



"IN THE WORLD OF SCIENCE AND EDUCATION"

international scientific-practical journal

ALMATY, KAZAKHSTAN

ISSN: 3007-8946

15 JUNE 2026



els.education23@mail.ru



irc-els.com

**МЕЖДУНАРОДНЫЙ НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ
«IN THE WORLD OF SCIENCE AND EDUCATION»**

**INTERNATIONAL SCIENTIFIC JOURNAL
«IN THE WORLD OF SCIENCE AND EDUCATION»**



Main editor: G. Shulenbaev

Editorial colleague:

B. Kuspanova
Sh Abyhanova

International editorial board:

R. Stepanov (Russia)
T. Khushruz (Uzbekistan)
A. Azizbek (Uzbekistan)
F. Doflat (Azerbaijan)

International scientific journal «IN THE WORLD OF SCIENCE AND EDUCATION», includes reports of scientists, students, undergraduates and school teachers from different countries (Kazakhstan, Tajikistan, Azerbaijan, Russia, Uzbekistan, China, Turkey, Belarus, Kyrgyzstan, Moldova, Turkmenistan, Georgia, Bulgaria, Mongolia). The materials in the collection will be of interest to the scientific community for further integration of science and education.

Международный научный журнал «IN THE WORLD OF SCIENCE AND EDUCATION», включают доклады учёных, студентов, магистрантов и учителей школ из разных стран (Казахстан, Таджикистан, Азербайджан, Россия, Узбекистан, Китай, Турция, Беларусь, Кыргызстан, Молдавия, Туркменистан, Грузия, Болгария, Монголия). Материалы сборника будут интересны научной общественности для дальнейшей интеграции науки и образования.

15 июня 2026 г.
Almaty, Kazakhstan

<https://doi.org/10.5281/zenodo.20791522>

ТАЪСИРИ ЛАҲҶАВУ ШЕВАҶОИ ХАТЛОНИ БА ВОЖАГОНИ СОҶАИ ҲУНАРМАНДИИ ВОДИИ ҲИСОР

АБДУЛЛОЕВА Г.З. , ҚАДАМСАИДОВ С.
ДБЗХТ ба номи Сотим Улуғзода, Душанбе, Тоҷикистон

Дар мақола зикр гардидааст, ки Хутали қадим барои рушду нумуи на танҳо таъриху тамаддуни мардуми мо саҳми босазоеаро гузоштааст, инчунин, дар рушду такомули забони тоҷикӣ ва лаҳҷаву шеваҳои он нақши калонро бозидааст.

Муаллиф қайд намудааст, ки аксарияти косибон аз Хатлон ба водии Ҳисор маскан гирифта, тавассути ҳунару ҳунармандиашон гӯйишҳои ин мавзео боӣ гардониданд. Калимаҳои дар соҳаи ҳунармандӣ пайдо кардан мумкин аст, ки решаашон ба давраҳои аввали рушди забони бохтарӣ рафта мерасанд.

Таъсири лаҳҷаву шеваҳои хатлонӣ ба вожагони соҳаи ҳунармандии водии Ҳисор хеле зиёд буда, дар заминаи ин калимаву истилоҳоти зиёде пайдо шуда, то айни замон густурдаву побарҷо мондаанд.

Калидвожаҳо: Хутал, тоҷикон, забони сугдӣ, забони бохтарӣ, лаҳҷа, шева, таъсир, соҳаи ҳунармандӣ, таърих, тамаддун, фарҳанг, водии Ҳисор, хатлонӣ ва ғайра.

ВЛИЯНИЕ ХАТЛОНСКИХ ДИАЛЕКТОВ И ГОВОРОВ НА ЛЕКСИКУ РЕМЕСЕЛ ДОЛИНЫ ГИССАРА

АБДУЛЛОЕВА ГУЛРУХСОР ЗИЁДУЛЛОЕВНА

ТМУИЯ имени Сотима Улуғзода, доктор филологических наук, профессо, заведующие кафедры языкознания и культура общения. Республика Таджикистан, г. Душанбе

КАДАМСАИДОВ СОХИБНАЗАР

старший преподаватель кафедры сравнительного языкознания и теории перевода факультета английского перевода Таджикского международного университета иностранных языков имени Сотима Улуғзода. Таджикистан, г. Душанбе

В статье отмечается, что древний Хатлон внес значительный вклад в развитие и становление не только истории и цивилизации нашего народа, но и сыграл важную роль в развитии и совершенствовании таджикского языка, его диалектов и стилей.

Автор отмечает, что большинство ремесленников из Хатлона поселились в долине Гиссара и обогатили диалекты этого региона своим ремеслом и мастерством. В ремесленном секторе можно найти слова, корни которых уходят в ранние этапы развития бактрийского языка. Влияние хатлонских диалектов и стилей на лексику ремесленного сектора долины Гиссара очень велико, и на этой основе появилось множество слов и терминов, которые распространились и сохранились до наших дней.

Ключевые слова: Хутал, таджики, согдийский язык, бактрийский язык, диалект, говор, влияние, ремесла, история, цивилизация, культура, Гиссарская долина, Хатлони и др.

THE INFLUENCE OF KHATLON DIALECTS AND STYLES ON THE VOCABULARY OF THE HISSAR VALLEY CRAFTS

ABDULLOEVA GULRUKHSOR ZIYODULLOEVNA

Tajik State Institute of Languages named after Sotim Ulughzoda, candidate of Philology, associate Professor of the Department of Tajik language. Republic of Tajikistan, Dushanbe

QADAMSAIDOV SOHIBNAZAR

Senior Lecturer, Department of Comparative Linguistics and Translation Theory, Faculty of English Translation, Tajik International University of Foreign Languages named after Sotim Ulugzoda. Dushanbe, Tajikistan.

The article notes that ancient Khatlon made a significant contribution to the development and formation of not only the history and civilization of our people, but also played a key role i

The author notes that most artisans from Khatlon settled in the Hissar Valley and enriched the dialects of this region with their crafts and skills. Words with roots in the early stages of the Bactrian language can be found in the crafts sector. The influence of Khatlon dialects and styles on the vocabulary of the Hissar Valley crafts sector is very significant, and many

Key words: *Khuttal, Tajiks, Sogdian language, Bactrian language, dialect, style, influence, crafts, history, civilization, culture, Hissar Valley, Khatloni, etc.*

Тоҷикон баромади таъриии бениҳоят қадима дошта, дар рушду такомули давлатдорӣ ва фарҳангу тамадуни башарӣ саҳми арзандае гузоштаанд. Тибқи сарчашмаҳои таърихӣ ориёӣ будани миллати тоҷик бо далелу ҳуҷҷатҳо исбот карда шудааст. Сарнавишти ориёҳо, ки мо тоҷикон низ дар қатори чандин халқиятҳои мутамаддини олам яке аз меросдорони асили он ҳастем, аз ҷумлаи саҳифаҳои басо рангину шигифтангези таърихӣ башар аст [14, с. 47].

Решаҳои давлатдорӣ тоҷикон бо девону дафтараш аз Балхи ҳазоршаҳр ба Бухорои Самарқанди бостонӣ кучиду дар таърихӣ илму фарҳанги миллати мо дурахшонтарин ва зеботарин саҳифаҳоро ба бор овард [14, с. 47].

Гузаштагони мо дар минтақаҳои умр ба сар бурдаанд, ки дар рушду нумуи тамадуни башарӣ саҳми арзанда гузошта, саҳифаҳои зарини таърихӣ инсониятро боз ҳам пурчилотар гардониданд. Яке аз онҳо Хутали қадим, яъне Хатлон ба шумор мерафт, ки на танҳо як минтақаи тобеъ, балки қисми ғаёли Бохтар маҳсуб ёфта, дар тараққӣ ва густариши ҳамаи соҳаҳои ҳаёти иҷтимоии инсон саҳмгузор буд. Махсусан, ҳунармандӣ дар ин мавзӯҳо ҷунон ҳам рушд намуда, шукуҳи шаҳомати ин мавзӯҳоро дучанд гардониди тавонист. Роҷеъ ба рушди ҳунару ҳунармандӣ дар Хатлон дар бисёр сарчашмаҳои таърихӣ ишораҳо ба мушоҳида мерасанд, ки дар ин маврид лозим донистем ҳамчун намуна орем: "Аз Тахористон, махсусан, аз Хатлон аспҳои хушзот ба фуруш мерафт. Масалан. қайд шудааст, ки солҳои 681, 720, 748 (аз Тахористон) ва солҳои 729, 733, 746, 750 (аз Хатлон галаи ин гуна аспҳоро ба Хитой оварданд. Инчунин, миқдори зиёди сангҳои қиматбаҳо ба фуруш мерафт, ки як қисми он ба шакли санги носуфта, ва қисми дигари он ба шакли маснуоти тайёр содир карда мешуд. Ҳочат ба он нест, ки дар ин ҷо тамоми мадракоти маъхазҳоро зикр кунем. Фақат чанд сухан дар бораи лочувард мегӯем. Дар давраҳои сонӣ ин санг дар Хитой бо номи санги "Хутан" маъмул буд. Ва дар давраҳои қадим ва асрҳои миёна аз он барои ашроф ашӣ зебу зинат тайёр карда мешуд [4, с. 268].

Илова бар ин бояд зикр намуд, ки сангҳои қиматбаҳои Хутан, махсусан, яшм (нефрит), дар гузашта харидорони зиёд дошт, ва савдогарон, маҳз, барои дастрас намудани ба ин минтақа омада онро харидорӣ менамуданд.

Яшми Хутан яке аз бехтаринҳо дар ҷаҳон ҳисоб мешуд, зеро он ранги оромкунанда, сохтори зич ва устувории баланд дошт. Он на танҳо санги зебо, балки хеле зебо ва ороишӣ буд. Савдогарони Чин бештар ба мисли санги лочвард ба харидорӣ намудани яшм рағбат доштанд, зеро дар фарҳанги чинӣ яшм рамзи покӣ, ахлоқ, ҳокимият ва ҷовидонӣ ба ҳисоб мерафт. Императорон ва ашрофон ашӯҳои маросимӣ, ҷавохирот ва ҳатто муҳрҳоро аз яшми Хутан месохтанд. Хутан ҳам ба мисли Ҳисори шодмон дар яке аз шоҳаҳои муҳимми Роҳи бузурги абрешим ҷойгир буд. Ин имкон меод, ки сангҳо ба Чин, Осиёи Марказӣ ва ҳатто то Шарқи Наздик паҳн шаванд. Яшми Хутан, асосан, аз дарёҳои ҷамъоварӣ мешуд ва истихроҷи он осон набуд. Давлат аксар вақт савдои онро назорат мекард, ки ин арзишро боз ҳам баланд мебардошт.

Чинихо дар баробари харидори намудани яшми Хутан боварӣ доштанд, ки яшм инсонро аз бадӣ муҳофизат мекунад, умрро дароз месозад ва ҳатто бо чаҳони руҳонӣ пайвастагӣ дорад. Ҳамин омилҳо боис шуданд, ки сангҳои қиматбаҳои Хутан садсолаҳо ҳамчун ганҷи нодир ва рамзи нуфуз шинохта шаванд.

Чӣ тавре ки маълум гашт, роҳҳои тичоратӣ аз Бохтар ба Хатлон мегузаштанд. Кишоварзӣ, чорводорӣ ва ҳунармандӣ миёни ин ду минтақа дар вобастагии ҳамдигар рушду тараққӣ менамуданд.

Аҳолии Бохтару Хатлон ба як гурӯҳи эронии шарқӣ тааллуқ доштанд. Забон, ойинҳо ва суннату анъанаҳои онҳо ба ҳамдигар хеле наздик буданд. Аз ин лиҳоз Хатлонро метавон яке аз шоҳаҳои муҳими Бохтари қадим донист, на як минтақаи ҷудогона. Хатлон ҷузъи қаламрави Бохтари таърихӣ ба шумор мерафт. Бохтар маркази сиёсӣ ва фарҳангӣ ба шумор рафта, Хутал, яъне Хатлон бошад яке аз вилоятҳои муҳими он маҳсуб меёфт.

Мардуми Хатлонзамин ҳунармандони асил ба шумор мерафтанд. Ва мавзеъҳое, ки дар он ҷой ҳунарашон инкишоф меёфт новобаста аз вазъият барои зисту зиндагонӣ интиҳоб менамуданд. Ҳангоми мутлеаи сарчашмаҳои таърихии мавҷуда, роҷеъ муҳоҷир шуда рафтани аҳолии Хатлон ба дигар мавзеъҳо маълумотҳои зиёде пайдо намудем. Тавассути муҳоҷират онҳо на танҳо пешаҳои нодири худ, яъне ҳунару ҳунармандиро дар он мавзеъҳо паҳн менамуданд, инчунин, шеваи гуфтори худро низ ба он мавзеъҳо мебарданд. Масалан, роҷеъ ба чиртидан, яъне муҳоҷир шудани аҳолии Хатлон ба водии Ҳисор маълумотҳои зиёде пайдо намудем. Аз ҷумла: “Бошандагони дараи Алмосии ноҳияи Ҳисор, аҳолии навоҳии Бохтар, Муъминобод, Ховалинг, Рашт, Данғара, Ҳамадонӣ, Ванҷ қалбаи Хумб мебошанд мешуд [10, с. 5].

Маҳз, дар ин мавзеъҳо бештар шеваи гуфтори хатлонӣ то айни замон ҳифз гардида, бо гузашти айём шевогии худро аз даст надодааст.

Чӣ тавре ки маълум аст, дар Ҳисори шодмон ки бархӯрди ду шеваи калон, яъне шеваи шимолӣ ва шеваи ҷанубӣ ба мушоҳида мерасад. Аксарияти намояндагони шеваи ҷанубӣ ин хатлонӣҳо маҳсуб меёбанд, ки бо сабаби рушду раванг додани ҳунармандиашон водии Ҳисоро барои зисту зиндагонӣ интиҳоб намудаанд. Бо омадани онҳо ҳунармандӣ дар ин мавзеъҳо бениҳоят рушду тараққӣ намуд. Гарчанде онҳо хатлонӣ ҳам бошанд, аммо маҳсули ҳунархояшон бо топоними Ҳисор муаррифӣ мегардид, аз қабилӣ *шорағзаи ҳисорӣ*, *ҷомаи ҳисорӣ*, *тоқии ҳисорӣ*, *кафшии ҳисорӣ* ва ғайра. Этнографи шинохта Н. Ершов қайд менамояд, ки Водии Ҳисор Дар Бухорои шарқӣ бештар бо номи «алочаи ҳисорӣ» маъмулу машҳур буд [5, с. 3].

Маҳз, ҳунармандӣ боис гаштааст, ки дар ин мавзеъҳо ба ғайр аз хатлонӣҳо намояндагони якҷанд забону шеваҳо низ муҳоҷир шуда, сукунат гиранд. Лаҳҷаҳои сокинони Ҳисорро муҳаққиқон аз рӯйи хусусиятҳои фонетикӣ ва грамматикӣ ба гурӯҳи лаҳҷаҳои гузаранда байни лаҳҷаҳои ҷанубию шимолӣ дохил намудаанд. Ҳанӯз лаҳҷашиносон барвақт умумияти ин лаҳҷаҳо бо лаҳҷаҳои соҳили рости Сурхоб, ки шеваи ҷанубӣ мебошад, мушоҳида намудаанд. Дар асоси маълумоти начандон зиёд, ки дар матбуот ҷоп шудааст, метавон ба ҷунин хулоса омад, ки ин лаҳҷаҳо ба лаҳҷаҳои сарғаҳи Зарафшон, Мастҷоҳ Ҳисор, шимолу ғарбии Кӯлоб баъзе умумиятҳо дорад.

Гарчанде роҷеъ ба бархӯрди шеваҳои ҷанубӣ ва шимолӣ дар водии Ҳисор қайдҳои ишораҳо дар сарчашмаҳои илмӣ ба мушоҳида расанд ҳам, вале аз ҷӣ сабаб бошад, ки оид ба нутқи сокинони ноҳияи Турсунзода (Регар), ки аксарияташон аз Балҷувон, Сарихосор ва Рашт (Ғарм) муҳоҷир шуда омаданд ва гуйиши онҳо ба шеваҳои ҷанубӣ мансубият дорад, чизе оварда нашудааст, гарчанде, ки мардуми куҳансоли ин мавзеъҳо бо факту далелҳо муҳоҷир шуда омадани худро аз Хатлон исбот намудаанд. Шояд дар он давра омӯзишу пажӯҳиши ин лаҳҷаҳо то андазае аз мадди назари ин муҳаққиқон дур монда бошанд.

Дар рушду нумуи лаҳҷаву шеваҳои водии Ҳисор ба мисли забони адабӣ бисёр забонҳо нақши ҳалқунандаро бозидаанд, ки навиштаҷоти зерин ба андешаҳои мо тавқият мебахшанд: “Дар ташаккул ва густариши забони тоҷикӣ як гурӯҳ эронии шарқӣ низ нақши бузург доранд.

Ин забонҳо забонҳои бохтарӣ ва забонҳои суғдӣ мебошанд, ки дар давраи нави инкишофи забонҳои эронӣ бештар дар бахши луғат ва камтар дар бахши овоиву грамматикӣ хеле аз хусусиятҳои худро ба забони тоҷикӣ доданд. Забони бохтарӣ дар этногенези мардуми тоҷик (аз оғози давраи Кӯшонӣ то шикасти давлати Ҳайтолиён аз тарафи туркҳо ва Сосониён) ҳам дар Бохтар ва ҳам дар Суғд забони расмии давлатӣ буд ва дар пайдоиш ва густариши забони тоҷикӣ нақши муҳим дорад [15, с. 71].

Дар ин мавзӯ на танҳо омезиши шеваю лаҳҷаҳо ба мушоҳида мерасад, инчунин, омезиши фарҳангу тамаддунҳо низ ба мушоҳида мерасад. Аз ин мебарояд, ки дар ин мавзӯ намояндагони ҳам забони суғдӣ қадим ва ҳам бохтарӣ зисту зиндагонӣ менамоянд. Аз рӯйи ривоятҳои пирони ин деҳа як қисми сокинони деҳаи Қаратоғ, аз деҳаи Даҳбеди Самарқанд муҳочир шудаанд [11, с. 230], яъне намояндагони забони суғдӣ қадим маҳсуб меёбанд. Гарчанде намояндагони шеваи шимолӣ ҳам дар водии Ҳисор истиқомат намоянд ҳам, вале аз ҷӣ сабаб бошад, ки шеваҳои хатлонӣ то айнаи замон густурдаву побарҷо монда, шевагии худро аз даст наводаанд.

Боиси зикр аст, ки ба водии Ҳисор аз Хатлонзамин на танҳо ҳунармандоне, ки ворисони лаҳҷаҳои гуногунанд кӯч бастаанд, инчунин, намояндагони забони каволӣ ҳам, маҳз, аз Кӯлоби Хатлон омада, ҳунарҳои худро дар ин мавзӯ ривоч додаанд. Аз рӯйи андешаҳои бархе аз забоншиносон дар солҳои 1952-1953 дар шаҳри Кӯлоб намояндагони на чандон калони гурӯҳҳои этникие пайдо шудаанд. Мардуми Кӯлоб эҳсос намуданд, ки онҳо намояндагони забони дигар мебошанд, зеро ҳангоми муошират бо якдигар забони маҳсусеро истифода менамуданд, ки барои аҳолии тоҷикзабон ва узбекзабон нофаҳмо буд. Ин гурӯҳҳои этникӣ дар минтақаи Кулоб ба касбу корҳои гуногун машғул шуда, бо мардуми маҳаллӣ унс гирифтанд. Миёни мардуми Кӯлоб бо номи каволӣ маъмул гаштаанд. Аз рӯйи мушоҳидаҳои донишманди рус И. Оранский соли 1956 дар водии Ҳисор як гурӯҳи этнографӣ аз Афғонистон омада, маскан гирифта, дар байни мардуми Ҳисор бо номи «афғонҳои марҷонфурӯш» маъмул гардидаанд. Гарчанде, дар аввал оид ба баромади ин гурӯҳи этникӣ ягон маълумоти муфассал пайдо карда наметавониста бошанд ҳам, аммо баъзе тахминҳои мавҷуданд, ки гӯё «афғонҳои марҷонфурӯш»-и ҳисорӣ ва «кавол»-и кӯлобӣ ду шохаи як гурӯҳи этникӣ ё як забон маҳсуб меёбанд [7, с. 50].

Ҷӣ тавре ки қайд намудем, таъсири лаҳҷаҳои хатлонӣ бештар ба вожагони соҳаи ҳунармандӣ ба мушоҳида мерасад, ки тавонистем, аз рӯйи маъно гурӯҳбандӣ намонем:

1. Вожаву истилоҳоти ифодакунандаи соҳаи чармгарӣ: *чоръқ* (чорук), *чоръқбанд* (чорукбанд), *чоръқдӯз* (чорукдӯз), *мъкӣ* (муки), *мъкидӯз* (мукидӯз), *шигнак* (шипакдӯз) ва ғайра. Истифодабарии вожаи “чорук” дар осори Мавлавӣ низ ба мушоҳида мерасад:

Чорукат рабъи кадомин Осаф аст,

Пӯстин гӯйӣ, ки куртай Юсуф аст.

Ҳам курта ва ҳам калимаи чорук ба маънои пойафзол, ки аз пӯсти хоми ҳайвонот медӯхтанд, калтмаҳои хоси тоҷикӣ буда, имрӯз ҳам дар истифода мебошанд [16, с. 239]. Он нукта, ки Мавлавӣ парвардаи обу хоки Хуросону Мовароунаҳр буда, ашъори ӯ саршор аз таъбиру калимаҳои хоси ин диёр ва забони тоҷикӣ, ба касе пӯшида нест .

2. Вожаву истилоҳоти ифодакунандаи соҳаи чубкорӣ: *урҷък* (урҷък), *танбър* (танбур), *кафлъз* (кавлез) ва ғайра. Устоҳои чубкор дар водӣ зиёд гардида, бо ҳунари худ ҳам мардуми деҳаро бо олотҳои зарурии ҷӯбӣ таъмин мекарданд ҳам ба минтақаҳои дигар дастранҷашонро ба фурӯш мебароварданд [2, с. 28].

Ҷӣ тавре дар боло зикр намудем, дар водии Ҳисор, ки ҳунармандӣ рушд намудааст, пайдоиши бисёр номҳо бо ин падида иртиботи зич дорад. Пайдоиши номи гурӯҳи этникии «соғтароши ҳисорӣ», дар заминаи касби асосиашон чубтарошӣ ва қошуктарошӣ ба зухур омадааст. Муҳаққиқи ин соҳа И.М. Оранский қайд менамояд, ки соғтарошҳо дар гузашта хона надоштанд ва ба чубтароши шуғл варзида, дар хонаҳои одамони водии Ҳисор вақт мегузарониданд, занҳо ба рангубони гаҳвора машғул буданд. Оид ба ин масъала И.М. Оранский чунин овардааст: «Авалин соғтарош дар деҳаи Хонако соли 1947 бародарон

Элмуродовҳо хона сохтаанд ва баътар онҳо дар ноҳияҳои Шаҳринав ва Регар маскан гирифтанд»[7, с. 176].

3. Вожаву истилоҳоти ифодакунандаи соҳаи кулолӣ: *хърма* (хурма), *сархърма* (сархурма), *хърмаи равғангирӣ* (хурмаи равғангирӣ), *хърмаи говчӯшӣ* (хурмаи говчӯшӣ), *хърмаи бузчушӣ* (хурмаи бузчушӣ), *хърмаи қаймоқгирӣ* (хурмае, ки дар он қаймоқро нигоҳ медоранд), *хурми оғгирӣ* (хурма барои нигоҳдории об), *хърмаи ширинигирӣ* (хурма барои нигоҳдории ширинӣ), *хърмаи ҳавлогирӣ* (хурма барои нигоҳдории ҳавло), *хърмаи асалгирӣ* (хърма барои нигоҳдории асал) ва ғайра.

Гарчанде дар забони адабии тоҷик барои ифодаи номгӯи зарфҳои кулолӣ калимаҳое, ки аз ниёгонамон ба мо мерос монда бошанд ҳам, вале дар нутқи гуфтугӯи мардуми тоҷик калимаҳои иқтибосӣ, айни замон, дар ифодаи ин мафҳумҳо бештар корбаст мешаванд. Истифодабарии хурмаҳо бештар хусусияти табобатӣ дошта, маҳсулоти хунуқро хунуқ нигоҳ медоранд ва маҳсулоти гармро гарм. Дар ин маврид, меҳоҳем ба пайдоиши калимаи «хурми говчӯшӣ» диққати ҷиддӣ намоем. Аз сабаби он ки дар гузашта яхдонҳо ба ҳама дастрас набуданд, аз ин лиҳоз, бештар ширро дар хурма нигоҳ дошта, ҳатто говро ҳам дар сатил неву дар хурма мечӯшиданд. Вожаҳои *чаҳдеги равғанширинкунӣ*, *чаҳдеги дӯғкашӣ*, *табақи ошқашӣ*, *табақи отолакашӣ*, *табақи гушткашӣ*, *табақи нашоистакашӣ*, *табақи паҳм* ва ғайра. Ибораҳои тавақи чуқур /тавоқи чуқурак /тавақи гирд / тавақи гирдак, тавақи чоркунча /тавоқи чоркунча ба гӯиши мардумони маҳаллӣ шомил буда, бо сабаби ниёзи мардум ба ин ашёҳо пайдо шуда, доираи истеъмоли васеъ доранд.

Дар байни мардуми ин водӣ ибораҳои рехтаи «*табақа дойра кардан*» (табақро ҳолӣ кардан) ва «*таги табақа гардондан*» (бар ивази хӯроки касе чизе додан) дар истифода қарор доранд, ки дар ташаккули онҳо мақеи калимаи «табақ» и аз лаҳҷаҳои хатлонӣ омада, бағоят калон аст.

Дар байни мардуми ин мавзеъ рубоиётҳои зиёде мавҷуданд, ки бо ин ҳунар алақамандии зич дошта, то ба имрӯз омада расидаанд:

Ин чархаки кулолира аз чуб сохтӣ,
Дар миёнаи чувону қадрак доштӣ.
Гичбулаки сохтагета тухфам накардӣ,
Аз ишқакат норозиву дастам доштӣ (Қ.Т.).

Қулқулаки дастакма гарданъш борик,
Ин бачаи ёфтагита ситораш торик.
Бърам бёқовм ёраки нав ба хъдма,
Бачаҳои ҳамсояра қошош борик (Т. Ҳ.).

4. Вожаву истилоҳоти ифодакунандаи соҳаи дӯзандагӣ: *куртаи чакан*, *локии чакан*, *почаи чакан*, *тоқии чакан*, *камзули чакан*, *чомаи чакан* ва ғайра.

Дар бобати баромади калимаи «чакандӯзӣ» ҳаминро гуфтанием, ки аслан оид ба пайдоиши ҳуди вожаи «чакан» миёни донишмандони ин соҳа баҳсҳои беканор вучуд доранд. Бархе аз донишмандон дар он ақидаанд, ки решаи калимаи «чакан» рафта мерасад, ба калимаҳои чеканит ва чеканка-и русӣ, аммо бархе аз дигарашон мепиндоранд, ки ин ба ташаккулёбии ин калима нақши асосиро вожаҳои «чакомак» ва «чакома»-и авестой бозида тавонистаанд. Бидуни андешаҳои донишмандон ҳаминро гуфтанием, ки ин шакли ба тағйироти фонетикӣ дучор гаштани калимаи «чакин»-и форсӣ тоҷикӣ мебошад, ки дар фарҳанг тафсири худро чунин ёфтааст: «Чакин - навъе аз кашида ва заркашдӯзӣ ва бахиядӯзӣ бошад; ва чома ва қабоеро, ки чунин дӯхта бошанд, чакиндӯзӣ гӯянд; ва ба касри аввал ва сонӣ (яъне чикин) ҳам омадааст» [6, с. 352] Вожаи «*локии чакан*» миёни намояндагони деҳаи Чиртак бо ҳамин ном арзи вучуд дорад. Деҳаи Чиртак аз асри 18 мавҷуд буда, ин мавзеъро муҳочирони Хатлон обод намудаанд. Ин мавзеъ бо ҳамин ном то айни замон арзи вучуд дорад [9, с. 6].

Дар асри 19 пас аз шикасти шуриши Восеъ (1886) ва солҳои таъқиб шудани иштирокчиёни шуриш аз ҷониби беки Балчувон чандин оилаҳо аз қаламрави бекигарии

Балҷувон чиртида (ноаён кӯчида) ба деҳаи Чиртак омаданд, ки мавҷудияти рубоии зерин далели ин гуфтаҳост:

Нумолаки сарма рангакуш нофамун,
Мардикорбачаи ҳамсуямун ай Хатлун.
Гуфтум биравум бипурсум ай тори девул
Розигиша тия барои хунадоримун

Аз минтақаҳои Хатлон ба водии Ҳисор маскан гирифтани аҳолии водии Ҳисорро дар бисёр сарчашмаҳои таърихӣ ёфтани мумкин аст. Бештар муҳочир шудани онҳо ба ин мавзӯҳо дар он буд, ки аз Ҳисори шодмон Роҳи бузурги абрешим мегузашт, ва аксарияти муҳочирон хунармандони асил буданд, ва барои муарифии хунарҳои аҷдодии хеш маҳз ҳамин мавзӯҳоро маскан гирифтанд.

5. Вожаву истилоҳоти ифодакунандаи соҳаи сохтумон: долон (хонаи калоне, ки дар пеши хонаҳо сохта шишабандӣ карда мешавад), *шарбатхӯна* (хонае, ки барои нигоҳ доштани ширинӣ ва шарбатҳо сохта мешавад), *чойхӯна* (хонае, ки барои нӯшидани чой ва истироҳату фароғат сохта мешавад), *устохӯна* (хонае, ки дар он ҷо асбобҳоро таъмир менамоянд), *майхӯна* (шаробхона) ва ғайра

Вожаҳои *қаҳвахона* (хонае, ки барои фурӯши қаҳва сохта шудааст), *қурутубхона* (хонае, ки барои тайёр намудани қурутуб сохта шудааст), *ошхона* /танӯрхона /аловхона / (хонае, ки барои тайёр намудани хӯрокҳо сохта шудааст), *сартарошхона* (хонае, ки барои паст кардани мӯй сохта шудааст), санбӯсахона (хонае, ки барои пухтану фурӯши санбӯса сохта шудааст), *болохона* (хонае, ки дар болои хонаи дигар сохта шудааст), *тағхона* (хонае, ки бари мустаҳкам нигоҳ доштани бинои асосӣ сохта шудааст), *қӯшхона* (хона барои мусофирон), меҳмонхона (хона барои меҳмонон), *кӯдакхона* (хона барои кӯдакон), ҳезумхона (хона барои нигоҳ доштани ҳезум), *анборхона* (хона барои нигоҳ доштани анҷомҳои рӯзгор), *хонаи зимистона* (хона барои зимистонгузаронӣ), *хони тобистона* (хона барои тобистонгузаронӣ), *тапақхона* /саргинхона /чалмақхона (хона барои нигоҳ доштани саргин), *хасхона* /пахолхона /қаҳдон /хошокхона (хона барои нигоҳдории хӯроқи чорво) бештар хусусияти маҳаллӣ дошта, ба гӯйишҳои шимолӣ мансубанд. Намояндагони шеваи шимолӣ ин намояндагони забони суғдӣ маҳсуб меёбанд. Бохтару Суғди қадим гаҳвораи наустини давлату давлатдорӣ, модари нахустини шаҳру шаҳристонҳои ниёгони тоҷикон гардид [12, с. 90] аз ин гуфтаҳо ба хусосае омадан мумкин аст, ки онҳо ба шаҳрсозиву сохтумон рағбати зиёде доштаанд, ки ин анъана то ба имрӯз давом дорад.

Равшан аст, ки калимаи долун (пешайвон) дар «Луғати шеваҳо» айнан, дар ҳамин шакл дарҷ гардидааст. Дар фарҳанги «Бурҳони қотей» муодили истилоҳи “хон(а)и” товилона дар шакли зерин оварда шудааст: «парбор бар вазни ҳар бор; хонаи тобистонаро гӯянд [6, с. 226]. Парвора болохонаро гӯянд» [6, с. 233]. Истилоҳоти келинхона, домодхона, туйхона, кудохона, мурдахона вобаста ба вазъият ба амал омадааст. Аммо истилоҳоти қӯшхона аз асри XIX инҷониб, дар ин мавзӯ мавриди истифода қарор дорад, ки оид ба ин муҳакқиқ Р. Ҷӯрабоев чунин иборози ақида намудааст: «Дар ҳавлиҳои бисёр давлатмандони деҳа меҳмонхонаҳои калон бунёд карда шуд ва онро «қӯшхона» ном мебарданд. Дар «қӯшхона» савдогарони аз кишварҳои дурдаст омада, хобу хез мекарданд. Ҳар савдогар мувофиқи муддати истифодаи қӯшхона ба соҳиби он ҳақ меод» [11, с. 62]. Агар жарфтар ва амиқтар назар афканем, калимаи “анҷомхона” аз ду реша «анҷом» ва «хона» ташаккул ёфта, бояд маънои «хонае, ки дар он кор ба анҷом расонида мешавад»-ро диҳад, зеро маънои аслии калимаи «анҷом» дар фарҳанг «интиҳо ва охири кор» омадааст [6, с. 115], аммо дар гӯйиши ин мавзӯ калимаи анҷомхона ба маънои «хонае, ки дар он чизу чораро нигоҳ медоранд» корбаст мешавад. Гарчанде дар гӯйишҳои мардумони водии Ҳисор истилоҳи “хасхона” мафҳуми «хонаи барои нигоҳ доштани хас сохта шуда»-ро ифода намояд ҳам, аммо дар фарҳанг маънои он ба тарзи дигар оварда шудааст: «хасхона – хонае, ки аз хасҳо созанд» [8, с. 91]. Дар ин маврид ҳам бо вазъи иҷтимоӣ маънои нав касб намудани калимаи «хасхона» ба чашм мерасад.

Дар гӯйишҳои ин мавзӯ, аини замон, ба ҷойи калимаи айвон калимаи “балкон” мавриди истифода қарор дорад, ки дар назари мо решаи ин калима рафта мерасад ба калимаи форсии қадимаи “болкона”, ки дар фарҳанг тафсири худро чуни ёфтааст: «болкона бар вазни осмона; даричаи мушаббаккоро гӯянд, ки аз тилло ва ё нуқра ва амсоли он, ки аз даруни хона берунро тавон дид ва аз берун дарунро тавон дид; ва баъзе гӯянд болкона ба маънии шабака аст мутлақан; ниҳояташ он ки аз оҳану биринҷ ва ғайра бошад, болкона хонанд ва он чи аз ҷӯбу устухон ва амсоли он бошад панҷара гӯянд» [6, с. 149]. Калимаи лойчӣ дар баъзе мавзӯҳо дар шаклҳои лойзан ва гилкор маъмул аст. Муҳаққиқ Ҳ. Бурҳонова ин калимаро гуногунмаъно меҳисобад. Ӯ мегӯяд: «Гилкор гуфта, на фақат андовачӣ, поҳсаҷӣ, лойчӣ (умуман, қасоне, ки кори худро аз лой сар мекунад ва ин зинаро гилкорӣ меноманд» [3, с.71].

Ҳамин тариқ ҳангоми таҳлили мавод собит намудем, ки таъсири лаҳҷаву шеваҳои хатлонӣ ба вожагони соҳаи ҳунармандии водии Ҳисор хеле зиёд буда, дар заминаи ин калимаву истилоҳоти зиёде пайдо шуда, то аини замон густурдаву побарҷо мондаанд.

АДАБИЁТ

1. Абдуллоева, Г.З. Таҳқиқи этнолингвистии лексикаи соҳаи ҳунармандӣ ва маишӣ дар лаҳҷаҳои водии Ҳисор [Матн] / Г.З. Абдуллоева. – Душанбе, 2023. – 306 с.
2. Азизов, Д., Мухторов, М., Бегов, С. Деҳаи Ҳақимӣ [Матн] / Д. Азизов, М. Мухторов, С. Бегов. – Душанбе: Шарқи Озод, 2017. – 286 с.
3. Бурҳонова, Ҳ. Оид ба лексикаи қулолӣ [Матн] / Ҳ. Бурҳонова // Забоншиносии тоҷик. – Душанбе, 1980. – С. 69-77.
4. Ғафуров, Б. Тоҷикон (Таърихи қадимтарин, қадим ва асри миёна). Китоби 1. [Матн] / Б. Ғафуров. – Душанбе: Нашриёти муосир, 2020. – 701 с.
5. Ершов, Н.Н. Каратаг и его ремесло [Текст] / Н.Н. Ершов. – Душанбе, 1984. – 100 с.
6. Муҳаммадхусайни Бурҳон. Бурҳони қотей. Ҷ. 1 [Матн] / Бурҳон Муҳаммадхусайн. – Душанбе: Адиб. – 1993. – 416 с.
7. Оранский, И.М. Таджикоязычные этнографические группы Гиссарской долины (Средняя Азия, этнографическое исследование [Текст] / И.М. Оранский. – М.: Наука, 1983. – 236 с.
8. Сирочуддин, Алихони Орзу. Чароғи хидоят [Матн] / Орзу Алихони Сирочуддин. – Душанбе, 1992. – 238 с.
9. Турсунов, Ш. Таърихи деҳаи Чиртак ва Чиртакиён [Матн] / Ш. Турсунов. – Душанбе: Истеъдод, 2013. – 208 с.
10. Файзалии, Шукур. Зиндагиномаи Шунук ва Шунукчиён [Матн] / Шукур Файзали. – Душанбе: Бебок, 2014. – 302 с.
11. Ҷӯрабоев, Р. Диёри шоир [Матн] / Р. Ҷӯрабоев. – Душанбе: Иттиҳоди истеҳсолии матбаи вилояти Қулоб, 1991. – 225 с.
12. Эмомалӣ, Раҳмон. Тоҷикон дар оинаи таърих. Китоби якум. Аз Ориён то Сомониён [Матн] / Раҳмон Эмомалӣ. – Душанбе: Ирфон, 1999. – 124 с.
13. Эмомалӣ, Раҳмон. Тоҷикон дар оинаи таърих. Китоби дуюм. Аз Ориён то Сомониён [Матн] / Раҳмон Эмомалӣ. – Душанбе: Ирфон, 2002. – 128 с.
14. Эмомалӣ, Раҳмон. Тоҷикон дар оинаи таърих. Китоби сеюм. Аз Ориён то Сомониён [Матн] / Раҳмон Эмомалӣ. – Душанбе: Ирфон, 2006. – 228 с.
15. Эмомалӣ, Раҳмон. Забони миллат – ҳастии миллат. Китоби 1 [Матн] / Раҳмон Эмомалӣ. – Душанбе, 2016. – 516 с.
16. Эмомалӣ, Раҳмон. Забони миллат – ҳастии миллат. Китоби 2 [Матн] / Раҳмон Эмомалӣ. – Душанбе, 2020. – 431 с.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.20791712>

О ГЕТЕРОСЕМИИ В СЛАВЯНСКИХ ДИАЛЕКТАХ (НА ОСНОВЕ МАТЕРИАЛА ИЗ ОЛА)

КОТЕВА МАРГАРИТА ЙОРДАНОВА

Старший ассистент, доктор, Институт болгарского языка имени Любомира Андрейчина, Болгарская академия наук, София, Болгария

Аннотация. В статье в сравнительном аспекте рассматриваются гетеросемия и полисемия в некоторых терминах родства в славянских диалектах. Карты из ОЛА предоставляют информацию о наиболее архаичном слое лексики, к которому относятся термины родства. Картографированный материал демонстрирует как диалектальную дифференциацию в славянском языковом ландшафте, так и диалектальную близость. Гетеросемия проявляется в некоторых терминах родства общеславянского происхождения, а также в некоторых заимствованных словах. В исследовании обсуждаются некоторые вопросы исторического развития славянских диалектов, в котором важную роль сыграли три фактора: генетический, универсальный типологический и контактно-конвергентный факторы.

Ключевые слова: родственная лексика, славянские диалекты, Общеславянский лингвистический атлас, гетеросемия, полисемия, лингвогеографические карты

Введение

Одиннадцатый том «Степени родства» из лексико-словообразовательной серии Общеславянского лингвистического атласа (ОЛА), который готовится к публикации, посвящён родственной лексике в славянских диалектах. Он является результатом совместной работы учёных из 13 стран со славянским населением, участвующих в международном проекте «Всеславянский лингвистический атлас». Именно это делает его ценным источником достоверной информации для прояснения ряда языковых явлений, которые до его появления часто интерпретировались односторонне.

Болгарская национальная комиссия, которая систематизировала и картографировала значительную часть аутентичного диалектного материала, предоставленного всеми другими национальными комиссиями ОЛА, взяла на себя ответственность за издание этого тома. Это первое в своём роде всестороннее и углублённое лингво-географическое исследование языкового разнообразия и единства славянских языков с точки зрения соответствующей номенклатуры [11, с. 210]. Лингво-географическая проекция этого материала даёт чёткую и достоверную картину диалектного деления славянского языкового континуума с учётом данной терминологии.

В новом томе представлена лексика родства в славянских диалектах, включающая имена лиц, связанных друг с другом родством (кровным или некровным). Они делятся на две основные группы в зависимости от типов родства в системе родства славян:

1. Названия родственников по прямой и боковой линиям (*отец, мать, ребёнок, сирота, бабушка, дедушка, дочь, сын, близнецы, брат, сестра, дядя, тётя, племянник, племянница, двоюродный брат/сестра*).

2. Названия родственников по боковой линиям – по браку, по брачному союзу (*зять, невестка, тесть, свекор, свекровь, золовка, шурин*). Вторая группа также включает названия: *отчим, пасынок, падчерица*, которые связаны с усыновлением – видом институционального действия, в результате которого родственные связи устанавливаются и между людьми двух родов [6].

Каждая из двух основных групп родства – кровное и некровное – подразделяется на степени, указывающие на расстояние между родственниками. Например, родство по прямой

линии (*дедушка – отец – сын – внук – правнук*), родство по боковой линии (*братья – сестры – двоюродные братья*). Изучая эту систему у болгар, Б. Кючукова-Петринска пришла к выводу, что это одна из самых сложных систем, поскольку почти каждый родственник имеет своё конкретное имя в зависимости от своего пола, степени родства с человеком, к которому он относится, и степени расстояния от него [13, с. 134].

В данной статье исследуется гетеросемия некоторых родственных имён в славянских диалектах на макродиалектном уровне на основе материала, включённого в новый том 11 «Степени родства» ОЛА. На основе этого материала выделены некоторые основные лексико-семантические изоглоссы, демонстрирующие как диалектальную дифференциацию в славянском языковом ландшафте, так и диалектальную близость. С одной стороны, представлена гетеросемия некоторых родственных имён общеславянского происхождения, таких как *дед*, *бабушка*, *мужчина* и *человек*, а с другой стороны, гетеросемия некоторых заимствованных слов, таких как *швигер* и *швигерфатер*, которые в ряде случаев полностью вытеснили местные родственные имена.

1. Гетеросемия и полисемия

Ряд сравнительных исследований видных учёных был посвящён вопросам гетеросемии и омонимии, в основном в отношении современных литературных языков и в меньшей степени в отношении диалектов [1, 2, 3, 7, 8, 9, 10, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24 и др.].

Термин *гетеросемия* (от греческих слов ἕτερος ‘различный’ и σῆμα ‘знак’) в сравнительной и разговорной лингвистике относится к наличию различных значений в этимологически идентичных словах (унаследованных от праязыка и заимствованных, но не случайно совпадающих по форме и артикуляции лексических единиц, называемых *межъязыковыми омонимами*), принадлежащих к различным подсистемам языка (диалекты, социолекты) или к различным языковым системам [17, с. 34]. Т. Илиева использует этот термин в контексте исторической лингвистики, обозначая им наличие различных значений в этимологически идентичных словах на разных этапах развития языка [9, с. 641]. Описывая феномен гетеросемии, Б. Парашкевов чётко подчеркивает необходимость различения полисемии и гетеросемии данной лексемы. Полисемия допустима только в рамках языковой системы, носители которой в целом знают и используют различные значения любого слова. Полисемия прекращается там, где одно или несколько значений конкретного слова становятся непонятными для большинства носителей данного языка [17, с. 31].

Гетеросемия в родственной лексике славянских диалектов наглядно представлена в новом томе 11. «Степени родства» ОЛА на девяти семантических картах (к. № 69 Sm *mōžь*, к. № 70 Sm *čel-o-věkь*, к. № 71 Sm *dědь*, к. № 72 Sm *bab-a*, к. № 73 Sm *tъstь*, к. № 74 Sm *xolpь*, к. № 75 Sm *starь*, к. № 76 Sm (*švagerь*), к. № 77 Sm (*švigerfaterь*), основанных на семасиологическом подходе (то есть, переходя от названия к понятию).

Каждая из анализируемых в статье лексем представлена в томах ОЛА с морфо-фонологической транскрипцией, что позволяет обобщить фонетические записи, собранные в полевых условиях на том или ином диалекте, и легче сравнить их с другими славянскими диалектами (Напр. *otьcь* ‘отец’, *ma-j-ka* ‘мать’, *teT-a* ‘тётя’, (*kuzenь*) ‘двоюродный брат’, *brat-ovь* *synь* ‘племянник’ и т.н.). В данном томе обобщенные транскрипции лексем были сделаны следующими лицами: J. Siatkowski, S. Wölke, J. Waniakowa, I. M. Doliński, M. Антропаў, Хр. Дейкова, М. Марковиќ и М. Šekli.

2. Гетеросемия в родственных именах общеславянского происхождения

2.1. Лексема *bab-a*

Подобно лексеме *tam-a*, лексема *bab-a* образуется путём удвоения слога и, как и другая лексема *dědь*, отличается скрытой притяжательностью – ‘мой дедушка’, ‘моя бабушка’. Следует отметить, что эти лексемы, имеющие общеславянское происхождение, не являются полностью общеславянскими по семантике, т.е. их семантическое распределение не одинаково на всей славянской языковой территории. В большинстве славянских диалектов лексема *bab-a* в своём основном значении обозначает кровного родственника по прямой линии

второй степени ('мать отца или матери; бабушка'), но в отдельных диалектах она также встречается и в других значениях. На семантической карте № 72 Sm *bab-a* в Атласе (авторы: М. Котева, К. Първанов) отображены значения лексемы *bab-a* на всей территории славянских языков. Карта наглядно показывает, что семантический охват имени расширился на макродиалектном уровне, и она даже вошла в группу неродственных имён с некоторыми из своих значений. Там, где лексема присутствует с более чем одним значением, одно из них всегда означает 'мать отца или матери; бабушка', что позволяет предположить, что это есть первоначальное значение.

В русских и чешских диалектах слово *bab-a* чаще всего встречается только с одним значением в данном пункте (населённом пункте картографической сети): в русских диалектах – 'мать матери или отца; бабушка' и 'женщина', а в чешских диалектах – 'мать матери или отца; бабушка', 'старуха' и 'женщина'. В нижнелужицких диалектах лексема также зарегистрирована с одним значением для 'старухи', а в польских диалектах только со значением 'женщина'. В белорусских диалектах лексема уже используется с двумя значениями в одном и том же пункте – 'мать матери или отца; бабушка' и 'женщина'. В восточно-словацких диалектах и в значительной части украинских диалектов она известна со значениями 'мать матери или отца; бабушка' и 'старуха', а в некоторых пунктах, помимо этих, имеет третье значение 'женщина'.

В южнославянских диалектах (за исключением словенского) лексема *bab-a* встречается в четырёх значениях, иногда в одном и том же месте. От своего первоначального значения 'мать матери или отца; бабушка' она развилась ещё в три значения: 'старуха', 'мать женщины' и только в некоторых юго-восточных болгарских диалектах — 'свекровь'. Ареальная картина происхождения имени показывает, что только в юго-восточных болгарских диалектах эта панславянская лексема используется в одних и тех же местах с несколькими значениями — 'мать матери или отца; бабушка', 'старуха', 'мать женщины' и 'свекровь'.

2. 2. Лексема *ded-ъ*

На семантической карте № 71 Sm *ded-ъ* в Атласе (авторы: М. Котева, К. Първанов) отображены значения праславянской лексемы *ded-ъ*, а также её производных с тем же корнем *ded-* и окончаниями *-a*, *-o*, *-e* (*ded-a*, *ded-o*, *ded-e*, *ded-ъ=-a*, *ded-ъ=-o*). На макродиалектном уровне это имя также расширило свою семантику с востока на запад и особенно на юг, поскольку в русских и белорусских диалектах (с небольшими исключениями) оно означает только 'отец матери или отца; дед', а почти во всех украинских диалектах оно также используется с другим, вторым значением — 'старик'.

В самых юго-западных украинских диалектах лексема также расширила свои границы и вошла из лексикосемантической группы 'кровные родственники по прямой линии' в лексикосемантическую группу 'кровные родственники по боковой линии' со значением 'муж сестры матери; дядя'.

В западнославянских диалектах это имя сохраняет своё основное значение 'отец матери или отца; дед', но в восточнословацких, западно-словацких и некоторых местах чешских диалектах оно образует две небольшие отдалённые области, где уже широко распространено с двумя значениями ('отец матери или отца; дед' и 'старик'). В лужицких диалектах *děd-ъ* снова используется в значении 'отец матери или отца; дед', а в одном месте — в значении 'мужчина'.

В южнославянских диалектах лексема встречается преимущественно в значении 'отец матери или отца; дед', но в отдельных пунктах хорватского диалектов и диалектов в Боснии и Герцеговине она также используется в значении 'отец женщины; тесть', а в одном словенском пункте – в значении 'мужчина'. В пунктах македонской и болгарской сети ОЛА лексема *děd-ъ* неизвестна, но производная от неё лексема *děd-o* имеет не только два, но и три или четыре значения в одном и том же пункте – 'отец матери или отца', 'тесть', 'старик', а в юго-восточных болгарских диалектах – также 'отец мужа'.

2. 3. Лексема *mož-ъ*

Можно сказать, что лексема *mǫžь* (**mǫžь* от более древнего **mangia* [3, с. 374] является одной из немногих в родственной терминологии, имеющих общеславянское распространение, охватывающее всю славянскую языковую территорию, хотя и не везде равномерно и плотно. В отличие от небольшого числа лексем с общеславянским распространением (с одинаковым значением), число общеславянских корней, отображённых в этом томе, значительно больше, что приводит к выводу о том, что общность между славянскими языками следует искать скорее на морфологическом уровне [5, с. 24 – 74]. На семантической карте № 69 Sm *mǫžь* (авторы: М. Котева, К. Първанов) видно, что в большинстве славянских диалектов она распространена со своим основным значением ‘мужчина’ – в русском, белорусском, польском, чешском, словацком и украинских диалектах.

В некоторых лужицких и словацких диалектах, а также в некоторых частях западноукраинских диалектов это слово используется одновременно в двух значениях: ‘мужчина’ и ‘муж, супруг’, а в украинских и белорусских диалектах оно заменяется лексемой *čel-o-věk-ь*, засвидетельствованной с теми же значениями. Однако самую большую и самую плотную область с этими двумя значениями образует эта лексема в южнославянских диалектах, с не большими перерывами только в сербских диалектах и диалектах в Боснии и Герцеговине (где *mǫžь* широко распространено только в значении ‘муж, супруг’).

2. 4. Лексема *čel-o-věk-ь*

Конкурирующим словом для *mǫžь* является лексема *čel-o-věk-ь*, которая часто встречается в родственной терминологии славянских диалектов. На карте № 70 Sm *čel-o-věk-ь* в Атласе (авторы: М. Котева, К. Първанов) видно, что вместо лексемы *mǫžь* преобладает лексема *čel-o-věk-ь*, главным образом в украинском и белорусском диалектах, где оно широко распространено в двух значениях — ‘супруг’ и ‘муж’. В этих двух значениях слово встречается по отдельности в польском и лужицком диалектах. Его значение для обозначения ‘супруг’ конкурирует с аналогичным значением лексемы *mǫžь* в сербском и хорватском диалектах, и в диалектах в Боснии и Герцеговине, в то время как в македонской диалектной сети оно полностью отсутствует, но встречается в этом значении в некоторых отдельных деревнях болгарской диалектной сети ОЛА.

1. Гетеросемия в родственных именах иностранного происхождения

Заемствованные слова в родственной лексике славянских диалектов являются результатом культурного и исторического влияния некоторых соседних неславянских языков, таких как немецкий, французский, итальянский, турецкий, греческий, венгерский и др. Большое количество немецких заимствований проникло в западнославянские диалекты (чешский, словацкий, польский и лужицкий). Ареалы распространения некоторых из них в этих диалектах плотные и непрерывные, и в большинстве случаев они даже вытеснили более дифференцированные старые славянские названия в родственной терминологии. Например, как родственные имена используются немецкие заимствованные слова: (*op*)-a ‘дедушка’ от немецкого *Opa*, (*om*)-a ‘бабушка’ от немецкого *Oma* – в польских диалектах, (*švager*)-ь со значениями ‘брат жены’, ‘шурин’ и ‘зять’ из немецкого *Schwager* – в чешском, словацком, польском, лужицком, словенском, белорусском и украинском диалектах, (*švigerfater*)-ь ‘отец женщины; тесть’ и ‘отец мужчины; свекор’ от немецкого *Schwiegervater* – в словенском, польском и чешском диалектах, (*cviling*)-у ‘близнецы’ от немецкого *Zwilling* – в лужицком и польском диалектах и т. д.

Из южнославянских диалектов этому влиянию подвержены только словенские диалекты, а из восточнославянских — белорусский и украинский. Многие романские заимствования (французский, итальянский, далматинско-романский, фриульский и румынский) проникли в диалекты вдоль Адриатического побережья и частично в другие регионы славянского языкового пространства. Согласно лексическому материалу ОЛА, турецкие заимствования полностью доминируют в южнославянских диалектах (за исключением словенского и хорватского диалектов), а греческие заимствования встречаются только в болгарских пунктах ОЛА и пунктах в Вардарской Македонии и Эгейской Македонии.

Большинство турецких заимствований используются в ограниченном объёме, особенно среди мусульманского населения (*boba, lala*, ‘отец’, *nena* ‘бабушка’, *gelina* ‘невестка’, *ana* ‘свекровь’, *soi, taifa* ‘родственники’, *dayo* ‘дядя’, *midjo* ‘дядя’ и др.).

Конкуренция заимствований с бывшими праславянскими и индоевропейскими архаизмами также является одной из причин разрушения ареалов последнего в славянском языковом континууме.

3.1. Лексема (*švager*)-ъ.

Хотя заимствованные слова обычно воспринимаются в данном языке с одним из своих значений, на местном уровне они могут приобретать и дополнительные значения. Например, на семантической карте № 76 Sm (*švager*)-ъ в Атласе (авторы: М. Котева, К. Първанов), которая отображает значения немецкого заимствованного слова (*švager*)-Ъ из немецкого *Schwager*, видно, что во всех западнославянских диалектах, а также в некоторых восточнославянских диалектах (белорусском и большинстве украинских диалектов) лексема является полисемантической и одновременно обозначает несколько родственников — ‘муж сестры’, ‘брат жены’ и ‘брат мужа’. Во многих случаях к этим диалектам присоединяются словенские диалекты южнославянской группы, в которых (*švager*)-ъ также хорошо известная и широко распространённая в этих трёх значениях, часто в одних и тех же местах. В восточнославянских (русских и некоторых украинских) диалектах и в южнославянских диалектах (за исключением словенских диалектов, как упоминалось выше) это немецкое заимствование не проникло, и там очень хорошо сохранились старые славянские имена для некровных родственников (по браку, по сватовству), такие как: *зять, невестка, тесть, свекровь, шурин, золовка* и т. д.

3.2. Лексема (*švigerfater*)-ъ.

Некоторые заимствованные слова, используемые в качестве терминов родства, имеют очень ограниченное распространение, напр. заимствованное слово (*švigerfater*)-ъ из немецкого *Schwiegervater*. Семантическая карта № 77 Sm (*švigerfater*)-ъ в Атласе (авторы: М. Котева, К. Първанов) изображает значения этой лексемы, а именно – ‘отец жены’ и ‘отец мужа’ – которые распространены только в чешском, польском и в одном-двух местах в словенских диалектах. Однако наличие заимствованных слов в терминологии родства в целом усиливает тенденцию к упрощению системы терминов родства путём замены общеславянских имён иностранными.

Заключение

Представленные в этом томе семантические карты очень хорошо иллюстрируют постепенное расширение семантического объёма древнеславянских лексем с новыми значениями с востока на запад и особенно на юг в южнославянских диалектах, которые в наибольшей степени сохранили сложную дифференциацию в системе родства славянских диалектов.

Заимствования в родственной лексике в именах кровного или бокового родства, в отличие от имён некровного родства, значительно меньше и не оказывают большого влияния на распределение древнеславянских лексем. В терминах некровного родства наблюдается как частичное разрушение древнеславянских ареалов имён и их полное исчезновение, так и образование новых ареалов заимствований, которые в большинстве случаев используются с двумя или тремя значениями в одних и тех же пунктах.

Чем дальше родственник, чем более периферийным является человек в семейной системе, тем менее точным и аккуратным становится его или её именование [11, с. 219]. Многозначность родственных имён свидетельствует об изменениях, произошедших в славянской системе родства в процессе исторического развития общества. Ослабление и утрата прежних родственных связей и переход к небольшому сообществу отдельных семей привели на языковом уровне к опущению или смешиванию терминов, обозначающих лиц из боковых родовых линий, а в некоторых случаях и из отцовской и материнской родовых линий [5, с. 172].

Представленные в этом томе карты содержат информацию не только о наиболее архаичном слое лексики, к которому относится родственная лексика, но и об историческом развитии славянских диалектов, в котором важную роль сыграли три фактора: генетический, универсально-типологический и фактор конвергенции контактов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Апресян, Ю. Д. Формальная модель языка и представление лексикографических знаний// Вопросы языкознания.– № 6.–1990.– С. 123–139.
2. Ахманова, О. С. Очерки по общей и русской лексикологии.– Москва.– 1957.
3. Български етимологичен речник.– Т. I.–VIII.– София: Изд. на БАН.– 1971–2017.
4. Бережан С. Г. Семантическая эквивалентность лексических единиц.– Кишинев.– 1973.
5. Вендина Т. Ив. Русские диалекты в общеславянском контексте.– Москва.– 2009.
6. Георгиева, И., Д. Москова, Л. Радева Терминологичната система на кръвното родство у българите// Известия на етнографския институт с музей.– XIV.– 1972.– С. 159–174.
7. Георгиева, Цв. Родството и роднинските названия в българския език (семантика и лексикографско представяне).– София: Авангард Прима.– 2016.
8. Гречко В. А. Лексическая синонимия в современном русском литературном языке.– Саратов.– 1985.
9. Димитрова 1985: Димитрова, Т. О причинах межъязыковой омонимии (о некоторых французских заимствованиях в русском и болгарском языках)// Съпоставително езиковедие.– № 3.– 1985.– С. 10–15.
10. Илиева, Т. Хетеросемията в старобългарския и съвременния български език – проблеми на лексикографското описание// Лексикографията в началото на XXI в. Сборник с доклади от Седмата международна конференция по лексикография и лексикология, 15 – 16 октомври 2015 г.– София: Изд. на БАН „Проф. М. Дринов“.– 2016. С. 640–647.
11. Карпов, В. Явление межъязыковой омонимии в условиях русско-болгарского билингвизма// Съпоставително езиковедие.– № 5.– 1983.– С. 18–20.
12. Керемидчиева, Сл. Системата на роднинските названия, отразена в Т. 11. „Степени родства“ на Общославянския лингвистичен атлас// Антонова-Василева, Л., Керемидчиева, Сл., Кочева, А., Гаравалова, И. (съст.). От традиционна към интерактивна лингвогеография. Сборник в чест на 110-та годишнина от рождението на проф. Стойко Стойков (1912–1969).– София.– 2021.– С. 209–223.
13. Колковска, С. 2021. Лексикографско представяне на многозначността и синонимията при новата лексика// Български език.– кн. 2.– 2021.– С. 25.
14. Кючюкова-Петринска, Б. Термините за родство в испанския и българския език// Данова, М., Хинковски, С. (съст.). Езици и култури в диалог: традиции, приемственост, новаторство.– София: Наука и изкуство.– 2011.– С. 134.
15. Легурска, П. Полисемия и лингвистичен анализ// Лексикографията в началото на XXI в. Сборник с доклади от Седмата международна конференция по лексикография и лексикология, 15 – 16 октомври 2015 г.– София: Изд. на БАН „Проф. М. Дринов“.– 2016.– С. 233–241.
16. Маслов, Ю. С. Омонимы в словарях и омонимия в языке// Вопросы теории и истории языка. Сборник в честь проф. Б. А. Ларина.– Ленинград: Изд-во ЛГУ.– 1963.– С. 198–202.
17. Маковски М. М. Краткий словарь “ложных друзей переводчика”. Теория лексической аттракции.– Москва.– 1971.
18. Парашкевов, Б. Явлението хетеросемия// Съпоставително езиковедие.– № 4.– 1987.– С. 30–35.
19. Пернишка, Ем. Лексикална семантика. Структурно-семантични особености на българската лексика// Българска лексикология.– Т. 1.– София: АИ „Проф. Марин Дринов“.– 2013.– С. 395–592.

20. Попова, М. Теория на терминологията.– София: ИК “Знак’94”.– 2012.
21. Смирницкий А. И. К вопросу о слове / проблема тождества слова // Труды института языкознания Ан СССР.– Т. IV.– Москва.– 1953.
22. Супрун, А. Е. Сопоставительно-типологический анализ лексики. Методы изучения лексики.– Минск: Изд-во БГУ.– 1975.
23. Червенкова, И. К. К специфике сопоставительного исследования лексики близкородственных языков (на материале русского и болгарского)// Славянска филология.– Т. XVII.– София.– 1963.– С. 203–211.
24. Чукалов, С. Руско-българска омонимика// Езиковедско-етнографски изследвания в памет на акад. Ст. Романски.– София: Изд. на БАН.– 1960.– С. 109–131.
25. Gosens. J. Strukturelle Sprachgeographie. Eine Einführung in Methodik und Ergebnisse.– Heidelberg.– 1969.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.20791740>

EVALUATING THE PREPAREDNESS OF FOREIGN LANGUAGE TEACHERS FOR USING AI TOOLS IN INCLUSIVE CLASSROOMS

GULNUR SAPARBEKOVNA KAMBAROVA

PhD Student,
Al-Farabi Kazakh National University,
Almaty, Kazakhstan

Abstract. *The integration of artificial intelligence (AI) into foreign language education has advanced rapidly, yet the readiness of teachers to deploy these tools in inclusive classrooms — where learners with diverse abilities and special educational needs study together — remains insufficiently understood. This article reviews and synthesizes twenty recent empirical and theoretical studies (2019–2026) addressing foreign language teachers’ attitudes, competencies, literacy, and readiness regarding AI. The analysis identifies four converging findings: teachers across national contexts hold broadly positive attitudes toward AI but report low confidence and a persistent skills gap; perceived competence and actual AI learning are the strongest predictors of readiness, while institutional support exerts a weaker yet significant influence; ethical use is consistently the weakest competence area; and the specific intersection of AI readiness and inclusive pedagogy remains markedly under-researched. The review concludes that valid, context-sensitive assessment instruments and targeted teacher-training programs are required to prepare foreign language teachers for equitable and inclusive AI integration.*

Keywords: *artificial intelligence; foreign language teachers; teacher readiness; inclusive education; AI literacy; professional competence; teacher training.*

1. Introduction

Over the past decade, artificial intelligence (AI) has moved from the periphery to the centre of the foreign language classroom. Adaptive learning systems, automated writing evaluation, speech-recognition and pronunciation engines, machine translation, and conversational large language models now offer language teachers an expanding repertoire of instruments for instruction, feedback and assessment. As early as 2019, scholars argued that the meaningful incorporation of these technologies depends less on the tools themselves than on the systematic preparation of teachers, and that existing frameworks of competence for computer-assisted language learning required substantial revision in light of AI [1]. More recent syntheses confirm this view, identifying a set of distinct competencies — ranging from AI-assisted lesson planning and automated assessment to data literacy and the ethical use of AI — that foreign language teachers must now master if they are to leverage these technologies effectively [2].

The question of teacher preparedness becomes considerably more demanding in inclusive classrooms, where learners with diverse profiles, including those with special educational needs and disabilities, are taught together. In such settings AI carries clear promise: it can support differentiated instruction, individualized pacing and improved accessibility. Yet realizing this promise presupposes that teachers possess not only general digital competence but also the pedagogical judgement to adapt AI tools to heterogeneous needs. Despite a fast-growing literature on AI in language education, the specific intersection of teacher readiness and inclusive practice has received limited systematic attention. This article therefore reviews recent scholarship in order to (a) clarify how foreign language teachers’ readiness for AI is conceptualized and measured, (b) summarize what is known about their attitudes, competencies and professional experience, and (c) examine the extent to which the inclusive dimension has been addressed, with particular reference to the Central Asian and Kazakhstani context.

2. Materials and Methods

This study is a structured narrative review. Twenty peer-reviewed publications dated between 2019 and 2026 were selected because each addresses, directly or indirectly, foreign language teachers' readiness, attitudes, competencies or literacy with respect to AI. The corpus is methodologically diverse and includes survey-based quantitative studies and structural-equation models, qualitative interview studies, mixed-methods designs, scale-development and validation work, and systematic or conceptual reviews. Geographically it spans China, Vietnam, Bulgaria, Romania, Greece, Spain, Türkiye, Uzbekistan and Kazakhstan, allowing cross-contextual comparison. Each source was analysed for its conceptualization of readiness, its principal findings, and its treatment (if any) of inclusive education. The findings were then grouped thematically and are reported below.

3. Conceptualizing and Measuring Teacher Readiness

A first strand of research is concerned with how readiness should be defined and reliably measured. The development and validation of the Chinese-as-a-Foreign-Language Teachers' AI Readiness Scale demonstrated that readiness is a multidimensional construct, encompassing teachers' personal assets, their value–cost beliefs about AI, and the institutional support available to them [3]. Structural modelling in the Vietnamese context reinforced this multidimensionality and clarified the relative weight of its components: perceived competence emerged as the strongest predictor of readiness, followed by attitudes, with institutional support exerting a weaker but still significant effect; younger teachers and those in private institutions reported higher readiness [4].

Theoretically, much of this work draws on established models of technology acceptance and teacher knowledge. A large-scale Chinese study combined the Unified Theory of Acceptance and Use of Technology with the Technological Pedagogical and Content Knowledge framework, showing that performance expectancy, social influence and AI-related TPACK significantly predicted teachers' behavioural intention to use AI, while effort expectancy and facilitating conditions acted indirectly [5]. Building on the same tradition, a TPACK-based framework for assessing AI literacy proposed six interrelated dimensions — conceptual understanding, technical proficiency, pedagogical integration, adaptive expertise, ethical reasoning and self-efficacy — and argued that generic literacy standards overlook the cognitive, linguistic and pedagogical demands specific to language teaching, calling instead for context-sensitive instruments [6].

4. Attitudes, Professional Experience and the Skills Gap

A second, larger strand documents teachers' attitudes and lived experience. The dominant pattern is a recurring gap between positive disposition and actual capability. In-service foreign language teachers in Romania expressed a wide range of attitudes, from enthusiasm about enhanced engagement and reduced administrative workload to concerns over technical difficulty, pedagogical value and data privacy [7]. In Greece, foreign language educators reported broadly positive attitudes and already used AI to support differentiated instruction, although the use of AI within flipped-classroom models remained an under-explored gap; notably, age, years of teaching experience and familiarity with AI shaped these attitudes [8]. Among experienced practitioners, a study of veteran teachers found a “fear of missing out” that drove curiosity and adoption, even as advanced age and limited digital proficiency, alongside ethical concerns, constrained their practice and underlined the need for structured, sequential training [9].

Qualitative work confirms the same ambivalence. Teachers value AI tools for a variety of purposes and perceive substantial benefits, while reporting several drawbacks in classroom use [10]. A mixed-methods comparison of teachers and learners found that both groups view AI favourably for boosting engagement and providing individualized feedback, yet share persistent concerns about reliability, ethical use and academic integrity [11].

Research on pre-service and prospective teachers is especially relevant to teacher education. A study in Bulgaria established that the actual learning of AI strongly predicted student teachers' behavioural intention and self-efficacy, and that their knowledge and competence in delivering AI-supported lessons were the strongest predictors of their disposition to integrate AI [12]. A companion study found that Bulgarian pre-service teachers held a generally positive attitude and declared

readiness, but lacked the skills and competencies needed to act on it [13]. Comparable conclusions emerged in Türkiye, where pre-service teachers held positive attitudes but emphasized a clear need for targeted training and support [14], and where another cohort weighed the time-saving convenience of AI against concerns about job displacement, technological dependency, data privacy and reduced critical thinking [15]. In Spain, a SWOT analysis of an AI authoring tool likewise yielded positive overall attitudes tempered by interface limitations and ethical concerns [16]. Across these contexts a consistent preference emerged for a human-centred model in which AI complements rather than replaces the teacher [17].

5. Ethical Competence as the Critical Weak Point

A third theme cuts across the literature: ethics is repeatedly identified as the competence in which teachers feel least confident. A Kazakhstani mixed-methods study of sixty university English teachers found that respondents were least confident precisely in the ethical use of AI, and derived a framework of six ethical competences — AI literacy; pedagogical and technical competence; assessment and reflection; facilitation of student autonomy; professional and legal ethics; and responsibility and accountability — together with twenty-four sub-competences intended to guide future training programmes [18]. This finding resonates with the ethical-reasoning dimension highlighted in the literacy frameworks above [2, 6] and with the privacy and integrity concerns voiced repeatedly by both in-service and pre-service teachers [7, 11, 15].

6. AI Readiness and the Inclusive Classroom

The fourth and, for the present purposes, most consequential theme is the relative scarcity of research at the intersection of AI readiness and inclusive education. The clearest contribution comes from work on inclusive French language teaching in Uzbekistan, which examined the competencies teachers need to support learners with diverse profiles, including those with disabilities, and proposed a pedagogical framework for integrating AI into teacher training; the study concluded that AI can enhance accessibility and individualized instruction while preserving the essential role of human pedagogical guidance [19]. Beyond this, the inclusive dimension appears largely implicit. Differentiated instruction — a cornerstone of inclusive practice — is identified as a domain where teachers already apply AI [8] and as a recognized competency in systematic reviews [2], and the personalization and adaptive-learning affordances of AI are noted throughout [5, 6]. Nevertheless, no study in the corpus offers a validated instrument for assessing teachers' readiness to use AI specifically with learners who have special educational needs. This represents a substantive gap that future empirical research — and the present line of inquiry — is positioned to address.

7. The Kazakhstani and Central Asian Context

Because the wider research programme is situated in Kazakhstan, the national evidence base merits separate consideration. A qualitative study of sixteen English teachers found them pragmatic and open to new digital tools, yet wary of scenarios in which AI might diminish the teacher's role; the authors recommend framing AI as a context-specific, augmentative contributor to learning rather than a transformative innovation, and situate their findings within Kazakhstan's bilingual and trilingual education system [20]. Together with the study of ethical competences among Kazakhstani university teachers [18], this work indicates that the central national challenges are limited teacher familiarity, low confidence in ethical use, and the need for sustained professional development — all of which acquire additional weight in inclusive settings, where the consequences of poorly judged AI use fall on the most vulnerable learners.

8. Conclusion

The reviewed literature supports four conclusions. First, foreign language teachers across national contexts hold broadly positive attitudes toward AI, but their readiness is constrained by a persistent gap between disposition and skill. Second, perceived competence and the actual learning of AI are the strongest predictors of readiness, whereas institutional support, though significant, is comparatively weak; teacher preparation must therefore prioritize hands-on competence development backed by systemic support. Third, ethical use is consistently the weakest competence area and demands explicit, structured treatment in training. Fourth, and most importantly for the present

research, the specific intersection of teacher readiness and inclusive language education remains under-theorized and under-measured. Addressing this gap calls for valid, context-sensitive instruments — adapted to the linguistic, pedagogical and ethical particularities of foreign language teaching and to the realities of inclusive classrooms — and for targeted training programmes that equip teachers to use AI equitably with all learners, including those with special educational needs.

REFERENCES

1. Pokrivčáková S. Preparing teachers for the application of AI-powered technologies in foreign language education // *Journal of Language and Cultural Education*. – 2019. – DOI: 10.2478/jolace-2019-0025.
2. Laoha R., Chomthong W., Pongpanich W. Artificial Intelligence and English as a Foreign Language (EFL) Teachers' Competencies: A Systematic Review // *Higher Education Studies*. – 2025. – DOI: 10.5539/hes.v15n3p262.
3. Li N., Liang Y. Teachers' AI Readiness in Chinese as a Foreign Language Education: Scale Development and Validation // *System*. – 2025. – DOI: 10.1016/j.system.2025.103597.
4. Dung L. A structural model of Vietnamese EFL teachers' readiness to integrate AI in English language teaching // *World Journal on Educational Technology: Current Issues*. – 2025. – DOI: 10.18844/wjet.v17i2.9665.
5. An X., Chai C., Li Y., Zhou Y., Shen X., Zheng C., Chen M. Modeling English teachers' behavioral intention to use artificial intelligence in middle schools // *Education and Information Technologies*. – 2022. – DOI: 10.1007/s10639-022-11286-z.
6. Ren T., Li Q. Assessing artificial intelligence literacy in foreign language teachers: a TPACK-based perspective // *Frontiers in Education*. – 2026. – DOI: 10.3389/feduc.2026.1706559.
7. Pop R., Marc A. Integrating AI into Foreign Language Instruction: Insights from Romanian In-Service Teachers // *Educatia* 21. – 2025. – DOI: 10.24193/ed21.2025.31.33.
8. Christina R., Panagiotidis P. Teachers' Attitudes Towards AI Integration in Foreign Language Learning: Supporting Differentiated Instruction and Flipped Classroom // *European Journal of Education*. – 2024. – DOI: 10.26417/171oob60e.
9. Lâp T. "Fear of Missing out!": Veteran EFL Teachers' Perceptions of Using AI-Powered Tools in English Language Teaching // *International Journal of Information and Education Technology*. – 2025. – DOI: 10.18178/ijiet.2025.15.6.2319.
10. Sayici S., Aydın S. Using Artificial Intelligence in Foreign Language Teaching: Teachers' Perspectives // *Proceedings of the World Conference on Education and Teaching*. – 2025. – DOI: 10.33422/etconf.v4i1.1016.
11. Isae H., Barjesteh H. Exploring teachers' and learners' perceptions of AI-supported pedagogical tools in English language teaching // *Discover Artificial Intelligence*. – 2026. – DOI: 10.1007/s44163-026-00933-w.
12. Harakchiyska T. Predictors of Pre-Service EFL Teachers' Predisposition Towards AI Adoption in Language Teaching // *Education Sciences*. – 2025. – DOI: 10.3390/educsci15091112.
13. Harakchiyska T., Vassilev T. Pre-Service Teachers' Perceptions of AI and Its Implementation in the Foreign (English) Language Classroom // *Strategies for Policy in Science and Education*. – 2024. – DOI: 10.53656/str2024-5s-22-pre.
14. Özer-Altınkaya Z., Yetkin R. Exploring pre-service English language teachers' readiness for AI-integrated language instruction // *Pedagogies: An International Journal*. – 2025. – DOI: 10.1080/1554480x.2025.2451299.
15. Taşçı S., Tunaz M. Opportunities and Challenges in AI-Assisted Language Teaching: Perceptions of Pre-Service EFL Teachers // *Araştırma ve Deneyim Dergisi*. – 2024. – DOI: 10.47214/adeder.1575897.

16. Galán-Rodríguez N.M., Bobadilla-Pérez M., Barros-Grela E. Attitudes and perceptions: the role of artificial intelligence in the training of future secondary school foreign language teachers // *Texto Livre*. – 2025. – DOI: 10.1590/1983-3652.2025.51692.
17. Babanoğlu M.P., Karataş T., Dündar E. Envisioning the Future of AI-Assisted EFL Teaching and Learning: Conceptual Representations of Prospective Teachers // *SAGE Open*. – 2025. – DOI: 10.1177/21582440251341590.
18. Abisheva C., Aykenova R., Idrissova M., Umirzakova L., Irgebaeva N.M., Koldasbaeva Z.Sh., Nossiyeva N., Aipova A., Doldinova S., Smoilov S. Formation of Ethical Competences for AI Use in English Foreign Language Teachings // *Qubahan Academic Journal*. – 2024. – DOI: 10.48161/qaj.v4n4a1256.
19. Kavilova T. Teacher Training for Inclusive French Language Education in Uzbekistan in the Context of Artificial Intelligence // *Qo‘qon Universiteti Xabarnomasi*. – 2026. – DOI: 10.54613/ku.v17i.1498.
20. Nogaibayeva A.A., Yersultanova G. ‘It is not the same as a classroom teacher’: A qualitative study of foreign language teachers’ perspectives on artificial intelligence-supported tools in Kazakhstan // *Contemporary Educational Technology*. – 2025. – DOI: 10.30935/cedtech/17405.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.20791781>
FTAMP 16.21.51

«ҮНСІЗДІК» КОНЦЕПТІСІНІҢ АССОЦИАТИВТІ ӨРІСІ

СЕРИККАЛИЕВА А.Қ

әл-Фараби ат.Қазақ Ұлттық университеті «Лингвистика» мамандығының 1 курс
докторанты

***Аңдатпа.** Мақалада қазақ тіліндегі «Үнсіздік» концептісінің ассоциативті көрінісі кешенді түрде талданады. Зерттеудің мақсаты – «үнсіздік» ұғымының санадағы бейнелеу жолдарын, оның ассоциативті қабаттарын, эмоционалдық реңктерін анықтау. «Үнсіздік» концептісінің құрылымдық моделін (ядро мен периферия) айқындау және оның адам санасындағы когнитивтік механизмдерін тілдік деректер арқылы негіздеу. «Үнсіздіктің» ядросы ретінде оның реттеуші қызметтері (тыныштық, сабыр, ішкі ой, келісім) айқындалды. Бұл деңгей үнсіздіктің мағыналық тұрақтылығын қамтамасыз ететін когнитивтік негіз ретінде сипатталады. «Үнсіздіктің» перифериясы оның түрлі эмоциялық реңктермен прагматикалық таңба қызметін атқаратына дәлелденді. Жұмыс барысында ассоциативті эксперимент нәтижелері, тілдік деректер мен мақал-мәтел, фразеологизмдер қолданылды. Нәтижесінде «үнсіздіктің» ассоциативті өрісі ядро, жақын және алыс периферия құрылымында қарастырылып, оның дүниетанымдық, психологиялық қырлары айқындалды. Алынған тұжырымдар когнитивтік лингвистика, этномәдениеттану, психолінгвистика салаларына үлес қосады.*

***Кілт сөздер:** «үнсіздік» концептісі, ассоциативті өріс, ядро, алыс периферия, жақын периферия құрылым, үнсіз сөйлесу, прототип.*

Кіріспе

Тіл мен сананың өзара байланысы, концептуалдық құрылымдардың қалыптасуы қазіргі лингвистикада өзекті мәселелер қатарында. Тілдік жүйедегі бірліктердің өзара тектес, өзімен теңдес немесе белгілі бір шекте қарсы байланыстағы басқа бірліктермен әрі парадигмалық, әрі синтагмалық қатынаста тұрып құрайтын ортасын, аясын өріс деп білеміз. Өрісте мағыналық, ұғымдық жақындық негізіндегі ядро болуы – басты шарт (1,38 б). «Үнсіздік» — көпқырлы, күрделі концептілердің бірі. «Үнсіздік» концептісінің ассоциативті өрісін зерттеу—бұл ұғымның санадағы бейнелеу механизмдерін, оның басқа концептілермен байланысын, эмоционалдық реңктерін ашуға мүмкіндік береді. Ассоциативті өріс арқылы «Үнсіздік» ұғымының когнитивтік моделін жасауға, оның ұлттық-мәдени ерекшеліктерін айқындауға бағытталған.

Ассоциативті өріс — белгілі бір стимул ұғымға қатысты санада туындайтын ассоциациялардың жиынтығы. Ол ядро (негізгі ассоциациялар), жақын периферия (жиі кездесетін, бірақ негізгі емес ассоциациялар) және алыс периферия (сирек, жеке немесе контексте тәуелді ассоциациялар) құрылымында көрініс табады. Осы тұрғыдан, «Үнсіздік» концептісін ассоциативті өрісін зерттеу арқылы концептінің санадағы бейнесін түсінуге болады. «Үнсіздік» концептісінің құрылымын когнитивтік лингвистикадағы ядро (өзек) мен периферия теориясына сүйене отырып талдауға болады. Талдау үшін америка ғалымы Эленора Рош (2,276) ұсынған протиптер теориясын негізге аламыз. Бұл теория бойынша, біз заттарды қатаң ережелерге қарап емес, оларды өз санамыздағы ең үздік түсінікпен салыстыру арқылы танымыз. Бұл теорияның негізгі қағидалары: 1) прототип—бұл белгілі бір категорияның ең типтік, жиі кездесетін бейнесі. Мысалы, «құс» дегенде біздің ойымызға бірден торғай немесе қарлығаш келеді. Олар осы категорияның протипі болып саналады. 2) типтілік әсері—категория мүшелері тең емес. Кейбір нысандар категория ортасына жақын. Ал кейбірі шеткері орналасады. Когнитивтік лингвистика В.А.Маслованың (3, 656) пікірінше концептінің құрылымы үш қабатқа бөлінеді: 1.Өзек (ядро): негізгі когнитивті-

пропозиционалық құрылымды қамтитын, категорияның мағыналық негізі. 2. Өзек жанындағы аймақ: орталыққа жақын, лексикалық синонимдер мен негізгі мағыналық тіректер орналасқан аймақ. 3. Перифериялық аймақ: мұнда концептінің индивидуалдық, ассоциативті, эмоционалдық түсініктері жинақталады.

Дереккөздерде концептінің құрылымы туралы берілген мәліметтерге сәйкес, үш негізгі қабатқа сүйеніп қарастырсақ: «Үнсіздік» концептісі үшін ядро – **«дыбыстың, сөздің, шудың жоқтығы»** тікелей мағына болып категорияның «эталон» мүшесі немесе прототипі болып табылады. Жақын аймақ: **«тыныштық», «жым-жырттық», «саябыр»** сияқты сөздер мен ұғымдар кіреді. Олар ядромен тығыз байланысты, бірақ белгілі бір реңктерді, эмоционалдық дыбыссыздықты білдіреді. Алыс аймақ «үнсіздік» концептісі перифериясына **«жақсы, жаман, қуаныш, қайғы, сыйластық, түсіністік»** астарлы мағыналарды жатқызуға болады. Мысалы қорқыныштан туған үнсіздік, мұңды үнсіздік немесе құпияны сақтау, табиғат үнсіздігі немесе өлі тыныштық. Мұндай ауыспалы мағыналар негізгі ядродан алшақтап, периферияға қарай жылжиды.

«Үнсіздік» концептісінің ядросы – дыбыссыз ортаның санаға тікелей әсер етуі. Когнитивтік әсері: зейінді тоқтату, ішкі дайындық күйі және болжам сигналдарын басқару сияқты үдерістер. «Үнсіздік» концептісінің перифериясы – үнсіздіктің әлеуметтік-мәдени мағыналық қырлары: сыпайылық, қарсылық білдіру, жанашырлық белгісі. Осы екі деңгей бір-бірімен тығыз байланысты. Мысалы, танымдық стратегиялар (ядро) үнсіздіктің дәстүрлі мағыналарын қалыптастырады. Ал қалыптасқан мағыналар (периферия) стратегияларды реттеп отырады.

«Үнсіздік» концептісінің ядросы – *тыныштық, сабыр, ішкі ой, келісім* жатады.

Тыныштық – «Құлаққа ұрған танадай», «Жыбыр еткен дыбыс жоқ» мұндағы тілдік бейне «тыныштық» көбіне кеңістікпен байланыстырылып тұр. **Сабыр** – «*Сабыр түрі – сары алтын*», «*Тілінді тарт*» бұл жердегі сабырлықтың алтынға балануы «үнсіздіктің» әлсіздік емес, керісінше эмоционалдық интеллектінің жоғары екенін білдіреді. **Ішкі ой** – «*Иштен тыну*», «*Терең ой*», «*Ой түбі-теңіз*» адам сырттай үндемегенімен, оның санасында қарқынды ақпарат өңдеу процесі жүреді. Ақпараттың сыртқа шықпай, іште когнитивтік ойдан өтуін білдіреді. **Келісім** – «*Үндемегені – келіскені*», «*Ләм-мим демеу*» бұл «үнсіздіктің» түсіністік функциясы. Тілдік нормада белгілі бір сұраққа немесе жағдайға үнсіз қалу – қарсылықтың жоқтығын немесе айтылған оймен толық ортақтасуды білдіретін бейвербалды таңба.

«Үнсіздік» концептісінің жақын периферия қатарына *мұң, қайғы, түсіністік, сыйластық, қорқыныш* жатады. Бұл эмоциялар көбінесе жақын қарым-қатынаста байқалып, «үнсіздіктің» тереңірек психоәлеуметтік мағынасын ашады. Мысалы жақын адамға қолдау көрсету мақсатында орындалатын «үнсіздік» сезімталдық пен эмпатия таңбалаудың паралингвистикалық тәсілі ретінде, тілдік құралдардың жеткіліксіздігін толтыратын функционалдық доминант рөлін атқарады.

Сонымен қатар, «үнсіздік» концептісінің алыс перифериясы жалғыздық, үміт, күтім, құпиялық, қайғы, жақсы, жаман, қорқыныш ассоциативті өрістерінен құрылады. Олар адамның ішкі әлеміне тән және әлеуметтік өзара әрекеттесудегі жекелей аспектілерді сипаттайды.

Жақсы – «*үндемеген үйдей пәледен құтылады*» бұл орынсыз сөзден сақтайтын ең жақсы қорған. «Үнсіздіктің» қызметі дау-жанжалдан сақтануды көрсетеді. Бұл — саналы түрде таңдалған «жақсы» позиция. **Сыйластық** – «үнсіз тыңдау», «сөзің бөлмеу» көп жағдайда «үнсіздік» қарсы алдындағы адамды тыңдай білу, оның пікіріне орын беру. Яғни тілдік емес жоғары сыйластық пен мәдениеттіліктің белгісі. **Түсіністік** – «*үнсіз келісім*», «*көзбен қарау*», «*тілсіз түсіну*», «*көзқараспен ұғыну*» екі адамның бір-бірін үнсіз ұғынуы, сөздің қажеті болмайды. Егер адамдар бір-бірін үнсіз түсінсе, олардың арасындағы семантикалық алшақтық жойылған. «Үнсіздік» ақпарат алмасудың ең жоғары формасына айналады. **Қайғы** – «*тілі байланып қалу*», «*меңіреу мұң*» ауыр соққыдан кейінгі тілдің күрмелуі, ауыр соққыдан кейінгі тілдің күрмелуі. Тілдік бейнелеуде қайғылы «Үнсіздік» концептісі *меңіреу* деп сипатталады.

Жаман – «*тіс жармау*», «*отыз тістен шыққан сөз, отыз рулы елге тарар*» айтылған сөздің тарап кететінін ескертіп, үндемеудің дұрыстығын көрсетеді. Бұл тілдік деректегі «Үнсіздік» концептісі қазақ мәдениетінде сыр сақтау, сөз қадірін білу және сәтсіздікті болдырмау үшін үнсіздік маңызды екенін көрсетеді. **Қорқыныш** – «*демін ішіне тарту*», «*жүрегі тас төбесіне шығу*» (үнсіз қатып қалу). Үрей мен белгісіздік туған «үнсіздік» физиологиялық реакция. Тілдік қолданыстағы «ауыр үнсіздік» тіркесі көбіне үрейлі күту сәттерінде қолданылады. **Жалғыздық** – «бір тумақ болса да, бірге өлмек жоқ», «ешкімі жоқ», «төрт қабырғаға қарау» мұндағы «Үнсіздік» жаңғырықсыз көбіне сұхбаттасушысының болмауынан туындайды. **Үміт** – «*үмітсіз шайтан*», «*үмітке толы*» адам сыртынан үндемегенімен, іштей үлкен өзгерістерді күтеді. «Үнсіздік» концептісі тек қана эмоционалды емес, үнсіздікке келетін дәрменсіздік күй ретінде көрсетеді. **Құпия** – «*тісінен шығармау*», «*жабулы қазан жабулы күйінде*». «Үнсіздік» концептісі ақпараттың таралуына шектеу қою функциясын атқарады. Тілдік санада құпияны сақтау «үнсіз серт» берумен тең. **Қуаныш** – «*ішіне сыймай тұру*», «*тілі байланып қалу*». Қуаныш өрісіндегі «үнсіздік» коммуникативтік актінің үзілуі емес, мағынаның интенсификациялануы. Мұндағы «үнсіздік» тілдік құралдардың эмоционалды күйді толық жеткізе алмауынан туындайтын семантикалық доминат.

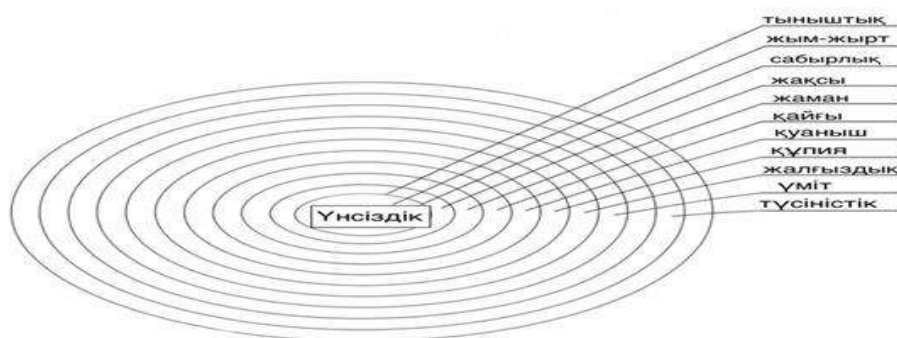
Зерттеу жұмысы бойынша ассоциативті эксперимент, лингвистикалық талдау және эмпирикалық материалдарды оның ішінде мақалдар мен фразеологиялық бірліктерді саралау әдістеріне негізделді. Экспериментке 18-55 жас аралығындағы 50-ден астам қазақ тілді респонденттер қатысты. Оларға «үнсіздік» сөзі ұсынылып, алғашқы ойға келетін ассоциацияларды жазу тапсырылды. Алынған деректер сандық және сапалық тұрғыдан талданды.

Эксперимент нәтижелері бойынша «үнсіздік» концептісінің ассоциативті өрісі келесі құрылымда анықталды:

Ядро: тыныштық, сабыр, ішкі ой, келісім

Жақын периферия: мұң, қайғы, түсіністік, сыйластық, қорқыныш

Алыс периферия: жалғыздық, үміт, күту, құпия, қиял, бос кеңістік



1-сурет «Үнсіздік» концептісінің жақын және алыс перифериясы.

Ядролық ассоциациялар «үнсіздіктің» негізгі мәнін—тыныштық пен ішкі тереңдікті көрсетеді. Жақын периферияда үнсіздіктің эмоционалды реңктері (мұң, қайғы) және әлеуметтік аспектілері (түсіністік, сыйластық) орын алған. Алыс периферияда жеке санадағы, шығармашылықтағы, философиялық пайымдаулардағы ассоциациялар шоғырланған. Ассоциативті өрісте «үнсіздік» пен тыныштық, сабыр ұғымдарының тығыз байланысы байқалады. Сонымен қатар «үнсіздік» кейде қайғы мен жалғыздықтың да символы ретінде көрініс табады. Бұл оның эмоционалды көпқырлылығын дәлелдейді.

Зерттеу нәтижесінде «Үнсіздік» концептісінің ассоциативті өрісі ядро, жақын және алыс периферия құрылымында айқындалды. Ядорда тыныштық, сабырлық, ішкі ой сияқты негзгі ассоциациялар шоғырланса, периферияда эмоционалды, әлеуметтік, философиялық реңктегі ассоциациялар орын алды. Бұл тұжырымдар қазақ тіліндегі «үнсіздік» ұғымының когнитивтік моделін жасауға, оның ұлттық-мәдени ерекшеліктерін тереңірек түсінуге мүмкіндік береді. Алынған нәтижелер когнитивтік лингвистика, этномәдениеттану және психолінгвистика салаларының дамуына үлес қосады.

«Үнсіздік» ұғымының когнитивтік моделін жасауға, оның ұлттық-мәдени ерекшеліктерін тереңірек түсінуге мүмкіндік береді. Алынған нәтижелер когнитивтік лингвистика, этномәдениеттану және психолінгвистика салаларының дамуына үлес қосады.

Қорытындылай келе «үнсіздік» концептісінің ядросы – тұрақты және негіз болатын күйді бейнелесе, оның перифериясы – сол күйдің түрлі эмоционалды реңкмерімен толықтырылды. Мысалы, *тыныштық пен сабырға* негізделген «үнсіздік» жанжалға дем бермей, келісімге апарады. Ал *мұң мен қайғы* қосылған «үнсіздік» терең орныққан қарым-қатынасты көрсетеді. Сонымен бірге, *жалғыздық пен үміт* секілді алыстатылған эмоциялар адамның ішкі әлеміне жетелейді. Осындай «үнсіздік» түрлері арасындағы өзара байланыс коммуникативті процестің күрделілігін арттырады және қарым-қатынастың эмоционалды тереңдігін ашады.

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ:

1. Ажарбекова, Э. Н. (2022). Адами қасиеттердің лексикалық-семантикалық экспликациясы (PhD дисс.). Қарағанды, 137б
2. Rosch, E. (1978). Principles of categorization. In E. Rosch & B. B. Lloyd (Eds.), *Cognition and categorization* (pp. 27–48). Erlbaum.
3. Маслова, В. А. (2004). Когнитивная лингвистика: учебное пособие. ТетраСистемс.
4. Смағұлова, Г. Н. (2001). Мағыналас фразеологизмдердің ұлттық-мәдени аспектілері. Арыс.
5. Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі. (2008). Т. Жанұзақов (ред.). Дайк-Пресс.
6. Жаманбаева, Қ. (1998). Тіл қолданысының когнитивтік негіздері: эмоция, символ, тілдік сана. Ғылым.
7. Қазақ әдеби тілінің сөздігі. (2011). А. Ысқақов (ред.). Арыс.
8. Салқынбай, А., Абақан, Е. (1998). Лингвистикалық түсіндірме сөздік. Сөздік-Словарь.
9. Қоңыров, Т. (2007). Тұрақты теңеулер сөздігі. Арыс.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.20791834>
УДК 821.512.122

MÜSTƏQİLLİK DÖVRÜ HEKAYƏLƏRİNDƏ NAĞİL ZAMANI VƏ MƏKAN FORMULU

GÜLNAR VAHAB QIZI İSMAYILOVA

AMEA Folklor İnstitutu

Folklor və yazılı ədəbiyyat şöbəsinin elmi işçisi, doktorant
Bakı, Azərbaycan

Xülasə. Müstəqillik dövrü hekayələrinin formalaşması, yeni üslub, mövzu, poetik müəyyənlikdə seçilməsi bu bədii əsərlərin zaman və məkan formullarına görə fərqləndirilməsini də təhlil müstəvisinə gətirir. Zaman formulu müstəqillik dövrü hekayələrində geriyə-retrospektiv, irəliyə-perspektiv, mif, xaotik və s. uyğun vaxt ölçülərində ayrı-ayrı əsərlərdə dəyişik şəkildə modelləşdirilir. Nəsrin, xüsusilə hekayələrin xronotopu yeni ədəbi cərəyan-postmodernizmin estetik tələblərində mətn dialoqları vasitəsilə müxtəlif zaman və məkanların qarşılıqlı əlaqəsində formalaşdırılır. Eyni kontekstdə janr hibridləşmələri – hekayə-nağil, əfsanə-hekayə kimi janrların tələbi də fərqli zaman və məkanların mətn daxili birliyində yeni modelləşdirmədə təzahür edir. Zaman və məkan formullarının hər iki halda daha çox mif zaman və məkanında bir araya gətirilməsi müstəqillik dövrü hekayələrində qəhrəmanların xarakterlərinin açılması, müəllif ideyasının assosiativ əlaqələndirməsi üzərindən xüsusilə oxucu həmmüəllifliyi çərçivəsində baş verir. Hekayələrdə xronotop yaradıcı düşüncəyə bağlı müxtəlif vasitələrlə – yuxu, psixoloji gərginlik, ayrı-ayrı bədii detallar üzərindən sərhədləşdirilir və zaman – məkan keçidlərini müəyyən edir.

Açar sözlər: hekayə, müstəqillik, zaman, məkan, postmodernizm, yuxu, keçid, janr, mif, formul

ВРЕМЯ СКАЗКИ И ФОРМУЛА ПРОСТРАНСТВА В РАССКАЗАХ ЭПОХИ НЕЗАВИСИМОСТИ

ГЮЛЬНАР ВАХАБ КЫЗЫ ИСМАЙЛОВА

Институт Фолклора НАНА

Докторант, научный сотрудник отдела Фолклор и письменная литература
Баку, Азербайджан

Резюме. Формирование рассказов эпохи независимости, их выбор в новом стиле, теме, поэтической точности также приводит к плоскости анализа дифференциации этих художественных произведений по пространственно-временным формулам. Формула времени в рассказах эпохи независимости моделируется по-разному: ретроспектива-назад, перспектива-вперед, миф, хаотический и в других соответствующих временных масштабах. Хронотоп прозы, особенно рассказов, формируется во взаимодействии различных времен и пространств, посредством текстовых диалогов в эстетических требованиях нового литературного течения – постмодернизма. В этом же контексте жанровые гибридизации – требования таких жанров как рассказ-сказка, легенда-рассказ, проявляются в новом моделировании во внутритекстовом единстве разных времен и пространств. Сочетание временно-пространственных формул в обоих случаях во времени и пространстве мифа происходит в рассказах эпохи независимости через раскрытие характеров героев, ассоциативную координацию авторской идеи, особенно в рамках читательского соавторства. Хронотоп, в рассказах, разграничивается различными средствами, связанными с творческим мышлением – сном, психологическим напряжением, отдельными художественными деталями и определяет пространственно-временные переходы.

Ключевые слова: рассказ, независимость, время, пространство, постмодернизм, сон, переход, жанр, миф, формула

THE CHRONOTOPIC FORMULA OF FAIRY-TALE TIME AND SPACE IN THE SHORT STORIES OF THE INDEPENDENCE PERIOD

GULNAR VAHAB GIZI ISMAILOVA

Scientific worker, Institute of Folklore of ANAS
Department of Folklore and Written Literature, PhD student
Baku, Azerbaijan

Annotation. *The emergence of short stories during the Independence period, distinguished by new stylistic features, thematic orientations, and poetic characteristics, necessitates an examination of these literary works through the prism of their temporal and spatial formulas. In the short stories of this period, temporality is modeled in diverse ways, encompassing retrospective and future-oriented dimensions, as well as mythological, chaotic, and other temporal frameworks. The chronotope of prose, particularly that of the short story genre, is constructed through textual dialogues and the interaction of multiple temporal and spatial dimensions in accordance with the aesthetic principles of postmodernism. Within the same context, genre hybridization-manifested in such forms as fairy-tale/story and legend/story hybrids-also contributes to the creation of new narrative models based on the internal integration of different temporal and spatial planes. In both cases, the convergence of temporal and spatial formulas within a mythological chronotope serves to reveal the characters' identities and to establish associative links with the author's artistic vision, particularly through the reader's co-authorial role in the interpretation of the text. In these stories, the chronotope is structured through various devices associated with creative imagination, including dreams, psychological tension, and artistic details, which delineate and facilitate transitions between time and space.*

Key words: *short story, Independence period, chronotope, time, space, postmodernism, dream, transition, genre hybridization, myth, formula*

Müstəqillik dövrü Azərbaycan ədəbiyyatının mərhələləşməsində ayrıca bir ədəbi prosesi əhatə etməklə özünün zəngin mövzu, ideya, poetik xüsusiyyətləri baxımından seçilməkdədir. Zamanla bədii sənətdə psixologizmin dərinləşməsi, insan amilinin yenilənməsi, sosioloji problemlərin aktuallaşması birmənalı şəkildə müstəqillik dövrü ədəbiyyatına da təsir göstərmiş, cəmiyyətdə baş verən müxtəlif sosial-siyasi hadisələr, proseslər dövrün hekayələrinin başlıca məzmununa çevrilmişdir. Bədii mətnin formalaşması bu kontekstdə tarixi xarakter daşımaqla müəllif-əsər-oxucu münasibətləri, eləcə də əsərlərin zaman və məkan modelləşməsində ayrıca məzmun qazanır. Bütün hallarda bədii əsərlərdə zaman anlayışı müxtəlif hadisələrin baş verdiyi vaxt ölçüsündə ifadə olunmaqdadır. Burada süjetin irəli və keçmişə istiqamətlənən zamanına statistik təsvirlər, personajların xarakterlərinin açılması, müəllif fəlsəfi düşüncələri də daxil edilir. Bir çox ədəbiyyatşünas alimlərə görə, bədii əsərdə üç fərqli zaman növü mövcuddur – tarixi zaman, hadisə vaxtı və qavrayış vaxtı. Eyni kontekstdə burada zamanın bir neçə forması da fərqləndirilir – retrospektiv zaman (keçmişə qayıdış), davamlı zaman, qapalı zaman (süjet daxilində), açıq, sürətlənmiş və ya yavaşlamış kimi təqdim olunur [11, 9]. Müstəqillik dövrü Azərbaycan hekayələrində zaman və məkan formulları bu baxımdan fərqli səciyyəvi xüsusiyyətlərdə, baş verən hadisələrin vaxtını, qəhrəmanların tarixi mövqeyini əks etdirməsi baxımından seçilir. Dövrün hekayələri bu və ya digər əsərlərin zaman modelində aşağıdakı amillərdən asılı olaraq yeni tendensiyada fərqləndirilir:

1. Postmodernist ədəbiyyatın yaranması ilə ədəbiyyatda zaman anlayışının yenilənməsi;
2. Nağıl dekanstruksiyalarında zaman;
3. Ədəbi nağıllarda zaman anlayışı.

Zaman dəyişdikcə yeni dövrün fəlsəfə və sosial-siyasi dünyası yeniləndikcə ədəbiyyat da özünün tarixi istiqamət və məzmunundan ayrılır. Təsadüfi deyildir ki, məhz keçən əsrin son

onilliklərindən başlayaraq bəşəriyyətin mədəni yaddaşı mətn və oxucu münasibətləri kontekstində fərqli yaradıcılıq axınına qoşulur. Postmodernizmin mətn özəlliyi, konseptual məzmunu bu baxımdan intertekstuallıq anlayışını elmi müstəviyə gətirir, Y.Krestavanın “sitat mozaikası”, R.Bartın “mətnlər arasındakı dialoq” yanaşması intertekstuallığın başlıca yanaşma və konsepsiyalarını müəyyən edir. Assosiativlik üzərində qurulan bu qrup mətnlərdə mətnyaratma mexnizmi yenilənməklə idrak modellərinə uyğunlaşdırılır. Nəticə etibarilə intertekstuallıqda mədəni təcrübənin məlum mətn sərhədləri genişləndirilir və mədəni əlaqələrin fərqli qarşılıqlı forması meydana çıxır. Sözsüz ki, mətnyaratma mexanizmlərinin dəyişilməsi ardıcıl şəkildə bədii əsərin zaman və məkan formullarına da birbaşa təsir göstərir. Müstəqillik dövründə postmodernist estetikada formalaşan hekayələrdə zaman formulu orijinal mətn və onun bir hissəsinin dəyişdirilməklə transformasiya olunmasında ikili xarakter daşıyır. Başqa sözlə desək, postmodernizmin estetikasında intertekstuallıq modulu zaman şərtiliyinin də müxtəlif formalarını müəyyənləşdirmiş olur. Bu kontekstdə zaman şərtiliyi aşağıdakı şəkildə hadisələrə bağlı fərqləndirilir: “Hadisələrin irreal zamanda təsviri; 2. Hadisələrin geriyə zaman dönümündə (retrospektiv) təsviri; 3. Hadisələrin perspektiv təsviri; 4. Hadisələrin xaos təsviri” [4, 79]. Məlumdur ki, postmodernist düşüncə tipi dünya, kainatı xaos içində təsəvvüdə verməklə gerçəkliyi ədəbiyyatda özünəməxsus poetik üslub, assosiativ mənalarda canlandırır. Bu kontekstdə bədii nəsrin mövzu, janr, kompozisiya elementlərinin yenilənməsində, xüsusilə hekayə janrı dünya ədəbiyyatına inteqrasiyada modernizm və postmodernizm estetikası çərçivəsində təşəkkül tapır. Millilik, xalq düşüncə, fikirlərinin meyarlaşması, tarix, keçmişə qayıdış nəticə etibarilə hekayələrin məzmun, kompozisiyasında folklor süjet və motivlərinin, folklor dilinin zənginləşməsinə əsas verir. Qeyd edək ki, hekayə janrında nağıl motivlərindən geniş istifadə edilməsi nəzəri baxımdan bədii şərtiliyin mahiyyətində izahını tapır. Bədii şərtilik öz növbəsində mətnlərin gerçəkliyə münasibətində geniş və dar mənalarda qəbul edilməkdədir. Müstəqillik dövrü K. Abdulla, O. Fikrətoğlu, E. Hüseynbəyli, F. Uğurlu, S. Baycan, G. Eyvazlı və s. ədiblərin yaradıcılığında postmodernik təcrübə zamanların axınına da bir araya gətirməklə vahid süjet xəttinə tabe edir. K. Abdullanın “Dəvə yağışı”, “Parisin seçimi”, G. Eyvazlının “Katarsis”, “Həvva və İblis”, “Atılay” və s. hekayələrində zaman anlayışı tarixi və müasir zaman daxilində problemlərin üz-üzə gətirilməsi, eyham, təqlid yolu ilə mövzunun açılmasını şərtləndirir. Postmodernizmdə zaman anlayışı dialoqa girən mətnlərlə həm də konkret bir əsərdə müxtəlif zamanların dialoqunu formalaşdırmış olur. Qeyd edək ki, müstəqillik dövrü hekayələrinin zamanı əsasən mif zamanına bağlı vaxt anlayışdır. Yeni postmodernist təcrübə burada tarixi yöndə mifi yenidən şərh edir və dekonstruksiya yolu ilə mətn üçün vasitəyə çevrir. Mətn diskurslarında müəllif mövqeyini formalaşdıran bədii mətnin məkan-zaman strukturu süjetin hərəkəti və personajların zamanla öz-özünə inkişafı nəticəsində yaranır. Mifoloji düşüncənin zaman kontekstində mətnlərdə yer alması digər bir tərəfdən ikili dünya, paralel məkan, real və virtual dünyaların ayrılması və s. kontekstində də üst-üstə düşür. Məlumdur ki, müstəqillik dövrü hekayələrinin əksəriyyəti müharibə, onun gətirdiyi dəhşətlər, insanların doğma yurd-yuvalarından uzaq düşməsi, mənəvi boşluq, daxili hissələrin harmoniyasının pozulması və s. əsasında yazılmışdır. İnsanın hiss-düşüncələrinin real aləmdə dəyişən dünyası, yaranan kaosunda obraz üçün də fərqli zaman dəyişmələri bədii düşüncəyə gətirilir. E. Hüseynbəylinin “Qurdun şərqi” adlanan hekayəsi obrazların hissi-psixoloji dünyasının gərginliyi, arzu və ümidləri üzərində qurulmuş bir əsərdir. Qeyd edək ki, bu əsər müəllif tərəfindən “uzun hekayə” adlandırılmış, tənqidi ədəbiyyatda isə povest kimi təqdim edilmişdir. Hekayədə qoca və gəncin ermənilər tərəfindən əsir alınması, onlara verilən işgəncə, əzablar, sonunu gözlədikləri ümiddə sonsuz arzuları və s. yuxu, fikir yolu ilə keçmiş zamanın xatirələrinə bağlanır. Əsirliyin qorxunc günlərini yaşayan gənc Yavuz tez-tez yurdlarını, uşaqlığını, atasının söylədiyi yarımçıq nağıl-rəvayətlə geriyə-keçmişə qayıdır. Hekayənin rəvayət-tarixi zamana bağlanan hissəsi isə gəncin atasının vaxtilə söylədiyi və yarımçıq qoyduğu mağarada təkə qalan Çobanla Qurdun əfsanəsinə bağlıdır. Arzuları ilə uçurumda, ölüm qarşısında qalan əsir ümitsiz, çarəsiz anlarında hər dəfə Qurd oğlunun mağaradan çıxışı ilə mif zamanına üz tutur və gələcəyi sonunu dinləyəcəyi bu əfsanədə axtarır: “Atası onun oğluna insanların və dostlarının xəyanətindən küsüb uzun illər Mağarada Qurdla yaşamış Çobanın əhvalatını danışmalıydı... Bəs Çoban? Çoban necə oldu? Evinə qayıtdımı?—Sonra

danışacam sənin oğluna-atası deyirdi... Bəs, Çobanla Qurdun oğlu?.. “Vaxt gəldi, zaman oldu, Qurd oğlu Qurd mağaradan çıxdı...” Necə? Atası bunu da demədi axı...” [5, 158]. Türk mifoloji düşüncəsində yer alan Qurdun dönüşü motivi azadlıq, asudəlik, qurtuluş məqamını simvolizə etməklə qeyd olunan hekayədə ümid, çarəsizliyin qarşısında məhv olduğu mif zamanını arxetip motivdə canlandırır. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, müstəqillik dövrü nəsrində rəvayət, əfsanələrə bağlı zamanın bədii əsər xronotopunda yer alması xüsusilə geniş yayılmış yaradıcılıq üsullarındandır. Təsadüfi deyildir ki, müstəqillik dövrü nəsrində müəlliflər nağıl-hekayə, əfsanə-hekayə, rəvayət-hekayə kimi hibrid janrlara daha çox müraciət etmişdilər. Bu qrup hibrid janrlı hekayələrdə keçmiş-tarixi, eləcə də mif zamanının hadisələri nəsrə yenidən canlandırılır və müəllif oxucunu düşündürən müasir günün suallarına məhz zamanların qarşılaşdırılmasında cavab axtarmağa çalışır. Bəzən iri həcmli romanlarda belə mətnin əfsanə və rəvayətlər əsasında oxucunu düşündürməsi müəllif mövqeyində xüsusi yaradıcılıq üslubuna qoşulur. Məsələn, yazıçı Əfqanın 2019-cu ildə çap olunan “Şahlar şahı” romanı tarixi-əfsanəvi adlandırılmaqla eranın VI əsrində baş verən hadisələrdən bəhs edir və romanın hər fəslində hadisələrə uyğun rəvayət, əfsanə və təmsillərin əlavəsi fikir, ideyanın ümumiləşdirilməsinə xidmət edir [7]. Yaxud, Həmid Piriyevin “Hərəmi Əhmədin dastanı” hekayəsində karvansarada gecələyən yolçulara “nağılçı”nın söylədiyi əfsanələr eyni kontekstdə rəvayət zamanının təhkiyəçinin zamanına qoşulmasını şərtləndirir.

Müstəqillik dövrü hekayələrinin irreal zamanı məkan baxımından da irreal dünyanı nəsrə gətirir. Bu dünya obraz, qəhrəmanların düşüncəsində “dünyanın özü” reallıq və illuziya, yaşananlar və olacaqlar üzərindən yuxu şəklində yaradıcı düşüncəyə daxil olur. Yaşar Bünyadın “O üzde kim var? “hekayəsinin qəhrəmanı Hacı vaxtilə atasının qoyduğu bu adla tanınan, rayonda sayılıb-seçilən hacılardan olsa da camaatın ərəb dilini bilməməsindən istifadə edərək “alayarımçıq” öyrəndiyi bu dildə çəkinmədən danışır, dini surələri necə gəldi tələffüz edib, oxumaqla el-obada dindar kimi hörmət qazanır. Lakin bir dəfə məclislərin birində ərəb dilində mükəmməl təhsil almış, şərqşünaslıq fakültəsini yarımçıq da olsa bitirən Mirqasım ona yaxınlaşıb, söylədiyi sözlərin yanlışlığını yavaşca onun qulağına pıçıldadır. “..Məclisdən çıxandan sonra neçə gün özünə gəlməyən Hacı depressiyaya düşdü. Mirqasımın son sözünü heç cürə unuda bilmirdi. Bir tərəfdən də ziyarətə hazırlaşanda ona dərs demiş axundu günahlandırır ki, necə ola bilər, axund ərəbcə lənətə gəlmiş “s” hərfinin bu qədər “kaprizni” olduğunu ona anlatmayıb. Yoxsa, özü də?.. [12]. İnsanlardan uzaq düşən Hacı onunla görüşdüyü günün sabahısı Mirqasımın ölüm xəbərini alır. Zülmət, qaranlıq içərisində hacı cəhənnəmin içərisində it sifətinə dönmüş, məscidin nəzir qutusundan pul oğurlayan molla Şükürü görür. Dünyanın “o özü” görüntüdə rənglilik, qarışıq uğultu-musiqi, qapı kandarından qalxan alovun təsvirində irreal məkan olmaqla yuxu zamanına qoşulur. Müstəqillik dövrü hekayələrinin bir çoxunda bu zaman həm də mifoloji mətnlərin canlandırılmasında konkretlik qazanır. G.Eyvazlının “İblis və Həvva” hekayəsində mifoloji zaman dünyanın yaradılışının ilkin mifik məkanında hadisələri oxucu düşüncəsinə gətirir. Yuxarıda qeyd olunan nağıl dekanstruksiyalarının məkan və zamanı da bu kontekstdə irreal dünyanın daxilində baş verən hadisələrdən qaynaqlanır [3].

Yuxu zamanında məkan dəyişmələri də müstəqillik dövrü hekayələrinin mətn-strukturunda xüsusi yer tutmaqla keçmişə səyahətlə xronotopu müəyyən edir.

Bədii sənətdə yuxu illuziya, şüuraltı hisslərin ifadəsi, zamanların qarışıqlığı, bir-birlərinə keçidini “tənzimləyən” mühüm bədii vasitələrdən biridir. Yuxu fizioloji fakt olmaqla müəllifə qəhrəmanını müxtəlif real, irreal məkanlardan keçməyə, zamanları qabaqlayıb, irəliləməyə və s. imkan verən vacib poetik komponentlərdən sayılmaqdadır. Müstəqillik dövrü hekayələrində də zaman, məkan keçidlərinin tənzimlənməsi, “asanlıqla bir-birlərini izləməsi” prosesi daha çox yuxu üzərindən həyata keçirilir. K.Abdullanın “Adaşlar “hekayəsi yuxu zamanında hadisələrin geriye qayıdışını şərti şəkildə mətnə gətirir. Qəhrəman yuxu vasitəsilə keçmişinə qayıdır, uşaqlığı, dostları, yaşanan, yadda qalan hadisələri bir-bir xatırlayır. Anasının səsi bir anlıq obrazı yenidən yaşadığı bu gününə qaytarır. Təhkiyəçinin müəlliflə adaşlığı ilə başlayan hekayədə yuxu ilə gerçəklik zaman və məkan sərhəddində hadisələri davam etdirir. Günorta yuxusu yaradıcılığın başlıca metoduna çevrilərək adaşların görüşünü reallaşdırır və nəticə etibarilə zamanlararası sərhəddin itdiyi məkana işarələnir [1].

Zaman və məkan dəyişmələri bir çox hekayələrdə obrazın daxili düşüncə, fikirlərinin davamında adi bir bədii detalla fərqli zaman və məkanda yenilənir. Bu qrup hekayələrdə psixoloji ovqatın üstünlüyü mühüm yer tutur. Mübariz Örenin “Qazanılmış günün siestası, yaxud balıq gülüşü” hekayəsində qəhrəmanın günlük-yuxudan oyanarkən davranışları, duyduqları-anası haqqında fikirləşməsi, günəşi, hovuzu seyr etməsi, darıxması müəllif qələmində obrazın yaşantılarını sanki rəssam qələmi ilə çızır. Səhərin yuxusundan getgedə uzaq düşən qəhrəman yavaş-yavaş həyat-bacadakı addımlarının sayını da artırır və köhnə bir qapıdan özünü içəri salmağa çalışır. Bu zaman çəpərbaşı, köhnə qapı qəhrəmanın uşaqlıq çağı, vaxtlarından qalan xatirələri zaman və məkan baxımından yeniləyir. Nəticədə obrazın uşaqlığından başlayan xatirələri onun böyüməsi ilə dərk etdiyi hadisələrin zamanına yaxınlaşır. O, qonşu Bəxtiylə olan gizli hiss, görüşlərini xatırlayır, qapılarına gələn balıqsatan kişinin anasına baxan baxışları, anasının bundan narahatlıq keçirməsi və s. ilə uşaq duyğuları, hisslərindən uzaqlaşır [14].

Bu əsərlərdə bədii zamanın hərəkəti xüsusi məkan-zaman modelində sonsuzluq, keçmişə qayıdış, mövcud xaosdan qaçış və s. motivlərdə həlledici məqama daxil olur. İlk mərhələdə gerçəklik hadisələrinin ədəbiyyata transsformasiyası müəllif obrazlılığı və təxəyyülündə ciddi zərər görmədən öz reallığından uzaqlaşdırılır. Məkan, zaman dəyişmələri, müxtəlif obraz çevrilmələrində bədii şərtiliyin ilkin mühüm forması aktuallaşdırılır. Reallıqla bədii mətndəki hadisələrin üst-üstə düşməsindəki fərqlər, sənətkarın estetik prinsiplərinin dərinləşməsi, metamorfoz, yenilənmələr isə şərtiliyin dar mənada qəbul edilən formasını müəyyən edir.

Perspektiv zaman isə irəliyə axında elmi fantaziyanın nailiyyətlərini modeləşdirir. Elçinin sənətşünas Rafiq Qurbanovun xatirəsinə həsr etdiyi “Bir qəribə adam haqqında hekayə”, yaxud “Heç vaxt yağmayacaq buludlar” hekayəsində perspektiv zaman 2018-ci il xatirələrini göz önünə gətirən 2092-ci ildə yaşayan obraz- S.Qafarlının düşüncələrində yer alır: “..2092-ci ilin də gözəl bir yaz günü idi və bu, həmişəki kimi proqramlaşdırılmış süni yaz günü deyildi. S.Qafarlının nəticəsi Sara yeni sevgilisi ilə "Yer kürəsi - Ay - Mars" marşrutlu turist səfərindən təzə qayıtmışdı. İndi oralara gedib-gəlmək, əvvəllər, yəni Bakı ilə Buzovna hələ birləşməmiş vaxtlar, Buzovnaya gedib-gəlmək kimi bir şey idi. Sara da, yeni sevgilisi də S.Qafarlınyı yoluxmağa gəlmişdi” [15]. Eyni perspektiv zaman görüşü K.Abdullanın “Dəvə yağışı” hekayəsində də oxşar kontekstdə tamamlanmaqdadır.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz nağıl dekanstruksiyaları (yəni, nağılın məzmun, süjet, forması, zaman, məkanının dəyişdirilməsi) isə bilavasitə nağıl zamanını konkret hekayə mətnlərində davam etdirir. Nağıl zamanının formalaşdığı ikinci mühüm tərəf qeyd etdiyimiz kimi ədəbi, yəni müəllif nağılları əsasında yazılan hekayələrə bağlıdır. Ədəbi nağıl, bu kontekstdə müəllif, konkret yazıçı tərəfindən, onun üslub, yazı manevrərində qələmə alınan bədii nümunədir. Bu qrup əsərlər hekayə-nağıl adlandırılır. Hekayə-nağıllarda həm şifahi xalq ədəbiyyatı, həm də yazılı ədəbiyyatın xüsusiyyətləri birləşir. Ədəbi nağıl anlayışı ayrı-ayrı müəlliflər tərəfindən xalq nağıllarının yenidən işlənilməsi, təkrar-təkrar yazılı ədəbiyyata mövzu-motiv üzərindən gətirilməsi, yaxud parodiya şəklində yenidən yazılmasına bağlıdır. Dünya xalqları ədəbiyyatından xalq nağıllarının yazılı ədəbiyyata gətirilməsinin tarixi təcrübəsi mövcuddur. Belə ki, Yakob Qrimm, Vilhelm Qrimm qardaşlarının “Bremen musiqiçiləri”, “Qırmızı papaq”, “Çəkməli pişik”, “Üç qardaş”, alman yazıçısı T.A.Hofmanın “Şelkuncik”, “Sinnober ləqəbli Balaca Saxes”, V.Qaufun “Yalançı şahzadə”, H.X.Andersonun “Vəhşi qazlar”, “Çirkin ördək balası”, “Düyməcik”, Şarl Perronun “Yatmış gözəl”, “Zooluşka” “Ulduz oğlan” və s. nağılları müəllif nağıllarının ən mükəmməl nümunələri sırasındadır. Müəllif nağılları adından da bəlli olduğu kimi, bu və ya digər yaradıcı şəxsin qələmində yazıya alınır, ədib nağıl üzərindən yaşadığı dövr, dünya, hadisələrə, bütövlükdə onu düşündürən problemlərə şəxsi münasibətini aydınlaşdırır. Eyni yanaşmanı bu əsərlərin zaman və məkanı haqqında da demək mümkündür. Yazıçı, nasir nağıl üslubunda yazdığı hekayəsində hadisələrin baş verdiyi zamanı eyni ilə nağıl vaxtına köçürmüş olur. Müstəqillik dövrü ədəbiyyatımızda Əziz Sultanın “Dəniz qızı və balıqçı”, “Tənbəl hökmdar” “Beş atlı”, “Qırıq daraq”, Meyxoş Abdullayevin 2004-cü ildə çapdan çıxan “Şeytan gülüşü” kitabından “Möcüzəli xalça”, Eyvaz Əlləzoğlunun “Keçəlin dərğanın qızına olan məhəbbəti və başına gələn qeyri-adi macəralar” və s. hekayələri nağıl-hekayə üslubunda yazılmış və hekayələrdə hadisələr nağıl zamanında cərəyan edir.

Məlum olduğu kimi xalq nağıllarının süjet, obraz, qəhrəmanları, məkan və zaman səciyyəviliyi bu mətnlərin poetik dili, təhkiyə üsullarında da özünü göstərir. Sözsüz ki, nağılların şifahi şəkildə yaranması və yayılması poetik təcrübənin ötürülməsini reallaşdırmaqla yanaşı, həm də yeni təhkiyə üsullarının formalaşmasında mühüm rol oynayır. Qeyd edək ki, xalq nağıllarının əksəriyyəti “biri vardı, biri yox...”, “bir zamanlar...”, “günlərin bir günündə...” və s. olmaqla ənənəvi formullar üzərində qurulur. Bu formullar nağıldakı hadisələrin baş vermə zamansızlığı, eləcə də keçmişdən qaynaqlandığına işarə edir. Bəzən bu formullar daha qədim tarixi başlanğıca qədər uzanaraq “Allahdan başqa bir kimsə yox idi...” şəklində ifadə edilir. Müstəqillik dövrü nəsrinə gəldikdə isə məsələn, Seymur Baycanın “Dirilik suyu” adlı hekayəsi belə bir nağıl formulu-zamanı ilə başlayır: “Biri var idi, biri yox idi, həyatında alma, armud, alça, nar, tut, zoğal, ərik, şaftalı, xurma, gilənar ağacları olan ikimərtəbəli, uzun balkonlu, talvarlı bir ev var idi. O ev bizim evimiz idi. Evimizi atam özü tikmişdi” [2,213]. Yaxud, Təranə Vahidin “Daş” hekayəsində hadisələrə giriş nağılın başlanğıc formuluna istinad edir: “Biri vardı, biri yoxdu. Yer üzündə findıq boyda, yox, findıqdan bir az böyük, qozdan bir az kiçik, çəlimsiz, kələ-kötür, dıngılı bir daş vardı. Balaca qara daş böyük bir qayadan qopandan sonra qorxusundan neçə kərə ağlamışdı da. Belə böyük dünyada tək-tənha necə yaşayacağını düşünəndə ürəyi ayağının altına düşürdü. Amma neyləyə bilirdi, olan olmuşdu. Gör Yer üzündə nə qədər onun kimi xırda, yöndəmsiz, köməksiz daşlar vardı” [9]. Nağıl təhkiyəsində qəhrəmanın getdiyi yol, onun zaman və məkan qeyri-müəyyənliyində ölçüsüzlüyü nağıllarımızda “az getdi, üz getdi, dərə-təpə düz getdi”, “nağıl dili yüyrək olar, iynə yarım yol getdi” və s. şəkillərdə işləklilik qazanmışdır. Nağıllarda keçid formullarının zamanla əlaqəli konkret qəlib ifadə tərkibləri mövcuddur ki, bu sözlər vasitəsilə söyləyici nağıldakı zamanın keçməsi, dolanmasını ifadə edir. Müstəqillik dövrü hekayələrimizdə oxşar variantda nağıl medial formulları da geniş yer tutur. E.Hüseynbəylinin “Şimallı gəlin” hekayəsində bu formul ritmik söz oyunu üzərində qurulmuşdur: “Mən durduğum yerdə yox, getdiyim yerdə işə düşdüm. Az getdim, üz getdim, dərə-təpə düz getdim, yabynan dovğa içdim, milçək mindim çay keçdim, sapanad atdım quş vurdum, kəmənd atdım yol aşdım, sal qayaya dırmaşdım... Baho, alpinistliyim yenə də tutdu, deyəsən... Qoy təzədən başlayım” [6,4]. Zamanın insan düşüncələrində bir məkanın fərqli vaxtlarına bölünməsi K.Abdullanın “İstintaq” hekayəsində öz əksini tapmışdır. Hekayədə qəhrəmanın duyğu, hisslər içərisində qalan günləri “Köhnə həyatın son günlərindən biri”, “yeddi mənzildə yeddi gün, yeddi gecədən sonra”, “Həmin gün. Gecə saat 00: 38”, “Yeni mənzilə köçəndən sonrakı gecələr”, “Bir dəqiqəlik sükutdan sonra” və s. yarımbaşlıqlarda süjeti əhatə edir [1].

Məlumdur ki, bədii mətnin formalaşması hadisə və fəaliyyətlərin zamanla yanaşı, müəyyən bir məkan daxilində baş verməsini tələb edir. Müstəqillik dövrü hekayələrində məkan problemi postmodern estetikaya bağlı olaraq daha mürəkkəb quruluşa bağlıdır. Qeyd etdiyimiz kimi, XX əsrin sonuna doğru ədəbiyyat özünün həyata, cəmiyyətə yeni baxış sərgiləməsi, paralel dünyalardan çıxış etməsi eyni zamanda keçmişə, insan yaradılışının ilkin pilləsinə dönüşü və s. mövzularla zənginləşir. Digər bir tərəfdən, qloballaşma, əsrin süni intellektlə başlaması bilavasitə bədii mətnlərin fərqli zaman və məkan mövqeyini aktuallaşdırır. Müstəqillik dövrü hekayələrinin çoxşaxəli məkan problemi aşağıdakı xüsusiyyətləri ilə seçilir:

1. Postmodernizmin bədii estetikasına bağlı olaraq interteks mətnlərdə zamanla yanaşı, müxtəlif məkanların qarşılaşdırılması;
2. Nağıl-hekayə janr hibridləşməsində nağıl formullarına uyğun məkanlar;
3. Fantastik səciyyəli hekayələrdə paralel dünyalara bağlı məkanlar;
4. Mətn dekanstruksiyalarında məkanların yerdəyişməsi.

Postmodern estetikada qeyd olunduğu kimi, mətn dialoqları uyğun qarşılaşmada müxtəlif interteks mətnlərin zamanı ilə qoşulur. Mətn zamanları müxtəlif dövrləri əhatə etsə də əsərin məkan və vaxtına uyğunlaşdırılır. Postmodernist əsərlərdə konkret mətn daxilində fəlsəfi etüdlər, münafişə, münasibətlər, çoxsaylı dialoqlar insanın özünüdərk, idrakına təsir edir. Zaman amilində olduğu kimi məkan da müstəqillik dövrü əsərlərində real və irreal dünyaların qarşılaşması, mənəvi və sosial məkan kontekstində mənə qazanır. Çoxsaylı məkan modelləri bu qrup əsərlərdə müəllif və oxucu məkanlarına görə fərqləndirilsə də bir-birini tamamlamaqla mətnin ümumi strukturuna tabe olur.

Müxtəlif ölkələrin arxaik folklorunda çoxlu sayda mifoloji motivlər təkrarlanır və bunlar arxetip motivləri əhatə edir. Mifoloji düşüncədə təbiət – mədəniyyət sərhədlərinin müəyyən edilməsinə uyğun olaraq məkan-zaman qarşıdurmaları – göy-yer, yer-yeraltı dünya, şimal-cənub,qərb-şərq, gündüz-gecə, qış-yay, günəş-ay və s. üzərindən seçilir [10, 25].

Məkan anlayışı, yaxud məkanlara keçid ayrı-ayrı hekayələrdə müxtəlif predmet və bədii detallar əsasında izlənilir. Vahid Məmmədlinin “Fövqəlzərçəkən”, G.Eyvazlının “Əl izi”, K.Abdullanın folklor motivlərindən qaynaqlanan hekayələrində mif, əfsanənin zamanı hadisələrin müasir dövrə transsformasiyasında yeni məkan modelini də təqdim edir. Əvvəlki hər iki əsərin qəhrəmanları –Leyli və Məcnun oxucu düşüncəsində özlərinin yaşadığı zamanla təsəvvürə qoşulsalar da postmodernist təcrübədə yeni məkan və zaman daxilində hadisələrə bağlı mənalandırılır. Məkan modelləri postmodernik nəsrə bilavasitə profan-gündəlik məkanları sehri fantastik məkanlara bağlayır və bu məkanlar açıq-qapalı, öz-yad, real-qeyri-real modulları ilə seçilir. Müstəqillik dövrü hekayələrinin zaman və məkan formulunun qeydə alınan nümunələrindən də göründüyü kimi burada modernizmdən irəli gələn tələblər bədii mətnlərin zaman və məkan tərəflərini daha çox diqqət mərkəzində saxlayır. Nağıl zamanına uyğun məkan, yaxud məkanın fantastik yerlə əvəzlənməsi nəticə etibarilə yeni nəsrin xronotop göstəricisidir. İnsanın özünü dərk etməsi, içindəki mənəvi boşluqdan xilas K.Abdullanın hekayə qəhrəmanlarında mif, əfsanə məkanının bağlandığı lokal məkanlardan keçir və bu keçidlər obrazın doğuluşu, yaxud birdəfəlik məhvi üçün zəmin hazırlayır. Adlarını çəkdiyimiz hekayələrdə qəhrəmanların zaman və məkan formullarına diqqət yetirsək, oxucunun bu labirentlər daxilində həmmüəllif olduğunu daha aydın görmək mümkündür.

Beləliklə, müstəqillik dövrü hekayələrinin məkan və zaman formulları çoxşaxəli xüsusiyyətlərdə seçilməklə, yeni postmodernizm təcrübəsinin estetikası və müəllif yaradıcılığının fərqli üslubunda səciyyəvilik qazanır. Zaman və məkan formulları bu hekayələrdə yeni ədəbi cərəyan, janr hibridləşmələri, folklor qayıdış tendensiyası və s. irəli gələrək formalaşmaqdadır.

ƏDƏBİYYAT

1. Abdulla K. Hekayələr. Bakı, Mütərcim, 2008, 189 s.
2. Baycan S. Başından bezən adam haqqında. Bakı, Qanun, 2019, 320 s.
3. Eyvazlı G. Cadugər. Bakı, Mütərcim, 2016.
4. Ələkbərli Ə. Dramaturgiyada sənətkarlıq axtarışları (Bədii şərtlik) (1960-1980-ci illər). Bakı, Ağrıdağ, 1997, 79 s.
5. Hüseynbəyli E. Gözünə gün düşür. Bakı, Yeni Poliqrafist MMC, 2018, 158 s.
6. Hüseynbəyli E. Şımalı gəlin: (hekayələr). Bakı, Mütərcim, 2010, 52 s.
7. Şahlar Ə. Tarixi-əfsanəvi roman. Bakı, Mütərcim, 2019, 264 s.
8. Tağısoy N. Nəsrin zamanı. Bakı, BDU, 2008
9. Vahid T. Hekayələr <http://azyb.az/index.php/literature/post/518>
10. Мелетинский Е.М. От мифа к литературе. – М.: Наука, 2000. – 169 с.
11. Мухарлямова Г.Н. Хронотоп в татарской прозе 20–30-х годов XX века. – Казань: ИЯЛИ, 2018, 152с.
12. <https://avanqard.net/news/yasar-bunyad-o-uzde-kim-var>
13. <https://edebiyat.az/proza/2113-hemid-piriyev-herami-ehmedin-dastani.html>
14. <https://edebiyat.az/proza/413-mubariz-oren-baliq-gulusu.html>
15. <https://kulis.az/xeber/nesr/bir-qeribe-adam-haqqinda-hekaye-elcin-59659>

<https://doi.org/10.5281/zenodo.20791847>

**THE POETICS OF KARABAKH FOLK GAMES AND PERFORMANCES:
RITUAL ORIGINS, GENRE CHARACTERISTICS, AND CULTURAL
SIGNIFICANCE**

GUNAY TAHİR ORUJZADE

PhD Candidate, Institute of Folklore under Azerbaijan National Academy of Sciences
(ANAS), Baku, Azerbaijan

Abstract. *Karabakh folk games and performances constitute an important component of Azerbaijan's intangible cultural heritage. These traditional forms preserve ancient ritual practices, mythological beliefs, social values, and collective memory. This study examines the poetics of Karabakh folk games and performances through historical, comparative, and structural-semantic approaches. The research analyses their origins, thematic classification, ritual-mythological foundations, genre characteristics, and contemporary transformations. Findings demonstrate that Karabakh folk games emerged from early ritual practices associated with hunting, seasonal ceremonies, and communal celebrations. Over time, these practices evolved into complex folkloric forms combining entertainment, education, socialization, and cultural transmission. The study also highlights the similarities between Karabakh games and broader Turkic cultural traditions while identifying region-specific elements that distinguish the Karabakh folkloric environment. The research contributes to the preservation and understanding of Azerbaijan's traditional cultural heritage and emphasizes the importance of documenting endangered folk games and performances in the modern era.*

Keywords: *Karabakh folklore, folk games, folk performances, poetics, ritual, mythology, cultural heritage, Azerbaijan.*

**ПОЭТИКА КАРАБАХСКИХ НАРОДНЫХ ИГР И ПРЕДСТАВЛЕНИЙ:
РИТУАЛЬНЫЕ ИСТОКИ, ЖАНРОВЫЕ ОСОБЕННОСТИ И КУЛЬТУРНОЕ
ЗНАЧЕНИЕ**

ГЮНАЙ ТАХИР ОРУДЖЗАДЕ

Докторант (PhD), Институт фольклора Национальной академии наук Азербайджана
(НАНА), Баку, Азербайджан

Аннотация. *Карабахские народные игры и представления являются важной составной частью нематериального культурного наследия Азербайджана. Эти традиционные формы сохраняют древние ритуальные практики, мифологические представления, социальные ценности и коллективную память народа. В данной статье поэтика карабахских народных игр и представлений рассматривается с использованием исторического, сравнительного и структурно-семантического подходов. Исследование охватывает их происхождение, тематическую классификацию, ритуально-мифологические основы, жанровые особенности и современные трансформации. Полученные результаты показывают, что карабахские народные игры возникли на основе ранних ритуальных практик, связанных с охотой, сезонными обрядами и коллективными празднествами. Со временем эти практики трансформировались в сложные фольклорные формы, сочетающие развлекательные, образовательные, социализирующие и культурно-трансляционные функции. В исследовании также выявляются сходства между карабахскими играми и более широкими тюркскими культурными традициями, а также определяются специфические региональные особенности, отличающие карабахскую фольклорную среду. Работа способствует сохранению и более глубокому пониманию традиционного культурного наследия*

Азербайджана и подчеркивает важность документирования исчезающих народных игр и представлений в современных условиях.

Ключевые слова: *Карабахский фольклор, народные игры, народные представления, поэтика, ритуал, мифология, культурное наследие, Азербайджан.*

Introduction

Folk games and performances represent some of the oldest manifestations of human creativity and social interaction. Long before the development of written language, early communities communicated through movement, imitation, ritual actions, and symbolic performances. These activities gradually evolved into structured games and theatrical forms that reflected collective experiences and cultural values.

Within Azerbaijani folklore, folk games and performances occupy a significant position as carriers of traditional knowledge, moral values, social norms, and historical memory. The Karabakh region, known for its rich cultural heritage, possesses a particularly diverse repertoire of folk games and performances that have survived through oral transmission across generations [6].

The study of Karabakh folk games and performances is especially relevant today due to rapid social change, urbanization, globalization, and the growing influence of digital entertainment. Many traditional games have disappeared, while others have undergone significant transformation. Therefore, documenting and analysing these traditions is essential for safeguarding cultural heritage.

2. Historical Background of Karabakh Folk Games

Karabakh folk games represent an integral part of Azerbaijan's traditional cultural heritage and reflect the historical development, worldview, and social practices of the Azerbaijani people. The origins of these games can be traced back to ancient times, when early human communities used movement, imitation, and ritual actions as means of communication and collective expression. Before the emergence of formal language systems, people relied on bodily movements, gestures, and symbolic performances during hunting activities and communal ceremonies [14]. These actions gradually evolved into structured games that combined entertainment, education, and ritual functions.

The historical roots of Karabakh folk games are closely associated with primitive hunting rituals and nature-related beliefs. Early communities often imitated animals and birds during hunting activities, believing that symbolic representation could increase the likelihood of success. Such practices formed the basis of many traditional games and performances that later became embedded within the region's folklore. These ritualized activities served not only practical purposes but also reinforced collective identity and social cohesion.

The cultural significance of games in Azerbaijani society is also reflected in ancient written sources. References to games, competitions, horsemanship, wrestling, and archery can be found in historical texts such as the *Avesta* and Mahmud al-Kashgari's *Divan Lughat al-Turk* [1]. These sources demonstrate that games occupied an important position in the daily life and cultural traditions of Turkic peoples and functioned as tools for physical training, military preparation, and socialization.

The collection and documentation of Karabakh folk games began systematically during the nineteenth century. Folklore materials were published in periodicals and ethnographic collections such as *SMOMPK*, *Kavkaz*, *Tiflisskiye Vedomosti*, *Novoe Obozreniye*, and *Kafkazskiy Vestnik*. These publications preserved valuable information about children's games, ritual practices, and traditional performances that might otherwise have been lost.

A significant contribution to the preservation of folk games was made by Azerbaijani intellectuals and educators, including Firidun bey Kocharli, Mahmudbey Mahmudbeyov, Seyid Azim Shirvani, Abdulla Shaig, and others. Their efforts to collect folklore materials and incorporate traditional games into educational publications helped safeguard these cultural practices for future generations. Kocharli's *Gift for Children (Balalara Hədiyyə)*, published in 1912, included several traditional games and remains an important source for the study of Azerbaijani children's folklore.

During the twentieth century, scholarly interest in folk games expanded considerably. Researchers such as Mahammadhuseyn Tahmasib, Paşa Efendiyev, Vagif Veliyev, Muxtar Kazimoglu, Fuzuli Bayat, Seyfeddin Rzasoy, and others examined the origins, classification, and cultural functions of traditional games. Their studies demonstrated that folk games should not be viewed merely as recreational activities but as important cultural texts reflecting historical memory, social relations, and ethnic identity.

The preservation of Karabakh folklore faced serious challenges during the period of Armenian occupation, which lasted for nearly three decades. The displacement of local populations complicated the process of collecting and documenting folklore materials. Nevertheless, extensive fieldwork conducted by researchers of the Azerbaijan National Academy of Sciences resulted in the publication of the ten-volume series *Karabakh: Folklore Is Also History*, which contains valuable examples of folk games, performances, and oral traditions collected from displaced communities [14].

Today, Karabakh folk games continue to serve as important cultural symbols that preserve traditional values, collective memory, and regional identity. Although modernization and digital entertainment have contributed to the decline of some traditional games, many remain an active part of weddings, festivals, and community celebrations. Their historical development demonstrates the continuity of Azerbaijani cultural traditions from ancient ritual practices to contemporary forms of cultural expression.

3. Ritual and Mythological Foundations

Karabakh folk games and performances possess deep ritual and mythological foundations that reveal the ancient worldview of the Azerbaijani people. These traditions emerged during early stages of human cultural development, when ritual practices, magic, religion, and communal ceremonies were inseparable from everyday life. In primitive societies, games were not merely forms of entertainment; they functioned as symbolic acts intended to influence natural forces, ensure successful hunting, promote fertility, and strengthen social solidarity.

The ritual origins of folk games can be traced to early hunting ceremonies. Primitive communities often imitated the behaviour of animals and birds before or after hunting expeditions. Such performances were believed to possess magical power and were conducted as collective rituals aimed at ensuring success in obtaining food. Through imitation and symbolic action, participants established a spiritual connection with nature and attempted to influence the surrounding environment. These ritual practices gradually evolved into structured games that preserved elements of ancient beliefs while acquiring recreational and educational functions [3].

Mythological thinking played a fundamental role in shaping the symbolic content of Karabakh folk games. Ancient communities interpreted natural phenomena through myths and legends, and these interpretations were reflected in game structures, characters, and performance motifs. Animals such as wolves, bears, foxes, and eagles frequently appeared in games because they occupied an important place in Turkic mythology and traditional belief systems. Animal-based games symbolized strength, courage, wisdom, fertility, or protection and served as representations of mythological concepts embedded within collective consciousness.

Many folk games were also associated with seasonal and agricultural rituals. Communities organized collective performances during important calendar events, including the arrival of spring, harvest celebrations, and fertility ceremonies [5]. These ritual games symbolized the cyclical renewal of nature and expressed hopes for prosperity, abundance, and social well-being. Through repeated performance, participants reinforced traditional beliefs and transmitted cultural values from one generation to another.

The close relationship between ritual, game, and performance is one of the defining characteristics of Karabakh folklore. In many cases, it is difficult to establish strict boundaries between these forms because they developed from common cultural origins. Rituals gradually incorporated dramatic elements, while games adopted symbolic meanings and performative features. This process resulted in the emergence of folk performances that combined entertainment with sacred

and ceremonial functions [2]. The interconnected nature of ritual, game, and theatrical representation demonstrates the syncretic character of traditional folk culture.

Another important mythological aspect of Karabakh folk games is the preservation of collective memory. Traditional games often contain symbolic references to ancient cosmological beliefs, social structures, and historical experiences. Through repeated participation, community members internalized cultural knowledge and maintained continuity with their ancestral traditions. In this sense, folk games function as cultural texts that encode and transmit mythological meanings across generations.

The ritual and mythological foundations of Karabakh folk games therefore represent more than historical remnants of the past. They continue to embody essential elements of cultural identity, reflecting the ways in which communities have understood nature, society, and human existence throughout history. The persistence of these symbolic structures demonstrates the enduring significance of traditional folklore as a repository of collective memory and cultural heritage.

4. Genre Characteristics and Classification

Karabakh folk games and performances constitute a diverse folkloric system that reflects various aspects of traditional life, cultural beliefs, social relations, and artistic expression. Their genre characteristics have developed over centuries through the interaction of ritual practices, entertainment functions, educational purposes, and collective creativity. Although folk games and performances share common historical origins, they possess distinct structural and functional features that allow them to be classified into different categories.

One of the principal characteristics of Karabakh folk games is their syncretic nature. Traditional games often combine movement, music, dance, poetry, competition, and symbolic action within a single performance. This multifunctional structure reflects the ancient cultural environment in which ritual, art, and everyday life were closely interconnected [6]. As a result, folk games served simultaneously as entertainment, social education, physical training, and cultural transmission.

4.1 Classification of Folk Games

Karabakh folk games may be classified according to their function, content, and performance structure.

Ritual Games

Ritual games are among the oldest forms of traditional play and preserve elements of ancient ceremonies, beliefs, and mythological concepts. These games are often associated with seasonal celebrations, fertility rites, and communal rituals. Their symbolic content reflects the relationship between humans and nature and demonstrates the influence of early religious and magical practices on folk culture.

Children's Games

Children's games occupy an important place within Karabakh folklore [4]. These games contribute to physical, intellectual, and social development while simultaneously introducing children to cultural norms and traditional values. Many children's games involve counting rhymes, role-playing, imitation, and competitive activities that stimulate creativity and group interaction.

Social and Recreational Games

Social games reflect various aspects of everyday life, interpersonal relationships, and community interaction. They are typically performed during gatherings, celebrations, and leisure activities [13]. Such games strengthen social cohesion and encourage cooperation among participants while providing opportunities for entertainment and collective participation.

Dance-Based Games

Some folk games evolved directly from traditional dances and retain strong connections with rhythmic movement and collective performance. These games combine choreographic elements with competitive or symbolic actions and often appear during weddings, festivals, and public celebrations.

Dance-based games demonstrate the close historical relationship between movement, ritual, and artistic expression [7].

4.2 Classification of Folk Performances

Karabakh folk performances differ from ordinary games because they contain dramatic structures, character systems, and narrative elements. Performances generally involve greater artistic organization and symbolic representation [12].

Ceremonial Performances

Ceremonial performances accompany important social and religious events, including weddings, seasonal festivals, and communal celebrations. These performances often preserve ritual symbolism and traditional customs while serving important social functions within the community [8].

Comic and Satirical Performances

Many traditional performances employ humour, parody, and satire to comment on social behaviour and community relations. Through exaggeration and symbolic characterization, these performances provide entertainment while simultaneously communicating moral and social messages [10].

Mythological Performances

Mythological performances incorporate legendary characters, symbolic motifs, and supernatural themes derived from traditional belief systems. Such performances preserve ancient cosmological concepts and contribute to the transmission of cultural memory and collective identity [11].

4.3 Genre-Specific Features

The genre specificity of Karabakh folk games and performances is determined by several interconnected elements:

- Collective participation and communal interaction;
- Integration of music, movement, and verbal expression;
- Symbolic and ritual content;
- Educational and social functions;
- Preservation of mythological and historical memory;
- Adaptability to changing social conditions.

Despite modernization and cultural transformation, many traditional genres continue to survive in contemporary celebrations and cultural events. Their persistence demonstrates the resilience of folk culture and its capacity to maintain continuity while adapting to new social environments [9].

In conclusion, the genre characteristics and classification of Karabakh folk games and performances reveal a rich and multifaceted folkloric tradition. Their diversity reflects the complexity of Azerbaijani cultural heritage and highlights the important role these forms play in preserving historical memory, social values, and collective identity.

The comparative study of Karabakh folk games and performances reveals both their distinctive regional characteristics and their strong connections with broader Azerbaijani and Turkic cultural traditions. Although Karabakh possesses a unique folkloric environment shaped by its historical, geographical, and social conditions, many of its traditional games share common origins, structures, and symbolic meanings with games found in other regions of Azerbaijan and throughout the Turkic world.

The comparative analysis of Karabakh folk games and performances provides valuable insights into both the unique cultural identity of the region and its place within the broader framework of Azerbaijani and Turkic folklore. Traditional games have long served as important mechanisms for preserving collective memory, transmitting cultural values, and strengthening social cohesion. While many Karabakh games share common structural, ritual, and symbolic characteristics with those found throughout Azerbaijan and the Turkic world, they have also developed distinctive local features

shaped by the region’s historical experience, geographical environment, and social traditions (See Figure 1).

COMPARATIVE PERSPECTIVES OF KARABAKH FOLK GAMES AND PERFORMANCES					
Regional Uniqueness and Shared Turkic Heritage					
ASPECT	KARABAKH (Azerbaijan)	OTHER REGIONS OF AZERBAIJAN	TÜRKİYE	CENTRAL ASIA (Kazakhstan, Kyrgyzstan, Uzbekistan, Turkmenistan)	SIBERIA (Tuva, Altai, Yakutia)
Structural Similarities	• Many games share the same basic structure with slight variations.	• Remarkable similarity in game rules, roles, and performance styles.	• Similar game structures based on competition, imitation, and collective participation.	• Common structural patterns in physical, ritual, and dance-based games.	• Similar emphasis on movement, imitation, and symbolic actions.
Common Games	<i>Ashiq Oyunu, Evcik-Evcik, Diredoyme, Eshshekbeli, Gizlenpaç, Beştaş, Çevik (Ayıplı), Körebe, Yalı</i>	<i>Ashiq Oyunu, Evcik-Evcik, Diredoyme, Eshshekbeli, Gizlenpaç, Beştaş, Körebe, Yalı, Qorxulu, Topdağlama</i>	<i>Aşık Oyunu, Evcilik, Durdurma (Diredoyme), Eşek-Çatapat, Körebe, Sek Sek (Beştaş), Yağ Satarım Bal Satarım</i> (counting rhymes)	<i>Aşık Atı (Aşık Oyunu), Orda (Evcik-Evcik), Altybakan</i> (hide-and-seek), <i>Kökpar, Oq Terakmi</i> (stone games), <i>Ulak</i> (team games)	Horse-riding games, Eagle imitation games, Hide-and-seek, Bone knuckle games, Ritual circle dances
Shared Elements	Animal imitation, physical competition, ritual performances, dance-based games, seasonal celebrations	Animal symbolism, competitive activities, collective participation, ritual elements, counting rhymes	Imitation of animals, team competitions, dance circles (halay), ritual and wedding performances	Horse games, archery, strength competitions, ritual and seasonal festivities, symbolic performances	Shamanic rituals, animal symbolism, seasonal ceremonies, collective dance and circle formations
Unique Features	<i>Maral Oyunu, Baharband, Kilimarasi Oyunu, Khan-Vazir, Qıç-Mərə</i> and other locally adapted performances	Some local variations in naming, rules, and performance; different regional narratives	Specific local games such as <i>Cirit, Aba Güreşi, Deve Güreşi</i> , and regional wedding performances	Distinct horse games (Buzkashi, Kökpar), epic narrative traditions, shamanic performance heritage	Shamanic and animistic rituals, reindeer and eagle (eagle) symbolism, unique epic dance traditions
Cultural Significance	Preserve historical memory, strengthen identity, reflect local history and social life	Maintain national unity, transmit traditional values, socialization and education	Community bonding, cultural continuity, expression of Anadolu folk culture	Transmit nomadic heritage, strengthen clan and community bonds, ritual functions	Spiritual connection with nature, preservation of ancient beliefs, ritual importance
Historical Roots	Ancient ritual practices, Turkic mythology, agricultural and hunting traditions	Shared Azerbaijani folkloric roots, agricultural and pastoral culture	Pre-Islamic Turkic roots, Anatolian folk traditions, Islamic period influences	Ancient steppe traditions, nomadic culture, pre-Islamic beliefs and rituals	Ancient tribal traditions, shamanism, animism, nature worship

1 This comparative overview shows that while Karabakh folk games and performances share common Turkic cultural foundations with other regions, they also contain unique elements shaped by the historical, geographical, and social context of the Karabakh region.

Figure 1. Comparative Perspectives of Karabakh Folk Games and Performances: Regional Uniqueness and Shared Turkic Heritage

Source: Compiled by the author based on the comparative analysis of Karabakh folk games and performances and their parallels within Azerbaijani and Turkic folklore traditions.

Figure 1 presents a comparative overview of Karabakh folk games and performances alongside similar traditions from other regions of Azerbaijan, Türkiye, Central Asia, and Siberia. The comparison highlights common elements such as animal symbolism, ritual practices, competitive activities, collective participation, and dance-based performances, while also identifying regional variations and unique folkloric expressions. The figure demonstrates that Karabakh folklore represents both a continuation of ancient Turkic cultural traditions and a distinctive regional manifestation of Azerbaijan’s rich intangible cultural heritage.

One of the most notable findings of comparative analysis is the remarkable similarity between Karabakh folk games and those practiced in other Azerbaijani regions. Despite minor variations in terminology, rules, and performance styles, many games maintain the same fundamental structure and cultural functions. This similarity reflects the shared historical development of Azerbaijani folklore and demonstrates the continuity of common cultural traditions across different regions of the country.

Comparative evidence also indicates that numerous Karabakh folk games have close counterparts among other Turkic peoples. Traditional games such as *Ashiq Oyunu*, *Evcik-Evcik*, *Diredoyme*, and *Eshshekbeli* appear in various forms throughout Türkiye, Central Asia, Siberia, and other Turkic-speaking regions. Although these games may differ in certain details of performance or local interpretation, their basic structures, objectives, and symbolic content demonstrate a common cultural heritage rooted in shared Turkic traditions.

The existence of similar games across geographically distant Turkic communities suggests the preservation of ancient cultural patterns that predate modern political boundaries. Such similarities

can be observed in animal imitation games, competitive physical activities, ritual performances, and collective dance-based games. These common elements reflect shared mythological concepts, social values, and historical experiences that have been transmitted through generations.

At the same time, comparative analysis highlights the distinctive features of the Karabakh folkloric tradition. Certain games and performances are either unique to Karabakh or exhibit characteristics not commonly found elsewhere. Examples include *Maral Oyunu*, *Baharband*, *Kilimarası Oyunu*, *Khan-Vazir*, and *Qığ-Mərə*. These traditions represent local adaptations shaped by the historical experience, cultural environment, and social life of the Karabakh region. Their existence demonstrates that regional folklore develops both through the preservation of common traditions and through the creation of unique cultural expressions.

Another important aspect of comparative study concerns the relationship between folk games and performances in different cultural contexts. Similar ritual and mythological motifs appear not only within Turkic traditions but also among various world cultures. Animal symbolism, fertility rituals, seasonal celebrations, and communal performances are common features of many traditional societies. Such parallels suggest that certain forms of folk expression emerge from universal human experiences while simultaneously acquiring distinctive local meanings.

Comparative perspectives also contribute to understanding the evolution of folklore genres. By examining similarities and differences between Karabakh games and those of neighboring regions, researchers can identify historical layers, cultural exchanges, and processes of transformation. This approach helps explain how traditional games adapt to changing social conditions while preserving their essential cultural functions and symbolic structures.

Furthermore, comparative analysis demonstrates that the boundaries between regional traditions are often fluid rather than rigid. Similar games may exist under different names, with modified rules or localized narratives, yet still belong to a common cultural tradition. This phenomenon illustrates the dynamic nature of folklore and its ability to evolve through interaction, migration, and cultural exchange.

In conclusion, a comparative examination of Karabakh folk games and performances reveals a complex interplay between regional uniqueness and broader cultural continuity. While many traditions reflect common Azerbaijani and Turkic heritage, others embody distinctive local characteristics that enrich the cultural diversity of the region. These findings emphasize the importance of comparative folklore studies for understanding both the shared foundations and the unique expressions of traditional culture.

Conclusion

Karabakh folk games and performances represent a unique synthesis of ritual practice, mythology, artistic expression, and social communication. Their origins can be traced to ancient ceremonial traditions that gradually evolved into complex folkloric genres. These cultural forms preserve valuable information about collective memory, traditional beliefs, and historical experience.

The study demonstrates that Karabakh folk games are not merely recreational activities but important cultural texts reflecting the worldview of Azerbaijani society. Their ritual-mythological foundations, genre diversity, and symbolic richness make them essential subjects of folkloric and cultural research.

Given the ongoing transformations of contemporary society, preserving and studying these traditions remains an urgent task. Continued scholarly attention will contribute not only to folklore studies but also to the broader safeguarding of Azerbaijan's intangible cultural heritage.

REFERENCES

1. Abdulazizovna, I. M. Mahmud Al-Kashgari's *Dīwān Lughāt al-Turk* as a Historical and Ethnological Source / I. M. Abdulazizovna // *Новости образования: исследование в XXI веке.* – 2026. – Т. 4, № 41. – С. 536–539.
2. Azərbaycan etnoqrafiyası : 3 cilddə. C. III. – Bakı : Şərq-Qərb, 2007. – 568 s.
3. Bayat, F. Şamandan səmazənə: oyun və oyunçu / Füzuli Bayat. – Bakı : Elm və təhsil, 2017. – 228 s.
4. Caferova, İ. Azərbaycan geleneksel çocuk oyunları / İ. Caferova // *Acta Turcica: Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi.* – 2010. – C. II, № 1. – Marmara. – Ocak. – S. 24–37.
5. Gözəlov, F. X., İmanov, M. K., Rüstəmzadə, İ. F., Orucov, T. T., Abbasov, E. H. Qarabağ xalq oyunları və meydan tamaşaları / F. X. Gözəlov, M. K. İmanov, İ. F. Rüstəmzadə, T. T. Orucov, E. H. Abbasov. – Bakı : Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Elmin İnkişafı Fondu, 2017. – S. 142–257.
6. Nəbiyev, A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. I hissə / A. Nəbiyev. – Bakı : Elm və təhsil, 2009. – 560 s.
7. Qarabağ: folklor da bir tarixdir. Kit. I : Ağdam, Füzuli, Ağcabədi, Cəbrayıl, Zəngilan, Qubadlı, Laçın və Kəlbəcər rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri / layihənin rəhbəri M. Kazımoğlu (İmanov). – Bakı : Elm və təhsil, 2012. – 464 s. – S. 430–436.
8. Qarabağ: folklor da bir tarixdir. Kit. II : Bərdə və Ağcabədi rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri / layihənin rəhbəri M. Kazımoğlu (İmanov). – Bakı : Elm və təhsil, 2012. – S. 171–173.
9. Qarabağ: folklor da bir tarixdir. Kit. III : Ağdam, Füzuli, Cəbrayıl, Tərtər, Qubadlı, Zəngilan, Kəlbəcər, Laçın və Şuşa rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri / layihənin rəhbəri M. Kazımoğlu (İmanov). – Bakı : Elm və təhsil, 2012. – S. 425–430.
10. Qarabağ: folklor da bir tarixdir. Kit. V : Bərdə, Füzuli, Ağdam, Şuşa və Zəngilandan toplanmış folklor örnəkləri / layihənin rəhbəri M. Kazımoğlu (İmanov). – Bakı : Zərdabi LTD MMC, 2013. – S. 320–324.
11. Qarabağ: folklor da bir tarixdir. Kit. VI : Cəbrayıl, Kəlbəcər və Tərtər rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri / layihənin rəhbəri M. Kazımoğlu (İmanov). – Bakı : Zərdabi LTD MMC, 2013. – S. 397–408.
12. Qarabağ: folklor da bir tarixdir. Kit. VII : Xocavənd rayonundan toplanmış folklor örnəkləri / layihənin rəhbəri M. Kazımoğlu (İmanov). – Bakı : Elm və təhsil, 2014. – 444 s. – S. 391–394.
13. Quliyev, B. Mütəhərrik və əyləncəli oyunlar / B. Quliyev. – Bakı : ADPU nəşriyyatı, 2011. – 216 s.
14. Süleymanova, L. Qarabağ folkloru / L. Süleymanova // *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi.* – 2011. – № 1 (Ocak–Haziran) : Azərbaycan Özel Sayısı-I. – S. 188–196.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.20791868>

УДК: 371:494.3:371.398

НЕКОТОРЫЕ ВЕХИ В БИОГРАФИИ МАНАС-БАТЫРА: ВЗРОСЛЕНИЕ, ЖЕНИТЬБА, ПОДВИГИ И ПРЕДСМЕРТНОЕ ЗАВЕЩАНИЕ (ПО ВАРИАНТУ СКАЗИТЕЛЯ САГЫМБАЙ ОРОЗБАКОВА И НА МАТЕРИАЛЕ АВТОРСКОГО ПРОИЗВЕДЕНИЯ МАРА БАЙДЖИЕВА «СКАЗАНИЕ О МАНАСЕ»)

КОЛДОШЕВ МИСИРАЛИ

доктор педагогических наук, и. о. профессора
Ошского государственного университета, г. Ош,
Кыргызская Республика

***Аннотация.** В предлагаемой теме нами рассматриваются отдельные моменты кыргызского героического эпоса «Манас», имеющие отношение к детству Манаса, а также другие эпизоды, касающиеся богатырей – близких соратников Манаса, и их воспитательное влияние на подрастающее поколение, эффект проявления осторожности с учётом возрастной специфики. Проведённый в статье анализ поступков в острых боевых ситуациях и приёмов воспитания применительно к данным поступкам даёт нам основание делать некоторые выводы о традиционной стратегии в воспитании кыргызов.*

*Описывается событие женитьбы Манас-батыра на дочь хан Атемира по имени Каныкей (в тексте эпоса она именуется как **Санирабийга**). До того момента рассказывается о двух женах Манаса, как Караборк и Акылай, которые были дочерьми ханов; они вели захватнические войны против хан Манаса. Эти девушки были принесены к Манасу в качестве дара от ханов-противников с целью – уберечь свой народ от окончательного поражения и тем самым достичь мира между народами. Девушки были красивы, обаятельны, внешне привлекательны. Совместная жизнь с указанными женами в статусе семьи показала, что, в складе их характера, в понимании жениха, в привычках, в отношениях с окружающими, в следовании народным обычаям и традициям все отчетливее замечались какое-то несоответствие, определенные расхождения в манерах поведения и в разговорах. К тому же о недостойности их как жены для хан Манаса вслух сказал Бакай, который был самым почетным воином и близким советником его. Богатырь Алмамбет – друг и соратник Манаса, как-то шутливо намекнул, что его можно отнести к холостяку, поскольку он не женился пока законным путем согласно народному обычаю. Об этих слухах и разговорах Манас решил поделиться со своим отцом – Джакып-баем и сказал ему: - по многовековому обычаю наших предков, вы должны поженить меня, но до сих пор не задумались об этом и, не сделали этого.*

Обо всех перипетиях жизни, связанной с событиями и процессами женитьбой сына, его отцом – Джакыпом, мы попытались подробно рассматривать.

Далее нами охарактеризованы эпизоды, связанные с тем, как тяжело раненого в великом сражении в Большом походе Хан Манаса встретила его жена Каныкей. Несмотря на сильную боль в области раны, Манас изо всех сил собрался, чтобы достойно держаться перед ней. Мудрая Каныкей сразу же тонко почувствовала неважное состояние мужа. Немного отдохнув после возвращения из изнуряющей далёкой дороги, Манас позвал к себе жену; он решил рассказать ей о своём завещании, о том, что его дни сочтены и ему осталось жить совсем недолго; он попросил её, чтобы она мужала, крепла, жила ради общего сына, проявляла заботу о нём, всячески оберегла сына от ненавистников; он сказал ей: «когда сын подрастёт, расскажи ему об отце, его жизненном пути и подвигах; как он собрал и сплотил разбросанный по разным местам и далёким краям кыргызский род в единый народ, и что его отец посвятил свою жизнь родному народу; воспитывай так, чтобы он рос героем, защитником своей земли».

Завещание, данное Каныкею было исполнено ею очень трепетно, аккуратно и ответственно. В тяжёлые дни, выпавшие на её долю, она собралась, взяла себя в руки, окрепла. Днём и ночью думала о сыне Семетее: заботилась, воспитывала, старалась, чтобы он рос сыном народа, достойным продолжателем наследия предков, и стал джигитом, совершал героические подвиги как его отец. Мать Каныкей с большой надеждой смотрела в будущее своего сына. А сын Семетей, в свою очередь, был духовной опорой для матери. В самые трудные часы и минуты, ей оказала поддержку и помощь, была рядом с ней бабушка сына Чыйырды, а также родня по линии матери. В её образе мы видим сокровенные духовные ценности, пример для подражания, которому необходимо следовать нашим кыргызским матерям в современной информационно перенасыщенной реальности.

Следовательно, завещание как метод народного воспитания несёт в себе большую нравственную ценность в формировании важных личностных качеств подрастающего поколения.

Ключевые слова: эпос, детство, возрастная особенность, традиционное воспитание, Караборк, Акылай, Каныкей, бракосочетание по-мусульмански (Никах), завещание, наставление.

SOME MILESTONES IN THE BIOGRAPHY OF MANAS BATYR: GROWING UP, MARRIAGE, EXPLOITS AND HIS LAST WILL (BASED ON THE VERSION OF THE STORYTELLER SAGYMBAY OROZBAKOV AND BASED ON THE ORIGINAL WORK OF MAR BAIDZHIEV “THE TALE OF MANAS”)

KOLDOSHEV MISIRALI

Doctor of Pedagogical Sciences, Associate Professor,
Osh State University, Osh city,
Kyrgyz Republic

Abstract. *In the proposed research article, we are considering certain moments of the Kyrgyz heroic epic «Manas» related to Manas’s childhood, as well as other episodes concerning the heroes – close associates of Manas, and their educational influence on the younger generation, the effect of warning, taking into account age characteristics. The analysis of actions in acute combat situations and methods of education in relation to these actions, carried out in the article, gives us grounds to draw some conclusions about the traditional strategy in the education of Kyrgyz people.*

This research paper describes the event of Manas-batyr’s [batyr – (epical) warrior, hero] marriage to the daughter of Khan Atemir named Kanykei (in the text of the epic she is referred to as Sanirabiyga). By that time, Manas already had two wives: Karabork and Akylai, who were the daughters of the khans who waged wars of conquest against Khan Manas. These girls were presented to Manas as gifts from the opposing khans in order to protect their people from final defeat, and thus achieve peace between the nations. The girls were beautiful, charming and outwardly attractive. Living together with these wives in the status of a family showed that in the structure of their character, in the understanding of the groom, in habits, in relationships with others, in following folk customs and traditions, some inconsistencies, certain differences in manners and conversations became more and more clearly apparent. In addition, Bakai, who was Manas’s closest adviser and also the most honourable warrior, loudly declared unworthiness of Manas’s present wives as wives for Khan Manas.

Almambet-batyr – a friend and companion-in-arms of Manas, once jokingly hinted that he (Manas) could be classified as a bachelor, since he had not yet legally married according to folk custom. Manas decided to share these rumours and conversations with his father, Zhakyp-bai, and told him: “... according to the centuries-old custom of our ancestors, you should marry me, but you still haven’t thought about it and haven’t done it.”

All the twists and turns of life related to the events and processes of the son's marriage by his father Zhakyp are described in detail in this article.

This research article discusses episodes related to how Khan Manas, who was seriously wounded in the great battle during the Great Campaign, was met by his wife Kanykey. Despite the severe pain in the area of the wound, Manas pulled himself together with all his strength to stand in front of Kanykey with dignity. The wise Kanykey immediately subtly felt the poor state of her husband. Having rested a little after returning from an exhausting long journey, Manas asked his wife to come up to him; he decided to tell her about his will, that his days were numbered and he had only a short time to live; he asked her to mature, grow stronger, live for the sake of a common son, take care of him, protect her son from haters in every possible way; he told her: "when our son grows up, tell him about his father, his life path and exploits; how he gathered and rallied the Kyrgyz family scattered in different places and distant lands into a single people, and that his father devoted his life to his native people; educate him so that he grows up as a hero, a defender of his land".

The will given to Kanykei was executed by her very reverently, accurately and responsibly. In the difficult days that fell to her lot, she gathered herself, pulled herself together, got stronger. Day and night, thinking about her son Semetey: she cared, educated, tried to make him grow up as a son of the people, a worthy successor to the legacy of his ancestors, and become a gentleman, perform heroic deeds like his father. Kanykei's mother looked into her son's future with great hope. And the son of Semetey, in turn, was a spiritual support for his mother. In the most difficult hours and minutes, she was supported and helped, the grandmother of her son Chiyyrды was next to her, as well as relatives on her mother's side. In her images, we see hidden spiritual values, an example to follow, which our Kyrgyz mothers need to follow in the modern information-saturated reality.

The article focuses on the fact that the testament as a method of public education carries a great moral value in the formation of important personal qualities of the younger generation.

Keywords: *epic, childhood, age feature, traditional education, Karabork, Akylai, Kanykei, Muslim marriage (Nikah), will, instruction.*

Введение. Эпос «Манас» как величайшее творение искусства слова, созданное гением народа, проходя сквозь различных преград, препятствий, преодолев трудный, долгий исторический путь, не теряя свою первозданную родниковую свежесть и прелесть, доходит до наших дней и, трактуется некоторыми известными исследователями как реальное явление, имевшее место в истории народа.

Вопрос о «прототипе» Манас – один из самых обсуждаемых тем в Манасоведении.

С. М. Абрамзон рассматривает эпос «Манас» как ценнейший источник по истории и этногенезу кыргызского народа. В частности, в главе VII «Устное поэтическое творчество» подвергая анализу исторические пласты эпоса, он подчеркивает, что многие обычаи, обряды и этнические названия упоминаемые в эпосе находят прямое подтверждение в этнографической реальности и истории Средней Азии [5].

Известный историк А. Н. Бернштам в работе «Историческое прошлое кыргызского народа» аргументирует, что, «Манас» - это поэтическое отражение событий IX века, а именно периода «Великого кыргызского великодержавия».

Он связывает образ Манаса с предводителем кыргызов, победившим Уйгурский каганат и интерпретирует поход на Бейджин как реальное военное событие того времени [8].

Т. К. Чоротегин, который исследует истоки эпоса с точки зрения тюркологии письменных источников, рассматривает Манас в контексте этнополитической консолидации кыргызов на Тянь-Шане и Енисее. Анализирует упоминания о кыргызах в мусульманских и китайских источниках, сопоставляя их с эпическими сюжетами. Чоротегин уделяет внимание фигуре Барс-бека как исторического фундамента образа [14].

Большинство ученых сходятся на том, что даже если у Манаса был один конкретный прототип, за тысячелетней эпохи устного творчества народ наделил его чертами множества

других героев, сделав его идеализированным символом нации. Мы разделяем данную концепцию.

Как один из древнейших кыргызских эпосов, «Манас» представляет собой наиболее полное и широкое художественное отображение многовековой борьбы кыргызского народа за свою независимость, за справедливость и счастливую жизнь.

Достижение результативности воспитательной работы предполагает обязательное руководство воспитателями принципа учёта возрастных и индивидуальных педагогико-психологических особенностей учащихся.

Представляет определенный интерес, воспитательное влияние народных педагогов, то есть отцов и матерей героев эпоса с учётом возрастных особенностей и традиций воспитания.

Методы исследования: анализ, синтез текста, сравнение, абстрагирование, конкретизация, обобщение, концептуальный анализ, герменевтическая интерпретация и т.д.

Основное содержание. Жизненные ситуации, с которыми столкнулось детство Манаса, даёт определённую «пищу» педагогам для раздумий и размышлений. Видный кыргызский учёный-педагог Советбек Байгазиев следующим образом характеризует отношение родителей к восьмилетнему Манасу: - его отец Жакып сильно тосковал, горевал долго не имея детей, и, потому часто приласкал, похаживал по голове, лелеял, пестовал, относился заботливо; при каждом удобном случае давал сыну правильное наставление, старался воспитывать:

Приласкала мать,
Нёс на спине отец [1, с. 47].

У наших предков своеобразие воспитания состояло в том, что ребёнок до достижения им 7-8-летнего возраста был окружён материнской и отцовской любовью, их вниманием. Когда Манасу исполнилось 8 лет, неожиданно выявляются у него особые черты поведения, как шаловливость и озорство, которые до того особо не замечались. Например, в отдельные дни, не спрашивая ни у кого, он пропадает; в другой раз, с утра целый день обмывается; смотришь, в иных случаях, даже целый месяц не обмоет руки.

Буйная натура дитя Манас в эпосе характеризуется так:

Порою же мечется он,
Словно одержимый, которого не связать,
В то, что считают священным мазаром,
Забавляясь, стреляет, как в цель.
То, что взбредёт ему на ум,
Пока, не сделает, не угомонится он.
Если увидит ребят, гонит в кучу их,
Если увидит священное дерево, срубит его [2, с. 273].

Среди людей о Жакып-бае пошли различные негативного характера сплетни и пересуды. У кыргызов с древних времён традиционно главой семьи является отец. Зеркалом семьи считались дети, то есть уровень их трудолюбия, поведения, нравственности, интеллекта, привычки и характерологические особенности.

Исходя из этого, отметим, что черты характера ребёнка должны были соответствовать определенным «стандартам», нормам и стереотипам, принятыми и установленными в данном обществе. Следовательно, различного толка отрицательные разговоры среди населения о Жакып-бае, на самом деле наводили тень на человеческую честь и достоинство отца; поэтому можно понять его боль и страдания.

Вместе с тем, если подойти к ребёнку с психолого-физиологической точки зрения, реально и то, что сама природа одарила его такой удивительно редкостной натурой. В этой связи нельзя не согласиться с мнением С. Байгазиева о том, что, редкостный мальчик в какую бы эпоху, где бы ни родился, нельзя втиснуть его в привычные рамки, стереотипы и каноны, принятые в народе, так как Манас редко рождённый феномен природы. Если вникнуть глубже, то обнаруживается, что сильные шаловливость и озорство Манаса объясняется не столько особой лаской родителей, а сколько его бурлящей и кипящей внутренней энергией, трудно

поддающейся управлению и удержанию в силу его ещё и возрастных особенностей. «Манас, что он такой мальчуган», и сам того не замечает [4, с. 8-9].

Есть ли выход из такой необычной ситуации? На наш взгляд, обладающий большим жизненным опытом Жакып-бай сумел найти правильный путь. О своём решении по воспитанию ребёнка он поделился с женой: - слушай, насколько я замечаю, у нашего ребенка будто ума немного, ходит опьянённый нашим богатством, как следует не слушается. Хватить приласкать его, давай отправим его на джайлоо (летнее пастбище) и отдадим в руки овчару Ошпуру, чтобы он понимал жизнь; различал, откуда берётся богатство, научился разговаривать с людьми, словом, ежедневные трудовые будни, пусть его крепит. Жена, Чыйырды, считала уместным мнение мужа, и дала согласие. Вызвали Манаса к себе. Жакып простым, доступным языком стал объяснять сыну о своём намерении; о том, что он стареет и, нет у него прежних сил, энергии; с каждым годом становилось все труднее держать спину; сейчас, как раз, пришло время тебе работать и оказать нам посильную помощь; если ты поможешь пасти овец овчару Ошпура, то он вознаградит твой труд выделением ягнят, что для нас очень важно. Затем Манас задал несколько вопросов отцу, и согласился, подбадривая своего отца: «Я, как ваш сын должен слушаться, не боюсь пасти овец, не переживайте за меня, о себе прошу заботиться».

В данной ситуации выявляется зримо два особых качества Манаса: во-первых, трепетное уважение к родителям; во-вторых, наличие достаточного ума, в чём было определённое сомнение у отца до этого момента.

По приезду к Ошпуру Жакып-бай решил тайно побеседовать с ним без присутствия своего сына: «Я привёл к тебе мальчика, чтобы он пас твоих овец. Когда надо, оставьте его голодным, в иной раз пусть будет сытым; если упрямится, не слушаясь, можете применить силу, принуждать, пусть крепнет».

Таким образом, Жакып создал для сына такие условия, что, будучи вдали от дома, где нет рядом родителей, сама жизнь, её факторы и условия, естественно, будут его воспитывать.

Прошло некоторое время. Манас возвращался домой от овчара Ошпура. По дороге, совсем недалеко были пастбища, где паслись лошади Жакыпа. Внезапно откуда-то появились калмаки с явным плохим намерением угонять лошадей Жакыпа из пастбища (хотя, Жакып платил определённую дань по использованию их пастбища). Они очень сильно ревностно придирались, капризничали, держались возмущенно по отношению к Жакыпу; следили за тем, если изо рта Жакыпа услышат какие-то неприятные, грубые слова, они готовы были к тому, чтобы тут же избить его. Ситуация сильно обострилась. Калмаки стали с разных сторон дёргаться на Жакыпа и, это очень удивило Манаса (он задавал себе вопрос: что же мой отец наделал, чтобы калмаки на него так остро и шумно стали дёргаться?..). Манас увидел удручающее состояние отца и ему его стало жалко. Нахальство калмаков сильно огорчило маленького Манаса; чтобы не уронить честь и достоинство отца, Манас влез в драку с ними. Он мощно ударил с петлей в голову их главаря, имя которого Кортук, и он тут же скончался. Увидев всё это, они в один миг растерялись, испугались и не знали, что делать. Некоторое время спустя они решили поймать мальчика (Манаса), утащить его в свой аул, чтобы привести его к «здравомыслию» и показать ему что такое «лезть в драку и сопротивляться калмакам»; а потом собрать всех калмаков и послать их, чтобы утащить всё богатства Жакыпа. Такова была их цель при нападении на Манас!

Драка Манаса обрисовывается так:

Юный Манас, не мешкая,
В схватку вступил.
Кого хлестнёт - тот навзничь упадёт,
Кого ударит - тот рухнёт плашмя,
Хоть калмаки и дрались с ним,
Но, видно, им не уцелеть [2, с. 293].

В этой отчаянной схватке, примерно в возрасте одиннадцати лет, Манас продемонстрировал своё бесстрашие, могучую силу и подвиг. Калмаки поняли, что Манас не оставит их в живых; они бросились бежать в свою деревню впопыхах и наперегонки. Сильно озлобленный и очень расстроенный их плохим, бесчеловечным отношением, Манас поскакал за ними и попытался их догнать. Когда он подъехал совсем близко к их месту жительства, к их деревне, Жакып, предположив, что они могут навредить жизни его сына или даже убить его, громко крикнул Манасу, чтобы тот остановил своего коня. Услышав голос отца, Манас немедленно остановился, и отец последовал за ним. Бай Жакып обратился к сыну, как бы прося и умоляя его остыть, образумиться, так как помочь ему в данный момент некому; Жакып сказал: «Твой славный народ, твоя земля, Туркестан, сейчас где-то далеко; к тому же ты ещё очень молод». Он, тем самым, уберёг сына от неприятностей:

Пока не окрепли мышцы твоих икр,
Для богатырских дел время не пришло,
Пока ты ещё не возмужал,
Рваться [в бой] время не пришло [2, с. 293].

«И потому, раскрой глаза пошире, они легко «съедят» и меня, и тебя; придёт время, если бог даст тебе здоровья, а я прошу бога сохранить тебя в целости, ты отомстишь им и за меня. Убив их лидера, ты поставил меня в очень трудное положение»:

Давай повернём назад,
На калмаков поглядим -
Что будут делать нечестивцы [те].
Если пожелают, выкуп за убитого дадим [2, с. 294].

И, тут же Манас повернул своего коня обратно. Несмотря на такую в большей степени неопределённость и непредсказуемость ситуации, мальчик Манас послушался своего отца; особо не погорячился и не затеял спора с отцом, что, все это равносильно, на наш взгляд, уважению к отцу и почитанию его, а также проявление трепетного отношения к его славе, в чём нравственный и интеллектуальный рост налицо!

Кокчо (близкий соратник Манаса), обладающий хорошей физической силой, перед тем как вступить в единоборство со свирепым врагом, его отец Айдаркан, приведя те же аргументы, которые мы приводили в отношении Манаса, вышел навстречу Кокчо, чтобы тот остановился и отказался от своего намерения.

Айдаркан встревоженным и очень переживающим тоном убеждал сына в том, что его кости и мышцы не окрепли как следует, что он ещё не возмужал; следовательно, он пока не готов к таким схваткам, где он, не дай бог, может потерять жизнь или может покалечиться на всю жизнь.

Молодой Кокчо в то время действительно немного преувеличивал свои возможности и силу, жаждал схватки, считал, что враг принизил его и оскорбил честь и достоинство его народа; но после того, как отец привёл убедительные аргументы, он опомнился и остановился.

Слушаться отца, его наставлений, выполнять его требования, у казахов и кыргызов всегда считалось незыблемым правилом; чтить слова отца - мерилом воспитания сына, поскольку по семейным традициям сын считался зеркальным отражением отца.

И, наоборот, за плохое поведение сына порицали прежде всего отца, то есть относили к погрешности отца в отношении воспитания своего сына.

В известных поминках по Хану Кокетею в долине Каркыра, его девятнадцатилетний сын Бокмурун, который был очень одержим честью своего отца и своего народа, и чтобы не уронить их честь, решает сразиться один на один (единоборство) с самим грозным Ханом кытай-калмаков, Конурбаем, военачальником, намеревавшимся разгромить кыргызские войска и тем самым захватить их земли.

Бокмурун непоколебимо твердил, что нисколько не боится Конурбая, и пусть, если в его судьбе начертано, что ему будет суждено пасть от руки Конурбая, пусть будет так, и попросил самого Кошой, чтобы он его благословил, на что Кошой ответил, что Конурбай очень опытен;

до сего времени ему не было равных в таких схватках. Кошой посоветовал ему ещё раз одуматься и не выходить на схватку: «Если будешь побеждён, это будет равносильно, в косвенном смысле, поражению всего кыргызского народа»:

Решился выйти [на схватку] Бокмурун.
Храбрый Кошой, увидев решимость его,
Сказал: «От этого откажись»,

Далее:

Не горячись, дитя моё, не выходи,
Перед злобным кабаном,
Не урони свою честь! [3, с. 476-477].

Но, Бокмуруна переполняли чувства, сильное желание сразиться с самим знаменитым Конурбаем. Кроме того, он каким-то образом поверил в свои силы и оценил свои возможности, восседая на знаменитом скакуне по кличке Мааникер, храбро заявляет, что против него некому выступить; на что его абаке (*абаке* – *почтительное обращение к старшему мужчине – от аба – дядя; старший из старших братьев*) Кошой, положительно кивая головой, как бы соглашаясь, даёт своё благословение:

Храбрый Кошой, выш абаке,
Своё благословение дал [3, с. 478].

Борьба была очень острой, с переменным успехом, затянувшейся во времени; в конце концов Бокмурун одерживает верх, то есть побеждает.

В описании конных скачек, проведённых в честь Кокетея на его поминках, говорится, что самому старшему из ребят, скакавших на лошадях, было четырнадцать лет, а самому младшему - десять. Большинству было одиннадцать, двенадцать и тринадцать лет. Лёгкость всадника и его быстрая езда — это словно соревнование с ветром и летающими на небе птицами.

Отмечается, что ребята, которые добрались до финишной черты на своих лошадях, не сбившись с сложного, порой труднопроходимого и извилистого пути, действительно отличаются острым умом [1, с. 1288].

Мальчик, скакавший на [том] коне,
Отличался цепким умом [3, с. 462].

Манас до достижения двадцати двухлетнего возраста, даже не приглядывался за девушками и особо не присматривался за ними.

В те давние времена главной целью Хан Манаса было освобождение исконных земель предков от иноземных захватчиков, коварных врагов. Отличительная черта данной эпохи – было много войн, столкновений, стычек между враждующими народами, в основном, их мотивировало присвоение как можно больше земель. Хан Манас до женитьбы по мусульманскому обычаю бракосочетания, женился на дочке калмакского хана Кайып-данга по имени Караборк, а также к дочке хан Шоорука – Акылай. Но эти девушки были преподнесены в качестве дана Хан Манасу. Они были красивы, обаятельны, приятны, привлекательны. Совместная жизнь с ними показало, что, по характеру, по привычке, взаимопониманию оказались недостойными в качестве жены для Манаса. Наблюдая за ними Бакай и Алмамбет, самые близкие соратники Манаса, как-то вскользь заметили и сказали Манасу, что жены твои недостойны тебе. Еще об одной веской причине, которая мотивировала Манаса жениться законным путем в книге «Сказание о Манасе» объясняется так:

Но не смогли они вдвоем
Манасу сына подарить [3, с. 136].
А может быть, наш высший Бог
Тебе потомства не дает,
За то, что ты, ведя войну,
Не взял законную жену? –
Спросил шутливо Алмамбет.

Задумался Манас-батыр: [3, с. 136-137].

Манас принял решение жениться по обычаю предков. Об этом намерении рассказал своему отцу – Джакып-баю:

Не выбрал [невесту], с поклоном ты не ходил,
Не совершил обряда сватовства,
Не выполнил долга [отца] [3, с. 569].

При сватовстве, по обычаю кыргызов, отец жениха приходит с поклоном к родителям невесты с просьбой дать согласие на брак. При достижении такого согласия совершается сватовство.

Отца успокоил, сказав ему: «Если не погибнет моя душа – божий залог, все расходы я приму на самого себя».

Затем рассказал отцу в спокойном русле о своем желании и требовании в плане будущей жены, что, вы имеете огромный жизненный опыт, знаете хорошо все тонкости женской натуры, но тем не менее, чтобы она, то есть будущая жена вела здоровый образ жизни, была скромной, продумывала глубоко каждую мысль, ходила плавно, предвидела, к чему каждое дело приведет, а также:

У которой выдержка видна,
Кто никому мук не причинит,
Кто произносит спокойно свои слова,
Кто направляет весь свой ум
На то, чтобы расположить к себе народ [3, с. 571].

Далее продолжил рассказ о своих желаниях: была находчивой, богатая умом, приносящая благо для всех; вежлива и щедра душой, совершенная во всем; приятной и сладкоречивой; светлолика, с томными глазами; с длинной шеей, с изящной головкой; с глубоким умом, с твердой волей [3, с. 571].

Отцу напутствовал, чтобы он не торопясь наблюдал:

С красивой челкой, с длинной косой –
Такую девушку чтобы высмотреть,
Отец, не щади себя, гляди во все глаза [3, с. 571].

Будущая жена ухаживала бы за мужем с умом, со смекалкой опекала народ; знала скоту цену, умело выхаживало его; чтобы она жила, славя Аллаха; пусть будет искусницей, какой в народе нет; пусть умной девушкой будет она! [3, с. 571-572].

А также она была расчетливой, ходила ли она или стояла, чтобы все заботило ее!

Отцу сына женить –
Оказывается, обычай предков таков [3, с. 572].

После этих слов сына, глубоко задумавшись, Джакып-бай решил отправиться искать невесту для сына и, взял в спутники сына Атая по имени Бооке, сына Акымбека – Мендибая, сына Алыбека – Джооке.

Строил планы:

«Если отыщется девушка вдруг, - сказал, -
Не жаться же мне,
Даже монеты из красной меди не отдав!
Как же обряд сватовства совершу?»
С деньгами – с шестьюдесятью джамбы,
С прислужниками и рабами,
Двинулся в путь, к Аллаху воззвав,
Выехал, сев на коня [3, с. 572].

Джамбы – слиток серебра определенной формы и веса, служивший денежной единицей; иногда также слиток золота [3, с. 672].

Объездил много земель, края, оставляя позади трудные дни поиска, испытав немало мучений, не так-то было просто найти подходящую девушку и, в одной из остановок Джакып-

бай настроил себя поехать на Бухару, предпочитая, что там есть ученые улемы, правители сведущие, следовательно, и народ должен быть хороший.

Джакып приехал в это место, при знакомстве с здешними людьми, один человек по имени Алым, узнав о его намерении, поделился советом, что есть дочь хан Атемира, она учится в духовной семинарии, хвалил ее, сказал, что она должна понравиться вам; в большой перемене учащиеся-девушки часто появляются во фруктовом саду около озера и, можете присмотреть, наблюдать за ними, добравшись и расположившись в удобное местечко, находящееся близко к саду, то есть дал ориентир. Джакып так и поступил; скрывшись за густым камышом, чтобы девушки во время гуляния по фруктовому саду, веселого времяпровождения не заметили его. Действительно, они появились в саду, находящийся около озера, Джакып стал не спеша наблюдать за ними; в их беседах меж собой и в шуточных разговорах, постепенно стало проясняться девушка по имени Санирабийга – дочь Атемира. Среди других девушек стали особо выделяться Арууке и Санирабийга (она же по эпосу –

Каныкей):

Имя ее отца – Атемир,
Над тридцатью городами [он] хан,
Девушку зовут Санирабийга,
Сколько душ подвластны ей [3, с. 574].
Санирабийга по словам Джакыпа, характеризуется, как:
Оказывается, девушка Санирабийга –
Истинная красавица сама.
Звонко разговаривает она,
В ту пору она созрела умом.
Ей шестнадцать с половиной лет,
Толстые длинные черные косы у нее [3, с. 576].

В саду:

Один плод кокока сбив,
Подняв, девушки поделили его.
Когда они прохаживались туда-сюда,
Хорошо разглядел их Джакып: [3, с. 576].

Из сорока один девушек, особо его привлек обаяние, миловидность Санирабийга. Понравилось ее ухоженность, чистоплотность, внимательное слежение за своей одеждой. Немного огорчился тем, что, только с рождением детей у нее хуже обстоит.

Характеризуется задушевность ее:

Доброте ее нет границ,
Человеку душу смягчит –
Само сердце она,
Порванные концы соединит [3, с. 577].

Лучшие человеческие качества ее, как щедрость, глубина мысли раскрываются в следующих строках:

Сказавшему: «Не хватает мне»
Может рукав отрезать у себя и отдать –
Оказывается, щедрая она,
До конца додумывает свою мысль –
Оказывается, глубина в ней есть [3, с. 577].

Оказывается, - отмечает отец Манаса, - когда необходимо, она проявляет твердость характера, красноречива, каждому умеет подойти, отыщет то, чего нет, бережлива.

После чего, Джакып-бай направился встретиться с Атемиром. По началу, сторожа, люди охраны Атемира смотрели свысока, подозрительно, относились неуважительно, как к какому-то чужаку. И когда они интересовались предками Джакыпа, по рассказу его поняли, он наследник древа ханов, приехал из далекой кыргызской земли с единственной целью искать

подходящую девушку к своему сыну – Манасу; нашел девушку в лице Санирабийга, чтобы свататься с самим Атемиром и, попросил их пустить его к хану. Акылбайыс тут же пошел к Атемиру докладывать о Джакып-бае и об его намерении. Со слов Акылбайыса отец девочки уловил некоторые нюансы, тонкости, то есть «Алооке от Манаса бежал, вспомнилось ему» [3, с. 582]. Атемир раскритиковал своих сторожей за их неподобающее обращение со стариком – Джакып-баем; отправил их обратно, чтобы они уточнили: - кто берет в качестве жены? Тот ли самый старик, или его брат? Или сын? А когда охранники Атемира вернулись обратно и задали вопрос Джакыпу, поначалу он выразил определенное огорчение о том, что они не знают правил обхождения с людьми, с гостем, бранятся. Оказалось, прежде слышали они о славе Манаса-храбреца.

После объяснений отца Манаса:

Сказав: «Все четверо стойте здесь»,

От бая Джакыпа

Удалился Абдыкалык,

К Атемиру он вошел,

Торопливо заговорил: [3, с. 585].

Глубоко задумавшись, сказал слово Атемир:

«В мире человеку [такого] не преодолеть –

В такое затруднение попали мы,

На свете не пережить –

Такое мучение испытали мы [3, с. 586].

Затем хан Атемир приказал своим бекам, чтобы те, приглашали Джакып-бая к гостинице, как высокоуважаемого гостя. На пороге гостиницы Джакып увидел той самой Санирабийга и, он с рядом идущим беком затевал разговор об этой девушке; бек охарактеризовал ее как умницы, мастерицы.

Джакып попросил от беков, чтобы об его просьбе они рассказали Атемиру и, дайте, пожалуйста, мне ответ или скажите «Своей дорогой иди!»:

Если отдадите [ее], скажите: «Отдаем»,

В наших краях [это] называют кулдук –

Плату за сговор получите».

Бай Джакып высказался так,

Пятеро из беков

К Атемиру пошли [3, с. 589].

Кулдук – обращение сватов к родителям девушки с просьбой выдать ее замуж. При достижении обоюдного согласия родным невесты преподносятся со стороны жениха подарки (деньги, золото, дорогие вещи и пр.) [3, с. 677].

Атемир решил пригласить мудрых аксакалов, беков, известных людей, чтобы устроить совет. В процессе обсуждения большинство собравшихся считали правильным решение о том, если будем предлагать относительно большой объем калыма, тем самым усложним их задачи, которые станет не под силу им собрать, и это будет тактичный ход с нашей стороны, чтобы уважительно отторгнут от нас. Такое предложение исходило из уст Абдыкалыка. Его предложение поддержали Акылбайыс, Тулообек, Абдылкасым, сам Атемир, затем все другие.

После чего рассказывается о встрече Атемира и Джакып-бая. Джакып говорил ему, что, этой встрече очень рад, и вежливо объясняет о своем намерении следующим образом:

В эту сторону направился я,

Для сына своего невесту ищу,

Много земель повидал, а девушки не

приглянулись мне,

Не нашел девушки, что пришлось бы по душе.

Приглянулось мне ваше дитя,

Если всевышним богом предопределено,

Если скажите, что согласны, наш хан,
Сыну моему подходит она –
Возьмем мы ваше дитя» [3, с. 597].

А когда Атемир предложил свои условия, Джакып не затевал спор, дал знак согласия через теплое рукопожатие.

По приезду домой Джакып-бай приглашал знатных людей, свой народ на сход, и рассказал им о том, как хан Атемир принял их тепло, оказывая честь и показывая свои обычаи:

Двенадцать сарпаев надели на меня,
Взяв их, приехал я сюда.
Сарпаи и халаты
Седобородому отцу твоему
[Преподнес] Атемир, должное воздав,
Принеси, пусть посмотрит народ,
Пусть халаты поделят предводители родов».

Сказал эти слова Джакып,
Акымбека [сын] Мендибай
Двенадцать сарпаев принес,
На середину положил [3, с. 604-605].

Тогда спрашивает Манас:
«О атаке [отец], - говорит, -
Оказывается, вы вникли в их обычаи глубоко,
Рассказали, расхвалили речи их,
О силе того народа рассказали вы,
Когда девушку выдают и невесту берут,
Выплачивают ли у них калым? [3, с. 605].

С помощью доброжелательного, солидарного и единого народа:
Приготовили в три раза больше
Скота, чем запросили они [у него] [3, с. 608].

Эпос начинается с описания страшного народного бедствия, явившегося следствием вероломного нападения китайцев во главе с Алооке ханом на страну кыргызов. В такой критический момент в семье престарелого Джакыпа, сосланного из родных мест на далёкий Алтай к враждебным калмакам, рождается ребёнок, который растёт не по годам, а по дням, наливаясь сверхъестественной силой. Он собирает разбросанный кыргызский род в единый народ. Кыргызы вновь занимают свои земли на Тянь-Шане и Алае в результате победы над войсками Текес хана, Ахунбешим хана, Алооке хана и Шоорук хана. Но, в войне против китайских войск во главе с Конурбаем («Великий поход»), Манас возвращается смертельно раненым. И чувствуя свой конец, рассказывает свои завещания жене Каныкей.

Манас позвал к себе Каныкей, и, обняв её за плечи, сказал: «Мужайся, верная моя, кажется мой час приблизился. Береги себя для нашего сына. Когда я умру, ты беги в Бухару к своему отцу. Пусть Семетей растёт там. Здесь вы не увидите светлых дней; Абыке, Кобош не дадут вам спокойно жить».

Они:

И сына нашего они
В манкурта тут же превратят,
Заставят скот его пасти [6, с. 279].

Что его отец был Манас, его родина не Бухара, а Талас. Воспитай сына батыром. Потом он соберёт кыргызов, восстановить вновь наше единство. Похорони меня в горах; пусть никто не знает, кроме Бакая и дядушки Кошой. Если узнают все, враги из-за мести могут надругаться надо мной. Не забудь послать весть в Турфан, к калмакам. Я же обещал жениться на Кыз-Сайкал на том свете. Не хочу встречать смерть как дряхлеющий старик, в последний раз накрой меня одеждой брони Ак-олпок, мой безотказный ружьё Ак-келте положи рядом, на

кереге повесь сумку Боз-кисе. Положи у изголовья мой булатный меч Зулпукор, справа от меня поставь Сырнайзу, подай в правую руку мой любимый камчи. Так я буду встречать смерть как воин, раненный в бою!

Каныкей рыдая говорить: - Ты что, сына сиротой оставишь, а свой народ в беде; ох, нас горькая судьба ждёт. Но, взяв себя в руки, собрала верных джигитов. Ночью пошли в ущелье и пробили проход на каменной стене у скал, там и построили гроб для Манаса. Когда она вернулась, Манас попросил её позвать родных, друзей и воинов, чтобы взглянуть на них в последний раз. Все пришли сразу же, и окружили Манаса, чтобы отдать свой последний поклон. Когда все воины ушли, Манас снова позвал к себе жену и, прижав её ладонь к губам, отдал свою душу к небесам...

И весь народ тут зарыдал, Каныкей едва держалась на ногах; Кошой, Эр-Тоштюк, Бакай, Ажыбай, верные чоро Манаса, рыдали все. Было так темно, как будто солнце и луна затмились, даже казалось, что скалы рушились и даже земля дрожала. Верблюд Манаса Желмаян переклонил колени в слезах, у юрты, где лежал Манас. А пёс Манаса Кумайык не ел, не пил семь дней и по ночам жалобно скулил. Ак-Шумкар - сокол Манаса кружил, кружил над юртой, потом бесследно улетел в горы. А Тайбуурул - скакун Манаса хрипел, землю копытом бил, а в глазах дрожали слезы... Услышав весть о смерти Манаса, Кыз-Сайкал скончалась. Абыке, Кобош – братья Манаса стояли, путив фальшивые слезы.

Ночью Бакай, Тоштюк и Кошой омыли тело Манаса, прочли молитву, потом тайно погребли в скалах, где заранее по завещанию Манаса приготовила Каныкей, и завалили вход камнями. Утром весь народ пришёл на похороны Манаса. Мудрый Бакай, тайно привёз - труп умершей старухи и, они похоронили её вместо Манаса. После похорон все уехали, пообещав собраться тут через год, чтобы помянуть Манаса. Когда после смерти Манаса едва прошла сорок дней, Абыке послал своих людей к Каныкей, чтобы совершить нике. Но, Каныкей отказала ему. Потом отправил своих людей Кобош. И ему отказала. После отказа Кобошу, Каныкей призадумалась и убедилась, что все это не приведёт к добру. Вспомнив слова Манаса, решила сбежать к отцу; взяв сына, вместе с Чыйырды сбежали в Бухару. Вскоре из-за трона между Абыке и Кобошем вспыхнули войны.

Вышеуказанным понятиям, как «манкурт», «Ак-олпок», «Боз-кисе», «Сырнайза», «батыр», «камчы» и другим, автором произведения даются следующие толкования.

манкурт – потерявший память; не помнящий своего родства [6, с. 304].

ак-олпок – боевая верхняя одежда [6, с. 303].

боз-кисе – мешочек для огнива [6, с. 303].

сыр-найза – крашеное копьё [6, с. 305].

батыр – воин, герой [6, с. 303].

камчы – нагайка, плётка [10, с. 336].

кереге – решетчатые стены юрты [6, с. 304].

нике – обряд бракосочетания [6, с. 305].

Обсуждение. Чтобы не делать ошибку сейчас, в будущем, мы должны знать историю народа. Это эпическое наследие, которое наши предки, несмотря на лишения и невзгоды, суровые условия бытия и жизненные бури кочевой жизни, не растеряли, свято берегли и донесли до нас. Современная молодежь, прочитав эпос «Манас», может познакомиться с многовековой устной историей кыргызского народа, осмыслить уроки прошлого, получить сведения о богатейшей национальной культуре и духовных традициях. Возможность сохранить себя как полноценную нацию с самобытной культурой наряду с другими народами мира, напрямую связана с тем, насколько удастся каждому кыргызу сохранить в своем сердце идеи «Манаса», и бережно относиться к прошлому народа.

Заключение

Вышеизложенное содержание дало нам основание сделать следующие выводы:

- в эпосе последовательно учтены детство, последующие возрастные и индивидуальные характеристики, а также влияние на воспитание богатыря Манаса;

- из содержания эпоса можно выявить правильные представления об адекватном использовании методов традиционного воспитания, как рассказ, повествование, совет, наставление, обсуждение, материнская любовь, слушание отца, понимание и поддержка, закаливание, уважение, одобрение, согласие, убеждение, общественное мнение, доверие, эффект предосторожения, завещание, санжыра (родословия), хвала, восхваления, наказание, выражение недовольства, благословение, клятва, присяга, дать обещания, выполнение обещания, взвешенное решение и действие и др. в зависимости от возрастной специфики героев;

- жены хан Манаса по имени Караборк, которая была дочерью калмака Кайып данга, а также Акылай – она же дочь Шоорук хана, которые были преподнесены в качестве дара к Манасу из-за крупного поражения их в войне с войсками Манаса, чтобы заключить мирное соглашение и, тем самым сохранив свой народ от дальнейшего разрушения;

- эти девушки обладали красотой, обаянием, изяществом, но по истечении определенного времени, в процессе совместного проживания стали проявляться нежелательные манеры в их поведении, в характере, привычках, мировосприятии, толерантности, в принятии традиций кыргызов, в выполнении специфически свойственных им женских обязанностей;

- и потому в один из подходящих дней, удобной, чтобы затеять разговор, Манас решил побеседовать с отцом на эту тему и заговорил: - знаешь, что твой сын ходит как холостяк; испокон веков по нашей традиции в обязанности отцов входило поженить своих дитя по мусульманскому обычаю путем бракосочетания и, в этом деле он неосторожно упрек отца, что он до сего времени не задумывалось над этой проблемой;

- хан Манас в конце своей беседы с отцом подробно описывал личностные качества будущей предполагаемой жены, то есть какой она должна быть;

- Джакып-бай поехал искать к себе невесту, посещал много мест, повидал массу сложностей и трудностей в пути, наконец, в далеком краю, называемой Бухарой, в окрестности ее смог найти дочку хан Атемира по имени Санирабийга (в эпосе ее именуется как **Каныкей**), которой к тому времени исполнилось шестнадцать с половиной лет; процесс сватания ее для Джакып-баю пришлось нелегко; Атемир со своими прислужниками попытались усложнить задачи Джакыпа, предлагая ему относительно большой объем калыма, оплатить которого затрудняло бы его, тем самым тактично оттолкнуть от сватовства к своей дочке; но Джакып-бай не затевал спор, соглашался с предъявленным его условием, и дальнейший ход событий продемонстрировал, что он достойно выдержал этот нелегкий экзамен;

- в поиске будущей невесты своему сыну надо отдать должное Джакып-баю, что его наблюдение не спеша, огромный жизненный опыт, а также прозорливость благоприятствовал ему найти подходящую для сына – жену;

- переговорный процесс показал, что отец Манаса старался относиться с уважением к обычаю и традиции этого народа, а хан Атемир также постарался поступить согласно традиции кыргызов и, такая взаимность привела к сближению их, к нахождению согласию и принятию сватовства со стороны Атемира;

- как гласит восточная мудрость: «Самое большое наследство – воспитанность», на рассматриваемом примере мы можем сделать вывод о том, что, как должна воспитываться дочь в семье, чтобы она в будущем была счастливой, хорошей, достойной женой, матерью своих детей, уважаемой родными, близкими, народом.

- в завещании отражено воспитательный урок о том, как матери необходимо проявлять заботу о своём ребёнке, расти, его воспитывать, чтобы он возмужал, стал опорой народа, защитником его, служил ему;

- говорится, что, когда подрастёт сын, первым делом нужно рассказать ему об отце, кем был он в жизни;

- даётся наставление, какие трудности, преграды ждут их в дальнейшей жизни; советы им, как их необходимо преодолевать; каждый джигит перед своим последним мигом должен задаться вопросом: - «... прожил ли я свою жизнь со смыслом?»;

- вся прожитая жизнь Хан Манаса ёмко заключена, на наш взгляд, в следующих строках, которые несут ценную воспитательную мысль:

«Я счастлив, перед смертью рад,
Что за кыргызский свой народ,
За честь и родину свою
Я жизнь, не дрогнув, отдаю» [6, с. 281].

ЛИТЕРАТУРА:

1. **Манас:** Кыргыз элинин баатырдык эпосу [Текст] / С. Орозбаковдун варианты боюнча. КРУИАнын Ч. Айтматов атындагы Тил жана адабият институту // Түз. С. Мусаев. – Бишкек: Хан-Теңир, 2010. – 1840 б.
2. **Манас.** Киргизский героический эпос [Текст] / М., Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1984. Книга 1. («Эпос народов СССР»)
3. **Манас.** Киргизский героический эпос. Книга 2. [Текст] / Главная редакция восточной литературы издательства “Наука”, М., 1988. 688 с. (“Эпос народов СССР”)
4. **Манас.** Киргизский героический эпос. Книга 3 [Текст] / - М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. - 512 с. (Эпос народов СССР)
5. Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи [Текст] / С. М. Абрамзон. – Л., 1971. – 404 с.
6. Байджиев М. Сказание о Манасе: поэтическое переложение первой части трилогии кырг. эпоса «Манас» [Текст] / М. Байджиев // - 2-е изд. Предисл. Б. М. Юнусалиева; Ред. и авт. послесл. Г. Н. Хлыпенко; Илл. Т. Т. Герцена. – Б.: 2010. – 308 с.
7. Байгазиев, Советбек. «Манас» эпосундагы баланы эркин тарбиялоо философиясы [Текст] / Советбек Байгазиев. – Бишкек: «Алтын тамга», 2012. – 39 б.
8. Бернштам А. Н. Историческое прошлое киргизского народа [Текст] / А. Н. Бернштам. – Фрунзе: Киргизгосиздат, 1954. – 150 с.
9. Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. - Л., 1974.
10. **Киргизско-русский словарь.** [Текст] / В двух книгах. Около 40 000 слов // Сост. К. К. Юдахин. – Ф.: Главная редакция Киргизской Советской Энциклопедии, 1985. Кн. 1. А-К. 504 с.
11. Колдошев, М. «Манас» – кыргыз элинин педагогикалык ойлорунун энциклопедиялык феномени / М. Колдошев // Сагымбай Орозбаковдун варианты боюнча. Монография. – Ош: Кагаз Ресурстары басмаканасы, 2022. – 398 б.
12. Муратов, А. Кыргыз эл педагогикасы: табияты, таралышы жана тарыхы. 1-бөлүк / А. Муратов. - Бишкек: «Турар», 2011. - 604 б.
13. Ормонов, Т. О. Педагогические воззрения древних киргизов (по эпосу «Манас»). Автореф. дисс. ... канд. пед. наук. – Казань, 1972. – 25 с.
14. Чоротегин Т. К., Молдокасымов К. С. Кыргыздардын жана Кыргызстандын кыскача тарыхы: (Байыркы замандан тартып бүгүнкү күнгө чейин): Тарыхты окуп-үйрөнүүчүлөр үчүн: [Текст] / Чоротегин Т. К. – Бишкек: 2000. – 160 б. – ISBN 9967-00-001-5 <http://edscience.ru>

СОДЕРЖАНИЕ CONTENT

ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ PHYLOLOGICAL SCIENCES

АБДУЛЛОЕВА Г.З. , ҚАДАМСАИДОВ С. [ДУШАНБЕ, ТОҶИКИСТОН] ТАЪСИРИ ЛАҲҶАВУ ШЕВАҲОИ ХАТЛОНӢ БА ВОЖАҒОНИ СОҲАӢ ҲУНАРМАНДИИ ВОДИИ ҲИСОР.....	3
КОТЕВА МАРГАРИТА ЙОРДАНОВА [СОФИЯ, БОЛГАРИЯ] О ГЕТЕРОСЕМИИ В СЛАВЯНСКИХ ДИАЛЕКТАХ (НА ОСНОВЕ МАТЕРИАЛА ИЗ ОЛА).....	10
GULNUR SAPARBEKOVNA KAMBAROVA [ALMATY, KAZAKHSTAN] EVALUATING THE PREPAREDNESS OF FOREIGN LANGUAGE TEACHERS FOR USING AI TOOLS IN INCLUSIVE CLASSROOMS.....	17
СЕРИККАЛИЕВА А.Қ [АЛМАТЫ, ҚАЗАҚСТАН] «ҮНСІЗДІК» КОНЦЕПТИСІНІҢ АССОЦИАТИВТІ ӨРІСІ.....	22
GÜLNAR VANAB QIZI İSMAYİLOVA [BAKİ, AZƏRBAYCAN] MÜSTƏQİLLİK DÖVRÜ HEKAYƏLƏRİNDƏ NAĞİL ZAMANI VƏ MƏKAN FORMULU.....	26
GUNAY TAHİR ORUJZADE [BAKU, AZERBAIJAN] THE POETICS OF KARABAKH FOLK GAMES AND PERFORMANCES: RITUAL ORIGINS, GENRE CHARACTERISTICS, AND CULTURAL SIGNIFICANCE.....	33
КОЛДОШЕВ МИСИРАЛИ [ОШ, КЫРГЫЗСКАЯ РЕСПУБЛИКА] НЕКОТОРЫЕ ВЕХИ В БИОГРАФИИ МАНАС-БАТЫРА: ВЗРОСЛЕНИЕ, ЖЕНИТЬБА, ПОДВИГИ И ПРЕДСМЕРТНОЕ ЗАВЕЩАНИЕ (ПО ВАРИАНТУ СКАЗИТЕЛЯ САГЫМБАЙ ОРОЗБАКОВА И НА МАТЕРИАЛЕ АВТОРСКОГО ПРОИЗВЕДЕНИЯ МАРА БАЙДЖИЕВА «СКАЗАНИЕ О МАНАСЕ»).....	41



"IN THE WORLD OF SCIENCE AND EDUCATION"

Контакт

els.education23@mail.ru

Наш сайт

irc-els.com