (казахами. – М. С.) есть очень богатая старуха», – пишет Ч. Ч. Валиханов [Валиханов, 1961з, с. 480]. Итак, что мы знаем об этой «старухе»?

Между справедливым, могущественным божеством *Кемпир* и не очень-то симпатичной *жалмауз-кемпир* просматривается промежуточный персонаж космогонических мифов казахов – *мыстан-кемпир* (*мыстан* –

«ведьма, колдунья, интриганка») [ҚОС, 2002, 616-б.]. В таджикском эпосе «Гургули» есть старуха-волшебница *Кампари мастон* (*мастон* (тадж.) – «пьяница»), которая принимает любой облик и мучает попадающих к ней в плен людей [Брагинский, 1987, с. 619]. О жизни мыстан-кемпир рассказывает небольшая казахская сказка. Приведу ее полностью:

«Живет посреди неба, в огромной юрте, старая великаниша Мыстан. Вся она – как гора, в одну ноздрю ее въехал бы всадник, не наклоня головы. Прожорлива старуха: за один раз съедает сорок откормленных баранов, выпивает сорок мехов кумыса. Велики богатства Мыстан: нет счета ее отарам, что пасутся день и ночь на небесных лугах. Но только овцы не такие, как у нас, на земле, а все разноцветные: у одних шерсть красная, у других – зеленая, у третьих – желтая, семи разных цветов.

Как прольется дождь и опять выглянет солнце, старуха связывает овец попарно, в косак, как это делают и наши женщины, и принимается их доить. Тогда раскинувшийся по небу, из края в край, старухин косак виден и с земли. Это радуга. Люди смотрят на радугу и с радостью говорят детям: “Вон Кемпир-Косак!”» [Кемпир-Косак, 1964, с. 293].

С такой же радостью встречают радугу (*ebem kuşağı* – «бабушкин пояс») турки, так как для них это – символ урожая. В турецком названии радуги обращает внимание сходство турецкого (*ebem* – «старуха», *kuşağ* – «пояс») и казахского наименования радуги. Первая часть *ebem* (тур.) по смыслу идентичны с казахским кемпир, однако вторая половина (*косак* – «привязь») в турецком приобрела новое, хотя и созвучное, значение (*кушак* – «пояс»).

Судя по казахской сказке, *мыстан-кемпир* – еще не «каннибал», как *жалмауз-кемпир*, но уже и не всеильное благородное божество *Кемпир*. Она живет пока еще на небе, тогда как *жалмауз-кемпир* уже низвергнута на землю и обитает на окраинах человеческой ойкумены. *Мыстан-кемпир* радуется людям своими красивыми разноцветными отарами овец, но в ней уже проявляются нехорошие черты – обжорство и ненасытность. Она была замечена и в издевательствах над людьми, попавшими к ней в плен. Однако надо отдать ей должное: *мыстан-кемпир* трудолюбива, богата и ест свой честный, трудовой хлеб – овец, а не людей, как ее перевоплощенная последовательница. Так *Кемпир*, переходящая через разные ипостаси и скатываемая по иерархическим ступенькам вниз, из могущественного божества превратилась в злокозненное, вредящее людям, неприятное демоническое существо – *жалмауз-кемпир*.

В казахских диалектах сохранилось интересное и загадочное проклятие корове – *кемпір келсін* (*кемпир келсин*), что в дословном переводе означает: «пусть придет (на твою голову) старуха». И если во фразеологии-

ческом словаре И. Кенесбаева просто констатируется, что это – выражение проклятия корове [Кенесбаев, 1977, 247-б.], то профессор С. Аманжолов в своем труде дает смысловое содержание проклятия: «пусть придет коровья язва» [Аманжолов, 1959, с. 384].

В словах проклятия упрямой корове (*кемпір келсін*) явно проявляется просьба ее хозяйки (хозяина) к *Кемпиру* – водному божееству: *придти* (*келсін*) и наказать непослушное животное, сотворенное им из подручного для него материала – воды (*сыйыр судан*). В толковании С. Аманжолова («пусть придет коровья язва»), слово *кемпир* выступает в значении «коровья язва», что, казалось бы, противоречит нашей трактовке термина. Разгадку этого противоречия находим в сочетании *боомо тэнгэри* (бурятский мифологический персонаж): «*Боомо тэнгэри* (досл.: «небожитель сибирской язвы») – по шаманистической мифологии, один из 44 восточных, враждебных людям, тэнгэринов, насылающий на землю различные болезни домашних животных» [Манжигеев, 1978, с. 23].

Таким образом, можно установить, что хозяйка/хозяин животного просит прийти и наслать на упрямую корову «небожителя сибирской (коровьей) язвы». Так на бурятском материале раскрывается непонятная суть казахского проклятия корове. Эта взаимодополняющая «перекличка» бурятского и казахского мифологических сказаний говорит о древнем происхождении божества *Кемпир*, которое можно отнести ко временам общности тюрко-монгольского этнического субстрата. Именно поэтому нельзя согласиться с поздней датировкой термина «кампир», которое дает С. Кондыбай, утверждая: «...слово “кам-пир” образовалось приблизительно в эпоху мусульманизации народов Южного Казахстана и Средней Азии (VIII–XII века) в результате соединения древнетюркского слова “кам” и суфийского (персоязычного) термина “пир” (“пир”))» [Кондыбай, 2008а, с. 58].

У казахов существует имя *Үшкемпір* (*Үш* + *кемпир*) (*үш* – «три», *кемпір* – «старуха»), которым нарекаются новорожденные в тех случаях, когда дети в семье часто болеют [ПМА, 2008, информатор М.К. Гильманов]. Такой «способ предупредительного лечения» должен был переломить, остановить нехорошую тенденцию, но не при помощи «трех старух», а, как мы полагаем, при содействии божества *Кемпир*.

Если вторая часть указанного антропонима есть имя водного, небесного божества, то первая часть – далеко не числительное. *Үш* (*уш*) является сокращенной трансформацией слова *ұшықта* (*ушықта*), означающего знахарский способ лечения, когда болезнь необходимо припугнуть, утратить, изгнать опрыскиванием водой [ҚОС, 2002, 903-б.]. О признаках этой болезни и способах ее лечения пишет Ч. Ч. Валиханов: «*Учук* (*ұшық* –

М. С.), *учунмак*, всякая незначительная болезнь, сопровождаемая головной болью или тошнотой, или лихорадочным жаром. *Учук* лечится обрядом, называемым также *учук* (*учунмак* – лечить от *учука*). В *учуке* прыскают три раза холодной водой...» [Валиханов, 1961з, с. 475]. Доктор исторических наук Ш. Ж. Тохтабаева на основании своих полевых данных приводит одну из словесных формул обряда *ұшықтау*: «...ұшық, ұшық, тьфу, ұшық, кет, пале, кет, кет» [Тохтабаева, 2005, с. 238] (*кет* – «уходи», *пале* – «напасть»). Обряд этого лечения проводится на закате солнца, чтобы болезнь ушла («умерла») вместе с закатом («умиранием») солнца.

Другой формулой пользовалась бабушка нашего информатора А. Ерназарова, Кырмызы Ерназар келіні Таненбайқажы-қызы (1885–1982): «...ұшық, ұшық, мен де қайттым, сен де қайт» («ушык, ушык, я ухожу, и ты уходи»). В пиалу с водой она добавляла соль и с ней просила приболевшего внука обойти дом против движения солнца. После полного оборота мальчик оставлял пиалу с водой снаружи, у стены дома [ПМА, 2012, информатор А. Б. Ерназаров].

Существует и другой способ лечения – *үшкір* (*ушкир*). В казахском языке *ушкир* как способ лечения означает «заклинание, заговаривание болезни знахарем» [ҚОС, 2002, 917-б.]. Первая часть этого слова (мягкое *үш*) фонетически ближе к имени *Үшкемпір*, чем твердое *ұш*; но способ лечения водой говорит о предпочтительности второго (как основы анализируемого имени).

Таким образом, антропоним *Үшкемпір*⁷⁹ – это не «три старухи», а обращение к водному божеству *Кемпір* с просьбой изгнать болезнь (*ұшықта Кемпір!* – «вылечи, Кемпір!») с помощью водной терапии (как мы установили, вода есть стихия нашего божества).

В казахской традиционной свадьбе много различных ритуалов: *кемпір өлді*, *ит ырылдар*, *бақан аттар*, *есік ашар*, *қол ұстатар*, *шаш сипатар* и т. д. Их принято считать одной из форм получения подарков и даже шутливым вымогательством, но это далеко не так.

Каждый из названных обрядов имеет глубокие семантические корни, на что указывает старинный казахский обряд *кемпір өлді* (*кемпір ольды*)⁸⁰,

⁷⁹ Фамилия Ушкемпиров широко известна в Казахстане. Один из его носителей Жаксылык – олимпийский чемпион по греко-римской борьбе на Олимпийских играх в Москве (1980 г.).

⁸⁰ Мифологических персонажей, имеющих в своем имени компонент *кемпір*, достаточно большое количество. О них мы упоминали выше.

Есть, однако, не имеющие никакого отношения ни к небесным делам божеств, ни к земным заботам бабушек-старушек, термины со словом *кемпір*. Это

по которому перед первой брачной ночью молодых старая женщина, притворившаяся мертвой, ложится на пороге, преграждая путь жениха к невесте. «Препятствие» это называется кемпір өлді («старуха умерла»): это сигнал, что все улеглись спать, можно и вам укладываться. За участие в этом обряде дама получает свое вознаграждение и удаляется. Аналогичный обычай встречается также среди каракалпаков, кулябских таджиков, узбеков [Атамуратов, 1974, с. 65; Лобачева, 1975, с. 317]. Старуха не случайно ложится на пороге, границе двух миров: внешнего и внутреннего. Рождение новой семьи – это переход в новый – другой – мир. Акт этот символизирует переход от холостой, «старой» (кемпір) жизни, которая «умерла» (өлді) к новой, семейной. Ритуал отражает известное этнографам одно из переходных, пограничных состояний в семейной обрядности. Тут явно отсутствует водное божество, а слово кемпир здесь имеет общеизвестное значение – «старуха».

Если памирцы отождествляли облако с коровой, то саха-якуты видели в нем коня. Конь этот как характерный атрибут тюрко-монгольских громовников в якутском эпосе изображался в образе небесного жеребца Джесегея (Дьёсегей). «Грозный бог неба, грома и молнии Джесегей, – пишет академик А. П. Окладников, – появляется в грозовых облаках в виде жеребца со спутанной гривой» [Окладников, 1976, с. 154]. Эта яркая и броская иконография рисует могучий образ бога неба, мечущего гром и молнии.

Монгольский исследователь Я. Цэвэл считает отражением подобных древних воззрений монгольско-бурятский фразеологизм *азарга(-н) бороо* и переводит его так: «крупный дождь», «кратковременный ливневый дождь» [Цэвэл, 1966, с. 25]. Другой бурятский ученый – Д. С. Дугаров передает значение сочетания буквально («жеребец-дождь») и считает, что более правильным будет перевод «“оплодотворяющий”, “творящий” дождь» [Дугаров, 1991, с. 254]. Как видно, тождество «творящих» небесных «коровы» и «жеребца» здесь более чем явное. Таким образом, в тюрко-монгольском плодоносящем дожде-жеребце с громом и молнией содержится аналог дождя-молока небесной коровы.

Водно-небесное происхождение коней сохранил ногайский эпос: «Ногай атлар коьп миндик, сувдан шыккан араптай» («Часто скакали на ногайских конях, подобных арабским, выходящим (происходящим. –

клещи, щипцы-*тістеуік*, прозванные по аналогии с беззубым старческим ртом кемпірауыз (*ауыз-рот*), а также кемпірақсақ (*сарын*) – бруцеллёз, который приводит к болезни коленных суставов, после чего походка хромого (*ақсақ*) животного становится как у старух (кемпір).

М. С.) из воды») [Керейтов, 2009, с. 161]. Эпическая фраза о выходящих из воды конях не тождественна сцене искупавшихся коней.

Гром и молния, по мнению башкир, происходили по воле небесного верховного божества. С. И. Руденко пишет: «Это оно посылало ангела наказывать шайтана; ангел⁸¹ направлял и гонял тучи, гремящие при столкновении. Ангел преследовал и наказывал шайтана кнутом за то, что он соблазняет людей и вредит им. На конце его кнута привязаны огненные камешки, которые, срываясь и поражая шайтана, производят молнии. Шайтаны сильно боятся молнии и часто прячутся от нее в жилище человека. Тогда молния, отыскивая шайтана, может ударить в избу» [Руденко, 1955, с. 315–316].

Исследователи петроглифов Забайкалья А. П. Окладников и В. Д. Запорожская считают: «...лошади (а не коровы и быки) имели отношение к тем ритуалам плодородия и весенних праздников древних скотоводов Забайкалья и Северной Монголии, которые можно реконструировать в их основных чертах по наскальным изображениям и этнографическим аналогам» [Окладников, Запорожская, 1970, с. 108]. Подобное же место «...принадлежало коню в мифологии и культе скотоводческих племен Евразии в бронзовом и раннем железном веке» [там же, с. 109].

И в башкирской, и в казахской мифологии жеребец также является представителем небесного божества. Вот как об этом пишет Ч. Ч. Валиханов: «...нам случалось также слышать относительно первого грома [известную формулу], что “небесный жеребец ржет”, то есть, “көк айғыры кіснелі”» [Валиханов, 1961з, с. 481], где көк выступает как «...прилагательное (небесный, синий, – М. С.), означающее видимое, предметное» [там же, с. 479]. В искомой же фразе, на наш взгляд, көк выступает как существительное, то есть как божество небесное – Көк. Таким образом, нам представляется, что уточненное смысловое содержание фразы көк айғыры кіснелі – не «небесный жеребец ржет», а «ржет жеребец небесного божества». Фраза же «небесный жеребец ржет» в казахском языке должна звучать так: көк айғыр кіснелі.

Аналогично воспринимают гром и монголы, приговаривая во время грозы: «Огромный черный жеребец ржет на небесах» [Смирнов, 1971, с. 18]. Здесь мы можем также читать не «жеребец ржет на небесах», а «ржет жеребец небесного божества». Черный цвет жеребца отражает натуральный оттенок темного грозового облака. И если монгол поет определенные песни и вспоминает фрагменты народных сказаний, легенд [там

⁸¹ Слова ангел, шайтан являются исламизированными терминами добрых и злых духов гораздо более древнего происхождения.

же], то казах – «...хозяин юрты с ковшом выбегает из юрты, бьет им, бегая кругом, свою кибитку снаружи, приговаривая: “молока много, углей мало” (*сүт көп, көмір аз*), а потом, придя домой, втыкает ковш около дверей в керегу (решетка юрты. – М. С.). Говорят еще, что льют молоко у порога. Кажется, всё это делается не из страха, а есть доброе пожелание обилия молока, следовательно, и увеличения стад» [*Валиханов, 1961з, с. 481*].

Полагаем, что в руках у хозяина юрты был не просто ковш, а ковш с дырочками, то есть шумовка (*кәкпір*), отверстия которого являются аналогом дырки в потолке памирского дома, через который проникает божья благодать (*дождь=молоко*). Верность такого предположения подтверждается древнеказахским названием шумовки (половника, разливательной ложки), в собственном имени которой сохранилась формула *небесного покровителя*, в форме *кәкпір* (кокпир) [*Аманжолов, 1959, с. 388*], где *кәк* – «небесный», *пір* – «покровитель».

Профессор Л. П. Потапов публикует заклинание тувинского шамана. Приведем небольшой отрывок из него:

«Кайракан, Кайракан, Кайракан!

Алас, Алас, Алас!

Сделай отверстие большое, как ладонь»

[*Потапов, 1960, с. 174*].

С учетом этого проясняются, становятся понятными и логичными слова шамана, заклинателя дождя, обращающегося к божеству Кайракан: «...сделай отверстие большое, как ладонь», то есть отверстие небесного ковша, через которое проливается дождь-благодать, должно быть достаточно большим.

Верность нашего предположения о «дырявости» ковша или черпака подтверждается традиционным материалом саха, которые оторвались от основного массива тюрков в глубокой древности и сохранили «дырявую» посуду, выполняющую особую роль в ритуалах встречи праздника *Ысыах* (*Ыһыах*)⁸². В частности, «дырявой» насквозь в 3-х или 9-ти местах ложкой пользуется на этом празднике изобилия, встречи Нового года якутский шаман [*Худяков, 1969, с. 253, 262, 266, 269*].

⁸² Основным культурным событием в жизни якутов был *ысыах* – праздник наступления лета, который проводится ежегодно во время летнего солнцестояния (с 22 июня) [*Васильев, 2007, с. 59*]. Якутский *Ысыах*, как и *Наурыз*, празднование которого начинается 22 марта, в день весеннего равноденствия, по сути, являются встречей Нового года.

Г. Н. Потанин приводит другую, отличающуюся от валихановской версии, формулу-заклинание, произносимой при обрядовом обходе дома во время грозы: «Во время первого грома киргизы (казахи. – М. С.) черпаком бьют по стенам юрты, обходя ее в круговую, затем вешают черпак, при совершении обряда приговаривая: “саумалық, саумалық, құрдық па, құрмадық па жақсылықты, ескі жыл шықты, жаңа жыл келді” (парное молоко, парное молоко, совершили мы добро или нет, старый год ушел, новый год пришел)» [Потанин, II, 1881, с. 92].

В архиве научной библиотеки Томского государственного университета сохранилась тетрадь Г. Н. Потанина, где запись этого же обряда дана несколько в иной форме. Приведем ее полностью: «Во время грозы молока не льют, но стучают по кереге поварешкой (без различия: железной или деревянной) и потом ставят ее над дверью; при этом (приговаривая): “саумалық, саумалық, көрдік пе, көрмедік пе жақсылықты, ескі жыл шықты (саумалық, саумалық, увидим мы или не увидим благо? Старый год кончился)”» [КФСР, 1972, с. 60–61, 302]. Здесь Г. Н. Потанин уточняет Ч. Ч. Валиханова: «...во время грозы молока не льют».

Существуют и другие «тексты-формулы» благопожеланий с использованием слова саумалық. С наступлением весеннего месяца наурыз, после первого грозового дождя, люди выходят на улицу и, выражая свою радость, поют-приговаривают:

<i>Саумалық, саумалық</i>	Саумалық, саумалық,
<i>Жаңа келген жаңалық,</i>	Новая весть пришла,
<i>Саумалық, саумалық,</i>	Саумалық, саумалық,
<i>Сүт көп, көмір аз,</i>	Молока много, угля мало,
<i>Өмір көп, өлім аз.</i>	Жизней много, смерти мало

(подстрочный перевод мой. – М. С.)
[Кенжеахметұлы, 2007, 163-б.],

или:

<i>Саумалық, саумалық,</i>	Саумалық, саумалық,
<i>Наурызымның көк құсы</i>	Синяя птица наурыза
<i>Ұйқыдан көзін аштыма?</i>	Очнулась ли ото сна?
<i>Саумалық, саумалық,</i>	Саумалық, саумалық,
<i>Самарқанның көк тасы</i>	Синий камень Самарканда
<i>Жібіді ме көрдің бе?</i>	Разогрелся ли, видел ли?
<i>Саумалық, саумалық,</i>	Саумалық, саумалық,
<i>Ескі жыл кетіп, жаңа жыл келді.</i>	Ушел старый год и пришел новый.
<i>Ескі жыл есіркей кет,</i>	Старый год, уходи с добром,
<i>Жаңа жыл жарылқай кел</i>	Новый год, приходи с изобилием

[там же, 232, 233-бб.]

Так что же означает слово *саумалык*? В комментариях к работе Г. Н. Потанина поясняется: «...саумалык – это невыбродивший кумыс» [КФСП, 1972, с. 302]. В казахском литературном языке саумал означает «кумыс, смешанный со свежим молоком» [Аманжолов, 1959, с. 403] или «молодой, еще не перебродивший кумыс; парное кобылье молоко» [КОС, 2002, с. 706]. Все эти разъяснения относятся к термину «саумал» и никак не раскрывают значение слова «саумалык».

На наш взгляд, казахский *саумалык* является эквивалентом узбекского блюда *сумаляк*, который в дни праздника Наурыз подавали в семи белых чашках как ритуальное блюдо [Кузьмина, 1979, с. 79]. Название этого блюда по-таджикски – *суманак*, которое аналогично узбекскому *сумаляк*. Этот термин представлен в казахском языке в форме *саумалык*. Как известно на Востоке, в частности, у казахов, новый год исчисляется с месяца наурыз (март), и первый весенний гром выполняет здесь роль своеобразных «куррантов», возвещающих приход нового года. Казахский ковш-шумовка над дверью, как и отверстие в крыше памирского дома, указывают на «физическое» место входа божьей благодати.

Автор первой монографии по этнографии саха И. А. Худяков пишет: «...когда начинает греметь гром, якуты берут сырую длинную (аршина в 1,5) талину и, вышедши, начинают бить ею по наружным стенам юрты и в окна, приговаривая: “Копчук-копчук! Вверху обитающие дьявола, летите кверху; внизу обитающие дьявола, проваливайтесь вниз!”» [Худяков, 1969, с. 275]. Это делается для того, чтобы дьяволы выскочили из юрты и на нее не пала молния, поражающая дьяволов, поясняет он [там же]. Исследователь Н. А. Алексеев пишет: «Гром и молнию, по верованиям изучаемых нами народов, производило небесное божество, вечно преследующее злых духов. Молнии – это его стрелы, которыми он поражал духов, тем самым защищал людей и их скот» [Алексеев, 1980, с. 95].

Таким образом, действия казаха во время первой грозы проясняются худяковским толкованием поведения саха в аналогичной ситуации. Казах, так же как и саха, изгонял-выгонял злых духов-дьяволов из юрты. Этот саха-казахский обряд говорит о его глубокой древности.

Молнии – это стрелы божества, поражающие злокозненных духов, которых следует изгнать из юрты, чтобы жилье человека не пострадало. Первая часть упомянутой казахской формулы *сут көп* («молока много») является обращением к небесному божеству с просьбой-пожеланием о ниспослании небесного дождя-молока. Во второй части, по нашему мнению, произошло искажение изначального словосочетания *кәпір аз* (*капыр аз*) – «неверных (язычников) мало» в бессмысленное *көмір аз* («углей мало»).

Капыр или *кафр* – термин обозначения язычников, не мусульман. О членении доисламских духов-пари профессор Б. А. Литвинский пишет: «Разделение духов *пари* на мусульман и язычников существовало, в частности, у туркмен и казахов» [Литвинский, 1981, с. 94], а этнограф В. Н. Басилов указывает: «...духи (джинны), причиняющие болезни, вредящие людям, – “неверные” (*капыр*) джинны» [Басилов, 1975, с. 160]. Уйгуры также различали добрых и злых *пари* (*пери*) [Пржевальский, 1888, с. 430; Чвырь, 2006, с. 85]. В середине XIX века, за сто с лишним лет до Б. А. Литвинского и В. Н. Басилова, о разновидностях духов писал Ч. Ч. Валиханов: «Пери бывают мусульмане и кафиры» [Валиханов, 1961а, с. 114]. В эпосе «Қозы Көрпеш – Баян сұлу» термин для обозначения «неверных» используется в форме *кәуір* [ҚКБс, 1959, 43, 44, 347-бб.]. Есть и другая форма произношения этого арабского термина в казахском языке – *күпір* [см: Батырлар жыры, 1987, 301-б.]

Таким образом, ударяя при обходе ковшем по юрте, казах произносил просьбу-заклинание-пожелание: *сүт көп* (болсын), *кәпір* (*кәуір-күпір*) *аз* (болсын)⁸³: «Да будет много молока-благодати, пусть будет меньше неверных-кафр духов», тем самым прося милости у небесного божества *Кемпір*. Так мусульманский термин проник в доисламский обряд, просуществовавший у казахов вплоть до XIX века, когда он и был зафиксирован Ч. Ч. Валихановым. Рассмотрение выражения *сүт көп, көмір аз* в форме *сүт көп, көмер аз* (*көмер* – «закапывание»), мы считаем не верным. Одним из таинственных явлений человеческого существования является смерть, по отношению к которой термин *көмер* по крайней мере не корректен, во всяком случае он практически не применяется. Для определения похорон существуют более адекватные казахские термины – *жерлеу, қойу, ұзату*... Но в любом случае смысл рассматриваемой формы не изменяется. Смысл башкирского, казахского, тувинского и якутского обрядов изгнания злых духов из жилья указывает на верность расшифровки слова *көмір* как *кәпір*.

«Избиение» юрты производилось и в других случаях. По традиционным понятиям, после смерти человека, в доме (юрте) остается *харан* – «черная часть души» (хакасы) или бора сунезин – «серая часть души» (тыва). Для изгнания «серой души» покойника на 49-й день после смерти человека (потери им главной души) тувинцы приглашают шамана. При этом обряде «...

⁸³ В первом томе сочинений Ч.Ч. Валиханова, выражение *сүт көп, көмір аз* комментировалось как «каббалистическая формула, произносимая в случае, когда жизнь человека находится в опасности. Выражение безнадежности» [Валиханов, 1961и, с. 712]; *болсын* – «да будет» (каз.).

простой человек бьет красным кнутовищем по юрте, совершая круг против движения солнца. Шаман бьет в свой бубен, обходя юрту в том же направлении. Затем шаман, дойдя до порога, как будто ловит "серую душу", прибегает к дощечке "даспан" и приказывает выпроводить ее из юрты» [Кенин-Лопсан, 1993, с. 36]. Движение против солнца совершается потому, что это связано с уходом человека в иной, «противоположный» мир. Следует сказать, что красное кнутовище (тыва) и сырая талина (саха) – неслучайные метафоры. Если красное кнутовище тыва олицетворяют цвет молнии или саму молнию, то якутская сырая талина есть «производная» молнии водного божества. Удары ковшом-черпаком по юрте не являются имитацией ударов по колоколу (*гром*), как об этом пишет С. Кондыбай [Кондыбай, 2008а, с. 147]. Красное кнутовище, сырая талина, шумовка-кэкир – «инструменты» божественных сил, изгоняющие и/или поражающие недобрых (злых) духов.

В казахском языке есть слово *қараң*, означающее силуэт, неясные очертания движущегося вдали предмета [ҚОС, 2002, 484-б]. При анализе казахских проклятий *қараң батқыр* («да закатится твой каран»), *қараң өшсін* («да закатится-потухнет твой каран»), значение которых равнозначно проклятию («чтоб ты умер») проясняется, что они имеют такое же значение, что и в мифологии хакасов и саха. «Умирание» (закат) солнца (*батқыр*) равнозначно по значению смерти, поэтому смысл казахского *қараң* можно рассматривать как аналог значения «черно-серой» души умершего человека у хакасов и тыва.

Юрта «очищалась» не только во время грозы и после смерти человека в доме, но и в случае гибели человека вне дома. Об этом пишет Ч. Ч. Валиханов: «Если человек умрет в походе, то весь отряд, подъезжая к аулу с криком "ой баурум" (о мой родственник, баурум [моя] печень), устремляется на юрту и начинает стрелять, колоть копьями и рубить дерево юрты (босаги-косяки)» [Валиханов, 1961а, с. 115]. В комментариях к этой части текста работы Ч. Ч. Валиханова говорится: «Юрта без хозяина считалась символом несчастья. В древнее время ее предавали огню» [Валиханов, 1961а, с. 630]. Данное неверное разъяснение получает дальнейшее развитие и всё дальше уводит от истинного смысла обряда. Так, исследователь С. Н. Акатай отмечает: «В более раннее время родственники на полном скаку налетали на юрту умершего и хлестали ее нагайками, порицая, что во всем виновата сама юрта, пожелавшая остаться без хозяина. Местами такую осиротевшую юрту предавали огню» [Акатай, 2001, с. 257]. Анализ же, приведенный нами выше, объясняет поведение казахов, саха и тыва заботой о собственном доме и домочадцах, а не агрессивное отношение к своему жилью.

По всем данным божество *Кемпир* является представителем женского рода, к которому не относится жеребец. На то, как на мужской статус жеребца сказался женский пол божества *Кемпир*, указывается в алтайском эпосе: «...осиротевшее дитя, которого отцовские кони спрятали в озере, а затем вывели оттуда, “бегая за рыжим конем... не отставая, называло его матерью”» [*Аносский сборник, 1915, с. 69–70*]. Такие превращения-переволплощения – не исключение. Здесь и далее мы рассмотрим действие принципа первобытного мышления – «всё во всем», а основной закон такого мышления есть оборотничество, то есть возможность превращения всего во всё [*Лосев, 1976, с. 185*].

Высокий семантический статус *жеребца* отражен в алтайском эпосе «Маадай-Кара», где покровителем героя Когюдей-Мергена является кобылица из табуна рыжих коней огненно-рыжего жеребца. При необходимости кобылица могла оборотиться в синюю (небесную. – М. С.) корову, молоком которой утоляет голод осиротевший мальчик, а родившийся теленок превращается в жеребенка («Синий теленок-бычок – это твой конь, дитя») [*Маадай-Кара, 1973, с. 448, 452*]. Такие метаморфозы стирают грань между коровой и конем, и конь становится одной из ипостасей небесной коровы, а корова – одной из ипостасей небесного жеребца.

Творожком, приготовленном из молока этой синей коровы-коня, кормит младенца загадочная «какая-то вещая старуха», пишет исследователь Р. С. Липец [*Липец, 1984, с. 129*; см. также: *Маадай-Кара, 1973, с. 295*]. Разберемся с именем алтайской «старухи». Если в казахском языке термин *кемпир* имеет общепринятое значение «старуха», то в алтайском языке такое же значение имеет термин каганак. В казахском и в целом ряде тюркских языков каганак – «околоплодная оболочка» (каз.), «детское место, плацента» (ног.) [*КОС, 2002, с. 432*; *ЭСТЯ, 1997а, с. 179*]; это говорит о божественном происхождении слова каганак («старуха»). Таким образом, алтайская вещая старуха (*каганак*) не просто функционально близка к казахско-кыргызско-таджикско-узбекской *кемпир*, но и является ее алтайским аналогом.

Итак, божество *Кемпир* представляется покровителем небесных вод и патроном коров, являющихся во многих древних архаических религиях символом плодородия, изобилия, благоденствия. С распространением мусульманства на территории Центральной Азии, древние религиозные культы начинают вытесняться. Процесс перехода к новой религиозной системе был сложным и неоднозначным. Если судить по письменному свидетельству Ксеркса, то вытеснение культа божества *Дэва* происходило насильственным методом. Разумеется, были и другие методы, о которых

Ксеркс не упоминал, рассказав лишь о карательной стратегии. В отношении божества *Кемпир* мы не имеем таких документальных свидетельств. На основании доступного нам материала попытаемся реконструировать процесс низложения старого божества и приспособление его к исламской религиозной идеологии.

В первую очередь бросается в глаза развенчание божества, а затем — дробление и перераспределение многочисленных функций божества *Кемпир* между пирами, имеющими подчеркнута мусульманскую генеалогию. К примеру, в архиве Г. Н. Потанина сохранился вариант «Легенды о байгусе», записанной у тарбагатайского казаха Сыйрбая, где действует персонаж *Жебірейіл жалмауыз пайгамбар* («ненасытный пророк Джебраил») ⁸⁴ [КФСП, 1972, с. 294]. Так, оказавшийся низвергнутым, отрицательный персонаж жалмауыз («ненасытный») сохранил высокую титулатуру в форме имени мусульманского ангела, в чем видится отголосок бывшего величественного статуса *Кемпир*.

Пиром-покровителем коней стал мусульманский преемник *Камбар* (*Канбар*) — верный слуга, конюший четвертого праведного халифа Али [Басилов, 1970, с. 55–68]. Судя по мифологии туркмен, *Баба-Гамбар* был еще покровителем музыки и пения, а также изобретателем струнного инструмента дутара [там же]. В казахской мифологии его называют «описательным» именем *Жылкышы-ата* (*жылкы* — «конь»).

В эпосе «Кобланды-батыр» вместо *Кемпир* уже выступает «Камбар — древнее божество, связанное с культом воды, существовавшим в Туркестане» [Кобланды-батыр, 1975, с. 439 (словарь)]. «Спустившись на землю», божество *Кемпир* (в лице *Камбар-ата*) лишилось функций властителя небесных вод, ограничившись рамками покровителя вод и озер, но только уже земных:

*Көл иесі Қамбар-ай,
Шөл иесі Қамбар-ай,*

О Камбар, владыка озер!
О Камбар, владыка пустынь!

⁸⁴ В комментариях к этой работе Г. Н. Потанина ошибочно указано, что «Джебраил — мусульманский пророк, к которому, согласно Корану, являются души умерших» [КФСП, 1972, с. 294]. Фактически Джебраил является одним из четырех (наряду с Микаилом, Исрефилом и Исраилом) приближенных к Аллаху ангелов, в функции которых входит передача приказаний и раскрытие воли Аллаха пророкам. Соответствует библейскому архангелу Гавриилу. По воле Аллаха, Джебраил явился к пророку Мухаммаду для передачи текста Корана [Пиотровский, 1987, с. 374].

Қамбар өзің қолдасаң,
Қолдамайтын кім бар-ай!

[сонда, 101-б.]

О Камбар, если не заступишься ты, –
Кто же заступится тогда?

[там же, с. 260]

С. Кондыбай трактует выражение «хозяин пустыни» как «хозяин жажды» (*шөл* – «жажда», «пустыня»), то есть здесь Камбар выступает в роли «хозяина воды» [Кондыбай, 2008б, с. 153].

Таким образом, функции пира вод были «переданы» Камбару-ата, который, в угоду сторонникам старых верований, был временно (как «наследник» старухи Кемпир) «оставлен» в женском роде, что видно из узбекского заклинания:

*Бисмилляһи Раһман-и
Рахим!*

*...маның колым емес,
бібі пәтімә, бібі зухра колы,
умай-ана, камбар-ана колы.
таш дак кыл,
темур дак кыл,
сутігә ага кыл (?)*

Во имя Аллаха, Милостивого и
Милосердного!

... не моя рука,
рука биби Фатимы, биби Зухры,
рука матери Умай, матери Камбар,
сделай как камень,
сделай как железо,
в отношении молока сделай его старшим
братом (?)

(здесь и ниже выделено мной. – М. С.) [Троицкая, 1927, с. 354].

Подтверждает женский пол пира и казахский вариант этой просьбы-обращения, произносимой во время массажа, который считается магическим средством, изгоняющим болезнь из тела. Используемый при массаже бараний жир (баран – «небесное» животное) – тоже не случайность. Приведем казахскую формулу этого же заклинания:

*Бисмилляһи Раһман-и
Рахим!*

*Сыламақ менен,
Қатып қалмақ сенен.*

Менің қолым емес,

*Биби Фатима, Биби Зухра қолы,
Умай ана қолы, Қамбар ана қолы*

Тастай қыл,

Темірдей қыл!

Сүттей ақ қыл!..

Во имя Аллаха, Милостивого и
Милосердного!

Втирание от меня,
Укрепление от тебя (Боже).

Не моя рука,

А руки Биби Фатимы, Биби Зухры,
Руки матери Умай, руки матери Камбар.
Сделай (ребенка твердым) как камень,
Сделай (ребенка крепким) как железо!
Белым (чистым) как молоко сделай
(его)!...

[Ақ сандық, көк сандық, 1988, 30-б.] (подстрочный перевод мой. – М. С.)

Последняя фраза казахского заклинания доказывает, что перевод аналогичного узбекского заклинания был неправильным, в его корректности сомневалась А. Л. Троицкая, поэтому и отметила его знаком вопроса.

При обращении «язычников» в ислам миссионеры явно использовали созвучия имен исламского пира *Камбар* и божества *Кемпир*. Добавив к имени высокостатусное тюркское *ана* («мать») новый пир обрел тот же женский пол, что и *Кемпир*, сделав его близким и понятным для адептов новой религиозной идеологии. Слово *камбар* в арабском языке означает «луна» (*камар*). Вспомним, что «резиденция» *Кемпир* находилась на луне, а жертвенная корова казахов, посвящаемая духам умерших предков, была с луноподобными рогами. Для неопитов проповедники новой религии удачно использовали своеобразную контаминацию: *кемпир* – *камбар* (*камар*).

Женская ипостась матриархатовской *Камбар-ана* длилась, по видимому, недолго, так как ислам – религия патриархального общества, и новый «патрон» коней, утвердившись, получил мужской статус – *ата*. Буквально приземленный образ *Камбара-ата* всё же сохранил остатки облика небесного жеребца, иногда проявляющегося в мифологии тюркских народов, на что обратили внимание К. К. Юдахин, Р. С. Липец [см.: Юдахин, 1965, с. 77; Липец, 1984, с. 162] и другие исследователи.

Стадия «переселения» небесного божества *Кемпир* на землю и переход от владения небесными водами к владению земными озерами и реками отражены в турецкой мифологии: «12 августа выходит из оз. Карагёз старуха и уносит в воду юношей, один вернулся через 15 дней, стосковавшись по матери; он рассказал, какие чудеса видел под водой (в него влюбилась красавица); потом юноша опять бросился в воду» [Гордлевский, 1962в, с. 545, прим.]. Видимо не случайно из вод озера выходит старуха (*Кемпир*) – персонаж древних доисламских верований а не *Камбар* – конюший халифа Али.

Мы уже упоминали о функциях туркменского *Гамбар-баба* как покровителя музыкантов и изобретателя музыкального инструмента – дутара. Такая неожиданная ипостась объясняется наследованием *Камбар-ата* (*Гамбар-баба*) от божества *Кемпир* функции покровителя коней, которые играют «сопроводительную» роль в похоронно-погребальной обрядности. Гриф сакрального монгольского инструмента моринхур (морин – «конь») завершается головой коня. Казахский кобыз принимает участие в конных скачках. Так протягивается нить связи: *Гамбар-баба* – конь («ездовое животное») – *кобыз* («ездовое животное») – *дутар* («ездовое животное»). О том, что дутар является шаманским инструментом, пишет таджикский исследователь О. Муродов [Муродов, 1975, с. 95]. Фактически все музыкальные инструменты, используемые шаманами, являются «ездовыми животными»

для посещения верхнего и нижнего миров. Об этом говорит тот факт, что шаманский бубен именуется «конем» у саха: «Шаман никогда не называет свой бубен бубном, а говорит: “Мой конь”» [Худяков, 1969, с. 312].

В V веке до н. э. «священные» кони из среднеазиатской Нисеи (Парфия) в роскошной сбруе, которых вели перед колесницей Ахурамазды в войске Ксеркса, упоминаются Геродотом [Геродот, VII, 40]. Потомком нисейских скакунов является туркменский конь – ахалтекинец, восхищающий вот уже на протяжении нескольких тысячелетий не только самых неискушенных зрителей, но и специалистов-коневодов. Дух захватывает при одном только взгляде на это чудо и вырывается невольный восторг: «Небесный!».

Связь поверий и действительность переплетены, видимо, в сообщении китайских авторов (Хань-шу) о том, что в горах Давани (Фергана) водятся небесные кони. Ханьский посол Чжан Цянь (Чжан Кянь) со своим спутником хунном (сюнну) Хунуганьфу (Таньи-фу), побывавший в Давани, в своем донесении писал: здесь «...много аргамаков. Сии лошади имеют кровавый пот, и происходят от породы небесных лошадей» [Бичурин, II, 1950, с. 149]. В 101 году до н. э. военачальник Ли Гуан-ли привез из похода на запад необыкновенную лошадь, в честь которой была сочинена песня «Лошадь из-под небес» [Сыма Цянь, 1986, с. 237].

«Усуньских коней (*усинь ма*) в Китае называли *небесными* конями (*тянь ма*)» [Зуев, 2002, с. 23]. Фактически бытование мифологических небесных коней уходит в каменный век и получает наибольшее развитие в эпоху бронзы. Легендарными потомками «небесных» коней можно считать прославленных на весь мир туркменских ахалтекинцев.

Свои полномочия покровителя небесных коров Кемпир «передала» исламскому персонажу *Зенги-баба* (*Занги-ата*) – ученику Сулеймана Хакима Бакыргани, который был женат на его вдове *Камбар-биби*. Женский пол *Камбар-биби* и ее имя, созвучное с древним божеством (*Камбар-ата*), пригодились при «назначении» ее мужа преемником женского божества *Кемпир*. Лишившись небесного статуса и приобретя мужской пол, Кемпир в лице *Зенги-баба* стал(-а) полноправным пиром земных коров – покровителем крупного рогатого скота. «*Занги-ата* годовалым ребенком принесен был родителями к Ходже Ахмеду. Младенец совершил перед Ходжой Ахмедом молитву. Ходжа Ахмед предсказал, что через двести лет явится великий завоеватель Тимур; он построит над тобой мавзолеем раньше, чем надо мной» [Гордлевский, 1962, с. 363].

Советский историк В. А. Шишкин, исследовавший мавзолеем *Зенги-баба*, находящийся в 60 километрах от города Ташкент, писал, что *Зенги-*

баба – прозвище «...популярного турецкого (тюркского. – М. С.) шейха, ученика Сулеймана Хаким-ата, бывшего, в свою очередь, учеником и преемником знаменитого суфия, философа и поэта Хозрат Ахмеда Яссави» [Шишкин, 1927, с. 165]. Опираясь на восточные рукописи, В. А. Шишкин приводит его родословную, по которой Зенги-баба является потомком знаменитого Бабарыслана (Арыстанбаб) в пятом колене [там же, с. 166]. Казахстанский востоковед, доктор исторических наук А. Муминов приводит эту часть родословной Зенги-ата в следующем виде: «Арслан-Баб – Шайх Мансур – ‘Абд ал-Малик-ата –Тадж-кожа – Занги-баба (*Ай-кожа*)» [Муминов, 2011, с. 208].

Таким образом, покровитель крупного рогатого скота *Зенги-баба* имел еще одно имя. Его второе имя встречается в газетной публикации 1875 года, где автор статьи Ю. Казбеков называет его *Айкожа* [Казбеков, 1875, № 34]. Имя это уводит нас в период исламизации, когда древние патроны-покровители (пиры), вытеснялись именами мусульманских святых. Суть имени *Айкожа* (*ай* – «луна», *кожа* – «хозяин, правитель»), то есть, *лунный правитель*, давало возможность убеждать новообращенцев в том, что исламу не чужд древний пир – *небесный покровитель*. Здесь *лунный правитель* как титулатура переплетается со значением арабского слова *камар* (*камбар*), означающего «луна»; это напоминает прозелитам их древнего покровителя – божество *Кемпир*. Так домусульманское божество заполняется исламским содержанием. Вторая часть имени *Айкожа* имеет еще одно немаловажное значение. *Қожа* (*ходжа*) – казахский род (не входящий в жузы), носитель *калама* – просвещения и ведущий свою генеалогию от первых арабских халифов, проповедников ислама.

Судя по наличию больших стад овец у *мыстан кемпир*, божественная старушка была еще и патроном овец. Но так ли это? Общепринятое название пастуха овец у казахов – *шопан*, а покровителем овец является *Шопан-ата*, имя которого является усеченным вариантом названия звезды *Шолпан* (Венера) [Абишев, 1949, с. 15]. Подтверждение верности вывода Х. Абишева можно найти в кыргызском языке, в котором слово *чолпон* сохранило два значения: название звезды Венеры (*Чолпон*) и пастух овец (*Чолпон-ата*) [КРС, 1940, с. 56, 131]. Аналогия есть и у турок. Сам пастух овец по-кыргызски именуется словом *чабан* [там же, с. 114], которое является одним из производных имени-профессии *шопан*. У казахского рода кыргызали (*қыргызалі*) родовым боевым ураном является клич – *Шолпан-ата*, а тамгой – *комуз*, кыргызский музыкальный инструмент [Ордабаев, 2004, с. 71]. Это свидетельствует не только о кыргызских истоках казахского рода, но и о взаимосвязанности и нераз-

рывности происхождения имени-профессии патрона овец и наименования звезды (Шопан=Шолпан).

Третье по яркости светило *Шолпан* (после Солнца и Луны) было постоянным и надежным спутником кочевников. Оно появляется перед восходом солнца, когда надо выгонять стадо на пастбище, и после заката солнца, когда необходимо было пригонять отару; за это Шолпан получила прозвище «пастушья звезда», что отразилось в ее турецком названии *Çoban yıldızı* (Чобан йылдызы – «Пастушья звезда»). За появление *Çoban yıldızı* перед рассветом турки называют ее также и *Sabah yıldızı* (Сабах йылдызы – «Утренняя звезда»). После захода солнца она вновь появляется, и ее часто называют уже вечерней. Ориентируясь на восход Венеры, кочевники выводили свой караван-кош (*көш*) в дорогу, чтобы по ранней утренней прохладе пройти как можно дальше, а также выгоняли стада для выпаса до наступления знойного дня. Следующей планетой по яркости, после Венеры, является Юпитер – Есек қырған (Погубивший ослов, или *Истребитель ослов*)⁸⁵, которую по степени яркости можно спутать со звездой *Шолпан*.

Алтайцы называют пастушью звезду – *Чолмон*, башкиры – *Сулпан*, буряты – *Цолмон*, *Солбон*, казахи – *Шолпан*, калмыки – *Цолви*, кыргызы – *Чолпон*, кырымлы – *Чолпан*, монголы – *Цолмон*, саха – *Чолбон*, татары – *Чулпан*, тофы – *Шолбан*, турки – *Çoban* (Чобан), *Çılpan* (Чулпан), *Çobanyıldızı* (Чобанйылдызы), туркмены – *Чопан*, тыва – *Шолбан*, *Чолбан*, узбеки – *Чопан*, хакасы – *Солбан*. Практически у всех этих народов название звезды «связано» с животноводством, в частности, с овцеводством. Звезда не случайно именуется чабанской, как, например, у турок.

⁸⁵ О происхождении казахского названия Юпитера (*Есек қырған*) рассказывает следующая легенда: «Ехал зимою купеческий караван на ослах. Остановившись на ночевку, люди договорились тронуться в путь с восходом Венеры. Ночью дежурный принял восходящий Юпитер за Венеру и разбудил людей. Караван тронулся в путь, причем осла не успели достаточно отдохнуть и накормиться на стоянке. В добавок в пути поднялся буран, и караван сбился с дороги. Истомленные, голодные осла пали. Так Юпитер оказался «Истребителем ослов»» [Абишев, 1949, с. 17]. Судя по транспортному средству (осла), корни этой легенды следует искать у наших южных соседей-родичей.

Аналогичную легенду «вынесли» из Центральной Азии и сохранили турки. Увидев ночью Юпитер и приняв ее за утреннюю Венеру, караванщики оседлали лошадей и пустились в дорогу. Дорогой на них напали разбойники и ограбили их [Гордлевский, 1968, с. 73]. Сходные легенды существуют у иранцев, азербайджанцев и у других тюрко-монгольских народов.

Шолпан в мифологии тюрко-монгольских народов – персонификация, или дух-хозяин планеты Венера, в бурятской мифологии Цолмон входит в пантеон небесных божеств тенгри и специфично связан с лошадьми [Неклюдов, 1988, с. 623]. «В некоторых монгольских традициях вечерняя звезда – женщина» [там же]. У тюрко-монгольских народов до сих пор этим красивым именем звезды/планеты Венера (*Шолпан*) нарекаются новорожденные девочки, что говорит об изначальной женской ипостаси персонажа, ставшего пиром овец.

Исламизация древних культов коснулась также духа, хозяина планеты Венера. Доисламская *Шолпан*, приняв мужской род, под именем *Шопан-ата* заняла в мусульманском пантеоне место патрона овец. Сохранился ряд легенд, по одной из которых *Шопан*, будучи учеником Ходжи Ахмеда Ясави, после завершения учебы попросил у Учителя его асатаяк («посох») – символ «дороги знаний». Однако Учитель выбросил посох в световое отверстие помещения, сказав, что им будет владеть тот, кто первым его найдет. Достойным преемником стал *Шопан*, который обнаружил асатаяк на Манкишлаке, где тот превратился в дерево. *Шопан* построил здесь подземную мечеть, вокруг которой выросло обширное кладбище [Аргынбаев, 1975, с. 195; Ажигали, 2002, с. 37–38]. Так в мусульманском пантеоне, в частности – у казахов, крымских татар, кыргызов, узбеков и некоторых других народов, утвердился пир овец с «планетарно-звездным» именем *Шопан-ата* (каз.), *Чобан-Азиз* (крм.), *Чолпон-ата* (кырг.), *Чопан-ата* (узб.).

Этнографами зафиксирована еще одна легенда манкишлакских казахов, по которой жигит по имени Муса помогает двум дочерям слепого отца поднять каменную крышку колодца, чтобы напоить овец. Муса остается у слепца пастухом овец, и начинаются чудеса: один год рождаются в стаде все ягнята белыми, на следующий год – пегими. Старик женит Мусу на своей младшей дочери и нарекает его патроном овец – *Шопан-ата* [Ажигали, 2002, с. 38]. Эта легенда отражает попытку насаждения мусульманского пира овец Мусы в тюрко-казахскую среду. Однако утвердившийся после исламизации казахский покровитель овец *Шопан-ата* оказался не по силам арабскому *Мусе*. Муса всё же внедрился в тюркскую, в частности – туркменскую, мифологию как патрон овец (*Муса-баба*), хотя у хорезмских туркмен покровитель овец сохранил свое древнее имя – *Чопан-ата*. Муса является «легализованным» в исламе библейским пророком Моисеем, который, до сошествия ему откровения, также был пастухом [Снесарев, 1983, с. 40, 45]. По туркменскому поверью пастуха овец никогда не трогали злые духи (*жын-арвах*), ибо верили, что «...у овец есть чудодейственная сила (*керамат*)» [Басилов,

19736, с. 196]. Более того, туркмены свои древние представления перенесли в принятую ими мировую религию, утвердив высокое место для овцы в исламе: «они – как Коран» (!) [там же].

Имя *Шопан-ата* широко представлено в географической номенклатуре. В частности, одним из древнейших некрополей Манкишлака является *Шопан-ата*, находящийся в 25 километрах к ССВ от поселка Сенек Манкистауской области. В Узбекистане, близ города Самарканд находится мавзолей *Чопан-ата*; на северном побережье озера Иссык-куль в Кыргызстане раскинулся уютный курортный городок *Чолпон-ата*.

На доисламское происхождение покровителя овец указывает также древнее поверье о том, что овца сотворена из неба и огня [Потанин, 1881, с. 152–153]. Овца была тем животным, которое наиболее часто приносилось в жертву, так как считалось «чистым» животным. К примеру, даже овечий помет считался настолько чистым, что «катышки» использовались гадалками для предсказания будущего. Высушенные, они также были «шариками» в казахской настольной игре *тоғыз құмалақ*. Кроме того, у абсолютного большинства тюрко-монгольских народов баранья лопатка использовалась при гаданиях. Как известно, овца, по повелению Бога, стала заменителем человеческого жертвоприношения, видимо, поэтому считается, что овца посещала рай на небесах (*қой бейішке шыққан*). «С образом барана соотносились не только реликты тотемизма, но и более сложные представления, связанные с сакрализацией животного мира и элементами зороастризма» [Байпаков, 1980, с. 45], – пишет известный казахский археолог К. М. Байпаков.

Таким образом, функции доисламского небесного божества Кемпір указывают на его демиургический статус, так как оно (божество) являлось:

- *повелителем грома и молний;*
- *пиром небесных коров;*
- *пиром небесных коней;*
- *пиром небесных овец;*
- *покровителем лекарей;*
- *покровителем музыкантов;*
- *изобретателем музыкальных инструментов.*

Функции божества *Кемпір* были раздроблены и распределены между представителями исламских святых, ставшими покровителями земных (домашних) животных: *Зенги-баба* – покровитель коров; *Камбар-ата* (*Жылкышы-ата*) – покровитель лошадей; *Шопан-ата* (*Айкожа*) – покровитель овец.

Так связываются в одном семантическом пучке «кемпир – корова – конь – овца»⁸⁶, указывающие на главенство божества *Кемпир* и свидетельствующие об отсутствии в древности (в доисламский период) самостоятельного «конского» божества.

Сотканный из полузабытых мифологических образов, размытых по сказкам, присказкам, пословицам, поверьям, междометиям, и собранный в единое целое перед нами из плотного тумана тысячелетий проступает зримый облик божества *Кемпир* – такого живого, знакомого, близкого и, вместе с тем, страшноватого существа, – напоминая нам счастливое детство, когда бабушка впервые приоткрыла нам этот невиданный, большой, чудный, загадочный, волшебный и сказочный мир под названием *Жизнь*.

⁸⁶ Не случайно земные реки отмечены названием «божественных, небесных» животных: овец, коней, коров – *Койсу* («овечьи воды»), *Жылкысу* («конские воды»). В именах *Молочных рек* нетрудно увидеть «*Коровьи воды*».

ЖЕТИСУ – СТРАНА МОЛОЧНЫХ РЕК

Наполнился осенними дождями
Медвежий ковш.
Потяжелел, осел на горизонт.

Олжас

Нет воды в моем звездном ковше...

Жарқын

Жетысу – название обширного края, который расположен на юго-востоке Казахстана и переводится с казахского языка «семь вод» (*жеты* – «семь», *су* – «вода, река»). Онимической калькой этого географического названия является русское «Семиречье». Нет единого мнения по поводу семи рек, давших собирательное имя региону. Разные авторы относят к *Жетысу* различные сочетания рек: одни полагают, что это реки Или, Каратал, Аксу, Лепсы, Буйен, Баскан, Сарканд; другие считают, что в эту «семерку» должны входить Или, Каратал, Аксу, Лепсы, Аягоз, Шу и Талас [Жанұзақ, 2007, с. 273].

По мнению М. Уали и Ф. К. Алиева, *жеты* («семь») в рассматриваемом топониме не может быть числительным, так как в гидронимах «...употребление слова “су” с любыми числительными крайне маловероятно. “Су” является неисчисляемым именем существительным» [Уали, Алиев, 2012, с. 114]. В подтверждение этого исследователи приводят ряд убедительных доводов. Они считают, что первая часть слова является «кличкой» жителей средневекового западного Моголистана (совр. *Жетысу*) – моголов *джете*, обозначающей «разбойники, грабители», тогда как вторая составляющая (*су*) есть таджикское определение стороны, направления. Таким образом, топоним *Жетысу* – «сторона джете» (*жете.* – М. С.) [там же, с. 115].

Не соглашаясь с такой этимологизацией топонима, могу включить в их «копилку» поддержки следующее: термины «сторона», «направление» как топонимический формант прочно заняли свое место в тюркских языках. Так, в азербайджанском топониме *Сарыгюней*, алтайском *Сары-Меес* и казахском *Сарыарка* компонент *сары* означает «сторона, направление».

Знаменательно, что топоним *Жетысу*, прочитываемый как «семь вод, рек» является не единственным в своем роде. «Семерицей» издавна помечены самые замечательные места в Центральной Азии, в частности, на картах Кыргызстана и Алтая. Так, в Кыргызстане в озеро Иссыккуль впадает река *Джетьюгуз*, что в переводе означает «Семь вод», где во второй части слова (*огуз*) кыргызы сохранили древнетюркское значение воды – *ögüz* [ДТС, 1969, с. 382]. Алтайский гидроним *Джиты-кем* (*Жети-Кем*), являющийся истоком реки *Иедыгем* (также «семь вод, рек». – М. С.), по исследованию О. Т. Молчановой, означает «семь рек», где смысл второй части слова *кем* – «вода, река» [Молчанова, 1979, с. 182]. Здесь в наименованиях каждой из двух рек (*Джиты-Кем* и *Иедыгем*), как и в названии кыргызской реки *Джетьюгуз*, утверждается наличие семи рек в одной реке. Но это нонсенс! И даже поименное определение семи гидронимов в их бассейнах не разрешает эту проблему, и задача становится практически неразрешимой, так как именно такое количество рек здесь отсутствует. Факт этот указывает на абсурдность названия гидронима.

«Семиводье» как благодать отражено в крымскотатарской легенде. В ней старый чабан с двумя сыновьями в жестокую засуху роет семь колодцев, затрачивая на каждый из них по *семь* дней, но они все оказались сухими. Обессиленный чабан на *седьмую* ночь остается ночевать на дне *седьмого* колодца. За упорный труд Всевышний заполняет все колодцы – и ожила напоенная водой крымская степь! [Легенды Крыма, 1965, с. 112–116]. «Семиводная» семантическая мотивированность позволяет отнести крымский топоним *Семь колодезей* на Керченском полуострове к рассматриваемой нами «жетысуйской» категории.

В этом же «семиреченском» ряду значительное место занимает термин *жетыген* (*жеты* – «семь», *ген* – «вода, река»), отражающий самые разные понятия. В частности, одно из родовых подразделений кыргызов носит название *жетыген* (этноним) [Валиханов, 1961и, с. 545; КРС, 1940, с. 177], как и населенный пункт в Алматинской области – село *Жетыген*, а также казахский семиструнный музыкальный инструмент *жетыген*. Все они объединены неким общим внутренним содержанием, выразившимся в формуле: числительное «семь» (*жеті*) + существительное «вода» (*су, ögüz, кем, гем, ген*).

Кроме того, созвездие Большой Медведицы (как и «семь вод» (*Жетыген*)), фигурирует в большинстве тюркских языков: древнетюркском, алтайском, балкарском, башкирском, казахском, карачаевском, крымскотатарском, кумыкском, кыргызском, ногайском, татарском, тофском, турецком, туркменском, тыва, хакасском. Здесь стоит напомнить общеизвестное: в Большой Медведице есть числительное – семь (вод-звезд).

Такое разнообразие «семиводных» объектов противоречит категоричному выводу М. Уали и Ф. К. Алиева о крайней маловероятности «...употребления слова “су” с любыми числительными». Как мы видим, их вывод не касается цифры «семь». Заметим, что употребление слова «вода» (*су, ögüz, кем, гем, ген*) с числительным «семь» используется у полутора десятка народов. Авторы толкования топонима *Жетысу* как «сторона *жете*», рассматривают этот топоним изолированно, вырывая его из обширного историко-культурного контекста.

Случайно ли такое разнообразие значений в одном термине, означающем «семь вод» (*жетысу, жетикем, жетыогуз, жетыген, иедыгем*)? Что их объединяет? Только ответы на эти вопросы помогут нам решить, «стороной *жете*» является Жетысу или чем-то другим. Принимая *су* неисчисляемым именем существительным, зададимся вопросом: почему стало возможным сопряжение числительного «семь» и значения воды в названиях кыргызской и алтайских рек, музыкального инструмента, созвездия и даже родоплеменного подразделения? Если другие числительные не сопрягаются с терминами «вода», значит, «семь» – не просто количественное числительное.

Причиной разнобоя в значениях и разногласий во мнениях является то, что топоним *Жетысу* произошел не от географических названий конкретных семи рек, якобы заложенных в нем. «Число 7, частое и в ритуалах, несет идею избытка, изобилия и плодородия, без сомнения, в связи с еженедельной периодичностью фаз Луны», – пишет известный этнограф-африканист К. Лякост-Дюжардэн [*Фролов, 1974, с. 138*⁸⁷]. Именно такое значение семерки соответствует красоте природы, плодородию почвы, а также благоприятным климатическим особенностям региона *Жетысу*, который казахи не случайно называют жер жаннаты *Жетісу* – «земной рай». Сакрализация этого края проявлялась издревле: это выражается, к примеру, в строительстве многочисленных громадных царских курганов саков («золотой человек»), в географических названиях *Тенгридаг* (Тянь-

⁸⁷ Выдержка из работы К. Лякост-Дюжардэн [*Le Conte Kabyle, Paris, 1970, p. 92*] цитируется по книге Б. А. Фролова «Числа в графике палеолита».

Шань) – «Божественные горы», пика Хан-Тенгри – «Главный Тенгри». Здесь же находится одно из древнейших святилищ-храмов, возникшее в эпоху бронзы – урочище Тамгалы. В действительности Жетысу – это не набор семи гидронимов и не прозаическая «ориентация» на сторону, где живут разбойники. Этносы, особенно кочевые, имеют свойство менять места обитания, поэтому жетесу – это не твердо закрепленная «сторона» местонахождения племени жете. Это не географическое название «стационарной» местности типа Сары-Меес или Сарыарка, которые не меняют своего местоположения. Слово жете просуществовало довольно короткое историческое время, да и то как прозвище-кличка, поэтому невероятно, чтобы оно могло закрепиться и стать топографическим маркером. Второго такого маркера-топонима, отражающего «сторону» какого-либо этноса, привести практически невозможно.

Следует отметить, что сакральные, святые места в Центральной Азии, посещаемые паломниками-мусульманами, часто обозначаются сочетаниями жеты ага-ини, йетти огаини («семеро братьев»), имеющими тот или иной набор имен семи почитаемых святых пиров [Муминов, 2011, с. 122]. Расхождение в именах святых не случайно, оно аналогично разнообразию названий рек в регионе Жетысу. Знаменательно, что это же значение («семь братьев») содержится в узбекском наименовании созвездия Большой Медведицы.

В комментариях к первому тому сочинений Ч. Ч. Валиханова даются казахские наименования Большой Медведицы: Жеті қарақшы («Семь конокрадов»), Жеті қарт («Семь старцев»), Жеті қыран («Семь зорких»), Жетіген («Семерица») [Валиханов, 1961, с. 712]. Указанный здесь смысл термина жетыген («семерица») ошибочен. При значении «реки» (вода. – М. С.) в слове кем [ДТС, 1969, с. 297], с разночтениями – кен, ген, Жетыген⁸⁸ переводится как «семь вод», повторяя при этом значение топонима Жетысу.

Исследователь Т. Жанузак считает, что «...название Жетыген – более древний вариант названия Жетысу» [Жанұзақ, 2007, с. 273]. Он обратил внимание на чрезвычайно важный для нашей работы нюанс, считая эти два наименования несущими одинаковый смысл, но звучащими различно; это может объяснить довольно позднее появление в исторической географии термина Жетысу взамен термина Жетыген. Когда термин ген стал

⁸⁸ Исследователь С. Кондыбай утверждает, что у казахов, каракалпаков, саха-якутов и узбеков Жетыген как название созвездия Большой Медведицы забыто [Кондыбай, 2008а, с. 127, 128]. Однако мы видим, что у казахов это наименование сохранилось.

забываться, более широко начал применяться его «дубль» – су. Сакральность географического региона *Жетысу* проявилась в «божественной» оценке края казахами как *земного* рая. Она была воспринята и передалась как «наследство» от *Жетыген* не только потому, что это слова-синонимы, но в большей мере потому, что они несли одинаковую традиционную религиозно-«идеологическую» нагрузку.

Обращаясь к магии числа «семь», следует отметить, что в культурах народов мира числительные, помимо выполнения основной счетной функции, нагружены еще дополнительным символическим, знаковым, ритуальным содержанием, выражающим определенную традицию или некую закономерность. Богатство и символическая насыщенность произведений наскального изобразительного искусства палеолитического человека [см.: *Медоев, 1979; Окладников, Запорожская, 1970*], позволяет отнести вопрос о творческих истоках⁸⁹ и в областях точных знаний к тому же древнекаменному веку. Корни начальной стадии развития математики уходят в глубину тысячелетней давности. Подтверждают этот вывод исследования астроархеологов, которые, изучая проблемы протонаук естественнонаучного разряда, пришли к выводу: зарождение астрономии, а с нею – и календаристики (систем счисления времени) – восходят к тому же древнекаменному веку [см.: *Ларичев, 2009*]. Следует, однако, указать, что у этой гипотезы было немало предшественников. В частности, Ф. Энгельс еще в XIX веке отмечал, что из точных наук в древности развивалась «сперва астрономия» [*Энгельс, т. 20, с. 500*]. Были и другие ученые, находившие истоки современных научных дисциплин в эпохе палеолита [см. об этом: *Фролов, 1974, с. 118–119*].

Гипотеза о происхождении «ритма 7», а затем – и «магической семерки», в палеолите, из наблюдений за Луной и выделения времени (7 дней) одной ее фазы, предложена в 1965 году ученым Института истории, филологии и философии Сибирского отделения АН СССР Б. А. Фроловым. В это же время сотрудник Музея древностей Гарвардского университета (США) А. Маршак, ученик известного американского археолога Х. Мовиуса, обнаружил несколько записей нарезками на палеолитических пред-

⁸⁹ В 1936 года у села Бурети на Ангаре археологами была найдена вырезанная из бивня мамонта статуэтка женщины, одетой в условно трактованную меховую одежду. Это было первое неопровержимое свидетельство существования в палеолите настоящей шитой одежды не в виде накинутой на голое тело мохнатой шкуры, а настоящего комбинезона с капором, плотно облегающем лицо густой меховой каймой [*Окладников, 2003, с. 429*].

метах, которые можно сравнить с фиксацией циклов Луны [Фролов, 1974, с. 236]. Такие параллельно-одновременные открытия нередки в истории науки, они указывают не только на верность предложенной версии, но и наглядно демонстрируют логику и закономерность в развитии научного знания. Опираясь на богатый археологический материал эпохи палеолита и сопоставляя его с календарями сибирских народов, Б. А. Фролов прослеживает этапы эволюции выделения числа «семь». Выводы ученых подтверждаются и фольклорными данными. Так, старинная хакасская легенда, где разделение месяца на недели связано со счетом половин лунных фаз, предложенное культурным героем *Кулчалаасом* [Бутанаев, 1996, с. 196], является не только фиксацией знаний древних предков хакасов, но прекрасно иллюстрирует и подтверждает верность научных выводов Б. А. Фролова, А. Маршака и других ученых.

Всякая совокупность, содержащая большее число предметов, чем известное человеку максимальное на данный временной период числительное, сводилась в понятие «много». Числительные до семи в казахском языке объединяются единством своего оформления в собирательном значении с помощью формантов «-ау», «-еу»: *біреу, екеу, үшеу, төртеу, бесеу, алтау, жетеу* (одно, двое, трое, четверо, пятеро, шестеро, семеро). Формы *ау, еу* не идут дальше числа семь, что дает возможность утверждения семерки в казахском языке (и не только в казахском) как некогда существовавшей максимальной цифры, а значит – и существования семеричной системы исчисления [Чернышев, 1946, с. 46–47]. Таким образом, счет велся до семи, а далее – семерками.

В творческом процессе, естественно, мысль древних опиралась и на зрительные аналогии: семь звезд Большой Медведицы, семь звезд в Плеядах, семидневные фазы луны и т. д., пока семерка окончательно не закрепились в языке и космологических представлениях.

Цифра «семь» занимает значительное место и в поминально-погребальном комплексе многих народов. К примеру, у тюрков Саяно-Алтая обряд проводов (*трапезы*) умершего в мир иной проводятся на 7-й и 49-й день со дня смерти [Дьяконова, 1975, с. 67]. Калмыки считают, что «...после смерти человека душа отделяется от тела, в течение 49 дней витает вокруг него» [Эрдниев, 1980, с. 266]. Для изгнания «серой души» покойника, на 49-й день после смерти человека (потери им главной души), тувинцы приглашают шамана, в этот день родственники и друзья прощаются с умершим навсегда [там же, с. 59–60]. И только счет «семерками» объясняет происхождение 7-го и 49-го дня так называемых поминок ($7 \times 7 = 49$). Магия числа «семь» сказалась и здесь. В тюрко-монгольской

мифологической системе, так же как и в древне-египетской, древнеави-
лонской, античной и других, семерка и тройка – самые известные числа.
Семерка абсолютно доминирует в тюрко-монгольских наименованиях со-
звездия Большой Медведицы, что видно из следующего перечня:

древние тюрки – *Йатікән (Jetigän)* – Семь вод/рек;
азербайджанцы – *Вөйүкауі бүрсү* – созвездие Большой Медведицы;
алтайцы – *Жеті-каан* – Семь каанов (каганов, ханов);
балкары (малкары) – *Жетіген* – Семь вод;
башкиры – *Зур етегән (йондоз)* – (звезды) Большие (великие) семь вод;
Етегән (Едиген) – Семь вод;
Ете йондоз – Семь звезд;

буряты – *Долоон өвгөн* – Семь старцев;
гагаузы – *Вүйүкауі бүрсү* – созвездие Большой Медведицы;
долганы – *Араңас сындыс* – Помост-звезда;

казахи – *Жетіген* – Семь вод;
Жеті қарақшы – Семь конокрадов;
Жеті қарт – Семь старцев;
Жеті қыран – Семь зорких;

калмыки – *Долан одн* – Семь старцев;
каракалпаки – *Жети қарақшы* – Семь конокрадов;
Жети жұлдыз – Семь звезд;

карачаевцы – *Джеты этеклі жұлдуз* – Звезда семиподольная (с се-
мью подолами);

Джетегейли – Семерица;
Джетеген – Семь вод;

кумыки – *Жетіген* – Семь вод;
кыргызы – *Чоң жетіген* – Большие (великие) семь вод;
Жетіген – Семь вод;
Жеті арқар – Семь архаров;
Жеті каракчы – Семь конокрадов;

кырымлы (крымские татары) – *Джетемен йылдыз уюри* – Звездный
косяк семи вод;

монголы – *Долоон өвгөн* – Семь старцев;
Долоон бурхан – Семь богов;

ногайцы – *Етеген (Йетеген)* – Семь вод;
саха – *Сулус бөлөбө* – Звездная группа;

Улахан араңас – Большой (великий) помост (лабаз);
татары – *Зур жидегән/жидігән (йолдыз)* – (звезды) Большие семь вод;
Жидегән йолдыз – Звезды семи вод;

- тофы – *Чедыган (Чедиган)* – Семь вод;
 турки – *Yedigir/yediker* – Семь вод /Семерица;
 Büyükağı bürcü – созвездие Большой Медведицы;
 туркмены – *Йедиген (Едиген)* – Семь вод;
 Улы йедиген – Великие (большие) семь вод;
 тыва – *Чеди хааң* – Семь ханов/каганов;
 узбеки – *Катта етти огайни* – Большие семь братьев;
 Етти Огайни – Семь братьев (Семь святых);
 Етти – Қароқчи – Семь конокрадов
 Катта айик – Большая Медведица;
 уйгуры – *Тараза жултуз* – Весы звезд;
 хакасы – *Читиген (Чидиген)* – Семь вод;
 чувашаи – *Сынчче сьсулдур* – Семь звезд.

В тюрко-монгольской традиционной культуре представления людей срединного (нашего) мира переносятся в подземный мир с обратным знаком. Верхний мир, более доступный обозрению, взгляду человека, также наделяется земным содержанием. Легенды и сказания о звездах наполнены человеческими страстями и поступками.

У казахов существует легенда о семи звездах созвездия Большой Медведицы – *Жеті қарақшы* («Семь конокрадов»), по которой семь звезд – это «воры-похитители» коней, пытающиеся украсть *Ақ боз ат* («Белого коня») и *Көк боз ат* («Синего коня») из созвездия Малой Медведицы. Белый и Синий кони находятся на длинной привязи к *Темір қазық* – «Железному колу» (Полярная звезда) и охраняются *күзетші* («сторожем»). Страж не дремлет, и на рассвете конокрады уходят ни с чем. Эта «воровская» неудача повторяется каждую ночь [Абишев, 1949, с. 12–13; Диваев, 1992, 66–67–66].

Ч. Ч. Валиханов приводит другой, архаический, как он считает, вариант легенды: «Большая Медведица называется киргизами (казахами. – М. С.) «Семь воров» – Джеты-каракчи, это души семи разбойников, которые днем воровали, а ночами каялись в грехах, за это они были обращены после смерти в семь звезд. У семи воров находится похищенная дочь Плеяд» [Валиханов, 1961з, с. 479]. В примечании ученый отмечает: «Надо полагать, что легенда эта древнего происхождения, ибо монголы называют Большую Медведицу созвездием “Семи старцев” и приносили ей в жертву кумыс, молоко и посвящали животных. Банзаров рассказывает, что в рукописи “Книга о молитве и жертвоприношении звездам и богам” есть небольшая легенда о важности созвездия “Семи старцев”. Не имеет ли

она сходства с киргизской? (казахской. – М. С.)» [там же]. По-видимому, казахи были знакомы с легендой из «Книги о молитве», так как переняли монгольское название созвездия Долоон өвгөн, переведя его на родной язык как *Жеті қарт* («Семь старцев»). На то, что этот термин является казахской калькой с монгольских (бурятский, калмыцкий, собственно монгольский) языков, указывает отсутствие у других тюркских народов аналогичного наименования.

Сакральное отношение к этому созвездию отражают не только легенды. Почитание Большой Медведицы проявилось и в проектировании древних археологических памятников, известных под названием асар. На это обратили внимание исследователи конца XIX века: «В джиты-асарской группе городища расположены на расстоянии более пяти верст одно от другого, и взаимное их расположение напоминает очертания созвездия Большой Медведицы» [Симонов, 1897–1898, с. 100].

Легенда о «воровских» делах семи конокрадов является поздней мифологической интерпретацией, считает автор книги о казахском календаре М. О. Искаков [Исқақов, 1980, 204-б.]. Он абсолютно прав, так как приписывать созвездию, которое казахи считали святым покровителем-пиром (*жеті кәміл піріміз*), неблагоприятные дела противоречит не только этике народной культуры, но и сакрально-магическому контексту, связанному с созвездием, которое является «Семиглавым водным небесным покровителем» (см. об этом в разделе нашей книги «Кемпир – небесное божество»). М. О. Искаков во второй части названия *Жеты каракшы* видит искажение слова карағшы («смотрящий, наблюдающий»), которое перевоплотилось в близкое по произношению (но не по смыслу) слово *қарақшы* – «разбойник, грабитель» [там же]. Казахско-русский словарь дает следующие два значения термина *қарақшы*: 1) сторож, охранник и 2) разбойник, грабитель [ҚОС, 2002, 482-б.]. Таким образом, М. О. Искаков правильно переводит казахское название созвездия Большая Медведица как «Семь караульных, наблюдателей», опровергая неверную трактовку – «Семь разбойников, конокрадов». Семантически не противоречит такому выводу и значение казахского слова *қарақ* – «зрачок (глаз)» [там же, 48-б.]. Каракакалпаки, так же как и казахи, ошибочно прозывают созвездие «конокрадами», хотя значение *Жеті қарақшы* – «Семь караульных».

Алтайское созвездие *Жети-каан* («Семь каганов, ханов»), вероятнее всего, первоначально, звучало как *Жетикан*, то есть «семь вод/рек». В алтайском слове «кан» содержится еще и почитание кого-либо или чего-либо [Маадай-Кара, 1973, с. 464]. В этом контексте цифра «семь» становилась «почитаемой», и название Большой Медведицы приобретает невнятно-

абстрактное значение «Почитаемая семерка»; это, по-видимому, стало причиной замены *кан* («почитаемый») на более конструктивно-логичное слово *каан*. Верность нашей версии подтверждается тувинской аналогией, где произошла такая же трансформация с названием созвездия *Чеди хаан*. Здесь забытое название воды (*кан*) перевоплотилось в титул вождя-правителя (*хаан/хан*).

На крымскотатарском языке *Джетемен йылдыз уюри* является названием созвездия Большой Медведицы. Название же Полярной звезды – *Джетемен*, тогда как выражение *джетемен йылдыз* означает «путеводная звезда» [КРЛ–КРС, 1988, с. 151]. Первое слово из наименования созвездия Большой Медведицы, обозначаемое словом *Джетемен*, является собственным именем Полярной звезды. Если добавим к нему словосочетание *йылдыз уюри* – «звездный косяк» (*йылдыз* – «звезда», *уюр* – «косяк»⁹⁰), то получим название Большой Медведицы.

Если опираться на доминирующее число названий созвездия Большой Медведицы в тюркских языках (см. таблицу выше), то с большой долей уверенности можно предположить, что *Джетемен* есть искаженное *Джетеген/Етеген*, то есть «Семь вод», хотя цифра «семь» в крымскотатарском языке произносится как *еди* [КРЛ–КРС, 1988, с. 52], а не *джеты*. Здесь следует помнить, что в этногенезе крымских татар принимали участие огузские и кыпчакские племена, то есть *ёкающие* и *джокающие* диалекты тюркского языка, поэтому название цифры звездного объекта могло разниться в произношении.

Как мы уже отмечали, словосочетание *йылдыз уюри*, которое позже использовалось в названии Большой Медведицы, означает «звездный косяк», а всё название созвездия Большой Медведицы переводится как «Звездный косяк семи вод». Такое название созвездия не противоречит структуре большинства наименований Большой Медведицы в тюркских языках.

Небесная влага, вода – это «молоко небес», приносящее человеку благо на земле. Подобное мировоззрение мы находим в дошедших до нас древнейших ведических, индоиранских и других источниках. Такой характер восприятия совершенно естественно предполагает, что ковш Большой Медведицы мог быть емкостью этой самой божественной небесной влаги-молока. Вот почему казахи при первой весенней грозе брали в руки именно *кэкир* («шумовка»), аналог небесного ковша, и совершали обряд

⁹⁰ *Косяк (уюр)* состоит из жеребца и кобылиц. Термин *уюр/үйір* в тюркских языках используется только по отношению к конскому поголовью.

обхода жилья, прося у небесного водного божества высочайшей милости и сохранности очага своей семьи. Наитие современных поэтов аналогично сакральному знанию древних жрецов: и те, и другие указывают на ковш Большой Медведицы как на емкость для небесной воды.

Хакасы-бельтиры считали: «...когда впервые загремит гром весной, женщина должна взять в левую руку ведро, а в правую – ковш и, обходя юрту по течению солнца, три раза должна ударять по стенам юрты... Бельтиры верили, будто молния происходит от того, что дух неба, преследуя дьявола, пускает в него огненные стрелы» [Катанов, 1896, с. 424].

В диалекте южных казахов сохранилось древнее название шумовки в форме *көкпір* (кокпир) [Аманжолов, 1959, с. 388] (*көк* – «небесный», *пір* – «покровитель») – ритуальной посуды, имеющей «священный» смысл.

Народам, ведущим кочевой образ жизни, в силу их большой подвижности, жизнь диктовала иметь в доме и хозяйстве минимальный набор необходимых вещей. Именно поэтому весьма высок семиотический статус предметов традиционно-бытовой культуры: любой из них нес информацию о мировоззрении ее создателей. Суть ритуальной посуды – чаш для кумыса, чоронов, черпака, ложки-кропила – наиболее полно отражена в якутских фольклорных текстах, записанных якутским историком Г. В. Ксенофонтовым, где говорится о такой посуде, изготовленной сыном божественного героя – прародителя якутов [Окладников, Запорожская, 1970, с. 113]. «Особо важное место в ритуале якутского кумысного праздника плодородия (*ысыах*. – М. С.) принадлежало “чистой ложке-кропилу”, которой производилось возлияние богам. Так поступали первоуродитель *ысыаха*, сам божественный первопредок якутов, *Эллей*, а также его сын – *Лабынха Сюрюк*, шаман небожителей, первый белый шаман. *Оюн* (шаман. – М. С.) священнодействовал... держа в руках ложку-кропило с тремя ямочками, увязанную конским хвостом, он начал молитвенное призывание небожителей, поднимая поочередно чашу с кумысом и маслом ко всем именуемым им божествам. Поднимая чашу, он кропил кумыс ложкой» [там же]. Как мы уже отмечали, на этом празднике якутский *оюн* (*ойун*) пользовался дырявой ложкой [Худяков, 1969, с. 262, 266, 269]. Дырявость шаманской ложки указывает на ее аналог с казахской шумовкой какпир/кокпир, а также на их связь с небесным водным ковшом Большой Медведицы.

Ковши, ложки как один из важных элементов материальной культуры народов Центральной Азии и Южной Сибири своим происхождением тесно связаны с этнокультурной ситуацией древних этносов этого региона, что подтверждается археологическими материалами. Ковши и ложки, помимо бытового употребления, использовались в шаманской практике

как средство передачи ритуальной информации, значимость которой в обрядово-мифологическом комплексе весьма высока. Бесспорно, что многие из этих предметов имели культовое значение: в частности, об использовании во время камлания таджикским шаманом «разливательной ложки» (вместо бубна или других музыкальных инструментов) пишет таджикский исследователь О. Муродов [Муродов, 1975, с. 96].

Таким образом, ковш созвездия Большой Медведицы как емкость небесных молочных вод был «образцом» для казахской шумовки *кокпир*, содержащей в своем названии прямое указание на связь с небесным покровителем. Затем символика отверстий шумовки-ковша перешла в форму простой дырочки, имитирующей ложку-кокпир в потолке памирского дома.

Водоплавающие птицы являлись одним из излюбленных сюжетов в искусстве неолитических племен Сибири. Исследователь Н. Н. Гурина обратила внимание на то, что они постоянно встречаются в качестве украшений деревянной утвари – ковшей и ложек [Гурина, 1972, с. 36]. В конце XIX века на территории Югославии, в местечке Дупляй, была найдена интересная модель трехколесной небесной колесницы, запряженной водоплавающими. Датируется эта находка эпохой бронзового века. Число таких примеров из разных районов мира достаточно велико. Ученые считают, что, с точки зрения религиозно-мифологического сознания, водно-небесные птицы являются медиатором, то есть соединяющими полюсы космоса (небо и нижний мир), воплощая в себе, таким образом, Вселенную. Изображения водоплавающих птиц на ложках и ковшах как «аналогах» ковша Большой Медведицы указывают на семантическую связь водоплавающих птиц, воды, ложек/ковшей, ковша созвездия.

Старинный казахский музыкальный инструмент – ящичная цитра, и опять неслучайно, носит аналогичное топониму *Жетысу* название – *жетыген*. Легенду об истории происхождения инструмента записал в 1966 года у сказителя Ж. Елеусизова, жителя Тамдинского района Узбекской ССР, выдающийся исследователь казахской музыкальной культуры Б. Ш. Сарыбаев. Вот ее краткая фабула. В глубокой древности жил старик. Было у него семь сыновей. В трудный голодный год один за другим умирали его сыновья. Выдолбив из сухого дерева корпус музыкального инструмента, натянув первую струну, старик сочинил плач-прощание с сыном – *Қарагым* («Родной мой»). Второму сыну посвятил он күй *Қанат сынды* («Обломилось крыло»). Один за другим умерли все его сыновья и, добавляя по одной струне, он каждому посвящал и исполнял прощальный плач-жоктау [Сарыбаев, 1978, с. 8–9]. Сюжет легенды построен на связи «рождения» *жетыгена* и смертью семерых сыновей несчастного отца.

О связи музыкального как сакрального инструмента, предназначенного для «отправки» умершего в мир иной, весьма важное замечание высказал еще в XIX веке И. А. Худяков: «Шаман никогда не называет свой бубен бубном, а говорит: “Мой конь”» [Худяков, 1969, с. 312]. В данном случае *жетыген*, вернее – каждая струна его, является конем для уходящих на тот свет семерых детей отца.

Самый распространенный хакасский музыкальный инструмент *чатхан* имеет семь (иногда – девять⁹¹) струн, изготовленных из бараньих кишок или из металла. Так же, как и казахский *жетыген*, он относится к категории ящичных цитр. Согласно хакасской легенде, волшебный музыкальный инструмент *чатхан* находился в руках семи безглазых великанов. Цитра была похищена умным и храбрым хакасским мальчиком, и ее музыка стала достоянием народа [Бутанаев, 1996, с. 194]. На поминки умершего хакаса обязательно приглашается сказитель-хайджи, который под аккомпанемент *чатхана* исполняет героические сказания всю ночь. О сакральности инструмента говорит еще и то, что душа (*сүне*) покойного наслаждается горловым пением исполнителя, сидящего на краю аккомпанирующего ему *чатхана* [там же, с. 162].

На наш взгляд, слово *чатхан* есть искаженное *читіген* (*жетіген*), где первая часть – *чат* – хакасское числительное *читі* («семь»), а *хан* (*кан*) – «вода». Реконструкция праформы названия хакасской арфы нам видится так: *чатхан* – *чатыхан* – *чатыкан* – *чатыкен* – *четыкен* – *четыген* – *читіген* («семь вод»). Свидетельство Г. Н. Потанина подтверждает наш вывод: «У сибирских татар, от Абакана (хакасы. – М. С.) до Тобольска, и у урянхайцев (тыва. – М. С.) балалайка называется джатыган, чатаган, ятаган, именем, которое напоминает монгольское имя медведя, утыган, и татарское название Семиззвездицы, Джитыган...» [Потанин, 1882, с. 326–327]. С названием хакасского *чатхана* перекликается прозвание ящичной цитры калмыков *ятха*, также имеющей семь струн. Совпадение типов казахского, калмыцкого, хакасского музыкальных инструментов (*цитра*), сходство их названий с именем созвездия Большой Медведицы (*жетіген*, *ятха*, *чатхан/читіген*), одинаковое число струн (*семь*) и числа звезд созвездия (*семь*) указывают на «небесное» происхождение инструмента, связь с водным божеством и предназначение его для религиозных треб.

⁹¹ Чатхан изначально имел семь струн, о чем говорит факт принадлежности его семи легендарным безглазым великанам. Две струны добавлены в результате «технической модернизации», в то время, когда инструмент стал переходить из разряда сакральных в категорию «светских» музыкальных инструментов.

Такое, практически полное совпадение названий созвездия и музыкальных инструментов, употребление их при различных общественных молениях, мистериях, исполнении эпоса показывает, что этот инструмент является священным, обрядовым, относящимся к религиозным культам и ритуалам. Здесь необходимо помнить, что у шамана в качестве чудесного коня для посещения верхних и нижних миров зачастую выступали музыкальные инструменты [Басилов, 1973, с. 9–10]. Своёобразно дополняет этот вывод якутский лексический материал, указывающий на аналогичную и отнюдь не случайную близость названия музыкального инструмента *хомус'а* (варган) с именованьем большой деревянной ложки-ковша – *хомуос'а* [СНКТ–КЯРС, 2006, с. 220]. Пример этот указывает на закономерность сходства наименования музыкальных инструментов *жетыгена/чатхана* с названием ковша-«ложки» созвездия Большой Медведицы (*Жетыген – Читиген/чатхан*).

Связь музыки, музыкального инструмента, воды проявляется в мифологии многих тюркских народов, в частности, казахов и туркмен. Так, по казахской мифологии первый *баксы* (шаман) Коркут был покровителем шаманов и певцов, изобретателем струнного шаманского инструмента – *кобыз'а*. Чтобы избежать смерти, Коркут расстилает на водах Сырдарьи *көрпеше* («подстилку») и, сидя на ней, день и ночь играет на кобызе. Когда усталость сломила баксы, и он заснул, то смерть в образе ядовитой змеи ужалила его [Басилов, 1988, с. 5].

Туркменским покровителем музыки и пения, а также изобретателем шаманского струнного инструмента дутара был *Баба-Гамбар* (*Камбар-ата*) – древнее божество, пир, покровитель коней и вод [там же]. Рассказ о том, как Камбар расстилал на поверхности воды коврик и сидел на нем, играя на дутаре, сближает этот персонаж с Коркутом, образ которого, видимо, послужил основой туркменских мифов о Камбаре [Басилов, 1987, с. 618–619].

Башкирское поверье, по которому звезды, падая на родники, реки, озера, находят в них приют, указывает также на связь звезд и воды [Бухарова, 2006, с. 48]. Название «семизвездного» небесного объекта отражено в наименовании башкирского гидронима, родника *Етеган шишма* – «родник Семи вод» (имя Большой Медведицы), считающимся святым [там же]. Такое название гидронима еще раз подтверждает сакрально-мифологическое «предназначение» ковша Большой Медведицы для «вод небесных (молочных)».

Так в единый семантический узел стягивается целый комплекс рассмотренных нами понятий: *звезды – ковш – вода* – водоплавающие пти-

цы – музыкальные инструменты (созвездие Большая Медведица, ее ковш, воды алтайских и кыргызской рек, водоплавающие птицы, музыкальные инструменты). Лишь в комплексной взаимосвязи всех указанных явлений можно понять внутреннюю суть происхождения топонима *Жетысу*. Как считает К. Лякост-Дюжардэн, термин *Жетысу* несет идею изобилия и плодородия ⁹².

Таким образом, топоним *Жетысу*, как и *Жетыген* (Большая Медведица), музыкальные инструменты *жетыген* и *чатхан*, реки *Жеты-Кем*, *Иедыгем* и *Джетьюгуз* («семь вод») имеют сакральное содержание, связанное с религиозными воззрениями, возникшими в глубине тысячелетий.

⁹² Русские крестьяне, переселившиеся в Жетысу из России, писали своим землякам о плодородии и благодатности этого края: «Если здесь посадить оглоблю, то вырастет телега».

ЭПОС «ҚОЗЫ КӨРПЕШ – БАЯН СҰЛУ» (топонимические этюды)

Дыша гармонией нетленной...

*Бийке Кулунчакова,
ногайская поэтесса*

Этюд 1. Баян – божественное имя

Из общего древнетюркского периода созидания вышли не только исконные родоплеменные культы, обряды, обычаи, но и мотивы древнетюркской литературы, ставшие достоянием и гордостью современных тюркских народов, в богатой эпической сокровищнице которых особое место занимает эпос «Козы Корпеш – Баян сулу».

До наших дней этот эпический сюжет сохранился (в различных жанрах) у нескольких этносов: алтайцев, барабинцев, башкир, казахов, крымских татар и ногайцев. У башкир «Кузый-Курпэс и Маян-Хылу» является волшебной сказкой, у алтайцев «Кёзюйке и Баян» (со второй версией «Козын-Еркеш») относится к жанру героического эпоса, тогда как казахское сказание, по мнению ученого-фольклориста С. А. Каскабасова, представляет собой романтический эпос; называют казахский вариант еще и лирическим эпосом (лирозпосом). Очень близка к казахскому тексту эпоса «Козы Корпеш – Баян сулу» одноименная версия ногайцев и барабинских татар («Қозы Корпец»). Сохранил это общее древнетюркское культурное наследие и еще один тюркский народ – кырымлы (крымские татары).

В шестом томе книги «Наречия тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. Образцы народной литературы», вышедшей в Санкт-Петербурге в 1872 году, В. В. Радловым были опубликованы записанные им уйгурские сказки, персонажи которых носят имена

Бозы Корпеш и Козы Корпеш. Сюжеты и содержание этих сказок никак не связаны с рассматриваемым эпосом⁹³.

Изучение имен собственных в эпических произведениях ведет к истокам древней культуры, помогая выявлению времени происхождения фольклорного произведения и позволяя обозначить тенденции развития культуры. Имена как ономастические единицы являются важной составной частью текста, и их анализ приводит порой к очень существенным результатам.

⁹³ Героем одной уйгурской сказки о любви и верности является Бозы Корпеш, в другой же сказке о разговоре загадками фигурирует Козы Корпеш [Алиева, 1988, с. 14–15, 139]. Данный «сказочный» факт, постепенно переходя из статьи в статью методом перецитирования, создал (не только у читателей, но даже и у некоторых ученых [см. напр.: Сильченко, 1972, с. 17]) ложное представление о существовании у уйгуров версии соответствующего эпоса. Еще в 1959 году филолог И. Дюсенбаев указывал, что нет ничего общего, кроме имени героя, между уйгурской сказкой и эпосом «Козы Корпеш – Баян сулу»: однако в той же книге (составителем которой был И. Дюсенбаев) в перечень этносов-носителей этого эпоса включены и уйгуры [ККБс, 1959, 6, 7-б].

Наличие имени Козы Корпеш (*Бозы Корпеш*) в уйгурских сказках не является случайностью и, скорее всего, представляет собой рудимент существования у уйгуров интересующего нас эпоса. На утрату уйгурами жанра героического эпоса указывал востоковед В. П. Юдин [Юдин, 2001, с. 240].

Следует также отметить, что при перечислении национальных версий эпоса нельзя ставить на один таксономический уровень алтайский и телеутский варианты, как это сделали З. Ахметов и С. Каскабасов в своей работе [см.: Ахметов, Каскабасов, 2003, с. 353], так как телеуты, алтайцы (алтай-кижи), теленгиты, кумандинцы, тубалары, челканцы (лебединцы) и другие являются частью (родами) алтайского народа. В XIX и первой половине XX века, когда еще шел процесс консолидации алтайцев, раздельное перечисление эпонимов алтай-кижи и телеут было еще оправдано: следует помнить, однако, что это лишь уточняющий факт происхождения алтайского эпоса, тогда как употребление термина «алтайский» в одном ряду с указанными эпонимами вводит читателя в заблуждение.

Во Всероссийской переписи населения 2002 года, по заявлению Госкомстата России, вместо «200 «основных» категорий переписного учета, коды получают более 900... этнонимов» [Соколовский, 2009, с. 65], что может расширить число «владельцев» эпоса. Появление после этого этнических родовых единиц, указанных при переписи алтайцами того или иного рода, несколько не влияет на авторство алтайского народа.

Кроме того, упоминание о татарской [Ахметов, Каскабасов, 2003, с. 353] версии сказания (вместо *барабинскотатарской* или *крымскотатарской*) подводит читателя к ошибочной мысли о том, что и у казанских татар данный эпос существовал или существует.

В культуре многих тюрко-монгольских народов существовало женское божество Умай. Наряду с Тенгри и Йер-Суб (Землей-Водой) Умай была одним из высших божеств в пантеоне древних тюрков. Исследователь древнетюркских рунических текстов В. В. Радлов приводит такое значение слова умай, которое сохранили шорцы: «добрый дух, хранитель младенцев; дух, который берет душу умерших» [Радлов, 1893, СПб., 1788]. Востоковед П. М. Мелиоранский писал, что Умай, женское божество шаманистов Алтая, теперь является покровительницей детей. Профессор Л. П. Потапов слово «теперь» в этом контексте считает вполне уместным, так как в *Надписи Тоньюкука* за содействие тюркским воинам в удачном походе выражается благодарность и богине Умай (наряду с Тенгри и Йер-Суб), – ее покровительство, таким образом, распространялось и на взрослых людей [Потапов, 1973, с. 269]. Почитание Умай качинцами и сагайцами (хакасские племена) зафиксировал ориенталист Н. Ф. Катанов еще в 1892 году: «мать Умай» упоминается в обращении шамана к духу огня как божеству домашнего очага [Образцы..., 1907, с. 578; Дыренкова, 1927]. Умай в этом смысле рассматривается как покровительница размножения и жизни людей вообще [Потапов, 1973, с. 271].

Тесная связь обряда поклонения божеству домашнего очага с матерью Умай проявляется и в казахских свадебных обрядах. Казахский просветитель XIX века Ибрагим Алтынсарин (1841–1889) так описывал церемонию переезда невесты в новую семью: «...две женщины берут ее под руки и в сопровождении множества женщин вводят в кибитку. Как только она вошла, – тотчас же обязана сделать коленопреклонение (салем) три раза до очага, затем на разложенный посредине кибитки огонь должна вылить поданный ей в эту минуту ковш сала (*май*. – М. С.). К вспыхнувшему от него пламени старухи прикладывают ладони, приговаривая: “*от-аулие, май-аулие*” (огонь святой, сало святое)» [Алтынсарин, 1957, с. 296].

При всем своем подчеркнута уважительном отношении к продуктам питания, казахи никогда не обращались к маслу, жиру или салу с эпитетом *аулие* («святой»). Семантическая двойственность значения слова *май* как «сала», «жира», «масла» и как имени женского божества *Май-ана* является результатом позднего переосмысления, основанного не только на фонетическом совпадении (*май* = *Май*), но и на обрядовом действии (кормлении огня жиром-*май*). Обращение к божеству огня и божеству Умай произносилось казахами в следующей словесной формуле: «*от-ана, май-ана жарылқа*» (*от* – «огонь»; *ана* – «мать»; *жарылқа* – «благослови») ⁹⁴.

⁹⁴ Исследователь С. Акатай в своей монографии называет Умай «богиней любви и брака» [Акатай, 2001, с. 147], что, на наш взгляд, является неоправданной функциональной модернизацией, придающей древнетюркской богине не-

Май-аулие является, таким образом, усеченной формой от *Умай-аулие*.

Следы почитания Умай сохранились и у других тюркских народов. Описание культа матери Умай у кыргызов дал этнограф С. М. Абрамзон: по сохранившимся смутным сведениям, Умай представлена у кыргызов как покровительница рожениц и путников, выполняя, кроме того, функции богини плодородия [Абрамзон, 1990, с. 293, 296].

Происхождение имени божества тесно связано с детородными функциями женщины. В словаре Махмуда Кашгари дано такое пояснение: «*умай* [“плацента”] – нечто наподобие мешочка, выходящее изнутри женщины после родов. Говорят, что она является спутником ребенка в чреве» [Кашгари, 2005, с. 152, индекс 636]. Это древнетюркское определение «детского места» сохранилось и в казахском языке, но относится в нем уже к мужскому полу – *мошонка-«ума»* [ҚТТС, 1961, 418-б.; ҚОС, 2002, 897-б].

Термин *умай* в значении «утроба матери», «матка» встречается и у монголов [Бурдуков, 1935, с. 301]⁹⁵. В памятниках древнеуйгурской письменности Умай как божество не встречается, но само слово упоминается в значении последа, детского места или чрева матери [Потапов, 1973, с. 279 (прим.)]. При изучении народных верований у узбеков Л. П. Потапов обнаружил наличие таких демонических женских персонажей, как *албасты* и *сары-эне* (*сары* – «желтая»; *эне* – «мать»). Если *албасты* всячески стремилась навредить роженице, то *сары-эне* помогала разрешиться от бремени, распуская свои длинные русые волосы (поэтому-то она и *сары-эне*) и прикрывая ими роженицу. «Я думаю, – пишет Л. П. Потапов, – что в *сары-эне* узбеков Хорезма можно предполагать трансформированный облик Умай-эне, бытовавший у них в доисламский период» [Потапов, 1973, с. 278–279].

Проведем анализ существовавшего у казахов и узбеков термина *сары-эне*. Казахский аналог узбекского термина – *сарыене* или *сарыана*; другой казахский вариант этого имени, *шарана*, означает «околоплодную

свойственные ей черты. Сопоставление Умай с древнегреческой богиней любви вполне естественно, что не должно, однако, двигать читателя к мнению об их функциональной идентичности.

⁹⁵ В славянских языках также сохранилось семантическое единство значений «утроба матери, матка» и «богиня». Так, поляки, обращаясь к божественной иконе, произносят формулу «*Matka Boska Częstochowska*», то есть – Ченстоховская Матерь Божья. В русском языке слова «мать» и «матка» являются синонимами [Даль, II, 1955, с. 307].

жидкость или тонкую плеву, покрывающую тело новорожденного» [ҚОС, 2002, с. 941]. Таким образом, *сары-ана* (*шарана*) – не столько трансформированный облик *умай*, сколько сохранившееся у казахов терминологическое значение, данное Махмудом Кашгари, – *плацента*.

Слово *умай* у древних тюрков использовалось в двух значениях – «мать», а также «послед» [ДТС, 1969, с. 611]. У казахов, как мы уже указывали, послед называется *шарана*, с вариантом произношения – *сарана* (*сарыэне*), что у многих тюрко-монгольских народов соответствует имени женского божества Умай. Алтайцы-кумандинцы верили, что «...у каждого человека есть персональный дух-хранитель, которого называли пайна или Умай (Убай)-эне (Умай-мать)» [Алексеев, 1980, с. 155]. Другая этническая группа северных алтайцев, – челканцы, – считает, что *пайана* – дух-покровитель шамана [Алексеев, 1984, с. 85]. Имя это казахи произносят как *Майана*, кыргызы – *Умай эне*, хакасы – *Пайана*.

Антропонимический аспект имени Баян как производного от *Умай* может быть решен в свете исторической фонетики тюркских языков. Оним *баян* сохранился у многих тюркских народов в различных написаниях (произношениях). Так, по хакасским преданиям, сеок (то есть род («кость»)) соххы произошел от легендарных героев – девушки-богатырши Паян хыс и основателя сеока пурут Ир тохчына [Бутанаев, 1994, с. 6–7]. Словарь Махмуда Кашгари (XI век) дает следующее определение: «*Байат* – имя Аллаха Всевышнего, в наречии Аргу» [Кашгари, 2005, с. 869, индекс 5479]. Слово *вауап* в значении названия божества применяется у ряда тюркских племен и народов [Потапов, 1986, с. 232–234].

При рассмотрении различных вариантов имени Умай нетрудно увидеть тождество с именем Баян: *Умай* (древнетюркское), *Умай-эне* (кыргызское), *Убай-эне (ана)* (алтайское), *Пайана* (алтай-кумандское, хакасское), *Майана* (казахское). В башкирской волшебной сказке имя Баян выступает в форме *Маян*. Итак, выстроив ряд имен одной богини в произношениях различных тюркских народов, нетрудно увидеть имя главной героини тюркского эпоса: *Умайана (Умай) = Майана (Майан) = Пайана (Пайан) = Байана (Байан)*.

Таким образом, при рассмотрении до сих пор популярного казахского женского имени Баян (у башкир – Маян) выясняется, что это – вариант имени древнейшего древнетюркского божества Умай.

По предположению С. Кондыбая, имя Баян является еще одним аналогом в ряду различных имен божеств (изначально – в рамках одного мифа): «Има, Имай, Иман, Ұмай» [Кондыбай, 2003, 507-б.]. К сожалению, исследователь не приводит никаких этимологических или семантических изысканий для подкрепления этой своей мысли.

Вторая часть имени героини эпоса, – *сулу* (*хылу*), «красавица» – является эпитетом, характеризующим героиню-невесту, которая должна отличаться неземной красотой, чтобы быть под стать эпическому герою-богатырю.

Так само имя *Баян*, в ряду прочих доказательств, позволяет протянуть прочную нить этногенетических связей эпоса «Козы Корпеш – Баян сулу» с древнетюркским кругом племен и их конфедераций. Слово *баян* сохранили многие народы: алтайцы, башкиры, буряты, казахи, монголы, тувинцы и другие, что отразилось в топонимах и антропонимах этих народов (в частности, в монгольском гидрониме *Баян-гол*, казахском орониме и ойкониме *Баянаул*, антропониме *Баян*). Нет оснований видеть монгольское происхождение казахского топонима *Баянаул*, ибо это продукт общего тюрко-монгольского субстрата времени возникновения тенгрианства.

Имя персонажа русского фольклора – «вещий Баян», – также является производным от имени древнетюркской богини Умай: откуда и эпитет *вещий* – предсказывающий будущее, то есть божественный.

Слово *бай* было подвергнуто тщательному анализу алтайской исследовательницей Н. Кудачиной в 1980 году [Кудачина, 1980, с. 82–86], а затем, в 1986 году, расширенно интерпретировано профессором Л. П. Потаповым в связи с употреблением слова *бай* в сакральном значении «священный» и упоминании его в топонимах *Байтайга*, *Байтаг*, *Байгол* и других [Потапов, 1986, с. 235]. Л. П. Потапов считает, что попытка этимологического объяснения Н. Кудачиной слова *бай*, исходя из основы древнетюркского слова *ита*, «мать», неверна: «Рассуждения по этому поводу мне кажутся неубедительными и не учитывают результаты исследования А. Н. Самойловича» [Потапов, 1986, с. 236 (прим.)].

Глубокое знание родного языка натолкнуло исследователя Н. Кудачину на сближение таких, казалось бы, далеких друг от друга слов, как *ита* (*ума*) и *бай*. Этимологические исследования имен героини казахского романтического эпоса «Козы Корпеш и Баян сулу» красавицы Баян и древнетюркской богини Умай привели меня к выводу о том, что указанные имена суть прозвания одного и того же персонажа, и сомнения Л. П. Потапова в правильности выводов алтайской исследовательницы Н. Кудачиной не правомерны. «Неубедительные рассуждения» не помешали именитому ученому опубликовать большую статью, буквально повторяющую выводы Н. Кудачиной, касающиеся термина *бай*, *баян* [см.: Потапов, 1986, с. 230–236; Кудачина, 1980, с. 82–86].

Следует упомянуть, что ориенталист Ф. Е. Корш, разбирая тюркские элементы в «Слове о полку Игореве», неоправданно сближает Умай с иранской сказочной птицей *хумай* [Корш, 1906, с. 19–20].

Этюд 2. Атасу – река предков

Река *Атасу* является притоком сарыаркинской реки Сарысу в Карагандинской области. Е. Койчубаев видит в Атасу «главную реку» или «исток реки» [Койчубаев, 1974, с. 41], а Т. Жанузак, повторяя его мысль, отмечает, что название «...говорит само за себя – “главная, основная, большая река”» [Жанузак, 2007, с. 245].

Прозрачная, на первый взгляд, этимология видна в старинной легенде, объясняющей происхождение названия реки *Атасу* (*ата* – «предок, отец»; *су* – «вода, река»). Итак, что же таит в себе это выразительное имя, кажущееся таким ясным?

Приведем казахскую легенду о реке *Атасу*, записанную отцом выдающегося востоковеда, собирателя и исследователя фольклора тюрко-монгольских народов, путешественника Г. Н. Потанина – есаулом Н. И. Потаниным⁹⁶. Здесь нам интересен мотив номинации реки *Атасу*, при внимательном изучении которого раскрывается закодированная мнемоническая информация о расположении «страны мертвых» в низовьях реки, текущей на север. В легенде обнаруживается архаичный, доисламский пласт. Вот ее содержание.

«Атасу – отцовская вода, отцовские слезы. К этому урочищу принадлежит кайсацкое (казахское. – М. С.) предание, что один юноша Чек [Шөкі] бежал со своей любовницей из аула ее отца и был на этом месте догнан [ее] отцом, который выстрелил в них из лука. Девушка заслонила собой своего любовника и сделалась жертвой своей любви. Чек удалился на ближайшую гору, а отец подъехал к холодному трупу [дочери] и стал оплакивать ее. Слезы его были так обильны, что из них составила целая река, не иссякающая доселе и названная Атасу. Воды эти понесли труп девушки как раз мимо горы, на которой стоял Чек, и мертвая, проплывая мимо него, произнесла в последний раз: “Будь здоров, Чек!” (“Чек, аман!” – по-кайсацки). Отсюда произошло [и] название гор Чекаман [Шокаман]». [Ва-

⁹⁶ Николай Иванович Потанин – офицер, хорунжий (соответствует званию корнета артиллерии, подпоручика артиллерии и инженерных войск или же подпоручика пехоты. – М. С.) Сибирского казачьего войска, уроженец Ямышевской крепости на Иртыше (современная Павлодарская область). Начиная с 1829 года и до присоединения Южного Казахстана к России (1860 год), Н. И. Потанин не раз принимал участие в рекогносцировочных поездках, в разведках с целью описания степных дорог. В одной из таких поездок он и записал легенду о происхождении названия реки Атасу.

лиханов, 1964в, с. 214, прим. 10]. Трогательной и человеческой называет эту легенду Г. Н. Потанин, видя в ней пример героической, самоотверженной женской любви [Валиханов, 1968в, с. 298–299].

Нас же интересует не гуманистическая оценка фабулы казахского фольклорного произведения, а информация, которую оно несет: история возникновения и внутреннее, сокрытое содержание имени реки. В этой легенде отразилось древнейшее представление человека о местонахождении «страны мертвых» на севере, в низовьях рек. Река Атасу течет на север, что соответствует таким воззрениям.

Символ воды в казахской/протоказахской мифоархаике занимает особое место. «Вода выполняет не только функцию очищения и некой благодати, но и представляет, как в шаманских мифах, время и пространство», – пишет исследователь казахской агиографической литературы Ш. К. Кусаинов [Кусаинов, 2004, с. 23]. Роль воды-реки в похоронно-поминальной обрядности хакасов отметил профессор Л. П. Потапов, описавший проводы души умершего ребенка, помещенной шаманом в куклу, которую сплавляли по помещенной шаманом в куклу, которую сплавляли по благодати, но и представляет, как в шаманских мифах, время и пространство течению реки на плотике. Совершался этот обряд через год после похорон [Потапов, 1973, с. 273]. К сожалению, Л. П. Потапов не указал ни названия реки, ни направления ее течения, что очень важно для детальных изысканий «проводов души» человека.

В потанинской легенде тело девушки уплывает по течению реки, в низовьях которой, на севере, по поверьям, обитают души ушедших предков (*ата*). Вода, в контексте высказанной Ш. К. Кусаиновым мысли и согласно примеру, приведенному Л. П. Потаповым, является еще и своеобразным «транспортным средством» для перемещения людей (вернее, – их душ) из нашего мира на тот свет.

Тот факт, что речь идет именно об отправлении душ умерших, а не их тел, доказывается средневековыми материалами Абурейхана Бируни (973–1048): «...тюрки гуззы [так] поступают обычно с утопленником: они кладут его труп на помост на берегу и привязывают веревку к его ноге, а конец ее бросают в воду, чтобы душа могла подняться по ней для воскресения» [Бируни, 1963, с. 479]. Этот прием спасения утопленников доживает до XX века и фиксируется историком С. И. Руденко в 1908 году, но уже у других тюрков – башкир: «Чтобы душа нашла дорогу обратно в тело, утопленника клали у воды и изо рта его до воды протягивали шелковую нитку. С этой целью башкиры-сплавщики барок и плотов (по рекам Белой, Юрюзани, Инзеру и др.) всегда возили с собой, “на случай”,

шелковые нитки» [Руденко, 1955, с. 321]. Если же человек не оживал, то «...только потому, что душа, потеряв надежду найти тело, улетала к аллаху» – продолжает Руденко [там же]. Однако описанный метод спасения утопленников – далеко не мусульманский. Значит, если душа человека не поднималась по ниточке-веревочке, значит, она не «улетала к аллаху», а уплывала вниз по реке в страну мертвых, оставляя тело на земле. В тюркской мифоритуальной традиции «веревка» стоит в одном семантическом ряду с «поясом, пуповиной», и, в контексте описываемого нами приема спасения человека, связана с получением жизни [см.: Львова и др., 1989, с. 34]. В этой связи представляет интерес замечательная статья ученого-этнографа Р. Кукашева, где раскрывается символика давно исчезнувшего и забытого казахско-кыргызского поминального ритуала «Түйе шешу». О пестрой нити *ала жип* Р. Кукашев пишет: «При трудных родах *шылбыр* (пеструю веревку) вкладывали в рот роженицы» [Шомбал-Кукашев, 2001, с. 369]. И далее: «...веревка (повод) являлась как бы “вместилищем души”» [там же]. На наш взгляд, при всей полисемантичности многих предметов и их значений в традиционной культуре, пестрая веревка здесь является не столько «вместилищем души», сколько медиатором, соединяющим два мира (живых и умерших). Уходящая душа роженицы, таким образом, может подняться (вернуться) по веревке. Благодаря материалам Абурейхана Бируни, С. И. Руденко и Л. П. Потапова, мы можем говорить о том, что, по представлениям древних тюрков, души умерших людей уходят вместе с водой, тогда как брэнное тело предается земле. Этот вывод позволяет уяснить сведения о похоронах у древних тюрков из китайских источников.

Вот как их передают китайские летописцы (в переводе Н. Я. Бичурина): «...умершего весной и летом хоронят, когда лист на деревьях и растениях начнет желтеть или опадать; умершего осенью или зимою хоронят, когда цветы начинают разворачиваться» [Бичурин, I, 1950, с. 230]. Мы можем заключить, что тюрки хранили останки своих «не вовремя» умерших соплеменников до наступления осени или весны и лишь тогда их хоронили. Но если время похорон – лишь весна и осень, то почему умершего весной не хоронили этой же весной, а ждали наступления осени, похороны умершего осенью откладывая до весны? Неужели хранили многочисленные останки умерших до определенного времени?

Поискем ответ на этот вопрос в работе исследователей традиционной культуры тюрков Южной Сибири: «...осень, переходное время, сезон обрядовых действий, в том числе свадеб и – в более ранние эпохи – похорон. Осень и весна, равнозначные в ритуальном отношении, – наиболее подходящее время для актуализации темы брака, тем более, природного»

[Львова и др., 1989, с. 19]. Эта же мысль поддерживается исследователем Б. Б. Овчинниковой, комментирующей И. Я. Бичурина: «Весна и осень считались наиболее подходящим временем для ритуальных действий, обращенных к пробуждающемуся или, наоборот, засыпающему миру. Указанные времена года считались “открытыми”: в это время, по представлениям древних тюрков, облегчался переход из одного мира в другой; поэтому погребально-поминальные церемонии приурочивались именно к весне или осени, что известно нам по китайским источникам» [Овчинникова, 2005, с. 157–158].

Б. Б. Овчинникова делает китайскую информацию о похоронах более логичной, относя все описанные действия к поминально-погребальным церемониям. Однако этот вывод лишь частично проясняет картину. Если поминальные обряды возможно отправлять только осенью или весной, то похороны проводить лишь в это время года практически невозможно. Тем не менее, китайские источники вполне правдивы – в них говорится о «настоящих» похоронах, касающихся не брэнного тела, а души. Лишь в этом контексте всё становится ясным. Умершего человека (его останки) хоронили сразу же после смерти, соблюдая полагающиеся обряды, а затем, соответственно, к весне или осени, провожали душу, поместив ее в куклу или какой-либо другой «заместитель», отправляемый вниз по реке, в низовьях которой обитали души умерших предков – *ата* [см.: Потанов].

Отзвук этого древнетюркского обряда сохранился в тувинском шаманстве. Во время встречи с умершим шаман узнавал и сообщал родственникам, в какое время и сколько раз им «кормить» усопшего. Это «кормление» обычно рекомендовалось шаманом ко времени появления новой травы или выпадения первого снега [Дьяконова, 1975, с. 64]. Как видим, и здесь к весне и осени приурочивались действия, связанные с «поминальными» обрядами.

У саха-якутов также сохранился до этнографической современности отголосок этого древнетюркского обычая. Во второй половине XIX века ссыльный революционер И. А. Худяков свидетельствует: «Если покойник скончался зимой, то он оставался в юрте до весны, когда и хоронился на лабазе, т. е. на четырех столбах или четырех лесинах с подрубленной вершиной, на которых делался помост из круглых тонких бревен; такой-то гроб назывался лабазом (*араңас*). Если [человек] скончался летом, то его хоронили немедленно, положивши покойника или покойницу на *араңас*...» [Худяков, 1969, с. 296–297]. Зачастую, похороны саха на деревьях объясняются вечной мерзлотой, из-за которой трудно копать могилу. Из приведенной цитаты следует, что умершего зимой, весной и летом (а значит – и осенью), в любом

случае хоронили на *арангасе*, совершая так называемое воздушное захоронение, которое возможно в любое время года. Следовательно, откладывание физических похорон якутами с зимы до весны не связано с трудностями земного погребения, а является древнетюркским рудиментом в этом важнейшем обряде проводов человека в вечность. В отличие от древних тюрков и хакасов, которые весной и осенью отправляли в мир иной «заместителя», якуты хоронили весной самого покойника.

Следы такого обряда в форме временного хранения трупа прослеживаются до XIX века и у казахов. Если человек умирал зимой далеко от родных мест, то тело его хранили до весны, а затем переносили его останки на родовое кладбище. Если же зимой умирала значительная, выдающаяся личность, и было принято решение о захоронении его на общенациональном пантеоне в городе Туркестан, то труп хранился на *сөре*⁹⁷, который представлял собой помост на четырех деревянных столбах (аналог якутского *арангаса*). Действия эти объяснялись тем, что дороги бескрайних казахских просторов еще не открылись и представляли большие трудности для транспортировки, особенно из западного, северного или северо-восточного Казахстана. Это весьма логичное и прагматичное объяснение, но следует учитывать и древнетюркские истоки обычая «похорон души» весной или осенью.

С наступлением тепла, весной, покойника доставляли и хоронили у мавзолея Ходжа Ахмета Ясеви. В данном случае казахи хоронили весной и осенью сами останки, а не «куклы-души». Таким образом, воздушный способ захоронения, – как временного, так и постоянного, – возник под влиянием «похорон души». «Буквальное» захоронение тела покойника весной и осенью латентно содержит, кроме собственно похорон, еще и, одновременно, «похороны души». Воздушное погребение, по-видимому, предназначалось для людей, отмеченных божественным покровительством. К примеру, алтайцы-теленгиты хоронили шаманов воздушным способом на сооружении из дерева в виде стола или помоста на невысоких ножках (на-

⁹⁷ *Сөре (sore)* – специальное приспособление для сушки, сушилка, полка для курта [ҚОС, 2002, 731-б.]. Такую же хозяйственную функцию выполняет тофский сэри, на котором хранятся вещи таежных охотников. Их конструкции сходны: это помост на четырех столбах [Рассадин, 2005, с. 62]. Хозяйственный помост для хранения бытовых вещей и захоронение шамана у тыва имеют одинаковую конструкцию. Такая двойная функция (для живых и мертвых) одних и тех же устройств с одинаковыми названиями широко распространена у многих народов мира.

зываемого *сери*). Подобные сооружения с тем же названием имелись и у тыва [Дьяконова, 2001, с. 193].

Древнетюркская традиция «похорон души» раскрывает происхождение стодневных поминок, сохранившихся до самого последнего времени у западных казахов (Младший жуз), которые, однако, не для всех обязательны [см.: Байгабатова, 2006, с. 172]. Такие поминки некогда бытовали также у китайских казахов племени керей (Средний жуз), среди которых ныне отмечаются лишь богатыми семьями [Оразбек, 2005, с. 44]. Исследователи выявили бытование этого обычая и у некоторых родов племени жалаир (Старший жуз) [ПМА, 2006а, б, информаторы Н. Байгабатова, Е. Оразбек], а также у хакасов⁹⁸ и китайских дунган [Оразбек, 2005, с. 44]. Древние тюрки «хоронили» умерших летом и зимой через один сезон (три месяца), равный приблизительно ста дням. Умерших летом, таким образом, «хоронят» (то есть отправляют души умерших) осенью, а умерших зимой – весной. Такой цикл укладывается в трехмесячный срок и составляет около ста дней. Стодневные поминки предназначались для людей, умерших в неблагоприятное, «закрытое» (по Овчинниковой) время года (летом и зимой), в отличие от благоприятного весеннего или осеннего.

По умершим весной или осенью устраивали промежуточные поминки (3, 7, 40, 49 дней), а «большие поминки» проводились, соответственно, осенью и весной, трансформируясь, по-видимому, в «годовые». Вот почему умершего весной или осенью не «хоронили» сразу после смерти: это были поминки, а не похороны души. По поводу поминок у народов Саяно-Алтая этнограф В. П. Дьяконова убедительно доказывает, что «...в эти дни родственники через шамана разговаривают и прощаются с умершим, отправляющимся в потусторонний мир» [Дьяконова, 1975, с. 59]. Трапезы на 7-й и 49-й день не являлись поминками, а были, скорее, «встречей» родственников с умершим, разговор с которым велся обязательно через шамана [там же].

Итак, мы можем заключить, что стодневные поминки по своему происхождению можно отнести, как минимум, к древнетюркскому времени⁹⁹.

⁹⁸ Первые поминки хакасы совершают на седьмой день, вторые – на сороковой. Третьи, стодневные, еще в начале XX века отмечали хакасы кызыльского рода. В середине XIX века А. Кастрен зафиксировал этот обряд у хакасских родов – качинцев и койбалов – в долине реки Абакан [Бутанаев, Монгуш, 2005, с. 178, 180].

⁹⁹ 7 декабря 2006 года, во время беседы с молодой исследовательницей-этнографом Г. Тасмагамбет, выяснилось, что мы, независимо друг от друга, пришли к одному и тому же выводу о происхождении стодневных поминок, в свете которых становятся понятными китайские сведения о древнетюркских «похоронах»-поминках.

Китайские сведения оказались достоверными, и касаются они не похорон тела, а «похорон души», время проведения которых для людей, умерших зимой или летом, трансформировалось в стодневные обряды проводов душ.

Со сменой древнетюркской базовой ориентации с востока на юг, мир мертвых сместился с запада на север. Наименование реки Атасу, текущей на север, появилось после такой радикальной «культурной революции». Как видим, прямой буквалистский перевод названия реки Атасу не отвечает той мировоззренческой информации, которая включена в это короткое составное слово.

Таким образом, название реки Атасу означает – *река предков*, в низовьях которой обитают души ушедших в мир иной. Интерпретация же, данная в «Словаре географических названий Казахстана (Джезказганская область)» («Атасу – большая вода, главная река» [КГАС, 1990, 43-б.]), не выдерживает критики уже при первом взгляде на географическую карту. Река Атасу не может быть ни «главной рекой», ни «большой водой» хотя бы потому, что сама она является притоком реки Сарысу, и короче ее в пять-шесть раз. Мерой взаимного соотношения величин этих рек служат площади их водосбора, которые составляют 1 931 км² для реки Атасу и 59 830 км² у реки Сарысу [Казахстан, 1950, с. 196].

Эта же казахская легенда позволяет раскрыть суть имен азербайджанской реки Атачай (*чай* – «река») и хакасской реки Абакан (*аба* – «предок», *кан* – «река»), текущих на север. По этой же схеме раскрываются топонимические секреты гор Бабатаг (Бабатау) (Азербайджан, Узбекистан) и реки Бабачай (Азербайджан), текущей также на север (*баба* – «предок»; *таг, тау* – «гора»). В Южном Казахстане река Бабаты (Баба-ата, Бабата) несет свои воды также на север. Сакральному направлению течений рек соответствует вытянутость горных хребтов относительно стран света. В частности, центрально-азиатские горы Бабатаг вытянуты вдоль границы Узбекистана и Таджикистана по оси «север-юг».

Этюд 3. Бетпакдала – южная сторона

Бетпакдала – пустыня в Казахстане. На западе она ограничивается нижним течением реки Сарысу, на востоке – озером Балхаш, на юге – нижним течением реки Шу (Чу), а на севере по широте смыкается с Сарыаркой (46°30' северной широты). Занимает территорию около 75 тысяч км² [КСЭ, 1973, 318-б.]. «Казахское *дала* – “открытая плоская местность, равнина”, *бетпак* – “бедственная, злосчастная”, то есть название в целом может быть объяснено как “бедственная равнина”, что для пустынь достаточно мотиви-

ровано. Русское название этой пустыни *Голодная степь* является вольным переводом казахского названия» [Поспелов, 1988, с. 33]. Географические объекты с таким же наименованием существуют и в Узбекистане, в Сырдарьинской области: казахскую *Бетпақдалу* для различия часто называют *Южной Голодной степью*. В таком виде к концу XX века зафиксирован обобщенный материал по этимологии топонима *Бетпақдала*, каковой материал вошел, как наиболее выверенный, даже в школьные словари-пособия.

С тех пор взгляд на этимологию топонима практически не изменился. Ощущение неполноты знания о сути наименования такой известной и обширной пустыни, неудовлетворенность от нескладного звучания на русском языке проявлялись в попытках найти более адекватный эквивалент слову *Бетпақдала*. Таким примером может служить неудачный перевод, предложенный составителями словаря к эпосу «Козы-Корпеш – Баян-сулу» С. А. Каскабасовым и Н. С. Смирновой. Здесь перевод слова *Бетпақдала* представлен уже как горделивое «Непокорная степь» [ККБс, 2003, с. 342]. В начале XIX века историк А. И. Левшин об этой пустыне упомянул как о «бесплодной степи Битпак» [Левшин, 1996, с. 101], а востоковед и путешественник Г. Н. Потанин в конце того же века привел адекватный перевод на русский язык казахской народной этимологии: «Ишимская степь (постепенно) переходит в сухую, которая на отдаленной южной своей окраине превращается в бесплодную пустыню, известную у казахов под названием Проклятой степи (Бетпак-Дала), а у русских под именем Голодной» [Потанин, 1968, с. 279]. В большой статье в № 27–28 журнала «Сибирские вопросы» за 1908 год А. Букейханов, увязывая с именем бесплодной пустыни принципы и приемы изымания казахских земель в пользу крестьян-переселенцев из центральных губерний России и Украины, использует еще один вариант негативного перевода названия – *Бессовестная степь* [Букейхан, 1995, с. 242, 245].

Несмотря на явно неверное понимание смысла названия пустыни, такая трактовка проникла в школьные программы. В учебнике за третий класс приведена «классовая легенда», согласно которой некий плохой хан велел своим подданным выполоть в подвластном ему государстве полынь, от которой у него, по-видимому, была аллергия: закономерно последовала цепь экологических нарушений, в результате чего обширное пространство ханства превратилось в Голодную пустыню [Сейдимбек, 2000, 194–198-бб.].

Судьба этимологизации топонима *Бетпақдала* необычайна тем, что напоминает бег на одном месте. Путь от народной этимологии к ложной (а затем – к научной) не привел практически ни к каким кардинальным изменениям в наших познаниях об этом географическом наименовании. Первая же

попытка (предпринятая К. Жубановым) научного осмысления имени лишь подтвердила народную этимологию («проклятая», «несчастливая» степь), тем самым создавая ложную этимологию, отличающуюся от «народной» своим присутствием в научных трудах. Народное толкование отталкивалось от известного казахского бранного слова *бетпақ*. Казахско-русский словарь дает следующую трактовку интересующему нас слову: *бетпақ* – бранное (обычно в устах женщины) «мерзавец» [Махмудов, Мұсабаев, 1954, 93-б.].

Еще в 30-х годах XX века профессор-лингвист К. Жубанов в своих исследованиях по казахскому языку обратил внимание на специфическое словосочетание в географическом наименовании: «...Бетпақдала – казахское название Голодной степи, которое оформлено, хотя бы на первый взгляд, по образцу вышеприведенных орхонских и древних уйгурских сочетаний. Но это исключение объясняется тем, что слово Бетпақ само по себе не является собственным именем, а является обычным прилагательным, означающим “несчастный” (от иранского “бад, бахт”))» [Жубанов, 1966, с. 46]. Это высказывание талантливого лингвиста было использовано в последующих исследованиях как фундаментальный тезис. Известный казахский топонимист А. Абдрахманов, не подвергая сомнению реплику К. Жубанова, расширяет понятийный ряд из иранского и таджикского словарей, закрепляя тем самым высказанное толкование: в фарси слово бад означает: «дурной, плохой» или «бедствие, несчастье», бад-бахт – «несчастный» [ПРС, 1953, с. 60; Әбдірахманов, 1975, 81-б.]; в таджикском бад означает «плохой, дурной, нехороший», «тяжелый, серьезный» или «злой, недобрый», а бад-бахт – «несчастный, злосчастный; злополучный» или «окаянный» [ПРС, 1954, с. 40; Әбдірахманов, 1975, 81-б.]. Этому же взгляда на этимологию топонима придерживается Е. Койчубаев [см.: Койчубаев, 1974, с. 66].

Итак, этимологические исследования топонима привели к доказательству персидского происхождения слова бетпақ. За рамками этих изысканий остался казахский язык, причем явно казахская составляющая рассматриваемого топонима дала без соответствующего уточнения была отнесена А. Абдрахмановым к тюркскому языку¹⁰⁰ [Әбдірахманов, 1975, 81-б.], а филологом Т. Жанузакым – к турецкому [Жанұзақ, 2007, 254-б.].

¹⁰⁰ В казахском языке, как и во всех тюркских, слова «тюркский» и «турецкий» пишутся и произносятся одинаково (*tүрікше/türkçe*), поэтому в казахском тексте статьи А. Абдрахманова непонятно, какой имеется в виду язык – тюркский-древнетюркский или тюркский-турецкий. В любом случае, А. Абдрахманов, как и Т. Жанузак, неправ, потому что как в древнетюркском, так и в турецком языке нет слова *дала*. С другой стороны, если под *tүрікше* имеется в виду какой-то определенный тюркский язык, то язык этот не был назван.

Т. Жанузаков, автор статьи *Бетпақдала* в «Словаре географических названий Казахстана», рассматривает слово не как двусоставное (*бетпак+дала*), а совершенно верно разбивает его на три составляющие – *бет+бақ+дала*. Опираясь на индоевропейские языки (английский, хинди, иранские), дающие простор для поисков, Т. Жанузаков делает следующий сопоставительный расклад: *bad* – «плохой, убогий»; *bake* – «жечь, обжигать»; *дала* означает «плоскую местность, ровную степь». В итоге исследователь приходит к выводу, который не противоречит уже сложившейся негативной характеристике пустыни – «очень жаркая, безводная степь, необитаемая безлюдная местность» [ҚҒАС, 1990, 70–71-б.]. Позже он расширяет значение содержания слова *Бетпақдала*: «очень жаркая, плохая, безводная пустыня, бескрайние степи, где нет ни души» [Жанұзақ, 2007, с. 255].

Таким образом, поиски происхождения собственного имени *Бетпақдала* в иранском, таджикском, а также в английском и хинди исчерпывают возможности выявления его сущности способами компаративистики. Посмотрим, что же даст ономастическое исследование казахского топонима на основе собственно казахского языка. Но прежде приведем доводы, позволяющие подвергнуть серьезному сомнению существовавшую до сих пор версию.

Почитание и сакрализация горных хребтов, скал, пещер, деревьев, а также водных источников, являющееся частью традиционного сознания, известно с древнейших времен. Это поклонение объектам природы как реликт сохранилось у большинства тюркских народов, принявших ислам, христианство, буддизм, о чем говорят многочисленные труды этнографов. К разряду «богов» природы относятся духи земли, гор, скал, озер, рек, ручьев, родников. Однако в религиозной догматике на первый план выходит образ самого «хозяина» местности и жертвоприношение приносится ему, а не природным объектам как таковым. Почтительное отношение к не созданному человеком – горам, лесам, степям, пустыням, частью которых являются сакральные места, – не могло вылиться в бранное наименование степи. В метафизичном, мифологичном сознании человека священная природа обожествляется и одухотворяется: казах никак не мог наделить степь оскорбительным именем (здесь следует отметить, что смысл всех официально используемых вариантов перевода названия пустыни на русский язык значительно смягчен). «Хозяин пустыни», которую казахам приходилось дважды в год пересекать при перекочевках с зимних пастбищ на летние и обратно, мог, по традиционным понятиям, за такое оскорбление лишить жизни или наслать болезни. Кочевник не мог оскорблять природу, вызывая на себя тем самым проклятие высших сил. Бранные, оскорбительные, ругательные

географические наименования отсутствуют у казахов – не встречаются они и у других народов. И Бетпакдала здесь – не исключение.

В тюркских топонимических метафорах нередки слова, обозначающие части тела человека и животных, выполняющие функции географических апеллятивов: *мурун/мұрын* – «нос», но также и «мыс, отрог горы»; *бет* – «щека, лицо», но и «склон горы, откос» [Мурзаев, 1996, с. 57–58]. Большая меткость и обоснованность анатомической лексики не ограничиваются вышеуказанными значениями физико-географического характера, выступая здесь, как мы покажем далее, еще и как указатель направления или стороны света. Слова «лик» (*йүз, жүз*), «лицо» (*бет*), «нос» (*мұрын*), «лоб» (*маңдай, маңлай*), «грудь» (*төс*) входят в состав комплексного значения «перед», тогда как слова – «спина» (*арка*), «затылок» (*шүйде*)¹⁰¹ являются синонимами слова «зад, задняя сторона» и используются в терминах, определяющих стороны света. В казахской топонимии слова *арка, шүйде*, будучи маркерами севера, в составе сложных слов также указывают на эту сторону.

О. О. Сулейменов посвятил пустыне следующие строки:

Бет-Пак-Дала

Всегда такая голая,

Что стыдно лошадям смотреть в глаза.

Воспользуемся идеей о той трехчастности топонима, которую различил слух Поэта и которая была положена в основу научного исследования Т. Жанузакова (*бет+бақ+дала*), указав при этом, что второй слог *бақ* в слове Бетпакдала обычно пишется и произносится через звук и букву «п» – *пақ*. Опираясь на вышесказанное, рассмотрим первую часть топонима *Бетпакдала*.

Слово *бет* с его главным значением «лицо» в казахском языке имеет множество других значений; мы обратимся к значениям «направление», «сторона». *Малдың беті* – «направление (движения) скота»; *тақтаның екі беті* – «две стороны доски (классной)»; *бет қою* – «направляться, двигаться к чему-нибудь» [Махмудов, Мұсабаев, 1954, 91–92-бб.]. В крымскотатарском, как и в казахском, языке слово *бет* имеет значения «лицо, страница» и «сторона» [КРС-КРС, 1988, с. 36]. Передняя лицевая сторона (*бет жақ*), как уже указывалось, во многих тюркских языках определялась разными частями человеческого тела (лица). Если «юг» в ногайском языке

¹⁰¹ *Шүйде* – «затылок, затылочный жир; обух топора» [Махмудов, Мұсабаев, 1954, 402-б.]. *Шүйде жақ* (букв. сторона затылка) – «северная сторона».

обобщенно называется *алды як* (*алды* – «перед»; *як* – «сторона») [Кононов, 1978, с. 80], то в тувинском языке передней (южной) стороной является «сторона носа» – *мурнуу чук* (*мурун*, *мурну* – «нос»; *чук* – «сторона») [там же, с. 86], тогда как в узбекском языке это – лобовая (южная) сторона, *мандай бет* (*мандай* – «лоб»; *бет* – «сторона») [Хуррамов, 1973, с. 71–72].

Как можно заметить, и в тувинском, и в узбекском языках лицевые (*бет*) стороны являются указателями юга [Кононов, 1978, с. 80, 81]. В казахском, как и в языке тыва, есть термин, определяющий *перед* как «носовую» часть – *мұрындық* (*мұрын* – «нос»; *-дық* – аффикс принадлежности), то есть *носовое*¹⁰² (направление), суть которого может быть определена как «прямой путь» или «переднее направление».

Верность нашей интерпретации подтверждается тюркизмом в русском языке, куда слово *мурындик* перешло с первоначальным значением («перед, передняя часть»): «бурундук – снасть с блоком, через который пропущена бичева, для тяги судна» [Даль, I, 1955, с. 144]. Следует отметить, что в «Словаре тюркских наречий» слово *бурундук* отмечено значением «повод, недоуздок» [Кашгари, 2005, с. 463]. В казахско-русском словаре выражение *басқаларға мұрындық бол* («будь для остальных *мұрындық* 'ом») дано в смысловом переводе – «стань примером для всех остальных» [Махмудов, Мұсабаев, 1954, 248-б.], то есть «будь впереди, будь первым, возглавь». Первичное значение термина в словаре опять-таки упущено.

Есть у казахов, как и у узбеков, понятие о «лобовой стороне» – *мандай алды* (*мандай* – «лоб», *алды* – «перед»), – имеющее значение «передовик, передовой, показательный»¹⁰³ [Кеңесбаев, 1977, 386-б.]. К сожалению, в казахских словарях упущены первичные значения некоторых слов и даются вторичные, теснящие первоначальный смысл – как в этом случае, что очевидно по советско-пропагандистскому переводу понятия.

Противоположностью казахского, тувинского и узбекского терминов, касающихся передней стороны, является каракалпакское, кыргызское

¹⁰² В казахско-русских словарях, так же как и в «Словаре Кашгари», в слове *мұрындық* отсутствует значение направления. Даны лишь производные – такие, как «верблюжий поводок»: деревянная палочка, вставляемая в хрящевую носовую перегородку животного; «чека телеги» [Махмудов, Мұсабаев, 1954, 248-б.]. Последнее является метафорой, производной от «верблюжьего поводка». Появление такой производной объясняется чисто техническим сходством установки чеки телеги и палочки верблюжьего поводка.

¹⁰³ Такие значения выражения *мандай алды*, как «передняя сторона» или «сторона света» (юг), в казахских словарях также отсутствуют.

(северный диалект), туркменское (диалектное), узбекское (характерное для южных районов) слово *аркалык* (*арка* – «спина», «север»; *-лык* – аффикс принадлежности), означающее «северное (направление)» [Кононов, 1978, с. 80]. Этот факт позволяет предположить, что казахские понятия *мұрындық, маңдай алды* (являющиеся, к тому же, синонимами слова *бет* как «стороны, направления»), могли иметь и значение стороны света: «юг», – так же, как и тувинское и узбекское выражения *мурнуу чук* и *манглай бет*. Сюда же можно отнести казахское слово *төскей* – «склон горы» [Х. Махмудов, Ф. Мұсабаев, 1954, 376-б.], которое является синонимом термина *беткей* [см.: ҚТТС, 1961, 369-б.]. Посвятивший специальную статью казахским географическим терминам Г. К. Конкашпаев видит в терминах *беткей* и *төскей* лишь «склон горы, на котором выпасается скот» [Конкашпаев, 1951, с. 10, 37].

Три казахских слова, – *күнгеі, беткей* и *төскей*, – являются терминами, определяющими склоны гор, сопок [см.: Махмудов, Мұсабаев, 1954, 92, 220, 376-бб.]. Причем *күнгеі* означает еще и южный склон горы [там же, 220-б.]: «Синонимом слов *күнгеі, күнгөй* является узбекское диалектное *бет-кай* “солнечный”, “обращенный к солнцу”» [Севортян, 1978, с. 122]. Поэтому, если *беткей* является указателем на южную экспозицию гор (сопок) и синонимично слову *төскей*, то, значит, оба понятия, как и слово *күнгеі* («юг»), обозначают лишь одну сторону сопок: ту, которая первой по весне освобождается от снега и на которой выпасается скот (что отдельно подчеркивается использованием этих терминов). К другим сторонам сопок (северная, восточная, западная) эти термины не применяются.

Аффиксы *-гей/-кей/-кай* у слов-синонимов *күнгеі, беткей* (узбекское *беткай*), *төскей* включаются в один ряд с частицами *-кай/-кей*, имеющих значение «сторона» [Кононов, 1978, с. 80]. Антонимом термина *беткей*, обозначающего переднюю сторону, может быть слово *теріскей* (обратная сторона), которое означает «север» [Махмудов, Мұсабаев, 1954, 343-б.].

Кроме того, в системе пространственной ориентации по югу, *арка* («спина») есть указатель севера, а слово *бет* («лицо» как обратная сторона затылка или спины) представляется его противоположностью, то есть югом. Слово *арка* в некоторых тюркских языках (например, у саха) означает «запад». В различных контекстах слово *бет* («лицо») может нести значение как «стороны света» (юга), так и «направления, стороны» в целом.

Для нашего анализа представляет интерес казахское слово *беталды*, которое означает «без намеченного плана; зря; бесцельно; куда глаза глядят; идти в неопределенном направлении» [Махмудов, Мұсабаев, 1954, 92-б.]. Все эти значения, однако же, вторичны. Буквальный перевод (пер-

вичный смысл) слова – «сторона лица, передняя сторона» (*бет* – «лицо, сторона»; *алды* – «перед, передняя»). Это казахское выражение имеет ногайский дубль: *алды як* – «передняя сторона». Учитывая, что ногайский термин *алды як* является указателем юга, можно сделать вывод о том, что и казахское выражение *бет алды* (*беталды*) несет (или несло) тот же смысл. Слову *беталды*, означающему лицевое направление, соответствует термин *беталыс*, где *алыс* – аффикс действия со значением «взгляд», потому *беталыс* – синоним слова *бағыт*, «направление» [см.: РКС, 1954, с. 379; ҚОС, 2001, 110-б.]. Таким образом, слово *бет* в интересующем нас топониме означает «юг, южный».

Второй слог слова *Бетпақдала*, – *бақ*, – в большинстве тюркских языков имеет значение «смотреть», в азербайджанском – «быть обращенным лицом к кому-либо», тогда как в казахском – «пасти» [Севортян, 1978, с. 38, 40], то есть «смотреть» стадомо. Однако в некоторых казахских выражениях сохранилось общетюркское значение слова *бақ*: *көзіңе қара* или *көзіңе бақ* – «смотри в оба» [Махмудов, Мұсабаев, 1954, 223-б.]. Как в азербайджанском, так и в казахском вариантах просматривается значение *направления взгляда*, что позволяет считать *бақ/бағ* усеченным вариантом казахского слова *бағыт* («направление»). Таким образом, второй слог в исследуемом топониме выступает в значении «стороны, направления» (*бақ-бағ-бағыт*).

Последний топоформант, *дала*, в казахском языке означает «степь».

Подведем итоги. Все три части географического наименования (где *бет* – «юг»; *бақ* – «сторона, направление»; *дала* – «степь») выстраиваются в следующий ряд, который, при стяжении, приобретает современное написание названия пустыни: *Бет+бағыт(тағы)+дала* («степь южной стороны») = *Бет+бағ+дала* = *Бет+бақ+дала* = *Бет+пақ+дала*.

Таким образом, значение слова *Бетпақдала* (*Бетбақдала*) интерпретируется нами как «Южная степь». Данная расшифровка соответствует топографическому расположению пустыни-степи, которая находится к югу от обширного казахского историко-географического региона Сарыарка (название которого толкуется нами как «северная сторона») [см.: Сембин, 1994, с. 67; Сембин, 1995, с. 195–196; Семби, 1999, с. 98].

Тюрколог К. К. Юдахин в своем словаре указывает, что в эпосе казахские степи севернее линии Балхаш–Арал называются Сары-Арка [Юдахин, 1965, с. 67]. Расположенные в одном регионе пустыня *Бетпақдала* и степь *Сарыарка* физически примыкают друг к другу по широте, составляя вместе единый неразрывный территориальный массив, не имеющий зримых разделительных, рельефных границ (горы, хребты, реки и т. п.). Такое

же неразрывное единство заключено в онимах Бетпак (южная сторона) и Сарыарка (северная сторона).

Объединяет их, как две стороны одной медали, понятие о сторонах света (юг, север), ставших собственными именами этих географических объектов и составляющих бинарную оппозицию, что позволяет говорить о единой топонимической модели, по законам которой они образованы. В этих двух географических названиях отражена восточная философская модель восприятия мира, по которой мир дуален и состоит из двух неразделимых начал (добро—зло; день—ночь; мужское—женское; север—юг и т. д.), что лаконично отразилось в древней китайской монаде — *инь* и *ян*. Сказанное свидетельствует о семантическом единстве рассматриваемых топонимов и об их одновременном наречении после смены базовой восточной (древнетюркской) ориентации на южную (монгольскую), что произошло под политическим и культурным влиянием могущественной империи Чингис-хана и его потомков в XIII–XIV веках.

Этюд 4. Иртыш – сакральная река

Ертіс (Иртыш) – левый приток реки Обь. Он берет начало в Синьцзяне (Восточный Туркестан, Китай) и до впадения в озеро Зайсан носит название Қара Ертіс (Черный Иртыш). Собственно Иртыш протекает по территории Казахстана и России. Об этимологии названия этой реки высказано немало предположений, однако ни одно из них не стало общепризнанным.

Из длинного ряда гипотез в советское учебное пособие «Школьный топонимический словарь» вошло (как наиболее достоверное) то объяснение гидронима, в котором название связывается с кетским «*Ирцис*, где *ір* – иранская основа со значением “бурный, стремительный поток”, а *цис* – тюркизированная форма кетского *сес* – “река”. Очевидно, этой характеристике удовлетворяет верхнее течение Иртыша, где он действительно бурный и стремительный, и где по историческим данным жили индоиранские народы» [Поспелов, 1988, с. 77,78].

Топонимист Э. М. Мурзаев, цитируя автора XI века Махмуда ал-Кашгари со ссылкой на исследователя Х. Х. Хасанова, приводит следующее объяснение: «Значение слова таково: от слова *эртишмак*, что имеет смысл, “кто быстрее пройдет”» [Хасанов, 1962, с. 31; Мурзаев, 1996, с. 68–69]. В данном толковании использовалось искаженное значение древнетюркского слова *artiş* – «состязание при переправе», тогда как в действительности оно означает «состязание при погрузке, навьючивании» [ДТС,

1969, с. 57]. Точное содержание пассажа из словаря Кашгари, в первом переводе великого произведения на русский язык (выполненном ученым-востоковедом З.-А. М. Ауэзовой), таково: «*артиш* – название реки, текущей по степям Йамак и впадающей там в озеро; у нее есть каналы и притоки. Ее называют *артиш суви*, от слова *артиш*, т. е. “потягайся”; “потягайся со мной в переправе: кто из нас сильнее?» [Кашгари, 2005, с. 127]. Из краткой средневековой информации можно сделать вывод, что речь идет о верхнем течении реки Иртыш, называемом Черный Иртыш, который «впадает там в озеро» Зайсан и, вытекая из него, продолжает течь уже под названием Иртыш.

Это первая письменно зафиксированная народная этимология в тюркской топонимии, в которой, по созвучию с именем реки, слову *артиш* дается значение «перетягивание», которое по смыслу соответствует современному азербайджанскому *дартыш*, казахскому *тартыс*, татарскому *тартыш*.

Легенду о происхождении названия реки приводит персидский автор XI века Гардизи, проецируя рассказ на события середины VIII века; в своем труде «Зайн ал-ахбар» он пишет: «Начальник татар умер и оставил двух сыновей; старший сын овладел царством, младший стал завидовать брату; имя младшего было Шад. Он сделал покушение на жизнь старшего брата, но неудачно; боясь за себя, он, взяв с собой рабыню-любовницу, убежал от брата и прибыл в такое место, где была большая река, много деревьев и обилие дичи; там он поставил шатер и расположился. Каждый день этот человек и рабыня вдвоем выходили на охоту, питались мясом дичи и делали себе одежду из меха соболей, белок и горностаев. После этого к ним пришли семь человек из родственников-татар: Ими, Имек, Татар, Баяндер, Кипчак, Ланиказ и Аджлад. Эти люди пасли табуны своих господ; в тех местах, где [прежде] были табуны, не осталось пастбищ; ища травы, они пришли в ту сторону, где находился Шад. Увидев их, рабыня вышла и сказала “Иртыш”, т. е. “остановитесь”¹⁰⁴, отсюда река получила название Иртыш. Узнав ту рабыню, все остановились и разбили шатры. Шад, вернувшись, принес с собой большую добычу с охоты и угостил их; они

¹⁰⁴ По мнению В. В. Радлова, здесь имеются в виду тюркские слова *är tösh* (букв.: «человек, сойди [с коня]») [Бартольд, 1973, с. 43 (прим.)]: *är* – «человек»; *tösh* – «сойди». Название реки по-казахски – *Ертіс*, где *ер* – «мужчина, человек», а *тіс* созвучно с *түс* – «сойди». Однако такое фонетическое сходство с казахским названием реки еще не дает оснований говорить о верности перевода – так же, как и вышеуказанное толкование слова *artış-tartıys*.

остались там до зимы. Когда выпал снег, они не могли вернуться назад; травы там было много, и всю зиму они провели там. Когда земля разукрасилась, и снег растаял, они послали одного человека в татарский лагерь, чтобы он принес известие о том племени. Тот, пришедши туда, увидел, что вся местность опустошена и лишена населения; пришел враг, ограбил и перебил весь народ. Остатки племени спустились к этому человеку с гор; он рассказал своим друзьям о положении Шада; все они направились к Иртышу. Прибыв туда, они приветствовали Шада, как своего начальника, и стали оказывать ему почет. Другие люди, услышав эту весть, тоже стали приходить [сюда]; собралось 700 человек. Долгое время они оставались на службе у Шада; потом, когда они размножились, они рассеялись по горам и образовали семь племен, по имени названных семи человек. Все эти кимаки отличаются злым нравом, скупостью и негостеприимством. – Шад однажды стоял на берегу Иртыша со своим народом; слышался голос: “Шад! Видел ли ты меня в воде?”. Шад ничего не увидел, кроме волоса, плававшего на поверхности воды; он привязал лошадь, вошел в воду и схватил волос; оказалось, что это была его жена Хатун. Он спросил ее: “Как ты упала?”. Она ответила: “Крокодил схватил меня с берега реки”. Кимаки оказывают уважение этой реке, почитают ее, поклоняются ей и говорят: “Река – бог кимаков”). Шаду дали прозвание Тутук, что значит: “Он слышал голос, вошел в воду и не испугался”» [Бартольд, 1973, с. 43–44].

Другую топонимическую легенду мифологического характера, связанную с рекой Иртыш, приводит фольклорист С. А. Каскабасов: некий богатырь «...хотел запрудить Иртыш, чтобы воды озера Зайсан, через которые протекала река, залили землю и погубили всё живущее на ней. Но пророк Мухаммед завалил этого богатыря горою Саур и сверху навалил для большей тяжести снегу. Придет время, снег растает, тогда богатырь стряхнет с себя гору, запрудит Иртыш, воды Зайсана зальют всю землю, и наступит конец света» [Каскабасов, 1990, с. 92].

Здесь мотивы конца света, связанные с наводнением на реке Иртыш не случайны и, на наш взгляд, явно увязываются с течением реки на север, где находится «страна мертвых». Мотив казахского мифа о потустороннем мире дополняет легенда Гардизи, где Хатун превратилась в волос после того, как «крокодил» схватил ее на берегу и утянул в реку. Надо полагать, что в Иртыше она утонула, и плыл волос-Хатун по течению реки на север в «мир мертвых». Итак, река Иртыш течет на север и несет Хатун в мир иной – соответственно, мы вправе искать в имени реки указание на направление ее течения.

Сходный мотив волоса и воды отметил В. П. Юдин при анализе исторических корней распространенной в Восточном Туркестане уйгурской

сказки о Чин Тёмюр-батуре и Махтум-суле [Юдин, 2001, с. 222–250]. Согласно одной версии сказки, госпожа-красавица Махтум-сула намеревается вымыть волосы в согретой воде и неожиданно оказывается во власти старухи-дьявола семиглавой Яльмюнгюз, аналога казахской *жеті басты Жалмауыз (кемпір)*. По другой же версии, она моет волосы в арыке; один ее волос плывет по течению, его ловит калмыцкий царевич, Махтум-сула становится его женой и рождает двух сыновей. Отметив, что и в уйгурской сказке, и в кимекском мифе волос является вестником жены, В. П. Юдин продолжает: «В этой легенде, наряду с указанием на то, что женой Шада оказался плававший на поверхности волос, интересным для нас является упоминание об обожествлении кимаками реки» [Юдин, 2001, с. 244]. В традиционном мировосприятии волос является хтоническим элементом, связанным с потусторонним миром.

Волос становится причиной выхода замуж Махтум-сулы – происходит переход из одного состояния жизненного цикла в другой (замужество как смерть): значит волос является символом общения с потусторонним миром. Река течет на север, и оказаться во власти семиглавой ведьмы (*жеті басты жалмауыз кемпір*) значит оказаться по *ту сторону* этого мира.

В остяцкой (хантской. – М. С.) богатырской сказке «Сватовство Яга» перечисляются реки, впадающие одна в другую, по которым можно добраться до невесты-красавицы, суженой Яга. В сказке по отношению к реке Иртыш применен эпитет «священные воды Иртыша» [Харузина, 1898, с. 88]. Учитывая древнетюркское значение слова «көк» как синонима сакральных, божественных сил, можем заключить, что Иртыш не зря назывался Кок-Иртыш [Керейтов, 2009, с. 66].

Проанализируем древнее название реки Иртыш. Старое именование Иртыша в его истоках кратко упоминает Г. Н. Потанин: «Иртыш (или оба Иртыша?) – Эбин, Эммин» [Потанин, 1893, с. 876]. В связи с таким разночтением, привлечем «Записки о киргизах» Ч. Ч. Валиханова, где он пишет о кыргызской реке: «...другая Кебинь, или Кемин, идет на запад и впадает в реку Чу» [Валиханов, 1961е, с. 310]. *Кемин* по-кыргызски означает «саван» [КРС, 1940, с. 253]. Учитывая, что в имени реки присутствует название одеяния покойника, а также западное течение реки, можно заключить, что в названии *Кемин* присутствует «страна мертвых». В своих истоках река *Иртыш* сохранила более раннее или же второе прозвание Эбин или Эмин, в чем нетрудно увидеть кыргызское *Кебин* или *Кемин*, – с той лишь разницей, что «страна мертвых» здесь располагается на севере.

Река Иртыш в «Словаре Кашгари» (XI век) отмечена как *Артиш*. В персидской географии X века написано: «Другая река – Артуш, которая

берет начало в горе. Река большая. Вода в ней черная; она хороша для питья» [Minorsky, 1937, с. 75]. Ныне в Восточном Туркестане течет река под названием *Артыш*. Лингвист О. Т. Молчанова объясняет алтайское географическое название *Артыш* (ручей, озеро, гора) как обозначающее «маленький перевал; можжевельник¹⁰⁵, можжевельниковый» [Молчанова, 1979, с. 139]. При этимологизации названия реки Иртыш следует брать за основу наиболее древний, вероятно изначальный ее вариант – *Артыш/Артиш*.

Слово *Артыш* состоит из двух слогов: *ар+тыш*. По поводу первого слога как указателя северной стороны достаточно убедительно высказалась исследователь В. Д. Колесникова. Она показала, что существует общеалтайская корневая морфема **ар(a)*, «...которая прослеживается в названиях спины и, кроме того, служит для выражения таких понятий, как тыл, зад, задняя сторона чего-либо, а также север, северная сторона, запад (стороны света, ассоциируемые с теньевыми сторонами гор, склонов и т. п.)» [Колесникова, 1971, с. 148–149].

Второй слог, *тыш*, по нашему мнению, имеет значение «сторона». В казахском языке слово *тұс* означает сторону или направление [ҚОС, 2002, 848-б.]. Логичен переход *тыш* в *тұс* (*тыш-тиш-туш-тұш-тұс*). *Артыш*: *ар(a)* – «север»; *тыш-тиш-туш-тұш-тұс* – «сторона».

Таким образом, название *Иртыш* означает «северная сторона» и относится к реке, текущей в данном направлении.

¹⁰⁵ Можжевельник в тюркской традиционной культуре имеет сакральное значение. Так, тувинцы по возвращении с похорон совершали омовение рук специально приготовленной водой «хымыран» – смесью воды, молока и можжевельника [Бутанаев, Монгуш, 2005, 172]. Могилу Койлыбая-баксы венчала кипа арчи-можжевельника [см. главу этой книги “Топоминиатюры” в разделе “Койлыбай баксы”].

ТОПОМИНИАТЮРЫ

Земля есть книга, где история человечества записана в географической номенклатуре.

*Н. И. Надеждин,
русский географ XIX века*

Абат-Байтак

Замечательный памятник средневековой архитектуры, мавзолей Абат-Байтак (XIV – начало XV века) находится в Хобдинском районе Актюбинской области (Казахстан) в 12 километрах к югу от села Талдысай.

Как и все известные архитектурные памятники казахской степи, мавзолей имеет свою легенду. Предания приписывают его Абат-батыру, сыну известного философа-утописта XV века Асана Кайгы: «Абат трагически погиб здесь, в урочище Бескопа, когда по заданию отца искал хорошие, привольные места для перекочевки. Он был сброшен верблюдицей-жельмая и разбился. Мавзолей был построен в кратчайшие сроки всем населением окружающей степи. Отсюда вторая часть названия – “байтак”: широкий, необозримый; здесь – всенародный» [Ажигали, 2002, с. 175; Ажигали, Турганбаева, 2004, с. 22].

Если обратиться к персидскому языку, в котором слово *обод* означает «благоустроенный, процветающий, заселенный» [ПРС, 2006, с. 33], то в первой части наименования средневекового мавзолея Абат-Байтак просматривается элемент строительной лексики, близкий к смыслу слов «здание», «сооружение». То есть: «обустроенная, благоустроенная местность, населенный пункт, жилье», что нашло отражение в названиях городов: Ашгабад (Туркменистан), Ленинабад, Сталинабад (Таджикистан), Кировобад (Азербайджан).

Раскрытию содержания первой части названия мавзолея, однако, в большей степени отвечает, на наш взгляд, значение арабского слова *абад* – «вечность, навеки, навсегда» [там же, с. 34], а не персидского *обод*. Востоковед А. фон Кюгельген отмечает, что в измерении потустороннего времени *абад* обозначает «вечность» в смысле бесконечности, в то время как *азал* подчеркивает «отсутствие начала» [фон Кюгельген, 2004, с. 198].

Вторая часть названия памятника, *байтак*, означает «беспредельный» [Севортян, 1978, с. 36]. Таким образом, наименование мавзолея Абат-Байтак состоит из двух частей: арабского *абат* – «вечность», и казахского/тюркского слова *байтак* – «беспредельная». Такое прочтение отвечает предназначению данного памятника и соответствует особенностям почтительно-сакрального отношения казахов к могилам своих предков, ушедших в вечность.

Итак, имя мавзолея Абат-Байтак, где покоятся останки ушедшего навсегда человека, мы можем интерпретировать как «(место) беспредельной вечности».

Азгыр

Название «Азгыр» носит останцовая гора в Волго-Уральском междуречье на Прикаспийской низменности, известная ботаникам как убежище реликтовых видов флоры [Мурзаев, 1996, с. 73]. Кроме того, *Азгыр* – военный полигон в Гурьевской (ныне Атырауская) области. Здесь в 1966–1979 годах было проведено 17 подземных ядерных взрывов. Из 4-х скважин на поверхность земли произошел выброс более десяти миллионов кюри радиоактивных веществ [Казахстанская правда, 1998, 6 октября]. Проблемы «Азгыра» получили широкую огласку в Казахстане во времена перестройки, когда, благодаря свободе слова, стало возможным говорить о проблемах народа, земли, государства.

В 1974 году Е. Койчубаев дал следующую интерпретацию топониму: «Азгыр – урочище в Гурьевской области. Восходит к тюркскому *аз+кыр*, где *аз* – этноним, *кыр* – “холм”, т. е. “азские холмы”» [Койчубаев, 1974, с. 17].

В «Словаре тюркских наречий» Махмуда Кашгари (1074 год) значение слова *азгыр* дано как «жеребец» [Кашгари, 2005, с. 126, индекс 430], тогда как в древнетюркском памятнике – надписи Культегина (732 год) – слово «жеребец» зафиксировано в виде *адгыр* [ДТС, 1969, с. 10]. Другое название жеребца, – в форме *асгыр*, – существует в койбальском наречии хакасского языка и в языке тофов [Севортян, 1974, с. 108]. В современном литературном казахском языке жеребец – *айгыр*.

В составе сложного географического названия слово *айгыр* приобретает значение «большой», считает Г. Н. Конкашпаев, приводя такой пример: *Айгыркум* – «большие пески» [Конкашпаев, 1963, с. 10, 134]. Е. Койчубаев же видит в сложных названиях *Айгырколь* и *Айгыркум* упоминание о траве: «Айгырколь – озеро, на берегах которого растет трава айгыр и Айгыркум – пески, заросшие травой» [Койчубаев, 1974, с. 18].

Нельзя обойти и монгольское слово *азарга* – «творец», которое является, по мнению бурятского исследователя Д. С. Дугарова, «...тюркским заимствованием (*азарга/айгыр*)» [Дугаров, 1991, с. 254]. Даже этот неполный обзор значений слова *азгыр/айгыр* в тюркских языках приводит нас к мысли о предпочтении смысла «жеребец» в толковании топонима *Азгыр/Азгир*.

Названия животных и птиц в географических наименованиях широко распространены у многих народов мира и не являются чем-то исключительным. Так, в Украине, на берегу реки Шилкису расположен населенный пункт Жеребец. Приведем некоторые казахские топонимы, связанные с названиями птиц и животных: местность *Бүркіт* («беркут»), гора *Жылан* («змея»), гора *Қарлығаш* («ласточка»), станция *Киік* («сайга, антилопа»), гора *Тайынша* («телка»), гора *Торғай* («воробей»). В этот ряд естественно вписывается и топоним *Азгыр/Азгир* («жеребец»).

Басдересін (Ортадересін, Баладересін)

В «Словаре географических названий Казахстана» наименованию сая (оврага) Басдересин дается следующее объяснение (автор статьи – Т. Жанузаков): существительное *бас* («высокий, главный») + существительное *дересин* («тростник» по-монгольски). В результате название сая толкуется следующим образом: «главный, верхний чий-тростник» [ҚГАС, 1990, 59-б.].

В том же Актогайском районе, недалеко от озера Балхаш, находятся село *Баладересин* и гора (с ущельем-оврагом) *Ортадересин*, структурно между собой связанные как фонетически, так и географически. Автор статьи о наименовании *Баладересин* Т. Жанузаков, опираясь на расшифровку Е. Койчубаева [Қойшыбаев, 1985], – в которой индоиранскому слову *дере* придается значение «сай» (овраг), а окончанию *-сін/-чин* – смысл множественности, – пишет, что *Баладересин* означает «маленький сай» [ҚГАС, 1990, 54–55-бб.]. Ранее, в 1974 году, Е. Койчубаев [Койчубаев, 1974, с. 78] приводил в своей работе расшифровку исследователя Л. Лигети, где тот описал следующие значения слова *дересин* в монгольском языке (в ордосском – *дересу*): «поле», «густая трава» [Лигети, 1964, с. 17]. Здесь Е. Койчубаев принимает и поддерживает версию Л. Лигети. Как можно увидеть, у одного автора трактовки топонимов, вторая часть которых одинакова, не совпадают (в одном случае *дере* понимается как «овраг», а в другом – как «тростник»).

Автор третьей статьи о топониме Ортадересин, К. Рысбергенова, выделяет основу *дере* и считает, что *дересин* есть монгольское определение

«растения» или же «пастбища», и потому оно должно означать тростник (*ши-чий*) [ҚГАС, 1990, 214-б.].

На наш взгляд, в топонимах *Басдересин*, *Ортадересин* и *Баладересин* компонент *дересин* не может быть монгольским словом, означающим тростник (*ши* по-казахски), несмотря на совпадение части звуков: «тростник» по-монгольски – *дэрс* [Базылхан, 1977, 353-б.]. Гораздо ближе к пониманию сути данного топонима значение турецкого слова *dere* – «1) речка, пересыхающая летом; русло пересыхающей речки; 2) [горная] долина, ущелье, теснина; овраг» [ТРС, 1977, с. 220]. В таком случае, однако, непонятно, что означает частица *сін/син*. Если бы окончанием было *-сі/-си* (что отвечает как турецкой, так и казахской грамматике), то мы получили бы: *Басдереси* – «верхняя часть русла (или ущелья)»¹⁰⁶.

Содержанию географического наименования отвечает и казахское диалектное *дере* – «корыто, из которого поят скот»; означает оно также «подставку для корыта» [Аманжолов, 1959, с. 370]. Слово *дере* в рассматриваемых топонимах можно толковать и как «русло», и как «корыто» (водопой). И, хотя семантическая связь здесь очевидна (и русло, и корыто связаны с водой), предпочтение следует отдать первому варианту, так как термины *бас* («верхний»), *орта* («средний»), *аяк* («нижний») обычно соотносятся с течением реки или, как в данном случае, – с руслом оврага.

Полагаю, что к окончанию географических названий *Басдереси*, *Ортадереси*, *Баладереси* была добавлена буква «н», так как в русском языке оригинальный вариант слов производил впечатление незавершенности. Затем под официальным картографическим воздействием русское произношение, которое не резало и казахский слух, перешло в казахский язык. Подтверждением правильности такого вывода может служить наименование небольшой туркменской речки *Айдереси* (*Айдереси*).

Итак, *Басдереси* (*Басдереси*) – «верхняя часть русла (оврага, реки)»; *Ортадереси* (*Ортадереси*) – «средняя часть русла (оврага, реки)»; *Аякдереси* (*Аякдереси*) – «нижняя часть русла (оврага, реки)».

Бозбайтал

Озеро и одноименная гора Бозбайтал находятся в Улытауском районе Карагандинской области. На современные географические карты они нанесены под наименованием *Басбайтал*. Еще в первой половине XIX века

¹⁰⁶ О компонентах *бас*, *орта*, *аяк* в сложных словах см. раздел данной книги «К изучению “архитектурной” ономастики Казахстана».

озеро называлось *Коксу*, затем оно стало известно как *Ерденколь*. Когда и каким образом происходили эти изменения?

Обратимся к рассказу известного советского политического деятеля и литератора С. Шарипова (1882–1942). В 1929 году в первом номере литературного журнала «Жаңа әдебиет» выходит небольшая новелла С. Шарипова «Ерден көлі». Это, фактически, документальный очерк о реальных событиях, где автор рассказывает об интересующем нас озере следующее: волостной управитель, ага-султан Атбасарского уезда, Ерден Сандыбаев, вытеснив с берегов озера *Коксу* аулы рода *жырык*, поселил здесь подвластных ему *баганалинцев*. «Без него не владеть бы нам такими прекрасными пастбищными угодьями» – говорили благодарные соплеменники и стали называть *Коксу* «озером Ердена» [Шарипов, 1982, 255–261-бб].

А вот как объясняет другую смену наименования озера *Коксу* коренной житель этих мест, краевед Т. Тлегенов. По его информации, на годовом поминальном *асе* (*тризне*) Дузена Сандыбаева (старшего брата Ерден), умершего в 1860 году, состоялась *байга* (конные скачки), в которой победителем стала сивая кобыла – *байтал* (еще не жеребившаяся кобылица) самого Дузена, – вскоре, однако, околевшая от перенапряжения на скачках. Ее похоронили на возвышенном берегу небольшого озера *Коксу*. В память об этой замечательной лошади и незабываемом, грандиозном *асе* озеро стали называть *Бозбайтал* (*боз* – сивая)¹⁰⁷. Эти сведения Тлегенов получил в 1927 году от Жакея Агыбайулы, который сам был свидетелем и участником *аса* Дузена [ПМА, 1983, информатор Тай Тлегенов]. Так озеро стало четырехименным: *Коксу*, *Ерденколь*, *Бозбайтал*, *Басбайтал*.

С приходом советской власти называть озеро именем Ердена, классово чуждого советскому обществу феодала, было рискованно и опасно. Таким образом для советской истории он стал *persona non grata*. Более того, Ерден, проиграв в свое время выборы Чокану Валиханову, сумел, с помощью взяток омским чиновникам, отменить результаты голосования и получить должность ага-султана [см.: Валиханов, 1968б, с. 68, 69, 71, 677]. Данный факт, как и происхождение Сандыбаева, дало властям основания изъять его имя из топонимии региона. Так в советское время выпало из обращения одно из наименований озера. Изначальное название озера *Коксу*

¹⁰⁷ Такое наречение водоема именем коня-победителя скачек известно и в других случаях. Так, в Северо-Казахстанской области в начале XX века на территории совхоза «Жаңа жол» Пресновского района в честь победителя-кобылицы (*байтал*) на байге озеро Сасыкколь переименовали в Сасыкбайтал [ПМА, 1981, информатор А. Ш. Ботпаев].

постепенно забылось, а сохранилось лишь имя *Бозбайтал*, с его неправильным написанием на современных картах – *Басбайтал*.

Рассматривая ошибочное написание одноименных горы и озера *Басбайтал*, Т. Жанузак пишет: «Название горы, как следует полагать, не имеет ничего общего с существительным *байтал*. Вероятно, это слово имеет один корень с бурятским словом *байса*, означающим “гора”, ведь у монголов *байж*, *байжа* тоже значит “скала”. Следовательно, *Басбайтал* – это “высокая гора с отвесными скалами”» [Жанұзақ, 2007, с. 251].

Прочитированное дает основания предположить, что автор рассматривает наименование горы как первичное, а название озера принимает за дубль прозвания горы. Однако многие ученые обратили внимание на «обычай переноса названия реки и озера на ближайшие горы» [Мурзаев, 1996, с. 41]. Эта закономерность имеет и логическое продолжение: так, доктор географических наук А. П. Горбунов отмечает, что названия отдельных вершин переносятся на более крупные объекты, – например, хребты [Горбунов, 2005, с. 6–7]. Поэтому при этимологическом исследовании одноименных соседствующих объектов – горы и озера (реки), гидроним следует рассматривать как первичный. Для этого имеется и психологическое основание: вода (река, озеро, родник), в силу жизненной необходимости для человека, первична по отношению к горам или сопкам, и поэтому естественно и логично то, что воды маркируется раньше гор.

Слово *байтал* несет древнейшую информацию большой силы. Казахи сохранили многотысячелетней давности обряд почитания коня, о котором писал еще в V веке до нашей эры древнегреческий историк Геродот. Профессор Л. П. Потапов на обширном языковом материале тюркских народов проанализировал значение слова *байтал*. К ряду терминов – *байана* (божество), *байтерек* (священное дерево), *байгуш* (мифическая птица), *байкайын* (жертвенная береза), *байтери* (шкура жертвенной лошади) и др., – ученый относит и слово *байтал*: обозначение молодой, не жеребившейся кобылы, предназначенной в жертву и потому имеющей сакральное значение, – а также слово *байталчи*, обозначающее духа-помощника шамана, который вел душу жертвенной лошади божееству [Потапов, 1986, с. 234–235].

В этом же ряду следует рассматривать и слово *байге* (*байга*) – конные скачки, связанные с сопроводительной ролью коня в похоронной обрядности [Кузьмина, 1977, с. 43], а также с другими функциями, подробно рассмотренными исследователем С. И. Аджигалиевым в его работе [см.: Аджигалиев, 1994а, с. 167–171].

Байга как конные ристания, в сюжетной основе которых лежат космогонические представления, связана с погребальной церемонией (как и

отдельные захоронения скаковых лошадей, принимавших участие в *байге*), – и генетически неразрывна с обрядом проводов покойного и совместного захоронения человека и коня. Неудивительно поэтому, что слово *байтал* отложилось и в географических номинациях.

Куруката

Рассматривая проблемы этнической истории древней и раннесредневековой Ферганы, Б. А. Литвинский приходит к выводу, что теория о власти Ахеменидов над Уструшаной историками выдвигается лишь на основании факта существования в этой области города *Кирэсхаты* – Кирополя. Э. Бенвенист провел лингвистический анализ этого названия, приведший к важным выводам: первая часть названия «Кирэсхата» – это имя *Кир* (в те времена это должно было звучать как *Куру* или *Куруш*), вторая же – видоизмененное *када* («поселение» на древнеиранском) [Литвинский, 1976, с. 51].

Независимо от Э. Бенвениста, сопоставление названий «Кирэсхата» и «Куркат» предлагал исследователь В. Р. Чейлытко [Чейлытко, 1940], но Н. Н. Негматов отрицал допустимость этого [Негматов, 1957, с. 18]. Реконструкция общего наименования Курукада Э. Бенвенистом бесспорна, – так же, как этимология второй части слова, считает Б. А. Литвинский. Однако этимология первой части (*куру*) остается неясной, и окончательное решение этой проблемы пока находится за пределами наших сегодняшних знаний [см.: Литвинский, 1976, с. 51].

Для решения этой проблемы учеными не привлекался тюркский материал, который дает ответ на эту загадку. Куру как термин рассматривался в других разделах этой книги, а потому лишь кратко обращаю внимание читателя на академическую этимологию.

Значение названия *Курукада*, можно заключить, – «западное поселение (западный город)».

Койлыбай баксы

Река с таким именем исчезла с современной географической карты Казахстана. На одной из карт СССР за 1928 год [Атлас, 1928, с. 64–65] она еще существовала под именем Койлыбай баксы с ошибочным написанием – *Кульвай баксы*. Течет река на западе Карагандинской области под современным названием *Дұлыгалы Жыланшық*, и только в самом верхнем своем течении, в истоке, она сохранила осколки старого наименования – *Кулабай (Койлыбай. – М. С.)*. Такие трансформации географических наименований

не удивительны. Картографические съемки в Казахской степи, начавшиеся в XIX веке, производились русскими специалистами, а потому изустные записи казахских названий получались нередко ошибочными. На первые географические карты с казахской транскрипцией переносились топонимы в русском написании, и здесь происходило второе искажение. Ярким примером передачи гидронима по «испорченному телефону» является название реки *Түнтөгер* (*Тунтогер*), которая попала на карты с исковерканным до неузнаваемости наименованием, причем как на русском – *Тунтюгур*, – так и на казахском – *Тімтуір*, – языке.

Интересующая нас река носит имя одного из могущественных и почитаемых среди казахов баксы-шамана *Койлыбая*, истории о некоторых деяниях которого в середине XIX века записал Ч. Ч. Валиханов. Эта яркая зарисовка камлания баксы неоднократно использовалась этнографами. Приведем в сокращенном изложении лишь один из описанных Ч. Ч. Валихановым эпизодов.

Рассказывают, что патрон всех баксы, баганалинец (из племени *найман*. – М. С.) Койлыбай поставил на одну призовую байгу свой кобыз, предварительно велел его привязать к дереву. Когда показалась пыль конной армады, Койлыбай, размахивая саблей, начал свою игру (то есть камлание. – М. С.), и тогда вдруг с грохотом и ураганным ветром впереди скачущих коней показался музыкальный инструмент баксы, волокущий за собой вырванный с корнем огромный саксаул. Приз был получен Койлыбаем-баксы [*Валиханов, 1961а, с. 118*].

У Ч. Ч. Валиханова там же дан еще один небольшой рассказ о подвигах духов-помощников Койлыбая, помогавших ему в лечении. Повествование это заслуживает отдельного аналитического рассмотрения при исследовании шаманского пантеона казахов.

Сказания о Койлыбае, сохранившиеся до наших дней, представляют его личность мифологической, – тем не менее, фигура эта не вымышлена, о чем говорит место его упокоения, посещаемое и почитаемое людьми до сих пор. Ныне над его могилой построен порталый саганатам, а некогда она, по завещанию самого шамана, была увенчана большой кипой улытауской *арчи* (*арша*, можжевельник) [*Рахметов, 1998, 53-б.*]¹⁰⁸. О времени

¹⁰⁸ О такой форме надгробия пишет Ш. Рахметов, участник историко-этнографической экспедиции «Буланты-98», организованной в 1998 году по инициативе акима города Жезказган Жумамади Ибадильдина. Участники экспедиции посетили могилу Койлыбая-баксы, сфотографировав надгробное сооружение и записав несколько интересных легенд о деятельности Койлыбая [*Рахметов, 1998, 51-54-бб.*]. По результатам работы экспедиции был издан сборник материалов

жизни и деятельности этого великого баксы прошлого нет точных данных. Ч. Ч. Валиханов писал, что сведения о нем – «...это сказание из уст народа» [*там же*]. Эта оговорка говорит о том, что Койлыбай не был современником ученого.

Поэт М. Жумабаев в начале XX века посвятил одну из своих поэм легендарному Койлыбаю-баксы [*Жумабаев, 1989, 230–232-б.*]. Написанная по устным источникам поэма несет в себе следы документальности: заслуживает внимание упоминание в ней имени Барака, присутствовавшего на сеансе камлания Койлыбая.

Историк С. Отениязов задается вопросом, какой из известных нам Барак-султанов имеется в виду. Не внук ли Урусхана, умерший в 1418 году? Или же это султан Среднего жуза (XVIII век)? А может это Асау Барак¹⁰⁹, активный участник борьбы с джунгарами, выходец из рода табын Младшего жуза? [*Отениязов, 1993, 220-б.*].

Ответ на этот вопрос дал бы возможность определить время жизни знаменитого шамана Койлыбая, современником которого был Барак. С большой долей уверенности можно предположить, что Койлыбай мог быть современником Барак-султана, умершего в 1750 году [*КРО, 1961, с. 726*]. Дело в том, что и Койлыбай-баксы, и Барак-султан проживали в одном регионе степи, чем бы и объяснялось присутствие Барака на сеансе камлания Койлыбая. О местах кочевок Барак-султана сохранились сведения в выписке Коллегии иностранных дел Российской империи, подготовленной для доклада императрице Анне Иоанновне, где говорится, что «...ханы Барак и Аболмаммет кочуют по горам Улутов и Кичитов, по рекам Сыр, Сарысу и Торгай» [*там же, с. 36*]. Таким образом, Барак жил в том же регионе, где протекает река Койлыбай-баксы, то есть там, где жил и Койлыбай. Кроме того, события, описываемые М. Жумабаевым, происходили на большом сборе племени найман, члены которого проживали, опять же, в том регионе, где протекает река Койлыбай: там, в Жезказган-Улытауском регионе, и поныне живут казахи племени найман.

«Бұланты шайқасы», где помещена фотография неизвестного надгробия (в пустыне Бетпақдала), сооруженного из кипы хвороста и установленного на могильную каменную наброску [*Бұланты шайқасы, 1998, 48–49-б.*]. Типологически таковым, на наш взгляд, мог быть и первоначальный вид могилы Койлыбая-баксы.

¹⁰⁹ Асау и Барак – это два человека, сын и отец, исторические личности. Похоронены в песках Сам (современная Манкыстауская область). Судя по эпитафиям на надгробных стелах (кулпытасах) Барак-батыр умер в 97-летнем возрасте (год смерти неразборчив); Асау-батыр скончался в 1846 году в возрасте 63(64) лет [см.: *Ажигали, 2002, с. 89*].

Можно установить, таким образом, что Койлыбай жил в первой половине XVIII века, так как Барак-султан умер в 1750 году, – значит, время, когда название реки стало увязываться с именем баксы-шамана, может датироваться первой половиной XVIII века.

Жизнь баксы без специального инструмента для медитации невозможна: следует кратко остановиться и на кобызе – казахском смычковом музыкальном инструменте. Кобыз есть инструмент шаманский, сакральный. Шаманы алтайских народов во время ритуальных действий пользовались палкой под названием *кам* (отсюда само действие называется камланием) [Кузьмина, 1977, с. 44]: оседлав *кам*, *камы-баксы* посещают верхние и нижние миры. *Кам* – это еще и изображение священного коня, который помогает шаману совершить путешествие на небо и служит посредником между землей и небом [*там же*, ссылка Кузьминой на работу турецкого ученого: E. Esin. The Horse in Turkic Art, – CAJ, t. X, № 3–4, 1965]. Вот почему, у монгольского смычкового музыкального инструмента *моринхур* (*морин* – «конь». – М. С.) гриф увенчан изображением головы коня.

Казахский кобыз, аналог монгольского шаманского инструмента, не имеет коня на своем грифе – однако в изложенной выше легенде он сам принимает участие в байге (конных скачках-ристаниях), что указывает на аналогичную функцию этого инструмента как «ездового животного» в потусторонних странствиях шамана. Следует помнить, что в составе названий шаманских рек нередко присутствует слово *кам* (другое значение слова *кам* – «вода»). От тюрко-сибирского слова *кам*, обозначающего и шамана, и изображение священного коня, происходит казахское слово *қам+шы* – «кнут, плеть, нагайка», которые также используются *кама-баксы* во время камлания для «поездок» по нижним и верхним мирам. О сакральной сути *қамшы*, этого шаманского инструмента, говорит следующее описание: «Рукоятка изготовлялась только из священной таволги (без каких-либо украшений), плетка – из кожаных тесемок, нарезанных из шкуры “чистых” животных» [Оразбек, 2010, с. 313]. «Чистыми» считались конь, верблюд, марал, олень, а их «заместителями» в ритуальной практике были камшы, палка, прутья (веник), бубен, кобыз, дутар, жетыген.

Неслучайно, названия самых разных типов тюркских музыкальных инструментов – от губных и струнных до духовых и смычковых – имеют общий корень (*кам* = *ком-хом-коб*): алтайский *комус* (губно-язычковый варган), казахский *қобыз* (смычковый), крымскотатарский *къобыз* (щипковый), кыргызский *комуз* (струнный, щипковый), тувинский *комус* (губно-язычковый варган), хакасский двуструнный *хамыс* (щипковый лютневидный), якутский *хомус* (язычковый щипковый инструмент). Что же, кроме общего корня слова, объединяет эти музыкальные инструменты различного типа?

Изначально, издревле, музыкальные инструменты предназначались не для развлечений и проведения веселого досуга, а, наделенные сакральным содержанием, использовались лишь посвященными в таинство баксы-шаманами при религиозных мистериях и для общения с духами. Таким образом, общий корень в названии самых различных типов музыкальных инструментов говорит об их едином культово-религиозном происхождении и одинаковом предназначении¹¹⁰.

Восходящие к общему корню *кам* (*ком-коб-хом*), названия указанных инструментов дополняются и семантически увязываются с другим рядом терминов, означающих как казахский *күй* (музыкальную пьесу), так и тувинский коомей *кай* (горловое пение), и хакасский *хай* (горловое пение), которые можно считать также своеобразными «музыкальными инструментами» древних шаманов. Само горловое пение, как и шаманские музыкальные инструменты, наделялось магическими свойствами. Мастера горлового пения – *кайчи*, – как правило, были исполнителями героического эпоса. Исполнялся же эпос в исключительных случаях: на поминках, перед боем, перед охотой, – то есть тогда, когда необходимо было обращаться к потусторонним силам за помощью.

Тексты эпоса считались священными, и всякое их изменение при исполнении могло иметь весьма дурные последствия, не исключая и смерти [Турсунов, 2001, с. 114]. Вот чем объясняется многовековая крепость изустного слова-сказания, которой поражался Ч. Ч. Валиханов: «Изумительно, с какою свежестью сохранили киргизы (речь идет о казахах. – М. С.) свои древние предания и поверья, и еще изумительнее, что во всех отдаленнейших концах степи, особенно стихотворные саги, передаются одинаково и при сличении были буквально тождественны, как списки одной рукописи. Как ни странна, кажется, подобная невероятная точность изустных источников кочевой, безграмотной орды, тем не менее, это действительный факт, не подлежащий сомнению» [Валиханов, 1961е, с. 391].

Таким образом, к одному семантическому кругу мы можем отнести как тюркские музыкальные инструменты *кобыз*, *комуз*, *комус*, *хомус*,

¹¹⁰ Видимо, названия *тамг* (*таңба*) казахских родов катаган (домбра), мангытай (*кобыз*), алтай-карпык (*домбра*, *сырнай*) объясняются не только подобием/сходством с музыкальными инструментами [см.: Ордабаев, 2004, с. 70–71], но и высоким сакрально-культовым статусом этих инструментов, начертания которых сознательно использовалось в родовой геральдике. Тамги имели значение не только знаков собственности, но и родовых символов, обладающих чудодейственной силой. Отсюда употребление их в качестве оберегов [Еремеев, 1971, с. 92].

хомыс, так и горловое пение *кай, хай*, а также музыкальные пьесы *күй*. В этом же семантическом ряду находится монгольский музыкальный инструмент моринхур, где слово *морин* означает коня, а вторая часть, *хур* (*хуур*), восходит к тюрко-монгольской лексике и означает «кобыз» (*qobis-qobur-qiqur-хуур*) [Базылхан, 2011, 169-б.]. У шорцев, а также у алтайских племен челканцев и кумандинцев, шаманский бубен называется *туур* [Поптапов, 1972б, с. 63] – термин, восходящий, опять же, к слову *кобыз/qiqur*. Название *кобыз* выходит за рамки тюркского этнического массива и проявляется как в названии украинского музыкального инструмента *кобза*¹¹¹, так и в термине, обозначающем эпического исполнителя на этом инструменте – *кобзарь*.

Реки, течение которых связано с севером, где находится страна мертвых, зачастую были местом деятельности шаманов и нередко носили их имена. Река *Койлыбай баксы*, текущая на север, – не единственная в этом ряду. Таковой является бурятская река Шаманка, текущая с севера и впадающая в реку Баргузин. Получила река свое название в честь проживавшей здесь шаманки, пишет исследователь Б. Ц. Гомбоев [Гомбоев, 2004, с. 219]. В реку Баргузин впадает, также с севера, река *Курумкан*, название которой, по нашему мнению, связано со «стороной смерти» – севером. Тюркское слово *куру* означает «высыхающий, умирающий», что семантически связано с севером, а значение второй половины слова, *кан*, – «река».

Считаю, что происхождение имени реки *Койлыбай баксы* связано с ее северным течением и, в связи с этим, – с проведением на ее берегах шаманских ритуалов. На нередкость таких наименований указывает И. А. Худяков, который пишет, что в Якутии «...шаманство увековечило себя даже географическими названиями» [Худяков, 1969, с. 303], приводя следующие примеры: «...в 45 км от города Верхоянска есть река Ойун үрэгэ (Шаманская река), озеро *Ойун күөлэ* (Шаманское озеро), а на реке Адыче есть местечко *Ойун хомото* (шаманское улово)» [там же].

Кылшакты

Река *Кылшакты*, незначительная по длине (около 50 километров), впадает в озеро Копа, на берегу которого находится город Кокшетау. Имя реки составное (*кыл* – «волос» + *шакты* – «подобие»), означающее реку,

¹¹¹ Неудивительно, что у украинцев, в этногенезе которых принимали участие различные тюркские племена, названия музыкальных инструментов созвучны с тюркскими. В их числе – *бандура* и *домра*.

узкое русло которой уподоблено волосу. Название точно характеризует параметры реки, короткой и очень узкой.

Гидроним легко раскрывает свой информационный потенциал и интересен нам в ракурсе исторических взаимоотношений между теряющей свою независимость Казахской степью и Российской империей.

В 1759 году, 22 октября, султан Аблай в письме командиру Уйской военной линии полковнику П. Родену сообщает о том, что «Зимовать намерен при Кукчатаве-горе и при речке Кылчаклы» [КРО, 1961, с. 602]. Затем, в апреле 1761 года, в октябре 1762 года, в феврале и августе 1764 года и в июле 1767 года в переписке Аблая с представителями российской администрации (а также в показаниях российских разведчиков) упоминается зимовка Аблай-хана на реке *Кылшакты*, которая именуется по-разному: то Колчаклы, то Кылчаклы, то Кулчаклы [там же, см.: с. 614, 642, 661, 663, 665, 684]. Эти данные указывают, что территория и окрестности современного Кокшетау в XVIII веке были зимовьем хана Аблая и являлись частью родовой территории его подданных.

Русская транскрипция казахского названия реки (*Колчак+лы*) может увести к неверному прочтению топонима: слово колчак означало «нарукавник» (*кол* – «рука»), «поручни кольчужные» [Баскаков, 1992, с. 17, 92]. То есть «Колчак» как русская фамилия тюркского происхождения не имеет ничего общего с названием реки.

Маңқыстау

Название полуострова произносится и пишется в различных вариантах: *Маңқыстау*, *Маңгыстау*, *Маңқышлақ*, *Маңгышлақ* (*Манкистау*, *Мангистау*, *Манкишлак*, *Мангышлак*). Суть топонима раскрыта геологом А. Вамбери еще в середине XIX века. В 1865 году в своей работе «Путешествие по Средней Азии», опубликованной в столице Российской империи Санкт-Петербурге, он пришел к выводу, что интересующий нас топоним означает «тысяча зимовий» [Вамбери, 1865, с. 160]. Через шесть лет, в 1871 году, доцент восточного факультета Санкт-Петербургского университета Л. Будагов включил в свой «Сравнительный словарь турецко-татарских наречий» мнение А. Вамбери о топониме *Мангышлак*: «мангышлак, кир. *мангушдау* (в старину назывался – тысяча зимних стоянок), собственное имя острова и местности на восточном берегу Каспийского моря, где когут киргизы и туркмены» [Будагов, 1871, с. 259]. Увы, эти толкования географического названия почему-то не удовлетворили современных исследователей, хотя для утверждения новой версии необходимо было под-

вергнуть критическому анализу старую, указав ошибочность предложенного прочтения, и лишь затем предлагать свою версию.

Ученые выдвигают самые разные этимологические варианты прочтения этого достаточно прозрачного топонима. Приведем лишь некоторые примеры, характеризующие состояние проблемы: игнорирование высказывания А. Вамбери приводит само исследование в тупик. Великий тюркский ученый Махмуд ал-Кашгари в своем труде «Диван Лугат ат-Турк», упомянул топоним *Манкишлаг*: «*мэн кишлаг* – название (местности) в землях Огузов» [*Кашгари*, 2005, с. 858, индекс 5407]. Опираясь, по-видимому, на этот словарь XI века, где выражение *мэн йәшлиг күй* переводится как «овца, достигшая четырехлетнего возраста» [*там же*, индекс 5408], доктор филологических наук Г. Мусабаев пришел к характерному выводу: топоним, состоящий из двух частей, – *ман* («баран») + *қыслақ* («зимовье»), – означает «зимовье баранов» [*Мусабаев*, 1946, 37–38-бб.]. В этом выводе, очевидно, игнорируется тот факт, что «баран» в «Диване» ясно обозначен словом *күй*, а не термином *ман*. Фраза Махмуда Кашгари должна буквально переводиться как «мэн-летняя овца»: мэн и в диалекте современных туркмен обозначает овцу трех-четырёх лет или четырехгодовалого барана [*ЭСТЯ*, 2003, с. 34].

Филолог А. Абдрахманов также разбивает топоним на два компонента: «*маңгыш/маңгыс* (название хищного животного) + суффикс *-лак*» – и интерпретирует его как «местность, где водятся мангусты» [*Абдрахманов*, 1975, 133-б.]. Название этого животного появилось и на административной карте Республики Казахстан в не вполне грамотном словообразовании «Мангистауская область».

По поводу этого топонима имеются и другие этимологические изыскания. В. А. Никонов рассматривает значение данного географического названия как «кишлак менков», где, как он считает, *менк* – наименование одного из ногайских племен [*Никонов*, 1966, с. 255]. Туркменский ученый С. Атаниязов в своих изысканиях приходит к выводу о том, что *Манкишлак* – это «укрепленный стан» (*ман* – «укрепленный»; *кишлак* – «стан») [*Атаниязов*, 1980, с. 203]. Рассматривается этот топоним и по-другому: *мангыс* – «саранча», а вторая половина названия, *тау*, – «гора». В результате топоним приобретает значение «саранчовая гора» или «гора кузнечиков» [*Нурмагамбетов*, 1994, 35-б.].

Не углубляясь в анализ этимологических исследований и не рассматривая версии других авторов, остановимся на одном из последних предположений, сделанном профессором Т. Жанузаком. Принимая расшифровку С. Атаниязова и опираясь на данные таджикского языка, где в

составе слова *манзил* («место остановки, стоянка, привал, жилище») имеется корень *ман*, Т. Жанузак повторяет вывод, сделанный С. Атаниязовым: «...в топониме *Мангышлак/Манкыстак/Манкыстау* содержится значение “укрепленной стоянки, зимовки”» [Жанузак, 2007, 324-б.].

И даже академический «Казахско-русский словарь» не избежал искушения пояснить, что «*Маңғыстау* от *маңғыста* – величаво ступать, идти спокойным шагом (о верблюде)» [ҚОС, 2002, 588-б]. Несмотря на такой разброс мнений, высказывание полуторавековой давности, принадлежащее мадьярскому путешественнику Арминию Вамбери, оказалось наиболее достоверным, что подтверждается и работами средневековых авторов. Воспользуемся ценными сведениями, приведенными в работе современных исследователей¹¹².

Арабский историк и географ *Мукаддаси (Макдисси)*, живший в X веке, упоминает город *Бинкишлак* на границе государства хазар и Джурджана (Хорезма). В конце X века великий центральноазиатский ученый-энциклопедист Абу Рейхан Бируни в своем труде «Канон Мас'уда», дает координаты города и порта грузов *Банхишлаг*. Крепость *Мангышлак* (в этой форме написания) упоминается в сообщении Хусейни об осаде войсками сельджукского правителя Алп-Арслана, где засели кыпчаки (1065 год). Спустя шесть с половиной десятков лет новые сведения о крепости *Манкашлаг* появляются в труде арабского географа *Якута (Йакут)* о временах правления хорезмшаха *Атсыза* (1127–1156 годы) [Самашев и др., 2007, с. 316–317]. В историческом труде «ал-Камил фи-т-та'рих» («Полный свод истории») арабского историка XIII века Иззад-дина Ибн ал-Асира, посвященном истории мусульманского мира, говорится, что сын хорезмшаха *Атсыз*, командовавший армией при жизни своего отца, завладел городом *Мангышлак* в 490 году Хиджры (19.12.1096–8.12.1097) [ал-Асир, 2006, с. 277, 233].

В вышеприведенной сводке обращает на себя внимание наиболее раннее написание названия города в форме *Бинкишлак* (X век). В огузских языках, в частности – в турецком, слово «тысяча» звучит как *бин (bin)* [ТРС, 1977, с. 117] (нелишне будет заметить, что в этногенез одного из крупных казахских племен, адай, включен значительный огузский пласт). Вторая часть слова, – *кишлак*, – как известно, происходит от слов *киш (қыс)* – «зима» и суффикса *-лак*, то есть *кишлак* – это «зимовка» или

¹¹² Сводка упоминаний средневековых авторов о географическом названии *Манкишлак* приведена по работе З. Самашева, К. Кушербаева, Е. Аманшаева, А. Астафьева «Сокровища Устюрта и Манкыстау» (Алматы, 2007).

«зимовье». Таким образом, *Бинкишлак* означает «тысяча зимовок». Самое раннее написание топонима в форме *Бинкишлак* позже, под воздействием различных диалектов тюркского языка, а порой и искаженного написания в других языках (арабский, персидский), еще в средневековье приобретает другие написания и произношения – *Банкишлак*, *Банхишлак*, *Манкишлак*, *Манкашлак*. Затем кишлак, как «зимовье», приобретает современную казахскую форму *қыстау* (*қыстақ*), что привело к возникновению еще одного варианта топонима (*Маңқыстау*), который, однако, не изменил суть своего многовекового исконного имени – «тысяча зимовок».

В XII веке название города *Манкашлак* распространяется уже на всю географическую область [там же, с. 318], считают авторы книги «Сокровища Устюрта и Манкыстау». Исторически, в силу достаточно теплой зимы, *Манкишлак* всегда был местом зимовья кочевого населения Арало-Каспийского региона, и, скорее всего, по скоплению «тысяч» зимовок на полуострове, город *Мангышлак* и получил свое имя, упоминаемое средневековыми авторами. Судя по тому, что первое упоминание города *Бинкишлак* (*Манкишлак*) приходится на X век, название «тысяча зимовий» возникло раньше этого времени, то есть уже в раннем средневековье.

Сразу после второй мировой войны начинаются исследования замечательных мемориально-культурных архитектурных памятников полуострова *Манкишлак*, где обнаруживаются десятки тысяч позднесредневековых сооружений, генезис которых уходит в средневековую и более раннюю эпохи. Ученые полагают, что изучаемое ими Каракавакское городище является городом *Бинкишлак* (*Банхишлак*), а городище *Кызылкала* – поселение с городской планировкой, – «...и есть легендарный город *Манкашлак*» [Самашев и др., 2007, с. 317–318, 321].

На наш взгляд, все вышеперечисленные варианты написания топонима *Манкишлак* изначально относились к полуострову, и лишь затем это название перешло к городу. Требуются дополнительные изыскания, чтобы идентифицировать городища *Кызылкала* и *Каракавакское* с упоминаемыми в средневековье населенными пунктами *Бинкишлак* и *Манкашлак*, которые, по нашему мнению, суть название одного и того же города: варианты одного имени не следует переносить на два археологических объекта.

По такому же, как и в слове *Манкишлак*, принципу образован топоним *Манкент* в Южно-Казахстанской области. В своей работе Махмуд ал-Кашгари приводит название средневекового населенного пункта: «*ман канд* – название города, находящегося возле Кашгара, он разрушен» [Кашгари, 2005, с. 858, индекс 5407]. Эта информация ученого позволяет интерпретировать название села *Манкент* как «тысяча поселений», где

кент – «город (оседлое поселение)». Таким образом, *Манкент* («тысяча поселений») является своеобразным дублем *Манкишлака* («тысячи зимовий»). Южный Казахстан, находясь на трассе Великого шелкового пути, издревле относился к земледельческому региону и был своеобразной контактной зоной, границей кочевий и оседлости. Здесь, как и в Кашгарии, было значительное число городов и населенных пунктов. Поэтому неудивительно использование одинаковой модели названия в двух частях по сути одного региона – Восточного Туркестана и Средней Азии.

Meriç

Турецкая река *Мерич* течет с севера на юг по территории двух государств. В своей верхней, болгарской, части река носит название *Марица*. Принято считать, что турецкое наименование реки является искаженной передачей болгарского имени. Этому мнению придерживаются и турецкие исследователи. Тем не менее, южное направление течения реки и содержание ее названия дает основание считать, что изначально ее имя было турецким (тюркским): турецкое наименование несет в себе печать древнейшего обожествления и почитания водных источников, неоднократно отмеченных этнографами [см.: Горшунова, 2001, с. 227].

Так, в турецком языке *mer'i* означает «уважаемый, почитаемый» [ТРС, 1977, с. 617], что ставит это слово в разряд таких уже рассмотренных нами терминов, как хан. В данном контексте название реки может переводиться как «уважаемая, почитаемая», что связано с ее течением не в страну мрака – север, а на благодатный юг. Здесь налицо сакрализация имени реки. Частица «ч» могла появиться под влиянием болгарского языка. Семантически турецкое *meri* можно увязать с тюрко-монгольским корнем мер-/мөр со значением «цели, объекты, мишени» [Турсунов, 2001б, с. 106], и, добавим, – «направления».

Проникновение тюркских элементов на территорию современной Болгарии происходило уже в III–IV веках, о чем свидетельствуют письменные источники – римские, византийские, сирийские, арабские, армянские и др. Всё это дает основания предполагать, что свое название река получила от средневековых болгарских тюрков. Вероятно, так она стала именоваться во времена хана Аспаруха, когда и сама страна приобрела имя «Болгария» по имени тюркского этноса – болгар, выходцев с берегов Идиля (Волги).

В Болгарии жило и живет значительное число турок и представителей других тюркских народов – гагаузов, ногайцев, татар, которые сохранили и донесли до нас имя реки *Мерич*. Болгария насыщена тюркскими (турецки-

ми) топонимами, – впрочем, сейчас их число сокращается. Многие тюркские/турецкие топонимы калькировались на болгарский язык. Например, гора *Ельмене* («ветряная гора») – ныне называется Вихрен; *Дели-Орман* – Дикий Лес; *Сарыкая* – Жилтец; *Бешбунар* («пять родников») – Изворец; *Сакар-Балкан* («лысая, оголенная гора», «хребет без древесной растительности») – Лиса Планина; *Сакара* – Плешивец [Мурзаев, 1982, с. 122]. Знаменитый курорт Златы Пясцы («Золотые пески») на берегу Черного моря еще совсем недавно носил имя *Узун кум* («Длинные пески»).

Молочные воды

Небольшая река *Молочная*, на берегах которой раскинулся город Мелитополь (Украина), впадает в лиман Молочное озеро, соединяющийся с Азовским морем. От моря Молочное озеро отделяется узкой полоской суши. Западнее, параллельно реке Молочной, текут на юг и впадают в Азовское море еще две реки – Малый Утлюк и Большой Утлюк.

Территория, на которой находятся все указанные реки и озеро, входила в состав Крымского государства. После присоединения Крыма к Российской империи (не только территории полуострова, но и земли материковой части ханства) начинается заселение Крыма – особенно в период правления Александра I, «...полуостров был заполнен многочисленными переселенцами: греками, немцами, выходцами из прибалтийских стран, русскими и украинцами. Татарам, отторгнутым ими к засушливым землям в глубине полуострова, оставался единственный способ выживания – эмиграция в Оттоманскую империю. В период между 1783 и 1893 годами предположительно более миллиона крымских татар покинули свою родину и обосновались в Турции, а также в Румынии и Болгарии, принадлежавших в тот период Оттоманской империи. В самом Крыму накануне октябрьской революции оставалось только небольшое сообщество мусульман, задавленное массой русских и европейских переселенцев» [Bennigsen, Lemercier, 1986, p. 41]. Начинается русификация крымскотатарских топонимов, принявшая тотальный характер в советский период, особенно после высылки кырымлы со своей родины. История географических наименований в Крымском государстве несет такую же печать трагической судьбы, как и его народ.

Название реки *Молочная* является калькой с языка кырымлы. Знаменитый турецкий путешественник XVII века Эвлия Челеби полагает, что название реки произошло от цвета ее воды, которая «...протекает через месторождения свинцовых и медных руд» и поэтому «...становится похожей на молоко» [Челеби, 1979, с. 37].

В географическом исследовании Крымского ханства И. Тунманна, изданном в 1784 году на немецком языке, река с современным названием Молочная именуется «...по-татарски – *Сут-Су*, по-русски – Молочные воды» [Тунманн, 1991, с. 43]. Обращает на себя внимание абрис (береговые очертания) озера, буквально повторяющий форму кожного сосуда для хранения молочных продуктов, который на крымскотатарском языке называется сютлюк¹¹³ – «молочник, сосуд для молока» [КРЛ–КРС, 1988, с. 116]. Кырымлы так и называли озеро – Сютлюк.

Название озера Молочное есть неточная калька крымскотатарского слова «сютлюк», которое в переводе должно звучать как Молочник. На такой очевидный вывод, кроме очертания самого озера, наталкивают еще и имена двух рек – Большой *Утлюк* и Малый *Утлюк*, в основе названий которых лежит не слово сютлюк (в русском – усеченное «утлюк»), а *(с)утлю/сютлю* – «молочная» [там же]. Таким образом, можно прийти к выводу, что реки Большой Утлюк и Малый Утлюк назывались по-крымскотатарски *Биюк Сютлю* и *Кичик Сютлю*.

Впадающая в озеро Молочник река называется Молочная, что отвечает логике образности. Все эти реки и озеро относятся к бассейну Азовского моря. Сведения о реке Молочной, названной Тунманном «*Сут-Су*¹¹⁴ или Молочными Водами» [Тунманн, 1991, с. 45], не противоречат другим крымскотатарским вариантам: *Сютлю-Су* (*су* – «вода») или просто Сютлю. Один из притоков реки Молочной, ныне утративший свое первоначальное имя, в работе Тунманна называн рекой *Сут-Ютлюги* [там же]. Если исходить из нашей трактовки «молочных» названий, то эта река называлась *Сут-Сютлюги*, что подчеркивает прямое предназначение сосуда и буквально означает «молочница для молока»¹¹⁵ (существовали и другие молочные продукты – *кумыс*, *айран*). Весьма характерно большое количество «молочных рек» в одном районе: реки *Сютлю*, *Сют-*

¹¹³ Такие сосуды для хранения молочных продуктов (кумыса, айрана, молока) изготавливались из шкуры с ноги или шеи лошади, снимаемой «чулком». В них молочные продукты хранились долгое время, не прокисая. Использовались для изготовления молочников также и шкуры козлят, ноги которых отрезались на уровне колен. Такие «ножки» присутствуют в очертании озера Молочник в виде отростков-притоков небольших речек.

¹¹⁴ Тунманн приводит названия нескольких притоков реки *Сут-Су*, среди которых – река *Сут-Ют-люги*. По поводу этого притока автор примечаний к книге Тунманна Л. Н. Эрнст пишет: «Названия притоков Молочной, кроме Токмака и Чингула, не совпадают с приводимыми автором» [Тунманн, 1991, с. 91].

¹¹⁵ Не ясно только, почему такое название дано не озеру, а реке.

Сютлюги, *Кичик Сютлю*, *Биюк Сютлю*, а также озеро *Сютлюк* – очевидно, это не случайно.

«Молочные» топонимы встречаются в различных регионах тюркского мира. К примеру, на левом берегу Сырдарьи находился средневековый Молочный город – *Сюткенд* (*сют* – «молоко»; *кенд* – «город») [Бартольд, 1963а, с. 234], а также населенный пункт Суткан близ Бухары [там же, с. 182]. У реки Чилик (Жетысу), истоки которой находятся в горах Алатау, имеется множество притоков, и один из них носит название *Суттібұлақ* («молочный родник»). *Сутколь* – молочное озеро в мифологиях многих тюркских народов, в частности – алтайцев, тувинцев, хакасов и других.

Самарканд

Поселок *Самарканд*¹¹⁶ находится в восьми километрах от города Темиртау (Темиртау) Карагандинской области. Самаркандское водохранилище в городе Темиртау, построенное для нужд Карагандинского металлургического завода, получило название от имени села, которое обосновали немецкие переселенцы-колонисты из Самарской губернии. Наименование этого села, как и водохранилища, не имеет ничего общего с названием узбекистанского города Самарканд. Происхождение этого топонима связано с добровольным (пока) переселением немецких колонистов в казахские степи. Но об этом дальше. Прежде немного истории.

В 1861 году в России был издан указ, который официально освобождал крестьян от крепостного права, а по сути – от рабства. Однако крестьяне оставались закабаленными и имели право покидать сельские общины лишь раз в год, поздней осенью, в так называемый Юрьев день. По указу императрицы Екатерины II и по ее приглашению, с 1762 года Поволжье начинает заселяться немецкими крестьянами. Новые немецкие колонисты, в отличие от русских крепостных крестьян, были свободными поселенцами, но покидать выделенную им землю также не имели возможности: во-первых, в силу того, что они были приписаны к определенной общине, а во-вторых, больше земли им не полагалось (а какой крестьянин без зем-

¹¹⁶ Благодарю граждан ФРГ *Шекк Владимира Александровича*, его супругу *Эллу Александровну*, которые, при поддержке своих детей *Валерия* и *Эрики*, взяли на себя благородный труд по написанию истории их родного села Самарканд (Карагандинская область) и предоставивших мне собранные ими неопубликованные рукописные материалы [Шекк, 2009], ставшими основой для данной части моей работы.

ли?). Новые жители Российской империи довольно быстро наладили хозяйство, благо переселенцам полагались льготы. Со временем семьи разрастались, и в хозяйствах приходилось жить двум-трем поколениям под одной крышей и на одном участке земли. Крепкие фермы немцев начали трещать по швам.

С целью закрепления и колонизации захваченных земель правительство Российской империи призвало осваивать «свободные» земли на восточных окраинах государства, это нашло отклик и у российских немцев. Хотя земли в Казахстане как и не были не были свободными. Специальным постановлением правительства казахские земли были объявлены государственными. Так, одним актом все казахи были лишены своей земли. То, что для оседлых было «пустующим», для кочевника являлось используемым. Специальный государственный переселенческий орган, созданный в Российской империи, плавно перешел в советскую систему со всеми его основными функциями. Как в царской России, так и в Советском Союзе выделялись огромные финансовые средства для переселения с целью закрепления захваченных земель за русским государством. Так, под патронажем русского переселенческого органа немцы обрели новую родину.

В 1905 году на левом берегу реки Нура, у подножья сопки Жаур, в 35 километрах к северу от нынешнего города Караганда, появились первые 18 семей немецких поселенцев из села Гнаденфельд Краснокутского уезда Самарской губернии, получившие большое по тем временам пособие (200 рублей) и 15 десятин земли (1,1 гектара) на каждую мужскую душу. Первую зиму пришлось прожить в землянках. На следующий, 1906-й, год прибыло еще 40 семей из различных сел Самарской губернии. Среди вновь прибывших были семьи Бокк, Губерт, Кинзель, Шекк, Шлегель, Эрнст. Так, на отчужденной властями земле крупных казахских баев – братьев Оразбека, Ниязбека и Турлыбека – было заложено село, которое в ноябре 1909 года было зарегистрировано как Самарканд и получило статус населенного пункта.

Достаточно быстро выросло село, из двух улиц вдоль реки Нура, с магазином, водяной мельницей, школой с немецким языком обучения, лютеранской церковью и больницей на 10 коек. Хозяйства крепили, село расстраивалось, игрались свадьбы, налаживались дружеские отношения с коренным населением. В селе насчитывалось уже около 600 жителей на 84 хозяйственных двора. Но тут началась первая мировая война, а через три года грянули февральская, а затем – и «великая» октябрьская революции, братоубийственная гражданская война, голод, продразверстки. Не обошли эти события и Самарканд. И «красные», и «белые» не оставили

без внимания богатое село. Грабили, насиловали, убивали... Только при установлении Советской власти было расстреляно более 20 самаркандцев. Тучные нивы пришли в запустение. Скот выпасать было опасно: появились барымтачи, угонявшие его. Безысходность повисла над когда-то нарядными беленькими домиками. Единая немецкая община была расколота по классовому принципу. Убийственная коллективизация 1930–1933 годов разорила крепкие немецкие хозяйства, но страдания немцев на этом не кончились.

Постановлением Совета Народных Комиссаров Союза ССР от 28 апреля 1936 года за № 776–120 под грифом «сс» (совершенно секретно. – М. С.) «О выселении из УССР и хозяйственном устройстве в Карагандинской области Казакской АССР 15 000 польских и немецких хозяйств» как политически «неблагонадежных» [Бугай, 1995, с. 9] население Карагандинской области увеличилось более чем на 50 тысяч.

Так, в 1936 году село Самарканд пополнилось представителями нового контингента немцев, насильственно переселенных за «будущее предательство Родины», а в 1937–1938 годах репрессии обрушились на целое поколение отцов многодетных семей. Без суда и следствия, по решению «троек» и лживым обвинениям как враги народа были расстреляны Филипп Брух, Филипп и Петр Нацаренусы, Андрей Гензе, Андрей Шекк, Фридрих Цвечиц и многие другие.

28 августа 1941 года вышел Указ о депортации немцев, и теперь уже начали привозить «настоящих предателей родины» – семьи с грудными детьми и больными стариками в вагонах для перевозки скота и поселять их навечно, без права на выезд. Служившие и воевавшие в Красной Армии немцы также ссылались, хотя многие за короткий срок проявили себя на фронте как настоящие воины и патриоты. Для спецпереселенцев была создана комендатура, где они должны были регулярно отмечаться. Заодно в категорию спецпереселенцев включили и местных немцев, проживавших здесь уже без малого полвека и никак не связанных ни с «предательством», ни со «специальным переселением».

Самаркандцы не успели передохнуть от бед, свалившихся на них, как месторасположение их села привлекло внимание строителей промышленных предприятий: сюда потянулись эвакуированные заводы. Место села посчитали «стратегически важным», где не место «вредителям» и «врагам народа». В октябре 1941 года их буквально выгоняют из собственных домов и переселяют (это уже ссылка в ссылке) на территорию одной из сезонных бригад, расположенных в 10 километрах от Самарканда, где было всего несколько домов. Мужчины – поголовно в трудармии (так называ-

лись принудительные каторжные работы, созданные для представителей «предательских» наций). Женщины, дети, старики в мерзлой земле рыли землянки и жили в них. Тиф, оспа, дизентерия косили ослабленных жителей «нового» села Самарканд. От прежней благоустроенной и богатой деревни осталось лишь одно название.

Целью данной статьи является выяснение происхождения названия села. Как получилось, что немецкое село было наречено именем древнего города Центральной Азии? Коренной житель этого поселка А. Риммер считает, что название это составлено из самар + кант, где первая часть означает прежнее место проживания жителей села – Самарская губерния, которую немцы именовали кантоном. В соседней Калмыкии областные территориальные образования также именовались *кантонами*. Считаю, что такое объяснение достаточно убедительно.

Эта краткая статья об истории происхождения села и его названия является лишь поводом, чтобы выразить пожелание немцам обрести уверенность и неунижаемое достоинство на своей исторической родине. Мне хочется напомнить им о нашем прошлом, отдать дань бывшим землякам-немцам, с которыми мы пережили тяжелые времена, поддерживая друг друга человеческим теплом и искренностью. Было у нас и счастливое время, когда мы вместе отмечали праздники, отдавали замуж дочерей и женили сыновей. Хочу, чтобы знали наши немцы, что мы любим их, помним о них и скучаем без них. Доброго вам будущего, братья! Ауфидрзеен!

Тянь-Шань

Тянь-Шань – горы, название которых прозрачно и легко раскрывает свою суть. Это китайская калька с древнетюркского *Тенгригаг* (*тенгри* – «бог»), то есть *Божественные горы* или, как принято переводить, – *Небесные горы*. Так как слово *көк/кок* («небо, синий») синонимично понятию *бог*, которого называют еще и *Көк Тенгри*, поэтической калькой имени гор можно считать оборот поэта В. Хлебникова – «синь тюркская». До сих пор у современных монголов *тенгри* (*тәңір* по-казахски) обозначает бога, а у тюрков-мусульман применяется и по отношению к Аллаху. Вторая по высоте вершина Тянь-Шанских гор называется *Хан Тенгри*, где *хан* означает «самая почитаемая, уважаемая»: монгольский вариант названия гор – *Тенгриола* – несет тот же смысл.

В этимологическом исследовании ороним *Тенгригаг* (*Тянь-Шань*) не нуждается. Однако необходимо пояснить, почему древние тюрки дали такое название этим суровым и могучим горам.

Как известно, древние тюрки поклонялись Высокому Синему Небу, которому вверяли судьбы, жизнь и могущество своего государства. Синонимичные небо и *синь* (*Көк*) у тюрков являлись высочайшим божеством, которое награждало и карало. «От его воли зависело благополучие людей и народов» [Валиханов, 1961е, с. 480]. Вот почему название *Божественных гор* переводится как *Небесные горы*. Передней, главной стороной был восток, откуда восходило на небосклон солнце. Ось «восток-запад» являлась сакрально значимой линией: восток – сторона жизни; запад – сторона смерти. Отсчет по сторонам света начинался с востока, посолонь (по ходу солнца).

Вот как описывает Тянь-Шань Ч. Ч. Валиханов: «...горный хребет, который, под названием Тиан-Шана (Небесных гор), направляется на восток... Хребет Тиан-Шан... идет сначала на NO–SW, потом в прямом направлении, от запада к востоку, на протяжении почти 6 000 ли» [Валиханов, 1961д, с. 308–309]. Эта вытянутость по оси «восток-запад» и есть та сакральная линия, ставшая определяющей в божественной сути имени *Тенгритاغ* (*Тянь-Шань*). Не случайно в Восточном Туркестане «...китайское тянь переводят персидским словом *худа* – бог» [Валиханов, 1961е, с. 480]. Выдающийся исследователь-топонимист Э. М. Мурзаев совершенно верно полагает, что «...название Тянь-Шань вторично, оно возникло как калька тюрко-монгольского оронима» [Мурзаев, 1982, с. 128].

Уратепа

Уратепа (Уратюбе) – пограничный с Узбекистаном населенный пункт в Таджикской республике. Он упоминается в произведении Захир ад-дина Мухаммед Бабура «Бабур-наме» – «Записки Бабура» (XVI век), где *Уратепа* идентифицируется с древней областью Острушаной: «...первоначальное название этого города – Усрушна, но говорят также и Усруш» [Бабур-наме, 1993, с. 34–35]. Упоминания об этой исторической области, известной из китайских источников, можно найти во многих рукописных сочинениях X века [Бартольд, 1963а, с. 222, прим. 1].

Слово *Уратепа* – сложное: *тепа* (*төбе* в казахском) в нем означает «холм, сопка». Первая часть слова, связанная с русским военным кличем «ура́», уходит к тюркским корням. Поэт О. О. Сулеменов считает, что русское «ура» восходит к тюркскому слову *ұр*, *вур* – «бей». Термин этот известен с древнетюркских времен [ДТС, 1969, с. 614]. Логика этимологических изысканий поэта была воспринята читателями, даже недоброжелателями, без всякого сомнения. Однако эта идея не бесспорна.

Как известно, призывы и восклицания, применяемые в бою, должны быть обращены к высшим силам, направлены на поднятие духа воина: «на погибель врага, на сохранение своей жизни». Тогда как призыв *ур* («бей») больше, пожалуй, используется в уличных драках и потасовках.

Другое содержание вкладывается в возглас *орá* – «окружай». Но и это слово не может быть основой русского «ура» хотя бы потому, что это не воинский клич, а приказ, который при массовом пользовании в бою теряет смысл, так как его должны отдавать командиры в определенных случаях.

Во время русско-японской войны 1904–1905 годов одна из казачьих сотен Сибирского казачьего войска ходила в атаку с кличем «Аблай, Аблай». Каким образом казахский боевой уран оказался на вооружении русских казаков (если еще учесть, что Аблай-хан не был сторонником «добровольного присоединения» Казахстана к России)?

Объяснение нам видится в следующем. В Сибирском казачьем войске было значительное число причисленных к нему казахов – «инородцев». Так, в иртышской крепости Ямышевская (современная Павлодарская область) около 60% казаков составляли казахи, которые наделялись большими участками плодородной земли (были и другие льготы за принятие православной веры и включение в казачье сословие). Вот они-то, новообращенцы-прозелиты, в минуту смертельной опасности вспомнили боевой клич своих отцов. Не уличный *ур*-«бей», а уран, который был еще и своеобразным оберегом в минуту опасности. В тяжелый час казаки обратились к духу великого казахского хана с просьбой поддержать их. Клич же этот является воинским ураном аргынских *тере*-чингизидов [Тынышпаев, 1925, с. 30].

По мнению моего коллеги Джалал ад-Дина Шайкена, в основе русского боевого клича «ура́» лежит тюркский термин *аруақ* (в казахском), *ervah* (в турецком), *арвах* (в туркменском и узбекском). *Аруах* – это дух умерших предков. С этим словом-ураном ходили в атаку не только казахи, но и башкиры, ногайцы, татары, туркмены, узбеки и другие тюрки. Наряду с этим общетюркским кличем использовались в бою и другие воинские призывы, чаще всего – имя родового предка: то есть призывался зачастую конкретный дух – *аруах* «такого-то».

Топоним *Уратена* означает «курган предков-аруахов». Обе части данного географического названия широко использованы в других топонимах. В этом ряду находятся название кладбища *Ervah* в городе Аксарай (Турция); уйгурская сопка-гора *Азантене* (*азан* – призыв к молитве) в Восточном Туркестане, где святой Арshedдин призывал правоверных на молитву; сопка *Майтөбе* в Жамбылской области, происхождение имени которой связано с древнетюркской богиней Умай.

Исторически Уратюбе известно как место, где в начале XX века велись активные боевые действия, в которых противостояли красноармейцы и так называемые басмачи. Главнокомандующим объединенными отрядами басмачей с осени 1921 года был Энвер-паша, бывший военный министр Турецкой республики [Поляков, Чугунов, 1976, с. 90]. О малоизвестных страницах героической борьбы народов Средней Азии и Казахстана против большевистской власти, продолжавшейся практически до второй мировой войны, пишет Ахмет Зеки Велиди Тоган [см.: *Togan*, 1981, 337, 386, 407, 415, 423, 426, 429 и др. стр.].

Шажагай

Имя небольшой реки *Шажагай* в Карагандинской области связано с красивой легендой, приведенной писателем и ученым А. Сейдимбеком. По словам некоего аксакала, река названа по имени пришельца из Старшего жуза Шажы, который, обидевшись на родичей, подался к родственникам по материнской линии (нағашы) в Средний жуз. Женившись и пустив здесь корни, он прославился своим трудолюбием и мудростью. Прослышав о славных делах Шажы, приехали родичи из Старшего жуза с просьбой вернуться к родным. И ответил им многомудрый Шажы: «А я и так нахожусь среди родного народа». Прожив долгую и славную жизнь, он с почетом был похоронен соплеменниками из Старшего и Среднего жузов на берегу небольшой степной речки, которой старейшины, посовещавшись, решили дать имя Шажы-ага (отсюда – Шажагай) [Сейдимбек, 2001, с. 185–186].

Возникает вопрос: была ли переименована река? Если да, то какое было ее прежнее название? Или же она была безымянной? Последнее, однако, невозможно, так как люди, жившие на ее берегах, были просто «обречены» пометить ее каким-то именем. В этой легенде присутствует мотив современного, порой волонтаристского пере- и наименования географических объектов. Кажется, что эта легенда создана современными «идеологами межжузовой дружбы», а мудрые старейшины напоминают «коллегиального» советско-партийного вершителя топонимов. Информатор А. Сейдимбека, со слов которого записана легенда, являлся носителем так называемой народной этимологии, которая уводит нас от истины.

«Ларчик» имени реки открывается просто. Слово *шажагай* является диалектным определением понятия «молния» – *найзагай* (*ажгагай*, *нажгагай*, *шажагай*) [Аманжолов, 1959, с. 415]. Взгляд на географическую карту, где русло реки «выписывает» зигзаг молнии (*найзагай-шажагай*), доказывает топографическую наблюдательность кочевника и точность

наименования реки. Необходимо отметить, что, опираясь на ошибочную расшифровку элементов слова *Шажгай* (тюркское *чажа* («молния») + аффикс *-кай*) филолог Е. Койчубаев [*Койчубаев*, 1974, с. 248] дает всё же верное значение топонима – «молния».

Зигзаг молнии рисовали на скалах художники глубокой древности, придавая этому символу сакральное значение. Время возникновения пиктограммы «вода–зигзаг», дающей информацию о движении, направлении, пути ученые относят к эпохе бронзы [*Оськин*, 1979, с. 140, 142]. В научной литературе давно утвердилось мнение, что изображения ломаных параллельных линий являются символом воды [*Массон, Сараниди*, 1973, с. 117]. В египетской иероглифике подобный знак обозначает дождь [*Миллер*, 1933, с. 156, рис. 20]. Относительно одиночного зигзага археолог А. Н. Бернштам высказал предположение, что такой символ может иметь значение змеи, молнии или реки [*Бернштам*, 1997, с. 401]. В алтайской мифологии «...изображение змеи служит орудием, с помощью которого изгоняются злые духи из больного» [*Анохин*, 1924, с. 43–45].

В поисках истоков казахского орнамента ученый-исследователь К. Т. Ибраева, углубившись в древнейшие пласты человеческого творчества, обращает внимание на семантическую связь «змея–молния–река (вода)»: «Змея также имеет внешнее сходство с молнией, а через гром и молнию, по контакту во времени и пространстве, ассоциируется с дождем и таким образом снова с водой» [*Ибраева*, 1994, с. 46]. Далее К. Ибраева замечает, что почитательное отношение к змее как обитательнице «нижнего мира», имеющей связь с умершими, приводило к сакрализации ее изображения [*там же*]. В связи с этим необходимо отметить, что река *Шажгай* течет с севера, то есть со стороны, где располагается «нижний мир», страна мертвых.

У казахов сохранилось старое поверье, согласно которому змей, пересекающих дорогу всаднику (путнику), следует уничтожать. Видимо, потому что в данной ситуации змея как представитель «преисподней», будучи антиподом «дороги–жизни», становится препятствием. Сакрализация змеи, как и негативное отношение к ней, объясняется амбивалентностью этого образа.

Шилка

Река *Шилка*, впадающая в реку Амур, упоминается в «Книге Большому Чертежу» [*КБЧ*, 1950, с. 188]. Этот гидроним связан с историей расширения границ Российской империи в середине XVII века и с конфликтами с Китаем за право владения Дальним Востоком и Приморским краем.

После столкновений с китайскими войсками всё же была достигнута договоренность о разграничений сфер влияния. Границей между Россией и Китаем признана река Аргунь, от слияния ее с Шилкой до Далай-Нора. В местности к северу от Амура граница была установлена по реке Горбице, впадающей в Шилку [Бартольд, 1977, с. 385].

Поиск значения названия реки переносит нас на другой конец Евразийского континента – в Украину, где протекает река с аналогичным именем – *Шилки-Су* (*шилки* – «конь»; *су* – «вода»). Об этой реке пишет знаменитый турецкий путешественник XVII века Эвлия Челеби в «Книге путешествий», где он рассказывает о переправе идущих походом (1639/40 годы) в «Московскую страну» татарских войск через реку *Йылки* (Шилки) [Челеби, 2008, с. 41–42].

Упоминает такую реку и немецкий исследователь Тунманн в географическом обзоре материковых владений Крымского ханства – «Восточного Ногай»: «Эта обширная страна лежит на северной стороне Черного и Азовского морей и окружена со всех остальных сторон русскими владениями, от которых ее отделяют Каяли-Берт, Шилки-Су, или Конские Воды» [Тунманн, 1991, с. 42, 90]. Таким образом, в работе Тунманна однозначно раскрывается содержание гидронимов *Шилки-Су* и *Шилки*.

Река Конская (*Шилки-Су*), впадающая в Днепр близ города Николаев, течет с востока на запад. В ногайском языке слово *йылқы* (*жылқы* в казахском) означает коня, тогда как в крымскотатарском словаре для этого слова дается лишь одно значение – «табун». Термин этот непосредственно относится к реке *Шилки-Су*, однако понятие *табун-йылқы* применяется только по отношению к конскому поголовью. Известно, что ногайцы принимали участие в этногенезе как крымских татар, так и казахов¹¹⁷, чем и объясняется наличие именно ногайского значения в названии реки (*йылқы* как «конь»). В связи с этим следует указать, что в XVI веке крымские ногаи, расселенные к северу от Перекопского перешейка, считались особой частью ханства [Трепавлов, 2001, с. 362–363].

Жизнь этого тюркского географического наименования имеет свое продолжение в славянском ономастиконе. Проявилось оно в необычном

¹¹⁷ Среди многочисленных работ по казахскому этногенезу обращает на себя внимание статья Р. Кукашева, в которой тщательный и скрупулезный анализ исторических материалов позволил автору убедительно показать истоки происхождения казахского рода ногай-казаков (*ногай-қазақ*), их драматический исход с берегов Кубани и Терека [Кукашев, 2009, с. 31–38], то есть из тех ногайско-крымскотатарских районов, где текут благословенные Молочные и Конские реки.

для славян наречении населенного пункта *Жеребец*, раскинувшегося на берегу реки *Йылкису–Шилкису–Конских вод*, в чем явно проявляется связь с именем кырымлы-ногайской реки. Возможно также, что у населенного пункта могло быть первичным тюркское название в форме *Йылки* – «Жеребец» (*айгъыр*) – как производное от названия реки.

Исследователь исторической географии Золотой Орды В. Л. Егоров, ссылаясь на «Книгу Большому Чертежу», упоминает городище Конское, расположенное в 60 верстах от Днепра. Здесь, по-видимому, ученый сам дает название городищу по наименованию реки Конские Воды [Егоров, 1985, с. 86; КБЧ, 1950, с. 110], так как такой топоним (*Конское*) в «Книге...» отсутствует. С большой долей вероятности можно утверждать, что археологический памятник – городище Конское, – находится на берегу реки *Конские Воды* на территории населенного пункта *Жеребец*.

Тюркские топонимы в Приморском крае и на Дальнем Востоке – не редкость, и потому название реки Шилка не стоит особняком. В регионе множество тюркских гидронимов: реки Аргунь, Арка, Ага, Чикой, Иркут, озеро Байкал, Тункинская долина и другие.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Характерной чертой сакрального пространства тюркских просторов является наличие многочисленных почитаемых мест – некрополей-кладбищ, родников, отдельно стоящих деревьев, горных вершин, рек и хребтов, а также других географических объектов со своими мифами, легендами, историческими событиями, сохранившимися в памяти народа. Всё это, в той или иной степени, отразилось в географических наименованиях. Не всегда в распоряжении имеются точные исторические факты, – такие, как, например, переименование царским указом в 1775 году реки Яик в реку Урал, – и исследователю приходится обращаться к самым разным дисциплинам, чтобы выявить время происхождения того или иного топонима. Семиотический статус древних, традиционных топонимов, несущих информацию о мировоззрении его создателей, очень высок. Достаточно указать на многочисленные и разнообразные тюркские топонимы, в основе которых лежит представление о местонахождении «страны мертвых» на западе или севере.

Изучая тюркские топонимы и обращаясь к различным сторонам духовной и хозяйственной жизни тюркских народов, поражаешься тому, что на протяжении сотен и сотен лет раздельного существования сохранилось чрезвычайно много общего не только в языке, фольклоре, эпосе, пище, приметах, пословицах, поговорках, но и в менталитете, в мировосприятии тюрков. Невольно убеждаешься, что тюркская культура представляет собой не набор разрозненных, замкнутых культур, не придаток западной или восточной цивилизаций, а является самостоятельной, яркой, самобытной цивилизацией; вместе с тем, как всякая человеческая цивилизация, она является неотъемлемой частью единого мирового культурно-исторического континуума.

Применение понятия «тюркская цивилизация» правомерно уже хотя бы потому, что история происхождения древнетюркской письменности насчитывает более 1500 лет. Топонимы тюркских народов являются еще одним подтверждением этой известной аксиомы.

ПРИЛОЖЕНИЯ

История – это прошлое в нас, а не мы в прошлом.

Приложение I

Историко-культурное содержание термина «Сарыарка»

В тех моих статьях, где рассматривались тюркские топонимы, связанные своим происхождением со сторонами света (в основном – с западом и севером), которые у многих народов ассоциировались со страной мертвых, было высказано мнение о том, что наименование обширного казахского региона Сарыарка означает «Северная сторона». Осознавая историко-культурную важность этого казахского топонима и понимая, что он заслуживает отдельного рассмотрения, я, тем не менее, не считал нужным сводить воедино приведенные в разных статьях доводы, касающиеся его этимологии, полагая приведенные аргументы достаточно убедительными.

Появление статьи археолога А. З. Бейсенова «О значении историко-археологического аспекта в выяснении сущности термина “арка”» [Бейсенов, 1999, с. 178–186], написанной с полемическим азартом и убежденностью, где бездоказательно и категорично предложенной мною этимологии отказывалось в праве на существование, вынудило меня свести все свои аргументы о Сарыарке в один блок.

Несмотря на тон и выводы статьи А. З. Бейсенова, звучащие как не подлежащий обжалованию приговор, смею подчеркнуть, что в начавшихся более 100 лет тому назад (см.: Халиди, 1992, с. 175) попытках исследователей определить значение слова Сарыарка всё же поставлена точка.

Homo sapiens появляется на территории Сарыарки не позднее, чем в Западной Европе, куда он совершил внезапное нашествие из неизвестного пока

ареала [Медоев, 1979, с. 7], пишет выдающийся исследователь палеолитического искусства А. Г. Медоев. Этим ареалом, по-видимому, является территория между Каспием и Иртышем, что подтверждается открытием на ней артефактов времен древнего и позднего палеолита [там же].

Блестящая эрудиция, интеллект и интуиция А. Г. Медоева, одинаково свободно ориентировавшегося в научном диапазоне от геологии до мифологии, позволили ему, через интерпретацию наскальных изображений, ввести в науку понятие о палеолитическом искусстве Сарыарки, – понятие, получившее универсальное значение. Именно с этого, палеолитического, периода и начинается обозримая история Сарыарки.

Истоки коневодства в конце неолита – энеолите (IV–III тысячелетия до нашей эры) на территории Сарыарки проследил блистательный ученый, археолог, доктор исторических наук, член-корреспондент Академии социальных наук Республики Казахстан, член-корреспондент Германского археологического института, директор научного Центра археологии и культурогенеза Кокшетауского университета Виктор Федорович Зайберт.

В Северном Казахстане, в местности Ботай, на протяжении более четверти века ведутся раскопки и реконструкции древнейших форм животноводства, жилищ, технологий одомашнивания лошади. Огромное количество лошадиных костей, двуножные и треножные путы, проколки-скальпели для кастрации, костяные и волосяные удила, псалии и другие материалы, обнаруженные при раскопках, позволили установить, что уже в эпоху энеолита происходило многоотраслевое сложение производящего хозяйства с доминированием коневодства. Так появилась на исторической карте Сарыарки *ботайская культура*. Благодаря этим исследованиям Сарыарка признана местом доместикировки лошади [Зайберт, 2007, с. 76–84].

Яркой страницей истории Сарыарки является ее средневековый «кыпчакский» период, в изучение которого вложили свой труд ученые С. Г. Агаджанов, Ф. А. Арсланова, Н. А. Баскаков, Ю. А. Зуев, А. Н. Кононов, Р. Г. Кузеев, Л. Р. Кызласов, А. Х. Маргулан, С. А. Плетнева, Л. П. Потапов, Д. Г. Савинов, Г. А. Федоров-Давыдов, К. Ш. Шаниязов и многие другие. Особо хотелось бы отметить вклад в исследование Сарыарки рано ушедшего из жизни талантливого и пытливого ученого-археолога Сержана Мусатаевича Ахинжанова, посвятившего монографию основным этапам этнической истории средневековых кыпчаков [Ахинжанов, 1989].

Тесно переплетенная с кыпчакской история кимаков, их государственность, хозяйственно-культурный тип, города, культура отражены в трудах известного востоковеда академика Б. Е. Кумекова. Отметим, в частности, что без небольшой, но капитальной работы «Государство кимаков

IX–XI вв. по арабским источникам» [Кумекон, 1972] невозможно обойтись ныне ни одному ученому, исследующему средневековую Сарыарку.

Сразу же после второй мировой войны, в 1946 году, по инициативе и при непосредственном участии первого Президента Академии наук КазССР К. И. Сатпаева в Институте истории, археологии и этнографии была сформирована Центрально-Казахстанская археологическая экспедиция (ЦКАЭ), руководителем которой был назначен Алькей Хаканович Маргулан. Считавшаяся «неперспективной» в научном плане Сарыарка, благодаря многолетним и упорным трудам ЦКАЭ и ее руководителя, раскрыла и продолжает раскрывать яркие, до того не известные страницы своей богатой истории. Дело, начатое академиком А. Х. Маргуланом, продолжают его ученики.

Обширность пространств Сарыарки, ее значительное место в казахской истории, культуре, географии, литературе, искусстве давно пробудили интерес к содержанию самого термина *Сарыарка*, к его этимологии. Непосредственно это звучное и красивое название носила алашординская газета, издаваемая казахской интеллигенцией Семипалатинска в начале XX века (1917–1918 годы).

Первые упоминания топонима *Сарыарка* встречаются в поэзии средневековых сказителей-жырау XV–XVI веков [см.: Алдаспан, 1970, 42, 134–66]. Упоминается он также в эпосах тюркских народов. В казахском героическом эпосе «Кобланды-батыр» упоминание о *Сарыарке* в краткой форме *Арка* не раз повторяется в своеобразном зачине-рефрене: «На сочных пастбищах Арки...» [Кобланды батыр, 1975, с. 254, 263, 272, 273]. В любимом казахами лирическом эпосе «Козы Корпеш – Баян сулу» звучат ноты ностальгии по просторам прекрасной Сарыарки (Арки) [ККБс, 1985, 34, 36–6.]. А вот как сказано о Сарыарке в крупнейшем кыргызском эпосе «Манас»:

<p><i>Сары-Арка деген жер көрдүм,</i> <i>Алтайдын туура как тушу,</i> <i>Салтанатын кең көрдүм,</i> <i>Адыры жайык, жери кең,</i> <i>Айып жери – суусу кем.</i> [Манас, 1990, 65 – 66–66.]</p>	<p>Видел я землю, называемую Сары-Арка, Что напротив Алтая как раз, Видел великолепие ее. Там пологие холмы, просторная земля, Лишь один недостаток – мало воды. [Манас, 1990, с. 306].</p>
--	---

Сарыарка как географическое наименование фигурирует в форме *Арка* и в ногайско-казахском эпосе «Эдиге» (Ер Едіге) [Сатпаев, 1989, с. 386].

Топоним *Сарыарка* возник, по-видимому, в период формирования Казахского ханства. Свидетель и активный участник исторических событий этого времени, легендарный ногайско-казахский философ и поэт-жырау Асан Кайгы писал о Сарыарке:

<p><i>Қызыл изен, боз жусан</i> <i>Сарыарқада бітер ол</i> [XV–XVIII ғғ. поэзия, 1982, 65-б.]</p>	<p>Красная изень, серая полынь В Сарыарке произрастают (подстрочный перевод наш. – М. С.)</p>
---	---

Для другого средневекового воина-жырау – Доспанбета, жившего и творившего в конце XV – первой четверти XVI века [Магауин, 1970, с. 36], ценность Сарыарка равна жизни человека:

<p><i>Бетегелі Сарыарқаның бойында</i> <i>Согысып өлген өкінбес!</i> [БҒЖ, 1989, 31-б.]</p>	<p>В ковыльных степях Сарыарки Не жаль и жизни лишиться в бою! (подстрочный перевод наш. – М. С.)</p>
---	---

В XVII веке хивинский хан Абу-л-Гази-Багадур в своем известном историческом сочинении «Родословное древо тюрков» несколько раз упоминает топоним Сарыарка в его краткой форме «Арка» [Абуль-Гази, 1996, с. 112, 113, 142].

Представляется необходимым указать, что Сарыарка территориально является «наследницей» части исторического Дешт-и Кыпчака¹, составляющего добрую долю Хингано-Карпатского прямоугольника степей – родины евразийской степной конно-кочевой цивилизации. Средневековое историко-географическое наименование *Дешт-и Кыпчак* на казахской земле сменилось топонимом *Сарыарка*, который стал обозначать часть территории восточного Дешт-и Кыпчака. Ширь и раздолье этой степи отвечали не только хозяйственным нуждам кочевников, но и их эстетическим критериям.

Вот как средневековый историк Джузджани (в «Табакат-и Насири», XIII век), характеризует просторы Дешта Джучи (Жошы) – основателя степного улуса: «Когда Туши (Джучи. – М. С.), старший сын Чингиз-хана, увидел воздух и воду Кипчакской земли, то он нашел, что во всем мире не может быть земли приятнее этой, воздуха лучше этого, воды слаще этой, лугов и пастбищ обширнее этих» [Тизенгаузен, 1941, с. 14].

¹ Территория исторического Дешт-и Кыпчака простиралась от Причерноморья до гор Саяна и Алтая.

Через три столетия ему вторит другой средневековый хронист, Ма'суд Бен Усман Кухистани (в «Та'рих-и Абу-л-Хайр-хани», XVI век): «...Дашт-и Кипчак... отличается от других вилайетов прелестью воды и воздуха...» [МИКХ, 1969, с. 171].

Поразившее средневековых авторов очарование громадного Дешт-и Кыпчака словно по наследству передалось части Дешта – казахскому региону Сарыарка, воспетому, в свою очередь, казахскими музыкантами и поэтами, среди которых были и великий композитор Курмангазы, и тонкий лирик, поэт Магжан Жумабаев. Что же собой представляет *Сарыарка*, каковы ее границы и чем она так дорога сердцу казаха?

В 1910 году в городе Казань выходит книга уроженца Аягуза (Аягоза), – города, расположенного в юго-восточной части Центрального Казахстана, – историка и этнографа Курбангали Халиди «Тауарих-и хамса-йи шарки» («Очерки истории пяти восточных народов»). В ней дается обстоятельная характеристика региона Сарыарка, разделяемого автором на левую (*сол*), восточную, и правую (*оң*), западную, Арку. Границу между ними Халиди проводит по руслу реки Иртыш. Восточным рубежом левой Арки является река Обь, тогда как западная Арка простирается до отрогов Уральских гор и реки Орь [Халиди, 1992, 175–177-бб].

О расселении тюркских племен на рубеже XIII века на богатых пастбищами землях среднего течения Оби пишет историк Сибири Г.-Ф. Миллер [Миллер, I, 1937, с. 195–196]. Такие размеры обширной области соответствуют высокому историко-географическому статусу региона, считает знаток своего края А. Керимтаев, уроженец Аягоза, земляк Халиди. Современные же географы и геологи втиснули регион в относительно узкие границы Центрально-Казахстанского мелкосопочника [Керимтаев, 2007, 33–34-бб.]. Высокую оценку труда Курбангали Халиди дала в свое время известный казахский этнограф Дж. Х. Кармышева, особо подчеркнув тщательный сбор устных и письменных источников, что позволило Халиди «...обстоятельно осветить историю и географию казахского народа» [Кармышева Дж., 1971, с. 110]. Такая характеристика историка-профессионала предполагает внимательное отношение к сведениям К. Халиди о невероятных, казалось бы, размерах региона Сарыарка; кроме того, значительность территории Сарыарки подтверждается художественными источниками.

Вот как, например, сын этой степи, казахский поэт М. Жумабаев описал в 1913 году пределы обширной и любимой им Сарыарки:

*Еділ, Жайық, Сырдария –
Белгілі жұртқа ескі су,*

Едиль, Жаик (Яик. – М. С.), Сырдарья –
Народам известные с древности реки,

<i>Тәтті, дәмді, тармақты</i>	Чистые (вкусные), разветвленные
<i>Ұзын Ертіс, Жетісу.</i>	Вытянувшийся Иртыш и Жетысу.
<i>Осы бес су арасы</i>	Между этими пятью водами –
<i>Сарыарқа деген жер еді...</i>	Земля под названием Сарыарка ...
[Жұмабаев, 1989, 65-б.]	(подстрочный перевод наш. – М. С.)

Как видим, границы Сарыарки, впервые в исторической науке описанные Курбангали Халиди, «урезаны» М. Жумабаевым в восточной части, хотя западные пределы он простирает до Едиля – Волги.

Столь огромные размеры этой территории, отмеченные весьма просвещенными и безусловно компетентными авторами, думается, никак не могли быть плодом фантазий, но, вместе с тем, воспринимаются читателем всё же как большое преувеличение. В силу значительных размеров *Сарыарки*, термин *Дешт-и Кыпчак* использовался по отношению к этому региону вплоть до середины XIX века.

Приведем пример официального использования в межгосударственной переписке термина *Дешт-и Кыпчак* по отношению к Казахской степи (*Сарыарке*). Вот содержание части письма ташкентского кушбеги² генерал-губернатору Западной Сибири, генералу от инфантерии (пехоты) И. А. Вельяминову, датированное 1250 годом хиджры (1834 год): «Господин хан наш предоставил в наше управление шесть санов³ алач и сорок

² *Кушбеги* – титул, позволяющий занимать пост *хакима* (управляющего) вилайета. В начале XIX века Ташкент входил в состав Кокандского ханства, в котором одной из административных единиц являлся вилайет. Область «Ташкент и Дешт-и Кыпчак» была крупнейшим вилайетом ханства, – его границы простирались от пределов реки Или до Ургенча, Улытау и Курамы [Бейсембиев, 1987, с. 103]. Управлял этой провинцией более четверти века, вплоть до 1841 года, *хаким* Лашкар-кушбеги [там же, с. 17], автор цитируемого письма русскому генерал-губернатору.

Лашкаром-кушбеги на захваченных кокандцами казахских землях были заложены крепости Чулак (Чулак-Курган, Шолак, Шолакқорған), Сузак (Созак), Ак-Мечеть (Ақмешіт – Перовск, Қызылорда). Ранее, в 1816 году, кокандцами была захвачена древняя столица Казахского ханства город Туркестан [там же].

³ В комментариях к третьему тому сочинений Ч. Ч. Валиханова утверждается, что *сан* – это «...число обычно до ста тысяч» [Валиханов, 1964б, с. 559]. Однако исследователь истории Ногайской орды В. В. Трепавлов, анализируя этот термин, пишет, что значение слова «...понималось при переложении ногайских посланий: *сан* – тьма (десять тысяч)» [Трепавлов, 2001, с. 495]. Для ста тысяч существовал другой термин – *лак* [там же, с. 496]. Термин *тәмән* также означает десять тысяч. Русская *тьма* есть производное от тюркского *тәмән*.

санов народа хана Барака, начиная от гор Коканских до реки Или с киргизкайсаками и бурутами, и, одним словом, предоставил нам управление всего Дешты-Кипчака...» [Валиханов, 1964б, с. 138]. Из содержания данного документа очевидно, что многовековое использование средневекового топонима *Дешт-и Кыпчак*, закрепившись в исторической памяти, по инерции переносилось на его уменьшенную, но еще достаточно обширную наследницы – казахскую Сарыарку.

Геологические исследования и масштабное промышленное освоение Казахстана, начатые, в основном, с XX века, позволили говорить о Сарыарке как о регионе с чрезвычайно богатыми недрами. Достаточно указать лишь на один факт. Во время войны Советского Союза с фашистской Германией девять советских пуль из десяти были изготовлены из свинца, добытого в этом регионе. Великая отечественная война была толчком для бурного освоения полезных ископаемых Казахстана. Западные регионы СССР, – в частности Украина, – были захвачены противником, и Советский Союз оказался без стратегического сырья, что было компенсировано разработками полезных ископаемых на востоке страны, – в том числе и в Сарыарке. Геолог К. И. Сатпаев, будущий Президент Академии наук КазССР, работавший в середине 20-х годов XX века в Жезказган–Улытауском районе Сарыарки, предвидя бурное промышленное развитие степного края, писал: «...те первые фактические данные, которые имеются на сегодня, позволяют считать Джезказганский район тем немногим счастливым районом земного шара, в котором природа с исключительной щедростью собрала в одном месте в огромных количествах разнообразнейшие богатства недр» [Никитин, 1976, с. 104].

Этот «счастливый район земного шара» вскоре превращается в океан горя и страданий как казахов, так и сосланных на казахскую землю миллионов людей разных национальностей. Через десять лет после провозглашения советской власти в Казахстане, в 1930 году, основан первый в Казахстане и крупнейший в Союзе концлагерь Карлаг (Карагандинский лагерь), затем последовали Степлаг (Степной лагерь – Жезказган), Особлаг (Экибастузский лагерь с особым режимом), Алжир (Акмолинский лагерь жен изменников родины, 26-я точка Карлага) – и все они в Сарыарке. Это лишь крупнейшие и «всесоюзно» известные, а сколько их было по всему Казахстану! К примеру, в той же Сарыарке, в одном лишь Кокчетавском округе, «...за несколько лет было создано пять лагерей» [Терещук, 1992, с. 384]. Годы эти были самыми трагическими страницами истории Сарыарки. Накануне второй мировой войны в СССР было 78 лагерей, из них 16 «особых». В 1930–1950 годах депортации в Казахстан, Среднюю Азию

и Сибирь подверглись более 40 групп населения и 15 народов полностью [Бугай, 1995, с. 5], а за тринадцать лет, с 1940 до смерти Сталина в начале 1953 года, был депортирован почти миллион человек [там же, с. 6].

Потери (умершие от голода и бежавшие за границу) в период коллективизации 30-х годов XX века составили почти половину казахского населения [см.: Михайлов, 1990, с. 201–202; Тәтімов, 1993, 49-б.] – казахи в Сарыарке, как и во всем Казахстане, становятся национальным меньшинством. Этот геноцид казахов по своим масштабам пережестывает фашистские зверства по отношению к евреям (холокост), когда была уничтожена треть народа, и трагедию украинцев в те же годы коллективизации. Приведу одно лишь косвенное свидетельство человека, без сознательного намерения подтвердившего это чудовищное преступление.

27 мая 1919 года Ленин подписал декрет об охране редких и вымирающих животных. В этот «красный» список была включена и сайга – современник мамонта и шерстистого носорога. Исчезающая степная газель была спасена этим декретом, горделиво писали о советской заботе о животном мире. Спаслась же быстроногая и пугливая сайга не хлопотами егерей и ученых-зоологов, а оттого, что степь – обитель кочевников, – обезлюдела от голодомора. Вот невольное свидетельство археолога А. А. Формозова, проехавшего через семь лет после коллективизации по маршруту Актюбинск – Аральское море: «В 40-х годах Западный Казахстан был почти безлюдным. Можно было день за днем ехать по Устюрту, не встречая ни кибитки, ни каравана верблюдов. Стада сайгаков бежали рядом с нашей машиной... Звери были непуганые, и любопытство преобладало в них над страхом неведомого» [Формозов, 1974, с. 88–89].

Безлюдной степь оставалась десятки лет после триумфального шествия колхозного строя. Не имея возможности сказать, что основной причиной возрождения сайги является почти полное исчезновение человека в степи, ученый-зоолог О. Э. Цаплюк сочла, тем не менее, своим человеческим и гражданским долгом написать об условиях, позволивших возродиться сайге: «Это произошло в связи с коллективизацией и частичным (полным. – М. С.) переводом кочевого населения на оседлость. Поэтому в 1930–1932 годах наиболее глухие участки пустынь Казахстана, где еще уцелели сайгаки, стали необитаемы человеком. Почти прекратился отгон скота на пастбище в такие районы, как Устюрт, Бетпакдала и другие. В тридцатые годы эти места превратились в резерваты сохранения и размножения сайгаков» [Цаплюк, 1982, с. 19]. Но были и другие ученые, для которых этноцид казахов стал стартовой площадкой для научного роста: великая трагедия своего народа стала для них «великим достижением»

социализма. Доктор исторических наук А. Б. Турсунбаев приводит такие цифры: «Предстояло перевести на оседлость в течение нескольких лет (в 1930 году. – М. С.) в Казахстане 566 тыс. хозяйств» [Турсунбаев, 1973, с. 231], и далее: «В Казахстане к этому времени (1936 г.) на оседлый образ жизни было переведено 338,7 тыс. хозяйств» [там же, с. 233]. Значит 217,3 тысяч хозяйств вымерло от голода, а если считать по 10 человек на 1 хозяйство, то число погибших превышает 2 миллиона человек. Абсолютное сокращение населения за 1930–1936 годы составило 40%. Это если считать, что за 6 лет не родилось ни одного ребенка. «В ходе оседания... были допущены ошибки и промахи. Но партия и народ их исправляли» [там же, с. 234]. По всей Степи прокатились голодные бунты и восстания, объясняемые историками классовой борьбой: «... весь этот путь пройден в условиях острой классовой борьбы, и многочисленные исторические факты предостерегают от изображения пути становления и развития колхозного строя как пути сплошных ошибок» [там же].

Другой грандиозный этап освоения региона – индустриализация. На стройки Караганды, Карсакпая, Риддера и других городов прибывают отправленные в «кулацкую ссылку» русские крестьяне – спецпереселенцы из центральных областей России, а с 1936 года начинается уже ссылка целых народов – депортация поляков, немцев, корейцев, иранцев, иранских азербайджанцев, проживавших на Кавказе. Первыми неудобными для советской власти оказались немцы⁴ и поляки, сосланные в Сарыарку.

Обезлюдившая аркинская степь благодаря каторжному труду немногих оставшихся в живых казахов и «спецпереселенцев» постепенно ожи-

⁴ Усилиями коммунистической пропаганды в сознании советских людей, в том числе и самих немцев, закрепились лживая версия о том, что немцы были высланы за предательство во время войны. На самом деле депортация немцев началась не в 1941 году (когда она набрала максимальный масштаб), а задолго до нападения фашистов на Советский Союз. Постановление Совета Народных Комиссаров Союза ССР от 28 апреля 1936 года за № 776–120 сс (совершенно секретно) «О выселении из УССР и хозяйственном устройстве в Карагандинской области Казахской АССР 15 000 польских и немецких хозяйств» (около 50–60 тысяч человек) как политически «неблагонадежных» [Бугай, 1995, с. 9] говорит само за себя. Ссылки десятков народов в XX веке были одним из тягчайших в мире преступлений против человечности, совершенных коммунистами и советской властью. Власть эта, которой исполнилось всего 1 год 2 месяца, на основании Директивы ЦК РКП(б) от 24 января 1919 года впервые применила массовую высылку людей со всеми домо-чадцами из трех казачьих станиц и двух хуторов [там же, с. 5]. «Скромный» опыт был уже масштабно применен в отношении немцев и поляков.

вала, появлялись новые населенные пункты, колхозные поселки, деревни, заводы и фабрики. Но практически всем им даются русские названия⁵, старые географические названия также заменяются новыми, русскими.

Есть ли предел человеческим страданиям? Едва закончилась коллективизация, начались массовые репрессии 1937–1938 годов. Всё казахское население, обучавшееся грамоте на основе арабской графики, было «выкошено»: эти репрессии унесли жизни 60 тысяч «врагов народа». На фронтах второй мировой войны погибло столько же казахстанцев, сколько в целом потеряли американцы на этой войне. А ведь население Казахстана накануне войны составляло чуть более 6 миллионов человек. К 1945 году число казахов составляло 2,5 миллиона человек, в то время как по переписи населения Российской империи 1897 года казахов было 4,5 миллиона человек [Тәтімов, 1975, 35-б.].

Наступила мирная жизнь, но страдания на этом не закончились. В Сарыарке, на родине великого Абая, святыне казахского народа, начинаются испытания атомного оружия. При испытаниях в атмосфере жители казахских аулов даже не вывозились за пределы радиационного заражения.

Этнокультурный геноцид не терпимее этнического. Немногочисленные населенные пункты, где казахи составляли более или менее значительный процент, помечаются этническим индикатором «Казгородок № 1», «Казгородок № 2», а более мелкие поселения – еще проще: «аул № 1», «аул № 2» (такой «инвентарный» принцип по отношению к топонимам Казахстана был опробован еще в царской России). До наших дней в Карагандинской области сохранилось название села – «Восьмой аул». В других областях также сохранились аулы и села с «лагерной» метой-номером вместо собственного имени. Такие факты сами по себе говорят о низведении численности коренного населения до уровня этнографического реликта. Масштабное стирание с исторической карты исконных топонимов как части живой казахской культуры становится логическим продолжением сталинского геноцида.

Заменяются не только географические наименования в Сарыарке, но и само это историческое название небезуспешно трансформируется. В определении обширного региона на передний план выходит более узкое понятие «Центральный Казахстан», привязанное к административно-

⁵ Доходило до абсурда. Так, например, Костанайская швейная фабрика долгие годы носила «гордое» название «Большевичка Украины» (впоследствии просто «Большевичка»): можно было предположить, что она находится в Жмеринке, а не в Костанае.

территориальным границам. Вот как описывает эти границы К. И. Сатпаев в 1940 году: «Центральный Казахстан. Так принято называть территорию, расположенную между реками Ишим и Чу и водными бассейнами Арала и Балхаша. 900 тысяч квадратных километров занимает Центральный Казахстан» [Сатпаев, 1989, с. 69]. Таким образом, на наш взгляд, в советское время сужается и представление о былой обширности Сарыарки.

Как попытку противостоять процессу подмены коренных названий, этой своеобразной топонимической агрессии, можно рассматривать использование древнего топонима *Сарыарка* уроженцем тех мест геологом К. И. Сатпаевым по отношению к исследуемому им региону. 29 июня 1932 года в «Казакстанской⁶ правде» появляется статья К. И. Сатпаева, где он пишет: «Эта область известна в литературе под названием “Киргизская горная страна”, или возвышенность Арало-Иртышского водораздела, а у местного населения получила название “Сары-Арка”, что означает “желтая спина”. Последнее название метко...» [там же, с. 204]. Сатпаева поддержали коллеги-геологи Г. Ц. Медоев, Р. А. Борукаев, А. Г. Гокаев, которые в своих работах по Центральному Казахстану стали применять это традиционное географическое наименование. Причем можно говорить об осознанном, приоритетном употреблении ими казахского термина *Сарыарка* вместо таких внедрившихся параллельно наименований обширного мелкосопочника, размещенного в степном регионе, как Киргизская горная страна, Киргизская складчатая страна, Казахская горная страна, Казахская складчатая страна, Казахский мелкосопочник, Казахская степь, Казахское нагорье, Центрально-Казахстанский мелкосопочник и, наконец, утвердившийся «нейтральный» (без определения «казахский») Центральный Казахстан.

⁶ *Казакстан* – так до 1936 года на русском языке писалось название республики. В 1936 году букву «к» заменили на «х», чтобы отличить от наименования русских *казаков*. Ныне название нашего государства, к примеру, на лайнере Президента Казахстана и на казахстанских паспортах транскрибируется в латиницу почему-то по русскому варианту – *Kazakhstan* (Казахстан), хотя изначально писалось правильно – *Kazakstan* (Казакстан). По такой логике, немцы должны писать *Deutschland* как *Germania* или даже *Nemetschina* (Неметчина). На казахском языке еще пишется *Қазақстан*, хотя в некоторых паспортах уже фигурирует «модернизированно-правильная» фамилия *Казахбаева*. Нанесены и утвердились на картах гидронимы *Казахдарья* (проток реки Амударья); урочище *Есен-Казах* на Манкишлаке и др. Наша собственная этническая самоидентификация в форме самоназвания «казак» настолько отчуждена от родного языка, что даже на казахском языке уже считаются нормальным написания «Қазақстан», «Қазақбаева», «Қазахдарья» (с мягким знаком), «Есенқазах».

В одной из работ, посвященной памятникам архитектуры Сарыарки, А. Х. Маргулан к слову *арка* делает примечание: «Арка – собственно складчатая страна, арало-иртышский водораздел» [Маргулан, 1947, с. 64, прим. 3]. Эта фраза невольно акцентирует внимание на отсутствии удовлетворительной этимологии географического именованья.

Особое внимание обращает исследователь Сарыарки геолог Г. Ц. Медоев на проблему изучения и использования местных казахских топонимов. Он обосновывает необходимость нанесения казахских географических названий на карту не столько в связи с их общекультурной важностью, которую он вполне осознавал, сколько из-за значения исконных топонимов как маркеров полезных ископаемых при изучении недр [Медоев, 1948б, с. 57]. Такой акцент охранял ученого от обвинения в пособничестве казахским «националистам».

Медоев одним из первых обращается к вопросу о содержании, этимологии названия *Сарыарка* как «желтого нагорья, хребта» (*сары* – «желтый», *арка* – «хребет»). Опираясь при толковании топонима на географическое расположение и обращая внимание на гипсометрическую характеристику Казахского мелкосопочника, то есть на возвышенное, наподобие хребта животного, положение основной части его территории, ученый пишет: «Светло-желтая окраска травянистого покрова и выпуклый меридиональный профиль, образующий как бы свод с весьма пологими склонами, очень хорошо нашли свое отражение в термине Сары-Арка» [Медоев, 1948а, с. 58].

За настойчивостью Г. Ц. Медоева в использовании этого казахского топонима стоит осознанная забота о казахских географических наименованиях как части исчезающей культуры казахского народа. Трактровка Г. Ц. Медоевым названия *Сарыарка*, обнародованная в 1948 году, была довольно популярной в послевоенные годы и не вызывала возражений до 60-х годов XX века: об этом свидетельствует переиздание соответствующей статьи Медоева с дополнениями в академическом научном сборнике, посвященном геологу М. А. Усову, где подчеркивается, что «...это название (*Сарыарка*. – М. С.) широко известно в казахском эпосе, а также в современной художественной литературе и музыке, не говоря уже о том, что оно бытует в житейском обиходе» [Медоев, 1960, с. 528]. Характерен конец фразы, где выделяется мысль, что топоним жив в народе и еще функционирует.

В 1951 году исследователь Г. К. Конкашпаев, поддержав выводы Г. Ц. Медоева о сути топонима *Сарыарка*, дает свое краткое определение термину *арка*: «...буквально *стина*, *спинной хребет*» [Конкашпаев, 1951, с. 7].

К 30-годам XI века, после разгрома огузов, кыпчаки становятся практически хозяевами всей степи, от северного Причерноморья до Алтая. Именно в этот период в мусульманской географической терминологии исчезает арабское название Меффазат ал-Гузия – «Степь гузов» – и появляется новое, персидское, наименование – «Дешт-и Кыпчак» – «Степь кыпчаков». В 1980 году археолог С. М. Ахинжанов высказал предположение о том, что, возможно, «...современное название Центрального Казахстана – Сары-Арка – возникло именно в период обитания в этих местах кипчакского племени сары и являлось тюркским синонимом персидского названия Дешт-и Кипчак» [Ахинжанов, 1980, с. 52]. Однако в монографии Ахинжанова, вышедшей через девять лет [см.: Ахинжанов, 1989] и посвященной основным этапам этнической истории кыпчаков, нет даже упоминания об этом предположении. Ахинжанов, очевидно, отказался от этой своей ошибочной трактовки⁷. Можно сказать, что существующее толкование топонима *Сарыарка* вызывало у исследователей всё больше и больше вопросов.

Эта неудовлетворенность «прозрачностью» топонима *Сарыарка* как «желтого нагорья» подталкивала ученых к более глубокому изучению происхождения термина. Так, в 70-х годах XX века филолог Е. Койчубаев дает новую трактовку топонима *Сарыарка*. Отвергая цветовую нагрузку в термине *сары* («желтый») и не принимая значения слова *арка* как «задней,

⁷ К разряду неудач в поисках этимологии топонима *Сарыарка* относятся многочисленные высказывания разных авторов, которые в виду их явной необоснованности в данной статье не рассматриваются. К примеру, Казахская советская энциклопедия [КСЭ, 1972, 451-б.], ссылаясь на рассказ Ауфи (XIII век), у которого упоминается страна «Сари» [Бартольд, 1968б, с. 395], тут же в скобках добавляет – «Арка». Исследователь С. Кондыбай, доверившись авторитету энциклопедической статьи, пишет, что топоним ««Сары» (арка) существовал в XIII веке» [Кондыбай, 2003, 472-б.], тем самым отождествляя страну *Сари* с казахской *Сарыаркой*. Другой ученый, археолог А. З. Бейсенов для выяснения содержания слова *Сарыарка* проделывает обратную операцию, убирая вторую часть географического наименования (*сары*). Выделив необходимую для него часть искомого топонима – «арка» – и справедливо считая, что «Арка» и «Сарыарка» – синонимы, он рассматривает лишь «страну Арка», что толкуется им как «Остающаяся позади страна, Тыл» [Бейсенов, 1999, с. 183–184]. «Сары», по его неаргументированному предположению, – более позднее поэтизированное добавление [там же]. Это лишь часть произвольных трактовок этимологии топонима. Как видим, указанные бездоказательные утверждения не имеют ничего общего с научным изысканием.

обратной (северной), западной, горной стороны», не имеющего, как он считает, отношения к этимологии слова *Сарыарка*, автор приходит к выводу, что слово состоит из древнейшего термина *сар* со значением «обширный», «просторный», «широкий», «возвышенный» и апеллиатива *арка* – от тюрко-монгольского «хребет», «спина» [Койшубаев, 1974, 72-б.]. Тем самым, Койчубаев расширяет ранее высказанное им лаконичное определение, согласно которому *Сарыарка* означает «распростертый хребет» [Койчубаев, 1974, с. 191].

В 1980 году выходит статья сестер Кармышевых, которые, рассматривая вышеупомянутую работу Курбангали Халиди, неверно трактуют расположение «Онг Арки» как правой, то есть южной, и «Сол Арки» как левой, северной, стороны; топониму же *Арка* придают такие значения: «...пространственное – север, задняя сторона, тыл; орографическое – спина, хребет-водораздел, возвышенная страна; историческое – оставшаяся позади родина для отделившихся от основной массы и ушедших далеко частей племен» [Кармышевы, 1980, с. 113]. Определение правой и левой сторон дается на основании базовой древнетюркской позиции – лицом к восходу солнца, тогда как (что видно из слов самого Халиди) в оригинале подразумевалась необходимость стоять лицом на юг [см.: Халиди, 1992, с. 176].

Другой известный топонимист, А. А. Абдрахманов, обобщая предшествовавшие изыскания по географическому наименованию *Сарыарка* и подтверждая правильность вывода Е. Койчубаева, делает ссылку на работу филолога А. Т. Кайдарова, который вычленяет корневое слово *сар* как нечто «большое, огромное, широкое» [Кайдаров, 1986, с. 272]. Таким образом, Абдрахманов [Абдрахманов, 1990, с. 258–259], повторив аргументы Е. Койчубаева, присоединился к мнению последнего и как бы окончательно утвердил данное толкование. Наконец, эта трактовка в 1990 году включается в научно-справочное издание на казахском языке (автор статьи – К. Рысбергенова) «Словарь географических названий Казахстана (Джезказганская область)» [см.: ҚГАС, 1990, 22-б.].

Последнее определение принадлежит доктору филологических наук Т. Жанузаку, который в 2007 году, также обобщив все предшествующие исследования (кроме нашего), дал слову *Сарыарка* обобщенно-многочисленно-многозначное толкование: «...незначительная возвышенность с бесчисленными бугорками, кочками, плоский уступ, широкое и большое плоскогорье, с выжженной солнцем, пожелтевшей травой» [Жанузақ, 2007, 341-б.].

В 1994 году в результате проведения дополнительных изысканий нами была предложена новая интерпретация термина *Сарыарка* как «се-

верной стороны»: от *сары* – «направление, сторона» и *арқа* – «север» [Сембин, 1994, с. 67–68]. Отметим, что статья не была посвящена специальному анализу самого термина *Сарыарқа*, и расшифровка последнего находилась в логическом ряду рассмотренных топонимов, связанных своим происхождением со стороной света, а именно – с севером (*арқа*). Верность такого толкования подтверждалась дополнительными доказательствами, изложенными уже в других наших работах, в том числе – в специальном сборнике статей, посвященном проблемам тюркской топонимики [см.: Сембин, 1995, с. 195–197; Семби, 2002, с. 10–13, 31–33; Семби, 2007, с. 148–151].

Термин *арқа* в значении «север» известен многим народам. Целый ряд тюркологов выводил это слово за пределы тюркских языков, находя подобные корни в монгольских, тунгусо-маньчжурских и других языках [см.: Севортян, 1974, с. 175]. Среди тюркских народов для обозначения северной стороны до сих пор используют этот термин каракалпаки, туркмены, узбеки [Кононов, 1978а, с. 86–87, табл. 1]. В этом же значении оно известно в диалектах кыргызов [там же, с. 80], а также у казахов Туркменистана и Узбекистана. В казахском языке слово *арқа* как «север» было зафиксировано в «Русско-киргизском словаре» (русско-казахском), изданном в городе Оренбург в 1894 году [РКС, 1894].

Значение «севера» в казахском термине *арқа* опосредованно прослеживается в орониме *Арганаты* (*Арқа* + *канаты*), где *арқа* – «север», а *канат* – «крыло, продолжение», то есть «северное крыло». Данное географическое наименование соответствует расположению гор Арганаты в Центральном Казахстане, являющихся северным продолжением гор Улытау [Сембин, 1994, с. 68], – так же, как и гор Арганаты в Жетысу, находящихся к северу от гор Архарлы [Семби, 2002, с. 12]. Таким образом, значение «север» для слова *арқа* в казахском языке не вызывает сомнений.

Вторая составляющая (*сары*) географического наименования *Сарыарқа* является ключевой. Значение слова *сары* как «стороны, направления» в современном казахском языке отсутствует: оно, скорее всего, было утрачено. В данном смысле это слово использовалось в «Легенде об Огуз-кагане» (XIII век) – в форме *sari* («направление, сторона») и *tün sari* (север; буквально: «сторона ночи») [ДТС, 1969, с. 488, 597]. В узбекском выражении *Самарканд сары журди* («он пошел по направлению к Самарканду») послелог *сары* передает направленность действия [см.: Кононов, 1958, с. 155]. В современных тюркских языках это слово, с тем же значением, употребляется в азербайджанском [Шукюров, 1990, с. 252; Сембин, 1995, с. 196], алтайском [Сембин, 1995, с. 196], караимском (караи) [КРПС, 1974, с. 353], узбекском [Кононов, 1958, с. 155], у фуюйских кыргызов (КНР)

[Тенишев, 1966, с. 90–91], в хакасском [Кононов, 1978а, с. 84; Бутанаев, Монгуш, 2005, с. 28], шорском, а также в одном из диалектов турецкого языка [ЭСТЯ, 2003, с. 208]. Наличие слова *сары* в значении «направления, стороны» у западных (азербайджанцы), восточных (алтайцы) и южных (узбеки) тюркских соседей казахов дает возможность предположить, что это слово, с тем же значением, существовало и у казахов. О существовании казахской архаичной формы послелого *сары* невянятно упоминает А. З. Бейсенов [см.: Бейсенов, 1999, с. 186]. Таким образом, само название региона *Сарыарка* в казахском языке является реликтовым, а значит – и своеобразным культурно-языковым памятником.

В контексте нашего исследования заслуживает внимания алтайский термин *меес* [Молчанова, 1979, с. 22], тофский *меэс*, тувинский *мээс* [Рассадин, 1981, с. 225], хакасский *миис* [Бутанаев, 1995, с. 130], которые применяются для определения южного склона гор. Один из крупных исследователей алтайских географических названий, лингвист О. Т. Молчанова, в своей специализированной работе (словаре топонимов) указывает на основное значение слова *меес* как «южной стороны». Она пишет: «Апеллятив *арка* в диалекте алтай-кижи широко входит в географические наименования, обозначая северную сторону горы, покрытую лесом. Противоположная, то есть южная сторона, называется *меес...*» [Молчанова, 1979, с. 22]. Тем не менее, О. Т. Молчанова почему-то считает, что топоним *Сары-Меес* означает «желтая безлесная гора» или «сторона горы» [там же, с. 286], пренебрегая значением южной экспозиции в слове *меес*. На наш взгляд, алтайский топоним *Сары-Меес* (*сары* – «сторона»; *меес* – «южная») означает не «желто-безлесная» или просто «сторона горы», а именно «южная сторона». Таким образом, термин *сары* в данном контексте однозначно воспринимается в значении «сторона» или «направление». Только один этот алтайский топоним мог бы разрешить проблему казахского географического наименования *Сарыарка*, если бы мы увидели в слове *меес* своеобразный антоним казахского *арка*.

Значение *Сарыарки* как северной стороны или северного направления проявляется в кыргызской легенде, приведенной в монографии этнографа С. М. Абрамзон. По этой легенде, останки умершей прародительницы племени бугу Мюйюздью байбиче после обмывания внезапно исчезают. По другому же варианту, когда умерла Олуя (святая) байбиче, и ее должны были омыть, труп внезапно пропал: она якобы ушла к своим сыновьям в казахские степи *Сары-Арка* [Абрамзон, 1990, с. 301].

Столь загадочное исчезновение останков Мюйюздью байбиче и Олуя байбиче проясняется значением слова *Сарыарка*, при интерпретации его

как «северной стороны» [Сембин, 1994, с. 67; Сембин, 1995, с. 195–196], где находится «страна мертвых». Становится понятным, что умершие святые женщины отправились не в казахские степи Сарыарка, а «ушли» в северную сторону (*сары арка*), в «страну предков», куда попали и сыновья Олуя байбиче. А не вернулись они потому, что оттуда никто и никогда не возвращается. Необходимо отметить, что археологические исследования древнетюркских захоронений подтверждают, что западный и северный азимуты связывались с направлением в загробный мир. В тех захоронениях, где покойник ориентирован по оси «запад–восток» или «север–юг», в абсолютном большинстве подбой (ляхад) располагался, в первом случае, – на северной, а во втором – на западной стороне могильной ямы [Нестеров, 1990, с. 72–73, 75, 77, 79]. То есть подбой устраивался со стороны мира мертвых.

Слово *сары* – омоним, имеющий два разнящихся значения: «сторона (направление)» и «желтый». *Сары* как передающему направленность действия послелогу необходимо находиться на втором месте: должно быть *арка сары(сы)* – «северная сторона», как и *арка меес* – «южная сторона» в алтайском языке. Значение же термина *сары* как «желтого цвета» оказалось более «весомым» и переместилось на первое место, согласно закону, гласящему, что в тюркских языках определение предшествует определяемому (*арқа, меес*). Так на протяжении столетий густой желтый цвет укрывал от нас подлинный смысл наименований *Сарыарка* и *Сары-Меес*.

С названием азербайджанского хребта *Сарыгюней* произошла такая же метаморфоза, как с казахской *Сарыаркой* и алтайским топонимом *Сары-Меес*. *Гюней* (*кунэш, кун*) на азербайджанском языке означает «солнечный» [РАС, 1983, с. 223], *сары* же здесь – не прилагательное «желтый», как считает исследователь Е. Н. Бушуева [Бушуева, 1971, с. 81, 126], но и не послелог в значении направления: слово *сары* должно было бы стоять на втором месте (*гюней сары*). Таким образом и здесь, как в алтайском и казахском языках, значение *сары* как «желтого цвета» победило. На наш взгляд, *Сарыгюней* означает буквально «солнечная (южная) сторона» или «южный склон», а по отношению к географическому объекту – «хребет Южный».

Убедительность интерпретации топонима *Сарыарка* как «северной стороны» подтверждается содержанием названия пустыни *Бетпакдала*, непосредственно примыкающей к *Сарыарке* с юга. Первая часть слова *Бетпакдала* – *бет*, – кроме значения «сторона, направление» [Махмудов, Мұсабаев, 1954, 91–92-бб.], несет еще и определение одной из сторон света, а именно – юга, что очевидно из анализа слов-синонимов: *беткей*

(*бет+кей*), *төс+кей*, *күн+гей* [см.: Севортян, 1978, с. 122] («солнечная, южная сторона»), – применяющихся для определения южного склона сопки, где обычно по весне выпасается скот. К другим сторонам (северной, восточной, западной) данные термины не применимы.

Вторая составляющая топонима *Бетпакдала* – *бак*, – в большинстве тюркских языков имеет значение «смотреть», в азербайджанском – «быть обращенным лицом к кому-либо», тогда как в казахском – «пасти» [Севортян, 1978, с. 39], то есть «смотреть» стадо. И в азербайджанском, и в казахском терминах просматривается значение *направления* взгляда, что позволяет видеть в топоформанте *бак* (*бақ/баг*) усеченный вариант казахского слова *бағыт* – «направление». Впрочем, основой слова *бағыт* является термин *бақ/баг*.

Последняя часть слова, – *дала* – означает «степь». Таким образом, слово *Бетпакдала* является результатом стяжения первоначально описательного словосочетания: *Бет+бағыт(тагы)+дала* («степь южной стороны») = *Бет+баг+дала* = *Бет+бақ+дала* = *Бет+пақ+дала*⁸.

Расположенные в одном регионе пустыня *Бетпакдала* и степь *Сарыарка* физически примыкают друг к другу по широте, составляя единый неразрывный территориальный массив, не имеющий зримых разделительных, рельефных границ (горы, хребты, реки и т. п.). Такое же неразрывное единство заключено в онимах *Бетпак* (южная сторона) и *Сарыарка* (северная сторона). Объединяет их, как две стороны одной медали, понятие о сторонах света (юг, север), ставших собственными именами этих географических объектов и составляющих бинарную оппозицию, что позволяет говорить о единой топонимической модели, по законам которой они образованы.

⁸ Подробный анализ топонима *Бетпакдала* см. на с. 115.

TÜRK DİLLERİNDE ÖLÜLER DÜNYASI

İlyada sakinlerinin mitolojisine göre; uzak batıda, ölülerin yeraltı krallığında Stiks (Okyanusun kızı) isimli nehir varmış, bu nehrin suyu zehirliymiş [MC, 1965, c. 232; ЭС, 1992, c. 249–250].

Yeraltı krallığı «Ölüler alemi» şeklinde pek çok halkın folklorunda bulunur, bu arada Türk halklarının folklorunda da rastlanır. Kazaklarda bu evrensel temayı yazıya geçiren Ş. Valihanov'tur, O kendisinin «Kırgızlardaki (Kazaklar) Şamanlık İzleri» isimli eserinde iki gencin – ölü ve canlı iki gencin – arasındaki dostluk hakkındaki efsaneyi gösterir. İkisi, babanın küçük oğlu ile kaybolan at sürüsünü (tabın) ararken tanışırlar. «Güneş batarken» genç bir mezarlığa tesadüf eder, «batı» tarafında toprağı henüz kurumamış taze kara mezar dikkatini çeker. Mezardan birden ortaya çıkan genç adam onu kendisinin yeraltı sarayına çağırır, misafir eder, uzun vakit sohbet ederler, bundan sonra ikisi çok iyi dost olurlar. Vedalaşma anında genç adamın ölü arkadaşı şöyle tavsiyede bulunur: «yurduna döndüğünde, sen kendi halkının savaş hazırlığı yaptığını göreceksin, onlar senden savaşa gitmemeni isteyecekler, fakat sen onları dinleme, muhakkak savaşa katıl. Düşmana saldırırken, sen tek başına batı tarafından saldır, zaferden sonra, herkes ganimete saldırırken sen batıya doğru git, orada kaderinde ne varsa onunla karşılaşacaksın». Efsane yeraltı krallığında dostların buluşması ile sona erer, bu yeraltı krallığında ikisi birlikte yaşayıp, tüm muratlarına kavuşurlar [Валиханов, 1961з, с. 487–493].

Azerbaycan halkının «Yetim İbrahim ve Cimri Dükkancı», «Gargaş» isimli büyüleyici masallarında ölüler krallığına sefere çıkan kahramanlara büyük yükler batı tarafındaki yolu takip etmelerini salık verirler, çünkü bu yol hedeflenen yere hem çabuk, hem de kolay ulaştırırmış. (Azerbaycan masalları, 1950, s. 67, 145)

Hakas halkının «Altın-Arığ» kahramanlık destanında düşmanların yaşadığı taraf gösterilir:

«Kileyip çörçen mal izi
Kün kirizin köre parğan»

«Çalınan hayvanların izleri
Güneşin battığı tarafa yönelmiş»
[*Алтын-Арыз, 1988, с. 48, 290*]

Hakas halkının kahramanlık destanında baskıncıların güneşin battığı tarafta, yani batıda yaşadığı ifade edilir. İyi karakterler, kahramanlar güneşli tarafta yaşayanlar olarak resmedilir, onlar doğunun, yani güneşin doğduğu tarafın sakinleridir. «Alçak topraklarda yaşayan kötü kahramanlar (bundan önceki kavram-ölülerin yeraltı krallığı) aydınlık dünya sakinlerinin ezeli düşmanlarıdır» (*Altın-Arız, 1988, s. 545*)

Hakas halkının, mezarlığın batı tarafına ölümler alemine yola çıkan kişiyi temsil eden kazık çakması, ölümler aleminin batıda olduğunu doğrular. (Lipskiy, 1966 s. 113). Ölüyü aynı şekilde başı batıya gidecek şekilde defnedirler. (*Butanayev, 1966, s. 159*)

Altaylılar ölen kişiyi ayağı batıya gelecek şekilde defnedirler-onlar ölünün gövdesinden çıkan canının (ruhunun) o tarafa doğru uçacağına inanırlar (*Tursunov, 1973, s. 21*).

Aynı şekilde Türk halklarının folklorunda, destanlarında batı yönü yuvasına giren, «ölmekte» olan güneş taraftaki ölümler alemi ile birleştirilir, onun eski Türk dilindeki yansıması **kuruv** (kuruv-yok olmak, solmak, kurumak manasını ifade eder ve ölmek kelimesinin sinonimidir. **kurujaka** (kuru + jakı)-batıdaki, batılı (Eski Türkçe Sözlük, 1969, s. 468) kelime tam olarak yok olan, kuruyan, yani «ölüm» tarafı manasını verir (jag-jak-taraf) (*Eski Türkçe Sözlük, 1969, s. 237*). Çağdaş Türk dilinde eski Türkçe “ölmekte olan” kavramı, batmakta olan güneş manasına gelen **gurup** kelimesinde korunmuştur (*Türkçe-Rusça sözlük, 1977, s. 360*). Kazaklardaki «kuruv» kelimesi eski Türkçe «guru» kelimesinin tam manasını tüm renkleriyle birlikte korumuştur, fakat bunda dünya tarafı, ışık tarafı manası yoktur.

Türk-Moğol halkları yön tayin etmek için yüzlerini doğuya dönerlerdi, bu pozisyondan onlar dünyanın dört yönünü tespit ederlerdi; güneşin doğduğu yöne döndüklerinde-doğu, sol taraf-kuzey, sağ taraf-güney, sırt tarafı- batı.

Moğol istilasından sonra Türk halklarının çoğu moğolların etkisiyle esas yönü doğudan güneye değiştirdi. Şimdi, tam sırttaki, arka taraf -kuzey oldu, buna göre «ölüler dünyası» soğuşun hüküm sürdüğü kuzey tarafına geçti. Başlangıçtaki yön tayinini günümüze kadar koruyan Türk halkları sadece-dolganlar, sahalar (yakutlar) ve tofalardır.

Bu değişim folklorla da etki etti. Örneğin, S. Abramzon kendi eserinde yer verdiği bir kırgız efsanesinde geyik kabilesini dünyaya getiren Müyüzdü (Boynuzlu) hanım öldükten sonra, definden önce onun cesedi kaybolur. Diğer bir versiyona göre Oluya (Evliya) hanım öldüğünde, bu hanımın cesedi esrarengiz

bir şekilde kaybolur. Sonuncusu, Kazakların uçsuz-bucaksız bozkırı Sarıarkada yerleşmiş çocuklarına gitmiş, hanımın çocukları ise evvelden obür dünyaya gitmişler, fakat geri dönmemişler [Абрамзон, 1990, s. 301].

Müyüzdü hanım ve Oluya hanımın cesetlerinin esrarengiz şekilde ortadan kaybolması, **Sarıarka** kelimesinin manasını bize hemen hemen açıklıyor, çünkü bu kelime «kuzey tarafı» kavramını ifade eder. (sarı-yön, taraf; arka-kuzey) (Sembın, 1994, s. 67; Sembın, 1995, s. 195–196). Burada kendiliğinden anlaşılır mevzu, evliya kadınlarla Oluya hanımın oğulları Kazak bozkırı Sarıarka'ya değil «ölüler dünyası»nın bulunduğu kuzey yönüne, yani ebedi, dönüşü olmayan yöne gittiler.

Arkeolojik araştırmalar batı ve kuzey azimutlarının «öbür dünyaya ait» yönler olduğunu doğruluyor (Nesterov, 1990, s. 72, 73, 75, 77, 79). Mesela, cenaze uzunlamasına batı - doğu veya kuzey - güney yönüne doğru defnedildiğinde, eğer boşluk bırakılacaksa, o zaman çoğunlukla birinci durumda ceset-kuzey ikinci durumda ise-mezar çukurunun batı tarafına yerleştirilir.

Sırt yönünü belirten genel Türk dillerine ortak kelimelerin biri ters (ters) kelimesi, bu terim Kazak ve Kırgız dillerinde kuzey manasını korumuştur (Kononov, 1974, s. 86–87).

Dünya tarafına isim veren, ters, geri, sırt (arka) taraf, Orta Anadoludaki **Tersakan** gölünün ismini de etkilemiştir, bu küçük göl Tuz gölünün batısında 10 km uzaklıkta yer alır. Kelimenin ikinci yarısı «akan», nehre ait bir ifade değildir. Bu durum gölün eninin dar boyunun uzun olması dolayısıyla nehri andıran şeklinden doğmuştur. Yani Tersakan gölü- Tuz gölünün batı tarafında «akan!» göldür. Bu tip hidronim şu şekilde tahmin yürütmeye imkan verir, bir zamanlar Türk dilindeki «ters» kelimesi, sırt, arka, ense taraf manasını korumasına bakmadan, batı manasını ifade eder. «Ters» kelimesi Avrasyanın geniş topraklarında çok yaygındır. Onlar **Tersakan** ırmağı (Sibirya); küçük bir dereye sahip **Tersakan** boğazı (Altay); **Balaterisakkan**, **Terisakkan**, **Terisbutak**, **Teriskenespe** ırmakları (Kazakistan) ve diğerleri. Bu bahsedilen ırmakların hepsi «ölüler dünyası» tarafına doğru - batı veya kuzeye doğru akar.

Türkiye'nin Avrupa yakasındaki (Trakya) Ergene nehrine **Poyralı** deresi dökülür, Poyra-yuvarlak, dairesel manasına gelir (Türkçe-Rusça Sözlük, 1977, s. 726). Bunların, bizim düşüncemize göre, akarsunun gerçek ismiyle hiç ilişkisi yoktur. Akarsunun akış yönüne de dikkat etmek gerekir. Poyralı deresi Ergene nehrine kuzey-doğu tarafından dökülür. Türkçedeki «poyraz» kelimesi-kuzey doğudan esen rüzgarı, aynı şekilde kuzey yönünüde ifade eder. (Türkçe-Rusça Sözlük, 1977, s. 726). Demekki akarsunun coğrafi yapısına uygun olarak başlangıçta Poyrazlı Deresi olarak isimlendirildiğini cesaretle varsayabiliriz. Çünkü, Poyrazlı deresi-kuzey doğu (kuzey) taraftan akar.

Ergene nehrine güney taraftan **Hayrabolu** nehri dökülür, buradaki «hayra» ve onun Türk dillerindeki başka yazılışları şu manaları ifade eder: hayr, hayır, kayr, kayır, kayra, altay, kazak ve başka türk dillerinde geri, sırt, taraf, yön manasındaki kelimeler (*Sembin, 1995, s. 191*), fakat tam olarak bu kullanımda bu kelimeler «iyilik veya “sağlık-esenlik”» değildir. Güney yönü esas yön olursa bu durumda geri azimutun kuzey olduğunu gözönüne alırsak, Hayrabolu (nehir) kuzeye doğru yatağı dolarak akan veya batıya doğru akan suyu bol nehir olduğunu farkedebiliriz (*Sembin, 1994, s. 194; Türkçe-Rusça Sözlük, 1997, s. 125*). Hayrabolu isminin bu şekildeki açıklanmasının doğruluğu «hayır-kayır» kökünün pek çok toponimler aracılığıyla bu akarsu isimleriyle ispatlanır, mesela, **Kayra, Kayra-Baskan, Kayır-Bajı, Kayır-Jarık, Kayır-Kem, Kayırlık, Kayır-Tuvu, Kayır Çoku, Kayırhan, Hayruz** (Altay); **Kayır Şaktı, Kayraktı** (Kazakistan) (*Sembin, 1995, s. 191–194*), burada kayır kelimesi geri, arka tarafı, yani zikredilen akarsuların aktığı batı veya kuzey yönünü ifade eder.

Türkiye'nin kuzeyinde batıya doğru akışı ile bağlantılı **Devrekani** çayı isimli akarsu var, burada devre – yanlış, hatalı, tersine (*Türkçe-Rusça Sözlük, 1977, s. 226*); kan ise dere (*Türkçe-Rusça Sözlük, 1977, s. 226, 505; Molçanova, 1979, s.50; Murzayev, 1984, s. 251*), çay – akarsu, dere kavramlarını ifade eder. (*Türkçe-Rusça Sözlük, 1977, s. 174*). Bu kavrama göre akarsu ismi «batıya doğru akan akarsu» olarak açıklanır, yani «yanlış, hatalı» yön kavramı, ön taraf, doğruya doğrunun tersi «geri, arkadaki» öbür dünyaya götüren batı yönünü ifade etmesi mümkündür. Devrekani Çayı akarsuyunun bir eşi kuzey Kafkasyada, Dağıstan'da akıyor. Haşar nehri, nehir kuzeye, «ölüler dünyasına» doğru akar, burada akarsu isminin kökü «hata» – kate, yani hatar-hata, o-doğru, ileri, güney yönünün aksi yönü (*Sembin, 1994, s. 199*).

Devrek çayı ismini taşıyan ikinci akarsu da «yanlış-hatalı» yön kavramını taşıyabilir, çünkü nehir kuzeye doğru akıyor. Eğer Poyralı deresi akarsuyu isminde «z» harfi söylenirken düşerse, tersine devrek sözüne «k» harfi eklenerek, bu «yanlış» kelime tüm Türk halklarınca anlaşılır-çömlek kelimesine dönüştü (*Türkçe-Rusça Sözlük, 1977, s. 226*).

Orta Anadolu'daki **Kelkit nehri** doğudan batıya doğru akar. Eğer eski Türk dili temelinde bu kelimenin kökünü incelersek, o zaman şunu anlarız, burada kel kelimesi-kelüv (gelmek) manasını, «kit» ise-sonu, arkası (*Eski Türkçe Sözlük, 1969, s. 295, 303*) manasını ifade eder, yani Kelkit geriye doğru akan nehir demektir. (*Sembin, 1995, s. 19*). Altaydaki **Kayra Baskan** ırmağı da aynı manayı taşır. Şimdiki türkçe bu manayla çelişmez, aksine destekler, çünkü «kel» kelimesi-saçsız, dazlak, manalarını, bunun yanında çıplak manasını, «kit» ise-yan taraf, taraf, yön manalarını ifade eder (*Türkçe-Rusça Sözlük, 1977, s. 530, 545*). Bu manayı taşıyan Kelkit nehri çıplak, «kötü», zor tarafa, yani «ölüler dünyası»nın bulunduğu batıya doğru akan nehir manasını verir.

Aynı prensibe göre Kazakistan'daki bazı akarsularda aynı manayı karşılayan isimlere sahiptir-**Jaman Şat** ve **Jaman Kan**, Dağıstan'da-**Yamansu**-«kötü» taraf doğru akan nehirler, Azerbaycan'daki **Adıyamançayı** da (Adı; yaman-kötü; çay-akarsu, dere). Bu nehirlerin tamamı kuzeye doğru akar. «Yaman (kötü) tarafa», Orta Kazakistan'daki Jaman Sarısu nehri de artık kuzeye doğru değil batıya doğru akar.

Bahsedilen akarsuların isimlerini incelersek, **Atasuv** nehrinin isminin ortaya çıkışı hakkındaki efsanenin içeriği de açıklığa kavuşur. «Atasuv-baba suyu, babanın gözyaşı». Bu boğaz hakkında kaysakların (kazakların. – *M. S.*) eski bir efsanesi var, bu efsaneye göre **Çek** (Şoki) isimli bir genç sevdiği kızı köyünden kaçıtır, kızın babası onları tam da bu boğazda yakalar, ikisine ok fırlatır. Sevdiği gencin vücuduna kendi vücudunu kalkan yapan kız aşkının kurbanı olur. Çek en yakın dağa sığınır, kızının cesedini gören baba gözyaşı dökerek, kızına ağıt yakar. Kızın babası o kadar ağlar ki, onun gözyaşı nehre dönüşür, bu nehrin günümüze değin suyu çekilmemiştir, işte bu yüzden Atasuv ismini almıştır. Nehir genç kızın cesedini sürükleyerek Çekin sığındığı dağın yanından akar, dağdaki Çeke, ölen genç kız son defa şöyle seslenir: «Aman (sağlıcakla) kal, Çek!» («Çek, aman» –kaysakça). Bundan ötürü dağ da **Çekaman** (Şokaman) ismini taşır (*Valihanov, 1964, s. 214*). Efsanede genç kızın ölü bedenini nehir suyu kuzeye, «ölüler dünyasına» götürür.

«Ölüler dünyasına» doğru akan akarsuların kıyısında kurban merasimleri, geleneksel törenler yapıldı, kurban yerleri-«höyükler» inşa edilirdi. Batıda veya kuzeyde yeralan ölüler dünyasının anlamsal ilişkisi ve akarsuların akışı yönlerine göre şunu belirtmek gerekir, dini kavramlardaki sinkretizmin olması nehir (su) ruhuna tapınma geleneğinde atalar ruhuna tapınmanın görüntüsünü hatırlatır.

Belirtmek gerekirse, **Abakan** nehrine erkek danayı kurban etmekten (*Maynagaşev, 1914, s. 127*) atalar ruhuna tapınma ritüelini birleştirmeyi görebiliriz (aba-baba, kan-nehir), çünkü nehir kuzeye doğru akar, nehir havzasında ölülerin ruhu yaşar (*Sembin, 1995, s. 190*). Kırgız geleneğindeki **Cer-Suu** (yer-su) tanrısına kurban vermede, ibadet edenlerin yüzlerini batıya dönerek dua okumaları (*Abramzon, 1990, s. 311*), yani ata ruhlarının mekan tuttuğu tarafa yüzlerini dönmeleri Hakas halkının sadece ruhlara tapınmaları ile değil, bununla beraber atalar ruhuna tapınma ile paralellik arzeder. Bu özellik Azerbaycandaki **Ataçay**, Kazakistan'daki **Atasu**, Hakasyadaki **Abakan** nehirlerinin isimlerinin kökenlerinin ortak olduğunu doğrular.

«Ölüler dünyasına» götüren azimutlardan başka, «sağ» ve «sol» taraflar olarak belirlenen dünyanın başka yönlerinde kendine göre önemi vardır, o taraflar «iyi ve «kötü» yönler denk düşer. Sağ veya sol tarafın baskın olması esas alınan yöne- doğuya veya güneye bağlıydı.

Doğunun esas alındığı yön belirleme sistemi devrinde, sıcak güney tarafı «iyi» olarak, buna bağlı olarak sol taraf, soğuk kuzey tarafı-«kötü» olarak kabul edildi. Doğu esaslı yön belirleme sisteminde sağ tarafın baskın olması askeri saf düzeninde kendini gösterir, onlara yani «kanatlara», haneyi erkek ve kadın kısımlarına bölme, kırmızı içme törenlerinde v.b. rastlanır.

Mesela, Göktürk Anıtı Kültegin kitabesinde ikili sembolik sınıflandırma kaydedilmiştir: «**beki şad ve apa, sağ tarafta (duranlar), tarkanlar ve emirciler sol tarafta (duranlar)...**» (Stebleva, 1972, s. 226), yani, sağ tarafta, güney tarafta komutanlar saf tutarsa, solda, kuzeyde ise memurlar saf tutarlar, bu askerlerin toplumdaki yüksek yerini yani güneyin kuzeye göre üstünlüğünü gösterir.

Evin, otağın sol tarafını kadınlar kanatı ve sağ tarafı erkekler kanatı olarak bölme, ailede erkeklerin üstünlüğünü belirtir, burada baş köşe evin sağ tarafında bulunur.

Toplanarak araki (arhi-rakı-arak; süttten yapılan içki) içen altaylılar ikramın eski formunu muhafaza etmişlerdir, törene göre ev sahibinin birinci kadehinden sonra, ikinci kadeh sağ taraftaki misafire sunulur (Potapov, 1951, s. 167).

Dünyanın dört bucağını tesbit etmede güneyin baskın, üstün olması durumunda iki kalıbın (doğu ve güney) bir birine etkisi oldu, bu XVII y.y. Özbek hanlığı saraylarında içecek içme törenlerinde ortaya çıkar, burada sol tarafa önem verilirdi.

Bunun sebebi, sol tarafta güç- kuvvet veren doğu, güneşin doğduğu taraf bulunuyordu, ki eski türkler bu yöne saygı gösterirlerdi. Buna rağmen, XVII y.y. Özbekleri sağ tarafın önemini vurgulayan net olmıyan hatıralar muhafaza etmişlerdir: «sağ tarafın kuralları hakkında sol tarafa göre daha önce belirtmek gerekirdi, fakat özbeklerin adetleri şu deyişe uygundur: “kalp sol tarafta bulunur”, bu sol tarafın sağ tarafa göre üstünlüğünü vurgulamayı esas alır, demek ki, biz gösterilen tarafın (sol taraf) yerini tesbit ederek başlarız...» (Barthold, 1964, s. 393). Burada batıyı «ölüm yönü» olarak kabul etmeye ilişkin doğuya saygı gösterirler. Yani, önceki «kötü», sol taraf, soğuk kuzey yönü doğu yönü sayesinde saygı gördü.

Eski Türklerin doğuyu kutsal kabul etmesi, Merkez efendi hakkındaki Türk efsanesinde resmedilir, efsanede Merkez efendi Sultan I. Selime, kızını istemek için aracılar gönderir (1512–1520 yılları). Onlara Sultan şöyle bir şart koşar: «Eğer Merkez efendi otlaktaki develerine altın dolu denk yüklerse, kızımı ona veririm» (Gordlevski, 1960, s. 327). Merkez efendi yer altındaki çilehanesinin «doğu tarafından» develere toprak dolu denkler yükler ve sultana gönderir. Yolda toprak altına dönüşür. Türklerin doğuya yönelik saygılı tutumları, belki de Mutlu nehrinin adlandırılmasında ortaya çıksa gerek (Türkçe-Rusça

Sözlük, 1977, s. 645), bu nehir doğuya akar ve Karadenize dökülür (Trakya). Bu şekilde isimlendirme prensibine Kazakistanda da rastlanır. Örneğin, «mutlu» doğu yönüne akan nehir **Jaksı Kon** olarak adlandırılır, aksi yöne kuzey yönüne akan nehir **Jaman Kon** olarak adlandırılır, ilk nehir ikincisine dökülür, buradan biz Kazakların doğuya saygı gösterme geleneğini tesbit edebiliriz.

Türkiye'deki Meriç (Trakya) nehri (meri, hürmetli, mertebeli) (*Tükçe-Ruşça Sözlük, 1977, s. 617*) bereketli güneye doğru akar, bunun için de nehir bu isme sahip olmuştur, böylece bu nehir «yanlış-ters» yöne- kuzeye doğru akan nehirlerin de var olduğunu hatırlatır, misal olarak Hayrabolu nehri.

Böylece, Türk halklarının, özellikle, Azeri, Kazak, Kırgız, Türk halklarının folklorik ve etnografik malzemeleri; arkeolojij (altay, hakas) derlemelerde incelenen linguistik (eski Türk, Azeri, Kazak, Kırgız) malzemeler akarsuların isimlerinin manasını anlamamıza imkan sağlıyor, günümüzdeki akış yönleri doğu-batı veya kuzey güney yönlerinde «ölüler aleminin» bulunduğu yerle ilişkilidir. Bu değerlendirme Azeri, Kazak, Kırgız, Kumık, Türk, Hakas, **toponimleri (hidronimleri)** aracılığı ile bariz şekilde ispatlanır, toponimlerdeki akarsu isimleri günümüze kadar isimlerinde «ölüler alemine» doğru akış yönlerini muhafaza etmişlerdir (ters, dönmek, geriye).

*Çeviri: Kaysar Corabekov
Kalman Koçyigit*

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

<i>алт.</i>	—	алтайский
<i>араб.</i>	—	арабский
<i>бараб.</i>	—	барабинский
<i>баш.</i>	—	башкирский
<i>гаг.</i>	—	гагаузский
<i>др.-тюрк.</i>	—	древнетюркский
<i>ир.</i>	—	иранский
<i>ист.</i>	—	источник
<i>каз.</i>	—	казахский
<i>кар.</i>	—	караимский (карайский)
<i>кит.</i>	—	китайский
<i>крм.</i>	—	крымскотатарский
<i>кум.</i>	—	кумыкский
<i>кырг.</i>	—	кыргызский
<i>монг.</i>	—	монгольский
<i>тур.</i>	—	турецкий
<i>туркм.</i>	—	туркменский
<i>узб.</i>	—	узбекский
<i>уйг.</i>	—	уйгурский
<i>хак.</i>	—	хакасский
<i>шор.</i>	—	шорский

КРАТКИЕ СВЕДЕНИЯ ОБ ИНФОРМАТОРАХ

АУЭЗОВ Мурат Мухтарович. Родился 1 января 1943 года в поселке Мерке Жамбылской области. Из рода кожа. Житель города Алматы. Культуролог. Кандидат филологических наук. Заслуженный деятель культуры.

Информация:

– о древнетюркском обряде жертвоприношении коня на казахском асе в марте 1970 года. Запись сделана 10 марта 1973 года; – о местонахождении мавзолея с зеркалами. Запись сделана 29 августа 2005 года на рыбалке в низовьях реки Или, недалеко от села Жельторангы.

БАЙГАБАТОВА Назгуль Кажимуратовна. Родилась 16 июня 1970 года в поселке Жансугур Талдыкорганской области. Из рода бадрак племени канлы Старшего жуза. Жительница города Талдыкорган. Кандидат исторических наук, этнограф. Проректор института «Жетысу» (Талдыкорган).

Информация:

– о *100-дневных поминках, отмечающихся* в роде жалаир Старшего жуза. Запись сделана 17 декабря 2006 года в КазНИИКИ, город Алматы.

БЕДЮРОВ Бронтой Янгович. Родился 20 марта 1947 года в селе Онгудай. Алтаец из племени кыпчак. Житель города Горно-Алтайск Республики Алтай (Российская Федерация). Заслуженный работник культуры России. Народный писатель Республики Алтай.

Информация:

– о существовании в алтайском языке слова сары в значении «сторона, направление». Запись сделана 27 августа 1997 года в городе Измир (Турция) на Конгрессе тюркских народов.

БОТПАЕВ Абдильда Шалабаевич (1932–2000). Родился в Северо-Казахстанской области. Из племени аргын Среднего жуза. Жил в городе

Алматы. Заместитель председателя Казахского республиканского общества охраны памятников истории и культуры. Умер в городе Алматы.

Информация:

– о названии озера Сасыкбайтал. Запись сделана у памятника Таңбалы, в 150 км к западу от города Алматы, в августе 1981 года.

ГИЛЬМАНОВ Мурат Курмашевич. Родился 23 апреля 1942 года в городе Ош Киргизской ССР. Из рода табын племени жетыру Младшего жуза. Житель города Алматы. Доктор биологических наук, академик НАН РК, член Международной ассоциации нанотехнологов. Заведующий лабораторией структуры и регуляции ферментов Института молекулярной биологии и биохимии им. М. А. Айтхожина.

Информация:

– о том, что термин перде («занавеска») означает еще и плаценту, то есть околоплодную оболочку в чреве матери; – о том, что үш в антропониме Үшкөмпір означает не число три, а является своеобразным оберегом. Записи сделаны 23 апреля 2007 года в его лаборатории.

ЕРНАЗАРОВ Асет Байдильдаевич. Родился 5 октября 1962 года в селе Екпінді Илийского района Алматинской области. Из рода шомышты-табын племени жетыру Младшего жуза. Житель города Алматы. Кинооператор-документалист.

Информация:

– о словестной формуле обряда ушыктау. Запись сделана 25 февраля в городе Алматы по детским воспоминаниям информатора, уточненными его матерью Ерназаровой.

ЖАЛГАСБАЕВ Кабылда Каратаевич. Родился в 1960 году в ауле Бозтумсык Улытауского района Карагандинской области. Из рода баганалы (саргалдак) племени найман Среднего жуза. Житель аула Егинды Улытауского района. Частный предприниматель.

Информация:

– о зеркале как «инструменте стирания» памяти лошади. Запись сделана 28 июля 2005 года у обследуемого памятника Дың моласы, в 4-х км от аула Егинды.

ЖОРАБЕКОВ Кайсар. Родился 1 января 1947 года в ауле Жылыбулак Каратасского (ныне Казыгуртского) района Южно-Казахстанской области. Из рода суан, племени уйсун Старшего жуза. Житель города Алматы. Филолог. Член Союза писателей Республики Казахстан.

Информация:

– о редком казахском наименовании радуги – кой(дын) қосағы. Запись сделана 22 марта 2010 года в КазНИИКИ, город Алматы.

ЗАВГАРОВА Фанзиля Хакимовна. Родилась в селе Тукаш Кукморского района Республики Татарстан (Российская Федерация). Татарка. Кандидат филологических наук. Доцент Казанского государственного университета. Директор Государственного центра сбора, хранения, изучения и пропаганды татарского фольклора. Жительница города Казань.

Информация:

– о значении слов умай и чумай в татарском языке. Запись сделана 29 апреля 2009 года, во время международного научного симпозиума «Роль тюркского мира в диалоге цивилизаций» в городе Алматы.

ИСКАКОВ Тимур Капезович. Родился 3 апреля 1960 года в городе Ерейментау Акмолинской области. Из рода ногай-казак. Житель села Коргалжын Акмолинской области. Частный предприниматель.

Информация:

– о куклах. Запись сделана 20 июля 2007 года, во время раскопок мавзолея Ботагай у села Коргалжын Акмолинской области.

КАРАКУЛОВ Булат Ишанбаевич. Родился 27 марта 1942 года в городе Алматы. Доктор искусствоведения, профессор Алматинской консерватории им. Курмангазы. Из рода кете племени алим Младшего жуза. Житель города Алматы.

КОЖА Мухтар (Ходжаев Мухтар). Родился 5 июля 1960 года в селе Фогелевка (ныне село Рабат) Каратасского (ныне Казыгуртский) района Южно-Казахстанской области. Из рода жанабай племени сиргели Старшего жуза. Житель села Шаульдер Отрарского района Южно-Казахстанской области. Археолог. Доктор исторических наук.

Информация:

– об «изгнании» болезни с помощью кукол. Запись сделана 18 мая 2001 года на международной научно-теоретической конференции

«Древнетюркская цивилизация: памятники письменности» в городе Астана.

КУЛЬБАЕВА (Маканова) Кулян Маканкызы (22.12.1914–15.10.1999). Родилась в пригороде Акмолинска, в ауле Кюйгенжар (Күйгенжар). Из племени кыпчак Среднего жуза. Актриса Карагандинского казахского драматического театра им. С. Сейфуллина.

Информация:

о выражении *айна бала*. Запись сделана 1 октября 1979 года в ее доме в городе Караганда.

МАМЕДЛИ Агасы Баба оглу (Агасы Хун). Родился 8 апреля 1958 года в селе II-е Нюгеди Кубинского района Азербайджанской Республики. Житель города Комрат (Гагауз ери, Республика Молдова). Общественный деятель. Тележурналист.

Информация:

– о значении слова *сары* («направление») в азербайджанском языке. Запись сделана в городе Баку в мае 2002 года.

МУХАМБЕТОВА Асия Ибадуллаевна. Родилась 15 января 1942 года в городе Алматы. Из рода алтыбас племени кыпчак Среднего жуза. Жительница города Алматы. Доктор искусствоведения. Профессор Казахской национальной академии им. Т. Жургенова.

Информация:

– о термине *перде* («околоплодная оболочка»).

НАКИПОВ Дюсенбек Тыныштыкбаевич. Родился 5 июня 1946 года в ауле Жолкудык Хрущевского (ныне Аксуский) района Павлодарской области. Из рода козган племени аргын Среднего жуза. Житель города Алматы. Поэт, писатель, хореограф. Председатель Союза хореографов Казахстана.

Информация:

– о танцах с зеркалом «Беташар», «Камажай». Запись сделана 16 декабря 2005 года в КазНИИКИ, город Алматы.

ОРАЗБЕК Ернар Жумагалиұлы. Родился 21 мая 1953 года в селе Нарынкол Алматинской области. Из рода тобыкты (подрод топай) племени аргын Среднего жуза. Житель города Алматы. Этнограф. Старший научный сотрудник Института истории и этнологии им. Ч. Ч. Валиханова.

Информация:

– о существовании 100-дневных поминок у некоторых родов племени жалаир Старшего жуза. Запись сделана 21 декабря года в КазНИИКИ, город Алматы.

ОРДАБАЕВ Алмас Баймуханович. Родился 19 апреля 1938 года в городе Новосибирск. Из рода жаныс племени дулат Старшего жуза. Житель города Алматы. Почетный архитектор Казахстана. Академик Академии искусств.

Информация:

– о гадании по зеркалу на Большом воскресном базаре города Туркестан летом 1972 года. Гадалка – казашка. Запись сделана 23 апреля 2007 года в Союзе дизайнеров в городе Алматы.

ОТЕМИСОВ Саламат Отемисович (1939–2010). Родился 12 июня 1939 года в селе Каракол-Шонай Ордынского (Урдинского) района Западно-Казахстанской области. Умер в городе Алматы. Из рода шеркеш племени байулы Младшего жуза. Два высших образования: филологическое и художественное. Жил в городе Алматы.

Информация:

– о значении слова көсеге. Запись сделана 10 февраля 2009 года, во время Коныровских чтений в алматинской средней школе № 154 имени Иштвана Коныра Мандоки.

ТЛЕГЕНОВ Тай. Уроженец Карагандинской области.

Информация:

– о происхождении наименования озера Бозбайтал; – сроках ага-султанства Ердена Сандыбаева. Запись сделана в поселке Жезді Карагандинской области, во время экспедиции 1979 года (?)

ТОКСАМБАЕВ Мурат Алгаевич. Родился 24 октября 1946 года в городе Караганда. Из рода каракесек племени аргын Среднего жуза. Житель города Караганда. Горный инженер. Почетный шахтер. Кавалер трех степеней знака «Шахтерская слава».

Информация:

– о полумесяцах на могильных оградках. Запись сделана 22 апреля 1995 года в городе Караганда.

УРАЗГУЛОВА Алия Кабдуллаевна. Родилась 4 октября 1959 года в селе Железинка Павлодарской области. Из рода каракыпшак-кобланды (коскулак), племени кыпчак Среднего жуза. Жительница города Алматы. Хореограф. Деятель культуры Республики Казахстан. Ведущий научный сотрудник КазНИИКИ.

Информация:

– о казахских танцах с зеркалом «Қамажай» и «Беташар». Запись сделана 13 февраля 2006 года в городе Алматы.

ЛИТЕРАТУРА

- Абаев, 1955* – Абаев В. И. Надпись Дария I о сооружении дворца в Сузе // Труды института языка и мышления. – Л., 1955. – Серия № 3. – Вып. 1.
- Абдрахманов, 1990* – Абдрахманов А. А. Этимологические исследования средневековых топонимов Центрального Казахстана (Сарыарки) / Проблемы этимологии тюркских языков. – Алма-Ата, 1990.
- Абишев, 1949* – Абишев Х. Элементы астрономии и погода в устном народном творчестве казахов. – Алма-Ата, 1949.
- Абрамзон, 1990* – Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. – Фрунзе, 1990.
- Абуль-Гази, 1996* – Абуль-Гази-Багадур-хан. Родословное древо тюрков / Абуль-Гази-Багадур-хан. Родословное древо тюрков. Иоакинф. История первых четырех ханов дома Чингисова. Стэнли Лэн-Пуль. Мусульманские династии. – Москва-Ташкент-Бишкек, 1996.
- Абусеитова, 2001* – Абусеитова М. Х. Вклад В. П. Юдина в казахстанское источниковедение / Юдин В. П. Центральная Азия в XIV–XVIII веках глазами востоковеда. – Алматы, 2001.
- Агеева, 1985* – Агеева Р. А. Происхождение имен рек и озер. – М., 1985.
- Аджигалиев, 1994а* – Аджигалиев С. И. Генезис традиционной погребально-культурной архитектуры Западного Казахстана: (на основе исследования малых форм). – Алматы, 1994.
- Аджигалиев, 1994б* – Аджигалиев С. И. Памятники Донызтау (Северный Устюрт) // Изв. НАН РК. – Сер. обществ. наук. – 1994. – № 1.
- Ажигали, 2002* – Ажигали С. Е. Архитектура кочевников – феномен истории и культуры Евразии (памятники Арало-Каспийского региона). – Алматы, 2002.
- Ажигали, Турганбаева, 2004* – Ажигали С. Е., Турганбаева Л. Р. Абат-Байтак – жемчужина казахской степи (буклет). – Алматы, 2004.
- Айдаров, 1971* – Айдаров Г. Язык орхонских памятников древнетюркской письменности VIII века. – Алма-Ата, 1971.
- Айтмуратов, 1986* – Айтмуратов Д. Тюркские этнонимы: каракалпак, черные клобуки, черкес, башкурт, кыргыз, уйгур, тюрк, печенег, сак, массагет, скиф. – Нукус: Каракалпакстан, 1986.
- Акатай, 2001* – Сабетказы А. Древние культы и традиционная культура казахского народа. – Алматы, 2001.
- АКК, 1960* – Археологическая карта Казахстана. Реестр. – Алма-Ата, 1960.
- АҚС, 1969* – Арабша-қазақша түсіндірме сөздік. – Алматы, 1969.

- Ақ сандық, көк сандық, 1988* – Ақ сандық, көк сандық. – Алматы, 1988.
- ал-Асир, 2006* – Ибн ал-Асир. Ал-Камил фи-т-та'рих (Полный свод истории). – Ташкент, 2006.
- Алдаспан, 1970* – Алдаспан. XV–XVIII ғасырлардағы қазақ ақын-жырауларының шығармалар жинағы (Антология казахской поэзии XV–XVIII вв.). – Алматы, 1970.
- Алексеев, 1975* – Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX – нач. XX века. – Новосибирск, 1975.
- Алексеев, 1980* – Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск, 1980.
- Алексеев, 1984* – Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири: (опыт ареального сравнительного исследования). – Новосибирск, 1984.
- Алексеева, 1971* – Алексеева Е. П. Древняя и средневековая история Карачаево-Черкесии: (Вопросы этнического и социально-экономического развития). – М., 1971.
- Алиева, 1989* – Алиева М. М. Жанры уйгурского фольклора. – Алма-Ата, 1989.
- Алтын-Арыг, 1988* – Алтын-Арыг. Хакасский героический эпос. – М., 1988.
- Алтынсарин, 1957* – Алтынсарин И. Избранные произведения. – Алма-Ата, 1957.
- Аманжолов, 1959* – Аманжолов С. Вопросы диалектологии и истории казахского языка. – Ч. I. – Алма-Ата, 1959.
- Аминев, Ямаева, 2009* – Аминев З. Г., Ямаева Л. А. Региональные особенности ислама у башкир. – Уфа, 2009.
- Андреев, 1927* – Андреев М. С. Из материалов по мифологии таджиков / По Таджикистану. – Ташкент, 1927.
- Аносский сборник, 1915* – Аносский сборник. Никифоров Н. Я. Собрание сказок алтайцев с примечаниями Г. Н. Потанина / Записки ВСОРГО. – Т. XXXVI. – Омск, 1915.
- Анохин, 1924* – Анохин А. В. Материалы по шаманству алтайцев, собранные во время путешествия по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии / Сб. МАЭ АН СССР. – Т. 4. – Вып. 2. – Л., 1924.
- Антонова, 1979* – Антонова Е. В. О характере религиозных представлений неолитических обитателей Анатолии (по материалам Чатал Хююка и Хаджилара) / Культура и искусство народов Средней Азии в древности и средневековье. – М., 1979.
- Аракин, 1978* – Аракин В. Д. Сравнительно-исторический метод в исследованиях А. Н. Самойловича / ТС. 1974. – М., 1978.

- Аргынбаев, 1975* – Аргынбаев Х. Народные обычаи и поверья казахов, связанные со скотоводством / Хозяйственно-культурные традиции народов Средней Азии и Казахстана. – М., 1975.
- Аронұлы, 1990* – Аронұлы Сүйінбай шығармалары. Толғаулар, сын-сықақ, өлендер, айтыстар. – Алматы, 1990.
- Артамонов, 1936* – Артамонов М. И. Очерки древнейшей истории хазар. – Л., 1936 (1937).
- *АС, 1950* – Азербайджанские сказки. – Баку, 1950.
- Атамуратов, 1975* – Атамуратов Т. Ж. Изучение свадебных обрядов городского населения Каракалпакии / Полевые исследования института этнографии. 1974. – М., 1975.
- Атлас, 1928* – Атлас Союза Советских Социалистических Республик. – М., 1928.*
- АФ, 1990* – Азербайджанский фольклор. – Баку, 1990.
- Ахинжанов, 1980* – Ахинжанов С. М. Из истории движения кочевых племен евразийских степей в первой половине XI века / Археологические исследования древнего и средневекового Казахстана. – Алма-Ата, 1980.
- Ахинжанов, 1989* – Ахинжанов С. М. Кыпчаки в истории средневекового Казахстана. – Алма-Ата, 1989.
- Ахметов, Каскабасов, 2003* – Ахметов З. А., Каскабасов С. А. Казахский романтический эпос / Козы-Корпеш и Баян-сулу. Кыз-Жибек. – М., 2003.
- Әбдірахманов, 1975* – Әбдірахманов А. Топонимика және этимология. – Алматы, 1975.
- Әуезов, 1979* – Әуезов М. Шығармалар жинағы. – Алматы, 1979.
- Бабаджан и др., 2000* – Бабаджан А., Богославская Т., Катък Г., Кропотов В., Полканова А. Караи (крымские караимы): История, культура, святыни. – Симферополь-Акьмэджид, 2000.
- Бабур-наме, 1993* – Бабур-наме. Записки Бабур. – Ташкент, 1993.
- Базылхан, 1977* – Базылхан Б. Қазақша-монғолша сөздік. – Уланбатыр, 1977.
- Базылхан, 2011* – Базылхан Н. Көне түрік дәуірінің музыкалық аспабындағы (қобызындағы) мәтін: тарихи-деректанулық алғашқы талдау / Түркі өркениеті және тәуелсіз Қазақстан. – Астана, 2011.
- Байгабатова, 2006* – Байгабатова Н. К. «Қырқы»: К вопросу о поминальной обрядности казахов (по материалам Западно-Казахстанской области) / Арало-Каспийский регион в истории и культуре Евразии. Материалы международной научной конференции. – Ч. 1. – Актобе, 2006.
- Байпаков, 1968* – Байпаков К. М. Раннесредневековые города и поселения северо-восточного Семиречья / Новое в археологии Казахстана. – Алма-Ата, 1968.

- Байпаков, 1980* – Байпаков К. М. Культ барана у сырдарьинских племен / Археологические исследования древнего и средневекового Казахстана. – Алма-Ата, 1980.
- Бартольд, 1963а* – Бартольд В. В. Географический очерк Мавераннахра / Соч. – Т. 1. – М., 1963.
- Бартольд, 1963б* – Бартольд В. В. Чингиз-хан и монголы // Соч. – Т. 1. – М., 1963.
- Бартольд, 1963в* – Бартольд В. В. История культурной жизни Туркестана // Соч. – Т. 2. – Ч. 1. – М., 1963.
- Бартольд, 1964* – Бартольд В. В. Церемониал при дворе узбекских ханов в XVII веке / Соч. – Т. 2. – Ч. 2. – М., 1964.
- Бартольд, 1965* – Бартольд В. В. Карши / Соч. – Т. 3. – М., 1965.
- Бартольд, 1966* – Бартольд В. В. К вопросу о погребальных обрядах у турков и монголов / Соч. – Т. 4. – М., 1966.
- Бартольд, 1968а* – Бартольд В. В. Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии / Соч. – Т. V. – М., 1968.
- Бартольд, 1968б* – Бартольд В. В. Новый труд о половцах / Соч. – Т. 5. – М., 1968.
- Бартольд, 1971* – Бартольд В. В. Герат и течение Герируда / Соч. – Т. VII. – М., 1971.
- Бартольд, 1973* – Бартольд В. В. Извлечение из сочинения Гардизи *Зайн ал-ахбар* / Соч. – Т. 8. – М., 1973.
- Бартольд, 1977* – Бартольд В. В. История изучения Востока в Европе и России / Соч. – Т. 9. – М., 1977.
- Басилов, 1970* – Басилов В. Н. Культ святых в исламе. – М., 1970.
- Басилов, 1973а* – Басилов В. Н. Среднеазиатское шаманство / IX Международный конгресс антропологических и этнографических наук. – М., 1973.
- Басилов, 1973б* – Басилов В. Н. Хозяйство западных туркмен-ёмудов в дореволюционный период и связанные с ним обряды и верования / Очерки по истории хозяйства народов Средней Азии и Казахстана. – Л., 1973.
- Басилов, 1975* – Басилов В. Н. О происхождении туркмен-ата (простонародные формы среднеазатского суфизма) / Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. – М., 1975.
- Басилов, 1987* – Басилов В. Н. Камбар / МНМ. Энциклопедия. – Т. 1. – М., 1987.
- Басилов, 1988* – Басилов В. Н. Коркут / МНМ. Энциклопедия. – Т. 2. – М., 1988.
- Басилов, Ниязклычев, 1975* – Басилов В. Н., Ниязклычев К. Пережитки аманства у туркмен-човдуров / Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. – М., 1975.
- Баскаков, 1972* – Баскаков Н. А. Северные диалекты алтайского (ойротского) языка. Диалект кумандинцев. – М., 1972.
- Баскаков, 1992* – Баскаков Н. А. Русские фамилии тюркского происхождения. – Баку, 1992.

- Батырлар жыры, 1987* – Батырлар жыры. – Үшінші том. – Алматы, 1987.
- Батырлар жыры, 1990* – Батырлар жыры. – Алтыншы том (Мұрын жыраудан жазылған мұралар). – Алматы, 1990.
- Баширова, 1984* – Баширова З. А. Природа в религиозных представлениях сибирских татар / Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных Территорий: Тез. докл. обл. науч. конфер. по этногр. – Омск, 1984.
- Баялиева, 1981* – Баялиева Т. Дж. Религиозные пережитки у киргизов и их преодоление. – Фрунзе, 1981.
- БҒЖ, 1989* – Бес ғасыр жырлайды. – Т. 1. – Алматы, 1989.
- Бейсембиев, 1987* – Бейсембиев Т. К. «Та'рих-и Шахрухи» как исторический источник. – Алма-Ата, 1987.
- Бейсенов, 1999* – Бейсенов А.З. «Арка»: значение историко-археологического аспекта в выяснении сущности казахского народного термина // Вестник КазГУ. – Серия историческая. – 1999. – № 12.
- Бекмухаметов, 1977* – Бекмухаметов Е. Б. Қазақ тіліндегі араб, парсы сөздері. Түсіндірме сөздік. – Алматы, 1977.
- Беленицкий, 1979* – Беленицкий А. М. Изображение быка на памятниках искусства древнего Пенджикента: (К истории зооморфизма в древнем изобразительном искусстве Средней Азии) / Этнография и археология Средней Азии. – М., 1979.
- Бернштам, 1997* – Бернштам А. Н. Избранные труды по археологии и истории кыргызов и Кыргызстана. – Т. 1 – Бишкек, 1997.
- Бируни, 1963* – Бируни Абурейхан (973–1048). – Избранные произведения. – Т. 2. – Ташкент, 1963.
- Бичурин, I, 1950* – Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. – Т. 2. – М.-Л., 1950.
- Бичурин, II, 1950* – Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. – Т. 2. – М.-Л., 1950..
- Благова, 1972* – Благова Г. Ф. В. В. Радлов и изучение тюркской топонимии в аспекте современных топонимических проблем / ТС. 1971. – М., 1972.
- Болепов, 2005* – Болепов С. Б. Городище Кампыртепе в эпоху Кушан / Материальная культура Востока. – Вып. 4. – М., 2005.
- Боргояков, 1973* – Боргояков М. И. Этюды по топонимике Хакасии // Ученые записки ХНИИИЯЛ. – 1973. – Выпуск 18. – № 2.
- Брагинский, 1987* – Брагинский И. С. Кампир // Мифы народов мира: Энциклопедия. – Т. 1. – М., 1987.
- Бродский, 1990* – Бродский М. Полигон // Социальная защита. – 1990. – № 1.
- Брыкина, 1974* – Брыкина Г. А. Карабулак. – М., 1974.

- Бугай, 1995* – Бугай Н. Ф. Л. Берия – И. Сталину: «Согласно Вашему указанию». – М., 1995.
- Будагов, 1869* – Будагов Л. З. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий. – Т. 1. – СПб., 1869.
- Будагов, 1871* – Будагов Л. З. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий. – Т.2. – СПб., 1871.
- Букейхан, 1995* – Букейхан А. Избранное. Научные исследования, труды на казахском и русском языках: монографии, статьи, речи, доклады, стихи, переводы, письма. – Алматы, 1995.
- Букейхан, 2009* – Әлихан Бөкейхан шығармаларының толық жинағы. 1 том / Алихан Букейхан. Полн. собр. соч. На казахском и русском Языках: монографии, исследования, статьи, литературные переводы. Т.1. – Астана, 2009.
- Бурдуков, 1935* – Бурдуков А. В. Русско-монгольский словарь-разговорник. – Л., 1935.
- Бутанаев, 1995а* – Бутанаев В. Я. Топонимический словарь Хакасско-Минусинского края. Толы Хоорайдағы чир-су аттары. –Абакан, 1995.
- Бутанаев, 1995б* – Бутанаев В. Я. Хакасы. – М., 1995.
- Бутанаев, 1996* – Бутанаев В. Я. Традиционная культура и быт хакасов / Пособие для учителей. – Абакан, 1996.
- Бутанаев, 1999* – Бутанаев В. Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. – Абакан, 1999.
- Бутанаев, 2003* – Бутанаев В. Я. История христианизации Хонгорая и адаптация хакасами христианских праздников / ТС. 2002. – Россия и тюркский мир. – М., 2003.
- Бутанаев, Монгуш, 2005* – Бутанаев В. Я., Монгуш Ч. В. Архаические обычаи и обряды саянских тюрков. – Абакан, 2005.
- Бухарова, 2006* – Бухарова Г. Х. Башкирская ономастика в контексте духовной культуры: Словарь мифотопонимов. – Уфа, 2006.
- Бушуева, 1971* – Бушуева Е. Н. Словарь географических терминов и других слов, встречающихся в топонимии Азербайджана. – М., 1971.
- Бұланты шайқасы, 1998* – Бұланты шайқасы. – Қарағанды, 1998.
- Вайнберг, 1999* – Вайнберг Б. И. Этногеография Турана в древности: VII в. до н. э. – VIII н. э. – М., 1999.
- Валиханов, 1961а* – Валиханов Ч. Ч. Тенкри (бог) / Собр. соч. – В 5 т. – Т. 1. – Алма-Ата, 1961.
- Валиханов, 1961б* – Валиханов Ч. Ч. Письмо профессору И.Н. Березину / Собр. соч. – В 5 т. – Т. 1. – Алма-Ата, 1961.

- Валиханов, 1961в – Валиханов Ч. Ч. [Заметки при чтении книги] проф. И. Н. Березина «Ханские ярлыки» / Собр. соч. – В 5 т. – Т. 1. – Алма-Ата, 1961.
- Валиханов, 1961г – Валиханов Ч. Ч. Дневник поездки на Иссык-куль (1856) / Собр. соч. – В 5 т. – Т. 1. – Алма-Ата, 1961.
- Валиханов, 1961д – Валиханов Ч. Ч. Смерть Кукотай-хана и его поминки (Отрывок из героической саги дикокаменных киргиз «Манас») / Собр. соч. – В 5 т. – Т. 1. – Алма-Ата, 1961.
- Валиханов, 1961е – Валиханов Ч. Ч. Записки о киргизах / Собр. соч. – В 5 т. – Т. 1. – Алма-Ата, 1961.
- Валиханов, 1961ж – Валиханов Ч. Ч. [Заметки по истории южносибирских племен] / Собр. соч. – В 5 т. – Т. 1. – Алма-Ата, 1961.
- Валиханов, 1961з – Валиханов Ч. Ч. Следы шаманства у киргизов // Собр. соч. – В 5 т. – Т. 1. – Алма-Ата, 1961
- Валиханов, 1961и – Валиханов Ч. Ч. Приложения / Собр. соч. – В 5 т. – Т. 1. – Алма-Ата, 1961.
- Валиханов, 1961к – Валиханов Ч. Ч. Комментарии / Собр. соч. – В 5 т. – Т. 1. – Алма-Ата, 1961.
- Валиханов, 1964а – Валиханов Ч. Ч. О киргиз-кайсацких могилах (молах) и древностях вообще / Собр. соч. – В 5 т. – Т. 3. – Алма-Ата, 1961.
- Валиханов, 1964б – Валиханов Ч. Ч. Сведения о войне кокандцев с Китаем в Кашгаре в 1830 году / Собр. соч. – В 5 т. – Т. 3. – Алма-Ата, 1961.
- Валиханов, 1964в – Валиханов Ч. Ч. Несколько маршрутов Потанина (Дороги через Голодную степь) / Собр. соч. – В 5 т. – Т. 3. – Алма-Ата, 1961.
- Валиханов, 1968а – Валиханов Ч. Ч. Письма и переписка. – Ата-Ата, 1968. / Собр. соч. – В 5 т. – Т. 4. – Алма-Ата, 1961.
- Валиханов, 1968б – Валиханов Ч. Ч. А. Г. Гейнс. Из дневника 1865 года / Собр. соч. – В 5 т. – Т. 4. – Алма-Ата, 1961.
- Валиханов, 1968в – Валиханов Ч. Ч., Г. Н. Потанин. В юрте последнего киргизского царевича (Из поездки в Кокчетавский уезд) / Собр. соч. – В 5 т. – Т. 4. – Алма-Ата, 1961.
- Вамбери, 1865 – Вамбери Арминий. Путешествие по Средней Азии. – СПб., 1865.
- Васильев, 2007 – Васильев Н. И. История Якутии: (с древнейших времен до 1917 года). – Якутск, 2007.
- Вейлэ, 1923 – Вейлэ К. От бирки до азбуки. – М.- Петроград, 1923.
- Викторова, 1980 – Викторова Л. Л. Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. – М., 1980.
- Гамкрелидзе, Иванов, 1981 – Гамкрелидзе Г. В., Иванов В. В. Миграция племен – носителей индоевропейских диалектов с первоначальной территории расселения на Ближнем Востоке в исторические места их обитания в Евразии // Вестник древней истории. – 1981. – № 2.

- Гафаров, 1976* – Гафаров М. А. Персидско-русский словарь. – М., 1976.
- Геродот*– Геродот. История в девяти книгах / Пер. и прим. Г. А. Стратановского. – Л., 1972.
- Гомбоев, 2004* – Гомбоев Б. Ц. Боги и духи-хранители Баргузинской долины (материалы по исследованию ономастики культовых мест) / Ономастика Поволжья: Материалы IX Международной конференции по ономастике Поволжья. Волгоград, 9–12 сентября 2002 года. – М., 2004.
- Горбунов, 2005* – Горбунов А. П. Географические имена в горах Центральной Азии. Алматы, 2005.
- Гордлевский, 1960а* – Гордлевский В. А. Государство Сельджукидов Малой Азии / Избр. соч. – Т. 1. – М., 1960.
- Гордлевский, 1960б* – Гордлевский В. А. Сказания и легенды / Избр. соч. – Т. 1. – М., 1960.
- Гордлевский, 1962а* – Гордлевский В. А. Двоеверы / Избр. соч. – Т. 3. – М., 1962.
- Гордлевский, 1962б* – Гордлевский В. А. Из османской демонологии / Избр. соч. – Т. 3. – М., 1962.
- Гордлевский, 1962в* – Гордлевский В. А. Ходжа Ахмед Ясеви / Избр. соч. – Т. 3. – М., 1962.
- Гордлевский, 1962г* – Гордлевский В. А. Приложения / Избр. соч. – Т. 3. – М., 1962.
- Гордлевский, 1968а* – Гордлевский В. А. Стамбул в XVI веке (Страницы из истории Турции) / Избр. соч. – Т. 4. – М., 1968.
- Гордлевский, 1968б* – Гордлевский В. А. Представления османцев о небесных телах (Материалы) / Избр. соч. – Т. 4. – М., 1968.
- Горшунова, 2001* – Горшунова О. В. Идея двух начал в культе плодородия у народов Средней Азии / Среднеазиатский этнографический сборник. – Вып. IV. – М., 2001.
- Грачева, 1972* – Грачева Г. Н. Народные названия, связанные с погребениями и погребальными сооружениями по материалам Западной Сибири / Этническая история народов Азии. – М., 1972.
- Григорьев, 1948* – Григорьев Г. В. Келесская степь в археологическом отношении // Известия АН КазССР. – Сер. археол. – 1948. – Вып. 1.
- ГТЯ, 1979* – Грамматика туркменского языка. – Т. 1. – Ашхабад, 1979.
- Губаева, 2001* – Губаева С. С. Путь в зазеркалье (Похоронно-поминальный ритуал в обрядах жизненного цикла) / Среднеазиатский этнографический сборник. – Вып. IV. – М., 2001.
- Гулямов, 1957* – Гулямов Я. Г. История орошения Хорезма с древнейших времен до наших дней. – Ташкент, 1957.
- Гумилев, 1967* – Гумилев Л. Н. Древние тюрки. – М., 1967.

- Гумилев, 1989 – Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая степь. – М., 1989.
- Гурина, 1972 – Гурина Н. Н. Водоплавающая птица в искусстве неолитических племен / Краткие сообщения Института археологии. – Вып. 131. – М., 1972.
- Даль, I, 1955 – Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. – Т. 1. – М., 1955.
- Даль, II, 1955 – Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. – Т. 2. – М., 1955.
- Даль, IV, 1955 – Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. – Т. 4. – М., 1955.
- Диваев, 1909 – Диваев А. А. О значении названия «Кок-Кесене» (историко-археологическая заметка) / ПТКЛА. – Год 13-й. – Ташкент, 1909.
- Диваев, 1992 – Диваев Э. Тарту. – Алматы, 1992.
- Досқараев, 1959 – Досқараев Ж. Қазақ тіліндегі үй, там деген сөздер туралы // Известия АН КазССР. – Серия филол. и искусств. – 1959. – № 1.
- Досмамбет, 1992 – Досмамбет А. Поэзия погибающего воина / Пер. А. Ануфриева / Половецкая луна. – 1992. – № 1.
- ДТС, 1969 – Древнетюркский словарь. – Л., 1969.
- Дугаров, 1991 – Дугаров Д. С. Исторические корни белого шаманства: на материале обрядового фольклора бурят. – М., 1991.
- Дыренкова, 1927 – Дыренкова В. П. Культ огня у алтайцев и телеут / Сб. МАЭ. – Т. 6. – Л., 1927.
- Дыренкова, 1949 – Дыренкова В. П. Материалы по шаманству у телеутов / Сб. МАЭ АН СССР. – Т. 10. – 1949.
- Дьяконова, 1975 – Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. – Л., 1975.
- Дьяконова, 1988 – Дьяконова В. П. Посуда народов Южной Сибири в собраниях МАЭ / Материальная и духовная культура народов Сибири / Сб. МАЭ. – XLII – Л., 1988.
- Дьяконова, 2001 – Дьяконова В. П. Алтайцы: (материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая). – Горно-Алтайск, 2001.
- Егоров, 1964 – Егоров В. Г. Этимологический словарь чувашского языка. – Чебоксары, 1964.
- Егоров, 1972 – Егоров В. Л. Государственное административное устройство Золотой Орды // Вопросы истории. – 1972. – № 2.
- Егоров, 1985 – Егоров В. Л. Историческая география Золотой Орды в XIII–XIV вв. – М., 1985.
- Еремеев, 1971 – Еремеев Д. Е. Этногенез турок: (происхождение и основные этапы этнической истории). – М., 1971.

- Жанұзақ, 2007* – Жанұзақ Т. Қазақ ономастикасы. – Атаулар сыры 3. – Алматы, 2007.
- Жубанов, 1966* – Жубанов К. Исследования по казахскому языку. – Алма-Ата, 1966.
- Жуковский, 1894* – Жуковский В. А. Древности Закаспийского края. Развалины Старого Мерва. – СПб., 1894.
- Жуковская, 1968* – Жуковская Н. Л. Влияние монголо-бурятского шаманства и дошаманских верований на ламаизм / Проблемы этнографии и этнической истории народов восточной и юго-восточной Азии. – М., 1968.
- Жуковская, 1988* – Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. – М., 1988.
- Жұмабаев, 1989* – Мағжан Жұмабаев шығармалары: өлендер, поэмалар, қара сөздер. – Алматы, 1989.
- Зайберт, 2007* – Зайберт В. Ф. У истоков кочевничества / Феномен очевничества в истории Евразии. Номадизм и развитие государства. – Алматы, 2007.
- ЗОИ, 2003* – Золотая Орда в источниках (Материалы для истории Золотой Орды или улуса Джучи): Арабские и персидские источники. – Т.1. – М., 2003.
- Зуев, 2002* – Зуев Ю. А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. – Алматы, 2002.
- Зуев, Торланбаева, 2002* – Зуев Ю. А., Торланбаева К. Манихейство и Талас: к интерпретации древнетюркских надписей // «Тамыр». – 2002. – Вып.1(6).
- Ибраев, 1980* – Ибраев Б. Космогонические представления наших предков // Декоративное искусство СССР. – 1980. – № 8(273).
- Ибраева, 1994* – Ибраева К. Казахский орнамент. – Алматы, 1994.
- Иванов, 1983* – Иванов С. Н. О «Благодатном знании» Юсуфа Баласагунского / Юсуф Баласагунский. Благодатное знание. – М., 1983.
- Иванов, Топоров, 1974* – Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. – М., 1974.
- Иванов, Топоров, 1987* – Иванов В. В., Топоров В. Н. Баба-яга // Мифы народов мира. – Т. 1. – М., 1987.
- Изидинова, 1995* – Изидинова С. Р. Половцы. Мифы и исторические реалии. – Севастополь, 1995.
- Иманалиева, 1990* – Иманалиева Р. Б. К вопросу об этимологии наименований стран света в казахском языке / Проблемы этимологии тюркских языков. – Алма-Ата, 1990.
- Ионова, 1973* – Ионова Ю. В. Погребальные обряды корейцев / Культура народов зарубежной Азии: Сборник Музея антропологии и этнографии. – XXIX. – Л., 1973.

- Исқақов, 1980* – Исқақов М. Ө. Халық календары. – Алматы, 1980.
- Исфазани, 1976* – Фазлаллах ибн Рузбихан Исфазани. Михман-наме-йи Бухара (Записки бухарского гостя). – М., 1976.
- Кадырбаев, Курманкулов, 1977* – Кадырбаев М. К., Курманкулов Ж. Материалы раскопок могильника Бесоба / Археологические исследования в Отраре. – Алма-Ата, 1977.
- Казахстан, 1950* – Казахстан: Общая физико-географическая характеристика. – М.-Л., 1950.
- Казбеков, 1875* – Казбеков Ю. Праздник в Зенги-Ата // Туркестанские ведомости. – 1875. – № 34.
- Каз. правда, 1998* – Казахстанская правда. – 1998. – 6 октября.
- Кайдаров, 1986* – Кайдаров А. Т. Структура односложных корней и основ в казахском языке. – Алма-Ата, 1986.
- Кан-Алтын, 1968* – Алтай батырлар. Алтай албатынын ат-нерелу чортоктори. – Т. 6. – Горно-Алтайск, 1968.
- Кармышева Дж., 1971* – Кармышева Дж. Х. Казахский историк-краевед и этнограф Курбангали Халиди // СЭ. – 1971. – № 1.
- Кармышевы, 1980* – Кармышева Б. Х., Кармышева Дж. Х. Что такое Арка-юрт? (к исторической географии Казахстана) // Ономастика Востока. – М., 1980.
- Карпини, Рубрук, 1993* – Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Гильома де Рубрука. – Алматы, 1993.
- Каскабасов, 1990* – Каскабасов С. А. Казахская сказочная форма. – Алма-Ата, 1990.
- Катанов, 1896* – Катанов Н. Ф. Народные приметы и поверья бельтиров // Деятель. – Казань. – 1896. – № 8.
- Катанов, 1907* – Катанов Н. Ф. Хакасский фольклор // Образцы народной литературы турецких племен. Т. 9. СПб., 1907.
- Кашгари, 2005* – Махмуд ал-Кашгари. Диван Лугат ат-Турк. – Алматы: Дайк-пресс, 2005.
- КБЧ, 1950* – Книга Большому Чертежу. М.-Л., 1950.
- Кемпир-Косак, 1964* – Кемпир-Косак / Казахские сказки. – Т. 3. – Алма-Ата, 1964.
- Кенжеахметұлы, 2007* – Кенжеахметұлы С. Қазақ халқының салт-дәстүрлері. Традиции и обряды казахского народа. Kazakh traditions and customs. – Алматы, 2007.
- Кенин-Лопсан, 1987* – Кенин-Лопсан М. Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства: Конец XIX–начало XX века. – Новосибирск, 1987.
- Кенин-Лопсан, 1993* – Кенин-Лопсан М. Магья тувинских шаманов. – Кызыл, 1993.

- Кеңесбаев, 1977* – Кеңесбаев І. Қазақ тілінің фразеологиялық сөздігі. – Алматы, 1977.
- Керейтов, 2009* – Керейтов Р. Х. Ногайцы: Особенности этнической истории и бытовой культуры. – Ставрополь, 2009.
- Керімтаев, 2007* – Керімтаев А. Жиған–терген. – Алматы, 2007.
- Кесарийский, 1939* – Кесарийский П. О постройках. Перевод П. Кондратьева // ВДИ. – 1939. – № 4 (9).
- Киселев, 1949* – Киселев С. В. Древняя история южной Сибири / Материалы и исследования по археологии СССР. – Вып. 1. – М.-Л., 1949.
- Китай, 1954* – Китай. – М., 1954.
- Кляшторный, 1986* – Кляшторный С. Г. Кипчаки в рунических памятниках / TURCOLOGICA. – Л., 1986.
- Кляшторный, Султанов, 1992* – Кляшторный С. Г., Султанов Т. И. Казахстан: летопись трех тысячелетий. – Алма-Ата, 1992.
- Кобланды-батыр, 1975* – Қобланды батыр. Қазақ халқының батырлық эпосы / Кобланды-батыр. Казахский героический эпос. – М., 1975.
- Козлов, 1948* – Козлов П. К. Монголия и Кам. [Тр. экспед. Имп. РГО 1889–1901 гг. – Т.1. – Ч. 1. – СПб., 1905]. – М., 1948.
- Койчубаев, 1969* – Койчубаев Е. О семантике ведущих имен числительных в фразеологических оборотах, этнических и топонимических образованиях казахского языка / Исследования по тюркологии. – Алма-Ата, 1969.
- Койчубаев, 1974* – Койчубаев Е. Краткий толковый словарь топонимов Казахстана. – Алма-Ата, 1974.
- Колесникова, 1971* – Колесникова В. Д. О названиях частей тела в алтайских языках / Проблема общности алтайских языков. – Л., 1971.
- Кондыбай, 2008а* – Кондыбай С. Мифология предказахов. – Кн. 3. – Алматы, 2008.
- Кондыбай, 2008б* – Кондыбай С. Мифология предказахов. – Кн. 4. – Алматы, 2008.
- Кондыбай, 2008в* – Кондыбай С. Казахская мифология. Краткий словарь. Эстетика ландшафтов Мангистау: перспективы для развития туризма (монография). – Т. 5. – Алматы, 2008.
- Конкашпаев, 1951* – Конкашпаев Г. К. Казахские народные географические термины // Изв. АН КазССР. – Сер. геогр. – 1951. – Вып.3. – № 99.
- Конкашпаев, 1959* – Конкашпаев Г. К. Географические названия монгольского происхождения на территории Казахстана // Изв. АН КазССР. – Сер. филол. и искусств. – 1959. – Вып. 1 (II).
- Конкашпаев, 1963* – Конкашпаев Г. К. Словарь казахских географических названий. – Алма-Ата, 1963.
- Кононов, 1958* – Кононов А. Н. Родословная туркмен. Сочинение АБУ-Л-ГАЗИ хана хивинского. – М.-Л., 1958 (Грамматический очерк и указатели к нему).

- Кононов, 1978а – Кононов А. Н. Способы и термины определения стран света у тюркских народов / ТС. – 1974. – М., 1978.
- Кононов, 1978б – Кононов А. Н. Семантика цветообозначений в тюркских языках / ТС. – 1975. – М., 1978.
- Кормушин, 1981 – Кормушин И. В. Текстологическое исследование по древнетюркским руническим памятникам. I / ТС. – 1977. – М., 1981.
- Корш, 1906 – Корш Ф. По поводу второй статьи проф. П. М. Мелиоранского о турецких элементах в языке «Слово о полку Игореве». – СПб., 1906.
- КРЛ–КРС, 1988 – Кърымтатарджа-русча лугъат. Крымскотатарско-русский словарь. – Киев, 1988.
- КРО, 1961 – Казахско-русские отношения в XVI–XVIII веках (сборник документов и материалов). – Алма-Ата, 1961.
- КРПС, 1974 – Караимско-русско-польский словарь. – М., 1974.
- КРС, 1940 – Киргизско-русский словарь / Сост. К. К. Юдахин. – М., 1940.
- Крупнов, 1971 – Крупнов Е. И. Средневековая Ингушетия. – М., 1971.
- Кубарев, 1984 – Кубарев В. Д. Древнетюркские изваяния Алтая. – Новосибирск, 1984.
- Кубарев, 1991 – Кубарев В. Д. Курганы Юстыда. – Новосибирск, 1991.
- Кудачина, 1980 – Кудачина Н. К этимологии слова «бай» в алтайском языке / СТ. – № 5. – Баку, 1980.
- Кузьмина, 1977 – Кузьмина Е. Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого Света / Средняя Азия в древности и средневековье (история и культура). – М., 1977.
- Кузьмина, 1979 – Кузьмина Е. Е. Сцена терзания в искусстве саков / Этнография и археология Средней Азии. – М., 1979.
- Кукашев, 2009 – Кукашев Р. Ногай-казаки // Nomad-Kazakhstan. – 2009. – № 5 (29).
- Кумеков, 1972 – Кумеков Б. Е. Государство кимаков IX–XI вв. по арабским источникам. – Алма-Ата, 1972.
- Кунаев, 1992 – Кунаев Д. А. О своем времени. – Алматы, 1992.
- Курогло, 1980 – Курогло С. С. Семейная обрядность гагаузов в XIX – начале XX века. – Кишинев, 1980.
- Кусаинов, 2004 – Кусаинов Ш. К. Агиография в казахском фольклоре / Автореф... канд. филол. наук. – Алматы, 2004.
- Кусаинов, 2004 – Кусаинов Ш. К. Краткий анализ переводов «Козы-Корпеш и Баян-сулу» // Простор. – 2004. – № 5.
- КФСР, 1972 – Казахский фольклор в собрании Г. Н. Потанина: (Архивные материалы и публикации). – Алма-Ата, 1972.
- Кызласов, 2001 – Кызласов Л. Р. Гуннский дворец на Енисее: Проблема ранней государственности Южной Сибири. – М., 2001.

- Кычанов, 1997 – Кычанов Е. И. Кочевые государства от гуннов до маньчжуров. – М., 1997.
- ҚӘТС, 2011 – Қазақ әдеби тілінің сөздігі. Он бес томдық. – 8 т. – Алматы, 2011.
- ҚГАС, 1990 – Қазақстан географиялық атауларының сөздігі (Жезқазған облысы). – Алматы, 1990.
- ҚКБс, 1959 – Қозы Көрпеш – Баян сұлу / Сост. И. Дюсенбаев. – Алматы, 1959.
- ҚКБс, 1985 – Қозы Көрпеш – Баян сұлу. – Алматы, 1985.
- ҚКБс, 1988 – Қозы Көрпеш – Баян сұлу (Абай жазып алған нұсқасы). – Алматы, 1988.
- ҚКБс, 2003 – Қозы Көрпеш – Баян сұлу. Қыз Жібек. Казахский романтический эпос. – М., 2003.
- Қоблан, 1959 – Қоблан. – Нөкис, 1959.
- Қойшыбаев, 1973 – Қойшыбаев Е. «Жетісу» сөзінің этимологиясы // Қаз ССР ҒА хабаршысы. – 1973. – № 6.
- Қойшыбаев, 1974 – Қойшыбаев Е. «Сарыарқа» сөзінің этимологиясына // Қаз. ССР ҒА хабаршысы. – 1974. – № 12.
- Қойшыбаев, 1985 – Қойшыбаев Е. Қазақстанның жер-су аттары сөздігі. – Алматы, 1985.
- Қондыбай, 2003 – Қондыбай С. Гиперборея: түс көрген заман шежіресі. – Алматы, 2003.
- Қожахметұлы, 2007 – Қожахметұлы С. Қазақ халқының салт-дәстүрлері. Традиции и обряды казахского народа. Kazakh traditions and customs. – Алматы, 2007.
- ҚОС, 1989 – Қазақша-орысша сөздік. Казахско-русский словарь. – Алматы, 1989.
- ҚОС, 2002 – Қазақша-орысша сөздік. Казахско-русский словарь. – Алматы, 2002.
- ҚП, 1982 – XV–XVIII ғасырлардағы қазақ поэзиясы. – Алматы, 1982.
- ҚСЭ, 1972 – Қазақ совет энциклопедиясы. – Т. 1. – Алматы, 1972.
- ҚСЭ, 1973 – Қазақ совет энциклопедиясы. – Т. 2. – Алматы, 1973.
- ҚСЭ, 1975a – Қазақ совет энциклопедиясы. – Т. 6. – Алматы, 1975.
- ҚСЭ, 1975b – Қазақ совет энциклопедиясы. – Т. 7. – Алматы, 1975.
- ҚСЭ, 1977 – Қазақ совет энциклопедиясы. – Т. 11. – Алматы, 1977.
- ҚСЭ, 1978 – Қазақ совет энциклопедиясы. Т. 12. – Алматы, 1978.
- ҚТТС, 1961 – Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі. – 2-т. – Алматы, 1961.
- ҚХТ, 1989 – Қазақтың халық творчествосы (Ә. Диваев жинаған материалдар). – Алматы, 1989.
- Лайпанов, 1957 – Лайпанов Х. О. К истории карачаевцев и балкарцев. – Черкесск, 1957.
- Ларичев, 2009 – Ларичев В. Е. Неолит Сибири: китойское время (опыт реконструкции календарных систем в культуре постпалеолитической эпохи Восточной Сибири) // Гуманитарные науки в Сибири. – Серия: Отечественные науки. – 2009. – № 3.

- Левшин, 1966 – Левшин А. И. Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких орд и степей. – Алматы, 1996.
- Легенды Крыма, 1965 – Легенды Крыма. – Симферополь, 1965.
- Лигети, 1964 – Лигети Л. Монгольские элементы в диалектах казахов в Афганистане / Монголоведение в тюркологии. – Вып. 83. – М., 1964.
- Липец, 1984 – Липец Р. С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. – М., 1984.
- Липский, 1966 – Липский А. К вопросу об использовании этнографии для интерпретации археологических материалов // СЭ. – 1966. – № 1.
- Литвинский, 1964 – Литвинский Б. А. Зеркало в верованиях древних ферганцев // СЭ. – 1964. – № 3.
- Литвинский, 1981 – Литвинский Б. А. Семантика древних верований и обрядов памирцев (1) // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье (история и культура). – М., 1981.
- Лобачева, 1975 – Лобачева Н. П. Различные обрядовые комплексы в свадебном церемониале народов Средней Азии и Казахстана / Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. – М., 1975.
- Лобачева, 1981 – Лобачева Н. П. Свадебный обряд как историко-этнографический источник (на примере хорезмских узбеков) // СЭ. – 1981. – № 2.
- Лосев, 1976 – Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. – М.: Искусство, 1976.
- Лубсан Данзан, 1973 – Лубсан Данзан. Алтан тобчи («Золотое сказание»). – М., 1973.
- Львова и др., 1989 – Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. – Новосибирск, 1989.
- Маадай-Кара, 1973 – Маадай-Кара: Алтайский героический эпос. – М., 1973.
- Магауин, 1970 – Магауин М. Кобыз и копые: Повествование о казахских акынах и жырау XV – XVIII веков. – Алма-Ата, 1970.
- Майнагашев, 1914 – Майнагашев С. Д. Отчет о поездке к турецким племенам Минусинского и Ачинского уездов Енисейской губернии летом 1914 года // Изв. Рус. комитета для изучения Средней и Восточной Азии. – Петроград, 1914. – Сер. 11. – № 3.
- Майногашева, 1988 – Майногашева В. Е. Хакасский героический эпос «Алтын-Арыг» // Алтын-Арыг: хакасский героический эпос. – М., 1988.
- Малов, 1951 – Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. – М.-Л., 1951.
- Малов, 1952 – Малов С. Е. Енисейская письменность тюрков. Тексты и переводы. – М.-Л., 1952.

- Малявкин, 1981* – Малявкин А.Г. Историческая география Центральной Азии: (Материалы и исследования). – Новосибирск, 1981.
- Манас, 1986* – Манас. Эпос. Саяк Каралаевдин варианты боюнча. – 2-китеп. – Фрунзе, 1986.
- Манас, 1990* – Манас. Киргизский героический эпос. – Кн. 3. – М., 1990..
- Манжигеев, 1978* – Манжигеев И. А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины: Опыт атеистической интерпретации. – М., 1978.
- Маргулан, 1947* – Маргулан А. Х. Архитектурные памятники в долине реки Кенгир // ВАН КазССР. – 1947. – № 11.
- Маргулан, 1976* – Маргулан А. Х. Погребения эпохи неолита в Джекказгане / Прошлое Казахстана по археологическим источникам. – Алма-Ата, 1976.
- Маргулан, 1978* – Маргулан А. Х. Остатки оседлых поселений в Центральном Казахстане / Археологические памятники Казахстана. – Алма-Ата, 1978.
- Марғұлан, 1966* – Марғұлан Ә. Ұлытау төңірегіндегі тас мүсіндер / Ежелгі мәдениет куәлары. – Алматы, 1966.
- Марғұлан, 1985* – Марғұлан Ә. Ежелгі жыр, аңыздар. – Алматы, 1985.
- Масон, Пугаченкова, 1950* – Масон М. Е., Пугаченкова Г. А. Гумбез Манаса. – М., 1950.
- Масон, Сариниди, 1973* – Масон В. М., Сариниди В. И. Среднеазиатская терракота эпохи бронзы. – М., 1973.
- Махмудов, Мұсабаев, 1954* – Махмудов Х., Мұсабаев Ғ. Қазақша-орысша сөздік. Казахско-русский словарь. – Алматы, 1954.
- Махмудов, Мұсабаев, 1995* – Махмудов Х., Мұсабаев Ғ. Қазақша-орысша сөздік. Казахско-русский словарь. – Алматы, 1995.
- Медоев, 1948a* – Медоев Г. Ц. Сары-Арка (К топонимике Казахстана) // ВАН КазССР. 1948. – № 1(34).
- Медоев, 1948b* – Медоев Г. Ц. О топонимической нагрузке топографических карт // ВАН КазССР. – 1948. – № 12 (34).
- Медоев, 1960* – Медоев Г. Ц. Устройство поверхности Сары-Арка / Основные идеи М. А. Усова в геологии. – Алма-Ата, 1960.
- Медоев, 1979* – Медоев А. Г. Гравюры на скалах: Сары-Арка, Мангышлак. – Алма-Ата, 1979.
- Мерғалиев, 1972* – Мерғалиев Т. Домбыра сазы (Музыкалы-этнографиялық жинақ). – Алматы, 1972.
- МИКХ, 1969* – Материалы по истории казахских ханств XV–XVIII веков (извлечения из персидских и тюркских сочинений). – Алма-Ата, 1969.
- Миллер, 1933* – Миллер А. А. Элементы «неба» на вещественных памятниках // Известия ГАИМК. – 1933. – Вып. 100.

- Михайлов, 1990* – Михайлов В. Хроника великого джута: Документальное повествование. – Алма-Ата, 1990.
- Молдобаев, 1989* – Молдобаев И. Б. Эпос «Манас» как источник изучения духовной культуры киргизского народа. – Фрунзе, 1989.
- Молчанова, 1979* – Молчанова О. Т. Топонимический словарь Горного Алтая. – Горно-Алтайск, 1979.
- Молчанова, 1986* – Молчанова О. Т. Желтые цвета в алтайском ономастиконе / *TURCOLOGICA*. 1986. К восьмидесятилетию академика А. Н. Кононова. – Л., 1986.
- Монгуш, 2004* – Монгуш М. В. Этнонимы тувинцев Монголии и Китая / Ономастика Поволжья: Материалы IX Международной конференции по ономастике Поволжья. – Волгоград, 9–12 сентября 2002 года. – М., 2004.
- МРС, 1957* – Монгольско-русский словарь. – М., 1957.
- МС, 1965* – Мифологический словарь. – М., 1965.
- Муминов, Нурманова, 2009* – Муминов А. К., Нурманова А. Ш. Шакпак-ата: эпиграфика подземной мечети и некрополя. – Алматы, 2009.
- Муминов, 2011* – Муминов А. К. Родословное древо Мухтара Ауэзова. – Алматы, 2011.
- Мурзаев, 1966* – Мурзаев Э. М. Природа Синьцзяна и формирование пустынь Центральной Азии. – М., 1966.
- Мурзаев, 1982* – Мурзаев Э. М. География в названиях. – М., 1982.
- Мурзаев, 1984* – Мурзаев Э. М. Словарь народных географических терминов. – М., 1984.
- Мурзаев, 1996* – Мурзаев Э. М. Тюркские географические названия. – М., 1996.
- Мурзаев, Мурзаева, 1959* – Мурзаев Э. М., Мурзаева В. Г. Словарь местных географических терминов. – М., 1959.
- Муродов, 1975* – Муродов О. Шаманский обрядовый фольклор у таджиков средней части долины Зеравшана / Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. – М., 1975.
- Мухамбетова, 2002* – Мухамбетова А. И. Семантика и аксиология жанра кюй / А. Аманов, А. И. Мухамбетова. Казахская традиционная музыка и XX век. – Алматы, 2002.
- Мухин, 1881* – Мухин Д. Киргизские памятники / Оренбургский листок. – 1881.
- Мұсабаев, 1946* – Мұсабаев Ғ. Маңғыстау созінің этимологиясы // Қазақ ССР Ғылым академиясының хабарлары. – 1946. – 4 (29) шығуы.
- Мүсірепов, 1962* – Мүсірепов Ғ. Оянған өлке. – Алматы, 1962.
- Мүсірепов, 1980* – Мүсірепов Ғ. Авгейдің ат қорасынан бастайық / Таңдамалы. – Үш Томдық. – 2-т. – Алматы, 1980.

- Негматов, 1957* – Негматов Н. Уструшана в древности и раннем средневековье. – Сталинабад, 1957.
- Неклюдов, 1988* – Неклюдов С. Ю. Эрлик / МНМ. – Т. 2. – М., 1988.
- Неклюдов, 1988* – Неклюдов С. Ю. Цолмон / МНМ. – Т. 2. – М., 1988.
- Немет, 1969* – Немет Ю. Два кипчакских географических названия в Венгрии / Исследования по тюркологии. – Алма-Ата, 1969.
- Немет, 1976* – Немет Ю. К вопросу об аварях / TURCOLOGICA: К семидесятилетию академика А.Н. КОНОНОВА. – Л., 1976.
- Нестеров, 1990* – Нестеров С. П. Конь в культурах тюркоязычных племен Центральной Азии в эпоху средневековья. – Новосибирск, 1990.
- Нечаева, 1978* – Нечаева Л. Г. О мавзолеях Северного Кавказа / Материальная культура и хозяйство народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана. – Л., 1978.
- Никитин, 1976* – Никитин С. Сары-Арка – золотая планета. – Алма-Ата, 1976.
- Никитин, 1986* – Хождение за три моря Афанасия Никитина. – Л., 1986.
- Никонов, 1966* – Никонов В. А. Краткий топонимический словарь. – М., 1966.
- Новик, 1984* – Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. – М., 1984.
- Нурмагамбетова, 1988* – Нурмагамбетова О. А. Казахский героический эпос «Кобланды Батыр» (сравнительно-типологическое исследование). – Алма-Ата, 1988.
- Нурпеисова, 2001* – Нурпеисова Ш. Вспоминая о традиции // Таң-Шолпан. – 2001. – № 2.
- Нурмагамбетов, 1994* – Нурмагамбетов А. Жер-судың аты – тарихтың хаты. – Алматы, 1994.
- Образцы... 1907* – Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловым. Ч. IX. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар, и карагасов, собранные и переведенные Н. Ф. Катановым. Тексты. – СПб., 1907.
- Овчинникова, 2005* – Овчинникова Б. Б. Поминальный обряд древних тюрков Саяно-Алтая / ТС. 2003–2004. Тюркские народы в древности и средневековье. – М., 2005.
- Окладников, 1951* – Окладников А. П. Конь и знамя на ленских писаницах / ТС. I. – М.-Л., 1951.
- Окладников, 1976* – Окладников А. П. На рубеже Востока и Запада / История и культура Бурятии. – Улан-Удэ, 1976.
- Окладников, 2003а* – Окладников А. П. Бронзовое зеркало с изображением кентавра, найденное на острове Фаддея / Избранные труды. Археология Северной, Центральной и Восточной Азии. – Новосибирск, 2003.

- Окладников, 2003б – Окладников А. П. Азия – Америка: древний мост / Избранные труды. Археология Северной, Центральной и Восточной Азии. – Новосибирск, 2003.
- Окладников, Запорожская, 1970 – Окладников А. П., Запорожская В. Д. Петроглифы Забайкалья. – Ч. 2. – Л., 1970.
- Оңдасынов, 1974 – Оңдасынов Н. Парсыша-қазақша түсіндірме сөздік. – Алматы, 1974.
- Оразбек, 2005 – Оразбек Е. Ж. Восточно-Казахстанский аул Жанатурмыс (Этнографические этюды). – Алматы, 2005.
- Оразбек, 2010 – Оразбек Е. Ж. Камшы – один из основных элементов снаряжения охотника и воина (этнолингвистический аспект) / Роль кочевников евразийских степей в развитии мирового военного искусства. Научные чтения памяти Н. Э. Масанова: Сборник материалов международной научной конференции. – Алматы, 2010.
- Ордабаев, 2004 – Ордабаев А. Номадтар кітабы. Книга кочевников. – Алматы, 2004.
- ОРС, 1947 – Ойротско-русский словарь. – М., 1947.
- Оськин, 1979 – Оськин А. В. К вопросу о семантике одного сюжета в петроглифах Букантау / Этнография и археология Средней Азии. – М., 1979.
- Өмірәлиев, 1988 – Өмірәлиев Қ. Оғуз қаған эпосының тілі. – Алматы, 1988.
- Өтениязов, 1993 – Өтениязов С. Көне деректерге көз жіберсек... / Қазақ бақсы-балгерлері. – Алматы, 1993.
- Ошанов, 2005 – Ошанов О. Көкпар / Қазақ халқының дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары. – 1-т. – Алматы, 2005..
- Пекарский, I, 1958 – Пекарский Э.К. Словарь якутского языка. – Т. 1. – Вып. 1–4. – М., 1958..
- Пекарский, III, 1959 – Пекарский Э.К. Словарь якутского языка. – Т. 3. – Вып. 10–13. – М., 1959
- Пелих, 1966 – Пелих Г. И. Досамодийский тип жилища нарымских селькупов / Вопросы археологии и этнографии Западной Сибири. – Томск, 1966.
- Петров, 1980 – Петров К. И. Тюркские средневековые этнонимы от числительного семь (к происхождению топонима Джеты-Суу-Семиречье) / Ономастика Средней Азии. 2. – Фрунзе, 1980.
- Пиотровский, 1987 – Пиотровский М. Б. Джибрил / МНМ. – Т. 1. – М., 1987.
- Плетнева, 1974 – Плетнева С.А. Половецкие каменные изваяния. – М., 1974.
- Плетнева, 1976 – Плетнева. С.А. Хазары. – М., 1976.
- ПМА, 1970 – Полевые материалы автора, 1970. Информатор М. М. Ауэзов.
- ПМА, 1977 – Полевые материалы автора, 1977. Дневник экспедиции (М. К. Сембин).
- ПМА, 1979 – Полевые материалы автора, 1979. Информатор К. М. Кульбаева.

- ПМА, 1982* – Полевые материалы автора, 1982. Информатор *А. Ш. Ботпаев*.
- ПМА, 1983* – Полевые материалы автора, 1983. Информатор *Т. Тлегенов*.
- ПМА, 1995* – Полевые материалы автора, 1995. Информатор *М. А. Токсанбаев*.
- ПМА, 1996* – Полевые материалы автора, 1996. Информатор *Б. Я. Бедюров*.
- ПМА, 2001* – Полевые материалы автора, 2001. Информатор *Мухтар Кожжа (Ходжаев М.)*.
- ПМА, 2002* – Полевые материалы автора, 2002. Информатор *А. Б. Мамедли (Агасы Хун)*.
- ПМА, 2003* – Полевые материалы автора, 2003. Информатор *А. И. Мухамбетова*.
- ПМА, 2005* – Полевые материалы автора, 2005. а) Информатор *М. М. Ауэзов*.
б) Информатор *К. К. Жалгасбаев*. в) Информатор *Д. Т. Накипов*.
- ПМА, 2006* – Полевые материалы автора, 2006. а) Информатор *Н. К. Байгабатова*.
б) Информатор *Е. Ж. Оразбек*. в) Информатор *А. К. Уразгулова*.
- ПМА, 2007* – Полевые материалы автора, 2007. а) Информатор *Т. К. Искаков*.
б) Информатор *А. Б. Ордабаев*.
- ПМА, 2008* – Полевые материалы автора, 2008. Информатор *М. К. Гильманов*.
- ПМА, 2009* – Полевые материалы автора, 2009. а) Информатор *С. О. Отемисов*.
б) Информатор *Ф. Х. Завгарова*.
- ПМА, 2010* – Полевые материалы автора, 2010. Информатор *К. Жорабеков*.
- ПМА, 2011* – Полевые материалы автора, 2011. Информатор *Б. И. Каракулов*.
- ПМА, 2012* – Полевые материалы автора, 2012. Информатор *А. Б. Ерназаров*.
- ПМА, 2013* – Полевые материалы автора, 2013. Информатор *Бахтияр Подосинов, 1999* – Подосинов А. В. *Exorientelux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии / РАН: Институт всеобщей истории, Институт российской истории. – М.: Языки русской культуры, 1999 (Язык. Семиотика. Культура)*.
- Поляков, Чугунов, 1976* – Поляков Ю. А., Чугунов А. И. *Конец басмачества. – М., 1976.*
- Поппе, 1937* – Поппе Н. Н. *Халха-монгольский героический эпос. – М.-Л., 1937.*
- Поспелов, 1988* – Поспелов Е. М. *Школьный топонимический словарь. – М., 1988.*
- Потанин, II, 1881* – Потанин Г. Н. *Очерки Северо-Западной Монголии. – Вып. 2 (материалы этнографические). – СПб., 1881.*
- Потанин, 1882* – Потанин Г. Н. *Громовник по поверьям и сказаниям племен южной Сибири и Северной Монголии // Журнал Министерства народного просвещения. – Ч. ССХІХ. – СПб., 1882.*
- Потанин, 1893* – Потанин Г. Н. *Очерки Северо-Западной Монголии. – Вып. 4. – СПб., 1893.*
- Потанин, 1968* – Потанин Г. Н. *В юрте последнего киргизского царевича (Из поездки в Кокчетавский уезд) / Валиханов Ч. Ч. Собр. соч. – В 5 т. – Т. 4. – Алма-Ата, 1968.*

- Потапов, 1946 – Потапов Л. П. Культ гор на Алтае // СЭ. – 1946. – № 2.
- Потапов, 1951 – Потапов Л. П. Древний обычай, отражающий первобытнообщинный быт кочевников // ТС. I. – М.-Л., 1951.
- Потапов, 1960 – Потапов Л. П. Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун Тайги и Хаара-Холя / Труды Тувинской комплексной археолого-географической экспедиции: Материалы по археологии и этнографии Западной Тувы. – Т. 1. – М.-Л., 1960.
- Потапов, 1972a – Потапов Л. П. Тюльберы енисейских рунических надписей / ТС. 1971. – М., 1972.
- Потапов, 1972b – Потапов Л. П. Тубалары Горного Алтая / Этническая история народов Азии. – М., 1972.
- Потапов, 1973 – Потапов Л. П. Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных / ТС. 1972. – М., 1973.
- Потапов, 1986 – Потапов Л. П. Сакральное значение слова «богатый» в алтае-саянских тюркских языках (по этнографическим материалам) // TURCOLOGIKA. 1986. К восьмидесятилетию академика А.Н. Кононова. – Л., 1986.
- Пржевальский, 1888 – Пржевальский Н. М. От Кяхты на истоки Желтой реки. – СПб., 1888.
- Пропп, 1998 – Пропп В. Я. Морфология волшебной сказки. Исторические корни волшебной сказки. М., – 1998.
- ПРС, 2006 – Персидско-русский словарь. – Т. 1. – Тегеран, 2006.
- Пшеничнюк, 1983 – Пшеничнюк А. Х. Культура ранних кочевников Южного Урала. – М., 1983.
- Радлов, 1893a – Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий. – Т. 1. – Ч. 1. – СПб., 1893.
- Радлов, 1893b – Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий. – Т. 1. – Ч. 2. – СПб., 1893.
- Радлов, 1907 – Радлов В. В. Образцы народной литературы тюркских народов. – Ч. 9. – СПб., 1907.
- Радлов, 1989 – Радлов В. В. Из Сибири: Страницы дневника. – М., 1989.
- РАС, 1983 – Русско-азербайджанский словарь. – Т. 3. – Баку, 1983..
- РАС, 1984 – Русско-азербайджанский словарь. – Т. 1. – Баку, 1984.
- Рассадин, 1981 – Рассадин В. И. Проблемы общности в тюркских языках саяно-алтайского региона / ТС. 1977. – М., 1981.
- Рассадин, 2005 – Рассадин Н. В. Хозяйство, быт и культура тофаларов. – Улан-Удэ, 2005.
- Рахимов, 1990 – Рахимов Р. Р. «Мужские дома» в традиционной культуре таджиков. – Л., 1990.

- Рахимов, 2007* – Рахимов Р. Р. Огонь и «умные числа» в традиционной культуре таджиков / Центральная Азия: Традиция в условиях перемен.– Вып.1. – СПб., 2007.
- Рахметов, 1998* – Рахметов Ш. Сағым дала сырлары... / Буланты шайқасы. – Қарағанды, 1998.
- Рашид ад-Дин, 1952* – Рашид ад-Дин. Сборник летописей. – Т.2. – М., 1953.
- Рашид ад-Дин, 1987* – Фазлаллах Рашид ад-Дин. Огуз-наме. – Баку, 1987.
- Ригведа, 1972* – Ригведа. Избранные гимны. – М., 1972.
- РКС, 1894* – Русско-киргизский словарь. – Оренбург, 1894.
- РКС, 1899* – Русско-киргизский словарь. – Оренбург, 1899.
- РКС, 1954* – Русско-казахский словарь. – М., 1954.
- РКС, 1978* – Русско-казахский словарь. – Т. 1. – Алма-Ата, 1978.
- Розенфельд, 1940* – Розенфельд А. З. Название *лянгар* в топонимике Таджикистана // Изв. ВГО. – 1940. – Т. 72. – № 6.
- РТС, 1940* – Русча-татарча сүзлек. Русско-татарский словарь. – Казан, 1940.
- РТС, 1972* – Русско-турецкий словарь. Rusça-türkçe sözlük. – М., 1972.
- Руденко, 1955* – Руденко С. И. Башкиры: историко-этнографические очерки. – М.-Л., 1955.
- Руденко, 1960* – Руденко С. И. Культура населения Центрального Алтая в скифское время. – М.-Л., 1960.
- Рычков, I, 1762* – Топография Оренбургская, то есть: обстоятельное описание Оренбургской губернии, сочиненное Коллежским Советником и Императорской Академии Наук Корреспондентом Петром Рычковым. Часть первая в Санкт-Петербурге при Императорской Академии Наук 1762 года.
- Рычков, II, 1762* – Топография Оренбургская, то есть: обстоятельное описание Оренбургской губернии, сочиненное Коллежским Советником и Императорской Академии Наук Корреспондентом Петром Рычковым. Часть вторая в Санкт-Петербурге при Императорской Академии Наук 1762 года.
- Сагалаев, Октябрьская, 1990* – Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. – Новосибирск, 1990.
- Самашев и др., 2007* – Самашев З., Кушербаев К., Аманшаев Е., Астафьев А. Сокровища Устюрта и Манкыстау. – Алматы, 2007.
- Самойлович, 1930* – Самойлович А. Н. Казаки Кошагачского аймака Ойратской автономной области / Казаки. Сборник статей антропологического отряда Казакстанской экспедиции 1927 года. – Сер. казакстанская. – Вып. 15. – Л., 1930.

- Сарыбаев, 1978* – Сарыбаев Б. Қазақтың музыкалық аспаптары. Казахские музыкальные инструменты. Альбом. – Алматы, 1978.
- Сатпаев, 1936* – Сатпаев К. И. Древний Джекказган // Казахстанская правда. – 1936. – № 136.
- Сатпаев, 1941* – Сатпаев К. И. Доисторические памятники в Джезказганском районе // Народное хозяйство Казахстана. – 1941. – № 1.
- Сатпаев, 1989* – Сатпаев К. И. Избранные статьи о науке и культуре. – Алма-Ата, 1989.
- Севортян, 1974* – Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков (Общетюркские и межтюркские основы на гласные). – М., 1974.
- Севортян, 1978* – Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на букву «Б». – М., 1978.
- Севортян, 1980* – Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на буквы «В», «Г» и «Д». – М., 1980.
- Сейдімбек, 2000* – Сейдімбек А. Бетпақдала (аңыз) / Үшінші сыныпқа арналған оқулық. – Алматы, 2000.
- Сейдимбек, 2001* – Сейдимбек А. Мир казахов: Этнокультурологическое переосмысление. – Алматы, 2001.
- Сембин, 1989* – Сембин М. Аға арманы / Қаныш аға. – Алматы, 1989.
- Сембин, 1990* – Сембин М. К. Реликты архаичных ритуалов в памятниках казахской архитектуры Сарыарки / Всесозная научная сессия по итогам полевых, этнографических и антропологических исследований 1988–1989 гг. : Тез. докладов. – В 3 ч. – Ч. 2. – Алма-Ата, 1990.
- Сембин, 1994* – Сембин М. К. «Север» в казахской топонимике // Изв. НАН РК. – Сер. филол. – 1994. – № 1 (82).
- Сембин, 1995* – Сембин М. Запад/север в алтайской топонимике / Культура кочевников на рубеже веков (XIX–XX, XX–XXI вв.): проблемы генезиса и трансформации. – Алматы, 1995.
- Семби, 1999* – Сембин М. К. «Мир мертвых» в фольклоре тюркских народов и его отражение в топонимике / История и археология Семиречья. – Алматы, 1999.
- Семби, 2001a* – Семби М. К реконструкции некоторых древнетюркских топонимов Малой надписи Культегина / Древнетюркская цивилизация: памятники письменности. – Алматы, 2001.
- Сембин, 2001b* – Сембин М. К. Реликты архаичных ритуалов в памятниках казахской архитектуры Сарыарки / Обычай и обряды казахов в прошлом и настоящем. – Алматы, 2001.

- Семби, 2002* – Семби М. К. Тюркский меридиан (следы времен минувших). – Алматы, 2002.
- Семби, 2007* – Семби М. К. Бетпақдала (этимологический анализ топонима) / История и археология Семиречья. – Вып. 3. – Алматы, 2007.
- Серошевский, 1993* – Серошевский В. Л. Якуты: Опыт этнографического исследования. – М., 1993.
- Сидоров, 1984* – Сидоров Е. И. Этноним саха / Этническая ономастика. – М., 1984.
- Сильченко, 1972* – Сильченко М. С. В. В. Радлов и изучение тюркского фольклора // ТС. 1971. – М., 1972.
- Симаков, 1984* – Симаков Г. Н. Общественные функции киргизских народных развлечений в конце XIX – начале XX в.: Историко-этнографические очерки. – Л., 1984.
- Симонов, 1897-1898* – Симонов А. Джиты-Асар // ПТКЛА. Год третий. – Ташкент, 1897–1898.
- СИС, 1990* – Словарь иностранных слов. – М., 1990.
- СМИЗО, 1884* – Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Извлечение из сочинений арабских В. Тизенгаузена. – Т. 1. – СПб., 1884.
- Смирнов, 1971* – Смирнов Б. Монгольская народная музыка. – М., 1971.
- Смирнов, 1975* – Смирнов К. Ф. Сарматы на Илеке. – М., 1975.
- СМОМПК, 1901* – Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. – Вып. 29 (ал-Истахри). – Тифлис, 1901.
- Снесарев, 1983* – Снесарев Г. П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. – М., 1983.
- СНКТ– КЯРС, 2006* – Сахалы-нууччалы кылгас тылдыт – Краткий якутско-русский словарь. – Дьокуускай / Якутск, 2006.
- Соколовский, 2009* – Соколовский С. В. Кряшены во Всероссийской переписи населения 2002 года. – Набережные Челны, 2009.
- ССРЛЯ, 1957* – Словарь современного русского литературного языка. – Т.6. – М.-Л., 1957.
- Стеблева, 1972* – Стеблева И. В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы / ТС. 1971. – М., 1972.
- Стеблева, 1976* – Стеблева И. В. Поэтика древнетюркской литературы: трансформация в раннеклассический период. – М., 1976.
- Строптивый Кулун... 1985* – Строптивый Кулун Куллустуур. Якутское олонхо. – М., 1985.
- Сулейменов, 1964* – Сулейменов О. О. Доброе время восхода: Книга стихов. – Алма-Ата, 1964.

- Сулейменов, 1998 – Сулейменов О. Язык письма. Взгляд в доисторию – о происхождении письменности и языка малого человечества. – Алматы-Рим, 1998.
- Сулейменов, 2001 – Сулейменов О. Ассирийский период // Казахстанская правда. – 2001. – 18 мая.
- Султанов, 1972 – Султанов Т. И. К вопросу о терминах Ак-Орда и Йуз-Орда // Изв. АН КазССР. – Сер. обществ. наук. – 1972. – № 3.
- Сунчугашев, 1976 – Сунчугашев Я. И. О терминах «хурчаг» в хакасских героических сказаниях / Этнические и историко-культурные связи тюркских народов СССР: Тез. докл. Всесоюзной тюркологической конференции. – Алма-Ата, 1976.
- Суперанская, 1985 – Суперанская А. В. Что такое топонимика? – М., 1985.
- Сухарева, 1975 – Сухарева О. А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков / Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. – М., 1975.
- Сыма Цянь, 1986 – Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи») / Пер. с кит., вступ. стат., комм. и прил. Р. В. Вяткина. – Т. 4. – М., 1986.
- Тайлор, 1989 – Тайлор Э. Б. Первобытная культура. – М., 1989.
- Тасмағамбетов, 2002 – Тасмағамбетов И. Құлпытас. Kulpytas. – Астана, 2002.
- Татищев, 1979 – Татищев В. Н. Избранные произведения. – Л., 1979.
- Тәтімов, 1975 – Тәтімов М. Б. Демография – халықтану: (халықтардың саны мен құрамын зерттеу). – Алматы, 1975.
- Тәтімов, 1993 – Тәтімов М. Қазақ әлемі. – Алматы, 1993.
- Тенишев, 1966 – Тенишев Э. Р. О языке киргизов уезда Фуюй (КНР) // Вопросы языкознания. – 1966. – № 1.
- Терентьева, 2011 – Терентьева К. Образ кентавра в фольклоре якутов // Attila. – 2011.
- Терещук, 1992 – Терещук В. А. Рассказы о Кокчетаве. – Кокчетав, 1992.
- Тизенгаузен, 1941 – Тизенгаузен В. Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. – Т. 2. – М.-Л., 1941.
- Токтабай, 2004 – Токтабай А. У. Культ коня у казахов. – Алматы, 2004.
- Толеубаев, 1991 – Толеубаев А. Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX – начало XX века). – Алма-Ата, 1991.
- Толстов, 1962 – Толстов С. П. По древним дельтам Окса и Яксарта. – М., 1962.
- Торма, 1994 – Торма Й. Айналайын // Ана тілі. – 1994. – № 47 (224).
- Тохтабаева, 2005 – Тохтабаева Ш. Ж. Серебряный путь казахских мастеров. – Алматы: Дайк-пресс, 2005.
- Трепавлов, 2001 – Трепавлов В. В. История Ногайской Орды. – М., 2001.

- Троицкая, 1927* – Троицкая А. Л. Первые сорок дней ребенка (чилля) среди оседлого населения Ташкентского и Чимкентского уезда / В. В. Бартольд. Ташкент, 1927.
- ТРС, 1954* – Таджикско-русский словарь. – М., 1954.
- ТРС, 1977* – Турецко-русский словарь. Türkçe-rusça sözlük. – М., 1977.
- Тугушева, 1972* – Тугушева Л.Ю. Ярлыки уйгурских князей из рукописного собрания ЛО ИВАН СССР / ТС. 1971. – М., 1972.
- Тунманн, 1991* – Тунманн. Крымское ханство. – Симферополь, 1991.
- Турсунбаев, 1973* – Турсунбаев А. Переход к оседлости кочевников и полукочевников Средней Азии и Казахстана // Очерки по истории хозяйства народов Средней Азии и Казахстана. – Л., 1973.
- Турсунов, 1973* – Турсунов Е. Д. Генезис казахской бытовой сказки: в аспекте с первобытным фольклором. – Алма-Ата, 1973.
- Турсунов, 2001a* – Турсунов Е. Д. Древнетюркский фольклор: истоки и становление. – Алматы, 2001.
- Турсунов, 2001б* – Турсунов Е. Д. Истоки тюркского фольклора. Коркут. – Алматы, 2001.
- Тынышпаев, 1925* – Тынышпаев М. Материалы к истории киргиз-казакского народа. – Ташкент, 1925.
- Уали, Алиев, 2012* – Уали М., Алиев Ф. К. О происхождении топонима «Жетысу» / IX Евразийский научный форум «Наследие Л. Н. Гумилева и современная евразийская интеграция». – Астана, 2012. 10–11 октября.
- Убрятова, 1966* – Убрятова Е. И. О языке долган / Языки и фольклор Сибирского севера. – М.-Л., 1966.
- Ураксин, 1990* – Ураксин З. Г. Сравнительное изучение и этимологизация фразеологизмов в тюркских языках / Проблемы этимологии тюркских языков. – Алма-Ата, 1990.
- Ускенбай, 2006* – Ускенбай К. Улусы первых Джучидов. Проблема терминов *Ак-Орда* и *Кок-Орда* / ТС. 2005. Тюркские народы России и Великой степи.
- Утемиш-хаджи, 1992* – Утемиш-хаджи. Чингиз-наме / Факсимиле, перевод, транскрипция, текстологические примечания, исследования В. П. Юдина. – Алма-Ата, 1992.
- Фатыхова, 2002* – Фатыхова Ф. Ф. Представления башкир о мире и человеке / Бикбулатов Н. В., Юсупов Р. М., Шитова С. Н., Фатыхова Ф. Ф. Башкиры: Этническая история и традиционная культура. – Уфа, 2002.
- Федоров-Давыдов, 1968* – Федоров-Давыдов Г.А. «Аноним Искандера» и термины «Ак-Орда» и «Кок-Орда» / История, археология и этнография Средней Азии. К 60-летию со дня рождения С. П. Толстова. – М., 1968.
- фон Кюгельген, 2004* – Фон Кюгельген А. Легитимация среднеазиатской династии мангитов в произведениях их историков (XVIII–XIX вв.). – Алматы, 2004.

- Формозов, 1974 – Формозов А. А. Археологические путешествия. – М., 1974.
- Фролов, 1974 – Фролов Б. А. Числа в графике палеолита. – Новосибирск, 1974.
- Хазанов, 1964 – Хазанов А. М. Религиозно-магическое понимание зеркал у сарматов // СЭ. – 1964. – № 3.
- Халиди, 1992 – Құрбанғали Халид. Тауарих хамса (бес тарих) / ауд. Б. Төтенаев, А. Жолдасов. – Алматы, 1992.
- Хангалов, 1958 – Хангалов М. Н. Собр. соч. – Т. 1. – Улан-Удэ, 1958.
- Харузин, 1891 – Харузин А. Н. Киргизы Букеевской орды // Изв. Имп. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при имп. Московском университете. – Вып. 2. – Ч. 1. – М., 1891.
- Харузина, 1898а – Харузина В. Н. Сватовство Яга: Остяцкая богатырская сказка / Сказки русских инородцев (с краткими бытовыми очерками и иллюстрациями). – М., 1898.
- Харузина, 1898б – Харузина В. Н. Богатырь Белый Соколыч: сказка минусинских татар / Сказки русских инородцев (с краткими бытовыми очерками и иллюстрациями). – М., 1898.
- Хасанов, 1962 – Хасанов Х. Х. Ценный источник по топонимии Средней Азии / ТВ. – М., 1962.
- ХРС, 1953 – Хакасско-русский словарь. – М., 1953.
- Худяков, 1969 – Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. – Л., 1969.
- Цаплюк, 1982 – Цаплюк О. Э. Возрождение сайгака. – Алма-Ата, 1982.
- Чвырь, 2006 – Чвырь Л. А. Обряды и верования уйгуров в XIX–XX вв.: Очерки народного ислама в Туркестане. – М., 2006.
- Чейлытко, 1940 – Чейлытко В. Р. Местоположение древнего городища ирополя // Коммунист Таджикистана. – 1940. – № 9.
- Челеби, 1979 – Челеби Э. Книга путешествия (Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века). Земля Кавказа, Поволжья, Подонья. – М., 1979.
- Челеби, 2008 – Челеби Э. Книга путешествия: Крым и сопредельные области (Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века). – Симферополь, 2008.
- Чернышев, 1946 – Чернышев В. И. О «стержневых» именах числительных в русском и казахском языках // Известия АН КазССР. – Сер. филолог. – 1946. – Вып. 4 (29).
- Шарипов, 1982 – Шарипов С. Екі томдық шығармалар жинағы. Очерктер, әңгімелер, публицистика. – 2-т. – Алматы, 1982.
- Шекк, 2009 – Шекк В. А., Шекк Э. А. История села Самарканд Тельманского района Карагандинской обл. (рукопись). – Üelzen (ФРГ), 2009.

- Шеффер, 1981* – Шеффер Э. Золотые персики Самарканда. Книга о чужеземных диковинах в империи Тан. – М., 1981.
- Шишкин, 1927* – Шишкин В. А. Мазары в Зенги-Ата / Бартольд у – туркестанские друзья, ученики и почитатели. – Ташкент, 1927.
- Шишло, 1975* – Шишло Б. П. Среднеазиатский тул и его сибирские параллели / Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. – М., 1975.
- Шомбал-Кукашев, 2001* – Шомбал-Кукашев Р. К символике старинного казахского поминального ритуала «түйе шешу» / Обычай и обряды казахов в прошлом и настоящем. – Алматы, 2001.
- Шукюров, 1990* – Шукюров А. Д. К этимологизации первообразных послелогов в тюркских языках / Проблемы этимологии тюркских языков. – Алма-Ата, 1990.
- Энгельс, т. 20* – Энгельс Ф. Диалектика природы / Маркс К. и Энгельс Ф. – Соч. – Изд. 2-е. – Т. 20.
- Эрдниев, 1980* – Эрдниев У. Э. Калмыки: историко-этнографические очерки. – Элиста, 1980.
- Эрендженев, 1990* – Эрендженев К. Золотой родник: о калмыцком народном творчестве, ремеслах и быте. – Элиста, 1990.
- ЭС, 1992* – Энциклопедический словарь. Женщины в мифах и легендах. – Ташкент, 1992.
- ЭСТЯ, 1989* – Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на буквы: «Ж», «Й». – М., 1989.
- ЭСТЯ, 1997а* – Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские лексические основы на буквы «К», «Қ». – Вып. 1. – М., 1997.
- ЭСТЯ, 1997б* – Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские лексические основы на буквы «К», «Қ». – Вып. 2. – М., 1997.
- ЭСТЯ, 2003* – Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские лексические основы на буквы *Л, М, Н, П, С*. – М., 2003.
- Юдахин, 1965* – Юдахин К. К. Киргизско-русский словарь. – М., 1965.
- Юдин, 1960* – Юдин В. П. Орды: Белая, Синяя, Серая, Золотая... / Казахстан, Средняя и Центральная Азия в XVI–XVIII веках. – Алма-Ата, 1983.
- Юдин, 2001* – Юдин В. П. Центральная Азия в XIV–XIII веках глазами востоковеда. – Алматы, 2001.
- ЯМ, 2004* – Японская мифология: энциклопедия. – М.-СПб., 2004.
- Янушкевич, 1966* – Янушкевич А. Дневники и письма из путешествия по казахским степям. – Алматы, 1966.

- Ярлыкапов, 2001 – Ярлыкапов А. А. Похоронно-поминальный обряд степных ногайцев в прошлом и настоящем (XIX–80-е годы XX века) / Среднеазиатский этнографический сборник. – Вып. 4. – М., 2001.
- XV–XVIII г. поэзия, 1982 – XV–XVIII ғасырлардағы қазақ поэзиясы. – Алматы, 1982.
- Алтай, 1994 – Алтай кеп-куучындар. – Горно-Алтайск, 1994.
- Атаниязов, 1980 – Атаниязов С. Түркменстанның географик атларының дүшүндиришли сөзлуги. – Ашхабад, 1980.
- Bennigsen, Lemercier, 1986 – Bennigsen, A., Lemercier-Quelguejay, C. Le soufi et le commissaire. Les confreries musulmanes en URSS. – Paris, 1986.
- Гирайбай, 2009 – Гирайбай А. Джигитке. – Акъмесджит, 2009.
- ETS, 1969 – Eski Türkçe sözlük. – İstanbul, 1969.
- Қоблан, 1959 – Қоблан. – Некис, 1959.
- Minorsky, 1937 – Minorsky, V. Hudud al-Alam. «The regions of the world». A persian geography 372 A.H. – 982 A.D. – London, 1937.
- Ögel, 1964 – Ögel, B. Çingiz Han ve Çindeki hanedanının türk müsavirleri. – Taipei, 1964.
- Radloff, 1895 – Radloff, W. Die Alttürkischen Inschriften der Mongolei. Dritte Lieferung. – Pet., 1885.
- Tallqvist, 1928 – Tallqvist, K. Himmelsgegenden und Winde. Eine semasiologische Studie / Studia Orientalia. – II. – Helsingforciae, 1928.
- Təkləli, 2001 – Təkləli (Nuriyeva), M. Rus dilində türk sözləri. – Bakı, 2001.
- Togan, 1981 – Togan, A. Zeki Velidi. Bugünkü Türkili (Türkistan) ve yakın tarihi. Batı ve Kuzey Türkistan. – Cilt I. – İstanbul, 1981.
- TRC, 1977 – Türkçe-rusça sözlük. – Moskova, 1977.
- Хуррамов, 1973 – Хуррамов Қ. Дуніе томонлари англатувчи терминлар // Ўзбек тили ва адабиёти. – Тошкент. – 1973. – № 3.
- Цэвэл, 1966 – Цэвэл Я. Монгол хэлний товч тайлбар толь. – Улаанбаатар, 1966.
- Шәрьяр, 1959 – Шәрьяр. – Некис, 1959.

ТОПОНИМИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абакан* (хак.), река, город 35, 54, 177, 178
Абат-Байтак* (каз.), мавзолей 191, 192
Ага(у) (др.-тюрк.), река 40, 67, 219
Ады яман чай* (азер.), река 40, 52, 97
Азак* (Азав, Азаг, Азах, Азов) (крымлы, тур.), город 25, 73
Азгыр* (каз.), местность, озеро, пески 192, 193
Айгырколь (каз.), озеро 192
Айгыркум (каз.), пески 192
Айдереси (туркм.), река 194
Айнабулак* (каз.), родник, населенный пункт 100, 102
Айранбайтам (Бескумбез), (каз.), мавзолей 73
Айу-Кечпес (алт.), река 10
Ак-Меес-Бажи* (алт.), гора 43
Аккесене (каз.), укрепление 80
Акмола* (каз.), мавзолей, город 74, 76, 84, 85
Актам (каз.), мавзолей 74
Алтай (общетюрк.), горы, край 72, 224
Алтыгы-Ара-Коол* (алт.), река, лог 26, 29, 38, 43
Алтынбулаг (тыва), река 100
Ара-Боом* (алт.), гора 26, 29
Ара-Кайа* (Аргая), (алт.), гора 26, 29, 43
Ара-Кат* (Ар-Кат, Арка-Кат), (алт.), гора, лог, населенный пункт 26, 29, 41
Ара-Коол* (алт.), река, населенный пункт 26, 29, 33
Ара-Коол-Оозы* (алт.), место, населенный пункт, устье реки 26, 33
Арга* (саха), река 35, 39
Арганаты* (каз.), горы 9, 25, 26, 91, 95
Арга-Сала* (саха), река 35
Арка* (общетюрк.) местность 19, 26
Арка-Кайа* (алт.), гора, река 26, 33

- Аркалык* (каз.), город 19, 24, 26, 91
Аркарлы (Архарлы) (каз.), горы 26
Аркасы* (каз.), местность 19, 29, 91
Аркагаг* (уйг.), горы 38
Арка-Тура* (алт.), гора 26, 29
Атасу* (каз.), река 54, 172, 173, 178
Атачай* (азер.), река 54, 178
Атыжаксы* (каз.), река, впадает в р. Жем с севера 97
Ашгабад (туркм.), город 191
Аягоз (каз.), река 225
Аяккамыр* (каз.), некрополь 72, 73, 103
Байкал (тюрко-монг.), озеро 64
Бала* (каз.), колодец 45
Балабалдарбек* (каз.), река 45
Баладересин* (каз.), аул 193, 194
Балажезды* (каз.), река 45
Балакалжир* (каз.), река 45
Балакан* (азер., алт.), река 45
Балакундызды* (каз.), река 45
Баласарыозек* (каз.), река 45
Балатерисаккан* (каз.), река 22, 46, 52
Балмаз/Balmaz (венг.), населенный пункт 11
Балта Тиймэз (караи), святилище 11
Баргузин (бур.), река 202
Басдересин* (каз.), овраг 193, 194
Баскамыр* (каз.), археологический памятник 72, 73
Баянаул* (каз.), горы, населенный пункт 171
Баянгол* (монг.), озеро 171
Бельсу (Пил суғ) (хак.), река 22, 44
Беркут (каз.), местность 193
Бескумбез (каз.), мавзолей 73
Бетпақдала* (каз., узб.), местность 178, 179, 180, 181, 182, 185, 199

- Бешбунар (тур.) – Изворец (болг.), родник 208
- Бишдаг (Биштаг, Биштау)(балк., кар., кырымлы, кум., ног.), гора 12, 97
- Биюк Сютлю* (см.: Большой Утлук) (кырымлы, рус.), река 209, 210
- Бозбайтал* (Басбайтал, Коксу, Ерденколь) (каз.), озеро 194, 196
- Большой Утлук* (см.: Биюк Сютлю) (рус., кырымлы), река 122, 208, 209
- Бузылгантам (Бузгантам), (каз.), мавзолей 74
- Jaан-Арка* (алт.), гора, населенный пункт 43
- Jaан-Меес* (алт.), гора, населенный пункт 43
- Jaлбак-Меес* (алт.), гора 43
- Jeти-Кем* (Джиты-Кем) (алт.), река 165
- Јус-Таш* (алт.), гора 37
- Јус-Тыт* (алт.), лог, населенный пункт, перевал, река 37, 44
- Валлариг* (чечен.), река 31
- Девреканы/Devtekanı Çayı* (тур.), река 53
- Деврек Чайы/Devtek Çayı* (тур.), река 53
- Дели-Орман (тур.) – Дикий Лес (болг.), лес 208
- Дешт-и Кыпчак (перс.), исторический этно-политический регион 17, 25, 224, 225, 226, 227
- Джейран кечмес (азер.), река 10
- Джетыюгуз* (кыр.), река 124, 152, 165
- Джиты-Кем* (Jeти-Кем), (алт.), река 152
- Дулыгалы Жыланшык (каз.), река 197
- Дынгек (каз.), архитектурный памятник 86, 88
- Дын моласы (каз.), архитектурный памятник 88
- Екидын (каз.), архитектурный памятник 86, 88
- Ельтепе (тур.) – Вихрен (болг.), гора 208
- Ерденколь* (Коксу, Бозбайтал) (каз.), озеро 195
- Жаксы Акколь* (каз.), гора 96
- Жаксы Акколь* (каз.), озеро 96
- Жаксы Алтынемель* (каз.), горы 98
- Жаксы Арганаты* (каз.), горы; Вост. Казахстан 95
- Жаксы Жалгызтау* (каз.), гора 97
- Жаксы Карасай* (каз.), река 97

- Жаксыкон* (каз.), река 40, 56, 97
Жаксы Сарысу* (каз.), река 39
Жаксытуз* (каз.), озеро 96
Жаман Акколь* (каз.), озеро 96
Жаман Алтынемель* (каз.), горы 98
Жаман Арганаты* (каз.), горы; Вост. Казахстан 95
Жаман Карасай* (каз.), река 97
Жаманкон* (каз.), река 40, 53, 56, 97
Жаман Сарысу* (каз.), река 39
Жамантуз* (каз.), озеро 96
Жаманшад* (каз.), река 40, 53
Жарык* (каз.), река 37
Жеребец (укр.), населенный пункт 219
Жетыген* (в большин. тюрк. яз.), созвездие, музыкальный инструмент, родовое подразделение у кыргызов, населенный пункт, река 154, 155, 165
Жетысу* (Джеты-Суу) (каз., кыр.), местность 26, 98, 101, 151, 152, 153, 154, 155, 165, 210, 226
Жылан (каз.), гора 193
Иедыгем* (алт.), река 152, 165
Или (каз., кыр.), река 227
Иркут (тюрк.), река 219
Иртыш* (каз.), река 186, 187, 188, 189, 190, 222, 226
Итышпес (каз.), озеро 11
Каан-Кайа* (алт.), место 33
Кабырга (каз.), река 11
Казыр* (Хазыр суғ) (хак.), река 22, 44, 46
Казырган* (хак.), река 46
Кайра* (алт.), река 36, 53
Кайра-Баскан* (алт.), река 26, 33, 37, 53
Кайракан* (алт.), река 39
Кайракты* (каз.), река; Западный Казахстан 53
Кайракты* (каз.), река; Сарыарка 39
Кайту* (тюрк.), (Кух-и-Баба) (афг.), горы 38

- Кайту-Кем* (алт.), река 26, 29, 37, 38
Кайтык* (алт.), гора 26, 29
Кайтырык* (алт.), река 38
Кайыр-Бажы* (алт.), гора, река 33, 37, 43, 53
Кайыр-Бут* (алт.), лог, населенный пункт 33, 37, 43
Кайыр-Жарык* (алт.), степь 33, 37, 53
Кайыр-Кат* (алт.), ключ, населенный пункт 26, 37, 43
Кайыр-Кем* (алт.), населенный пункт, река 26, 37, 38, 53
Кайыр-Коол* (алт.), река 26, 38, 43
Кайыр-Кума* (алт.), река 38
Кайыр-Кыр* (алт.), река 38, 43
Кайырлык* (алт.), населенный пункт, река 33, 38, 53
Кайыр-Туу* (алт.), река, урочище 33, 38, 53
Кайыр-Чоку* (алт.), река 33, 38, 53
Кайыршакты* (каз.), река 39, 53
Калбак-Меес* (алт.), гора, населенный пункт 33, 38
Калын-Арка* (алт.), гора, населенный пункт 33, 38
Карагайлу-Арка* (алт.), гора 33, 38
Карадын (каз.), архитектурный памятник 86
Карамола (каз.), археологический памятник 74
Каратам (каз.), мавзолей 74
Карлыгаш (каз.), гора 193
Карши* (узб.), город 82
Кашан* (Индия), город 80
Кемин* (кырг.), река 189
Келкит/Kelkit* (тур.), река 53
Келинтам (каз.), мавзолей 74
Кемпир* (каз.), аул, гора 115
Кемпир-Тырмак* (кырг.), источник 115
Кесене* (баш., каз.), мавзолей 80
Киик (каз.), ж.-д. станция 193
Кичик Сютлю* (см.: Малый Утлук), (кырымлы, рус.) река 209, 210

- Койлыбай баксы* (каз.), река 197, 202
Коккесене (каз.), мавзолей 80, 85
Коккумбет* (каз.), мавзолей 85
Коксу (Бозбайтал, *Ерденколь*) (каз.) 195
Корман елгасы (тат.), река 35
Көсегенің көк жолы* (каз.), дорога 107
Косуйтас (каз.), архитектурный памятник 79
Котуй* (саха), река 46
Котуйкан* (саха), река 46
Куз-орду (др.-тюрк.), древний город 69
Куз-улуш (др.-тюрк.), древний город 69
Кулан отпес (каз.), река 10
Кундук* (гаг.), река 62
Кун көрбес тағ* (хак.), гора 62
Кунтимес* (каз.), гора 26, 62, 92
Кураган* (алт.), населенный пункт, река 49
Курдан* (др.-тюрк.), озеро 50
Курдым* (каз.), озеро 50, 51, 72
Курукат* (перс.), древний город 197
Курумкан* (бур.), река 202
Куру-Чан* (алт.), река 49
Куру-Чай* (азер.), река 49
Кусмурын (Құсмұрын, Кушмурун) (каз.), озеро 12
Кызтам (каз.), мавзолей 74
Кызылтам (каз.), мавзолей 74, 85
Кылшакты (каз.), река 220
Ленгер* (перс.), город 83
Ленинабад (рус., тадж.), город 191
Майтобе (каз.), сопка 215
Малый Утлюк* (см.: Кичик Сютлю) (рус., крымлы), река 122, 208, 209
Манкент* (каз., общетюрк.), населенный пункт 206, 207
Манкыстау* (каз., общетюрк.), полуостров 71, 85, 103, 115, 199, 203, 204, 205, 206, 207

- Мерич/Meriç*(тур.) – Марица (бол.), река 207
- Молочная (Молочные Воды)* (см: Сютлю) (рус., кырымлы), река 122, 208, 209
- Молочник* (см.: Сютлюк) (рус., кырымлы), озеро 209
- Мутлу/Mutlu* (тур.), река 56
- Обаган* (каз.), река 34, 35
- Ойун үрэгэ (саха), река 202
- Ойун күөлэ (саха), озеро 202
- Ойун хомото (саха), местность 202
- Оң Арка (каз.), местность 94
- Ортадересин* (каз.), гора, аул 193, 194
- österteich (нем.), государство 64
- Пойралы Дереси /Poyralı Deresi* (тур.), река 52, 53
- Сакар-Балкан (тур.) – Лиса Планина (болг.), гора 208
- Сам* (каз.), озеро, пески 93, 199
- Самарканд* (нем.) село 210, 212, 213
- Сарайчик (баш., каз., ног., татар.), древний город 82
- Сарыарка* (Арка) (каз.), местность 16, 24, 25, 26, 42, 43, 51, 91, 152, 154, 185, 186, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227
- Сары-Ачык* (алт.), гора, долина, река 43
- Сары-Бут* (алт.), населенный пункт, хребет 43
- Сарыгюней* (азер.), хребет 152
- Сары-Жалбак* (алт.), населенный пункт, урочище 42
- Сары-Кају* (алт.), населенный пункт, урочище 44
- Сары-Кайа* (алт.), гора 41, 208
- Сары-Кайыр* (алт.), лог 42, 43
- Сары-Кат* (алт.), населенный пункт, ручей 43
- Сары-Кобы* (алт.), гора, долина, лог, населенный пункт, река 44
- Сары-Коол* (алт.), населенный пункт, река 42
- Сары-Көл-Жок* (алт.), лог, река 44
- Сары-Кыр* (алт.), гора, населенный пункт 43
- Сары-Меес* (алт.), гора 26, 42, 43, 44, 152, 154
- Сары-Сас* (алт.), долина, река 44

- Сары-Сору* (алт.), река 44
Сарысу (каз.), река 178
Сары-Таш* (алт.), гора, населенный пункт 43, 44
Сары-Чет* (алт.), гора, лог, река 44
Сары-Чиби* (алт.), гора, лог, населенный пункт 44
Сасыкбайтал* (каз.), озеро 195
Северное море (рус.) 64
Северный Ледовитый океан (рус.) 35, 64
Сутгыбулак (каз.), родник 210
Сут-Ютлюги* (кырымлы), река 209, 210
Сырлытам (каз.), мавзолей 74
Сырт (ног.), степь 19, 24, 26
Сюткенд (общетюрк.), древний город 210
Сютлюк* (см.: Молочник) (кырымлы), озеро 12, 209, 210
Тайынша (каз.), город 193
Тастак* (каз.), урбаноним 79
Тасуй (каз.), археологический памятник 79
Ташту-Меес* (алт.), река 43
Тегене (каз.), река 12
Тенгритаг* (общетюрк.), см.: Тянь-Шань, горы, 153, 213, 214
Терен суг (Терексу) (хак.), река 20, 22, 44
Терс (Теріс)*, (общетюрк.), река 19, 20, 22, 24, 26, 44, 46, 52
Терсакан/Tersakan* (тур.), озеро 20, 22, 52
Терсакан* (туркм.), река 22, 52
Терсаккан* (каз.), река 22, 24, 26, 39, 45, 46, 91
Терсбутақ* (каз.), река, впадает в реку Суртису 45, 46, 91
Терсбутақ* (каз.), река, впадает в реку Дулыгалы Жыланшык 52
Терскей Алатау (каз.), горы 19, 91
Терскенеспе* (каз.), река 45, 46, 52, 91
Терстык* (каз.), река 19, 24, 26
Торгай (каз.), река, город 193
Тунгилэк* (др.-тюрк.), река 64, 65

- Тунджа* (тур.), река 64
Тундра* (саха), степь 65
Тун* (алт.), река 63, 64
Тундык* (каз.), река 40, 41, 64, 92
Тундук* (алт.), долина, река 64
Тундук-Таш-Кадаган* (алт.), река 40, 64, 92
Тункараган* (каз.), мыс 12
Тункатар* (каз.), горы 92
Тун-нур* (уйг.), озеро 64
Тунтогер* (Тюнтюгур, Тімтуір) (каз.), река 41, 64, 92, 198
Туркестан (общетюрк.), город, регион 226
Тун йазы/Түн јазы* (др.-тюрк.), Тюнская равнина, степь, долина 60, 61, 63, 64, 66, 67, 68, 70, 219
Тянь-Шань* (кит.): см.: Тенгритаг, горы 213, 214
Убаган* (Обаған) (каз.), река 12
Уйтас (каз.), архитектурный памятник 79
Улудаг/Ulu Dag* (тур.), гора 56
Улыг-Даг* (тыва), гора 56
Улуг-Таг* (хак.), гора 56
Улытау* (каз.), горы 25, 26, 57, 96, 199, 226, 227
Улькаяк (Өлкөйек) (каз.), река 11
Уратепа* (тадж., общетюрк.), населенный пункт 214, 215, 216
Устиги-Ара-Коол* (алт.), лог, населенный пункт 29
Устюрт (каз., тюрк.), плато 37
Хайраболу/Наугабулу* (тур.), река 40, 52
Хайрюз* (алт., каз.), река 36, 37, 53
Хайырхан* (тюрко-монг.), река 39
Ханбалык* (др.-тюрк.), древний город 52
Хангай* (монг., уйг.), хребет 35, 50
Хантау* (каз.), гора 33
Хан-Тенгри* (др.-тюрк.), пик 33, 154
Хатар* (кум., ног., Дагестан), река 46, 53
Хойто-Ага* (бурят.), река 40, 67

- Ценгэл-Хайрхан-Ула* (монг.), хребет 39
Челкар-Тенгиз (Шалқартеніз) (каз.), озеро 12, 50
Чикой* (бурят.), река 70, 219
Чикокон* (бурят.), река 70
Чолпон-ата* (кыр.), населенный пункт 149
Чугай йыш* (др.-тюрк.), Чугайская чернь, горный лес 61, 63, 64, 67, 68, 70
Чугай кузы* (др.-тюрк.), степь 61, 67, 68, 69
Шажагай* (каз.), река 216, 217
Шаманка* (бурят.), река 202
Шейх-Эли* (кырымлы), населенный пункт 49
Шилка* (общетюрк.), река 217, 218, 219
Шилки-Су (Конские Воды, Конская), река 193, 218, 219
Шопан-ата* (каз.), некрополь 149
Шу (Чу) (каз., кырг.), река 178
Этбармас (баш.), озеро 11
Ээр-Меес* (алт.), гора, населенный пункт, река 38
Яман-Йол-Шейх-Эли* (кырымлы), населенный пункт 49
Ямансу* (балк., кар., кум., ног.), река 53
Ясная Поляна (рус.), населенный пункт 13

ТҮЙІН

Осы ғылыми еңбек түрк халықтарына сінген топонимдердің этимологиясын зерделейді. Күн ұясына бататын жақта, батыста немесе табиғаты қатал, әрі жайсыз солтүстікте орналасқан “о дүние” туралы адамдардың санасына қалыптасқан дәстүрлі түсініктерге сүйене отырып, географиялық атаулардан туындайтын ішкі мән-мағынаны іздестіру қағидаты біз жүргізген зерттеулердің желісіне арқау болды. Күн шығатын Шығыс жақ әлемнің көптеген халықтары үшін бағзы замандардан өмірдің, жарықтың, адамзат тіршілігінің жарқын нышаны болып есептеліп, содан дүниенің басқа бұрыштары бастау алады. Осы түсініктер ұрпақтан-ұрпаққа тарау арқылы бүгінгі заманғы түрк халықтарының барлығына бірдей дарыған.

Егер көне грек мифтерінде батысқа қарай ағатын Стикс өзені құрдымға апаратын “ажал өзені” болып саналса, ал түрк халықтарында солтүстікке қарай ағатын өзендер Атачай (әзір.), Атасу (қаз.), Абақан (хақ.), сияқты түрлі атауларға ие болып, олар Стикс өзенінің баламасын білдіреді. Сол өзен атауларының төркіні мен мағынасы бірдей: барлығы да “ата-бабалардың мекеніне” қарай ағады. Қайра (алт.), Қайра-Басқан (алт.), Куручай (әзір.), Кемин (қырғ.), Теріс (алт., әзір., қаз., қырымлы, түрк., туркм., және т.б.) өзендерінің атаулары судың ағысын немесе, “о дүние бағытындағы” қайсыбір нысанды меңзейді. Керісінше табиғаты жаймашуак, мамыражәй тұсқа қарай ағатын өзендерге соған сәйкес ат берілген. Мәселен, Түркиядағы оңтүстікке қарай ағатын өзен Мерич аталады, оның мағынасы “құрметті” яғни ырыс-берекелі тарап деген ұғымды білдіреді. Қазақ топырығындағы Жақсы өзені де Мерич өзенімен түбірлес. Осы өзендерге мұндай атау судың сапасына байланысты емес, ол күншығыс пен оңтүстікке қарай ағатындықтан берілген.

Егер өзен ағыстарының бағыттарын немесе тау жоталарының азимуттарын осы тұрғыдан қарайтын болсақ, онда көптеген географиялық атаулардың мағыналары ашылады. Топонимдік сөздердің ұмыт болған мәндерін ашу арқылы біз өз тарихымыз туралы қосымша деректерді тірілтеміз.

Солтүстік-оңтүстік немесе батыс-шығыс шартты бағыт бойынша ағатын өзендер, сондай-ақ осындай тарапқа созылып жатқан тау жоталары өз атаулары арқылы дәстүрлі білімнен және ежелгі тарихтан сыр шертеді.

Географиялық атауларды жаңғырту арқылы сөздің мифологияландырған төркінінен нағыз түпнұсқалық деректерді алуға болады.

Түрк халықтарының топонимдерін салыстыра келгенде, адам зердесіне еріксіз мынадай ой туындайды: өмір мен өлімге байланысты дәстүрлі терминдер бойынша атаулардың мәнін айқындау жүйесі біршама ортақ және басқа тіл топтарындағы топонимдерді зерттеу кезінде қолдануға жарамды.

Қайсар Жорабеков

ABSTRAKT

This work is devoted to the etymology of Turkic toponyms. The research is based on the principle of revealing the intrinsic essence of geographic names proceeding from the traditional notion that Other World is located on the side of deceasing sun, in the West or in the harsh and cold North. At the same time, for many nations of the world, the East where the sun ascends constituted the direction of life, light and joy of birth. That is why, East was considered by ancient Turkis as the basic cardinal direction from which other directions were determined. These notions were inherited by all currently existent Turkic peoples.

While in Greek mythology, the River Styx flowing to the West was regarded as the river of death, among Turkic peoples the equivalent of the River Styx was any river flowing westward or northward. Although rivers could be named variously: *Abakan* (Khakassian), *Atasu* (Kazakh), *Atachai* (Azeri), their meaning was the same – rivers that flow in the direction of ancestors, *Ata* or *Aba*. River names such as *Kuruchai* (Azeri), *Kaira* (Altay), *Kaira-Baskan* (Altay), *Kemin* (Kyrgyz), *Ters* (Azeri, Altay, Kazakh, Crimean Tatar, Kyrgyz, Tatar, Turkish, Turkmenian, etc.) indicate that the water was flowing or an object was located in the direction of the Other World. On the contrary, rivers flowing in the “blessed” direction were named accordingly. For example, there is a southward-flowing river in Turkey called Merich which means “honoured”, in other words, flowing in a favoured direction. Naming of the Kazakh river *Jaksy* (*Yakshi*) complied with the same principle according to which the Merich river was named, i.e. not for the quality of water, but for the fact that it was flowing in the direction of sunrise.

Considering direction of river flows or “azimuth” to mountain ranges against the described background, allows us to understand the meanings of many geographical names. By unfolding the lost sense of toponyms we obtain an additional source of knowledge about our history.

Names of rivers flowing, and mountain ranges stretching along conventional North-South or West-East lines often reflect the traditional knowledge and conception of the outside world.

The reconstruction of geographic names allows us to move from the mythologized history of words (that is fiction rather than science) to the genuine scientific knowledge.

By comparing and correlating Turkic toponyms, one can unwittingly come to the idea that the system of determining the meaning of a name through traditional conceptions of life and death is quite universal and applicable in exploring toponyms of other language families.

Gulnar Kunirova.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Д. Т. Накипов. Предисловие</i>	7
От автора	9
Север в казахской топонимике	15
Запад/север в алтайской топонимике	26
«Мир мертвых» в фольклоре тюркских народов и его отражение в топонимике	47
К реконструкции некоторых древнетюркских топонимов Малой и Большой надписей Культегина	60
К изучению «архитектурной» ономастики Казахстана	71
Пространственно-ориентационная система казахов	89
«Айна» как зеркало тюркской этнографии	100
Кемпир – небесное божество	115
Жетысу – страна молочных рек	151
Эпос «Козы-Көрпеш – Баян сұлу» (топонимические этюды)	
<i>Этюд 1. Баян – божественное имя</i>	166
<i>Этюд 2. Атасу – река предков</i>	172
<i>Этюд 3. Бетпақдала – южная сторона</i>	178
<i>Этюд 4. Иртыш – сакральная река</i>	186
Топоминиатюры	
<i>Абат-Байтақ</i>	191
<i>Азғыр</i>	192
<i>Басдересін (Ортадересін, Баладересін)</i>	193
<i>Бозбайтал</i>	194
<i>Курукат</i>	197
<i>Қойлыбай бақсы</i>	197
<i>Қылшақты</i>	202
<i>Маңқыстау</i>	203
<i>Мерич (Meriç)</i>	207
<i>Молочные Воды</i>	208
<i>Самарканд</i>	210
<i>Тянь-Шань</i>	213
<i>Уратена</i>	214
<i>Шажагай</i>	216
<i>Шылка</i>	217

Послесловие	220
Приложения	
<i>Приложение 1. Историко-культурное содержание термина Сарыарка</i>	<i>221</i>
<i>Приложение 2. Türk dillerinde ölümler dünyası</i>	<i>239</i>
Список сокращений	246
Информаторы	247
Литература	253
Топонимический указатель	282
Түйін (<i>Қайсар Жорабеков</i>)	292
Abstract (<i>Gülнар Kunirova</i>)	293

Научное издание

Марат Катайулы СЕМБИ

**ПАМЯТЬ ЗЕМЛИ ТЮРКО-МОНГОЛЬСКОЙ:
истоки и символика топонимов
(Тюркский меридиан)
(Серия «Труды КазНИИК». Том I)**

Редактор: *И. Щербакова*
Верстка: *А. Максумов*

Подписано в печать 15.11.2013. Формат 70x100/16. Бумага офсетная.
Офсетная печать. Усл. печ. л. 19.83. Уч.-изд. л. 23.87.
Гарнитура «Times new roman». Тираж 1000 экз.
Заказ № 162.

Отпечатано с готовых файлов заказчика
в типографии ТОО «Dostar media group»,
050052, г. Алматы, ул. Яссауи, 16