

# SİBİRYA ÇALIŞMALARI-II

## EDİTÖRLER

Ferah TÜRKER İLTER

Şima DOĞAN BALCI

Muvaffak DURANLI

Vildan KOÇOĞLU GÜNDOĞDU



# SİBİRYA ÇALIŞMALARI-II

EDİTÖRLER

Ferah TÜRKER İLTER - Şima DOĞAN BALCI  
Muvaffak DURANLI - Vildan KOÇOĞLU GÜNDOĞDU

ISBN: 978-625-6139-68-8

PA Paradigma Akademi Yayınları

Sertifika No: 69606

PA Paradigma Akademi Basın Yayın Dağıtım

Fetvane Sokak No: 29/A

ÇANAKKALE

e-mail: fahrigoker@gmail.com

Tasarım&Kapak: Himmet AKSOY

Matbaa: Meydan / 99 Baskı

Sertifika No: 76711

Kitaptaki bilgilerin her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.  
Bu Kitap T.C. Kültür Bakanlığında alınan bandrol ve  
ISBN ile satılmaktadır. Bandrolsüz kitap almayınız.

Kasım 2024



# İÇİNDEKİLER

<b>ÖN SÖZ</b> .....	v
<b>TIVA TÜRKLERİNDE İNANÇ, RİTÜEL VE DESTAN İLİŞKİSİ</b> .....	1
Mehmet AÇA	
<b>SENGEL TUVALARI'NIN “ALDAY” İNANIŞINA DAİR ETNOGRAFIK BİR DEĞERLENDİRME</b> .....	9
Rabia Ebrar AKINCI	
<b>MATTHIAS ALEXANDER CASTRÉN'İN <i>VERSUCH EINER KOIBALISCHEN UND KARAGASSISCHEN SPRACHLEHRE</i> ADLI ESERİNDEKİ SOYOTÇA SÖZ VARLIĞI</b> .....	23
Salih Mehmet ARÇIN	
<b>TUVACADA BİTİŞ-DÖNÜŞÜMLÜ YAPILARIN TİPOLOJİSİ HAKKINDA</b> .....	45
İbrahim Ahmet AYDEMİR	
<b>SEYMA-TURBİNO KÜLTÜRÜ'NE YÖNELİK TARİHLENDİRME ÇALIŞMALARI HAKKINDA NOTLAR</b> .....	61
Recep Efe ÇOBAN	
<b>TUVA'NIN ÇÖZÜLEMİYEN GİZEMİ: TERE- HÖL VE POR- BAJIN KALESİ İLE BAĞLANTILI EFSANELER</b> .....	77
Muvaffak DURANLI	
<b>УЧАСТИЕ НАСЕЛЕНИЯ РЕСПУБЛИКИ АЛТАЙ В ВЫБОРАХ (1991–2021 ГГ.)</b> .....	91
Гульнара ЭШМАТОВА	
<b>ТЫВАЛАРНЫН “АЛДАЙ” ДЕП УЛУГ ЧҮДЭЭНИНИН ОНЗАГАЙ ХЕВИРИ</b> .....	103
Золбаяр ГАГАА	
<b>ИЙМЕ СУМУЗУНУҢ ЧООК КАВЫЗЫНДА ТҮРК ҮЕЗИНИҢ (VI–XI ЧҮС-ЧЫЛДАР) ТУРАСКААЛДАРЫ</b> .....	111
Умар Тимурович ХОВАЛЫГ	

**ЯЗЫК И МЕНТАЛИТЕТ ЭТНОСА: ГЕРМЕНЕВТИКА СВЯЗИ  
(НА МАТЕРИАЛЕ ХАНТЫЙСКОГО И ХАКАССКОГО  
ЯЗЫКОВ)..... 135**

Андрей Данилович КАКСИН

**ХАКАС ТІЛІНДЕ ПАЗА КИБІРЛЕРДЕ ӨҢНЕРНІҢ ТУЗАЗЫ ... 165**

Марина Алексеевна МЕДВЕДЕВА

**THE TOŽU-TYVA SKIN-SEWN GARMENTS IN THE MUSEUM  
OF CULTURAL HISTORY, OSLO: A GUIDE INTO LIFEWORLDS  
OF REINDEER HERDERS ..... 193**

Victoria Soyán PEEMOT

**GÜNÜMÜZDE RUS KUZEYİNİN KÜÇÜK HALKLARI VE DİL  
DURUMLARI II: SAMOYETLER VE SAMOYETÇE 2 –  
NGANASAN (TAVGİ) SAMOYETLERİ VE NGANASAN (TAVGİ)  
SAMOYETÇESİ ..... 231**

Gökçe Yükselen PELER

**ОБ ЭПИЧЕСКОЙ ХАРАКТЕРИСТИКЕ БОГАТЫРСКОГО  
ОРУЖИЯ В АЛТАЙСКИХ СКАЗАНИЯХ ..... 251**

Тамара Михайловна САДАЛОВА

**TUVALARIN “ALDIN ÇAAGAY” VE ALTAYLARIN “ÖSKÜS  
UUL” ADLI DESTANLARININ İŞLEVSEL HALK BİLİMİ  
KURAMINA GÖRE KARŞILAŞTIRMALI OLARAK  
İNCELENMESİ..... 263**

Tuğba SARIKAYA AKSOY

**ТЫВА ДЫЛДЫҢ ТАЙЫЛБЫРЛЫҒ СЛОВАРЫ БАЗА ООҢ  
КАРТОТЕКАЗЫ..... 283**

Полина СЕРЕН

## ÖN SÖZ

Uçsuz bucaksız bir coğrafya olan Sibiryaya, kültürel ve etnik çeşitliliği bakımından Türkoloji alanında çalışanlar için en ilgi çekici sahalardandır. Bu coğrafyada yaşayan halkların zengin kültürel mirasını, dilden edebiyata, halkbiliminden etnografyaya, tarihten coğrafyaya, sanat tarihinden arkeolojiye uzanan geniş bir yelpazede incelemek amacıyla hazırladığımız “Sibiryaya Çalışmaları” adlı kitabımızla bir kez daha sizlerle buluşmanın mutluluğunu yaşıyoruz.

“Sibiryaya Çalışmaları” adlı seri hâlinde bir yayının hazırlanması fikri, Sibiryaya araştırmacıları için akademik bir mecra oluşturma isteğinin ötesinde, özellikle son dönemlerde bu sahaya artan ilgiyi canlı tutmak, akademik hayata yeni atılan genç araştırmacıların dikkatini çekebilmek amacıyla ortaya çıktı. Bu motivasyonla editörlüğünü üstlendiğimiz “Sibiryaya Çalışmaları-I” adlı kitabın hazırlanması sürecinde, alanda çalışan hocalarımız tarafından olumlu geri dönüşler almak da bizler için önemli bir itici güç oldu.

Elinizdeki bu kitapta, alanında uzman araştırmacılar tarafından halkbilimi, etnografya, dil, tarih, arkeoloji, siyaset bilimi gibi çeşitli disiplinlerde kaleme alınmış 16 özgün makale bulunmaktadır. Altay, Tuva, Hakasya, Moğolistan, Finlandiya ve Türkiye’deki üniversitelerde çalışmakta olan akademisyenlerin katılımıyla ortaya çıkan bu eserin, Sibiryaya halkları üzerine yapılan çalışmalara katkı sağlayarak literatürü zenginleştireceği umudunu taşımaktayız.

Editörlüğünü üstlendiğimiz “Sibiryaya Çalışmaları-II” adlı eserin, okuyucular için ufuk açan bir kaynak olacağına inanarak, kitabın ortaya çıkmasına katkı sağlayan tüm araştırmacılara verdikleri destek için teşekkür ederiz.

İzmir, 2024



# TIVA TÜRKLERİNDE İNANÇ, RİTÜEL VE DESTAN İLİŞKİSİ

Mehmet AÇA\*

## Giriş

Destan türü, Güney Sibirya Türklerinin sözlü geleneğinde önemli bir yere sahip olmuştur. Destana, Güney Sibirya Türklerinden Tıvalarda (Tıva ve Moğolistan’ın Sengel bölgesinde yaşayanlar), hem destan hem de masal türünü karşılamak amacıyla “tool” denmiştir. Kahramanlık destanlarına “maadırlıg tool” ya da “maadırlıg epos” denirken destan için ayrıca “tooju” (epos) terimi de kullanılmıştır. Tıva Türklerinin masal ve destanlarıyla ilgili neşir ve araştırmalarda bazı kahramanlık konulu metinlerin hangi tür içerisinde ele alınması gerektiği zaman zaman tartışma konusu olmuştur. Kimi araştırmacılar da “maadırlıg tool/epos” (kahramanlık destanı) terimi kapsamında değerlendirilen kahramanlık konulu bir anlatı, diğer kimi araştırmacılarca “tool” (masal) terimi içerisinde ele alınmıştır. Aynı terimin birden fazla türü karşılar bir şekilde kullanılması hususu, sadece Tıva Türklerinde görülmez. Altay Türklerinde “çörçök”, Hakas Türklerinde “nımah”, Şor Türklerinde “şörçek” ya da “nıbak”, Kırgız Türklerinde “comok” hem destan hem de masal türünü adlandırmak için kullanılmaktadır. Destanı masaldan ayırmak için Altay Türklerinde “kay çörçök” ya da “kaylap aydar çörçök”, Hakas Türklerinde “alıptıg nımah” ya da “çon nımah”, Şor Türklerinde “kay şörçek” terimleri kullanılırken Kırgız Türklerinde de masalı destandan ayırmak için “cöö comok” terimi kullanılmıştır (Aça, 2016: 72).

Tıva kahramanlık destanlarının (“Alday-Buuçu”, “Boktu-Kiriş, “Bora-Şeeley”, “Kaŋıvay Mergen”, “Arı-Haan”, “Aldın-Çaagay”, “Han-Şilgi Attıg Han-Hülük” vd.) dizelerindeki hece ölçüsü standart değildir; genelde, diğer bazı Güney Sibirya Türk topluluklarının destanlarında olduğu gibi, 7 ve 8 heceli dizeler birbirini takip ederken aynı metin içerisinde 4, 6, 8, 9, 10, 11, 13 vd. heceden oluşan dizelere de sık sık rastlamak mümkündür. Fakat 7 ve 8 heceli dizeler, Güney Sibirya’nın diğer Türk halklarının destancılık geleneklerinde olduğu gibi, Tıva Türklerinin destanlarında da ana ölçüyü oluşturmaktadır. 7 ve 8 heceli dizelerin destancılar tarafından 10-11 ve daha uzun heceli dizeler haline getirilmesi ya da 4-6 heceli dizelere

---

\* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, mehmet.aca@marmara.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3132-4086.

indirgenmesi söz konusu olabilmektedir. Trk ya da şarkı söyler gibi söylenen destanlarda hece ls, destanın vurgu ve ritmiğine göre değişebilmekte, dizeler 4'ten 13'e kadar değişen farklı hece sayılarına sahip olabilmektedir. Tıva kahramanlık destanlarda dörtlük nazım biriminin yerini, "tirad" ya da "tydek" olarak nitelendirebileceğimiz birbiri ardı sıra gelen dizeler kümesi almaktadır. Başka bir deyişle, dizeler genelde belirli bir kıta ya da bent oluşturmadan uzun ve sonunda duyguyu vurgulayıcı kelimeler bulunan bir tiradı meydana getirmektedir (Ergun ve Aa, 2004: 29-31).

Tıva Türklerinin kahramanlık destanlarında yer alan konular ve tipler, Güney Sibirya'nın diğer Türk topluluklarından Altay, Hakas ve şor Türklerinin kahramanlık destanlarında yer alan konu ve tip özelliklerine büyük oranda benzemektedir. L. V. Grebnev, Tıva kahramanlık destanlarının konularını şu şekilde gruplandırmıştır: 1. Bahadırların sadece eş bulmak ya da aramak için sefere çıkışlarını ve mücadelelerini anlatan destanlar, 2. Bahadırların gelin ya da eş aramakla beraber hanlara karşı yürüttükleri mücadeleleri anlatan destanlar, 3. Bahadırların sadece hanlara ve yabancı istilacılara karşı yürüttükleri ve kazandıkları mücadeleleri anlatan destanlar (Grebnev, 1960: 23).

Tıva kahramanlık destanları dil, tema, konu ve motif bakımından Altay ve şor Türkleriyle Moğollarla Buryatların destanlarıyla benzerlikler, hatta aynılıklar sergilemektedir. Örneğin Tıva destanı "Boktu-Kiriş, Bora-şeey", Altay Türklerinin "Altain Sain Salam"ına; Moğol-Buryatların "Ayduaray-Mergen", "Alamci-Mergen" ve "Erjen-Mergen"ine benzemektedir.

Tıva Türklerinde destan ve masal anlatıcılarına "toolu" adı verilmektedir. "Toolu"lar hem masal hem de destan icra edebilen sanatkrlardır. Bundan dolayı da destan söyleyen sanatkrlardan bahsetmek, hem masalcıdan hem de destancıdan söz etmek anlamına gelecektir. Tıva Türklerinde tooluları sadece masal anlatanlar ya da sadece destan söyleyenler şeklinde sınıflandırmak zordur. Fakat yine de her toolunun masala nazaran daha uzun soluklu bir tür olan ve ustalık isteyen büyük destanları anlatması mümkün değildir; büyük kahramanlık destanları, daha çok, ustalık derecesi yüksek olan tooluların repertuarlarında yer almıştır (Ergun ve Aa, 2004: 71).

Altay, Hakas ve şor Türklerinde olduğu gibi, Tıva Türkleri arasında da avcıların taygaya avlanmaya giderken yanlarında toolu gtrmelerinin avlarını bereketlendireceğine inanılmıştır. Destancılar, halktan her zaman saygı görmüşlerdir. Kahramanlık destanlarının anlatılması için herhangi bir



uygun zaman yeterli olmuştur. Genellikle kutsal ruhlar ya da iyeler tarafından seçilen destancılar, günlük çalışmaların sonunda çadırlarda, avlarda, dünyaya gelen çocuk için düzenlenen toylarda, yeni yıl bayramı “şagaa”da ve cenaze törenlerinde destan söylemişlerdir (Ergun ve Aça, 2004: 74). Bu son ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Tıva Türklerinde destancı oluş ve destan icrası, inanç ve ritüel kavramlarıyla ilişkilidir. Bu nedenle bu çalışmada Tıva Türklerinin destan geleneğinin inanç ve ritüelle olan ilişkisi üzerinde durularak inanç ve ritüel yitiminin destan geleneğinin zayıflamasındaki rolü ele alınacaktır.

Tıva Türklerinde, destan ve destancının inançla olan ilişkisi, tıpkı diğer Güney Sibiry Türklerinde olduğu gibi, daha destancı kimliğini kazanma ve destanları öğrenme aşamasında başlamıştır. Destancı üzerinden başlayan bu kutsallaştırma süreci anlatı, anlatma, anlatma ortamı ve zamanı üzerinden de devam etmiştir.

### **1. Seçilmiş “Kutsal” Destancı**

Kuzey ve Güney Sibiry Türklerinde destancı ve masalcılara kutsallık atfedilmiştir. Elbette bu kutsallık atfetme sadece anlatıcılarla sınırlı kalmamıştır. Anlatım zamanı ve ortamı, anlatı ve anlatım da kutsallığın kapsamına dâhil edilmiştir (Aça, 2007). Kuzey ve Güney Sibiry Türkleri, destancıların kutsal ruhlar, iyeler ve destan kahramanları tarafından seçildiklerine inanmışlardır ki bu seçilmiş olma, bizi doğrudan ruhlar ya da ölmüş usta şamanların ruhları tarafından seçildiklerine inanılan şamanlara götürmektedir. Geleneğe göre kutsal ruhlar tarafından seçilen destancılar, söyledikleri destanları da bu kutsal ruhlardan (tayga eezi, kay eezi, destan kahramanının ruhu vd.) öğrenmişlerdir. Bazı bölgelerde söyledikleri destanları bizzat destan kahramanlarından öğrenen destancıların mesleğe başladıkları andan itibaren iye ya da ruhlarla ilişki içerisinde olduklarına inanılmış, söyledikleri destanların eğlendirmek ve hoşça vakit geçirtmenin dışında başka işlevleri de yerine getirdiğine hükmedilmiştir.

Sibiry Türklerinden Tıvalar da destancıların seçilmiş olduklarına inanmışlardır. Tıvalarda destancıları seçen kutsal ruh, “tool eezi” (destan ve masal iyesi) olarak adlandırılmıştır. Destancılar, tıpkı diğer Güney Sibiry Türklerinin destancıları gibi, söyledikleri destanlara karşı derin bir hürmet sergilemişlerdir. Tıpkı Altay (Dilek, 1998: 309), Hakas ve Şor (Direnkova 1940: XXXVIII-XXXIX) Türklerinde olduğu gibi, kahramanlık destanları toolçular tarafından çoklukla geceleri söylenmiştir. Toolçu, destanı eksik söylememekle, unutmamakla yükümlüdür ve söylediği destanı ilahi bir metin gibi algılamak zorundadır. Destanları eksik anlattıkları, unuttukları ve

onlara karşı saygısızlık ettikleri takdirde destancuların “tool eezi” tarafından cezalandırılacaklarına inanılmıştır (Samdan, 1994: 28). Destancuların destan metinlerini eksik ya da yanlış anlattıkları takdirde iyeler (“tayga eezi” vd.) ve destan kahramanları tarafından cezalandırılacaklarına dair inanış, Kırgız, Altay, Hakas, şor Türkleri arasında da yaygındır (Ergun 1997: 22, 28; Musayev 1995: 72). Güney ve Kuzey Sibirya Türkleri arasında destancularla dinleyiciler, destancının dinleyicileri arasında iyelerin, ruhların ve destan kahramanlarının ruhlarının da yer aldığına inanılmıştır.

Güney ve Kuzey Sibirya Türkleri destancuların, özellikle de “eel” (iyeli) destancularla bunların söyledikleri destanların tayga iyelerinin insanlara yardımcı olmalarını sağladığına, canlı ve cansız varlıklara (insanlar, hayvanlar, bitkiler, evler, bahçeler, ağıllar vd.) zarar veren kötü ruhları uzaklaştırdığına inanmışlardır. Varlıkları ve söyledikleri destanlarla kutsa kişiler olarak nitelendirilen destancılara, bu özellikleri nedeniyle pek çok ritüel sırasında destan sylettirilmifitir ki bunlar üzerinde biraz aşağıda durulacaktır.

Destan icrasının, iyeler ya da ruhlar tarafından seçildiklerine inanılan destancılara uzun bir ömür sağlayacağına da hkmedilmifitir. Örneğin Tıva Türkleri arasında tooluların çok yaşayacaklarına dair bir inanç söz konusudur. İnanışa göre, toolu, anlattığı masal ve destanla iyeleri dinlendirip eğlendirmekte ve bu sayede bütün kötülükler onun yanından geçip gitmektedir. Bu cümleden de anlaşılacağı üzere masal ve destanlara büyülü ve koruyucu bir g bahşedilmifitir, masal ve destanların bu gücünün tooluyu koruduğuna inanılmıştır. Burada aslanan, toolunun masal ve destan anlatarak iyeleri memnun etmesi ve bu sayede gelebilecek ktlklere bertaraf etmesidir (Ergun ve Aa, 2004: 74).

## **2. Bir Ritüel Olarak Destan İcrası**

Kuzey ve Güney Sibirya Türklerinde destancılar sadece destan syleyicileri olarak kabul edilmemiş, söyledikleri destanlarla sağaltan, kut ve bereket getiren, ruhlarla insanlar arasındaki ilişkilere aracılık eden, lmşlerin ruhlarını öteki dünyaya gönderen, toplumların tarihsel ve toplumsal belleklerini canlı tutan, geç k uşakları söyledikleri destanlarla topluma ve toplumun geçmişine dhil eden, destan anlatımı üzerinden toplumu yeniden üreten, buldukları ve destan söyledikleri yerleri kötü ruhlardan arındıran kişiler olarak da görülmüşlerdir. Bu da destancıları sıradan icracılar (destancı şairler) olmaktan çıkarmış; toplumun, inancın ve ritüelin merkezine yerleştirmiştir.

Tıva Türklerinde, destan anlatımı son derece ciddi bir iş olarak algılanmıştır. Destanlar bir toplumun tarihini ve inanç sistemini yansıtmışlardır ve söylendikleri sırada onlara karşı derin bir saygı beslenmiştir. Destancı, kendisinden destan söylemesi istendiğinde teklifi reddedememiştir; aksi durumda destanın ruhunu kızdıracağına ya da gücendireceğine inanılmıştır. Böyle bir durumda da herkesi verimsiz bir av bekleyecektir. Güney ve Kuzey Sibiry Türkleri arasında destanlar, akşam ve gece saatlerinde söylenmiştir. Destanın akşam ve gece saatlerinde söylenmesini, sadece akşamın ve gecenin insanların işten güçten el çektikleri zaman olmasıyla izah etmek mümkün değildir. Destancıların dinleyicileri arasında iyeler, ruhlar ve destan kahramanlarının ruhlarının da yer aldığına inanılmıştır ki akşam ve gece, doğaüstü varlıkların ortaya çıktıklarına inanılan bir zaman dilimidir. Gündüz destan söyleyen destancının destan iyesinin gazabına uğrayacağına ve aklını yitireceğine inanılmıştır. Gündüz destan söylendiğinde destan iyesinin hem destancıyı hem dinleyenleri cezalandıracağından korkulmuştur. Destancı, söylemeye başladığı destanı geceler boyunca sürse de bütün detaylarıyla anlatıp tamamlamakla yükümlüdür. Bu belirttiğimiz hususlar, hem destancının hem de dinleyicinin destana ve destanın ruhuna karşı çeşitli sorumlulukları olduğunu göstermektedir. Bir destancının destan anlatımı sırasında en korktuğu ve sevmediği şeylerden birisi dinleyicilerden bazılarının anlatım sırasında uyuyup kalmasıdır. Destan anlatımı sırasında uyumak, sadece destancı için değil, dinleyici için de tehlikeli bir durum olarak görülmüştür. Destan söylenirken uyuyanların ömürlerinin kısılacağına inanılmıştır. Ayrıca dinleyiciler destanı yatarak değil, bağdaş kurup oturarak dinlemelidirler. Yatarak dinlemek, destan söylenirken gökten ineceğine inanılan “kut”un yarım alınmasına neden olacaktır.

Yukarıda da ifade edildiği gibi, destancıların icra sırasındaki muhatapları, sadece anlatım ortamında yer alan insanlar olmamıştır. Ruhların zamanı olarak nitelendirilen geceleri söylenen destanların dinleyicileri arasında iyeler, ruhlar ve destan kahramanlarının ruhlarının da olduğuna inanılmıştır. Destanın anlatıldığı ortam arınmakta, bur ortama kötü ruhlar girememektedir. Bu durum da destanın söylendiği ortamı kutsal bir eylemin gerçekleştirildiği geçici bir kült mekânına, destan anlatımı zamanını da kutsal bir zamana dönüştürmüştür.

Güney ve Kuzey Sibiry Türkleri arasında destancılar destanlarını eğlencelerde, avlarda, toylarda, ok atma ve güreş yarışlarında, “şagaa”da (bahar bayramı), “naadım”da (yaz bayramı), doğum törenlerinde, hasta

başlarında, cenaze törenlerinde anlatmışlardır. Hemen fark edilebileceği üzere, icra ortamlarından bazıları ritüel kapsamına girmektedir.

Güney Sibirya Türkleri, taygaya avlanmaya giderlerken yanlarında destancı ve masalcıları da götürmüşlerdir. Destancı ve masalcılar, av sırasında akşamları destan söyleyip masal anlatmışlardır. Destan söylemek ve masal anlatmakla yükümlü destancı ve masalcılar, avdan eşit pay almışlardır. Destancılarla masalcıların icralarının, öncelikle gündüz avlanan avcıların geceleri ateş etrafında dinlenirken masal ve destan eşliğinde vakit geçirmelerini sağlamak gibi bir işlevinin olduğunu düşünebiliriz. Fakat icraların işlevini sadece bununla sınırlandırmak mümkün değildir. Destancılarla masalcılara söyleyici ve anlatıcı vasfını bahşettiğine ve anlatıları öğrettiğine inanılan tayga iyesinin destan ve masal dinlemekten hoşlandığına inanılmıştır. Tayga iyesi, destancılarla masalcıların icralarından memnun kaldığında avcılara av hayvanları sunmaktadır. Başka bir deyişle destancılarla masalcılar, avın bereketli geçmesini sağlamıştır. Onların icraları avların bir ritüel eşliğinde gerçekleştirilmesini sağlamıştır. Avcılar, destancılarla masalcılar aracılığıyla tayganın iyesine armağanlar sunmuşlar, tayga iyesi de onların armağanlarına av hayvanı sunarak karşılık vermiştir (Aa, 2007). Destancılarla masalcıların taygaya ava götürülmeleri ve orada icrada bulunmaları, Fuad Köprülü'nün hakkında detaylı bilgi verdiği umumi avları (sığır) ve avların mesut ve bereketli geçmesi için din-i-sihirbazne şiirler söyleyen rahip-şairleri (baksılar, ozanlar) akla getirmektedir (Köprülü, 1999: 85-87).

Destancılar, hasta başlarında ve cenaze törenlerinde de destan söylemişlerdir. Hasta başlarında söylenen destanların hastaları iyileştireceğine, cenaze törenlerinde söylenen destanların ise ölenlerin ruhlarının öteki dünyaya yönelik yolculuklarını güvenli bir şekilde yapmalarına ve öteki dünyada huzur bulmalarına vesile olacağına inanılmıştır (Samdan, 1994: 29-30; Aa, 2005). Benzer bir durumu, Güney Sibirya Türklerinden Hakaslarda da görmek mümkündür. B. E. Maynogaşeva'nın verdiği bilgilere göre Hakas Türkleri, len kişilerin ruhlarının "hut"larının kırk gün boyunca insanlar arasında dolaştığına inanmışlardır. Bu nedenle ölen kişiyi ve evini kötülüklerle felaketlerden korumak için haycılar sabaha kadar alıptığ nımaşlar (kahramanlık destanları) söylemişlerdir. Böyle yapılarak cinlerin, şeytanların ve şerir ruhların cenazeye yaklaşmaları engellenmeye çalışılmıştır. şerir ruhların icra sırasında orada bulunan destan kahramanlarının ruhlarına karşı gelemeyeceklerine inanılmıştır. Cenazesinin başında tek başına destan söyleyen destancı (haycı), söylediği destanla kötü ruhlarla tek başlarına

mücadele etmiştir. Haycılar, destanları akşamdan başlayarak hava aydınlanana kadar söylemişlerdir. Dinleyiciler de bu süre zarfında uyumaktan kaçınmışlardır. Destan söylenirken uyuyanların ömürlerinin kısılacığından korkulmuştur (Maynogaşeva, 1970: 108'den Özkan, 1997: 12-13).

### **Sonuç**

Yukarıdaki tespit ve yorumlardan da anlaşılacağı üzere geçmişi aktarma, genç kuşakları topluma dâhil etme, toplum olma bilincini diri tutma, toplumu yeniden üretme ve kimlik inşası süreçlerinde öne çıkan destan anlatımı, Kuzey ve Güney Sibiry Türkleri arasında varlığını inançlardan ve ritüellerden bağımsız bir şekilde sürdürmemiştir. İnançlar ve ritüeller, destancıları öne çıkararak destan söyleme geleneğinin yüzyıllar boyunca canlı kalmasını sağlamıştır.

Türk toplulukları arasında destan geleneğinin zayıflaması, genellikle sosyal ve kültürel yapılarıdaki değişimlere, teknolojiye, kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmasına, geleneksel icracılara ve türlere rağbetin azalmasına, modern toplumun yeni sözlü ve yazılı anlatı türlerine ihtiyaç duymasına bağlı bir şekilde izah edilegelmiştir. Bütün bunların, destan geleneklerinin zayıflamasına, destan icrasının bütünüyle edebî bir icra vasfı kazanmasına, hatta yok olup gitmesine neden olduğu su götürmez bir gerçektir. Fakat söz konusu olan Güney ve Kuzey Sibiry Türklerinin destan gelenekleri ise, geleneğin zayıflaması ve zamanla yok olup gitmesinde inanç ve ritüel yitiminin de etkili olduğunu göz ardı etmemek gerekir. Kuzey ve Güney Sibiry Türklerini sömürgeleşme ve bunun neden olduğu kültürel ve kimliksel yıkımlardan bağımsız düşünmek mümkün değildir. Çarlık Rusya döneminde sömürgeleştirilen Güney ve Kuzey Sibiry Türkleri, bir yandan Ruslaştırma diğer yandan da Hristiyanlaştırma girişimlerine sistemli bir şekilde maruz kalmışlardır. Bu bölgelerde yaşayan Türk topluluklarının inançlarına, geleneklerine, ekonomilerine ve yaşam tarzlarına müdahale edilmiş; hızlı bir değişim ve dönüşüm süreci yaşamalarına neden olunmuştur. Çarlık Rusya'nın yıkımından sonra ortaya çıkan Sovyet Rusya, Çarlık Rusya'nın neden olduğu bu yıkımı, Sovyetleştirme ve ateizm politikalarıyla daha da derinleştirmiş; söz konusu bölgelerdeki Türk topluluklarına alfabeler ve yazı dilleri kazandırmasına, sözlü kültürlerine dönük çalışmaların yapılmasına izin vermesine rağmen yerel dillerin yerini Rusçanın almasını sağlamıştır.

Çarlık Rusya işgalinden itibaren yaşanmaya başlanan bu süreç, destancıya ve destan icrasını gerektiren inançlarla ritüelleri zayıflatmış, buna

bağlı olarak destan icrası da eski gücünü kaybetmeye başlamıştır. Destan söylemeyi sürdüren az sayıdaki destancılar, birer şair ya da sanatkâr kimliğine bürünmüşlerdir. Destanlar sadece eğlencelerde, eğlenmek ve hoşça vakit geçirmek için kurulan meclislerde, toylarda, ok atma ve güreş yarışlarında söylenir hale gelmiştir. İnançla ritüelin yitimi, destanla destancıyı sıradanlaştırmış, onların inancı ve ritüeli yaşatma vasfını ortadan kaldırmıştır. Sonuçta, diğer faktörlerin yanı sıra dilin, inancın ve ritüelin yitimi, destan geleneğinin de yok olup gitmesine neden olmuştur.

### Kaynakça

- Aça, M. (2005). “Tıva Türklerinin Ölüm ve Defin Sonrası ‘Destan Anlattırma’ Geleneğinden Türkiye Türklerinin Ölüm ve Defin Sonrası Bazı İnanış ve Uygulamalarına”. *Tika I. Uluslararası Türkoloji Sempozyumu*, Simferepol, 227-233.
- Aça, M. (2006). “Tıva Destan ve Masallarının Araştırılmasında Türk Sorunu”. *Millî Folklor*, 72, 85-94.
- Aça, M. (2007). “Güney Sibirya Türklerinde Ava Destancı ve Masalcı Götürme Geleneği”. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 21, 7-16.
- Dırenkova, N. P. (1940). *Şorskiy Folklor*. Moskva-Leningrad.
- Ergun, M. – Aça, M. (2004). *Tıva Kahramanlık Destanları I*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ergun, M. (1997). *Altay Türkleri'nin Kahramanlık Destanı Alıp Manaş*. Konya: Cemre.
- Grebnev, L. V. (1960). *Tuvinskiy Geroiçeskiy Epos*. Kızıl.
- Köprülü, F. (1999). *Edebiyat Araştırmaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Maynogaşeva, V. E. (1970). “O Traditsionnom Bitovanii Hakasskogo Geroiçeskogo Eposa Alıptih Nımah”. *Uçenie Zapiski Hakasskogo Nauçno İssledovatel'skogo İnstıtuta Yazıka, Literatırı i İstorii*, 14/1, 93-113.
- Musayev, S. (1995), “Manasçı”. *Manas Entsiklopediya*, C. 2, Bişkek, 68-76.
- Özkan, F. (1997). *Altın Arıç*. Ankara: Bilig Yayınları.
- Samdan, Z. B. (1994). “Mir Tuvinskiy Skazki”. *Tuvinskiye Narodnie Skazki*, Novosibirsk, 10-34.

# SENGEL TUVALARI'NIN “ALDAY” İNANIŞINA DAİR ETNOGRAFİK BİR DEĞERLENDİRME

**Rabia Ebrar AKINCI\***

*...Altay, sadece dağlar, ormanlar, nehirler, şelalelerden ibaret değildir, yaşayan bir ruhtur, cömert, zengin bir devdir. Ormanlardan, çiçeklerden, çayırlardan rengârenk giysileri içinde, O masalsı güzeldir. Sisler, O'nun dünyanın her yönüne doğru akan şeffaf düşünceleridir. Göller, O'nun kâinata bakan gözleridir. Şelaleler ve nehirler, O'nun konuşmaları ve şarkısıdır hayata dair, yeryüzünün ve dağların güzelliğini anlatan...*

Grigory Choros-Gurkin, 1915, “Han Altay”.

Altay kökenli ilk modern sanatçı Grigory Choros-Gurkin'in dizeleri, Altay manzaralarını ve kültürünü işlediği eserlerine düşülmüş bir şerh gibidir. 1907 yılında resmettiği ünlü “Han Altay” tablosunu yorumlayan Potanin, sanatçının Altay manzarasının “mistik” içeriğini aktardığını vurgularken aslında tüm eserlerindeki hâkim duyguyu özetlemiştir (Artefact, 2024). Altayların manzarasını “mistik” kılan yalnızca ihtişamlı doğası değil, aynı zamanda Altaylar'da yaşayan halkların tahayyülüdür. Söz konusu mitolojik hafıza, Altaylıların kimliğinin de bir parçasıdır. Gurkin'in yirmi dokuz yıl sonra yeniden yorumladığı Han Altay da muhtemelen siyasi nedenlerle 1937 yılında idam edilmeden önceki son çalışmasıdır (Dilek, 1997: 182)

Altay, coğrafi anlamıyla bir dağ silsilesinin adı olarak bilinir. “Altay” sözcüğünün ise Türkçe ve Moğolca “altın” ve “altın rengi” anlamına gelen sözcüklerden türediği kabul edilmektedir (Yıldız, 2017: 195). Orta Asya'da Çin, Moğolistan, Rusya ve Kazakistan üzerinden güneydoğu ve kuzeybatı yönünde Gobi Çölünden Batı Sibiryaya Ovasına doğru uzanan, yaklaşık 2000 kilometre uzunluğundaki Altay Dağlarının en yüksek zirvesi Beluka Dağıdır (4,506 m) (Owen vd., 2024). Geçmişten bu yana Kuzey İpek Yolu'nda Rusya ve Çin arasında doğal bir sınır olan Altay Dağları, günümüzde de Rusya Federasyonu, Kazakistan, Çin ve Moğolistan olmak üzere dört ülkenin sınırlarını kapsamaktadır. Kıyısında Doğu Kazakistan, Çin Xinjiang Uygur

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Antropoloji Bölümü, Sosyal Antropoloji Anabilim Dalı, ebrar.akinci@istanbul.edu.tr. ORCID: 0000-0002-7704-412X

Otonom Eyaleti, Moğolistan Bayan Ölgii ve Hovd Eyaletleri, Rusya Federasyonu Altay Cumhuriyeti ile Altay Kray'ın yer aldığı bu sınır bölgelerinde Rus, Kazak, Moğol, Nogay, Tatar, Özbek, Uygur, Altay, Telengit, Tuva, Hoton, Dörvöd gibi farklı etnik gruplar yaşamaktadır (Harms vd., 2014: 11, 14). Her ne kadar farklı etnik aidiyetlerle farklı ülkelerin siyasi sınırlarına dâhil bulunsalar da Altay Dağlarında konuşlanmış bu toplulukların Altay imgelemine dair ortaklıklarından söz edilebilir. Destanlara, halk masallarına, inanışlara, kültürel ve modern sanata ve edebiyata yansıyan bu ortak değerler, “Altay” simgesi etrafında örülmüş ve Altay’a atfedilen “mistik” anlamdan beslenmiştir.

Moğolistan'ın Bayan Ölgii Eyaleti (aymag), Tsengel ilçesinde (sum) yaşayan “Sengel<sup>1</sup> Tuvaları”, “Altay Tuvaları” olarak da bilinir (Taube, 2008, Aydemir, 2009: 2). Pastoral göçebe toplulukları sınırlı bir alanla tanımlamak çok mümkün olmadığından, küçük topluluklar halinde yaşayan bu etnik halkların genellikle coğrafi bölgelerle adlandırılması yaygın bir eğilimdir (Broz, 2009: 46). Dolayısıyla bu adlandırmalar zaman içerisinde siyasi nedenlere bağlı olarak da değişebilmektedir. Öte yandan, Altaylar'ın coğrafi ve kültürel koşulları, burada varlığını sürdüren diğer halklar gibi, Moğolistan'ın batısında yaşayan Tuvaların da kimliğine özgün karakter kazandıran önemli unsurlardan biridir.

Altay Tuvalarının Mançu Qing Hanedanlığının egemenliğiyle birlikte 1762 yılında kurulan Altay Uryanhay'ın<sup>2</sup> bir unsuru haline geldiği kabul edilir. Sınırları bugünkü Bayan Ölgii Eyaleti'ni, Hovd Eyaleti'nin doğusunu ve Xinjian'ın Altay ilçesindeki Ulungur nehrinin kuzeyinde kalan bölgeyi kapsayan Altay Uryanhay, idari olarak Doğu ve Batı olmak üzere yedi vilayet (*hoşuu*) ve 29 ilçeden (*sum*) oluşuyordu. Tuvalar ise Doğu kanadını teşkil eden üç vilayeti temsil ediyordu (Byambansüren, 2016). “Ak”, “Kızıl” ve “Kara” olarak bölünen bu üç “hoşuu” halen Tsengel'de yaşayan Tuvalar arasında Aksoyan, Monçak ve Kara Soyan adlarıyla sürdürülmektedir.

Altay Uryanhay, Qing Hanedanlığının çöküşünün ardından, 1912'de günümüz Tsengel ilçesini de kapsayacak şekilde Moğolistan Bogd Hanlığı'nın yönetimine geçmiştir (Khural.mn., 2017). 1924 yılında

<sup>1</sup> Etnik aidiyet olarak atf yapılan yerlerde Tuvaca telaffuz (Seşgel), yer adı olarak atf yapılan yerlerde Moğolca yazım (Cengel) referans alınmıştır.

<sup>2</sup> Uryanhaylar günümüzde Batı Moğolistan'da yaşayan bir etnik grubun adı olarak bilinmekle birlikte, burada sözü geçen Altay Uryanhay, alt etnik grupları da barındıran bir siyasi birliği temsil etmektedir. Çoğunluğu Oyrat, Buryat veya Moğolca klan isimlerine sahip olan ve Oyrat Moğolcası konuşan bu birlikler içerisinde Tuvaca konuşan topluluklar da bulunuyordu (Atwood, 2004: 9).



Moğolistan Halk Cumhuriyeti'nin kuruluşunu takiben 1925-1931 yılları arasında Tsengelhayrhan (Sengel Hayırakan) ilçesi olarak Çandıman-Uula Eyaleti'ne, 1931-1940 yılları arasında Hovd Eyaleti'ne bağlanmıştır. 1940 yılında Bayan-Ölgiy Eyaleti'nin kuruluşuyla birlikte Hovd Eyaleti'nden ayrılmış, 1963 yılında Tsengelhayrhan ve Tsagaangol ilçelerinin birleştirilmesiyle Tsengel olarak adlandırılmıştır, 1972 yılında Höşööt ilçe merkezi olarak kabul edilmiştir (Bayarsayhan; 2016: 165). Bu süreçte Bayan Ölgiy Eyaleti sınırları içinde kalan Tuvalar da, Tsengel ilçesinde yaşamaya devam etmiştir. 1980'li yıllardan itibaren Sovyetler Birliği'nde başlayan “yeniden yapılandırma” hareketiyle birlikte Moğolistan'da da canlanan “millilik” ve “bölgecilik” akımları, Batı Moğolistan'ı da etkileyerek “Tuva kimliği”nin kabulünü sağlamış, böylelikle Tuvalar sosyokültürel açıdan da güçlenmiştir (Aydemir, 2020. 638, 642). 1990'lardan itibaren ise kimlikler Moğolistan'da genel olarak daha görünür hale gelmiştir (Sneath, 2010: 260).

Moğolistan'ın Batı sınırını oluşturan Moğol Altay Dağları'nda yer alan Tsengel'in merkezi Höşööt'ün rakımı 1800 metredir; ilçe sınırlarında yer alan dağ silsilesinin mutlak rakımı ise 3000 – 4374 metre yüksekliktedir (Khural.mn., 2017) ve en yüksek zirvesini Tavn Bogd dağlarındaki Huiten (4374 m) tepesi oluşturur. Bölgedeki tarihsel, siyasi ve ekonomik süreçler, diğer topluluklar gibi Tuvaların kültüründe de köklü değişime neden olsa da, dağlık topografya ve sert iklim koşulları, burada yaşayan insanların günlük hayatında önemli yer tutmaya devam etmektedir. Kaldı ki, genel olarak Altay dağ silsilesi üzerinde kesişen farklı ülkelerin sınır bölgelerinde varlığını sürdüren halkların yaşantıları, sosyo-ekonomik açıdan kentleşmiş ve ekonomik açıdan kalkınmış bölgelere göre dezavantajlı konumdadır. Ayrıca nüfus yoğunluğunun düşük olduğu bu bölgeler, kırsaldan kente göç verme eğilimindedir (Harms vd., 2014: 14).

Moğol Altay dağlarının yüksek bölgelerinde yaşamını sürdüren Tuvaların temel geçim kaynağı pastoral hayvancılıktır. Vainstein'in (1980: 48) ifadesiyle “ekonomik kültürel model” teşkil eden göçer pastoral geçim stratejisi, yalnızca bir geçim değil aynı zamanda bir yaşam biçimidir (Khazanov, 1994: xxxiii). Pastoral göçerler iklime, mevsimlere ve otlak koşullarına bağlı olarak sürünün özelliklerini ve yaşam döngüsünü gözetten bir hareket düzeni izlerler. Ancak coğrafi koşulların ve iklimin sertliği nedeniyle öngörülemez koşullar, Tuvaların doğa ile ilişkilerinde moral ve manevi yönleri de ortaya çıkarmaktadır. Bu bağlamda “Altay” mefhumu, hem bir dağ olarak hem de manevi bir varlık vasfıyla Tuvalar için doğanın döngüsünü ve yaşamsal kaynakları bütünüyle kapsayan saygın bir figürdür. Bu bütünlük Altay dünyası olarak, “zengin” ve “saygın” anlamına gelen

“Bay Alday” sıfatıyla anılır (Taube, 2008: 41). Bu nedenle günlük yaşamda da bilhassa yaş almış Tuvaların bazen bir sebep olmaksızın dahi “oo Bay Alday!”, “ey Bay Alday!” diyerek iç geçirdiklerini duyabilirsiniz. Göçer yerleşimlerinde sabahları sağılan sütün çadırın önündeki sunakta ardıç yakılarak göğe doğru saçılması esnasında *Alday*’a ve civardaki en yüksek dağa dua edilir. Tsengel’de *Hayırakan* olarak adlandırılan dağlar ile *Beş Bogda* (Tavn Bogd) duaların yöneldiği başlıca dağlardır. Bu dağların zirvelerinde bulunan *mengi* yani toktağan kar, su kaynaklarını güçlendiren ve otlakları besleyen bir varlık olarak mihenk kabul edilir. Ekolojik açıdan biyoçeşitliliği barındırmaları ve bilhassa yabancı hayvanları için de yaşam alanı olmaları, bu dağlara kutsal bir dokunulmazlık da atfeder. Doğaüstü sahipleri yani *eeler* veya *eezi* tarafından korunduğuna inanılan bu alanlarda özenli ve saygılı davranılması gerektiği kabul edilir. Dolayısıyla, *Hayırakan* nitelemesi, sadece coğrafi adlandırma değil saygıdan ötürü ismi dile getirmeme tabusunun bir gereğidir.

Bir bütün olarak tüm kapsadıklarıyla manevi bir varlık olan *Alday*, Tuvalar için dini bir karakter taşımaktadır. Tuvalar inançlarını belirtirken genellikle Şamanizm veya Lamaizm gibi herhangi bir dini mensubiyeti adlandırmaksızın “Ay’a, Güneş’e dua eder süt saçarız, *Alday*’a dua edip yakarırız” şeklinde bir açıklama sunarlar. Bu tür açıklamalar genellikle Şamanizm’le ilişkilendirilse de, Tuvalardaki karşılığı sadece Şamanizm’i tarif etmez. Bir adlandırma yapmaları gerektiğinde, gelenekleri de kapsayarak “Tuvaların dini” olarak ifade ettikleri inancı, Şamanlıktan ayırırılar, ancak şamanlığı da “Tuva dini”ne özgü bir unsur olarak görürler.

Günlük yaşamda süt ve çay saçmak gibi rutin ritüellerde ismi anılan *Bay Alday*, geleneksel törenlerde *Alday maktaar*<sup>3</sup> adı verilen övgülerle onurlandırılır. *Maktaar*<sup>4</sup> Tuvaca övgü anlamına gelen bir halk şiiri türüdür (Taube, 2008: 41). Genellikle bir topluluk huzurunda ve geleneksel törenlerde icra edilen *maktaar* şiirleri gökyüzü, kutsal zirveler, nehirler, göller, manzara, hayvan sürüleri gibi varlıkları överek iyi dilekleri ve yakarışları dile getirir. Şamanlar da *algış*larında doğadaki kutsal varlıkları, *eeleri* ve yardımcı ruhları öven kısımlara yer vererek onlardan yardım isterler. *Maktaar* türündeki şiirler, belirli bir usule göre ve kalıp olarak icra edilseler de her zaman aynı şekilde tekrar edilmeyebilirler (Taube, 2008: 43). İcra edildikleri duruma bağlı olarak ve övgünün konusuna göre, örneğin

<sup>3</sup>Tam metin *maktaar* örneği için Bkz. Zolbayar Gagaa (2024). “Тываларнын ‘Алдай’ деп Улуг Чүдээнин Онзагай Хевирн”, Sibirya Çalışmaları-II (Ed. Ferah Türker İltter vd.). Çanakkale: Paradigma Akademi.

<sup>4</sup>Standard Tuvaca *maktal*, Moğolca *magtaal*.

atları övmek gibi, doğaçlama bölümler de içerebilirler. Bu doğaçlamalar yine de simgesel içeriği, tekrarları ve dizgesi bakımından benzer bir kalıp sunar. İcra edilen övgü ve yakarışların topluluğa bir arınma sağladığı da söylenebilir. Çünkü bu şiirlerde yer alan övgüler olası talihsizliklere karşı doğa varlıklarını teskin ederken, örtülü olarak insan ve doğa ilişkisine dair moral ve ahlaki buyruklara da işaret eder.

*Alday makta*arlarında *Alday*'ın kapsadığı her şey, manzarası, kutsal ve karlı zirveler, nehirler ve su kaynakları, sürülerdeki hayvanlar, doğal güzellikler, yaşam kaynakları övülürken doğaçlama akışa bağlı olarak yer adları da sayılıp anılır ve böylelikle *Alday*'dan yaşam, esenlik ve merhamet istenir. Doğaçlama niteliklerinden ötürü farklı varyantları olan bu şiirlerde tekrarlanan bazı temalar, Tuvaların *Alday* inanışına özgü kavrayışı ifade etmeleri bakımından ele alınmıştır. Bunlar içerisinde sembolik anlam açısından zengin içerik sunan temalardan biri de *Alday*'ı kadına, anneye bazen de bir beşiğe benzeten dizelerdir. Bu dizelerde bir beden analojisi kurularak başı karlı, ak veya kurşun rengi, eteği kabarık ve/veya taşlık, göğüsleri süt dolu gibi tasvirlerle bir kadına benzetilen *Alday*, bazen de “göbek bağını kesen” ve “yıkayan” gibi yaşamı destekleyen özellikleriyle övülür:

...	...	
<i>Kinim gesgen Aldayım</i>		Göbek bağımı kesen <i>Alday</i> 'ım
<i>Kirim cuggan Aldayım</i>		Kirimi yıkayan <i>Alday</i> 'ım
...	...	
		(Taube, 2008: 44)
...	...	
<i>Ey arvin gurvun Aldayım</i>		Ey on üç <i>Alday</i> 'ım
<i>Edee algıg</i>		Eteği kabarık
<i>Emii süttüg Bay Aldayım</i>		Memesi sütlü <i>Bay Alday</i> 'ım
....	...	
<i>Ezer bolgan kertigtig</i>		Oyuğu eğer olan
<i>Emig bolgan sürlüg</i>		Zirvesi göğüs olan
<i>Horum edektik</i>		Taşlık etekli
<i>Horguljun baştıg Bay Aldayım!</i>		Kurşuni başlı <i>Bay Alday</i> 'ım!
...	...	(Taube, 2008: 48)

*Alday*'ı, bir kadın olarak tasvir eden dizelere rağmen, yine de *Alday* inanışını tek yönlü bir cinsiyet sembolizmiyle özdeşleştirmek mümkün değildir. Çünkü *Alday* bezen de ataları çağrıştıran vurgularla anılır. Bazı tasvirlerde ise Tuvaca hem kemik hem de babasoylu ezogamik klan

anlamına gelen *söök* atıflarıyla anılan *Alday*'in görünümü eril bir karaktere bürünebilir. Moğol kültüründe olduğu gibi, Tuvalarda da soyu geçiren kemiğin (*söök*) babadan, et ve kanın anneden aktarıldığına dair bir inanış vardır. Aşağıda alıntılanan örnekte olduğu gibi, tanrısal simgeler ve dağ isimleri bağlamı itibarıyla da eril bir görünüm sunar:

...	...
<i>Söök Hayırakan,</i>	<i>Söök Hayırakan,</i>
<i>On üç Aldayım</i>	<i>On üç Alday'ım</i>
<i>Üjen üş Kurbustum,</i>	<i>Otuz üç Kurbustu'm</i>
<i>Harlıg Hayırakanım, Haan Kögeyim</i>	<i>Karlı Hayırakan'ım, Haan Kögey'im</i>
<i>Beş Bogdam, örşee Hayırakan</i>	<i>Beş Bogda'm, bağışla Hayırakan</i>
...	... (Seren, 2006: 28)

Sözlü kültürde, “On üç Alday” deyimi Tuvalar tarafından 13 kutsal karlı zirve olarak açıklanır ve bölgede *Hayırakan* adı taşıyan dağlar ile “Beş Aziz” anlamına gelen *Beş Bogda Dağları*'nın zirvelerinin *13 Alday* içerisinde yer aldığı kabul edilir. Ne var ki bu dağların eksiksiz ve tutarlı bir listesi yoktur (Taube, 2008: 41-42). Örneğin yukarıdaki dizelerde *13 Alday*'a atıfla birlikte anılan dağ isimleri arasında yer alan *Haan Kögey* (Han Höhiy) Dağı Tsengel Bölgesi'nde değildir ama Moğolistan genelinde kutsal kabul edilen dağlar arasındadır. Dolayısıyla, 13 sayısı burada dağ isimleriyle birebir örtüşen sabit bir listeden ziyade *Bay Alday*'ın sonsuzluğuna işaret eden ideal ve ezoterik bir sayı gibi durmaktadır. Taube'ye göre 13 rakamı, civardaki etnik halkların Altay ve dağ kültürleriyle karşılaştırıldığında, Tuvalara özgü bir kullanım şekli gibi gözükmemektedir (2008: 42). “13 Alday” *ova*larda veya yeni yılın kutlandığı *Şagaa* törenlerinde tütsü yakılan altara (*san*) da atfedilen bir isimdir. Büyük bir altarın etrafında, üçlü taşlarla kurulmuş ve etrafında “ocak” (*ojuk*) adı verilen altarla donatılmış *13 Alday* bölgenin en yüksek zirvesi ile çevresindeki dağları temsil eden ideal ve kozmik bir simge olarak da düşünülebilir. Benzer şekilde “33 Kurmustu” da *Alday*'a özgü tanrısal varlıkları övmek için dualarda geçen bir başka semboldür. Bu bağlamda *dua*, *algış* ve *maktaarlarda*, *33 Kurmustu*, *13 Alday* veya *9 Alday (Tos Alday)* gibi tekrarlanan öğeler, mantralandan esinlenmiş bir kullanım şekli de olabilir.

Bazı *algış* ve *maktaarlarda* *Sümber* ya da *Sümer* dağının anıldığı da kaydedilmiştir:

*Barın songu cüğümnü  
Aydın bergen bo Bay Alday  
108 Sümer söögüyüm men  
Siñnigip kelgen çayannarım*

Kuzey Batı yönümü  
Aydınlatan bu *Bay Altay*  
108 *Sümer* soyundanım  
Biçimlenip gelir yardımcılarım  
(Akıncı, 2010)

Bu örnekte, *108 Sümer*, Moğolca “Sümer” veya “Sumbur” adlarıyla bilinen, Altay ve Moğol efsanelerinde de “Sumeru” şeklinde geçen, yüksek ve kutsal bir dağdır (Poznyakov, 2014: 123). Sanskritçe’de “Sumeru” olarak adlandırılan Meru Dağı, Hindu, Jainizm ve Budizm kozmolojisinde tüm fiziksel, metafiziksel ve ruhani evrenlerin merkezi olarak kabul edilir. Büyük olasılıkla, bu isim Sibiryaya ve Orta Asya geleneklerine senkretik bir öge olarak geçmiştir (Warikoo, 2014: 20-21). Tuva geleneklerinde bu dağın 108 sayısı ile birlikte anılması da bu senkretik özelliği pekiştirmektedir. Tuvalar arasında Lamaizm’e ait bir unsur olarak kabul görmüş 108 sayısının insan vücudundaki kemiklerin sayısına eşdeğer olduğuna inanılır. Bu özelliği nedeniyle “108 eregen” olarak adlandırılan 108 boncuklu Lama tespihleri bazı evlerde bulundurulur ve Şamanlar tarafından da kullanılır. Özetle, burada dağ ve *söök* simgelerinin bir arada anılması atalarla ilgili bir atıf olarak değerlendirilmelidir. Kuzeybatı yönü, bazı Çin ve Orta Asya geleneklerinde olduğu gibi Sengel Tuvaları için de atalar ve kökenlerle ilişkilidir. Batı yönü, Tuva çadırlarında erkeğe ait tarafa karşılık gelirken, *dör* yani saygın ve yüksek bölüm kuzey yönüne konumlandırılır, dolayısıyla bu yön de yaşlılar, ölümler dünyası ve kökenlerle bağlantılıdır.

*Alday*, sözlü kültürde hayat veren ve besleyen yönleriyle bir kadın gibi tasvir edilirken bir yandan da kökenleri ve ataları çağrıştıran simgelerle birlikte anılır. Tasvirlerde açığa çıkan bu ikili zıtlık dişi ve erkek unsurların mekânda iç içe geçmiş uzantıları olarak yorumlanabilir. Burada, Humphrey’in (1995) Moğol kültüründeki göçebe mekân anlayışının iki temel ögesi olarak belirlediği “şefliğe ait manzara” ve “Şamanist manzara” ayrımı, Tuvaların anlayışı açısından da anlamlı bir yorum olanağı sunmaktadır. Bu bağlamda, şeffikle ilişkilendirilen manzara babasoylu klan çizgisinin mekândaki uzantısına, kategorik karşıtı olan Şamanist manzara ise öngörülemez ve tabiatın akışkan koşulları içerisinde karşılaşılan daha gizemli bir alana karşılık gelmektedir.

Yaşamın belirli bir alan içinde hareket ederek sürdürüldüğü pastoral göçer yaşantıda düzen referansları manzaradaki merkezi simgelerle kurulur. Yerleşik kültürlerin merkezîyetçiliğinden farklı olan göçebe toplulukların mekân anlayışında, sürekli hareket halinde olmak bir yerden bir yere gitmek

değildir, yani bu hareket biçimi, aynı zamanda bir yerin içinde kalmak anlamına da gelir (Halemba, 2006: 41). Moğol kültüründe pastoral göçerlerin hareketi hem yukarı kısımlara doğru hem de mevsimsel olarak tekrarlı bir hareket olduğundan bir spirale benzer ve dikey hareket içerisinde zaman kategorisini de içerir. Merkez ise çadırın sütunu, ocak, kutsal dağlar ve dikey eksenini kuran Moğolca “ovoo” adı verilen kutsal taş yığınları gibi referanslarda karşılık bulur. Dolayısıyla göçebe topluluk açısından hareket halindeki egonun merkez odaklı manzarası şefliğe ait manzarayı oluşturur (Humphrey, 1995: 142-143). Şeflik manzarasında babasoylu klanla ve soyla ilişkili olan simgeler, tarihsel süreçler göz önünde bulundurulduğunda, imparatorluk dönemine ait ve Budizm etkisinde yapılandırılmış olmaları bakımından “tarihsel” ve “siyasi” bir boyut da taşır (Humphrey, 1995: 145-51).

Tuvalar için *Alday*, bütüncül bir mekânsal referans olarak hem yaşanan dünyaya hem de yaşam ölüm döngüsünde yeniden hayat bulunan yere işaret eder. Bu bağlamda, Tuva sözlü kültüründe dağların *söök* olarak nitelendirilmesi defin ve yeniden doğuşla ilişkili metaforik bir anlam taşır. Kaldı ki, kutsal dağların etrafına kurulan ve Tuvaca “ovaa” olarak adlandırılan taş yığınları da soy ve klan aidiyetiyle ilişkisi açısından düşünüldüğünde, merkezi bir simge olarak şeflik manzarasına ait olduğu söylenebilir. Öte yandan, Şamanist manzara dağlar gibi “büyük” ve “apaçık” değildir. Dolayısıyla, merkezileştirilmeyen alanlar ruhun doğaya karıştığı “muğlak”, “değişken”, “biçim değiştiren” ve gizil güçleri taşır. Bu manzara canlı ve cansız varlıkları, nehirleri, taşları, yabani hayvanları görünen veya görünmeyen halleriyle bir bütün olarak kapsar. Ancak, burada esas söz konusu olan, “doğanın önemsiz varlıklarını” “gizleme, içirme ve barındırma kapasitesidir” ve bu varlıkların arasında kişinin refahı için hayati öneme sahip bir ruh “gizlenmiş” de olabilir (Humphrey, 1995: 154). Bu anlamda *Alday*, hem dikey ekseninde hem de mekâna yayılmış olarak diğer dünyalar ile geçişken bir alandır. Bir yönüyle atalarla ve kökenlerle ilgili atıfları taşıyan bir mekân olarak şefliğe yani babasoylu çizgiye ait olan dağlarla ve *ovaa*larla merkezleşmiştir. Diğer yandan da dönüştürücü özelliğiyle başka dünyalarla geçişin alanıdır ki bu nedenle Tuvalar “Alday” kelimesini kullanırken, gökyüzünü ve yukarı dünyayı işaret eden “Alday Deer” ve “Alday Deedis” ifadelerini de kullanırlar. Burada sözü geçen dönüştürücü özellik, mekâna gizil öğeleri de ekler ve dolayısıyla manzaraya Şamanist bir görünüm kazandırır. Şamanist manzarada artık mekân üzerine yerleştirilmiş merkezi simgeler değil, “mitolojik haritalar” söz konusudur (Humphrey, 1995: 153).

Doğada canlı veya cansız varlıklarla ilişki temkinli olmayı gerektirir ve bu dikkat genellikle bir ilişimeme anlayışı çerçevesinde gelenekte bilinen çeşitli kurallarla aktarılmaktadır. Örneğin suların kirletilmemesi, kuşların yuvasının bozulmaması, bitkilerin kökünden sökülememesi, taşların yerinden oynatılmaması gibi kurallar mekândaki bu gizil özelliklerle ilişkilidir. Bunun yanı sıra, *ee* veya *eezi* olarak adlandırılan koruyucu sahipler tarafından ikamet edildiğine inanılan bazı mekânlar da doğaüstü varlıklarla beklenmedik şekilde karşılaşmaya açıktır. Günlük yaşam içerisinde bu varlıklarla karşılaşmaya en açık alanlar, özellikle ihtiyaç nedeniyle en sık temas edilen su kaynaklarıdır. Örneğin, *arşaan* olarak adlandırılan mineralli su kaynaklarının koruyucu *eezi* olduğuna inanılır. O civarda avlanılmaz, ağaç kesilmez, bitki koparılmaz ve kirletilmez. Çayıruları besleyen ve “kara sug” adı verilen gözelerin *eelerinin* kadın olduğu kabul edilir, bu su kaynaklarıyla ilgi tabulara riayet edilir. Su alırken “Katın Eeji” (Kraliçe Anne) şeklinde dua edilerek izin istenir. Aşağıda alıntılanan örneklerde de sunulduğu üzere, “Kraliçe Anne” olarak anılan *Homdu* (Hovd) nehrinin ve nehir kolu *Harangıtı*’nın suyu ile kanın benzetmesi, erkek ve dişi ikiliğinde kemik ve kan karşıtlığıyla örtüşür:

...  
*Xanı sugga sal bolgan,* Kanı suya salınan,  
*Homdu, Harangıtı, Bay Alday* Homdu (nehri), Harangıtı (nehir kolu), Bay Alday  
 ... (Taube, 2008: 46).

...  
*Homdu Katın Eeji, Xarkan,* ... Homdu Kraliçe Anne, Kutsal  
 ... (Taube, 2008: 44)

Altay’ın bütünlüğü içerisinde dişil ve eril ögeler analogik simgelerle ayrılmış gözükse de bu ikili simgelerin hala geçişken özellikler sergilediği söylenebilir. Bu geçişkenlik çoğunlukla ayrılmış ve muğlak mekânlarda belirginleşir. Örneğin, *Homdu* (Hovd) nehri “Kraliçe Anne” olarak anılmakla birlikte, halk arasında koruyucu *eezi* erkek olarak bilinmektedir. Bazı *Hayrakan* dağlarının *eezilerinin* kadın, bazılarının ise erkek biçiminde olduğuna inanılır. *Eezi* olarak adlandırılan varlıklardan bazılarının biçimi, görüntüsü ve karakteristik özellikleri efsaneler yoluyla bilinmekle birlikte yine de Şamanların onları görebildiğine inanılır. Sıradan insanlara ise biçim değiştirerek kendilerini gösterebilirler veya hissettirebilirler. Örneğin kutsal dağlarda, su kaynaklarının kıyısında ve yaban doğada gezinirken karşılaşılan yabancı hayvanlar yer *eezi*’nin (*cer eezi*) veya o alandaki yerel bir varlığın kendisi olabileceği gibi, duyulan sesler de bu varlıklara ait olabilir. Bu

nedenle ormanlar, göze başları gibi yerlerde sessiz olmaya, yüksek sesle konuşmamaya özen gösterilir. *Alday eeezi* de benzer şekilde hem *Alday*'ın bütüne ait ilahi bir unsurudur, hem de *Alday* içerisindeki varlıklarda kendisini gösterebilir.

Manzaradaki “şefliğe ait” veya “Şamanist” simgeler tarihsel olarak belirli bir dönemde baskın olan görüşe bağlı olarak değişiklikler gösterebilir (Humphrey, 1995: 137-8). Dolayısıyla kültürün ve toplumun değişimi simgelere de yeniden anlam kazandırabilmektedir. Bilhassa sözlü kültürün aktarıcıları, bir kalıbı ve simgeler dizisini sürdürürken bir yandan da doğaçlamalar yoluyla onları yeniden üretirken yeni bağlamlar sunarlar. Elbette pastoral geçim stratejisiyle Moğol Altay dağlarının yüksek platolarında yaşamak ve yaşam biçimleri ile bütünleşmiş inanç sistemleri Tuvaların sürekli bir “spiritüel” dünya içerisinde yaşadıkları anlamına gelmez. Geertz'in ifadesiyle “hiç kimse, hatta bir aziz bile sürekli dinsel simgelerin formüleştirdiği bir dünyada yaşamaz” (2010: 144). Ancak Sengel Tuvalarının geleneklerinde inanışlar genellikle mekândaki referanslarıyla aktarıldığından doğaüstü varlıklar da çoğunlukla mekândan ayrı düşünülmez. Daha açık bir ifadeyle, yaşadıkları ve pastoral göçer faaliyetlerini sürdürdükleri bölgedeki coğrafi referanslar, Tuvaların kimliğine ait bir tarihsellik anlayışı içinde manevî bir manzarayı da içerir. Bu nedenle bu çalışmada sözlü kültürden örnekleri sunulan kesitlerle birlikte yorumlanan inanç temaları, sadece kayıt altına alınmış ama artık unutulmuş olan sözlü kültür varlığından da ibaret değildir. Genellikle halen törenlerde şükran sunmak amacıyla icra edilen övgüler, dualar, örnekleri verilen kalıplarla yinelenmeye devam ederken, *Alday*'a atfedilen simgesel anlam pastoral geçim faaliyetlerinin moral boyutu olarak ve buyruklarıyla halen günlük yaşantıda karşılığını bulmaya devam etmektedir. Diğer yandan, *Alday*'la ilgili sembollerin kültürel bağlamı içerisinde yorumlanması, Altay Dağlarında yaşayan pastoral hakların doğa anlayışına bir kavrayış sunması bakımından anlamlıdır. Birbiri ardına aliterasyonlu sözcüklerin tekrarından ibaret gibi duran manzumların sunduğu sembolizm, pastoral göçebe Tuva kültürünün ve yaşadıkları coğrafyanın bağlamı içerisinde ele alındığında, yaygın ilgi gören Şamanizm'e dair klişeleşmiş genellemelerin ötesinde kendine özgü bir içerik sunmaktadır.



### Kaynakça

- Akinci, E. (2010). "Alday'ın Övgüsü: Bir Şaman Ayini". *Sibirische Studien*, 5/2, 229-256.
- Artefact. (2024). "Khan-Altai, Grigory Ivanovich Gurkin". *The Ministry of Culture of the Russian Federation, Culture. ru Project*. [https://ar.culture.ru/en/subject/han-altay#\\_](https://ar.culture.ru/en/subject/han-altay#_) Erişim tarihi: 05.01.2024.
- Atwood, C.P. (2004). *Encyclopedia of Mongolia And The Mongol Empire*. New York: Facts on File, Inc.
- Aydemir, A.İ. (2009). "Altay Tuvaları: Altaylarda Unutulmuş Bir Türk Halkı". *Bilig*, 48, 1-12.
- Aydemir, A.İ. (2020). "Tsengel Tuvalarının Milli Kimlik Oluşumunda Key'at Naadım'ın Rolü". *Folklor/Edebiyat*, 26/3, 633-645.
- Bayarsayhan, B. (2016). "Sengel Tuvalarının Tarihi Üzerine". (Çev. Vildan Koçoğlu). *Türk Kültürü*, 2016/1, 165-167.
- Broz, L. (2009). "Substance, Conduct, and History: 'Altaian-ness' in the Twenty- Firts Century". *Sibirca*, 8/2, 43-70.
- Byambasüren, A. (2016). "Altayn Urianhaycuud. (Oron Nuutgiyn Medee, Hovd). *Mongolın Medee*. 2016-11-22. <https://montsame.mn/mn/read/38793> Erişim tarihi: 06.03.2024. [Бямбасүрэн.А. (2016). "Алтайн урианхайчууд". (Орон Нутгийн Мэдээ, Ховд). *Монголын Мэдээ*, 2016-11-22. <https://montsame.mn/mn/read/38793>, Erişim tarihi: 06.03.2024.]
- Dilek, İ. (1997). "Altay Curokçı (Ressam) Grigory İvanoviç Çoros Gurkin ve Han-Altay Tablosu". *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 4, 179-186.
- Gagaа, Z (2024). "Тываларнын 'Алдай' деп Улуг Чүдээнинин Онзагай Хевири", Sibiryа Çalışmaları-II (Ed. Ferah Türker İlter, Şima Doğan Balcı, Muvaffak Duranlı, Vildan Koçoğlu Gündoğdu). Çanakkale: Paradigma Akademi.
- Geertz, C. (2010). *Kültürlerin Yorumlanması*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Gurkin. G. C. (1915). "The Altai Mountains and the Katun River: Grigory Choros-Gurkin The Altai, Siberia [1915]". Çev. A. Borovikov. *Web Publication by Mountain Man Graphics, Australia*. [mountainman.com.au/choros-gurkin.html](http://mountainman.com.au/choros-gurkin.html) Erişim tarihi: 05.01.2024.

- Halemba, A. E. (2006). *The Telengits of Southern Siberia: Landscape, Religion and Knowledge in Motion*. New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Harms, E.O. ve M.G. Suhova, I.G. Shestakova (2014). “Geo-Ecological and Social Functions of Greater Altai”. *Himalayan and Central Asian Studies*. 18/3-4, 9-15.
- Humphrey, C. (1995). “Chiefly and Shamanist Landscapes in Mongolia”. *Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*. (Ed. Eric Hirsch, Michael O’Hanlon). Oxford: Clarendon Press, 135-162.
- Khazanov, A. M. (1994). *Nomads and The Outside World*. (Çev. J. Crookenden). Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Khural.mn. (2017). Sum Bayguulagdsan Tüüh. *Bayan Ölgii Aymagiyn Tsengel Sumin ИТХ*, 2017-01-05. <http://tsengel.bayan-olgi.khural.mn/n/94874> Erişim tarihi: 22.03.2024. [Khural.mn. (2017). Сум Байгууллагдсан Түүх. *Баян-Өлгий Аймагийн Цэнгэл Сумын ИТХ*. 2017-01-05. <http://tsengel.bayan-olgi.khural.mn/n/94874> Erişim tarihi: 22.03.2024.].
- Owen, L. ve N. Ivanovich. (2024). “Altai Mountains”. *Encyclopedia Britannica*, 9 Feb. 2024, <https://www.britannica.com/place/Altai-Mountains> Erişim tarihi: 19.05.2024.
- Poznyakov, A. (2014). “Altaian And Central Asian Beliefs About Sumeru”. *Himalayan and Central Asian Studies*, 18/3-4, 117- 124.
- Seren, P. (2006). Moolda Sengel Tıvalarınıñ Çancıldarı: Dılınıñ, Kulturazınıñ Materiyaldarı. Kızıl: Respublikansaya Tipografiya Respubliki Tıva. [Серен, П. (2006). Моолда Сенгел Тываларының Чаңчылдары. Дылының Культуразының Материальдары. Кызыл: Республиканская Типография Республики Тыва.]
- Taube, E. (2008). *Tuwinische Folkloretexte aus dem Altai (Cengel/Westmongolei)*. *Kleine Formen*. Wiesbaden: Harrassowitz. Turcologica 71.
- Warikoo, K. (2014). “On The Trail of Silk Route Pilgrimage to Sumeru, Altai”. *Himalayan and Central Asian Studies*. 18/3-4, 16-36.
- Yıldız, H. (2017). “Altay Kelimesinin Etimolojisi Üzerine Notlar”. *Dil Araştırmaları*, 11/20, 187-201.
- Sneath, D. (2010). “Political Mobilization and The Construction of Collective Identity in Mongolia”. *Central Asian Survey*, 29/3, 251-

267. <https://doi.org/10.1080/02634937.2010.518009> Erişim tarihi:  
17.11.2023.

Vainshtein, S. (1980). *Nomads of South Siberia: The Pastoral Economies of Tuva*. (Çev. M. Colenso.) Cambridge: Cambridge University Press.



# MATTHIAS ALEXANDER CASTRÉN'İN *VERSUCH EINER KOIBALISCHEN UND KARAGASSISCHEN SPRACHLEHRE* ADLI ESERİNDEKİ SOYOTÇA SÖZ VARLIĞI

Salih Mehmet ARÇIN\*

## Giriş

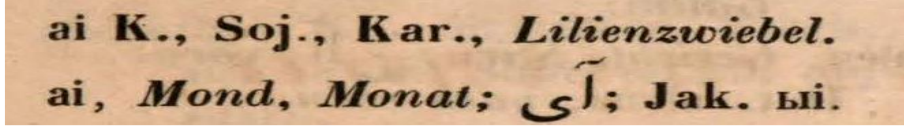
Matthias Alexander Castrén (2 Aralık 1813 - 7 Mayıs 1852) Fin etnolog ve dilbilimcidir. Kuzey Avrasya halklarının dil bilimi, etnografyası ve Ural dillerinin incelenmesi üzerinde araştırmalar yapmıştır (URL1). Castrén'in araştırma çalışmalarının sonuçları, 12 ciltlik bir seri halinde *Nordische Reisen und Forschungen* (1853-1862) adlı eserde yayımlanmıştır. Bu seri şu ciltlerden oluşmaktadır: I. *Reiseerinnerungen aus den Jahren 1838-1844* (1853), II. *Reiseberichte und Briefe aus den Jahren 1845-1849* (1856), III. *Vorlesungen über die Finnische Mythologie* (1853), IV. *Ethnologische Vorlesungen über die Altaischen Völker* (1857), V. *Kleinere Schriften* (1862), VI. *Versuch einer Ostjakischen Sprachlehre* (1858), VII. *Grammatik der Samojedischen Sprachen* (1854), VIII. *Wörterverzeichnisse aus den Samojedischen Sprachen* (1855), IX. *Grundzüge einer Tungusischen Sprachlehre* (1856), X. *Versuch einer Burjatischen Sprachlehre* (1857), XI. *Versuch einer Koibalischen Karagassischen Sprachlehre* (1857), XII. *Versuch einer Jenissei-Ostjakischen and Kottischen Sprachlehre* (1858).

Bu çalışmada söz konusu serinin XI. cildi olan *Versuch einer Koibalischen and Karagassischen Sprachlehre* [Koybal ve Karagas Dilbilgisi Denemesi] adlı eserin kısa bir tanıtımı yapıldıktan sonra, eserin sözlükçe kısmında kaydedilen Soyotça söz varlığı ele alınacaktır.

XI. cilt ile aynı adı taşıyan birinci bölümün başlığı *Versuch einer Koibalischen and Karagassischen Sprachlehre* [Koybal ve Karagas Dilbilgisi Denemesi]dir. İkinci bölüm *Tatarisch-deutsches Wörterverzeichnis* [Tatarca-Almanca Sözlük]; üçüncü bölüm *Deutsch-tatarisches Wörterverzeichnis* [Almanca-Tatarca Sözlük] ve son bölüm de *Sprachproben* [Dil örnekleri] başlıklarından oluşmaktadır. Birinci bölümde Koybal ve Karagas dillerinin ses ve şekil özellikleri (1-72. sayfalarda) örneklerle incelenmiştir. İkinci bölümde *Tatarca-Almanca Sözlük* (73-130.

\* Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, saliharcin@gmail.com, ORCID: 0000-0002-9337-0611.

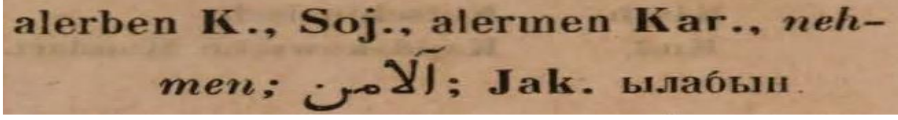
sayfalarda) verileri sunulmuştur. Bu bölümün madde başları Tatarca adlandırılmasıyla verirse de ilgili sözlük kısmı Türk dilinin çok sayıda lehçesinin (ve diğer dillerin) söz varlığını kapsamaktadır. Castrén'in ilgili kısmın başında vermiş olduğu dil / lehçe kısaltmalarını gösteren liste sırasıyla şu şekildedir: *Burjätisch* [Buryatça], *Jakutisch* [Yakutça], *Jenissei-Ostjakisch* [Ketçe], *Koibalisch* [Koybalca], *Kamassinisch* [Kamasinsçe], *Karagassisch* [Karagasça], *Katschinzisch* [?], *Kandakowsche Mundart* [?], *Kottisch* [?], *Osmanli* [Osmanlıca], *Ostjak-Samojedisch* [Ostyak-Samoyedce], *Russisch* [Rusça], *Sojotisch* [Soyotça], *Salbinsche Mundart* [?], *Tobolskisch* [?] (Castrén, 1857: 75). Üçüncü bölümde *Almanca-Tatarca Sözlük* (131-166. sayfalarda) verileri sunulmuştur. Son bölüm olan *Sprachproben* [Dil örnekleri] (167-208. sayfalarda) başlığı altında 1427 mısradan oluşan Koybalca bir kahramanlık destanına yer verilmiştir. İlgili destanın Almanca tercümesi de yapılmıştır.



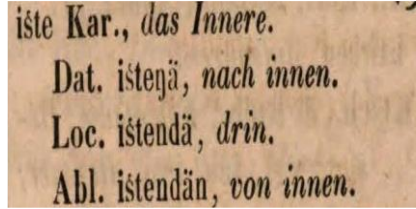
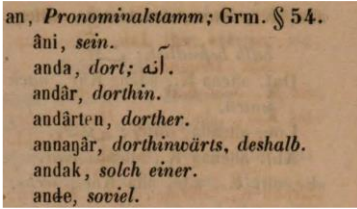
Üstteki görselde *Tatarca-Almanca Sözlük* kısmının ilk iki maddesi sunulmuştur (Castrén, 1857: 75). Bu maddelere göz atıldığında madde başı olarak **ai** sözcüğünün olduğu anlaşılmaktadır. Bu sözcük Koybalca, Soyotça ve Karagasçada tanınırken anlamı da “Lilienzwiebel [zambak soğanı (?)]”dir. İkinci madde de **ai** sözcüğü olup “Mond, Monat [ay]” anlamına gelmektedir. Bu sözcüğün diğer Türk lehçelerindeki karşılıkları (kullanılan alfabe ile) gösterilmiştir. Mesela, sırasıyla Arap harfleriyle آي (**ay**) sözcüğü verilmiş, ancak hangi dile ait olduğu belirtilmemiştir. Sonrasında ise Yakutçadaki Kiril harfleriyle Ыи (**ii**) biçimi sunulmuştur. Görüldüğü gibi bazı maddelerde ne madde başındaki verinin hangi dile ait olduğu ne de madde içinde, yine madde başındaki biçimin farklı dillerdeki karşılıklarının kısaltmaları gösterilmiştir.

*Tatarca-Almanca Sözlük* kısmı ile ilgili belirtilebilecek bir husus olarak madde başında çekimli eylem şekillerinin yer almasıdır. Aynı şekilde madde başındaki sözcüğün diğer dillerdeki örneklendirmeleri de Almanca biçim hariç çekimlenmiş şekilleri verilmiştir. Alttaki maddede “almak” (Castrén, 1857: 76) eylemi gelecek zaman birinci tekil kişi çekimiyle “alacağım” biçimiyle madde başında Koybalca ve Soyotçada yer alırken, bu sözcüğün Karagasça karşılığı ise *alermen* “alacağım” olarak verilmiştir. Almanca karşılığı mastar hâlinde *nehmen* “almak” olarak gösterilirken, Osmanlıca biçim kısaltmayla belirtilmese de *alamın* biçiminde

okunabilmektedir. Kelimenin son şekli Yakutça *ılabın* “alacağım” biçiminde sunulmuştur.



Gülsüm Killi Yılmaz, Castrén’in eserindeki yanlışlar noktasında en göze çarpanın ünlülerin tespitiyle ilgili olduğunu düşünmektedir. Killi Yılmaz’a göre “Castrén, genellikle /ı/, /i/, /u/, /ü/ bulunması gereken yerlerde genellikle e işaretini (*tutup* yerine *tutep* gibi); /ı/ sesinin bulunması gereken kelimeler için de i’yi (*si:n* “geyik” yerine *sin* gibi)” kullanmıştır (Killi Yılmaz, 2024). Bu hususla ilgili olarak Killi Yılmaz’ın değerlendirmesi doğru olacağı gibi öte yandan latin harfleriyle kaydedilen Türkçe metinlerde (hangi saha olursa olsun) kullanılan ana grafemler ve ana grafemlerin allogramlarının tespit edilmesiyle daha doğru okumalar yapılabilir. Aslında *tutep* örneğinden hareket edecek olursak ikinci hecedeki e grafeminin ses karşılığı olarak /ı/ sesine karşılık gelmesi latin harfli Türkçe metinlerde çokça görülen bir durum olurken benzer şekilde i grafemi de hem /ı/ hem /i/ sesini verebilmektedir. Bu açıdan latin harfli metinlerdeki grafemlerle onların allogramlarını tespit etmek bu tarz çalışmalarda öncelikli iş olmaktadır.



Sözlük kısmı hakkında söylenebilecek diğer bir husus ise madde başında verilen bir sözcüğün isim çekim ekleriyle çekimlenmiş hâlinin alt maddelerde verilmiş olmasıdır:

Yandaki madde örneğinde *an* “o” zamiri diğer çekimli ve kalıplaşmış yapılarda şu şekillerde verilmiştir: *âni* “onun”, *anda* “orada”, *andâr* “oraya”, *andârten* “orada”, *annağâr* “oraya doğru, o tarafa; bu nedenle”, *andak* “öyle biri”, *ande* “bu kadar” (Castrén, 1857: 78). Bu maddede ilgili sözcüğün çekimli hâlleri kısaltmalarla gösterilmezken başka maddede gösterilmektedir. Bu açıdan sözlüğün eksiklikleri bulunduğu dikkatlerden kaçmamalıdır.

*işte* maddesi “iç” (Castrén, 1857: 83) anlamında Karagasçada belgelenmiştir. Alt maddelerde ise bu sözcüğün dat. “yönelme”, loc. “bulunma” ve abl. “ayırılma” hâl biçimleri karşılıklarıyla sunulmuştur. Buradaki sorun üstte de bahsedildiği üzere bir standart olmaması, bir maddede kısaltmasız veya açıklamasız bir şekilde gösterilmesi; diğer maddede ise kısaltmayla verilmiş olmasıdır.

Castrén tarafından tanımlanan Soyotça söz varlığı kısmına geçmeden önce Soyotların güncel durumu ve Soyotçanın araştırılma tarihi hakkında bilgi verilecektir.

### **Soyotların ve Soyotçanın Güncel Durumu**

Soyotlar, Rusya'nın Buryatya Cumhuriyeti'nin Oka Bölgesinde yaşamaktadırlar (Rassadin, 2016: 175). 2010 nüfus sayımına göre Rusya'da 3.608 (erkek 1770, kadın 1838) Soyot bulunmaktadır (URL2). Soyotların nüfusları ile ilgili olarak *joshuaproject* sitesinde güncel nüfuslarının 4400 kişi olduğu (URL3); *peoplegroups* adlı internet sitesindeki bilgilere göre ise 4100 kişi olduğu bilgisi verilmektedir (URL4).

Soyot adı *sojüt* endoniminden gelmekte ve Buryatlar onlara *Hojod*; Tofalar da *Haazuut* demektedirler (Rassadin, 2016: 175). Rassadin'e göre Soyot dili tüm özellikleriyle Tofacaya çok yakındır (Rassadin, 2016: 177). Kiril temelli yazı sistemlerini V. Rassadin yaratmıştır (URL5).

Buryat Cumhuriyeti'nin Oka bölgesindeki Buryatlar olarak Soyotlar Budisttir. Budist isimleri vardır, aynı zamanda kadim dinleri olan Şamanizmin bazı özelliklerini de korumuşlardır (Rassadin, 2016: 175).

Rassadin'in belirttiği üzere 1920'li yıllara kadar eski Rus literatüründe, Tsaatanlar ve Tofalardan ayırt edilemeyen Tuvaları adlandırmak için Soyot, Soyon ve Uryanhay isimlerinin kullanıldığı görülmektedir (Rassadin, 2016: 178). Bu sebeple 20. yüzyılın başına kadar olan çalışmalar gözden geçirilirken hangi dilin verisinin tam olarak işaretlendiği sorunu akılda tutulmalıdır.

### **Soyotçanın Araştırılma Tarihi**

M. A. Castrén, 19. yüzyılda Soyotların yaşadığı bölgeye ziyarette bulunmuştur. Söz konusu bölgede, çoğunlukla Tatarlaşmış halkların yanı sıra, çoğunluğu Tatarlaşmış ve Çin sınırları içerisinde yaşayan Soyotların da bulunduğu bilgisini vermiştir. Soyotları da Samoyet köküne bağlamakta ve Rusya topraklarındaki Tunkin Soyotlarının Buryatlarla bir arada yaşamalarından dolayı tamamen Buryatlaşmış olduklarını ve aynı zamanda



Budizm'e de inandıklarını ifade etmektedir (Schiefner, 1857: VI). Castrén'in Karagasları anlattığı satırlarda onların dillerinin ve kökenlerinin Koyballara ve Soyotlara çok yakın olduğundan bahsetmektedir (Schiefner, 1857: VI).

G. D. Sanjeev, 18. yüzyıla kadar uzanan Soyotlar tarafından kullanılan Türk dilinden bahsetmiştir (Sanjeev, 1930: 13-14'den aktaran Rassadin, 2016: 177). Bu iddiasına kanıt olarak da 18. yüzyıl Alman coğrafyacısı Anton Friedrich Büsching'in araştırmalarına atıfta bulunmuştur. Büsching, 1787'de Hamburg'da yayınlanan 'Erdbeschreibung' [Dünya Tanımı] adlı kitabında Tunka Soyotlarının Nizhneudinsk bölgesindeki Karagaslarla aynı dile sahip olduğunu iddia etmiştir (Sanjeev, 1930: 13-14'den aktaran Rassadin, 2016: 177). Sanjeev'in 1920'lerdeki çalışmasından sonra B. E. Petri 1926'da Soyotların ekonomisi, günlük yaşamı ve kültürü üzerine özel bir etnografik keşif gezisi gerçekleştirmiş ve yaşlılar tarafından hâlâ hatırlandığı şekliyle onların dilleri hakkında araştırmalar yapmıştır (Petri, 1927: 19'dan aktaran Rassadin, 2016: 177-178).

Soyotlar ve Soyotça ile ilgili olmak üzere daha sonrasında Rassadin'in çalışmaları dikkat çekmektedir. Özellikle Rassadin, hazırlamış olduğu sözlükler ve ders kitaplarıyla bu dilin kalıcılığına büyük hizmette bulunmuştur. Rassadin 2003 yılında *Soyotça-Buryatça-Rusça Sözlük*, 2006'da *Soyotça-Rusça Sözlük* ve 2020'de *Soyotçanın Resimli Sözlüğü* adlı çalışmalara imza atmıştır (Rassadin, 2003; Rassadin, 2006). Rassadin bu çalışmaların dışında Soyotça ile ilgili başka yayınlar da yapmıştır (Rassadin, 2010; Rassadin, 2016).

### **Bulgular**

Bu çalışmada Castrén tarafından toplanan Soyotça söz varlığı alfabetik olarak liste hâlinde sunulmuştur. Castrén'in çalışmasında 328 Soyotça sözcük tanımlanmıştır. Castrén tarafından tanımlanan sözcükler, Rassadin'in sözlüğünden taranarak karşılıkları verilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın bundan sonraki kısmında Castrén'in tanımladığı Soyotça söz varlığı ile ilgili malzemenin Rassadin'in çalışmasındaki (2003) karşılıkları listelenecektir. Özellikle burada sunulan listedeki söz varlığının incelenmesi ise bir makalenin boyutunu aşacağından ayrı bir çalışmada değerlendirilecektir.

	<b>Castrén</b>	<b>Rassadin<sup>5</sup></b>
1.	<i>*âzax</i> “backenzahn [azı diş]” (79b)	азыҕ [азыы] “коренной зуб; клык [azı diş, diş]” (SBRs 10)
2.	<i>aba</i> “vater [baba]” (79b)	ача ~ ача [ачасы ~ ачасы] “сущ. папа [ <i>isim</i> baba]” (SBRs 19)
3.	<i>adas</i> “freund [arkadaş, dost]” (78b)	-
4.	<i>adede</i> “handfläche [avuç içi]” (76a, 79a)	адыш [адычы] “ладонь [avuç içi]” (SBRs 10)
5.	<i>âgaryx</i> “krank [hasta]” (75b)	аарыҕ I [аарыы] “сущ. болезнь [ <i>isim</i> hastalık]” (SBRs 9) аарыҕ II “прил. больной, заболевший [ <i>sifat</i> hasta, marazi]” (SBRs 9)
6.	<i>ajak</i> “schaale [kâse, çanak]” (76a)	айак [айаа] “сущ. чашка, миска [ <i>isim</i> fincan, kâse]” (SBRs 10)
7.	<i>ajas</i> “heiter, ruhig, still [şen / neşeli, sakin, sessiz]” (76a)	айас “прил. ясный, погожий, вёдро (о погоде) [ <i>sifat</i> açık, güzel, güneşli (hava durumu hakkında)]” (SBRs 11)
8.	<i>akta, *akte</i> “kopeke [para]” (75a)	акша [акшасы] “деньги [para]” (SBRs 13)
9.	<i>alaga</i> “hammer [çekiç]” (76b)	алаһа [алаһасы] “сущ. молоток [ <i>isim</i> çekiç]” (SBRs 11)
10.	<i>alax, âlêx, alyx</i> “dumm, schlecht [aptal, kötü]” (76b)	-
11.	<i>âlde</i> “gast [misafir]” (77a)	аалда= [аалдаар] “гл. гостить [ <i>eylem</i> misafir etmek]” (SBRs 8)
12.	<i>alè</i> “Quakerente (Anas clangula) [Altungöz]” (76b)	-
13.	<i>alerben</i> “nehmen [almak]” (76b)	ал= [алыр ~ аар] “гл. 1) брать, взять (...) [ <i>eylem</i> 1) almak (...)” (SBRs 13)
14.	<i>altyn</i> “gold [altın]” (77a)	-
15.	<i>âlyp</i> “held [alp, kahraman]” (76b)	-
16.	<i>aniak</i> “jung [genç]” (78b)	-
17.	<i>âr</i> “1) Schwer, 2) theuer [1) ağır 2) pahalı]” (77b)	аар I “прил. тяжелый [ <i>sifat</i> ağır]” (SBRs 9) аар II прил. 1) дорогой, уважаемый; 2) дорогой, ценный [ <i>sifat</i> 1) sayın, saygıdeğer 2) değerli]” (SBRs 9)
18.	<i>ârêx</i> “Insel [ada]” (77b)	-

<sup>5</sup> Rassadin’in çalışmasındaki Buryatça karşılıklara ve sözcüklerle ilgili örneklere yer verilmemiştir.

19.	ârèx, âryx “rein [saf]” (77b)	арыф II “прил. чистый; опрятный, аккуратный; ср. аруун [sıfat temiz, düzenli, düzgün]” (SBRs 18)
20.	ârta “Brautgabe (Kalym) [çeyiz]” (78a)	-
21.	astarben “waschen [yıkamak]” (79b)	-
22.	âstirben “hungern [acıkmaq]” 75a	ашта= [аштаар] “гл. голодать, быть голодным [eylem açlıktan ölmek, aç kalmak]” (SBRs 20)
23.	bastè “jüngere Schwägerin [küçük görümce]” (125b)	-
24.	bilerben “wissen, begreifen [bilmek, anlamak]” (126b)	бил= [биир] “гл. 1) знать, ведать; уметь; 2) понимать [eylem 1) bilmek; yapabilmek 2) anlamak]” (SBRs 29)
25.	bir “ganz, eins [bütün, bir]” (126b)	бір “1. числ. один; 2. числ. в роли неопр. мест. один, некий, какой-то; однажды [1. sayı bir 2. sayı. belirsizlik zamiri rolünde bir, biraz biraz; bazı]” (SBRs 31)
26.	birerben “geben [vermek]” (127a)	бер= [бээр ~ бээр] “гл. 1) давать, отдавать; 2) служебный глагол, показывающий, что: а) действие происходит в интересах другого лица; саътып бергән продал; б) действие интенсивно началось; ол ачына берди он рассердился [eylem 1) vermek 2) şu fonksiyonlarda kullanılan yardımcı eylem: а) eylemin başka bir kişinin çıkarına gerçekleşmesi; саътып бергән satıldı; б) eylem yoğun bir şekilde başladı; ол ачына берди sinirlendi]” (SBRs 31)
27.	bix, big “Herr, Stamm-anführer [efendi, kabile lideri]” (126b)	беғ [бээ] “сущ. начальник, председатель, директор; см. дарға [işim şef, yönetici, direktör; krş. дарға]” (SBRs 28)
28.	bô “Flinte [silah, tüfek]” (127b)	боо [боосы] “сущ. ружье [işim silah]” (SBRs 32)
29.	bôs “trächtig [hamile]” (127b)	-
30.	but “Soyotça Lende [bel, kalça, böğür]” (128b)	-
31.	dal “Flamme [alev]” (117b)	-
32.	dalge “Welle [dalga]” (117b)	-
33.	dâri “seite [sayfa]” (117b)	-
34.	don “volk [ulus, halk]” (119a)	-
35.	êdâk “saum [etek ucu; kenar, kıvrım]” (81a)	-

36.	<i>êdek</i> “stiefel [bot (ayakkabı), çizme]” (81a, 82a)	э́тъік [э́тъіі] “сущ. сапоги, ичиги, обувь [ <i>isim</i> bot (ayakkabı), çizme, ayakkabı]” (SBRs 176)
37.	<i>eke</i> “gut [iyi]” (80a)	э́ккі “1) прил. хороший, добрый; 2) нар. хорошо; 3) хорошо [ <i>sıfat</i> 1. iyi 2) <i>zarf</i> iyi 3) iyi, güzel]” (SBRs 169)
38.	<i>elâr</i> “nüchtern [ayık]” (80b)	элээр “прил. трезвый [ <i>sıfat</i> ayık]” (SBRs 170)
39.	<i>êlek</i> “Wilde Ziege [yaban keçisi]” (80b)	э́лік [э́лии] “сущ. косуля (самка) [ <i>isim</i> karaca (dişi)]” (SBRs 170)
40.	<i>eltek</i> “Hand-schuh [eldiven]” (80b)	э́лдік [э́лдii] “сущ. рукавицы, варежки, перчатки [ <i>isim</i> eldiven]” (SBRs 169)
41.	<i>enei</i> “Wirthin, Alte, Hausfrau [ev sahibesi, yaşlı kadın, ev hanımı]” (81a)	э́нэ ~ э́нэ [э́нэсі ~ э́нэсі] “сущ. прабабка, прабабушка [ <i>isim</i> büyük büyükanne, dedesinin annesi]” (SBRs 171)
42.	<i>ênek</i> “Welp [çnik]” (81a)	-
43.	<i>er</i> “Mann [erkek]” (80b)	эр [э́ри] “сущ. 1) мужчина, мужик; муж; э́ргэ бар= выходить замуж; 2) самец, существо мужского пола [ <i>isim</i> 1) erkek, er; коса; э́ргэ бар= evlenmek; 2) erkek, erkek (canlı)]” (SBRs 173)
44.	<i>êr</i> “schief; krumm [çarpık; eğik]” (80a, 80b)	-
45.	<i>êzân</i> “1) Glück, Wohlfahrt 2) Gruss [1) mutluluk, esenlik, refah 2) selam]” (81b)	-
46.	<i>ezâñä</i> “Steigbügel [üzengi]” (81b)	э́зенгі ~ э́зенгі [э́зенгісі ~ э́зенгісі] “сущ. стремя, стремена [ <i>isim</i> üzengi]” (SBRs 168)
47.	<i>êzerä</i> “adler [kartal]” (81b)	-
48.	<i>êzerek</i> “betrunken [sarhoş]” (81b); “trunken [sarhoş]” (84b)	э́ьсірик II “прил. пьяный, хмельной, опьяневший [ <i>sıfat</i> sarhoş, mest, alkollü]” (SBRs 175)
49.	<i>idä</i> “Mutter; Schmidt [anne; kızlık soyadı (?)]” (84a)	и́ьһэ [и́ьһэсі] “сущ. Мать [ <i>isim</i> anne]” (SBRs 46)
50.	<i>idik</i> “Thür [kapı]” (84b)	э́чик [э́чи] “сущ. дверь [ <i>isim</i> kapı]” (SBRs 174)
51.	<i>ikte</i> “Schulter [omuz]” (82b)	-
52.	<i>ikte</i> “Achsel [omuz]” (83a)	-
53.	<i>imdäk</i> “Brustwarze [meme ucu]” (84b)	-
54.	<i>îmnek, imnek</i> “Wildes Pferd [vahşi at]” (84b)	-
55.	<i>inäk, inäk</i> “Kuh [inek]” (83b)	и́нэк ~ и́нэк [и́нээ] “сущ. корова [ <i>isim</i> inek]” (SBRs 45)
56.	<i>innä</i> “Nadel [dikiş iğnesi]” (83b)	и́ннэ [и́ннэсі] “сущ. швейная игла [ <i>isim</i> dikiş iğnesi]” (SBRs 45)

57.	<i>ipti ~ ipti</i> “ältere Frau [yaşlı kadın]” (81b, 84b)	-
58.	<i>irgäk</i> “1) Männchen, 2) Daumen [1] erkek 2) başparmak]” (83a)	иърһәк [иърһәә] “сущ. 1) самец животных; 2) самец медведя или соболя [ <i>isim</i> 1) erkek hayvan 2) erkek ağı veya samur]” (SBRs 46) эргек ~ эргәк [эргәә] “сущ. палец [ <i>isim</i> parmak]” (SBRs 173)
59.	<i>irin</i> “Lippe [dudak]” (83a)	эрин [эрні] “сущ. подбородок [ <i>isim</i> çene]” (SBRs 45)
60.	<i>iterben</i> “trinken [içmek]” (84a)	иш= [ишәр] “гл. пить [ <i>eylem</i> içmek]” (SBRs 46)
61.	<i>izert</i> “stange [çubuk, direk]” (84a)	-
62.	<i>izix</i> “heiss [sıcak]” (84b)	иьсиг “прил. горячий [ <i>sıfat</i> sıcak]” (SBRs 46)
63.	<i>jas</i> “Baum [ağaç]” (102b)	няш [нячы] “сущ. дерево [ <i>isim</i> ağaç]” (SBRs 85)
64.	<i>jas</i> “Baum, holz [ağaç, ahşap]” (76a)	-
65.	<i>kabai</i> “Wiege [beşik]” (93a)	каьһай [каьһайы] “сущ. детская колыбель, люлька, зыбка [ <i>isim</i> bebek beşiği, beşik]” (SBRs 56)
66.	<i>kâberga</i> “Seite, Rippe [yan, kaburga]” (93a)	-
67.	<i>kâdakta-tîrbes</i> “Brei aus gebratener Hafegrütze [kızartılmış yulaf, kabuğu çıkarılmış taneden yapılan yulaf lapası]” (92a)	-
68.	<i>kadax</i> “Nagel [çivi, tırnak]” (92a)	кадаг [кадаа] “сущ. гвоздь [ <i>isim</i> çivi]” (SBRs 53)
69.	<i>kâdeñ</i> “Birke [huş ağacı]” (92a, 93a)	һадың [һадыңы] “сущ. береза [ <i>isim</i> huş ağacı]” (SBRs 69)
70.	<i>kady</i> “Rand, Nase [kenar, burun]” (93a)	һаай [һаайы] “сущ. 1) нос (анат.); 2) морда; 3) клюв (птицы) [ <i>isim</i> 1) burun (anatomi); 2) burun, gaga 3) gaga (kuş)]” (SBRs 67)
71.	<i>kag</i> “Zunder [kav, fitil]” (90a)	-
72.	<i>kaite</i> “scheere [makas]” (90a)	һайчы [һайчысы] “сущ. ножницы; от һайчысы специальные длинные ножницы, которыми поправляют огонь в печи [ <i>isim</i> makas; от һайчысы ocaktaki ateşi ayarlamak için kullanılan özel uzun makas]” (SBRs 70)
73.	<i>kaja</i> “Felsen [kaya]” (90b)	һайаа [һайаасы] “сущ. место стыка стены и пола (в чуме или юрте), нижний край стены [ <i>isim</i> duvar ile zeminin birleşim yeri (çadır veya yurtta), duvarın alt kenarı]” (SBRs 69)

74.	<i>kajabagarben</i> (?) “Sich umsehen [etrafı bakmak, arkasına bakmak]” (90b)	-
75.	<i>kajak</i> “Butter [katı yağ]” (90b)	-
76.	<i>kajer</i> “Bibergeil [kunduz yağı]” (90b)	-
77.	<i>kâk</i> “Weidengebüsch [söğüt çalısı, çalı]” (90a)	һаақ II [һаағы] “сущ. тальник, ивняк, лоза [ <i>isim</i> söğüt, sarmaşık]” (SBRs 67)
78.	<i>kalbak</i> “breit [kalın, geniş, enli]” (90b)	-
79.	<i>kaltèr</i> “Braunes Pferd mit weissem Maule [beyaz ağızlı kahverengi at]” (90b)	қаьлтар “прил. светлогнедой (масть лошади) [ <i>sıfat</i> açık doru (at donu)]” (SBRs 57) қаьлтар-торығ “прил. гнедой (масть лошади) [ <i>sıfat</i> doru (at donu)]” (SBRs 57)
80.	<i>kam</i> “Schaman [şaman]” (93a)	һам [һамы] “сущ. шаман [ <i>isim</i> şaman]” (SBRs 71)
81.	<i>kamak</i> “stirn [alın]” (93a)	-
82.	<i>kamde</i> “Peitsche [kırbaç, kamçı]” (93b)	-
83.	<i>kân</i> “Blut [kan]” (91b)	қан ~ ган [каны ~ ганы] “сущ. кровь; см. һан [ <i>isim</i> kan; kş. һан]” (SBRs 54)
84.	<i>kap</i> “sack [çuval, torba]” (93a)	қап [қабы ~ қавы] “сущ. кожаный мешок [ <i>isim</i> deri çanta]” (SBRs 54)
85.	<i>karak</i> “auge [göz]” (91a)	қарак [қараа] “сущ. глаз, глаза [ <i>isim</i> göz, gözler]” (SBRs 55)
86.	<i>karaktok, karaktogal</i> “blind [kör]” 91a)	-
87.	<i>kârèn</i> “Bauch [karın]” (91a)	-
88.	<i>kârga, karga, kargan</i> “Krähe [karga]” (91a)	-
89.	<i>kargan</i> “alt [eski; yaşlı, ihtiyar]” (91a)	-
90.	<i>kari</i> ; dat.: <i>karina</i> ; loc. <i>karında</i> ; abl.: <i>karınaj</i> ; com. <i>Karibenañ</i> “Rand; nebenhin; neben; von nebenher; vorbei [kenar; tesadüfen; yanında; yandan; önünde] (91a)	қыр ~ гыр III [қыры ~ гыры] сущ. грань [ <i>isim</i> kenar]” (SBRs 65) қыр ~ гыр IV [қыры ~ гыры] сущ. 1. поверхность, верхняя часть чего-л.; байшың гыры верх дома; 2. с притяжательным суффиксом – послелог дээрэ / на; тэргэ қырында на телеге; остоол қырындан со стола; стүүл қырына на стул [ <i>isim</i> 1. yüzey, bir şeyin üst kısmı; байшың гыры evin üst kısmı; 2. iyelik eki ile дээрэ / на edati; тэргэ қырында на телеге; остоол қырындан masadan; стүүл қырына sandalyenin kenarına]” (SBRs 65)
91.	<i>kaskak</i> “steil [dik]” (92b)	қаьсқақ [қаьсқаа] “сущ. крутой скалистый склон горы, поросший густым кустарником; қаьсқақ чер труднопроходимое место в горах

		[ <i>isim</i> yoğun çalılarla kaplı dik, kayalık bir dağ yamacı; dağlarda zor bir yer]" (SBRs 57)
92.	<i>kaste</i> "Schwiegevater [kayınpeder]" (92b)	hatты "сущ. тесть; hatтыңа бер= выдать замуж [ <i>isim</i> kayınpeder; hatтыңа бер- evlenmek]" (SBRs 73)
93.	<i>kat</i> "wind [rüzgar]" (91b)	каг [кады] "сущ. ветер [ <i>isim</i> rüzgar]" (SBRs 56)
94.	<i>kazan</i> "kessel [kazan]" (93a)	-
95.	<i>kêbes</i> "Matte, Teppich [paspas, halı]" (95b)	-
96.	<i>kêder</i> "Gurgel, Kehle [gırtlak, boğaz]" (93b)	-
97.	<i>kêlês, kales, kêles</i> "Schwert [kılıç]" (94a)	-
98.	<i>ken</i> "Scheide [1. kılıf; vajina 2. kenarlık, misk geyiği kesesi]" (94b)	хин II [хини] "сущ. кабарговая струя [ <i>isim</i> misk geyiği kesesi]" (SBRs 75)
99.	<i>ken</i> "Nabel [göbek]" (95a)	хин I [хини] "сущ. пуп, пупок [ <i>isim</i> göbek, göbek deliği]" (SBRs 75)
100.	<i>kep, hep</i> "1) kleidung 2) <i>Soyotça</i> Glaube [1] giyim 2) <i>Soyotça</i> inanç]" (95b)	heп [heби ~ heви] "сущ. форма; шаблон; вид [ <i>isim</i> biçim; şablon; görünüş]" (SBRs 74)
101.	<i>kes, kys</i> "Mädchen, Tochter [küçük kız çocuğu, kız çocuğu]" (92b)	кыс [кызы] "сущ. 1) дочь 2) девочка, девушка, девица [ <i>isim</i> 1) kız 2) genç kadın, bakire]" (SBRs 66)
102.	<i>kides</i> "Filz [keçe]" (95b)	хидіс [хидизи] "сущ. войлок [ <i>isim</i> keçe]" (SBRs 75)
103.	<i>kilerben</i> "kommen [gelmek]" (95a)	кел= ~ гел= [келір ~ гелір ~ кээр ~ гээр] "гл. приходит, приезжать, прибывать [ <i>eylem</i> gelmek, ulaşmak, varmak]" (SBRs 75)
104.	<i>kimä</i> "boot [bot]" (96a)	hemә [hemәси] "сущ. лодка [ <i>isim</i> tekne]" (SBRs 75)
105.	<i>kis</i> "Zobel [samur]" (95b)	-
106.	<i>kodan</i> "Haase [tavşan]" (97a)	ходан [ходаны] "сущ. заяц [ <i>isim</i> tavşan]" (SBRs 75)
107.	<i>koi</i> "1) Schaaf, 2) Hammel [koyun]" (96a)	-
108.	<i>kojen</i> "Busen [kucak, göğüs]" (96a)	-
109.	<i>køjèx, kojox, kojèx</i> "dick (z. B. Brei) [penis; kalın, şişkin]" (96a)	-
110.	<i>kojora</i> "Glocke [çan, çingirak]" (96a)	-
111.	<i>kowades</i> "Faust [yumruk]" (97a)	-
112.	<i>köbei</i> "alle [her, bütün, hepsi]" (98a)	-
113.	<i>köjerben</i> "brennen [yakmak, yanmak]" (97b)	-
114.	<i>kök</i> "Kuk-kuck [guguk kuşu]" (97a)	hek [heги] "сущ. кукушка [ <i>isim</i> guguk kuşu]" (SBRs 73)

115.	<i>könè</i> “Eben, gerade, gleich [düz, dümdüz, eşit]” (97b)	hөнi “прил. прямой, ровный [ <i>sıfat</i> düz, eşit]” (SBRs 75)
116.	<i>körerben</i> “sehen [görmek]” (97b)	kөр= [kөөр] “гл. 1) смотреть, глядеть, видеть; 2) пробовать, пытаться [ <i>eylem</i> 1) izlemek, gezmek, görmek 2) denemek]” (SBRs 50)
117.	<i>közä</i> “Kurganstein [kurgan taşı (?)]” (98a)	-
118.	<i>kü</i> “Schwan [kuğu]” (98a)	куу I [куусы] “сущ. лебедь [ <i>isim</i> kuğu]” (SBRs 62)
119.	<i>kudai</i> “Gott; Himmel [Tanrı; gök, cennet]” (99a)	-
120.	<i>kudai kus</i> “Taube [güvercin]” (99a)	-
121.	<i>kuderga</i> “Schwanzriemen [kuyruk kayışı, kuskun]” (99a)	кудурһа ~ кудырһа [кудурһасы ~ кудырһасы] “сущ. подфeya, подхвостная шлея седла [ <i>isim</i> kuskun]” (SBRs 61)
122.	<i>kula</i> “Hellbraun mit schwarzer Mähne und schwarzem Schweif (Pferd) [Siyah yelesi ve siyah kuyruklu açık kahverengi (at)]” (98b)	-
123.	<i>kulas</i> “Faden, Klatfer [iplik, kulaç]” (98b)	кулаш II [кулачы] “сущ. сажень (мера длины) [ <i>isim</i> kulaç (uzunluk ölçüsü)]” (SBRs 61)
124.	<i>kumduş</i> ; <i>kara kumduş</i> “Biber; Otter [kunduz; su samuru]” (99b)	-
125.	<i>kurax</i> “trocken, leer, vergebens [kuru, boş, boşuna]” (98b)	курығ “прил. пустой; с пустыми руками [ <i>sıfat</i> boş; eli boş]” (SBRs 62)
126.	<i>kurt</i> “Wurm [kurt, solucan, kurtçuk]” (99a)	куърт [куърту] “сущ. червь, жук; насекомое [ <i>isim</i> solucan, böcek]” (SBRs 63)
127.	<i>kus</i> ; <i>kus bala</i> ; <i>kara kus</i> ; <i>kudai kus</i> “Vogel; Vogeljunges; Schwarzer Adler; Taube [kuş; yavru kuş; kara kartal; güvercin]” (99b)	куъш [куъһи ~ куъшы] “сущ. птица (общее название) [ <i>isim</i> kuş (genel isim)]” (SBRs 63)
128.	<i>kuşkaş</i> “Schmatz [?]” (99b)	куъшқаш [куъшқачы] “сущ. = кушқаш; сай кушқачы, тэһә кушқачы трясогузка [ <i>isim</i> kuyruksallayan]” (SBRs 63)
129.	<i>kuta</i> “Hammel [hadım edilmiş koç]” (99a)	-
130.	<i>kutuk</i> “Brunnen [çeşme, kuyu]” (99a)	-
131.	<i>kuzuruk</i> “Schwanz (Fisch-, Vogel-, Pferde-) [kuyruk (balık, kuş, at)]” (99b)	кудурук ~ кудурык ~ кудырык [кудуруу] “сущ. хвост [ <i>isim</i> kuyruk]” (SBRs 61)
132.	<i>kül</i> “Asche [kül]” (100a)	-



133.	<i>kün</i> “Sonne, Tag [güneş; gün]” (100a)	күн ~ гүн I [күни ~ гүни] “сущ. солнце; см. хүн I [ <i>isim</i> güneş]” (SBRs 52) хүн I [хүни] сущ. = күн I. (SBRs 78) күн ~ гүн II [күни ~ гүни] “сущ. день; см. хүн II [ <i>isim</i> gün]” (SBRs 52) хүн II [хүни] “сущ. = күн II; бурынғы хүн позачера, третьего дня; соңғы хүн послезавтра [ <i>isim</i> = күн II; бурынғы хүн позачера, <i>dünden önceki gün, üçüncü gün; соңғы хүн yarından sonraki gün]</i> ” (SBRs 78)
134.	<i>kürkü</i> “ <i>Birkhuhn</i> [kara orman tavuğu]” (100a)	хүрүти [хүрүци] “сущ. тетерев [ <i>isim</i> kara orman tavuğu]” (SBRs 78)
135.	<i>küs</i> “Herbst [sonbahar]” (100b)	күс [күзи ~ гүзи] “сущ. осень [ <i>isim</i> sonbahar]” (SBRs 52)
136.	<i>küskä</i> “maus [fare]” (100b)	күскэ [күскэци] “сущ. мышь [ <i>isim</i> fare]” (SBRs 75)
137.	<i>küstirben</i> “den Herbst zubringen [sonbaharı geçirmek]” (100b)	-
138.	<i>mal</i> “Vieh [sığır]” (129a)	мал [малы] “сущ. скот [ <i>isim</i> sığır]” (SBRs 81)
139.	<i>mê</i> “Gehirn [beyin]” (129a, 129b)	мээ [мээци] “сущ. головной мозг [ <i>isim</i> beyin]”
140.	<i>mêzel</i> “Karausche, Quappe [Havuz sazani / balığı, morina balığı]” (126b)	-
141.	<i>moiderak</i> “Kragen [yaka]” (129b)	-
142.	<i>mojen</i> “Hals [boyun]” (129b)	мойын [мойны] “сущ. шея [ <i>isim</i> boyun]” (SBRs 81)
143.	<i>môlat</i> “Stahl [çelik]” (129b)	-
144.	<i>mönö</i> “Silber [gümüş]” (129b)	-
145.	<i>mün</i> “Fischsuppe [balık çorbası]” (130b)	мүн [мүни] “сущ. бульон, суп, уха [ <i>isim</i> et suyu, çorba, balık çorbası]” (SBRs 83)
146.	<i>nama</i> “Geistlicher [din adamı]” (104a)	-
147.	<i>oballèx, oballyx</i> “sündig [günahkâr]” (86a)	-
148.	<i>ôgor</i> “dieb [hırsız]” (85a)	-
149.	<i>ôgorlirben</i> “stehlen [hırsızlık yapmak]” (85a)	-
150.	<i>oimak</i> “Grube [çukur; maden ocağı]” (85a)	оймак [оймаа] “сущ. поляна, лужайка, прогалина (в лесу) [ <i>isim</i> açık alan, çim, boşluk (ormanda)]”
151.	<i>oimaktix</i> “grubig [pis]” (85a)	-
152.	<i>ôlak</i> “Knabe [erkek çocuk]” (85b)	-
153.	<i>ôrga</i> “Rückgrat [omurga]” (85b)	оорһа [оорһасы] “сущ. спина; хребет; позвоночник [ <i>isim</i> arka; çikinti; omurga]” (SBRs 87)

154.	<i>örn</i> “Bett [yatak]” (85b)	-
155.	<i>ôrok</i> “Weg [uzak]” (85b)	-
156.	<i>ot</i> “Feuer [ateş]” (85b)	от [оды] “сущ. огонь; костер [ <i>isim</i> ateş; şenlik ateş]” (SBRs 87)
157.	<i>ôtok</i> “Feuerstahl [çakmaktaşı]” (86a)	отгыт “прил. с огнем, огненный, горящий [ <i>sifat</i> ateşle, ateşli, yanan]” (SBRs 87) отгык [отгуу] “сущ. огниво [ <i>isim</i> çakmaktaşı]”
158.	<i>ôtok-tas</i> “Feuerstein [çakmaktaşı]” (86a)	отгык [отгуу] “сущ. огниво [ <i>isim</i> çakmaktaşı]”
159.	<i>ôdek-tîlen</i> “Borste [kalın kıl (?)]” (87a)	-
160.	<i>ôkpä</i> “Lunge [akciğer]” (86b)	өькпә [өькпәси] “сущ. лёгкие (анат.) [ <i>isim</i> akciğer (anatom)]” (SBRs 89)
161.	<i>örübes</i> “Gefährte [arkadaş, hayat arkadaşı, ortak]” (86b)	-
162.	<i>ös</i> “Rauch [duman, buhar]” (87a)	-
163.	<i>öskä</i> “Ein Anderer, ein Fremder, ausser” [başka, bir yabancı, hariç, dış]” (87a)	өьске ~ өьскө “прил. другой, иной [ <i>sifat</i> diğer, başka]” (SBRs 89)
164.	<i>öt</i> “hund [köpek]” (87a)	-
165.	<i>pada</i> “Schwager [kayınbirader]” (124a)	-
166.	<i>pag</i> “Strick [örgü; ip]”	-
167.	<i>paga</i> “Frosch [kurbağa]” (124a)	паға [пағасы] “сущ. лягушка [ <i>isim</i> kurbağa]” (SBRs 90)
168.	<i>pai</i> “reich [zengin]” (124a)	-
169.	<i>pâlak</i> “Schmutz [kir]” (124a)	-
170.	<i>paltër</i> “Wade [baldır]” (124a)	-
171.	<i>pâr</i> “Leber [karaciğer]” (124a)	баар [баары] “сущ. печень [ <i>isim</i> karaciğer]” (SBRs 23)
172.	<i>pâr</i> “der obere Theil des Pelzes [kürkün üst kısmı]” (124a)	-
173.	<i>pas</i> “1) Kopf 2) Kessel [1) kafa, 2) kazan, su ısıtıcısı] (124a)	баьш [баьһи ~ баьшы] “сущ. 1) голова 2) начальник, глава; 3) макушка, верхушка, вершина, верх 4) головка (...) [ <i>isim</i> 1) kafa 2) baş, kafa 3) taç, tepe, üst, zirve 4) kafa (...)]”
174.	<i>pedex</i> “fest [şenlik]” (124a)	-
175.	<i>pel</i> “Gürtel [kemer]” (124a)	-
176.	<i>pelen</i> “fertig [tamam, bitmiş, hazır]” (124)	белен ~ белән “прил. готовый; готов [ <i>sifat</i> hazır; tamam]” (SBRs 29)
177.	<i>pèskak</i> “Pfote [pençe, ayak, bacak]” (124a)	-
178.	<i>pèt</i> “Laus [bit]” (124a, 127a)	-
179.	<i>pî</i> “Stute [kısırak]” (124a)	бәз [бәэси] “сущ. кобыла [ <i>isim</i> kısırak]” (SBRs 29)
180.	<i>pidak</i> “Messer [bıçak]” (124a)	пишәк [пишәә] “сущ. нож, охотничий нож [ <i>isim</i> bıçak, av bıçağı]” (SBRs 91)

181.	<i>pis</i> “1) Schneide 2) Pfriem [1] keskin uçlu 2) bız” (124a)	-
182.	<i>pitä</i> “klein [küçük]” (124a)	биче ~ бичэ “1. прил. маленький, малый; младший; 2. нар. мало [1. <i>sıfat</i> küçük, küçücük; genç 2. <i>zarf</i> az]” (SBRs 30)
183.	<i>pora</i> “schwarzgrau [gri-siyah, grimsi]” (124a)	бора “прил. серый [ <i>sıfat</i> gri]” SBRs 32)
184.	<i>pös</i> “Ceder [sedir]” (124b)	пөш [пөчи ~ пөчү] “сущ. кедр [ <i>isim</i> sedir ağacı]” (SBRs 91)
185.	<i>pu kündüs</i> “heute [bugün]” (124b)	-
186.	<i>puga</i> “Stier [boğa]” (124b)	-
187.	<i>pulan</i> “Elenthier [?]” (124b)	-
188.	<i>put</i> “Fuss [ayak, bacak]” (124b)	бут [буды] “сущ. нога, ноги; сошки [ <i>isim</i> basak, basaklar; iki ayaklı]” (SBRs 35)
189.	<i>puzâ</i> “Kalb [buzağı]” (124b)	бузаа [бузаасы] “сущ. новорожденный теленок (крупных домашних и диких копытных животных)” [ <i>isim</i> yeni doğmuş buzağı (büyük evcil ve yabani toynaklılar)]” (SBRs 34)
190.	<i>pür</i> “Blatt [yaprak]” (124b)	бүр [бүри] “сущ. 1) лист, листья (растений) 2) иглы, иголки, хвоя [ <i>isim</i> 1) yaprak, yapraklar (bitkilerin) 2) iğneler, çam iğneleri]” (SBRs 35)
191.	<i>pür</i> “Wolf [kurt]” (124b)	-
192.	<i>püräk</i> “Niere [böbrek]” (124b)	бөөрек ~ бөөрэк [бөөрээ] “сущ. почка (анат.) [ <i>isim</i> böbrek (anatom)]” (SBRs 34) бүүрэк [бүүрээ] “сущ. = бөөрек” (SBRs 35)
193.	<i>pürük</i> “Mütze [bere, kasket]” (124b)	-
194.	<i>sabder</i> “Fuchs mit weisser Mähne und weissem Schweife [beyaz yeveli ve beyaz kuyruklu tilki]” (121a)	-
195.	<i>sagas</i> “Verstand, Gedächtniss [akıl, hafıza]” (119b)	сағыш [сағычы] “сущ. мысль, дума; ум; память [ <i>isim</i> düşünce, fikir; akıl; hafıza]” (SBRs 93)
196.	<i>sai</i> “Untiefe, Sandbank; Karagasma Gerölle [sığlık, kumsal; kumluk; Karagasma moloz]” (119b)	сай I [сайы] “сущ. 1) галька; 2) галечная коса 3) высохшее русло реки [ <i>isim</i> 1) çakıl 2) çakıl taşı 3) kuru nehir yatağı]” (SBRs 93)
197.	<i>sal</i> “Bart [sakal]” (119b)	сал I [салы] “сущ. борода [ <i>isim</i> sakal]” (SBRs 93)
198.	<i>şalen</i> “Thau [pirinç]” (102b, 120a)	-
199.	<i>sap</i> “Schaft (am Messer, Axt u. s. w.) [sap (bıçakta, baltada vb.)]” (120b)	-

200.	<i>sar</i> “Ochse [öküz]” (102b)	сарлык [сарлыы] “сущ. як, сарлык [i <i>sim</i> yak, sarlik]” (SBRs 93)
201.	<i>sèn</i> “Bergrücken [dağ sırtları]” (121b)	сын [сыны] “сущ. низкий горный хребет (обычно покрытый лесом) [i <i>sim</i> alçak dağ silsilesi (genellikle ormanlarla kaplı)]” (SBRs 99)
202.	<i>sèñai</i> “Blase [mesane; kabarcık, üfleme (?)] (121b)	-
203.	<i>sèrgai</i> “dick [penis; kalın, şişkin]” (103a)	-
204.	<i>sibe</i> “Tanne [köknar, çam]” 103b, (121b)	-
205.	<i>sigän</i> “Gras [ot, çimen]” (121b)	сигән ~ сiгән [сiгеннi ~ сiгәнi] “сущ. трава, травинка, былинка; сено [i <i>sim</i> ot, çimen]” (SBRs 95)
206.	<i>sîmis</i> “fett [yağlı, semiz]” (122a)	-
207.	<i>sîr</i> “Ader, Sehne, Faden [damar, tendon, iplik]” (122a)	сиир [сиири] “сущ. 1) жила, сухожилие; 2) сухожильная нитка [i <i>sim</i> 1) damar, tendon 2) tendon ipliği]” (SBRs 94)
208.	<i>sök</i> “Kälte [soğuk]” (122b)	соок “1. [сооғы] сущ. мороз, холод; 2. прил. холодный, морозный; 3. холодно, морозно [1. i <i>sim</i> don, soğuk; 2. s <i>ifat</i> soğuk, buz gibi 3. soğuk, dondurucu]” (SBRs 97)
209.	<i>soktas</i> “Mörser [havan tokmağı]” (122b)	соьктааш [соьктаачы] “сущ. пест (для толчения в ступе) [i <i>sim</i> havan tokmağı (havanda vurmak için)]” (SBRs 97)
210.	<i>sol</i> “links [sol, bağlantı]” (122b)	-
211.	<i>sök</i> “Knochen, Leichnam [kemik, ceset]” (123a)	сөөк I [сөөги] “сущ. кость [i <i>sim</i> kemik]” (SBRs 97)
212.	<i>sugluk, süluk</i> “Zaum [dizgin]” (123b)	суғлык [суғлуу] “прил. удила [s <i>ifat</i> gem]” (SBRs 98)
213.	<i>sux, sug, sù</i> “Wasser [su]” (123b)	суғ I [суу] “сущ. вода; сок; жидкость [i <i>sim</i> su; meyve suyu; sıvı]” (SBRs 98) суғ II [суу] “сущ. небольшая речка, речушка [i <i>sim</i> küçük nehir, dere]” (SBRs 98)
214.	<i>sübügäi</i> “Ahle [tığ; çuvaldız]” (124a)	-
215.	<i>sügä</i> “Axt [balta]” (123b)	сүгә [сүгәси] “сущ. топор [i <i>sim</i> balta]” (SBRs 99)
216.	<i>süt</i> “Milch [süt]” (124a)	сүт [сүдi ~ сүдү] “сущ. молоко [i <i>sim</i> süt]” (SBRs 99)
217.	<i>syn, sîn</i> “Hirsch [geyik]” (121b)	сыын [сыыны] “сущ. изюбр (самец) [i <i>sim</i> maral (erkek)]” (SBRs 93)
218.	<i>tâ</i> “neu [yeni, taze]” (112a)	-
219.	<i>tâ</i> “1) Bogen, 2) Krieg [1) yay, 2) savaş]” (112a)	чаа ~ чаа II [чаасы ~ чаасы] “сущ. война [savaş]” (SBRs 126)

220.	<i>tabak</i> “Schüssel [tas, tabak]” (107a)	тавақ [таваа] “сущ. тарелка, блюдо, чашка (обычно плоская) [isim tabak, fincan (genellikle düz)]” (SBRs 101)
221.	<i>tabas</i> “ruhig [sessiz, yavaş, sakin]” (113b)	-
222.	<i>tâbès</i> “niedrig [düşük, alçak]” (113b)	-
223.	<i>tajak</i> “Stab [asa, çubuk]” (105b)	-
224.	<i>tâk</i> “Schlitten [kızak]” (112a)	-
225.	<i>tâk</i> “Nackensehne [boyun tendonu]” (112a)	-
226.	<i>tal</i> “Flamme [alev]” (112b)	-
227.	<i>tâlei</i> “gaumen [damak]” (105b)	таалай [таалайы] “сущ. небо (анат.) [isim damak (anatomî)]” (SBRs 101)
228.	<i>tam</i> “Unrath [?]” (113b)	-
229.	<i>tamde</i> “Hälfte [yarım]” (113a, 113b)	-
230.	<i>tan</i> “Stiefel-od Strumpfschaft [Bot veya çorap]” (113a)	-
231.	<i>tanas</i> “nackt [çıplak]” (112b)	-
232.	<i>tânde</i> “früher [daha erken]” (113b)	-
233.	<i>tânê</i> “schleifstein [bileği taşı]” (113a)	-
234.	<i>taņas</i> “ein, allein [bir, yalnız]” (112b)	-
235.	<i>taņmak</i> “falb (Pferdefarbe) [açık kahverengi (at donu)]” (112b)	-
236.	<i>taņza</i> “Pfeife [boru, düdük]” (105b)	-
237.	<i>tar</i> “Pulver [barut; toz madde]” (106a)	-
238.	<i>târak</i> “Spalte, Licht [sütun; ışık]” (112b)	-
239.	<i>targa</i> “Fürst [prens, yüksek soyluluk unvanı]” (106a)	дарға [дарғасы] “сущ. начальник [isim şef, yönetici, direktör]” (SBRs 93)
240.	<i>targak, târgak</i> “Kamm [tarak]” (106a)	-
241.	<i>targat</i> “Tauchergans ( <i>Mergus Merganser</i> ) [Büyük tarakdiş ( <i>Mergus Merganser</i> )]” (106a)	-
242.	<i>târte</i> “Brett [tahta, ahşap]” (113a)	-
243.	<i>tas</i> “Stein [taş]” (106b)	-
244.	<i>tas</i> “Haar; <i>Soyotça</i> Weiber-haar [saç, kıl; <i>Soyotça</i> kadın saçı]” (113a)	тас “прил. плешивый, лысый [sıfat kel]” (SBRs 93)
245.	<i>tax</i> “Fett (bei Fischen oder Suppe) [yağ (balık veya çorba için)]” (112a)	-
246.	<i>tax, *tag</i> “Berg [dağ]” (105b)	-
247.	<i>tâze</i> “Feld, Steppe [alan, bozkır]” (113b)	-
248.	<i>tebâ</i> “Kamel [deve]” (108a)	-
249.	<i>tederben</i> “1) liegen, 2) leben [1) yatmak, 2) yaşamak]” (113b)	-
250.	<i>tekpä</i> “Vielfrass [kurtçuk; obur]” (113b)	-
251.	<i>tekpən</i> “Feines Tuch [ince kumaş]” (113b)	-
252.	<i>tèktô</i> “Schläfe [tapınak; şakak]” (114b)	-

253.	<i>tèl</i> “Jahr [yıl]” (114b)	чыл ~ чыл [чылы~чылы] “сущ. 1) год 2) возраст, годы, лета [ <i>isim</i> 1) yıl 2) yaş, yıllar, yaz]” (SBRs 147)
254.	<i>tèlan</i> “Schlange [yılan]” (114b)	чылан ~ чылан [чыланы ~ чыланы] “сущ. змея [ <i>isim</i> yılan]” (SBRs 147)
255.	<i>tèlga</i> “Tabune [tabu]” (114b)	-
256.	<i>tèlgalex, -lyx</i> “zur Tabune gehörig [tabuya ait]” (114b)	-
257.	<i>tèltes</i> “Baumwurzel [ağaç kökü]” (114b)	-
258.	<i>tèmdak</i> “weich [yumuşak]” 114b	чымчак ~ чымчак “прил. мягкий, рыхлый [ <i>sifat</i> yumuşak]” (SBRs 148)
259.	<i>tèmer</i> “Eisen [demir]” (109a)	тэмир [тэмири] “сущ. железо [ <i>isim</i> demir]” (SBRs 114)
260.	<i>temes</i> “kleiner Finger [küçük parmak]” (114b)	-
261.	<i>tenäk</i> “Ellenbug [?]” (114b)	-
262.	<i>teñ</i> “Schneekruste [kar kabuğu]” (114a)	-
263.	<i>teñ</i> “Aermel [?]” (114a)	-
264.	<i>tèñmä</i> “eine Art wilder Ziegen [bir tür yaban keçisi]” (114a)	-
265.	<i>tèrgak</i> “Nagel, Vogelkralle [çivi, pençe]” (108a)	тырғак [тырғаа] “сущ. = дырғак (SBRs 112) дырғак [дырғаа] “сущ. ноготь, ногти; см. тырғак [ <i>isim</i> tırnak]” (SBRs 43)
266.	<i>tes</i> “1) Zahn 2) Kinn [1) diş, 2) çene]” (109a)	-
267.	<i>tètäk</i> “Blume [çiçek]” (114a)	-
268.	<i>tète</i> “sieben [yedi]” (114a)	чеді ~ чеді I “числ. семь [ <i>sayı</i> yedi]” (SBRs 134)
269.	<i>teten</i> “klug [akıllı, akli başında, kurnaz, uyanık]” (114a)	-
270.	<i>tètke</i> “Netz [ağ, file]” (114a)	-
271.	<i>tidä</i> “1) Schwert 2) Speer, Dolch [1) kılıç 2) mızrak, hançer]” (114b)	-
272.	<i>tigäs</i> “1) leicht 2) billig [1) hafif; kolay 2) ucuz]” (115a)	-
273.	<i>til</i> “Zunge [dil]” (198b)	тыл [тылы] “сущ. = дыл [dil]” (SBRs 111) дыл [дылы] “сущ. 1) язык (анат. и лингв.); 2) язычок у пряжки [ <i>isim</i> 1) dil (anatomi ve linguistik) 2) dilli toka]” (SBRs 42)
274.	<i>tilen</i> “Mähne [yele]” (114a)	-
275.	<i>tilèx</i> “warm [ılık]” (115a)	-
276.	<i>tin</i> “Halfter [yular]” (109a)	дын [дыны] “сущ. поводья, повод [ <i>isim</i> dizgin]” (SBRs 42)

277.	<i>tîn</i> “Eichhorn [sincap]” (109a)	диѣн [диѣни] “сущ. белка [ <i>isim</i> sincap]” (SBRs 39)
278.	<i>tindi</i> “Perle [inci]” (115a)	-
279.	<i>tiñä</i> “eng [dar]” (115a)	-
280.	<i>tip, *tep</i> “Faden [iplik]” (115b)	чѣп ~ чѣп [чѣпи ~ чѣпи] “сущ. волосяная веревка [ <i>isim</i> saç ipi]” (SBRs 137)
281.	<i>tir</i> “Erde [toprak; dünya, yeryüzü]” (115a)	чер ~ чер [чери ~ чери] “сущ. 1) земля; 2) место [1] toprak 2. yer]” (SBRs 93)
282.	<i>tirge</i> “Schweissdecke [battaniye]” (89b, 109a)	чооран [чоораны] “сущ. одеяло [ <i>isim</i> battaniye]” (SBRs 140)
283.	<i>titix(g)</i> “scharf [keskin; acı]” (115a)	-
284.	<i>titkä</i> “Nackensehne [boyun tendonu (?)]” (115a)	-
285.	<i>tix, tyx</i> “roh [çiğ]” (115a)	-
286.	<i>todera</i> “Traubenkirsche ( <i>Prunus Padus</i> ) [kuş kirazı ( <i>Prunus padus</i> )]” (116a)	-
287.	<i>tomaktîrben</i> “reden [konuşmak, sohbet etmek]” (110a)	-
288.	<i>tömel</i> “kleine Mückenart (thrips) [küçük sivrisinek türleri]” (110a)	-
289.	<i>ton</i> “Pelz [kürk; manto]” (110a)	тон [тоны] “сущ. = дон. (SBRs 105) дон [доны] сущ. шуба, пальто, верхняя одежда [ <i>isim</i> kürk manto, palto, dış giyim]” (SBRs 40)
290.	<i>ton</i> “Volk [ulus, halk]” (116a)	-
291.	<i>tôn</i> “dick [penis; kalın, enli, şişkin]” (116a)	-
292.	<i>tonerben</i> “schnitzen [oymak]” (116a)	нѣн= [нѣнар] “гл. 1) строгать, обстругивать (ножом) 2) тесать, обтесывать; см. чон= [ <i>eylem</i> 1) (bıçakla) yontmak, planyalamak 2) kesmek, yontmak; крş. чон=]” (SBRs 84)
293.	<i>tonîrben</i> “schleifen [öğütme; bilemek]” (116a)	-
294.	<i>törgan</i> “Decke [tavan, çatı; yorgan, battaniye]” (116a)	-
295.	<i>tos</i> “Eis; O [buz, dondurma]” (110a)	-
296.	<i>tos</i> “Birkenrinde [huş ağacının kabuğu]” (110a)	-
297.	<i>tös</i> “Brust [göğüs]” (110b)	-
298.	<i>tözäk</i> “Bett [yatak]” (110b)	тѡшэк ~ тѡшэк [тѡшээ~тѡшээ] “сущ. постель, матрас, подстилка [ <i>isim</i> yatak, şilte, yatak takımı]” (SBRs 106)
299.	<i>tuduruk</i> “Faust [yumruk]” (116b)	-
300.	<i>tuigak</i> “Huf [toynak, ayak]” (110b)	-

301.	<i>tuk</i> “Harz; <i>Soyotça</i> rinnendes Harz [reçine, akışkan reçine]” (116a)	чук ~ чук [чуғы ~ чуғы] “сущ. смола (древесная) [ <i>isim</i> reçine (ahşap)]” (SBRs 143)
302.	<i>tumduk</i> “Vogelschnabel [gaga]” (111b)	-
303.	<i>tûrben</i> “waschen [yıkamak]” (116a)	-
304.	<i>туру</i> “Kranich [turna kuşu]” (111a)	-
305.	<i>tus</i> “Salz [tuz]” (111a)	тус [тузы ~ тузу] “сущ. 1) соль 2) искусственный солонец (для диких копытных животных) [1] tuz 2) уарау yalama tuzu (yabani toynaklılar için)” (SBRs 107)
306.	<i>tü</i> “Halfter [(hayvanlar için) tutucu, yular; kılıf]” (116b)	-
307.	<i>tübügei</i> “Perle [inci]” (116b)	-
308.	<i>tügân</i> “Hügel [tepe]” (116b)	-
309.	<i>tük</i> “1) Haar (bei Männern) 2) Daumen [1] saç (erkeklerde) 2) başparmak]” (111b)	түк [түги ~ түгү] “сущ. шерсть, волос на теле [ <i>isim</i> yün; vücut kılı]” (SBRs 109)
310.	<i>tülgü</i> “Fuchs [tilki]” (111b)	-
311.	<i>tün</i> “1) Nacht 2) gestern [1] gece 2) dün]” (111b)	түн [түні ~ түнү] “сущ. ночь [gece] (SBRs 109)
312.	<i>tünjü</i> “Schuh-oder Strumpfband [Ayakkabı veya diz bağı]” (111b)	түнжі ~ түңжү [түнжісі ~ түңжісі] сущ. ремешок, которым наголенники привязываются к поясу [ <i>isim</i> baldırların kemere bağlandığı bir kayış]
313.	<i>tüñür</i> “Trommel [davul, trampet]” (111b)	түнгір [түнгіри] “сущ. бубен, барабан [tef, davul]” (SBRs 110)
314.	<i>türäk</i> “Herz [kalp]” (116b)	чүрэк ~ чүрөк [чүрээ ~ чүрөө] “сущ. Сердце [kalp]” (SBRs 146)
315.	<i>tüstük</i> “Fingerring [yüzük]” (116b)	чүстік [чүстүү] “сущ. кольцо, колечко [ <i>isim</i> yüzük, küçük yüzük]” (SBRs 146)
316.	<i>ultuğ</i> “Fuss und Schuhsohle [ayak ve ayakkabı tabanı; pençe]” (87b)	уьлтың [уьлтыңы] “сущ. подметка, подошва (ноги, обуви) [dış taban, taban (ayağın, ayakkabının)]” (SBRs 121)
317.	<i>urux(g)</i> “Kind [çocuk, evlat]” (87b)	урьғ [уруу] “сущ. ребенок [ <i>isim</i> çocuk]” (SBRs 119)
318.	<i>utâzen</i> “Seidene Schnur [ipek kordon]” (88a)	-
319.	<i>utu</i> “Ende [son]” (88a)	-
320.	<i>utun</i> “Für, wegen [çünkü, yüzünden]” (88a)	-
321.	<i>uzun</i> “lang [uzun]” (88b)	-
322.	<i>üderäk</i> “Ente [ördek]” (87a, 89a)	-
323.	<i>ügü</i> “Eule [baykuş]” (88b)	-
324.	<i>üs</i> “Luchs [vaşak]” (89b)	үс I [үзи ~ үзү] “сущ. рысь (хищный зверь) [ <i>isim</i> vaşak (yırtıcı hayvan)]” (SBRs 124)



325.	<i>üskül</i> “Haselhuhn [çil]” (89a, 89b)	-
326.	<i>üt</i> “1) Loch (gebohrtes) 2) Galle; <i>Soyotça</i> Rauchloch [1] delik (delinmiş) 2) safra; <i>Soyotça</i> duman deliği” (89b)	үт [үді ~ үдү] “сущ. 1) дыра, отверстие; нора, берлога; 2) игольное ушко [ <i>isim</i> delik, açıklık; oyuk, mağara; 2) iğne deliği]” (SBRs 125)
327.	<i>iix</i> “Jurte [yurt]” (88b)	-
328.	<i>üzüt</i> “Der Böse [şeytan; kızgın; kötü niyetli, fena]” (89b)	-

### Kaynakça

Castrén, M. A. (1857). XI. Versuch einer Koibalischen Karagassischen Sprachlehre.

Killi Yılmaz, G. (2024). Hakas Ağız Araştırmaları Tarihi: 19. Yüzyıl Başlarına Kadar Olan Araştırmalar [Powerpoint slides] Erişim adresi:

[https://acikders.ankara.edu.tr/pluginfile.php/194894/mod\\_resource/content/0/DERS%202\\_Hakas%20A%C4%9F%C4%B1z%20Ara%C5%9F%C4%B1rmalar%C4%B1%20Tarihi\\_19.%20Y%C3%BCzy%C4%B1%20Ba%C5%9Flar%C4%B1na%20Kadar%20Olan%20Ara%C5%9F%C4%B1rmalar.pdf](https://acikders.ankara.edu.tr/pluginfile.php/194894/mod_resource/content/0/DERS%202_Hakas%20A%C4%9F%C4%B1z%20Ara%C5%9F%C4%B1rmalar%C4%B1%20Tarihi_19.%20Y%C3%BCzy%C4%B1%20Ba%C5%9Flar%C4%B1na%20Kadar%20Olan%20Ara%C5%9F%C4%B1rmalar.pdf)

Rassadin, V. I. (2003). *Soyotsko-Buryatsko-Russkiy slovar'* [*Soyotça-Buryatça-Rusça Sözlük*]. Ulan-Ude. (SBRs)

Rassadin, V. I. (2006). *Slovar' Soyotsko-Russkiy* [*Soyotça-Rusça Sözlük*]. St. Petersburg.

Rassadin, V. (2016). *The Soyots and Their Language. Tehlikedeki Türk Dilleri II B (Endangered Turkic Languages II B), Son Sesler Kaybolmadan*. Cilt 3, ed. Süer Eker, Ülkü Çelik Şavk. Ankara-Astana.

Rassadin, V. I. (2020). *Kartinsky Slovar Soyotskogo yazyka* [*Soyotçanın Resimli Sözlüğü*]. Ulan-Ude.

Rassadin, V. I. (2010). *Soyotica*. Béla Kempf. Szeged: University of Szeged, Dept. of Altaic Studies.

Schiefner, A. (1857). Vorwort. XI. Versuch einer Koibalischen Karagassischen Sprachlehre.

### İnternet Kaynakları

URL1: <https://www.britannica.com/biography/Matthias-Alexander-Castren>

URL2: [https://rosstat.gov.ru/free\\_doc/new\\_site/perepis2010/croc/Documents-Vol4/pub-04-01.pdf](https://rosstat.gov.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/Documents-Vol4/pub-04-01.pdf)

URL3: [https://joshuaproject.net/people\\_groups/19736/RS](https://joshuaproject.net/people_groups/19736/RS)

URL4: <https://www.peoplesgroups.org/explore/GroupDetails.aspx?peid=49433>

URL5: <https://www.endangeredlanguages.com/lang/10480>

# TUVACADA BİTİŞ-DÖNÜŞÜMLÜ YAPILARIN TİPOLOJİSİ HAKKINDA

İbrahim Ahmet AYDEMİR\*

## 0. Giriş

Bu çalışmada, Tuvacada *bitiş-dönüşümlülük* (finitransformativity) kodlayan yapılar işlevsel ve tipolojik açıdan incelenecektir. Burada *bitiş-dönüşümlülük*, fiillerin *bitiş sınırlarını/evrelerini* vurgulayan kılış kategorisi anlamında kullanılmaktadır. Diğer Türk dillerinde olduğu gibi, Tuvacada da bu kategori için çok farklı kodlama olanakları vardır, örn. *özel ekler, ekleşik fiil yapıları* (postverbial constructions). İşte bu gramatikal kodlayıcılar, bu çalışma kapsamında eşzamanlı bakış açısıyla incelenecek, daha sonra bu kodlayıcıların tipolojik bir dağılımı yapılacaktır. Böylece *bitiş-dönüşümlü yapılar* temelinde – ve Tuvaca özelinde – yeni bir işlevsel-tipolojik model ortaya konulacaktır; bu model, çağdaş Türk dillerindeki benzer kategoriler için de uygulanma potansiyeline sahiptir.

Araştırmanın amacı, Tuvacada *bitiş-dönüşümlü yapıları* tespit ederek bu yapıları diğer Türk dillerindeki ilgili kodlama olanaklarıyla karşılaştırmak; farkları ve benzerlikleri ortaya koymaktır. Bu nedenle araştırmanın, karşılaştırmalı Türkoloji çalışmalarına önemli katkı sağlayacağını umuyoruz.

Bu çalışma kapsamında, *bitiş-dönüşümlü yapılar* öncelikle Standart Tuvaca temelinde ele alınacaktır. Bunun yanı sıra Tuvacanın “izole ağzları” (Moğolistan’da konuşulan *Tsengel Tuvacası* ve *Duhaca*, Çin’de konuşulan *Cungar Tuvacası*) da incelemeye dâhil edilmiştir. Böylece Tuvaca, *bitiş-dönüşümlü yapılar* açısından bütüncül olarak ele alınmış olacaktır.

## 1. Teorik arkaplana dair

*Kılış* (Alm. Aktionsart, İng. actionality), fiillerin iç zamansal sınırlarıyla ilgili leksikal bir kategoridir ve dilbilgisel bir kategori olan *zaman-görünüşt*en (Aspektotempus) temelde ayrılmaktadır. Fiillerin kılış değerlerine göre sınıflandırılması hususunda dilbilimde önemli çalışmalar yapılmıştır (Vendler 1967, Comrie 1976, Tatevosov 2002, Croft 2012). Vendler (1967) ve Croft’un (2012) kılışla ilgili sınıflandırma modelleri ve

---

\* Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, ahmetaydemir64@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-6938-3255.

bu bağlamdaki tartışma ve değerlendirmeler için bk. Erdem 2016. Aynı zamanda dilbilimsel Türkoloji alanında da Türk dillerindeki kılınış kategorisi üzerine çok sayıda araştırma yapılmıştır (Johanson 1971, 2000, 2004, Schönig 1984, Demir 1993, Ağcagül 2004, Rentzsch 2006, Bacanlı 2009, Aydemir 2010, Aslan Demir 2013, 2016). Biz bu çalışmamızda, Johanson'un Türk dillerinden hareketle geliştirdiği kılınış modelini (1971) temel alacağız.

Johanson'un Türkçeden hareketle geliştirdiği kılınış modeli, şu temel varsayımdan hareket eder: Fiillerin ifade ettiği olayların (Ereignis) prensipte bir *başlangıç sınırı* (terminus initialis), bir *bitiş sınırı* (terminus finalis) ve bu ikisi arasında yer alan bir *süreç evresi* (cursus) vardır (Johanson 1971: 46, 2000a: 29, Aydemir 2010: 24-25). Bu yaklaşıma göre Türkçede fiiller, *dönüşümlüler* (Transformativa) ve *dönüşümsüzler* (Nontransformativa) olmak üzere iki ana gruba ayrılmaktadır. Dönüşümlü fiiller, bir olayın *başlangıç sınırını* (örn. *otur-* [bir yere]) veya *bitiş sınırını* (*öl-*, *sakla-*) vurgularken, dönüşümsüzler bir olayı sadece *süreç evresinde* yansıtır ve bunu yaparken herhangi bir bitiş sınırı da vurgulamaz, örn. Ttü. *otur-* ve *uyu-* fiilleri hem olayın *başlangıç sınırını* (*bir yere oturmak* ve *uykuya dalmak* anlamında) hem de *başlangıç sınırından sonra başlayan sürecini* (*bir yerde oturmak* ve *uykuda olmak* anlamında) ifade etmektedir (Johanson 1971: 198). Ayrıca dönüşümlü fiiller, “doğal evrimsel bir dönüm noktası”, yani “kritik sınır” içerirken (örn. *öl-*, *sakla-*), dönüşümsüzler herhangi bir “kritik sınır” içermezler ve dolayısıyla “sonlu olmayan” (atelic) olayları ifade eder, örn. *yürü-* (Johanson 2004: 180). Şimdi dönüşümlü ve dönüşümsüz fiilleri daha detaylı görelim.

#### a) **Başlangıç dönüşümlü fiiller (Alm. Initialtransformativa)**

Başlangıç dönüşümlü fiiller, olayın başlangıç sınırını vurgular ve böyle bir anlam ilişkisi genelde *-(y)A başla-* biçiminde ifade edilebilir, örn. Ttü. *yazmaya başla-*, *gülmeye başla-*, Tuv. *silg-ip egele-* ‘silmeye başlamak’, Tuv. *ažilda-p kir-* ‘çalışmaya başlamak’, Tuv. *çoru-y bar-* ‘yola çıkmak’. Başlangıç dönüşümlülerde kritik sınır olayın başlangıç sınırındadır ve bu kritik sınır ulaşıldığında olay gerçekleşmiş kabul edilir. Ayrıca bu tür fiillerin iki safhası vardır: dinamik olan *başlangıç safhası* ve hemen akabinde başlayan ve dinamik olmayan *süreç safhası*, örn. Ttü. *otur-* ‘bir yere oturmak/bir yerde oturmak’, *uyu-* ‘uykuya dalmak/uyumak’ (Johanson 2021: 573).

### b) Bitiş-dönüşümlü fiiller (Alm. Finaltransformativa)

Bitiş-dönüşümlü fiiller ise, olayların bitiş sınırını/evresini vurgular ve böyle bir anlam ilişkisi genelde Türkçede *-(y)Ip bitir-* biçiminde formüle edilebilir, örn. *yazıp bitir-*, *okuyup bitir-*. Bu tür fiillerde, olayın kritik sınırı bitiş sınırındır ve bu sınır ulaşıldığında olay gerçekleşmiş sayılır, örn. Ttü. *öl-*, *ulaş-*, *düş-* (Johanson 2021: 573). Bitiş-dönüşümlü fiiller, bağımsız fiil (örn. *öl-*) olabildikleri gibi, ekleşik fiil yapısıyla (Tat. *-Xp bir-*, Tuv. *-Xp al-*) da karşımıza çıkabilirler.

### c) Dönüşümsüz fiiller (Alm. Nontransformativa)

Dönüşümsüz fiiller, ifade ettikleri olayların başlangıç ve bitiş sınırlarını devre dışı bırakarak olayları sadece süreç evresinde yansıtırlar, örn. Ttü. *oku-*, *yaşa-*, *yaz-*, *gül-*, *ağla-*. Çağdaş Türk dillerine baktığımızda, dönüşümsüz fiiller genelde ya bağımsız fiil leksemeleriyle (örn. Ttü. *otur-*, *konus-*, *yaşa-* vb.) ya da ekleşik fiil yapılarıyla (*-Xp tur-* gibi) ifade edilebilir, örn. Tuv. *azip tur-* ‘asmak’, Kum. *oxup tur-* ‘genelde/tekrar tekrar okumak’, Tat. *yazıp tōr-* ‘sürekli/ sık sık yazmak’, Kar.-Bal. *tigip tur-* ‘sürekli/genelde dikmek’. Kumukça, Başkurtça, Tatarca, Karaçay-Balkarca gibi dillerde kullanılan ekleşik fiil yapılarındaki *sürekli*, *tekrar*, *sıklık*, *alışkanlık* gibi semantik içerikler, bu yapıların dönüşümsüzleştirici işlevinden doğmuştur (Johanson 1999: 174). Birçok Türk dilinde olduğu gibi, Tuvacada da *-Xp tur-* ekleşik fiilin yanı sıra, *-Xp çat-*, *-Xp çoru-* ve *-Xp olur-* ekleşik fiil yapıları da “dönüşümsüzleştirici” olarak işlev görür; yani bunlar, olayın başlangıç ve bitiş sınırlarını/safhalarını dışarıda bırakan, durum bildiren yapılarıdır (Johanson 2004: 183, Aydemir 2009: 40, Ragagnin 2011: 105, Aslan Demir 2013: 8).

## 2. Türk dillerinde kılınış kategorisi

Çağdaş Türk dillerinde kılınış kategorisi için farklı kodlama olanakları vardır. Şimdi bu olanakları işlevsel bir temelde inceleyelim ve bunların tipolojik açıdan bir dağılımını yapalım.

### a) Bağımsız fiiller

Türk dillerinde bağımsız bir fiil, doğası gereği belli bir kılınış içeriğini doğrudan kodlayabilir. Örneğin Ttü. *yaşa-* dönüşümsüz bir fiil olarak doğrudan olayın *süreç safhasını* vurgularken, Ttü. *öl-* doğası gereği bitiş-dönüşümlüdür ve olayın *bitiş sınırını*

yansıtır. Bu bağlamda Ttü. *uyu-* ‘uykuya dalmak’ ise, başlangıç-dönüşümlü bir fiil olarak doğrudan olayın başlangıç sınırını/evresini vurgular.

## b) Ekleşik fiil yapıları

Türk dillerinde *temel fiil + zarf-fiil + yardımcı fiil* biçimiyle (Demir 1998: 6) karşımıza çıkan *ekleşik fiil yapıları* (Alm. *Postverbien*, İng. *postverbial constructions*) da belli kılınış değerleri kodlayabilir, örn. Tuvacada *-A bar-* başlangıç dönüşümlü (*çoru-y bar-* ‘yola çıkmak’), *-(X)p al-* bitiş-dönüşümlü (*bižip al-* ‘not etmek’), *-(X)p tur-* ise dönüşümsüz (*udu-p tur-* ‘uyumak’) fiiller oluşturmaktadır. Dilbilim literatüründe *dönüşümlüleştirciler* (Johanson 2004), *kılınış işlemcileri* ya da *kılınış dönüştürücüler* (Aslan Demir 2013) olarak adlandırılan bu yapıların işlevi, Hint-Avrupa dillerindeki *öneklerin* (İng. *preverb*, Alm. *Präfix*) işlevine karşılık gelmektedir, örn. İng. *re-build* ‘yeniden inşa etmek’ (< *build* ‘inşa etmek, *re* ‘yeniden’), Alm. *aus-gehen* ‘sona ermek’ (< *gehen* ‘gitmek’, *aus* ‘dışarı’) (bk. Johanson 2021: 597). İlgili yapılardaki önekler, kendinden sonra gelen fiili modifiye eder, yani onun anlamsal değerini değiştirir. Kelime yapısı nedeniyle, Türk dillerinde ekleşik fiil yapıları fiilden önce değil, fiilden sonra gelir (Johanson 2021: 597).

Ekleşik fiil yapılarının *dönüşümlüleştirme: dönüşümsüzleştirme* yönündeki birincil işlevinin yanı sıra *dinamikleştirme: durağanlaştırma, süreklileştirme: anlıklaştırma* vb. ikincil işlevleri de vardır (Johanson 2004: 184).

Çağdaş Türk dillerinde ekleşik fiil yapıları, kılınış belirleyicisi/işlemcisi olarak oldukça sık kullanılmaktadır. Bu anlamda 2 farklı tipolojiden bahsedilebilir: a) *-A zarf-fiil eki + yardımcı fiil* (süreklilik bildiren *-A tur-*, örn. Tatarca *yaza tör-* ‘sürekli yazmak’) ve b) *-(X)p zarf-fiil eki + yardımcı fiil* (dönüşümsüzlük bildiren *-(X)p tur-*, örn. Tat. *awirip tör-* ‘hasta halde olmak’, Kum. *aşap tur-* ‘yemek yemek’, Kum. *yuxlap tur-* ‘uyumak/uykuda olmak’) (Johanson 1999: 173-174). Ayrıca Johanson bu kılınış belirleyicilerinin zaman içinde görünüş-zaman eklerine geliştiğine de işaret etmektedir (1999: 175); ancak bu tür yapılara burada değinilmeyecektir.

**c) Bitiş fiilleri (egressive verbs)**

Türk dillerinde *bitiş fiilleri* (egressive verbs) de farklı tipte kılınış yapıları oluşturabilir, örn. Trkm *-Xp - ğutar-* (*oğo:-p ğutar-* ‘okuyup bitirmek’), Tat. *-Xp bitir-* (*uği-p biğir-* ‘okumak ve bitirmek’), Uyg. *-Xp tügät-* (*yez-ip tügät-* ‘yazmayı bitirmek’). Bu tür yapılar, Johanson’un da açıkça vurguladığı gibi, açık bir bitiş-dönüşümlülük bildirir ve ikinci fiil (yani bitiş fiili) diğer dönüştürücülerden daha açık olarak olayın tamamlanmasını vurgular (Johanson 2021: 617). Eski Türkçede de benzer yapılar vardı, örn. *-A tükät-* and *-A alğ-* (Erdal 2004: 249); ancak Erdal bu yapılardaki bitiş fiillerinin gramatikal bir yapı oluşturmadıkları için “yardımcı fiil” olarak nitelendirilemeyeceğini söylemektedir (2004: 250, 256-257). Ragagnin de, Duhacada *-Xp toos-* (*toos-* ‘bitirmek’) yapısını açıklarken benzer bir görüşü savunmaktadır (2011: 118); bu konuya aşağıda daha detaylı değinilecektir.

**d) Sözdizimsel işaretleme**

Türk dillerinde belli sözdizimsel işaretlememeler (belirtme durum eki işaretlemesi gibi) yoluyla da bitiş-dönüşümlülük kodlanabilir, örn. Türkçede *elma ye-* örneğinde *ye-* dönüşümsüz bir fiil iken, *elmayı ye-* yapısında ise *ye-* artık bir bitiş-dönüşümlü fiil olarak işlev görmektedir. Aynı şekilde *Gazete okudum* örneğinde *oku-* dönüşümsüz bir fiil iken, *Gazeteyi okudum* örneğinde ise *oku-*, bitiş-dönüşümlü bir fiildir. Bu tür yapılarda, nesnenin belirtme durum ekiyle işaretlenmesi, fiilin kılınış değeri üzerinde doğrudan etkilidir.

**e) Kılınış işaretleyicileri (actional marker)**

Türk dillerinde bazı ekler doğrudan bir kılınış değeri bildirebilir. Örneğin *-GİA~-GALA* eki, “süreklilik”, “sıklık” gibi kılınış değerleri kodlamaktadır, örn. KTat. *käs-kälä-* ‘sürekli kesmek’, Başkurtça *kil-gilä-* ‘sık sık gelmek’, Duh. *göš-külä-* ‘sık sık göçmek’, Tuv. *nomču-ġala-* ‘biraz okumak’, Çuv. *qul-qala-* ‘sık süre gülmek’ (Johanson 2021: 538, 582). Aynı şekilde *-IK-* eki de belli kılınış değerleri bildirebilir, örn. *āč-iġ-* (<*āč-* ‘acıkmak’) ‘acından ölmek/çok yoğun acıkmak’, *tur-uq-* ‘hareketsiz durmak’ (Johanson 2021: 582). Orta Kıpçakçada *-A-* eki de benzer bir kılınış işaretleyicisi olarak işlev görüyordu, örn. *ač-a-* ‘sık sık/sürekli açmak’, *käs-ä-* ‘sık sık/ sürekli kesmek’ (Johanson 2021: 582).

### 3. Tuvacada bitiş-dönüşümlülük

Sibirya Grubu Türk dillerinden biri olan Tuvacada bitiş-dönüşümlülük, farklı biçimlerde kodlanmaktadır: a) Bağımsız fiillerle, b) bitiş fiilleriyle, c) ekleşik fiil yapılarıyla, d) önek olarak gramerleşmiş zarf-fiilli yapılarla ve e) sözdizimsel işaretlemelerle (örn. nesnenin belirtme durum ekiyle işaretlenmesi). Şimdi bu kodlama olanaklarını ayrıntılı olarak ele alalım.

#### 3.1 Bağımsız fiiller

Diğer Türk dillerinde olduğu gibi, Tuvacada bazı fiiller doğaları gereği zaten bitiş-dönüşümlüdür, yani bunlar ifade ettikleri olayların sadece bitiş sınırını/safhasını vurgular, örn. *öl-* ‘ölmek’, *al-* ‘almak’, *ber-* ‘vermek’, *id-* ‘göndermek’, *doos-* ‘bitirmek/tamamlamak’, *düş-* ‘inmek/düşmek’, *çet-* ‘ulaşmak’, *kes-* ‘kesmek’, *çar-* ‘yarmak/ayırmak’, *soğul-* ‘soğulmak, kurumak’.

#### 3.2 Ekleşik fiil yapıları

Tuvacada bitiş-dönüşümlülük bildiren yapılardan biri de ekleşik fiil yapılarıdır. Bu anlamda Tuvacada farklı ekleşik fiil yapıları vardır, örn. *-Xp al-*, *-Xp ber-*, *-Xp kağ-*, *-Xp id-* (*-IβIt-*), *-A düş-* (bk. Aydemir 2015: 95). Bu ekleşik fiillerin tümü bir şekilde bitiş-dönüşümlülük vurgulamaktadır; ayrıca bunların bazı ikincil semantik işlevleri de vardır, örn. *-Xp al-* yapısı hem bitiş-dönüşümlüdür hem de olayın “özne için” yapıldığını bildirir (*bižip aldim* ‘[kendim için] yazıp bitirdim’). Bu tür ikincil semantik içeriklere de bu çalışmada kısaca yer verilecektir.

##### 3.2.1 *-Xp al-*

Bu ekleşik fiil, bir olayın tamamlandığını bildirir; ayrıca *-Xp al-* olayın “özne için” veya “özneye dönük” olarak yapıldığını vurgular, örn. Duh. *jemən jip al-* ‘yemeğini yiyip bitirmek’ (krş. Aydemir 2009: 40, Ragagnin 2011: 110). Bu ekleşik fiil yapısına şu örnekleri verebiliriz:

(1) Tsengel Tuvacası

*Pavilday sömün ižip jip aldī.* (Aydemir 2009: 40)

Pavilday tüm-İYE3TK.BEL iç-ZF ye-ZF YF-GÇZ.3TK

‘Pavilday her şeyi içti ve yedi.’



(2) Duhaca

*Po tayga ulustarə ga<sup>h</sup>hay pile uruylarən*

*ös-kərəβ aar jime.* (Ragagnin 2011: 110)

Bu tayga insan-ÇK.İYE.3TK beşik ile çocuk.ÇK.İYE.3TK.BEL  
büyüt-ZF YF.GZ-KOŞ.3TK

‘Bu tayga halkı, çocuklarını beşikle büyütür.’

(3) Cungar Tuvacası

*Oruqnı Soluḡunan surap aldım* (Mawkanuli 1999: 186)

*Yol-BEL Soluḡu-AYR sor-ZF YF-GÇZ.1TK*

‘Yolu Soluḡu’dan sordum (kendim için).’

**3.2.2 -Xp ber-**

Bu ekleşik fiil, olayın bitiş sınırını ve olayın tamamlandığını vurgular; aynı zamanda -Xp ber-, olayın “özne için” değil de “bir başkası için” yapıldığını bildirir (bk. Aydemir 2009: 41, Ragagnin 2011: 111).

(4) Tsengel Tuvacası

*Jelbege onu uruḡya xo:rup berip duru.* (Aydemir 2009: 41)

*Celbege o-BEL kız-YÖN kavur-ZF YF-GÇZ.3TK*

‘Celbege onu kıza kavurdu.’

(5) Cungar Tuvacası

*Punsal pisterye gö<sup>h</sup>hey jime pelektep peryen.* (Ragagnin 2011: 111)

*Punsal biz-ÇK-YÖN çok şey hediye.ver-ZF YF-GÇZ.3TK*

‘Punsal bize birçok şey hediye etti.’

**3.2.3 -Xp qaḡ-**

Bu ekleşik fiil, bitiş-dönüşümlü olması hasebiyle olayın tam olarak tamamlandığını vurgular. Birkaç örnek verelim:

(6) Altay Tuvacası

*/.../ ösgezin sömün jip ya:p duru.* (Aydemir 2009: 43)

*/.../ başka-İYE.3TK-BEL hepsi-İYE.3TK-BEL ye-ZF YF-GÇZ.3TK*

‘/.../ [onlar] diğer her şeyi [birden bire/aniden] yediler.’

(7) Duhaca

*Tünne iβalerəβəstə payla-p gaar pis.* (Ragagnin 2011: 109)

*gece-BUL rengeyiḡi-PL-İYE1.ÇK-BEL bağla-ZF YF-GZ.1ÇK*

‘Akşamları ren geyiklerimizi bağlarız (ve bağlı kalırlar).’

(8) Duhaca

*Men heš-ke e<sup>ht</sup> a<sup>h</sup>s-əp ga-ar men.* (Ragagnin 2011: 109)

Ben ağaç-YÖN et as-ZF YF-GZ.1TK

‘Ben ağaca et asarım (ve o orada kalır).’

### 3.2.4 -*IβIt-* (-*Xp id-*)

Tuvacada bitiş-dönüşümlülük kodlayan ekleşik fiillerden biri olan -*IβIt-*, olayın tamamlandığını ifade eder; ayrıca bu ekleşik fiil yapısı, “yağunluk”, “çabukluk”, “anidenlik”, “beklenmediklik” gibi ikincil içerikler de bildirir (Aydemir 2009: 44, Ragagnin 2011: 109). Şimdi bazı örnekler verelim:

(9) Standart Tuvaca

*Yablakti čivit!* (Anderson & Harrison 1999: 30)

Elma-BEL ye-ZF YF-EMR.2TK

‘Elmayı hemen ye/yeyiver!’

(10) Standart Tuvaca

*Onu biživit!* (Anderson & Harrison 1999: 30)

o-BEL yaz- ZF YF-EMR.2TK

‘Onu hemen yaz/yazıver!’

(11) Altay Tuvacası

*U:n o:l aldın balıqtı suy dıva dağın salıvdıp duru.* (Aydemir 2009: 44)

Sonra oğul altın balık-BEL su YGD tekrar sal-ZF YF-GZ.3TK

‘Daha sonra çocuk altın balığı [birden] suya bıraktı.’

(12) Duhaca

*İrey hayrəhannəp pir garaan alğaštəp pir saahar suuβədar.* (Ragagnin 2011: 110)

Ayı merhametli-İLG bir göz-İYE.3TK-BEL al-ZF-İLG bir şeker sok-ZF YF-GZ.3TK

‘Ayının bir gözünü çıkardıktan sonra bir parça şekerini aniden (ağızına) atar.’

### 3.2.5 -*Xp žiber-*

Bu ekleşik fiil yapısı, Standart Tuvacada olmayıp sadece Cıngar Tuvacasında kullanılmaktadır. Büyük ihtimalle yoğun dil ilişkisi neticesinde Kazakçadan Tuvacaya kopyalanmış bu yapı, hem olayın tamamlandığını (yani bitiş-dönüşümlü olduğunu) hem de olayın “aniden” ya da “yoğun” olarak yapıldığını bildirir (Mawkanuli 1999: 187). İşlevsel açıdan

bakıldığında *-Xp žiber-*, yukarıda ele aldığımız *-İβIt-* (<*-Xp id-*) ekleşik fiil yapısına benzemektedir. Şimdi bir örnek verelim:

(13) Cungar Tuvacası

*Uruğ abazın görüp iğlap žiberdi* (Mawkanuli 1999: 187)

Kız anne-İYE.3TK-BEL gör-ZF ağla-ZF YF-GÇZ.3TK

‘Kız annesini görüp (birden) çılgılık attı.’

### 3.2.6 *-Xp düš-*

Tuvacada *-Xp düš-* ekleşik fiili, olayın tamamlandığını bildirir; ayrıca bu yapı, “çabukluk” ve “beklenmediklik” gibi nüanslar da içerir. Bu ekleşik fiile aşağıdaki Duhaca örneği verebiliriz:

(14) Duhaca

*İt-tar šupta-sa gir-e tü<sup>h</sup>h-əp gel-də.* (Ragagnin 2011: 110)

Köpek-ÇK tüm-İYE.3TK gir-ZF YF-ZF YF-GÇZ.3TK

‘Bütün köpekler hızla (ve aniden) çadıra girdiler.’

### 3.2.7 *-Xp bol-*

Mawkanuli’ye (1999: 189) göre *-Xp bol-* ekleşik fiil yapısı, Cungar Tuvacasında olayın tamamlandığını bildirir, yani bitiş-dönüşümlü bir birimdir. Bir örnekle bunu açıklayalım:

(15) Cungar Tuvacası

*Men šay işip boldum.* (Mawkanuli 1999: 189)

Ben çay iç-ZF YF-GÇZ.1TK

‘Ben çayı içtim/içip bitirdim.’

### 3.2.8 *-Xp šiq (GT -Xp čiq-)*

Bu ekleşik fiil yapısı da Standart Tuvacada olmayıp sadece Cungar Tuvacasında görülür. Kazakçadan Cungar Tuvacasına kopyalanmış olan bu yapı hem olayın tamamlandığını hem de olayın “baştan sona” yapıldığını bildirir (Mawkanuli 1999: 189). *-Xp šiq*, diğer Türk dillerinde de (Özbekçe, Türkmençe gibi) benzer bir işleve sahiptir (bk. Johanson 2021: 611, Aslan Demir 2013: 79). Buna bir örnek verelim:

(16) Cungar Tuvacası

*Suruqşilar nomni nomšup šiqti.* (Mawkanuli 1999: 189)

Öğrenci-ÇK kitap-BEL oku-ZF YF-GÇZ.3TK

‘Öğrenciler kitabı (baştan sona dikkatlice) okudu.’

### 3.2.9 -X qal-

Mawkanuli'ye (1999: 190) göre *-Xp qal-* yapısı, bitiş-dönüşümlüdür ve olayın tamamlandığını bildirir; ayrıca bu birim, olayın “aniden” veya “beklenmedik bir şekilde” gerçekleştiğini de ifade eder. Hakasçada *-Xp xal-* olarak karşımıza çıkan bu ekleşik fiil, ilaveten olayın “başarılı bir şekilde gerçekleştiğini” de vurgular (Johanson 2004: 187, 2021: 609). Şimdi Cungar Tuvacasından bir örnek verelim:

(17) Cungar Tuvacası  
*Zadiq erte şipilip qaldı.* (Mawkanuli 1999: 190)  
 Mağaza erken kapat-ZF YF-GÇZ.3TK  
 ‘Mağaza (aniden) erken kapattı.’

### 3.3 Önek olarak gramerleşmiş zarf-fiilli yapılar

Tuvacada belli fiillerin zarf-fiil biçimleri, zamanla *öneklere* (Präfix, verbal prefix) gramerleşerek bitiş- dönüşümlü yapılar oluşturur, örneğin *do:za çi-* (<*do:zar* ‘bitirmek’ + *çi-* ‘yemek’) ‘yeyip bitirmek’, *do:za iş-* (<*do:zar* ‘bitirmek’ + *iş-* ‘içmek’) ‘içip bitirmek/sonun kadar içmek’. Burada önek, fiilin hemen önünde yer alan ve önünde yer aldığı fiille birlikte semantik bir bileşke oluşturan dil birimi anlamında kullanılmaktadır. Tuvacada “yüklem belirteci” (Prädikatsbestimmung) olarak kullanılan bu zarf-fiil yapıları, fiil leksemleleriyle birlikte bitiş-dönüşümlü yapılar oluşturur ve bunların işlevleri Almandadaki *ab-*, *durch-*, *auf-*, *aus-* vb. öneklere (örn. *auf-essen* ‘yeyip bitir’ <*essen* ‘yemek yemek’) karşılık gelir (Aydemir 2009: 67). Benzer oluşumlar Eski Türkçede de mevcuttur; örneğin *kötür-ü ilt-* ‘kaçırmak’ (von Gabain 1974: 164). Aynı şekilde Moğolcada da benzer tipolojide yapılar görülmektedir (bk. Bese 1968).

Bu tür yapılarda, önek olarak gramerleşmiş zarf-fiil, temel fiilin önünde yer alır ve onun kılınış değerini değiştirir, yani onu bitiş-dönüşümlü bir fiil leksemine dönüştürür. Yapısal olarak bakıldığında, burada ekleşik fiillerin aksine bir dönüştürme vardır; diğer bir ifadeyle ekleşik fiil yapılarında modifikasyon sağdan sola doğru iken (←) öneklili yapılarda ise - Hint-Avrupa dillerinde olduğu gibi- soldan sağa doğrudur (→). Şimdi Tsengel Tuvacasından bazı örnekler verelim:

*a'za dırtar* ‘[bir şeyi] açmak, çekip almak’ (<*a'zar* ‘açmak’ + *dırtar* ‘çekmek’),  
*de'ze i'der* ‘delip açmak’ (<*de'zer* ‘delmek’ + *i'der* ‘itmek’)  
*de'ze şanjı:r* ‘delip geçmek’ (<*de'zer* ‘delmek’ + *şanjı:r* ‘delmek’)

*dü'že xalir* '[aşağıya] atlamak' (< *dü'žer* 'düşmek/inmek' + *xalir* 'atlamak')

*dü'žür gezer* 'kesip düşürmek' (<*dü'žürer* 'düşürmek' + *gezer* 'kesmek')

*dü'žür ad'ar* 'vurup düşürmek' (<*dü'žürer* 'düşürmek' + *ad'ar* 'ateş etmek')

*dü'žür ad'ar* 'vurup düşürmek' (<*dü'žürer* 'düşürmek' + *ad'ar* 'ateş etmek')

*juu a'dar* 'vurup yere sermek' (<*juur* 'uçurmak' + *a'dar* 'ateş etmek').

(18) Tsengel Tuvacası

*Münün do:za işgeš, edin do:za jip ašyiaqdi gögüdüp duru.* (Aydemir 2009: 67)

Çorba-İYE.3TK-BEL ÖNE iç-ZF et-İYE.3TK.BEL ÖNE ye-ZF yaşlı adam-BEL teselli.et-GÇZ.3TK

'Çorbasını [tamamen] içip ve etini de [tamamen] yedikten sonra, yaşlı adamı teselli etti.'

(19) Tsengel Tuvacası

*İñjalsa bõr gelgeš xül yirinyä taq la anyaşdanip jidyža*

Böyle.ol-ŞAR.3TK kurt gel-ZF kül üzeri-YÖN tam da yuvarlan-ZF YF-ZF

*adir boldru:n jara a'divt!* (Aydemir 2009: 67)

üst boyun.omur-İYE.3TK-BEL ÖNE-vur-ZF YF.EMR.2TK

Eğer durum buysa," dedi yaşlı adam, "Kurt geri dönüp tam küllerin üzerinde yuvarlandığı sırada üst boyun omurunu [tamamen] vurup parçalayın!

Benzer tipteki yapılar bugün nadiren Hakasçada da görülmektedir, örn. *čara tart-* 'ikiye ayırmak/bölmek' (*čararğa* 'yarmak' + *tartarğa* 'çekmek'), *üze tart-* 'yırtmak/kopartmak' (*üzerge* 'kopmak' + *tartirğa* 'çekmek'), *čara kis-* 'kesip ikiye ayırmak' (*čararğa* 'yarmak' + *kizerge* 'kesmek'). Her iki dilde de benzer oluşumların görülmesi, Moğolca etkisine dayalı bölgesel-tipolojik bir özellik olarak açıklanabilir.

### 3.4 Bitiş fiilleri

Tuvacada ve Tofacada *-Xp doos-* yapısı, ilk etapta olayın tamamlandığını/bitiş sınırını vurgular; ancak burada yardımcı fiil konumundaki *doos-* 'bitirmek' fiili diğer ekleşik fiil yapılarına nazaran tam bir gramerleşme içermemekte ve böylece daha çok "bir şeyi yapmak ve onu tamamlamak" biçiminde bir yoruma imkân vermektedir (Ragagnin 2011: 118).

(20) Tofaca

*Añnap doostum.* (Rassadin 1978: 154)

Avlan-ZF bitir-GÇZ.1TK

‘Avlanmayı bitirdim.’ = ‘Avlandım ve (bunu) bitirdim.’

(21) Duhaca

*Gulər jip toosqan.* (Ragagnin 2011: 118)

un ye-ZF bitir-GÇZ.3TK

‘(Biz) unu yedik ve (onu) bitirdik.’

### 3.5 Sözdizimsel işaretleme

Yukarıda da açıkça vurguladığımız gibi, Türk dillerinde bitiş-dönüşümlülük belli durumlarda sözdizimsel olanaklarla da kodlanmış olabilir, örn. Türkçe *elma ye-* dönüşümsüz bir yapı iken, *elmayı ye-* ise bitiş-dönüşümlü bir yapıdır. Burada, fiilin isteminden hareketle nesnenin belirtme durum ekiyle işaretlenmesi fiilin kılınış değerini değiştirmiş, yani dönüşümsüz bir fiili bitiş-dönüşümlüye dönüştürmüştür. Buradaki sentaktik işaretleme, bir nevi *kılınış belirleyicisi* olarak işlev görmektedir. Benzer bir kodlama, Tuvacada da vardır. Mesela aşağıdaki örneklerde *nom nomču-* ‘kitap okumak’ dönüşümsüz bir fiil leksemi iken, *nom-nu nomču-* ‘kitabı okumak’ ise bitiş-dönüşümlü bir fiil leksemi olarak işlev görmektedir. Şimdi aşağıdaki örneklere detaylıca bakalım:

(22) Standart Tuvaca

*Men nom nomčudum.* (Anderson & Harrison 1999: 17)

Ben kitap oku-GÇZ.1TK

‘Ben (bir) kitap okudum.’

(23) Standart Tuvaca

*Men nom-nu nomčudum.* (Anderson & Harrison 1999: 25)

Ben kitap-BEL oku-GÇZ.1TK

‘Ben kitabı okudum/okuyup bitirdim.’

(24) Tsengel Tuvacası

*Bo nom-nu uduğiže nomčudum.* (Aydemir 2009: 79)

Bu kitap-BEL uyu-ZF oku-GÇZ.1TK

‘Bu kitabı uyuyuncaya kadar okudum.’

### 4. Sonuç ve değerlendirme

Bu çalışmada, Tuvacada bitiş-dönüşümlülük vurgulayan yapılar eşzamanlı bakış açısıyla ele alınmıştır. Yapılan inceleme neticesinde Tuvacada bitiş-dönüşümlülüğün, *müstakil filler*, *ekleşik fiil yapıları*, *bitiş*

*fiilleri, özel ekler, zarf-fiillerden gelişen önekler ve sentaktik işaretlemeler* yoluyla kodlandığı görülmüştür.

Araştırmada öncelikle Türk dillerinde bitiş-dönüşümlülük bildiren yapılan kısaca ele alındı. Daha sonra bu yapılar, Tuvacadaki benzer yapılarla işlevsel ve tipolojik açıdan karşılaştırıldı. İnceleme, sadece Standart Tuvacayı değil, aynı zamanda diğer Tuvaca varyantları (Tsengel Tuvacası, Duhaca, Cungar Tuvacası) da kapsamaktadır.

Tuvacada bitiş-dönüşümlü yapılara baktığımızda, ekleşik fiil yapılarının en yaygın ve en işlevsel kodlama türü olduğunu söyleyebiliriz. Bu yapılar, hem birincil işlevleri (olayları iç-zamansal sınırları itibarıyla yansıtmaya) hem de ikincil işlevleri (*süreklilik, anidenlik, tekrarlama* vb. oluş tarzları bildirme) açısından ayrıntılı olarak ele alınmış, aralarındaki temel farklar vurgulanmıştır. Bu işlevleri itibarıyla ekleşik fiil yapıları, “kılınıp işlemcileri” ya da “kılınıp dönüştürücüleri” olarak adlandırılabilir.

Diğer Türk dillerinden farklı olarak, Tuvacada *önek* (verbal prefix) olarak gramerleşen zarf-fiil yapıları da bitiş-dönüşümlülük kodlamaktadır, örn. *dü'zür ad'ar* ‘vurup düşürmek’ (<*dü'zürer* ‘düşürmek’ + *ad'ar* ‘ateş etmek’). Burada *dü'zür* (*dü'zürer* fiilinin zarf-fiil biçimi), önek olarak gramerleşmiş bir birim olarak, önünde yer aldığı fiilin (*ad'ar* ‘ateş etmek’) kılınıp değerini bitiş-dönüşümlü olarak belirlemektedir. Bu, Tuvacada bitiş-dönüşümlülük vurgulayan en farklı yapı olarak nitelendirilebilir.

Bu araştırma ortaya koymuştur ki, Cungar Tuvacasında Kazakçadan kopyalanmış ekleşik fiil yapıları vardır ve bunlar da bitiş-dönüşümlülük kodlamaktadır, örn. *-Xp šiq-*, *-Xp žibär-*. Standart Tuvacada ve Tsengel Tuvacasında (Moğolistan) hiç görülmeyen bu kodlayıcıların Cungar Tuvacasında olması, bölgedeki yoğun Kazakça-Tuvaca dil temasıyla açıklanabilir. Ayrıca Kazakçadan kopya bu yapılar, ağız varyasyonu açısından da oldukça önemlidir.

Burada Tuvaca için ortaya konulan işlevsel-tipolojik modelleme, diğer Türk dillerine de uygulanabilir, elde edilecek sonuçlara dayalı mukayeseler yapılabilir. Aynı şekilde benzer modellemeler, başlangıç-dönüşümlü ve dönüşümsüz fiil yapılarına ilişkin olarak da yapılabilir.

### **Kısaltmalar**

Alm.	Almanca
AYR	Ayrılma durumu
BUL	Bulunma durumu
BEL	Belirtme durumu

ÇK	Çokluk
Çuv	Çuvaşça
Duh	Duhaca
EMR	Emir
GÇZ	Geçmiş zaman
GZ	Geniş zaman
İLG	İlgi durum eki
İng	İngilizce
İYE	İyelik eki
Kar-Bal	Karaçay-Balkarca
Ktat	Kırım Tatarcası
Kaz	Kazakça
Krg	Kırgızca
Kum	Kumukça
OLZ	Olumsuzluk
ÖNE	Önek (verbal prefix)
ŞZ	Şimdiki zaman
Tat	Tatarca
TK	Teklik
Trkm	Türkmence
Ttü	Türkiye Türkçesi
Tuv	Tuvaca
Yak	Yakutça
YF	Yardımcı fiil
YÖN	Yönelme durumu
YGD	Yön gösterme durumu
Uyg	Uygurca
ZF	Zarf-fiil

### Kaynakça

- Ağcagül, S. (2004). Grammaticalization of Tukic postverbal constructions. *Orientalia Suecana* 53, 5-14.
- Anderson, G. D. & Harrison, K. D. (1999). *Tyvan* (Languages of the World. Materials 257). München & Newcastle: Lincom Europa.
- Aydemir, İ. A. (2009). *Konverbien im Tuwinischen. Eine Untersuchung unter Berücksichtigung des Altai-Dialekts* (Turcologica 80). Wiesbaden: Harrassowitz.



- Aydemir, İ. A. (2010), *Türkçede Zaman ve Görünüş Sistemi*, Ankara: Grafiker.
- Aydemir, İ. A. (2015). Güney Sibirya Türkçesinde Zarf-Fiilli Yapıların Gramerleşmesi Hakkında. *Türkbilig* (29), 89-100.
- Aslan Demir, S. (2013). Türkmencede Kılınış İşlemcisi Olarak Art-Fiiller, *Türkbilig* (26), 67-90.
- Aslan Demir, S. (2016). *Görünüş Kategorisi: Türkmençe Örneği*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Bese, L. (1968). On Khalkha Preverbs. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, Vol. 21, No. 2 (1968), 225-235.
- Bacanlı, E. (2009), *Kılınış Kategorisi ve Kılınışsal Belirleyici Olarak Yardımcı Fiiller*, Ankara: Asal Yayınları.
- Comrie, B. (1976). *Aspect*. Cambridge University Press.
- Croft, W. (2012). *Verbs: Aspect and Causal Structure*. Oxford: Oxford University Press.
- Demir, N. (1993). *Postverbien im Türkeitürkischen. Unter besonderer Berücksichtigung eines südanatolischen Dorfdialekts*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Erdal, M. (2004). *A Grammar of Old Turkic*. Brill Leiden: Boston.
- Erdem, M. (2016). Türkçede Fiiller ve Sınıflandırma Sorunları. *Journal of Turkish Studies* 11 (Volume 11 Issue 20):185-185.
- Isxakov, F. G. & Pal'mbax, A. A. (1961). *Grammatika tuvinskogo jazyka. Fonetika i morfologija*. Moskva.
- Johanson, L. (1971). Aspekt im Türkischen: Vorstudien zu einer Beschreibung des türkeitürkischen Aspektsystem, *Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Turcica Upsaliensia*, 1. Almqvist & Wiksell, Stockholm.
- Johanson, L. (1999). Typological notes on aspect and actionality in Kipchak Turkic. In Abraham, W. & Kulikov, L. eds. *Tense-Aspect, Transitivity and Causativity. Essays in Honour of Vladimir Nedjalkov* (Studies in Language Companion series 50). Amsterdam & Philadelphia: Benjamins. 171-184.
- Johanson, L. (2000), 'Viewpoint operators in European languages', Dahl, Östen (ed.), *Tense and aspect in the languages of Europe*, Berlin & New York: Mouton de Gruyter. 27-187.

- Johanson, L. (2004), “On Turkic transformativizers and nontransformativizers”, *Turkic Languages* 8: 180-190.
- Johanson, L. (2021). *Turkic*. Cambridge University Press.
- Mawkanuli, T. (1999). *The phonology and morphology of Jungar Tuva*. Ph. D. dissertation, Indiana University, Department of Central Eurasian Studies.
- Ragagnin, E. (2011). *Dukhan, a Turkic Variety of Northern Mongolia. Description and Analysis* (Turcologica 76). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Rassadin, V.I. (1978). *Morfologija tofalarskogo jazyka v sravnitel'nom osveščanii*. Moskva: Nauka
- Rentzsch, J. (2006), “Actionality operators in Uyghur”, *Turkic Languages* 10: 2, 193219.
- Schönig, C. (1984). *Hilfsverben im Tatarischen. Untersuchungen zur Funktionsweise einiger Hilfsverbverbindungen* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission 35). Wiesbaden: Steiner.
- Tatevosov, S. (2002), “The parameter of actionality”. *Linguistic Typology* 6: 317-401.
- Vendler, Z. (1967). *Linguistics in Philosophy*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

# SEYMA-TURBİNO KÜLTÜRÜ'NE YÖNELİK TARİHLENDİRME ÇALIŞMALARI HAKKINDA NOTLAR

Recep Efe ÇOBAN\*

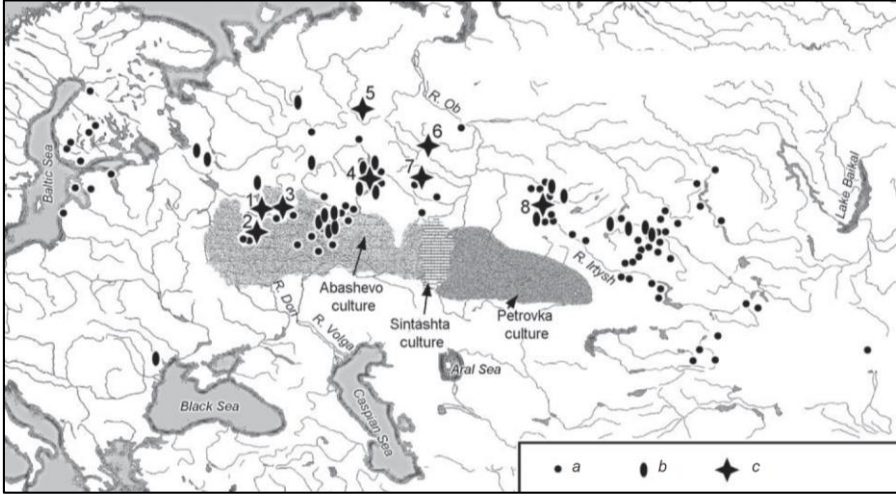
## Giriş

Adını, Oka ve İdil Nehirleri arasındaki Seyma Mezarlığı ile Perm'deki Turbino Mezarlığı'ndan alan *Seyma-Turbino Kültürü*<sup>1</sup> ya da erken tarihli pek çok bilimsel araştırmada yer aldığı şekliyle *Seyma-Turbino Fenomeni* (*Seyma-Turbino Kültürlerarası Fenomeni*), Avrasya Tunç Devri'nin en tartışmalı arkeolojik ve kültürel meselelerinden biridir. Araştırmacılar, sahada gerçekleştirdikleri ilk çalışmalar sonucunda elde ettikleri neticelerle birlikte Seyma-Turbino Kültürü'nün ortaya çıktığı ve yayılım gösterdiği coğrafyayı, etkileşimde olduğu komşu kültürleri ve dönemine göre farklılık arz eden tunç döküm teknolojisi ile tunç buluntuları (Bkz. Görsel 1, Görsel 2 ve Görsel 3) birlikte ele almaya çalışmışlardır (Borodovsky, 2018, s. 59; Grushin, 2006, s. 61; Mihaylov, 2022, s. 550; Molodin, Durakov, Mıl'nikova, & Nesterova, 2018, s. 50; Solov'ev, 2005, s. 103). Bu çalışmalar sırasında, kültürün tanımlanması ile ilgili bazı soru işaretleri ortaya çıkmış, dolayısıyla yukarıda da geçtiği üzere *kültür*, *fenomen*, *kültürlerarası fenomen* gibi çeşitli tanımlar kullanılmıştır (Chernykh, Korochkova, & Orlovskaya, Issues in the calendar chronology of the Seima-Turbino Transcultural phenomenon, 2017, s. 45-46; Lin, Seima-Turbino Culture and the Proto-Silk Road, 2016, s. 241-242; Marchenko, Svyatko, Molodin, Grishin, & Rykun, 2017, s. 1381-1382; Mei, 2003, s. 32).

---

\* Arş. Gör. Dr., Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Türk Dünyası Sosyal, Ekonomik ve Siyasal İlişkiler Anabilim Dalı, recep.efe.coban@ege.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8515-0865.

<sup>1</sup> Kültürün adı Türkçe literatürde “Sejma-Turbin”, “Seymo-Turbin”, “Seima-Turbin”, “Sejma-Turbino”, “Seimo-Turbino”, “Seyminski-Turbinoskiy”, “Seymin-Turbin” gibi farklı isimlendirmeler ile geçmektedir. Bu karmaşanın temel sebebi, Rusçadaki sıfatlara gelen eklerdir. Rusçada “Сейминско-турбинский феномен” olarak geçen ilgili kültürün, bilimsel çalışmaların başladığı yer olan Seyma Mezarlığı ve Turbino Mezarlığı'na atfen bu isimlendirmeyi aldığı görülmektedir. Türkçenin yapısı itibarıyla, belirli yer adıyla ilişkili olan kültürler, nitelendirmelerin eklerden azade şekilde “Anadolu kültürleri”, “Balkan kültürleri”, “Mezopotamya kültürleri” şeklinde isimlendirilmektedir. Buradan hareketle çalışmamızda Seyma-Turbino Kültürü ya da Seyma-Turbino Fenomeni adlandırılması tercih edilmiştir. Ancak daha önce kaleme aldığım *Kökler / Yay Çeken Kavimlerin Şafağı* başlıklı 3 ciltlik eserin 3. cildi için kaleme aldığım “Arkeolojik Bulgular Işığında Altay Okçuluğu” başlıklı kitap bölümünde ilgili kültür “Seymin-Turbin” olarak adlandırılmıştır. Bu vesileyle ilgili çalışmada yaptığım hatalı adlandırmayı ifade etmek ve okuyuculardan özür dilemek isterim. Hatamın doğrusunu bulmam sırasında desteği sebebiyle Prof. Dr. Muvaffak DURANLI'ya teşekkür ederim.

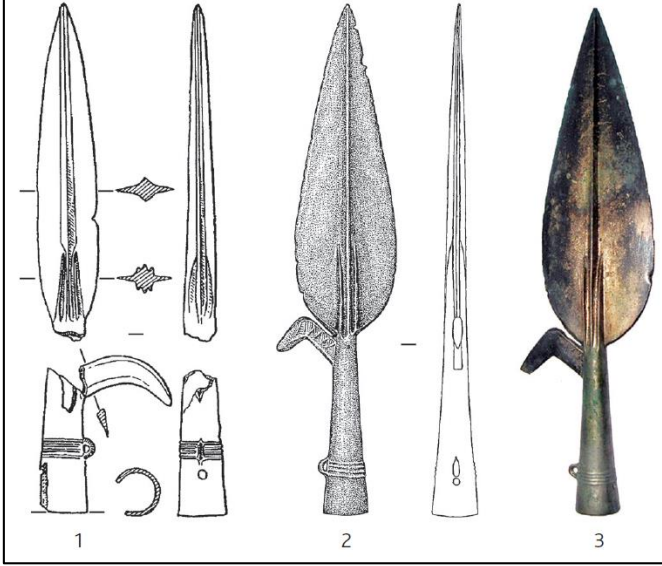


**Harita 1.** Çernih, Koroçkova ve Orlovskaya tarafından çizilmiş ST Kültürü'ne ait önemli yerleşim yerlerini ve bakır/tunç buluntuların yerlerini gösteren harita (a - izole tesadüfi buluntular; b - yabancı kültürel bağlamdaki izole buluntular; c - anıtsal alanlar ve mezarlıklar: 1 – Seyma, 2 – Reşnoye, 3 – Yurino, 4 – Turbino, 5 – Kaninskaya Mağarası, 6 – Satıga, 7 – Şaytanka (Şaytan Gölü-II), 8 – Rostovka) (Chernykh, Korochkova, & Orlovskaya, 2017, s. 47)

Seyma-Turbino Kültürü'nün bir *fenomen* olarak adlandırılmasının başat sebebi, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği (SSCB) döneminde, bölgede yaygın olan mezar hırsızlığı ve arkeolojik eser kaçakçılığı<sup>2</sup> sırasında elde edilmiş olan bazı buluntuların dağınık hâlde bilimsel literatüre sokulması ve bu sebeple bilim insanlarının meseleyi temkinli bir şekilde ele alarak *kültür* ifadesi yerine *fenomen* adlandırmasını tercih etmeleridir (Chernykh, Korochkova, & Orlovskaya, 2017, s. 45-46; Çernih & Kuz'min, 1989). Benzer bir şekilde, *kültürlerarası fenomen* tanımlamasının arkasındaki sebep de arkeolojik çalışmalarda elde edilen buluntu gruplarının coğrafi yayılım sahasındaki genişliktir (Lin, Seima-Turbino Culture and the Proto-Silk Road, 2016, s. 242; Stefanov, 2006, s. 44). Araştırmacılar, Seyma-Turbino ile ilişkili komşu kültürleri araştırdıklarında, doğuda Çin Halk Cumhuriyeti sınırlarına batıda ise Ural dağlarına dek ulaştığını görmüşler (Bkz. Harita-1) ve bu durumun bölgesel bir fenomen tanımlamasının ötesinde bir hüviyete sahip olduğunu belirtmek adına *kültürlerarası fenomen* adlandırmasını tercih etmişlerdir. Bu çalışma içerisinde bahsi geçen fenomen *Seyma-Turbino Kültürü* ifadesiyle

<sup>2</sup> V.I. Molodin ile A.V. Neskorov, mezar hırsızlığı ve düzensiz kazılar sebebiyle bilimsel literatüre gerektiği şekilde sokulamayan Seyma-Turbino buluntularına dair müstakil bir makale dahi yayımlamışlardır (Molodin & Neskorov, 2010).

karşılanmıştır. Çalışmamızın başat gayesi Seyma-Turbino Kültürü'ne (ST Kültürü) yönelik tarihlendirme araştırmaların kısa bir özeti sunulması ve değerlendirilmesidir.

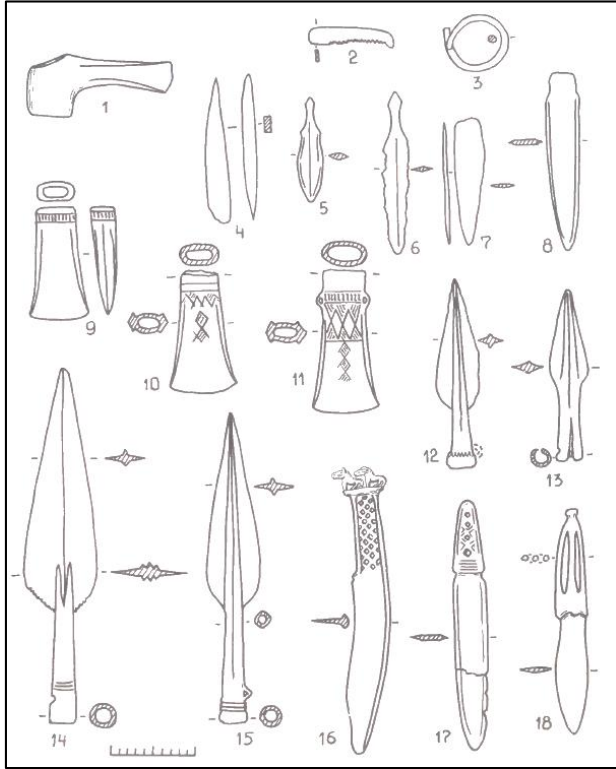


**Görsel 1.** Meicun Lin tarafından çizilmiş olan Altay eteklerinde keşfedilmiş soket saplı ve tek kancalı tunç mızrak ucunu gösteren çizim (Lin, Seima-Turbino Culture and the Proto-Silk Road, 2016, s. 243)

### Tarihlendirmeye Yönelik Çalışmalar

ST Kültürü'ne dair tarihlendirme çalışmalarının başlangıcı 1912 yılına götürülmektedir. Günümüz Rusya Federasyonu sınırları içinde yer alan Oka ve İdil nehirlerinin kesişim noktasındaki *Seyma* isimli bölgede ve civarında tespit edilen buluntulara dikkat kesilen V.A. Gorodtskov ve A.M. Tallgren, bu kültürü bilim dünyasında tartışmaya açmışlardır. Gorodtskov, ilk çalışmalarında bu kültürü *Seyma Kültürü* olarak adlandırmıştır. Meslektaşları tarafından kabul gören bu adlandırma sonrasında araştırmacılar, Seyma Kültürü'ne ait buluntuların köklerine, hangi kültürlerle etkileşim içinde olduklarına ve kronolojilerine odaklanmışlardır. Bu kapsamda özellikle Borodino olarak bilinen bölgeden elde edilen buluntular ile Seyma bölgesindeki buluntular arasındaki benzerlik açıklanmaya çalışılmıştır. Ancak iki nokta arasındaki uzaklık, araştırmacıların bağlantı kurmasına engel teşkil etmiş, anlamlı ve tutarlı hipotezlerin ortaya konulmasına ket vurmuştur. Bu engellerin aşılmasına imkân veren çalışma ise A.V. Schmidt'in Turbino bölgesinde yaptığı kazılar

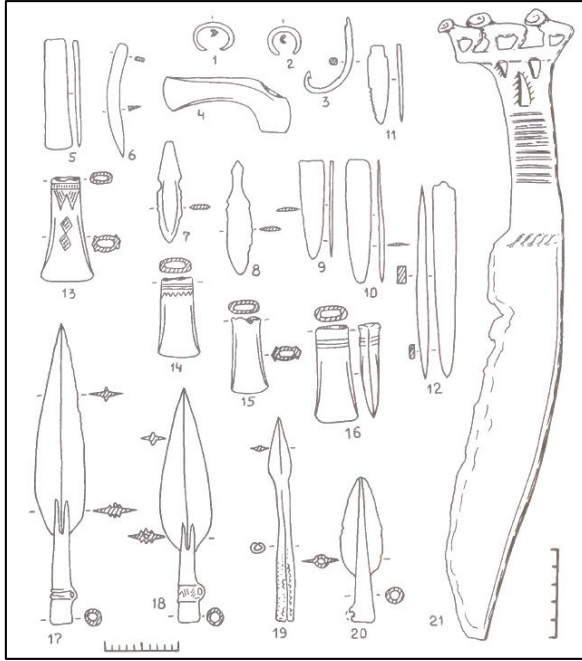
olmuştur. Schmidt, iki bölge arasındaki maddî kültür bağlantısına dikkat çekmiş ve çalışması sonrasında *Seyma Kültürü* adı terk edilerek *Seyma-Turbino Kültürü* isimlendirilmesi tercih edilmiştir (Chernykh, Korochkova, & Orlovskaya, 2017, s. 45-46). A.V. Schmidt'in önemli çalışmasında sonra dikkat çeken bir diğer araştırma, V.I. Matyuşçenko tarafından gerçekleştirilmiştir. Matyuşçenko, 1954-1958 arasında Samus-IV kazı alanında yürüttüğü çalışmalarda kilden yapılmış bazı kalıplara rastlamış ve yaptığı analiz neticesinde bu kalıpların Seyma-Turbino Kültürü ile ilişkilendirilen mızrak uçlarının imalinde kullanılmış olabileceğine dikkat çekmiştir (Matyuşçenko, 1973, s. 24-30). Bu araştırma neticesinde araştırmaların çehresi geniş bir coğrafyaya yayılmış, hâli hazırda çözümsüz olan sorunlara yenileri eklenmiştir.



**Görsel 2.** E.N. Çernih tarafından hazırlanmış Seyma Mezarlığı'ndan elde edilmiş buluntuların çizimleri (Chernykh, 1992, s. 219)

Seyma-Turbino Kültürü'nün kronolojisine dair denemelerin ilki, V.A. Gorodtsov tarafından yapılmıştır. Gorodtsov, henüz sadece kendi döneminde sadece Seyma olarak adlandırılan bu kültürü MÖ 14-13. yüzyıla

tarihlendirmiştir. Ancak E.N. Çernih, O.N. Koroçkova ve L.B. Orlovskaya; Gorodtsov'dan yaklaşık 100 yıl sonra Seyma-Turbino Kültürü'nün kronolojisini ele aldıkları makalelerinde Gorodtsov'un önermesinin güvenilir dayanakları olmadığına dikkat çekmişlerdir (Chernykh, Korochkova, & Orlovskaya, 2017, s. 46). Yine aynı çalışmada, Mariya Gimbutas'un 1957 yılında yaptığı çalışmalar da değerlendirilmiştir. Araştırmacılar M. Gimbutas'ın Borodino için MÖ 1450-1350, Seyma bölgesindeki tunç unsurlar için ise MÖ 15-13. yüzyıl aralığı tarihlendirmesini eleştirmişler; mevcut kronoloji önermesinin komşu kültürlerle olan ilişkilere dayandığını, bu bakımdan geçerli olmadığını ifade etmişlerdir (Chernykh, Korochkova, & Orlovskaya, 2017, s. 46).



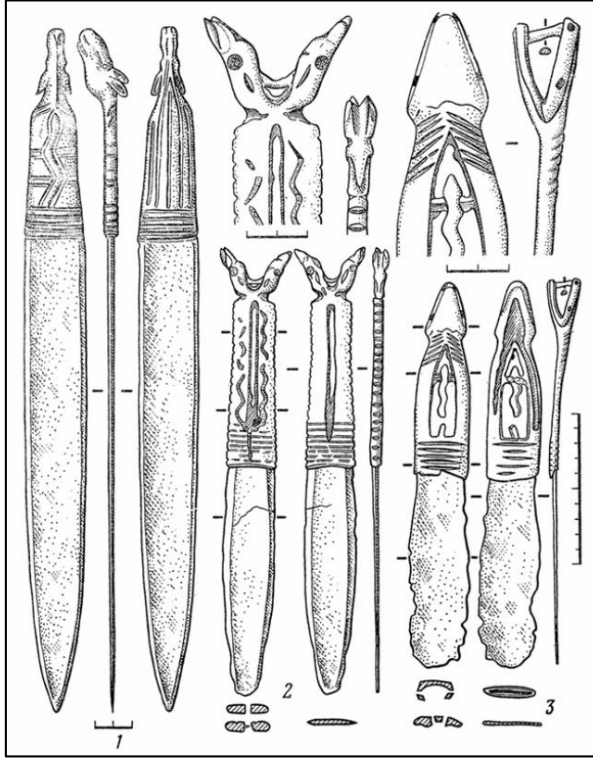
**Görsel 3.** E.N. Çernih tarafından hazırlanmış Turbino-I ve Turbino-II mezarlıklarından elde edilmiş bakır ve tunç buluntulara ait çizimler (Chernykh, 1992, s. 220)

1950'li yıllarda Sovyet arkeolog S.V. Kiselev, ST Kültürü'nün çehresini bambaşka bir yöne sevk etmiştir. Kiselev, saha çalışmaları sırasında Şang-Yin (Шан-Инь) Tarih Müzesi koleksiyonunu incelemiş ve koleksiyonunda tek kancaya sahip soketli bir mızrak ucu tespit etmiştir. Bu mızrak ucunun form bakımından ST Kültürü ile ilişkili olabileceğini gündeme getiren Kiselev, ST Kültürü'nün Çin'deki kültürleri etkilemiş olduğunu dolayısıyla MÖ 17-15. yüzyılın öncesinde var olması gerektiğine

dikkat çekmiştir (Kiselev, 1960, s. 257-264). Bu çalışmayla beraber ST araştırmalarının erevesi daha da genişlemiş, olasılıkların sayısı öncül çalışmalarda zikredilen soru işaretlerini bir miktar daha artırmıştır. Ardından farklı araştırmacılar, Çin'in çeşitli bölgelerinde 11 benzer nitelikli buluntu daha keşfetmişler ve bulgularını yayımlamışlardır. Örneğin Meicun Lin, Çin'deki Taosi Kültürü'nn menşenin ST Kültürü'nün de beşiği olan Sayan Altay Dağları'ndan geldiğini iddia etmiş (Lin, Seima-Turbino Culture and the Proto-Silk Road, 2016, s. 252); Xiang Liu ile yayımladığı bir diğer makalede ise ST'nin Longşan (Longshan) ve Erlitou kültürleriyle olan ilişkilerini değerlendirmiştir (Lin & Xiang, 2017, s. 1-2).

ernıh ile Kuz'minıh tarafından neşredilen ve 1989 yılında yayımlanan *Drevnyaya metallurgiya Severnoy Evrazii (Seyminsko-Turbinskiy fenomen)* başlıklı çalışmada ST Kültürü ile ilişkilendirilen Borodino buluntu grubunu değerlendirmişler, buluntuları M 16 – M 15. yüzyıllara tarihlendirmişlerdir (ernıh & Kuz'minıh, 1989, s. 14-15, 259). Bu eserden sonra 1992 yılında *Ancient Metallurgy in the USSR* başlıklı kitap yayımlanmıştır. Oxford University Press tarafından yayımlanan ve ernıh tarafından yazılan bu eser, muhtevasında Seyma-Turbino Kültürü'ne özgü bir bölüm barındırmakta olup döneminde İngilizce olarak basılmış başat çalışma niteliğini taşımaktadır (Chernykh, 1992; Chernykh, Korochkova, & Orlovskaya, 2017, s. 47). Bu alışma, özellikle Batı literatüründeki ST Kültürü araştırmalarındaki tarihlendirme çalışmalarının temelini oluşturmuş ve sonraki araştırmalara ilham vermiştir (Epimahov, 2020, s. 51-53).





**Görsel 4.** E.N. Çernih ve S.V. Kuz'minh tarafından hazırlanmış bazı bıçak buluntusu çizimleri (1 – Seyma (No: 1); 2 – Perm' (No: 2); 3 – Galiç Hazinesi<sup>3</sup> (No: 3))

Y.F. Kiryuşin 1992 yılında yayımladığı çalışmasında, ST'nin Altay Dağları merkezli olarak MÖ 1800-1700'li yıllarda ortaya çıkmış olduğunu iddia etmiştir (Kiryuşin, 1992, s. 43-44). Kiryuşin'in bu iddiası sonrasında B.K. Hanks, A.C. Renfrew, Nicola Di Cosmo gibi bilim insanları da ST Kültürü'nün MÖ 3. binlerin sonlarında ortaya çıkmış olduğu hususunda fikir birliğinde olmuşlardır (Hanks, Epimakhov, & Renfrew, 2007; Di Cosmo, 2002). Diğer taraftan Li Liu ve Xingcan Chen, Siba Kültürü'ne ait baltaların yapısının ST Kültürü'nün karakteristik tunç balta formlarının birbirine çok yakın olduğunu, dolayısıyla ST Kültürü'nün Siba Kültürü'nün başlangıç tarihi olan MÖ 2135 üzerinden değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir (Liu & Chen, 2012, s. 336, 344). Meicun Lin'e göre ise ST Kültürü, MÖ 2. bin civarından başlayarak yaklaşık 200 yıl boyunca doğudan

<sup>3</sup> Galiç Hazinesi: 1836 yılında Galiç kenti yakınlarında bulunan, muhtemelen din amaçlarla kullanılan bakır nesnelere oluşan bir komplekstir. Hazineye bakır insan heykelcikleri, kertenkele heykelcikleri, bilezikler, bir balta, bir hançer ve bıçaklar bulunmaktadır. MÖ 2. bin civarına tarihlendirilmekte olup araştırmacılar Seima-Turbino Kültürü ile ilişkilendirilmektedir.

batıya doğru göç etmiş ve Ural Dağları'na hâkim olmuştur. Araştırmacı bu kapsamda, Rostovka'dan elde edilen at başı kabızalı eğri namlulu bıçağın hayvan üslubundaki en eski tunç buluntulardan biri olduğunu ifade etmiş, Sibirya'daki benzer buluntuların kökenlerinin de ST ile ilişkili olabileceğine dikkat çekmiştir (Lin, 2016, s. 245).

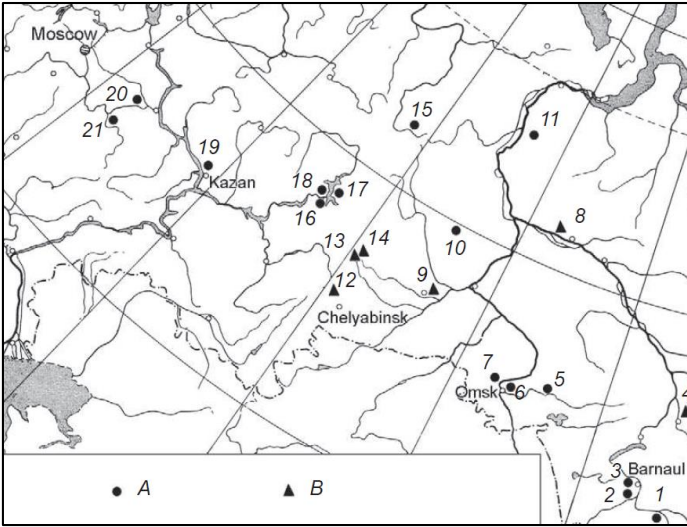
Epimahov, Hanks ve Renfrew'in 2005 yılında yayımlanan "Radiouglerodnaya hronologiya pamyatnikov bronzogo veka Zaural'ya" başlıklı makalesinde ST Kültürü ile ilişkilendirilen Elunino-I Mezarlığı'na ait radyokarbon testlerinin kalibre edilmiş hâllerini yayımlanmıştır (Bkz. Görsel 6). Çalışmaya göre ilgili buluntular, MÖ 1960-1870 (%67,5) ve MÖ 1840-1830 (%0,7) olarak yeniden tarihlenmiştir (Epimahov, Hanks, & Renfrew, 2005, s. 97-100). Bu tarihlenmelerden hareketle Kovtun ve Maroçkin, ST Kültürü'nün genel itibariyle bölgedeki Abaşevo-Sintaşa kültür alanıyla çağdaş olduğunu, dolayısıyla Ural bölgesindeki Tunç Çağı'nın MÖ 2000-1800 arasına tarihlendirilmesi gerektiğine dikkat çekmişlerdir (Kovtun & Maroçkin, 2011, s. 72). Bu çalışmalar sonrasında ST Kültürü'ne yönelik araştırmaların bir süre boyunca popülerliğini yitirmiş olduğu görülmektedir. E.N. Çernih, O.N. Koroçkova ve L.B. Orlovskaya, araştırmacıların bu konudaki isteksizliğinin sebebini ST Kültürü ile ilişkilendirilecek zengin sahaların bulunmaması ile ilişkilendirmektedir (Chernykh, Koroçkova, & Orlovskaya, 2017, s. 48).



**Görsel 5.** Serikov, Koroçkova, Kuz'min ve Stefanov'un çalışmalarında yayımladığı Şaytan Gölü-II bölgesinden elde edilmiş tunç baltaların fotoğrafları (Serikov, Koroçkova, Kuzminykh, & Stefanov, 2009, s. 73)

2009 yılında Serikov ve beraberindeki araştırmacılar, ST Kültürü ile ilgili araştırmaların yeniden canlanmasına imkân veren bir çalışma yayımlamıştır. Araştırmacılar, çalışmalarında Orta Urallarda yer alan ve

“Şaytan Gölü – II”<sup>4</sup> olarak adlandırılan bölgeden elde edilen buluntuları değerlendirmişlerdir (Bkz. Görsel 5). Değerlendirmeleri neticesinde buluntuların ST Kültürü’ne ilişkilendirmişler ve kültüre dair çalışmalar yeni bir sayfaya taşımışlardır (Serikov, Korochkova, Kuzminykh, & Stefanov, 2009, s. 68-69). Zira bu çalışma sayesinde önceki dönemlerde tespit edilen ve birbirleriyle ilişkilendirilmekte zorlanan geniş yayılım sahasının merkezinde yeni bir nokta ortaya çıkmıştır. Böylece araştırmacılar, Şaytan Gölü-II yerleşimi üzerinden ST kültürünün göç rotası hakkında hipotezler üretebilmişlerdir. Örneğin Çernih ve beraberindeki bir grup uzman, bu keşfin ST kültürü ile ilişkili kabilelerin doğudan batıya doğru, Ob havzasından İdil-Kama bölgesine doğru nehirler boyunca ilerlediklerine dair önemli bir kırılma noktası olarak tanımlamışlardır (Chernykh, Korochkova, & Orlovskaya, 2017, s. 48).



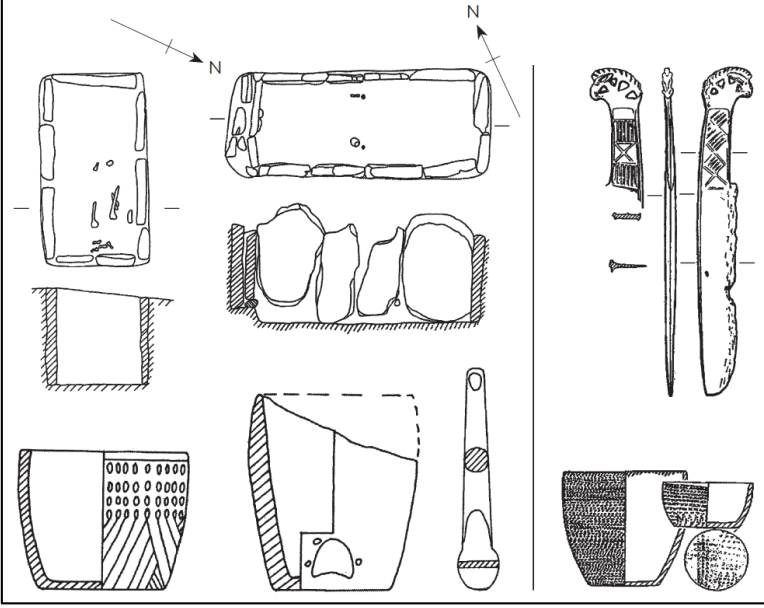
**Harita 2.** Serikov, Korochkova, Kuz'min'ih ve Stefanov'un Semya-Turbino (A) ile Samus-Kijirovo (B) arkeolojik sitelerinin bulunduğu konumları gösteren harita (1 – Berezo Gölü; 2 – Tsıgankova Sopka; 3 – Elunino; 4 – Samus IV; 5 – Sopka-2; 6 – Rostovka; 7 – Çernozerie VI; 8 – Saigatino VI; 9 – Andreyevski Gölü; 10 – Satıga XVI; 11 – Tovkurtlor-3; 12 – Argazi; 13 – Palatki I; 14 – Şaytan Gölü II; 15 – Kan Mağarası<sup>5</sup>; 16 – Turbino; 17 – Bor-Lenva; 18 – Ust-Gaiva; 19 – Ust-Vetlujskiy (Yurinsky); 20 – Semya; 21 – Resnoe) (Serikov, Korochkova, Kuzminykh, & Stefanov, 2009, s. 68)

<sup>4</sup> Bu arkeolojik alan Rusça literatürde “Şaytanskoye Ozero-II (Шайтанское Озеро-II)” olarak geçmektedir.

<sup>5</sup> Bu mağaranın adı, Mansice (Mansi topluluğunun konuştuğu dil) “kan” kelimesinden gelmektedir. Rusça literatürde “Канинская пещера” olarak geçmektedir.

şaytan Gölü-II yerleşim yerinin keşfinden sonra araştırmacıların yeniden odaklandığı bir konu olan ST'ye yönelik en önemli çalışmalardan biri de radyokarbon testleridir. E.N. ernıh, O.N. Koroçkova ve L.B. Orlovskaya, 2017 yılında yayımlanan çalışmalarında ST kültürü için büyük önem arz eden radyokarbon testlerini ve mevcut kronoloji problemlerini ele almışlar, ST kültürü ile ilişkilendirilen 22 radyokarbon testini birlikte değerlendirmişlerdir. Testlerin en büyük handikabı, 22 testin 15'inin şaytan Gölü-II'den elde edilen buluntular üzerinden yapılmış olmasıdır. Bu 15 testin dışındaki tarihlendirmelerde kullanılan buluntular ise Satığa-XVI, Yurino, Sopka-2/4B, Sopka-2/4C ve Tartas-I yerleşim yerlerinden elde edilmiştir. Araştırmacılar, bahsi geçen çalışmalarında, şaytan Gölü-II yerleşim yerlerinden elde edilen 12 buluntuya dair yapılan testlere özellikle dikkat çekmişlerdir. Değerlendirmeleri neticesinde örneklerden 10'unu erken tarihli, kalan 2'sini ise daha geç tarihli grup olarak ikiye ayırmışlar; testlerden hareketle şaytan Gölü-II yerleşim yeri kronolojik aralığının M 2000-1650 arasında olabileceğine dikkat çekmişlerdir (Chernykh, Korochkova, & Orlovskaya, 2017, s. 49-52).

ST Kültürü'nn Urallar bölgesindeki varlığının ispatlanması sonrasında Epimahov ve beraberindeki araştırmacıların açtığı yol üzerinden hareket eden V.V. Bobrov, ilginç bir hipotezi dile getirmiştir. Bobrov, bölgedeki Samus Kültürü'nn ST Kültürü'yle birlikte değerlendirilmesi gerektiğini ve buradan hareketle dönemin Samus-Seyma ağı olarak adlandırılması gerektiğini ifade etmiştir. (Bkz. Harita 2) Ancak Kovtun ve beraberindeki araştırmacılar bu görüşe sayęı duymalarına rağmen buluntular üzerinde yapılan çalışmalar neticesinde ST ile Samus arasında eşzamanlılık bulunmadığını göstermişlerdir. Onlara göre Batı Sibirya bölgesinde önce Seyma-Turbino; ardından Samus dönemleri birbirinden farklı ve iki spesifik kültürel varlık hüviyetini taşımaktadır (Kovtun & Marochkin, 2011, s. 72-73).

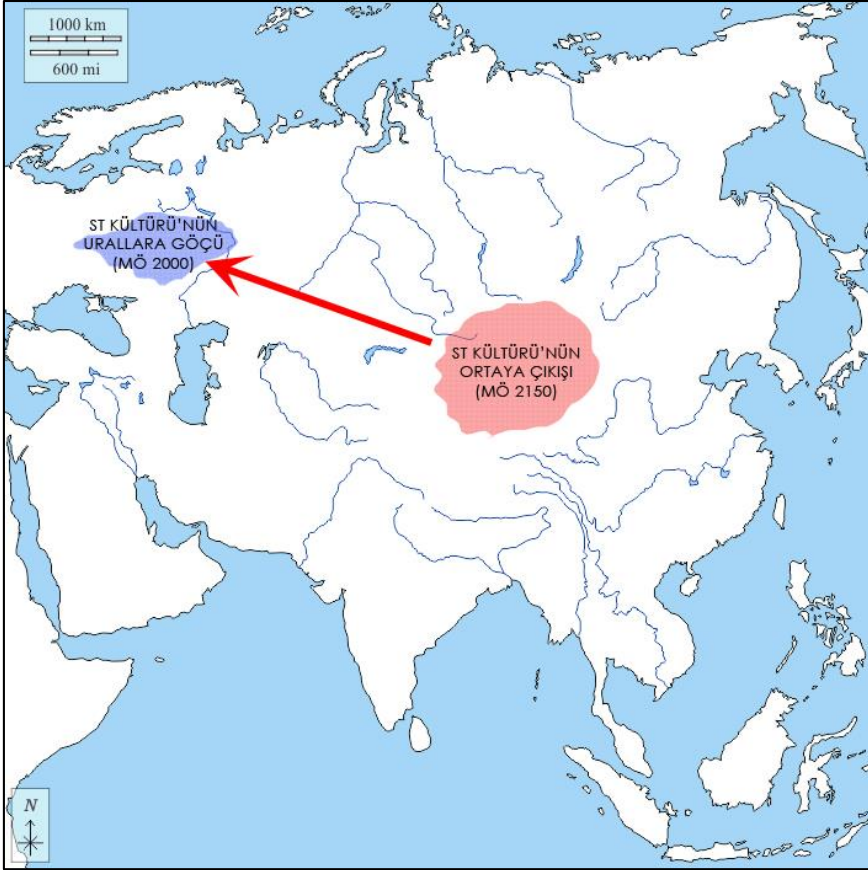


**Görsel 6.** Doğu Türkistan (Sincan) Uygur Özerk Bölgesi'nde yer alan Burqin'den ve Altay Dağları'nın kuzey eteklerinde bulunan Elunino'dan elde edilmiş buluntular için Meicun Lin'in yaptığı çizimler (Lin, Seima-Turbino Culture and the Proto-Silk Road, 2016, s. 247)

2010 yılının Mayıs ayında, Sincan Uygur Özerk Bölgesi Kültürel Kalıntılar ve Arkeoloji Enstitüsü önderliğinde Altay Dağları'nın güney eteklerinde yer alan Burqin bölgesinde 17 kazı gerçekleştirilmiştir. Kazısı gerçekleştirilen mezarlardan ikisinde (12 ve 15 numaralı mezarlar), Okunyeve Kültürü ölü gömme adetlerine benzer bir törenin olduğu görülmüş, içlerinden elde edilen kap buluntularının da Altay Dağları'nın kuzeyinde bulunan ve ST Kültürü'ne ait olduğu düşünülen kap buluntularıyla benzer formda olduğu anlaşılmıştır. (Bkz. Görsel 6) Meicun Li, bu gerçekliğe rağmen önceki çalışmalarda Burqin'deki iki mezarın hatalı şekilde Şemirşek Kültürü ile ilişkilendirildiğini, fakat bu mezarların ST ile ilişkilendirilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre Burqin'deki mezarlar, ST Kültürü'nün güney yönündeki hareketi için çok önemli bir bulgudur. Zira Lin, bu mezarlardan hareketle ST'nin MÖ 2. binlerde Tanrı Dağları'nın (Tien-şan) kuzeyindeki topraklara göç ettiğini, sonrasında güneye doğru ilerleyerek bölgedeki Şemirşek Kültürü daha güneye Tarım Havzası'na ittiğini öne sürerek Altay-Sayan-Tarım havzası bölgelerindeki çalışmalara yeni bir bakış açısı getirmiştir (Lin, Seima-Turbino Culture and the Proto-Silk Road, 2016, s. 248).

## Sonuçlar

ST Kültürü ile ilgili yapılan tarihlendirmeye yönelik hipotezler değerlendirildiğinde bazı hususların ne çıktığı görülmektedir. Özellikle Doğu Türkistan (Sincan) Uygur zerk Bölgesi bünyesinde yapılan arkeolojik alışmalar, ST Kültürü'nn Altay merkezli bir beşer topluluk olduğunu ve zaman içerisinde Tanrı Dağları-Tarım Havzası yönünde güneye hareket ederek bölgenin yerli kültürlerine etki yaptığını göstermektedir. Bu bağlamda şemirşek, Siba, Taosi gibi kültürler üzerinde yapılan tarihlendirmeler, ST Kültürü'nn bölgedeki varlığının M 21. yüzyıllar ve öncesine kadar ulaştırmaktadır. ST'nin sahip olduğu döküm teknolojisi kaynaklı muhtemel asker üstünlüğün de bölgedeki beşer hareketlere ve komşu kültürlerin etkilenmelerine kaynaklık etmiş olması da kuvvetli bir ihtimal olarak dillendirilmelidir.



**Harita 3.** Seyma-Turbino Kültürü'nn doğudan batıya doğru g

Sonraki çalışmalar, ST'nin tarihî serüveninin Altay-Sayan-Tarım bölgeleriyle sınırlı kalmadığını göstermiştir. Meicun Lin'in ifade ettiği üzere yaklaşık 200 yıllık bir yolculuğun sonrasında ST toplulukları doğudan batıya doğru Ural Dağları'na doğru göç etmişler, bölgedeki Petrovka, Sintaşa ve Abaşevo kültürlerine tesir etmişlerdir. Bu tarihlendirme, ST Kültürü araştırmaları açısından büyük önem arz eden Şaytan Gölü-II üzerine yapılan radyokarbon testleriyle desteklenmiştir. MÖ 2. bin ile MÖ 1650 arasına tarihlenen ST'nin batı kolundan çıkan göç dalgaları, bölgenin Tunç Çağı'ndaki teknolojik gelişmeleri tetikleyerek tunç teknolojisinin daha batıya ulaşmasına vesile olmuştur. Bu hareketin neticesinde ST'nin isimlendirilmesinde söz edilen Seyma ve Turbino bölgelerindeki mezarlara dek ulaşan topluluklar, Avrasya'nın Tunç Çağı için katalizör etkisi gösterdiği söylenebilir.

Mevcut literatür dikkate alındığında göze çarpan çeken bir diğer husus, ST'nin dönemine kıyasla hareket (mobilité) kabiliyeti yüksek bir topluluk olduğudur. MÖ 2150 civarında Altaylar sahasını merkez alarak güney yönünde Tarım havzasına, batı yönünde ise Urallara doğru göç eden ST topluluklarının seyir hızının değişkenlik gösterdiği anlaşılmaktadır. Özellikle güney rotasında ilerleyen ST grupları, Tarım havzasına doğru ilerlerken bölgede yerleşik olarak bulunan Şemirşek, Siba ve Taosi gibi kültürlerin direnciyle karşılaşmış olabilir. Zira bölgedeki tarihlendirmeler, güney rotasındaki seyrin MÖ 2150'li yıllardan MÖ 18. yüzyıla dek sürdüğünü göstermektedir.

Doğu yönünde hareketine devam eden ST bakiyelerinin ise güney seyrindeki gruplara kıyasla daha hızlı bir seyir içinde oldukları görülmektedir. Yapılan araştırmalara göre ST topluluklarının doğu kolu MÖ 2. binlerde Ural bölgesine hâkim olmuştur. (Bkz. Harita 3) Bu durum, seyir yolu boyunca bölgedeki yerleşik toplulukların Sayan ve Tarım havzasındaki topluluklar kadar direnç göstermemiş olmasıyla ilişkilendirilebilir. Ancak ST kültürünün özellikle döküm teknolojisi bakımından üstün bir topluluk olduğu unutulmamalıdır. Bu üstünlüğün verdiği avantajla ST savaşçıları, göç güzergahlarındaki topluluklarla çatışmaya girerek fatih bir kültür olarak Urallara ulaşmış ve hâkimiyeti elde etmiş olabilir. Lâkin tüm bu ihtimallerin ötesinde bölgesel nüfus yoğunluğunun da dikkate alınması gerekmektedir. Çünkü Altay-Tarım hattı arasındaki nüfus yoğunluğu ile Ural güzergahındaki nüfus yoğunluğunun birbirinden farklı olabilir. Bu farklılık neticesinde ST'nin doğu hareketindeki toplulukların, görece seyrek nüfuslu bölgeleri hızla katederek Urallara ulaşmış olması söz konusu olabilir.

Görüleceđi üzere ST Kùltürü'ne yönelik araştırmalar, oldukça geniş bir alana yayılmış olup henüz yeterli bir veri seti elde edilememiştir. Dolayısıyla ST ile ilgili arkeolojik çalışmaların hızlandırılarak komşu kùltürlerle olan ilişkilerinin ayrıntılı şekilde ele alınmasının gerekli olduğu gör÷lmektedir. Zira yapılan görece kısıtlı araştırmalar dahi geniş Avrasya bölgelerinde yaşamış kùltürlerin tahmin edildiğinden çok daha fazla ilişki içerisinde olduklarını, teknolojik kabiliyetleriyle dünya tarihini derinden etkilediklerini göstermiştir.

### Kaynakça

- Borodovsky, A. P. (2018). A Half of a Metal Bipartite Mold of the Seima-Turbino Period from the Upper Irtysh Region. *Archaeology, Ethnology & Anthropology of Eurasia*, 46(3), s. 59-65. doi:10.17746/1563-0110.2018.46.3.059-065
- Chernykh, E. N. (1992). *Ancient metallurgy in the USSR: The Early Metal Age*. (S. Wright, ev.) New York: Cambridge University Press.
- Chernykh, E. N., Korochkova, O. N., & Orlovskaya, L. B. (2017). Issues in the calendar chronology of the Seima-Turbino Transcultural phenomenon. *Archaeology, Ethnology & Anthropology of Eurasia*, 45(2), s. 45-55.
- ernih, E. N., & Kuz'minih, S. V. (1989). *Drevnyaya metallurgiya Severnoy Evrazii*. Moskova: Akamiya nauk SSSR institut arheologii.
- Di Cosmo, N. (2002). *Ancient China and Its Enemies: The Rise of Nomadic Power in East Asian History*. New York: Cambridge University Press.
- Epimahov, A. V. (2020). Radiouglerodnie argumentı Abaşevskogo proixhojdeniya Sintaştinskih bronzovogo veka. *Ural'skiy İstorieskiy Vestnik*, 69(4), s. 51-60.
- Epimahov, A. V., Hanks, B., & Renfrew, K. (2005). Radiouglerodnaya hronologiya pamyatnikov bronzogo veka Zaupral'ya. *Rossiyskaya Arheologiya*(4), s. 92-102.
- Grushin, S. P. (2006). Origins of various design elements in Seima-Turbino bronze artifacts. *Archaeology, Ethnology & Anthropology of Eurasia*, 26(2), s. 61-67.
- Hanks, B. K., Epimakhov, A. V., & Renfrew, A. C. (2007). Towards a Refined Chronology for the Bronze Age of the Southern Urals, Russia. *Antiquity*, 81(312), s. 353-367.



- Kiryuşin, Y. F. (1992). Nakonečnik kop'ya syminsko-turbinskogo tipa s Altaya. *Problemi sohraneniya, ispol'zovaniya i izučeniya pamyatnikov arheologii*, s. 43-44.
- Kiselev, S. V. (1960). Neolit i bronziy vek Kitaya. *Sovetskaya arheologiya*(4), s. 244-266.
- Kovtun, I. V., & Marochkin, A. G. (2011). The Archekas celt and issue of the Seima-Turbino period in the Kuznetsk basin and in the Achinsk-Mariinsk forest-steppe. *Archaeology, Ethnology & Anthropology of Eurasia*, 39(1), s. 69-76.
- Lin, M. (2016). Seima-Turbino Culture and the Proto-Silk Road. *Research and Exploration*, 1(2), s. 241-262.
- Lin, M., & Xiang, L. (2017). The origins of metallurgy in China. *Antiquity*(91), s. 1-6. doi:<https://doi.org/10.15184/aqy.2017.177>
- Liu, L., & Chen, X. (2012). *The Archaeology of China from the Late Paleolithic to the Early Bronze Age*. New York: Cambridge University Press.
- Marchenko, Z. V., Svyatko, S. V., Molodin, V. I., Grishin, A. E., & Rykun, M. P. (2017). Radiocarbon chronology of complexes with Seima-Turbino type objects (Bronze Age) in Southwestern Siberia. *Radiocarbon*, 59(5), s. 1381-1397.
- Matyuşçenko, V. İ. (1973). *Drevnyaya istoriya naceleniya losnogo i lesostepnogo Priob'ya (neolit i bronziy vek): Çast vtoraya: Samus'skaya kul'tura*. Tomsk: İzdatel'stvo Tomskogo universiteta.
- Mei, J. (2003). Qijia and seima-turbino: The question of early contacts between northwest China and the Eurasian steppe. *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*(75), s. 31-54.
- Mihaylov, Y. İ. (2022). Seyminko-turbinskaya metalloobrabotka i mikrotehnika igra masşabov. *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta*, 24(5), s. 549-557. doi:<https://doi.org/10.21603/2078-8975-2022-24-5-549-557>
- Molodin, V. İ., & Neskorov, A. V. (2010). Private collection of Seima-Turbino bronzes from the Irtysh: The tragedy of a unique site destroyed by unauthorized excavations. *Archaeology Ethnology & Anthropology of Eurasia*, 38(3), s. 58-71.
- Molodin, V. İ., Durakov, İ. A., Mil'nikova, L. N., & Nesterova, M. S. (2018). Adaptatsiya seyminsko-turbinskoy traditsii v kul'turah epohi bronzi yuga Zapadno-Sibirskoy ravini. *Arheologiya, etnografiya i*

*antropologiya Evrazii*, 46(3), s. 41-48. doi:10.17746/1563-0102.2018.46.3.049-058

Serikov, Y. B., Korochkova, O. N., Kuzminykh, S. V., & Stefanov, V. I. (2009). Shaitanskoye Ozero II: New aspects of the Uralian Bronze. *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia*, 37(2), s. 67-78.

Solov'ev, B. S. (2005). Yurinskiy (Ust'-vetuljskiy) mogil'nik (itogi raskopok 2001-2004 gg.). *Rossiyskaya Arheologiya*(4), s. 103-112.

Stefanov, V. İ. (2006). Mogil'nik Tovkurtlor 3: Seyminsko-turbinskiy sled v nijnem Priob'e. *Rossiyskaya Arheologiya*(1), s. 44-58.

# TUVA'NIN ÇÖZÜLEMİYEN GİZEMİ: TERE- HÖL VE POR- BAJIN KALESİ İLE BAĞLANTILI EFSANELER

Muvaffak DURANLI\*

## Giriş

Coğrafi oluşumlarla ilgili gizemler ve onlar ile ilgili efsaneler, sözlü kültür ürünlerinin zengin bir alanını oluşturmaktadır. Özellikle bu zengin alanda göllerle ilgili efsaneler belirgin bir yer tutmaktadır. Denizlere, nehirlere göre durgunluğu ön planda olan göllerle ilgili efsanelerin gerek ülkemizde gerekse ülkemiz dışında daha çok olduğu görülmektedir. Bunun temel nedeni göllerin oluşumu ve yok oluşunun insan gözüyle izlenebilir olmasından kaynaklanmaktadır. İnsanların bu anlık oluşum ve yok oluşa bir olayın neden olduğuna inanmalarıdır. Bunun yanı sıra yaşandığına inanılan olay gölün adlandırılmasını oluşturacaktır. Ülkemizdeki pek çok gölün oluşumu ve adlandırılması ile ilgili efsaneler araştırmacılar tarafından derlenmiş, yazıya geçirilmiştir. Göl oluşumları için zengin bir bölge olarak kabul edilebilecek Tuva topraklarında da göllerle ilgili efsaneler bilinmekte olup bu efsaneler Tuva'nın sözlü kültür ürünleri arasında belirgin bir yer tutmaktadır.

## Tuva'nın Gizemli Gölü: Tere- Höl

Coğrafi oluşumlar içinde Su kaynakları açısından oldukça zengin olan Tuva Cumhuriyet sınırları içinde irili ufaklı 6720 göl yer almaktadır. Bu göllerden 4890'ı ülkenin kuzey doğu bölgesindedir. En büyük göller arasında Çagıtay, Manı- Hol, Tere- Höl, Noyon- Hol, Azas, Hindiktig- Hol adlı göller sayılmaktadır (Pravitelstvo, 2018: 4).

Bazı göller Tuva'nın doğal zenginlikleri arasında yer almalarının yanı sıra aynı zamanda bölgenin kültür tarihi için de önem taşımaktadır. Örneğin Tuva Cumhuriyeti'nin güney doğusunda, Moğolistan sınırı yakınında yer alan Tere- Höl adlı gölün içinde yer alan pek çok küçük ada bulunmaktadır. Bu adalardan sadece birinin bütün yüzeyi, yerli halkın Por- Bajın (çamur ev) adını verdiği orta çağ tarihi ve mimarisinin ilgi çekici anıtına (Panin, Arjantseva, 2010: 14) ev sahipliği yapmaktadır.

---

\* Prof. Dr., Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Türk Dünyası Edebiyatları Anabilim Dalı, m\_duranli@hotmail.com. ORCID: 0000-0002-4529-2700.

Arkeolog Vladimir Antoniyevi Kisel, Tere- Höl'ün Tuva Cumhuriyeti'ndeki konumunu şu şekilde tanımlamaktadır.

“Bu bölgenin zor ulaşılan ormanlık alanlarından biri Tere- Hol Kojuun'udur<sup>1</sup>. Günümüzde sığ sulu Tere- Höl yakınlarındaki tek büyük yerleşim Kungurtug köyüdür. Köyün çevresi arkeolojik anıtlar açısından oldukça zengindir. Birkaç yıl önce gölün kıyılarından birinin tahrip olması sonrasında Moğol dönemine ait birkaç mezar ortaya çıkmıştır. Bu mezarların kale- manastır Por- Bajın ile bir ilgisi olması söz konusudur” (Kisel, 2009: 146).

Söz konusu göl, Rusça kaynaklarda “Tore- Hol”, “Tere- Hol”, bölge halkı tarafından “Töre- Höl”, “Tere- Höl” şeklinde adlandırılmış olup Moğollar tarafından “Döre- Nuur” olarak adlandırılmaktadır (Dongak, 2018: 138).

Gölün farklı adlandırmaları olmasını araştırmacı Dongak, Tuva Cumhuriyeti'ndeki dil karmaşası ile açıklamaktadır. Onun ifadesine göre, Tuva Cumhuriyeti batı ve merkez bölgesinde yaşayan halk, Moğolcaya kuzey bölgeleri kadar hâkim değildir. Gölün Döre- Höl şeklindeki adlandırmasında Moğolca 'döröö'- üzengi ve Tuvaca 'höl'- göl kelimeleri yer almaktadır. Buna göre gölün adının anlamı 'Üzengi Göl' şeklinde, fakat Tere- Höl şeklindeki adlandırmada Moğolca 'işte' anlamındaki 'ter' işaret zamiri yer almaktadır. Bu da gölün adının anlamının 'İşte Göl' olarak (Dongak, 2018: 141) anlaşılmasına neden olmaktadır.

Rus etnograf Grigoriy Nikolayeviç Potanın'in çalışmasında gölün Moğolca adı Ter- Nor şeklinde verilmiş ve adın anlamı “*Ter*, Uryanhaycada gök, *Nor*, Moğolcada göl anlamındadır” (Potanin, 1883: 296) şeklinde açıklanmıştır.

### **Por- Bajın'ın İncelenme Süreci**

Araştırmacılar, Por- Bajın kalesiyle ilgili en eski kaynağın Tobollu coğrafyacısı, etnograf Semen Ulyanoviç Remezov (1642- 1720) tarafından hazırlanan “Sibirya'nın Harita Kitabı” (ertejnaya Kniga Sibiri) olduğunu belirtmektedirler. 1701 tarihinde yayımlanan bu çalışmanın “Krasnoyarsk şehri Topraklarının Haritası” adlı bölümünde (s.33- 34) Yenisey'in üst havzasındaki gölün yakınında bir şehir olduğu gösterilmiştir. Harita üzerinde “eski taş şehir, iki duvar sağlam, iki duvar yıkılmış, hangi şehir olduğunu bilmiyoruz” (Remezov, 1701: 34) açıklaması düşülmüştür.

<sup>1</sup> Tuva Cumhuriyetinde günümüzde de geçerli olan bölgesel bölümlenme.

Bilgideki yetersizlik ve eksiklikten dolayı araştırmacılar, Remezov'un burayı görmemiş olduğunu, dinlediklerinden hareketle haritasında yer vermiş olabileceğini belirtmektedirler (Panin, Arjantseva, 2010: 14). Remezov'un 1701 tarihli haritasında yer alan bu bilginin üzerinden uzun bir zaman geçmiş ve bir süre ne gl ne de üzerindeki kalıntılar hiçbir çalışmada yer almamıştır.

Ancak 1891 yılına gelindiğinde durum değişir. Bu tarihte Rus Coğrafya Derneği'nin görevlisi olarak Dmitriy Aleksandroviç Klements'in (1848- 1914) bölgede bulunduğu ve gözlemler yaptığı bilinmektedir. Klements daha sonraki yıllarda bu bölgedeki gözlemlerinden hareketle kaleme aldığı “1891 Yılında Orta Moğolistan'a Yapılan Gezinin II. Arkeoloji Notları/Günlüğü” adlı raporunu 1895 yılında S. Peterburg'ta yayınlanan *Sbornik Trudov Orhonskoy Ekspeditsii* serisi içinde (68-72 nolu sayfalar) yayınladı.

Raporunda bölgedeki halkın etnik yapısından, bölgenin olanaklarından bahsettikten sonra Klements, gölün lleriyle ilgili gözlemlere yer verir. “... fakat gölün lleri eldeki haritalarda aşırı derecede abartılmıştır. ...Gölün uzunluğu 20 verst ve genişliği 8 versten fazla olamaz” (Klements, 1895: 69).

Klements, yerli halkın adadaki kalıntılarını Hun- Taydji'nin sarayını olarak adlandırdığını ve bu sarayın güneye doğu duvarına bitişik 7 ev yerini tespit ettiğini belirtir.

Ayrıca avlunun ortasında güneye doğru olan alanda bir arçın yüksekliğinde yuvarlak toprak bir platformun olduğunu yazan Klemenst, bu platformun Harabalgasun'un kulesini andırdığını belirtir. Ona göre, “Doğal ortamda bu yıkıntıları görmeyen bir kişi, planları Moğolistan'daki eski yapıların planları ile karşılaştırarak bunların Hara- Balgasun yıkıntılarıyla benzerliğine şüphesiz şaşıracaktır” (Klemenst, 1895: 72).

Klements “... daha önce de bu harabeler Ruslar tarafından biliniyordu: harabeler Remezov'un ünlü atlasında belirtilmişti...” demekte, fakat şehrin kime ait olduğunun bilinmediğini söyler (Klements, 1895: 72).

1701 yılında Remezov, ondan uzun bir zaman sonra Klements tarafından yapılan ayrıntılı gözlemlerin devamını gelmez ve gl, üzerindeki kale, bazılarında göre şehir veya saray zamanının aşımına terkedilir.

Yine uzun bir aradan sonra Tere- Hol'de bulunan Por- Bajın (Porbajın) kalesi 1952 yılında Rus Türkolog, etnograf Sevyan İzrailevi Vaynşteyn tarafından incelenmiştir. 1957 yılında Vaynşteyn'in başkanlığında Dil,

Edebiyat ve Tarih Tuva Bilimsel Araştırma Enstitüsü (TNİİYaLİ) Arkeolojik Araştırma Grubu kale kazısına başlamış, kazı sürecinde merkez yapı ve iki adet “yaşam” birimi incelenmiştir. 1963 yılında SSCB Bilimler Akademisi Etnografi Enstitüsü Tuva Kompleks Arkeolojik- Etnografik Araştırma Grubu Doğu Tuva Bölümü başkanlığında S. İ. Vaynşteyn, TNİİYaLİ ve Tuva Cumhuriyet Müzesi ile ortak olarak Por- Bajın (Porbajın) kale kazılarına devam etmiştir (Gusev, 2019: 28).

S. İ. Vaynşteyn, bu kale ile ilgili olarak üç yazı kaleme almıştır. İlk yazı bir rapor niteliğinde olup, Bilimler Akademisi Arkeoloji Enstitüsü Arşivinde yer alan “1952 Yılında Tere- Hol Bölgesinde Arkeolojik Araştırma” başlıklı rapordur.<sup>2</sup>

Yayınlanmayan bu raporda kaleden kuzeye doğru beyaz granitten üstü runik yazıtlı bir parça bulunduğu, yine yakın bölgede Tibet yazılı granit levha kırıklarının olduğu belirtilmiştir (Lyundup, 2019: 62).

Araştırmacının 1958 yılında yayınlanan ikinci yazısı “1956- 1957 Yılları TNİİYalı'nin Arkeolojik Araştırma Çalışmasının Bazı Sonuçları” başlığını taşımaktadır.

Bu ikinci yazıda S. İ. Vaynşteyn, kalenin bir yangın sonucunda yok olmuş Budist manastırı olabileceğini ileri sürmüştür. “Şehrin planı, gündelik kullanıma ait eşyaların az olması, Budist külte ait nesnelere bu görüşü desteklemektedir... Bütün bunlar Budist olan Kidanlar tarafından manastırın XI- XII. yüzyıllarda inşa edildiği görüşünün ileri sürülmesine imkan vermektedir...” (Vaynşteyn, 1958: 229; Tuluş, 2011: 40).

Vaynşteyn'n son çalışması 1964 yılında *Sovetskaya Etnografiya* dergisinde yayınlanan “Drevniy Por- Bajın” adlı makaledir<sup>3</sup>.

Vaynşteyn bu sefer daha ayrıntılı bir görüş ileri sürmektedir. Ona göre, elde edilen malzeme Por- Bajın'ın Uygur kağanı Bayan- Çor'un saray-kalesi, olduğu, yapınının 750 yılında inşa edildiği şeklindedir (Vaynşteyn, 1964: 113).

Vaynşteyn bu yazısında tarihçi Potapov'un da bu kalenin hangi döneme ait olduğunu belirlemeye çalıştığından bahseder. Potapov, Uygur Kağanlığı dönemine ait Kuzey Moğolistan'daki bazı şehirlerden bahsederken Tuva bölgesindeki Terinor adasındaki yıkıntıların da Uygur dönemi kale kalıntıları olarak kabul edilebileceğini ileri sürer. “Kalıntılar,

<sup>2</sup> Rusya Bilimler Akademisi Arkeoloji Arşivi, dosya 806, 16 yaprak.

<sup>3</sup> *Sovetskaya Etnografiya*, 1964, S. 6, ss. 103- 114.

yüksek duvarla çevrelenmiş bina parçalarından oluşmaktadır. Selenge nehrinden az uzakta bulunmuş ve Ramstedt tarafından deşifre edilmiş çok az yazıt Moğolistan'da Uygurların bulunma izleridir” (Potapov, 1953: 96). Potapov, bu açıklamayı ileri sürmüş olsa da kendisi kale yakınlarında bulunan yazıt olduğuna dair bir bilgi vermemiştir.

Vaynşteyn'in 1964 yılında yayımlanan bu yazısından sonra tekrar bir sessizlik dönemi başlar ve 2000'li yıllara gelinceye dek Por- Bajın yine kaderine terkedilir. 2004 yılında Rusya Federasyonu Kültür ve Tarih Anıtlarını Koruma komitesi Rusya Bilimler Akademisi tarih bilimi çalışanlarından M. E. Kulinovskaya ve V. A. Semenov, Por- Bajın'ın envanter çalışmasını gerçekleştirmeye başlamışlar, fakat bölgenin ve anıtın incelenmesinin konumundan dolayı uzun bir zaman alacağını belirtmişlerdir (Gusev, 2019: 28- 29).

2007- 2008 yıllarında Rusya Federasyonu'nun Tuva kökenli bakanı Sergey Şoygu'nun girişimiyle Tere- Höl kıyılarında büyük ölçekli arkeolojik araştırmalar gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmalar Moskova'da yer alan “Krepost Por- Bajın” adlı bir kültür fonu tarafından desteklenmiştir (Panin, Arjantseva, 2010: 14).

13 Ağustos 2007 tarihinde Rusya Federasyonu Cumhurbaşkanı Vladimir Putin'in Monaco Prensi II. Albert ile Por- Bajın kalesini ziyareti, bölgenin dünya kamuoyunda da tanınmasını sağlamış (Belov, Şmeleva, 2007), göl ve kale tekrar bilimsel çalışmaların malzemesine dönüşmüştür.

### **Por- Bajın'ın Günümüzdeki Durumu**

Tuva Sosyal Bilimler Enstitüsü Arkeoloji ve Etnografi Sektörü Bilim Çalışanı Demir Konstantinoviç Tuluş, anıtın günümüzde acınası bir durumda olduğunu belirtmektedir. Ona göre, bunun temel nedeni, “... anıtın bulunduğu ada kıyısının her yıl yaklaşık 10- 15 santimetrelilik aşınmasıdır. Bu aşınma sürecinin temelinde yazın göldeki suyun adanın tabanında yer alan donmuş toprak kitlesine inmesi, kış döneminde ise suyun tekrar donarak toprakları parçalamasıdır... 2007- 2008 yılında adada çalışan jeomorfoloğların/yer biçim bilimcilerin tahminine göre kale duvarları 50 yıl içinde suya devrilecek, ada ise 100 yıl içinde göl tarafından yutulacaktır” (Tuluş, 2019: 37).

Bu durum Ekaterina Dmitriyevan Prokofyeva'nın bölgede bulunduğu 1955 yılı için de söz konusudur. Prokofyeva, Por- Bajın ile ilgili gözlemlerinde durumu şu şekilde belirtir. “Günümüzde kale hızlı bir şekilde yıkıntılara dönüşmektedir. Yerli halkın sözlerine göre, daha önceleri kale

duvarları daha yüksekti, bu duvarlarda motifler ve yazılar görülüyordu. Şimdi duvarlar yıkılmıştır. Kale içinde yerli halk farklı formda ggm, kil kap kırıkları bulmuştur... Belirttikleri türde kap arayışlarımız başarılı olmamıştır” (Prokofyeva, 2011: 429).

### **Tere- Hl ve Bu Gölde Yer Alan Kale İle İlgili Anlatıların Derlenme Süreci**

1950’li yıllarda Tuva arkeolojisi ve etnografisi üzerine alışan E. D. Prokofyeva’nın (1902- 1978) ne yazık ki en önemli çalışması olan ve yazımını 1957 yılında tamamladığı “Tuvaların Ulusal Birlik Oluşturma Süreci” (Protse Natsionalnoy Konsolidatsii Tuvintsev) adlı kitap uzun yıllar arşivde kalmış, ancak 2011 yılında yayınlanabilmiştir. Çalışmada Por- Bajın ile ilgili veriler ve efsaneler adı geçen eserin “Ekler” bölümünde yer almaktadır (Prokofyeva, 2011: 429- 435).

Prokofyeva, bilimsel yayınlarda Tere- Hl ile ilgili efsanelerin ilk olarak istatikii, etnograf ve Sibirya araştırmacısı Serafim Keropovi Patkanov tarafından, onun 1876- 1879 yıllarında Kuzey Batı Moğolistan’a ve Tuva’ya yaptığı seyahatler sırasında derlendiğini, fakat Patkanov’un bu metinleri G. N. Potanin’e vermiş olduğunu, bu nedenle de G. N. Potanin’in çalışmasından bazı efsane metinlerine ulaştığını belirtmektedir (Prokofyeva, 2011: 431).

Bazı kaynaklarda ölüm tarihi 1923 olarak belirtilen Patkanov (1860- 1918) belirli bir dönem Sibirya şehirleri üzerine yaptığı ayrıntılı istatistik çalışmaları ile tanınmaktadır (Dlujnevskaya, 2011: 216).

1950’li yıllarda Por- Bajın ile ilgili yayınlara yapan Vaynşteyn, bölgedeki efsaneler ile genel olarak ilgilenmiş, daha çok anıtın dönemi ve konumunu ele alırken iki efsaneyi zet olarak vermeyi tercih etmiştir (Vaynşteyn, 1964: 104).

### **Gölün Oluşumu ve Adını Nasıl Aldığı İle İlgili Efsaneler**

Tere- Hl’n oluşumu ve adlandırılması ile ilgili olarak kayıtlara geçmiş en eski alışma Potanin’e aittir. 1879 yılında Rus Coğrafya Kurumunun görevlendirmesi ile Moğolistan ve Tuva topraklarında araştırmalar yapan Potanin’in derlediği efsanede gölün oluşumu ve ad alması şu şekildedir.

“Elciğen han aptalmış (Tenek Han); o gölde yaşamış (yani Ter- Nor gölünde; Darhatlar buraya gl, Kosogol kalkı ise deniz der), orada ne gl ne de orman varmış; suyu bir kuyudan alıyorlarmış. Kuyunun dibinde küçük bir



balık (djiraha) belirmiş; han, ‘Burada yaşanmaz, su bozulmuş, suda kurtlar belirmiş’ demiş. Ağaçların sürgünleri çıktığında han, ‘Toprak bozulmuş, yer altından iyi ot yerine iğneler çıkıyor’ demiş. Göç etmiş. O, Han Taygaya çıktığında geriye dönüp bakmış ve bütün ovanın gölle kaplandığını görünce ‘Udzi Ter- Nor! Bakın işte Göl!’ diye haykırmış. O zamandan beri bu göle Ter- Nor derler. Gölde şimdi de hanın sarayının kil duvarlarının kalıntıları görülmektedir” (Potanin, 1883: 296- 297).

Prokofyeva, çalışmasında “elcigen” kelimesinin Moğolcada eşek, “djigitey” kelimesinin ise yaban eşiği anlamına geldiğini, Tuvaların konuştuğu Moğolcada kelimenin “ilcigen” şeklinde olduğunu ve eşek için kullanıldığını belirtir (Prokofyeva, 2011: 432).

Por- Bajın ile ilgili olarak daha çok arkeolojik gözlemlere yer veren Klements, çalışmasında yerli halktan dinlediği bir efsaneyi aktarır. Bu efsanede, saraydaki bir kuyu içindeki suyun yükselmesi nedeniyle Hun-Taydji ve çevresindekilerin sarayı boşalttığı, bu kaçış sırasında doktor bir lamanın elindeki bütün ilaçları yol üzerindeki bir nehre düşürdüğü için nehrin adının bu olaydan sonra *Emin- Gol*<sup>4</sup> şeklinde adlandırıldığı belirtilir (Klemenst, 1895: 69).

E. D. Prokofyeva tarafından 1955 Ağustos’unda Kungurtuk köyünden Şoydıp İrgit adlı Tuvadan derlenen efsaneye göre,

“Kalede bir kuyu vardır. Onu her zaman bir kapakla kapatırlar. Bir seferinde hizmetkâr kuyunun ağzını kapatmamış, kuyuda bir balık belirmiş. Bunu çara söylemişler. Çar çok korkmuş ve oradan göç etme kararı almış. Çar halkıyla birlikte Mottsın dağ sırasını geçerek dağlara gitmiş. Giderken dönüp bakmış, ardında kalenin olduğu yerde bir deniz var. O, Darhatlara gitmiş. Orada 18 yıl yer altında yaşamış” (Prokofyeva, 2011: 430).

Gölün oluşumu ile ilgili Prokofyeva’nın 64 yaşındaki Pançın Kırgıs Tanduk adlı Tuvadan derlediği diğer bir efsane benzer bir anlatıma sahip olsa da farklılıklar içermektedir. “Çok çok önceleri Hindistan’dan veya Çin’den halkıyla Han Arbisaan buraya gelmiş. O burada uzun zaman yaşamış. Onun halkının bazılarının ‘ilcigen’ (eşek) dedikleri farklı bir hayvanları varmış. Arbisaan burada yaşayan ve onu tanımayanlardan ona ve halkına saldırılardan korunmak için bu kaleyi inşa ettirmiş. Kalede su yokmuş, han bir kuyu kazılmasını emretmiş. Kuyuyu kazan işçiler suya ulaştıklarında su yükselmeye başlamış ve sonunda kuyudan çıkarak kaleye dolmaya başlamış.

<sup>4</sup> Anlatım oldukça karmaşık olduğu için burada adı geçen bir göl mü, yoksa nehir mi olduğu anlaşılamamaktadır.

Hemen halkı ve hayvanları götürmüşler. Bu han ve onun halkı da dağlardan geçip Hangilak'a gitmişler, bu nedenle sonraları oraya (hanın gittiği yol yüzünden) 'Han Tayga' demişler. Kalenin duvarlarında kitabeler vardı. Devrime kadar Çirgalandı'da Şartar ve Şokkar adında iki ünlü Çinli bilim adamı yaşadı. Onlar bu kitabeleri okumaya çalıştılsa da olmadı” (Prokofyeva, 2011: 432).

Prokofyeva'nın gölün oluşumu ve adlandırılması ile ilgili olarak Kungurtuk köyünden Şoydıp İrgit'ten derlediği diğer bir efsanede kaleyi inşa edenlerin kim olduğu ve gölün bu adı nasıl almış olduğu şu şekilde verilmektedir.

“Kaleyi Çinliler (Kıtatlar) inşa etmiştir. Kalede yaşayanlar Çin'den gelmişler. Onların başında bir han varmış. Çünkü kale kuruymuş, kaleye su sağlamak için bir gün insanlar kalede kuyu kazmaya başlamışlar. Kuyuya bir kova sarkıtmışlar ve kovaya bir balık girmiş. Kalede yaşayanlar balık yemez, onu kurt kabul ederlermiş. Bunu öğrenen han korkmuş ve kaleyi terk etmeye karar vermiş. Han, ona tabi olanlarla birlikte Han Tayga dağlarına gitmiş, oradan da daha güneye gitmiş. O giderken arkasına dönüp kaleye bakmış (veya hanın yardımcısı bakmış) ve bütün kalenin ve ovanın kuyudan çıkan suyla kaplandığını görmüş. Geriye sadece kale kalmış. Han o zaman 'Tere-Höl' (Bu göl) demiş. Fakat başka bir yoruma göre han 'Teere- Höl!' (Gökyüzü Gölü) demiş. Böylece gölün adı bu olmuş” (Prokofyeva, 2011: 431).

Prokofyeva her ne kadar bu efsaneyi verse de çalışmasının 321 nolu dipnotunda bu göl adının “gökyüzü gölü” olarak çevrilemeyeceğini, zira bölgedeki yaşlıların gölün hiçbir zaman kutsal sayılmadığını ne lamaların ne de şamanların bu gölde balık avlanmasını yasaklamadıklarını söylediklerini ileri sürmektedir (Prokofyeva, 2011: 429).

Dyakanova, Altay- Sayan bölgesi halklarında su ile ilgili inançları ele aldığı yazısında Tuvaların gölleri “yer- su” olarak adlandırdıklarını, saygı gösterdiklerini, göllere özel ziyaretler yapmasalar da onların yakınından geçerken veya o bölgede konaklarken suya çeşitli armağanlar verdiklerini belirtmektedir (Dyakanova, 2001: 130).

Dyakanov'un belirttiği bu saygılı davranış biçiminin Tere- Höl için uygulanmıyor olmasının altında göl ile bağlantılı olumsuz nitelikteki efsanelerden kaynaklanmış olabileceği düşünülebilir.

Vaynşteyn tarafından özet olarak verilen iki efsane metninin birincisinde Por- Bajın'ın Elçigen- Kulak Han adıyla bağlantı olduğu, hanın

eşek kulaklarında dolayı bu adı aldığı, onun kulaklarını gören herkesi öldürttüğü, ancak bir berberin kaçmayı başardığı, böylece bütün herkesin hanın eşek kulaklarından haberdar olduğunu anlatır. Vaynşteyn bu anlatının Asya'da yaygın olmasından dolayı efsanenin kaynak olarak kullanılamayacağını belirtir (Vaynşteyn, 1964: 104).

Diğer efsanede ilk önce kalenin inşa edildiği, daha sonra kalede açılan kuyudan taşan sular ile gölün oluştuğu belirtilmektedir. Vaynşteyn'e göre, bu efsane gölün adının kaledeki hanın buradan kaçışı sırasında geriye bakarak, Moğolca "Teri- nur bolçi!" (Göl oldu) demesinden almıştır (Vaynşteyn, 1964: 104).

Vaynşteyn, özellikle bu ikinci efsaneyi daha mantıklı bulmuş ve çalışmasında Tuva'da benzer efsanelerin yaygın olduğunu, üstelik gölde bir kale inşa etmek, tonlarca yapı malzemesini su üzerinde taşımının mümkün olmadığını, kale inşa edildikten sonra gölün oluşmuş olabileceğini ileri sürmüştür (Vaynşteyn, 1964: 113).

Panin ve Arjantseva'nın bölgede yaşayan lamalardan yaptıkları derlemeye göre, "Bir zamanlar Tere- Höl'ün bulunduğu yer çiçekli bir ova imiş, Çinliler burada bir kale inşa etmişler, kalenin kilden yapılan duvarları 14 metreye ulaşıyormuş. Kale yapıldıktan sonra bir kuyu açılmış, bu kuyu ile suya ulaşıncaya kalede bundan sonra pek çok kuyu açılmış. Kaleye bir garnizon yerleşir. Bu sırada kuyulardan birinde canlı bir balık bulunur. Şimdi de Moğolistan'ın pek çok yerinde balık yemezler ve onu solucan kabul ederler. Garnizondaki askerler bu kuyuya kötü bir ruhun yerleştiğine karar vermişler. İnsanlar oradan ayrıldıktan sonra kuyudaki su yükselmeye başlamış ve bütün ovayı kaplamış. Göl böyle oluşmuş" (Panin, Arjantseva, 2010: 14).

Araştırmacı Antonina Dongak tarafından yakın zamanda derlenen gölün oluşumu ve adlandırılması ile ilgili efsane önceki efsanelerden tamamen farklı bir içeriktedir. Araştırmacının yerli halktan A. Ç. Kombu'dan derlediği efsaneye göre, "Eskiden Moğollar bozkırda yaşarlardı, ormanlık alandan gelin alırlardı. Topraklarımız şimdi kuzeyde olduğu gibi buzla kaplıydı ve deniz vardı".

Moğolların bölge halkından aldıkları gelin adayı susuz Moğol toprağında vatanını özler ve ağabeyinden kendine parlak bir buz getirmesini ister.

"Ağabey kız kardeşine götürmek için buzu atına yükler ve dört nala gider, bir yıllık mesafeyi bir günde alır. O şimdi gölün olduğu yerden

geçerken buz erimeye başlar ve atın üzengisinden iki parçaya ayrılarak yere düşer. Küçük parça o tarafa (Moğol toprağı), büyük buz parçası bu tarafa (Tuva toprağına) düşer. Bu yüzden de oluşan göle üzengiden düşen buz anlamına gelen Tore- Hol derler (döree- Moğolcada ‘üzengi’ demektir) (Dongak, 2018: 138- 139).

Dongak tarafından B. Ç. Damdın adlı Tuvadan derlenen diğer bir efsanede gölün oluşumundan ziyade geçmişte daha küçük bir göl olduğu belirtilmektedir.

“Daha önce burada tuzlu iki küçük göl vardı. Çamurluydular, çamurları tedavi ediyordu. Böyledi. Sonra bu iki ülkenin- Moğolistan ve Tuva- halkı aralarında tartıştılar. Yarışmaya başladılar. Yarışmacılar için ödüller belirlediler. Ülkesi için yarışan Kara- Monçaa adındaki genç topraklarını savunarak şöyle dedi: ‘Neden bu göl sizin? Bu üzengi ölçüsünde iki çayırılık bir yer!’. Fakat yıllar geçtikçe göl daha da büyüdü” (Dongak, 2018: 141).

### **Tere- Höl’deki Adanın Halkı İle İlgili Anlatmalar**

1879 yılında Potanın tarafından Elcigen bölgesi hakkında bir lamadan derlenmiş anlatıda bölgede han değil, eşek kulakları olan bir noyon hüküm sürmektedir. Noyonu tıraş etme sırası gence geldiğinde annesi kendi göğsünden ona “üç damla süt” verir. Genç, noyonu tıraş ederken bir damla sütü ağzına alır, diğerini koltuk altına koyar, üçüncü damlayı da noyonun ayakları önüne düşürür. Noyonun bu süt damlasını tatmasından dolayı onlar kardeş olurlar ve genç böylece idam edilmekten kurtulur. Noyon gençten sırrını saklamasını ister. Evine dönen genç adam durumu annesine anlatır annesi de bir fare deliğine sırrı söylemesini öğütler. Çocuk tarlaya gider, bir fare deliğı bulur, eğilip ‘Bizim noyonun eşek kulakları var!’ der. Çok geçmeden fareler, köpekler ve insanlar arasında ‘bizim noyonun eşek kulakları var!’ sözü yayılır (Potanın, 1883: 294).

Potanın derlediğı diğer bir efsanede hanın adı “Elcigen- Çiktey Han’dır (eşek kulaklı han). Bu sefer hanı tıraşa giden çocuğa annesi kendi sütünden ve undan yaptığı yuvarlak bilyeler verir. Han bunları merak eder, yer. Böylece kardeş oldukları için sırrını söylememesi şartıyla çocuğı salar. Delikanlı eve giderken tarladaki otların hışirtısından sırrı sorduklarını sanarak otlara sırrı söyler, daha sonra yuvalarından çıkmış farelere söyler, sonra dalları havada sallanan ağaca söyler.

Bir gün han gezinirken otlar: “İşte eşek kulaklı han geliyor!” derler. Ağaç uğuldar o da “Eşek kulaklı han geliyor!” der. “Sadece insanlar değil,

aynı zamanda otlar, orman, hayvanlar da öğrenmiş” diye düşünen Han onu tıraş edenleri öldürmeye son verir (Potanin, 1883: 294- 295).

Diğer bir efsanede ise anne sütünü şekere damlatır. Noyon bu şekeri yiyip çocukla kardeş olunca sırrını söylememesi şartıyla onu öldürmez. Ancak sırrı söylemek isterse gökyüzüne doğru değil, toprağa doğru büyümüş ağaca söylemelidir. Çocuk da böyle yapar. Rüzgâr estiğinde bu ağaç sallanarak “Noyonun eşek kulakları var!” der. Ağacın yakınından geçen insanlar, köpekler bu sırrı öğrenir. Burada yaşayanlar noyona alaycı bir lakap takar ve bu nedenle buraya Hebi Gun’un hoşunu derler (Potanin, 1883: 295).

Potanin, Elcigen han ile ilgili olarak şu bilgiyi verir: “Bazı Uryanhayların iddiasına göre, Elcigen Cigit Han, Ter- Nor gölünde yaşamıştır, bu gölün ortasında onun kilden yapılmış sarayı (haşan) varmış” (Potanin, 1883: 296).

Prokofyeva’nın derlediği efsaneye göre, “Bu kaleyi İlçigen Çigiti han inşa ettirmiştir. Bu hanın çok uzun kulakları vardır. Onu her seferinden başka biri tıraş eder, çünkü han onun kulaklarını kimsenin öğrenmesini istemez. Tıraş sırasında kulaklarını ya alınaya ya da ensesine bağlarlar. Han kendisini bir kez tıraş eden kişiyi idam ettirtir. Bir kadın vardır; onun bir oğlu vardır. Han bu oğlanı kendini tıraş etmeye çağırır. Oğlu hanın yanına gitmeden önce anne kendi göğsünden dört kase süt sağlar, sütü kurut yapar, oğluna bu kurutu verir ve şöyle der: ‘Hanı tıraş ederken her seferinde bu kuruttan bir parça ye’. Oğlan hanı tıraş etmeye gitmiş. Annesinin söylediği gibi yapmış. Han sormuş: ‘Sen ne yapıyorsun? Ne yiyorsun? Böyle tıraş mı olur! Sen hep bir şey yiyorsun’. ‘Kurut yiyorum’. Han onun yediği kurutun tadına bakmak istemiş. Oğlan hana bir parça vermiş. Han yemiş ve ‘Lezzetliymiş!’ demiş. Tıraş devam etmiş. Alın bölgesi tıraş edileceği zaman kulaklar ensede bağlanmış. Han biraz daha kurut istemiş. Oğlan vermiş. Han sormuş: ‘Bu kurut neden yapılmış?’. Oğlan ‘Anne sütünden’ diye cevap vermiş. Han ‘Ben senin annenin sütünden yapılmış kuruttan yedim. Şimdi biz seninle kardeş olduk’. Han oğlanı öldürmemiş. ‘Ancak, hanın uzun kulakları olduğunu kimseye söyleme!’ demiş.

Oğlan gitmiş. Yaşamış, kimseye sırrı söylememiş. Delikanlı hasta olmuş. Onun karnı büyümüş, karnı kocaman olmuş. O zaman annesi ona ‘Sen hanın sırrını insanlara söyleme, yine de içinden hafifçe kendi kendine söyle’ demiş. Oğlan böyle yapmış. İşe yaramamış. O zaman annesi ‘Sen hanın kulaklarından insanlara bahsetme, alçak sesle sincaba söyle ve uçup giden kuşa, hanın uzun kulakları var’ de demiş. Delikanlı böyle yapmış ve düzelmiş. Bu sefer han gezerken birilerinin ‘İlçigen çigitu...’ dediğini duyar.

Dönüp bakar, kimse yok. Bunu sincap söylemiş. Sonra yeniden ‘İlçigen çigitu...’ sözlerini duyar. Bunu uçup giden kuş söylemiş. Han, şimdi bütün insanların onun han değil, bir hayvan olduğunu bildiklerini düşünür ve burada daha fazla yaşayamayacağına karar verir” (Prokofyeva, 2011: 430).

Prokofyeva’nın 1955 yılı Ağustos ayında Kungurtuk köyünden Şoydıp İrgit adlı Tuvadan derlediği efsanede hanın bu bölgeden uzaklaşma nedeni olarak iki durum belirtiliyor. Birinde hanın uzun kulaklarının olduğunu halkın öğrenecek olması, diğerinde kuyuda bir balığın belirmesi. İç içe geçmiş bu iki efsane aynı kişiden derlenmiştir.

### **Son Dönem Çalışmalarda Tere- Höl ile İlgili Efsaneler**

Tere-Höl civarında yapılan son alan araştırması 2011 yılında gerçekleştirilmiştir. Moğolistan Bilimler Akademisi Tarih ve Arkeoloji Enstitüsü ve Tuva Sosyal Bilimler ve Sosyo- Ekonomik Araştırmalar Enstitüsünün birlikte yürüttüğü bu çalışmada dağ, göllerle ilgili efsaneler derlenmiştir.

Bu alan çalışması öncesinde 2010 yılında Arapçor tarafından derlenen bazı efsaneler Tuvaca bir kitapta yer almıştır. Bu efsanelerden birinde gölün adı şu şekilde açıklanmıştır. Tuvalara ait olan gölün adı eskiden böyle değildir. Soyan adlı Tuva boyu Tes- Hem nehrinin sol kıyısında Han- Kogey dağ sırasına doğru uzanan topraklara sahiptir. Sürüleri için otlak ve su arayan Moğollar bu gölü Tuvalardan almak isteyince Tuvalar onları imparatora şikayet ederler. Han gölün ne kadar büyük olduğunu sorunca onlar Moğolca olarak “Döriyn tavag şig” (üzengi ile ölçülebilecek göl) derler. O tarihten itibaren gölün adı Döree- Nuur- Töre- Höl olarak kalır (Arapçor, 2010: 90. Dongak, 2018: 140).

### **Değerlendirme**

Bugüne kadar farklı zamanlarda Tere-Höl ve Por- Bajın’da ilgili olarak yapılan bilimsel çalışmalarda yerli halktan farklı nitelikte anlatılar derlendiği görülmektedir. Bu anlatılar Tuva halkının hayal gücünün sınırsızlığını, sözlü kültürünün zenginliğini göstermekte, fakat derinlikli arkeolojik kazıların bölgede gerçekleştirilmemiş olması kale- saray olarak tanımlanan kalıntıların dönemi ve kimlere ait olduğu konusunda bizlere net bir bilgi vermemektedir. Bu nedenle Tere- Höl ve onun bünyesinde yer alan Por- Bajın günümüzde de gizemini korumaya devam etmektedir.

Araştırmacı Demir Tuluş’un öngörüsü gerçekleşirse yüz yıl sonra artık Por- Bajın göl tarafından yutulacak, bir araştırma konusu olma özelliğini yitirecek, geriye sadece bazı efsaneler, anlatılar kalacaktır. Uçsuz bucaksız

Sibiryaya topraklary günümüzde hala gizemini koruyan Por- Bajın gibi yapılar, kalıntılar araştırmacılarını beklemektedir.

### Kaynakça

- Belov, S.- Şmeleva, E., “Vçera Prezident Rossii Vladimir Putin i knyaz Manoko Alber II Posetili Krepost Por- Bajın v Tuve”, *Rossiyskaya gazeta*- Federalny Vıpusk No (4439)- <https://rg.ru/2007/08/14/por-barjyin.html>.
- Dlujnevskaya, G. V., *Arheologičeskie İssledovaniya V Tsentralnoy Azii i Sibiri V 1859- 1959 Godah*, S. Peterburg, 2011.
- Dongak, A. S., “Toponimiçeskie Predaniya i Legendı Yugo-Vostoçnoy Tuvı”, *Novie İssledovaniya Tuvı*, 2018, No 3, ss. 126- 147.
- Dyakanova, V. P., “O Znaçenii Reki i Vodi v Kulture Tyurkoyaziçnlı Narodov Sayano Altaya”, *İstoriçeskiy Ejegodnik*. Omsk, 2001, ss. 127- 150.
- Gusev, S., *Arheologičeskaya Ekspertiza: Teoriya i Praktka: Na Primere Obyekta Arheologičeskogo Naslediya Drevneuygırskoje Gorodişçe Porbajın VIII- IX vv. N. E*, Moskova, 2019.
- Kisel, V. A., “Zametki Ekaterini Dmitrievni Prokofyevoy Ob İstoriçeskom Pamyatnie Na Ozere Tere- Hol V Tuve”, *Sibirskiy Sbornik- I. Pogrebalny Obryad Narodov Sibiri i Sopredelnlı Territoriy*. Kniga 1, S. Peterburg, 2009, SS. 146- 154.
- Klements, D. A., *II. Arheologičeskiy Dnevnik Poyezdki V srednyuyu Mongoliyu V 1891 Godu*, S. Peterburg, 1895.
- Lyundup, T. V., “Vklad S. İ. Vaynşteyna v İzuçenii İstorii Tuvintsov”, *Sotsialne i Gumanitarnie Nauki*, No 1 (140), 2019, ss. 59- 67.
- Panin, A.- Arjantseva, İ., “Zagadki Por- Bjina”, *Rossiyskiy Geografıçeskiy Jurnal*, 2010, S. 6, ss. 14- 19.
- Potanin, G. N., *Oçerki Severo- Zapadnoy Mongolii. Rezultati Puteşestviya*, Sayı IV, S. Peterburg, 1883.
- Potapov, L. P., *Oçerki Po İstorii Altaytsev*, Moskova- Leningrad, 1953.
- Pravitelstvo Respubliki Tıva, Postanovlenie ot 5 iyulya 2018 g. No 356*, Kızıl, 2018.
- Prokofyeva, E. D., *Protsees Natsionalnoy Konsolidatsii Tuvintsev*, S. Peterburg, 2011.

- Remezov, S., *Çertejnaya Kniga Sibiri*, S. Peterburg, 1701.
- Tuluş, D. K., “Srednevekovie Gorodişça- Kreposti Tuvı”, *Vestnik KemGU*, 2011, No 2 (46), ss. 39- 44.
- Tuluş, D. K., “Por- Bajın- Obrazets Drevnekitayskoy Arhitekturi v Sayano-Altayskom Regione”, *Nasledie i Sovremennost*, 2019, Sayı 2, ss. 27-39.
- Vaynşteyn, S. İ., “Drevniy Por- Bajın”, *Sovetskaya Etnografiya*, 1964, S. 6, ss. 103- 114.



# УЧАСТИЕ НАСЕЛЕНИЯ РЕСПУБЛИКИ АЛТАЙ В ВЫБОРАХ (1991–2021 ГГ.)

Гульнара ЭШМАТОВА \*

В Российской Федерации состоялось большое количество выборов самых разных уровней. Каждая избирательная кампания содержала в себе определённый элемент новизны, давала опыт для организации следующих выборных кампаний. Трансформировалась и сама организация выборов.

За рассматриваемый период издано множество нормативных актов, регулирующих избирательный процесс. Надо отметить, что законодательство о выборах подвергается постоянным корректировкам и изменениям. Это является одной из причин растущего абсентеизма (безразличие к выборам, нежелание ходить на выборы). Население не успевает усвоить одно положение закона, как оно меняется совершенно на противоположное. Временные рамки изменения законов настолько коротки, что люди просто перестают ориентироваться в современном избирательном законодательстве. В итоге они не знают ни своих политических прав, ни своих политических обязанностей. И упрекать избирателей в этом ошибочно, потому как в данном случае вина полностью лежит на законодательной власти.

Наша приверженность ссылаться на западную политическую практику в данном случае не состоятельна, там законодательство более консервативно и устойчиво.

Оценивая богатый исторический опыт и дальнейшие перспективы развития избирательных кампаний в целом, не стоит забывать и о региональном аспекте выборов.

Становление избирательной системы Республики Алтай было связано с советским и российским законодательством и практикой проведения выборов в высшие органы государственной власти и местные органы государственной власти – Советы народных депутатов всех уровней. Горно-Алтайская автономная область не была исключением, где в разное время проходили выборы депутатов сельских, районных и городского и областного Советов, Верховных

---

\* Кандидат политических наук, БНУ РА «НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова», fiordiprimavera@ mail. ru. ORCID 0000-0001-8590-3046

Советов СССР и РСФСР, Верховного Совета республики в 1992 г. и Государственного Собрания – Эл Курултай Республики Алтай, начиная с 1994 г.

Особенностью этих выборов являлось то, что они проводились по одномандатным округам и безальтернативно на основании соответствующих положений, т.к. законы еще не были приняты. Избирательные комиссии работали не на постоянной основе, а учреждались временно только на период проведения выборов, а затем прекращали свою деятельность. Составы избирательных комиссий не выдвигались, а подбирались партийными организациями и комитетами и утверждались исполнительными органами: облисполкомом, рай(гор)исполкомами, сельисполкомами. Деятельность избирательных комиссий находилась под контролем партийных и советских органов.

История Избирательной комиссии Республики Алтай практически началась с 19 октября 1993 г. в результате формирования Центральной избирательной комиссией (ЦИК) (постановление № 11 от 19 октября 1993 г.) независимой Горно-Алтайской окружной комиссии по выборам депутата Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации. А 29 апреля 1994 г. ЦИК приняла постановление № 207, которым Горно-Алтайскую окружную избирательную комиссию преобразовали в региональную избирательную комиссию Республики Алтай (Выборы, 2003: 3).

За прошедшие годы разработано и принято целый ряд законов о формировании органов государственной власти и местного самоуправления на территории Республики Алтай, о выборах депутатов различного уровня. Избирательное законодательство развивалось и совершенствовалось, отвечая на потребности избирательного права граждан и внедряя в избирательный процесс все новшества, предусмотренные федеральным законодательством. Некоторые нормативно-правовые акты утратили свою силу, другие продолжают действовать с изменениями и дополнениями, приняты и действуют новые законы, например: Закон «О выборах народных депутатов Республики Алтай» (принят 2 июля 1992 г., утр. силу); Закон «О выборах исполнительной власти и порядке назначения и освобождения глав и других должностных лиц (принят 18 декабря 1992 г., утр. силу); Закон «О статусе депутатов Республики Алтай» (принят 1 февраля 1995 г., действует с изм. и доп.); Закон «Об отзыве депутата Республики Алтай» (принят 1 февраля 1995 г., действует с изм. и доп.); Закон «О выборах депутата Республики Алтай» (принят 10

апреля 1997 г., действует); Закон «О выборах глав городской, районных администраций» (принят 9 июля 1997 г., утр. силу); Закон «О выборах депутатов городского и районных Советов депутатов Республики Алтай» (принят 27 апреля 1999 г., утр. силу); Закон «О выборах глав города и районов Республики Алтай» (принят 28 апреля 1999 г., утр. силу); Закон «О выборах депутатов представительного органа местного самоуправления в Республике Алтай» (принят 2 июня 1999 г., утр. силу); Закон «О порядке отзыва Главы Республики Алтай, Председателя Правительства Республики Алтай» (принят 2 июня 1999 г., утр. силу); Закон «О выборах депутатов Республики Алтай» (принят 24 июня 2003 г., действует); Закон «О муниципальных выборах в Республике Алтай» (принят 19 мая 2005 г., действует с изм. и доп.); Закон «О референдумах в Республике Алтай» (принят 13 января 2005 г.) и др.

На 1 июля 2023 г. численность избирателей в Республике Алтай составила 163656 чел. (Численность, 2023). При проведении федеральных и местных выборов учитываются избирательные участки для досрочного голосования. 54 % территории Республики Алтай приравнены к северным районам (Выборы, 2003: 3).

Регулярное проведение выборов в органы власти различного уровня – важнейшая составляющая функционирования политической системы. Выборы сегодня – не просто факт голосования, но долгая и кропотливая работа по воплощению того или иного политического проекта. Кроме того, это мощная индустрия, в которой задействовано большое количество самых разнообразных ресурсов: людских, организационно-технических, инновационных, технологических, финансовых и пр. Именно в предвыборный период становится особенно очевидной расстановка политических сил, определяются и соотносятся друг с другом различные политические интересы, выявляются предпочтения электората и иные параметры политического процесса, позволяющие судить о тенденциях политического развития.

Одной из важнейших характеристик любых выборов является активность избирателей. От этого показателя зависит оценка легитимности прошедших выборов избранных на них органов власти. Существенно влияет на активность и тип выборов. Приведем некоторые примеры активности избирателей в зависимости от уровня и вида выборов.

За период после принятия Конституции 1993 г. в России прошло восемь циклов федеральных выборов – выбор депутатов Государственной Думы и через 3–6 месяцев после них выборов Президента (см. табл. 1).

Таблица 1

Активность избирателей Республики Алтай на федеральных выборах

Выборы в Государственную Думу Федерального Собрания РФ		Выборы Президента РФ	
Дата выборов	Приняло участие в голосовании (%)	Дата выборов	Приняло участие в голосовании (%)
12.12.1993 г.	65,7	16.06.1996 г. – первый тур 03.07.1996 г. – второй тур	74,17
17.12.1995 г.	76,28		70,97
19.12.1999 г.	71,17	26.03.2000 г.	68,61
07.12.2003 г.	59,75	14.03.2004 г.	62,92
02.12.2007 г.	68,33	02.03.2008 г.	76,8
04.12.2011 г.	63,58	04.03.2012 г.	67,27
18.09.2016 г.	45,1	18.03.2018 г.	64,77
17–19.09.2021 г.	45,85		

Источник: (Очерки, 2014: 75; Выборы, 2016: 10; Вестник, 2021: 14; Эшматова, 2022: 325).

Обращает на себя внимание следующие обстоятельства. Явка на президентских выборах выше, чем на парламентских выборах того же цикла. Изменения явки на парламентских выборах в каждом цикле направлены в одну и ту же сторону: если активность повышается, то на тех и других выборах, если снижается – то так же. Динамика не имеет единой тенденции.

Кроме того, следует отметить о снижении уровня явки избирателей в данном виде выборов (несмотря на то, что в этом виде выборов избиратели принимают участие больше всего) и увеличении доли абсентеистов.

Выборы депутатов законодательных органов государственной власти субъектов РФ (региональных парламентов проводятся регулярно с декабря 1993 г.). при этом с декабря 2003 г. они проходят в основном по смешанной или реже по полностью пропорциональной системе. До середины 2003 г. выборы региональных парламентов

проходили преимущественно по мажоритарной системе (в том числе в Республике Алтай), а использование смешанной системы было редким. Так, 12 декабря 1993 г. был избран первый состав Государственного Собрания – Эл Курултай Республики Алтай.

Выборы глав регионов в период с 1991–1994 гг. прошли в небольшом числе субъектов РФ. С августа 1995 г. по январь 2005 г. они проводились регулярно, затем были отменены и вновь возобновились в октябре 2012 г. Первые выборы Главы Республики Алтай состоялись 14 декабря 1997 г. (см. табл. 2).

Таблица 2

Активность избирателей на выборах законодательных и исполнительных органов власти Республики Алтай

Выборы в Государственное Собрание – Эл Курултай Республики Алтай		Выборы Главы Республики Алтай, Председателя Правительства Республики Алтай	
Дата выборов	Приняло участие в голосовании (%)	Дата выборов	Приняло участие в голосовании (%)
12.12.1993 г.	65,7	14.12.1997 г.	71,3
14.12.1997 г.	71,2	16.12.2001 г. Повторные выборы	63,37 56,89
16.12.2001 г.	66,1	06.01.2002 г.	
12.03.2006 г.	52,50	14.09.2014 г.	54,13
14.03.2010 г.	59,63	08.09.2019 г.	49,87
14.09.2014 г.	54,1		
08.09.2019 г.	49,89		

Источник: (Очерки, 2014: 49; Выборы, 2014а: 4–6; Данные, 2014б: 2; Выборы, 2019а: 21; Выборы, 2019б: 21).

В Республике Алтай характерна такая закономерность: явка на региональных выборах ниже, чем на федеральных, а явка на выборах в законодательное собрание выше, чем на выборах главы региона. Эти закономерности проявляются в том случае, если выборы проводятся раздельно. Совмещение федеральных выборов с местными приводит к большему проценту голосующих. Например, показательны данные 1999 г.: на выборах депутатов в Государственную Думу по федеральному округу приняло участие – 71,17 %, по одномандатному

избирательному округу – 70,95 %, глав администраций города и районов республики – 72,2 % (Очерки, 2014: 50).

Так же наблюдается тенденция уменьшения числа участвующих в голосовании, несмотря на активно используемый административный ресурс.

В настоящее время недостаточно уделяется внимания активности избирателей на муниципальных выборах. В Российской Федерации по данным Федеральной службы государственной статистики, на 1 января 2021 г. (более поздние данные не опубликованы) действует 20303 муниципальных образований, отличающихся друг от друга по размеру, степени урбанизации, составу населения, культурным и политическим традициям. К тому же электоральная статистика по муниципальным образованиям менее доступна.

Регулярная информация о выборах разного уровня на сайте ЦИК России стала размещаться с осени 2003 г., а по выборам в поселениях – только с 2009 г.

Данные электоральной статистики показывают, что явка на муниципальных региональных выборах значительно ниже, чем на других выборах, особенно в последнее время. Например, если на выборах глав муниципальных образований города и районов Республики Алтай 30 марта 2003 г. приняло участие в голосовании 49,7 % избирателей, то на выборах в органы местного самоуправления 13 сентября 2020 г. – 26,93 %, а 11 сентября 2022 г. – 29,84 % (Вестник, 2020; В Республике, 2022). Отмечается невысокая активность избирателей и на выборах глав сельских поселений и представительных органов сельских поселений.

Отдельного комментария требуют данные по избирательной активности городского и сельского населения. В целом, у горожан процент участия значительно ниже по сравнению с сельчанами. Больше всего это разница видится на муниципальных выборах. В качестве примера приведем данные выборов 2002–2003 гг. (см. табл. 3).

Таблица 3

Участие избирателей Республики Алтай на муниципальных выборах, %

Город, районы Республики Алтай	Выборы депутатов муниципальных образований города, районов, 08.12.2002 г.	Выборы глав муниципальных образований города, районов, 30.03.2003 г.
г. Горно-Алтайск	27,45	28,50
Кош-Агачский	74,41	76,43
Майминский	37,09	40,46
Онгудайский	52,36	61,54
Турочакский	54,39	77,69
Улаганский	58,58	74,16
Усть-Канский	66,44	61,75
Усть-Коксинский	47,60	58,62
Чемальский	51,65	70,07
Чойский	60,67	73,09
Шебалинский	56,92	63,23

Источник: (Выборы, 2003: 150).

Как видно из представленных таблиц, явка на всех выборах варьировалась в достаточно широких пределах: от низких (26,93 %, в органы местного самоуправления в 2020 г.) до высоких (76,8 %, выборы Президента РФ в 2008 , и 71,3 %, первые выборы Главы Республики Алтай в 1997 г.).

Следует сказать и об участии населения в референдумах. Понятие референдума как всенародного опроса впервые было закреплено еще в Конституции 1936 г. Однако практически за все время существования советского государства всесоюзные референдумы в нем не проводились. Исключением стал единственный референдум 17 марта 1991 г. Гражданам СССР предстояло ответить на вопрос о необходимости сохранения самого Советского Союза. За его сохранение проголосовало подавляющее большинство избирателей страны. Но волеизъявление граждан не стало препятствием для развала СССР уже в декабре 1991 г., менее чем через год после референдума.

Первый в истории современной России референдум состоялся одновременно с голосованием по судьбе Советского Союза: жителям страны предстояло ответить на вопрос о целесообразности введения поста Президента России. В отличие от сохранения Советского Союза,

введение поста президента воплотилось в реальность. В Горно-Алтайской автономной области из 123300 избирателей в референдуме СССР приняли участие 105318 человек, или 85,4 % всего числа избирателей, а в референдуме РСФСР – 104985 избирателей, или 85,0 % общего числа. По сравнению с другими регионами страны, идея введения поста Президента получила меньшее распространение (История, 2023: 849).

Следующий референдум состоялся спустя два года, в уже в суверенной России. Весна 1993 г. была периодом противостояния президента Б. Ельцина и Верховного Совета РФ. 25 апреля 1993 г. состоялся референдум, на котором гражданам России задали 4 вопроса: о доверии президенту, об одобрении социально-экономической политики страны, о досрочных выборах президента и о досрочных выборах народных депутатов. Как известно противостояние привело к октябрьской трагедии 1993 г.

Спустя через два месяца после расстрела парламента, 12 декабря состоялся новый референдум. Его проводили одновременно по выборам вновь образованный орган законодательной власти – Государственную Думу, в регионах в местные законодательные собрания.

Конституция РФ считалась принятой, если за её принятие проголосовало более 50 процентов избирателей, принявших участие в голосовании. Референдум считался состоявшимся, если в нём принимало участие не менее 50 процентов зарегистрированных избирателей.

По проекту Конституции Российской Федерации в Республике Алтай приняло участие в голосовании 81559 чел., т.е. 66,3 %. За принятие Конституции РФ проголосовало 43629 избирателей (55,97 %) от числа действительных бюллетеней, против принятия Конституции РФ проголосовало 34316 (Госархив РА. Ф. Р–687. Оп. 1. Д. 87. Л. 1).

Федеральный конституционный закон «О референдуме в Российской Федерации» приняли уже после того, как состоялись два основополагающих референдума – в октябре 1995 г.

Начиная с 1993 г. референдумы в Российской Федерации более не проводились. Очередной конституционный референдум был проведен 1 июля 2020 г. За поправки в Конституцию проголосовали



66,16 % жителей республики, против 32,3 %. Итоговая явка составила чуть более 51 % (Вестник, 2020).

Низкая явка на выборах стала одним из частых предметов обсуждения [Любарев, 2013: 138–209). Среди основных причин называются усталость избирателя от выборов, недовольство властью, протест против «грязных» избирательных технологий, недостаточная информированность граждан о выборах, кандидатах. Определенную роль играют и другие факторы как неудачно выбранный день голосования, погодные условия, снятие с выборов популярных кандидатов партий, др. А также ликвидация минимального порога явки во многом способствовала пассивности избирателей.

Еще с советских времен, когда официально показатели явки составляли 99,9 %, существовала жесткая норма при которой явка должна была быть не менее 50 %. При переходе к альтернативным выборам эта норма сохранилась, но такой порог не всегда преодолевался.

В России порог явки отменили в 2006 году. До этого выборы признавались состоявшимися при двадцатипроцентной явке избирателей на местных и региональных выборах, не менее двадцати пяти процентов на федеральных парламентских выборах, пятидесяти – на президентских. Фактически отмена порога явки привела к кризису доверия населения к власти, отсутствию у последней заинтересованности в подготовке и проведению выборов. Таким образом, решение важнейших политических вопросов происходит с участием минимального количества граждан.

Как показывают наши наблюдения, идея восстановления порога явки, также как и графы «против всех» остаётся популярной. Особо стоит отметить значение позиции в избирательных бюллетенях «против всех». Анализ рассматриваемых избирательных кампаний показал, что процент голосующих против всех кандидатов увеличивается, в том числе в Республике Алтай. Это говорит, вероятнее всего, о возрастающем разочаровании части избирателей в политических программах партий и повышении требований к личностным качествам кандидатов.

Политическая активность населения проявляется не только в день голосования, но и в других протестных формах. Особенно запомнились 1990-е гг. митингами, демонстрациями, забастовками. Хроническим явлением этого периода являлась низкая заработная

плата и пенсий, выплата которых задерживалась, высокий уровень безработицы. Кризисные явления привели к снижению уровня жизни населения. В протестное движение в республике были втянуты такие сферы труда как образование, наука, здравоохранение, культура. Например, 9 апреля 1998 г. более 16 тыс. работников предприятий, учреждений и организаций Республики Алтай приняли участие во всероссийской акции протеста «За полную выплату зарплаты, компенсаций и пособий». Почти 60 коллективов приостановили работу, а 154 – объявили однодневную забастовку. Наиболее активными участниками проявили себя жители Горно-Алтайска, Маймы, Кош-Агача. Здесь состоялись митинги протеста, на которых приняло участие более 4 тысяч человек. В резолюции было включено даже категоричное требование отставки Президента России (Апрель, 1998: 1). Когда федеральные органы власти стали ущемлять Республику Алтай в финансировании Данил Иванович Табаев будучи членом Совета Федерации объявил в Москве голодовку в защиту интересов населения региона.

Таким образом, частые изменения в сфере избирательного права приводят к ряду проблем. Наблюдается наличие в определенной степени гражданского нигилизма в обществе, повышенный уровень протестного голосования. Активность избирателей в значительной мере зависит от типа выборов. Региональные особенности проявляются в основном одинаково для разных видов выборов. В Республике Алтай региональные и местные выборы традиционно вызывают меньший интерес у избирателей, нежели федеральные. Исследуя показатели активности избирателей от уровня и видов выборов, можно отметить, что сложилась следующая шкала убывания активности избирателей: выборы Президента РФ, выборы Государственной Думы Федерального Собрания РФ, выборы главы региона, выборы регионального парламента, выборы в органы местного самоуправления. При этом в городе активность избирателей ниже, чем в сельской местности. Динамика активности в республике была неодинаковой, в 2000-е гг. её показатели в основном повышались, но, в настоящее время проявляется тенденция к её снижению.

### **Источники:**

1. «Апрель зовет к единству» (1998). Звезда Алтая, 24 апреля, 1.
2. В Республике Алтай подвели итоги муниципальных выборов <http://www.altai-rep.izbirkom.ru>: 29.08.2023.

3. Вестник Избирательной комиссии Республики Алтай. Итоги общероссийского голосования по вопросу одобрения изменений в Конституцию Российской Федерации в Республике Алтай 1 июля 2020 г. Результаты выборов в органы местного самоуправления на территории Республики Алтай 13 сентября 2020 г. (2020). Горно-Алтайск: Горно-Алтайская типография.

4. Вестник Избирательной комиссии Республики Алтай. Результаты выборов депутатов Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации восьмого созыва Республика Алтай – Алтайский одномандатный избирательный округ № 2. Результаты дополнительных выборов депутата Республики Алтай по одномандатному избирательному округу № 25. Результаты выборов в органы местного самоуправления на территории Республики Алтай 19 сентября 2021 г. (2021). Горно-Алтайск: Горно-Алтайская типография.

5. «Выборы Главы Республики Алтай, Председателя Правительства Республики Алтай 8 сентября 2019 г. Протокол Избирательной комиссии Республики Алтай о результатах выборов» (2019а). Звезда Алтая, 18 сентября, 21.

6. «Выборы депутатов Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации седьмого созыва 18 сентября 2016 г. Сведения об итогах голосования по единому избирательному округу Республики Алтай» (2016). Звезда Алтая, 30 сентября, 10.

7. «Выборы депутатов Республики Алтай 8 сентября 2019 г. Протокол № 2 Избирательной комиссии Республики Алтай о результатах выборов по единому избирательному округу» (2019б). Звезда Алтая, 18 сентября, 21.

8. «Выборы депутатов Республики Алтай шестого созыва 14 сентября 2014 г. Данные протоколов избирательных комиссий об итогах голосования по единому избирательному округу» (2014а). Звезда Алтая, 21 октября, 4–6.

9. Выборы. Итоги. Проблемы. К 10-летию Избирательной комиссии Республики Алтай (2023). Горно-Алтайск: Горно-Алтайская республиканская типография.

10. Государственный архив Республики Алтай (Госархив РА). Госархив РА. Ф. Р–687. Оп. 1. Д. 87. Л. 1.

11. «Данные о числе голосов избирателей, полученных каждым из зарегистрированных кандидатов на должность Главы Республики

Алтай, Председателя Правительства Республики Алтай» (2014б). Звезда Алтая (специальный выпуск), 16 сентября, 2.

12. История Республики Алтай. Т. III. Горный Алтай в советский период (1917–1991 гг.) (2023). Горно-Алтайск.

13. Любарев, А. (2013). «Активность избирателей на федеральных, региональных и муниципальных выборах в Российской Федерации». Социодинамика, 8. 138–209.

14. Очерки по новейшей истории Республики Алтай (1991–2010 гг.) (2014). Горно-Алтайск: Горно-Алтайская типография.

15. Численность избирателей Республики Алтай по состоянию на 01.07.2023 г. <http://www.altai-rep.izbirkom.ru>: 29.08.2023.

16. Эшматова, Г. (2022). «Избирательные кампании по выборам Президента РФ в Республике Алтай (1991–2018 гг.)». Этнокультурное наследие народов Алтая. Горно-Алтайск: БНУ РА «Научно-исследовательский институт алтаистики им. С.С. Суразакова», 313–327.

# ТЫВАЛАРНЫН “АЛДАЙ” ДЕП УЛУГ ЧҮДЭЭНИНИН ОНЗАГАЙ ХЕВИРИ

Золбаяр ГАГАА\*

Амгы үеде делегейде чурттап чоруур чоннар бойдус иезинин бурун хевирин кадагалап, ону камгалап арттырар дээн изиг күзели-биле боттарының эң-не шылгараңгай арга-угаанын ажыглап, делегейиниң амыр-тайбың байдалын, ооң иштинде бойдус, даг, хем-суг, үнүш, дириг амытанны, долгандыр турар ниитилелди камгалаар, амгы үеге чедир дамчып келгени чаагай чаңчыдарын сагывышаан, ыдыкшыдып чоруур чоннарның бирээзинге тываларны хамаарыштырып болур.

Чаңчылчаан буруңгу чүдүлгелерниң билиглери чон бүрүзүнге аңгы-аңгы хевирлерлиг дамчып келген болгаш бурун шагдан тура хам чүдүлгелиг чон өртемчейиниң бүгү болуушкуннарын чер саптыгы кылдыр ожаап билип, дээр, чер, даг, суг, үнүш, дириг амытанга чүдүүр чорук көшкүн чоннун чүдүлгезиниң бир хевири апарган. Тываларның чүдүлгезинге бо чүүл база ханы исти арттырганын тываларның ёзу-чаңчылдарында, ажыл-агыйында ужурларда көстүп турар. Ылаңгыя хам чүдүлгезинде болгаш бойдуска чүдүп чурттаар дыка хөй сагылгаларны, хоругларны тургускан болуп турар. Ынчангаш, чаңчылчаан чүдүлгө дугайында билиг боду дыка ханы, делгем болгаш, бо удаа Алдай тываларның чүдүлгезиниң бир хевиринге Алтай деп улуг тоолчургу овор-хевирниң дугайында шинчилеп, ону улам хандыр өөренири эргежок чугула болуп турар. Алтай тываларның тоолчургу билиглеринде бодунун дээн нарын, бир тускайлаң тургузуглуг бо шинчилел ажылы чаа-ла баштайгы чадазында деп санап болур. Алтай тываларның тоолчургу чугаазын эң-не баштай немец эртемден Эрика Таубе (1978) шинчилеп, аңгы-аңгы эртем сеткүүлдеринде парлаткан. Ооң эртем ажылдарында Алтай мактаалы”-ның кезектеринден киирген болуп турар (Таубе, 1994: 54).

Тыва улустун аас чогаалында чингине миф жанрынга хамааржыр чогаалдар бар, харын-даа олар аңгы жанр системазын тургузуп болур хире долу утка-шынарлыг мифологтуг сюжеттер биле долу дээрзин бадыткап турар болгаш немец эрдемтен Э. Таубенин тодаратканы

---

\* Доктор, ШУА-ийн Философийн хүрээлэнгийн Баян-Өлгий аймаг дахь салбарын эрдэм шинжилгээний тэргүүлэх ажилтан, zolbayargagaa@yahoo.com, ORCID: 0009-0008-0634-4097.

эзугаар Барыын Моолдун сенгел тывалары мифти “домак” деп адаар (Самдан, 2004: 11) . Моон алгаш көөрге, тыва болгаш моол дылдарда “домак” деп сөс чаңгыс бурунгу дазылдан үнген хевирлиг деп санааш, үстүндө кииргенивис улусчу термонолияга даянып база ол ышкаш тыва фольклористикада доктаай берген “тоолчургу чугаа” /легенда/, төөгү чугаа /предания/, солун чугаа /устный рассказ/ деп терминнерге чүүлдештир мифти “бурунгу чугаа” деп адап болур деп эртемден З.Б.Самдан бодунун ажылында демдеглеп турар.

Бурунгу тоолчургу чугааны өөренирин эң-не баштай шинчилээр оралдажышкынны Доржи Банзаров кылган. Д. Банзаров “Монголчуудын харын шүтлэг буюу бөө мөргөл” (Моолдарның кара чүдүлгези болгаш хам чүдүлге) деп монографиясында моолдарның бурунгу чүдүлгези болур хам чүдүлгениң тывылган угун, ооң сайзыралын, эрткен төөгүзүн төөгү талазы-биле өөрөнмишаан, өртемчей, сылдыстар, бойдустан болуушкуннары, ниитител-биле харылзааларының дугайында бурунгу билиглерни, тоолчургу чугааларны, хам чүдүлгезиниң кол-кол билиишкinnerин элээн хандыр шинчилээн (Банзаров, 1955). Ооң дараазында Россияның эртемдени, Төп Азияның шинчилекчизи Г.Н. Потанин улуг үлүг-хуузун киирген. “Баруун хойт монголын тухай найруулал” Потанинниң (1881, 1883) үстүндө ажылында дыка хөй тоолчургу чугааларны, тоолдарны кииргени-биле дыка улуг ужур-дузалыг болуп турар. Орус эртемден Г.Е. Грумм-Гржимайло «Западная Монголия и Урянхайский край» деп номда тыва улустун төөгү болгаш улустун аас чугааларын чыып бижиир, шинчилээр ажылдың эгезин салган (Грумм-Гржимайло, 1926-1930). Совет эртемден Г.Д. Санжеев (1931) “Дархад аялгуу ба аман зохиол” номунда моолдарның аразында тарай берген “Долоон бурхан” (Чеди-Бурган) сылдыстың бурят хевирин “Алха мэргэн” деп аттыг таваржып турарын тодарадып, шинчилээни солун болуп турар. Ооң-биле чергелештир шинчилекчи Г.И. Михайлов “Монголчуудын утга зохиолын өв” (Моолдарның чечен чогаалының байлактары) деп чогаалында моолдарның бурунгу поэзиясының бурунгу чугаалары моол чогаалдың эге таваан салганын бадыткаар сорулганы салып, өртемчейниң тыптып келгениниң дугайында даап бодаашкыннар, чамдык овор-хевирлерниң тывылганы болгаш ооң сайзыралының дугайында шинчилээн. Профессор Н.О. Шаракшинова төөгү шыгжамырларынга даянып, “Буриадын домог” (Бурят бурунгу чугаалары) деп аттыг номну парлатканы өске моол уктуг чоннарның бурунгу чугаалары-биле деңнээн улуг ажыл болган (Шаракшинова,

1980). Доктор, профессор С. Дулам 1989 чылда баштайгы парлатканы, оон 2001, 2012 чылдарда эдилгелиг 3-кү парлалгазы болур “Монгол домог зүйн дүр” (Моол бурунгу чугааларның овор-хевирин) чогаалы моол бурунгу чугааларның билиишкиннерин каттыштырган, ону бүгү талалыг түңнеп көргөн чогаал болган болгаш бурунгу чугааларның терминнери, даап бодаашкыннары, эртем талазы-биле тайылбырларлыг чаа көрүш-биле түңнеп көргүскен (Дулам, 2012). 1996 чылда Кызыл хоорайга парлаттынган “Кыс халыыр” деп чогаалда тыва бурунгу чугааларны чыып тургускаш, ону эртем ёзузу-биле шинчилээн (Кыс харыыр 1996).

Сенгел тываларның чүдүлгезинде «Алдай ээзи» деп билиишкин ханы утканы илередип турар. Ооң дугайында дыка хөй бурунгу чугаалардан, ёзу-чаңчылдардан эскерип болур. Алдайн ээзи деп улуг овор-хевир сенгел тываларының бурунгу чугааларында дыка улуг черни ээлеп турар. Чоннуң аас чогаалында, ужур-чаңчылдарында бо хүнге чедир кадагалаттынып келген чогаалдарны иштинде (Дулам 2012)

1. Бурунгу поэзия, бурунгу чугааларлыг чогаалдар
2. Бурунгу чугаа хевирлиг ёзу-чаңчылдар, ужур-чаңчылдар деп бөлүктөп болур.

Аас дамчаан ужур-чаңчылдар дугайында бижимелдерни кончуг кичээнгейлиг өөренип көөрге, бойдус, ниитилелдин болушкуннарының ужур-утказын тайылбырлаан аянный колдуу бурунгу чугааларның маадырлары (Дулам 2012) ээлеп турары бурунгу тоолчургу чугааларның билиишкиннерниң хевирлери тодаргай кестүп турар. Сенгел тывалары кандыг-даа чүүлдү ээлиг деп санап, аңаа Алдай деп улуг овор-хевирни тургузуп, бойдустуң болушкуннарын диргизер, кижини кылдыр санаар даап бодаашкыннар-биле тургузар овор-хевирге чер, делегейниң ээзи Алдай деп дыка улуг овор-хевирни хамаарыштырып болур. Тывалар бүгү-ле чүүлдүн, болушкуннуң ужур-утказын Алдай ээзи деп угаан-сагыжынга хевирлеп дүрзүлээр болгаш ону албан Алдай ээзи-биле холбап тайылбарлаар.

**Алдай эдер.** Дээр динмирээн санында-ла «Ээ бай Алдайым! Өршөө-өвүрө, азыра-авыра!» деп чалбарып, өөнүн өрегезин муңгаштап, сайгылгаан-биле тыртыжып болур хире чүүлдерни чажырып, өөнүн иштинге улуг дааш-шимээн үндүрбейн, чалбарып олурулар. Ол болушкунну Алдай эдер, Алдай дагжаар, Алдай чыдыраар деп ойзу адаар. Алдай эдер (динмирээр) үеде өөнден үш базым черге саңын салып, артыш кыпсып, чажылын чажар болгаш ооң соонда, өгнүн

ханаларының баштарынга барыын казапчадан эгелээш, хүн аай долгандыр сүт дамдыладыр. Часкы үеде баштайгы дээр диңмирээнде, хамык багай чүүлдерни базып турар деп бүзүрөп, ак чем, ногаа, оът-сиген эки үнерин оштап, чажылын чажып, өөн хүн аай долганып, сүт дамдыладыр чаңчылды ам-даа сагып чоруурлар.

**Алдай азыраар.** Чаш ажы-төлдүг аал Алдайны дыка бедик, хүндүткелдиг алгап адаар болгаш “Ээ бай Алдайым, Алдай азыраар болзун!” деп ажы-төлүн чассыдып адаарлар. Бичии уруглар аспыраарга, тыва кижичи бүрүзү “Алдай азыразын, хурмушту өршээзин!” деп йөрөөл сөстөрни албан чугаалаар. Чаш кижиден кырган буурул кижичи бүрүзү хүн бүрүде “Алдай азыразын!” деп сөс каттыжышкынын үргүлчү адап, чалбарып чугаалаары Алдай ээзинге алыс сеткилинден чүдүп, чалбарып чоруурунун бир чижээ бо болур.

**Алдай танды, оран делегей.** Алдай деп билиишкин кызыгаар чок күш-шыдалдыг бурунгу чүдүлгө деп чүүлдү дараазында чижектер-биле тайылбырлап болур. Оваа дагылгазы болгаш өске-даа байырлалдарда эң-не баштай Алдай, танды, оран-делегейин алгап мактап, чалбарар. Ол чалбырыг ниитизи-биле Алдайга чалбарыг болур:

Ээй бай Алдайым  
Чөөк, Харлыг Хайраканым,  
Чөөк, Хаай оруум, Кара хөлүм,  
Шууттунуп бүткен хорум дагларым,  
Сундунуп аккан кара сугларым,  
Хомду бажы Хураан-Хөлүм,  
Кожарлажып бүткен Кодан-Хөлүм,  
Сунуп аккан узун хемнерим,  
Сууртунуп үнген чаш ыяштарым, чөөк Хайыракан!  
Мугур бажы муңгаш хөөм,  
Ак-Хем бажы алгыг хөөм,  
Хорум аразынан аккан,  
Хомду кадын ием,  
Ажы-төлүгөрни өршээп өвүрөп,  
Азырап авырап,  
Көрүп хайырлап чоргар!  
Хорум эдектиг, хоргулчун баштыг  
Бай Алдайым!  
Доңгулаанга бүдүртпегер,  
Калбаанга тайыспагар,  
Алдын орайлыг,  
Мөнгүн курлуг,



Чес эдектиг Бай Алдайым!  
Эмии сүттүг,  
Эдээ алгыг бай Алдайым!  
Ала менги бедик хөөлерим,  
Артыш пөштен шыптынган,  
Авыралдыг Бай Алдайым!  
Аң-куштун дүнээ болган хая даштарым,  
Ала-шокар чечектиг Бай Алдайым!  
Ада өгбемниң алдын оваазының саптыы байсазын!  
Алдын хүн, мөңгүн айымга  
Артыш биле саң каап,  
Калбак эдээм чадып,  
Кара бажым мөгейтип,  
Дээдизим демир көк ыдыы  
Оваамның ак көк ыдыы  
Ажы-төлүм, кожуун чуртумнун  
Алдын тынын дааткап,  
Арыглып ыдыктап тур бис!  
Хомду бажы Кодан хөлүм

Кожа чыткан Хураан хөлүм! чижектиг чалбарыг сөстөр-биле алгап-мактаарга, оваанын саптыы, Алдай ээзи деңге өөрүп-амыраар деп санаарлар. Тывалар Алдай деп омур-хевирни эң баштайында алгап-мактаар, йөрээр, күзелин дамчыдары амгы үениң тываларының боттуг омур-хевирин деп санап болур.

**Алдай өршээзин.** Тываларның угаан-медерелинде Алдай дээр омур-хевир хевирлеттинерде, Дээди, Ортаа, Адаккы дип деп билиг чугула хүлээлгени күүседип турар. Өскээр чугаалаарга, үш аңгы хемчээлдиг өртемчейниң дугайында билиишкинниң эң-не дээди чадазы Алдай деп омур-хевир дыка хөй чижектер-биле бүгү чүүлдүн ээзи Алдай болуру бистиң шинчилел ажылывыстың үезинде бадыткаттынып турар. Алдай мактаалын сенгел тывалары Алдай ээзинге тураскаадып чалбарып чугаалаар болгаш кандыг-бир хай-халап, багай чүүлдер үнген таварылгада, Алдай ээзи килеңнеп, оон күзели-биле болуп турар деп ожаап, аңаа боттары улуг дүвүрээзин үндүрбейн, амыр-тайбың болурун кызыдарлар. Ындыг болган төлээде, кандыг-бир чүүлге Алдай ээзин алгап-маткап, оон авыралында эки чоруурун дыңнадып, «Алдай өршээзин!» деп билиишкинни улам байыдып турарын, шайының дээжизин хүн бүрүде албан чажып чалбарарын тыва кижини бүрүзү сагып турар.

**Алдай чалбарылгазы.** Алдай дагларының бедик эдээнде амыдырап-чурттап чоруур тыва чон оран-чуртунга үргүлчү чалбарып, чүдүп, алгап-мактап турар. Хам чүдүлгелиг тыва чон оран-делегейин алгап мактаарда, хамыктың мурнунда Алдай ээзин алгап-мактаар болур.

**Алдай ыды.** Бөрүнү тывалар дорт адын адавас, ойзу адаар. Ойзу адаар адалгалар иштинде «Алдай ыды» «Чер ыды» сөс каттыжыышкыннар үргүлчү таваржып турар. Бөрү кончуг хей-аьттыг амытан деп ыдыктап, анаа чүдүп турар. «Моолдун чажыт төөгүзүндө» бөрү азы «бөртэ чино» деп сөс 1-ги бөлүктүң 1-ги кезээнде демдеглеттингени анаа-ла таварылга эвес болуп турар. Моол уктуг аймак-чоннун эң-не билдингир бижимел төөгүзү болур бо чогаалда бөрүнү анаа душ болуп демеглевээн. Тывалар боттарының өгбелери бөрүден укталган деп санап, хөй сүлде-сүзүктүг, хей-аьттыг (Ванчикова, 2001) чораан болгаш Бөртэ Чино-Гоо Марал, Дува сохор болгаш Алун-Гоонун дугайында тоолчургу чугааларны моолдарның тывылган өгбелери деп шагдан тура аас дамчып чугаалажып келгени ужурлуг. Моолдун чажыт төөгүз дег бурунгу бижимел тураскаалда өртемчей, кижитөрөлгетенниң тывылганы, баштайгы эжен-хааннарның культуразының тывылганының дугайында тоолчургу чугааларны төөгүп турар (Моолдун чажыт төөгүзү, 2003). Ынчангаш тыва тоолчургу чугааларда бөрүнү чүдүп, сүзүглөп, адын адавайн «Алдай ыды» деп ойзу адап турганы өске-даа хөй-хөй саптыктар-биле сырый харылзаалыг төөгү бижимелдеринде кирип турар чадавас.

### **Түңнел.**

Сенгел тываларның угаан-сагыжында Алдай деп улуг овор-хевирниң дугайында бо чүүл-биле кызыгаарланмай, моон-даа сонгаар улуг ажилды бижип болур болгаш бо чүүлүвүсте чүгле кезек чамдызын көрдүвүс.

1. Алдай дугайында тоолчургу чугаадан укталган «Алдайым берди» «Алдай азыразын», «Алдай дагжады, Алдай эдер», «Алдай танды, оран-делегей» «Алдай чалбарылгазы», «Алдай өршээзин» чижектиг хөй дузалал овор-хевирни тургускан.
2. Алдай тываларның угаан-медерелинде сиңниккен бир улуг билиишкин болза, бүгү чүүлдүн ээзи саптык-биле хамаарылгалыг, тодаргайлаарга, черниң кыры, дириг амытан, оьт-сиген, үнүштүн хевирлери, дээрниң болуушкуннары,

агаар-бойдуска хамаарышкан чүүлдэр «эрте-бурун шагдан» эгелеп, амгы үеге чедир хөй-хөй үе-шаг, хуусааны тодарадыры «бурун шагның үелерин» хаара тутканы сонuurгалды оттуруп турар (Дулам 2012) . Алдай ээзин «карак чивеш дээр аразында очалаңны үш дескинип келир, делегейни дескиндир, очалаңны ораай чоруур ак шарылыг ашак» азы «Шивээти-Хайыраканның ээзи ногаан тоннуг, чараш херээжен кижиге», «Харлыг хайыраканның ээзи ак салдыг ашак» дээн чижектиг чүүл бүрүзү ээлиг кылдыр даап бодап, тодаргай боттуг овор-хевирни тургускан.

3. Алдай ээзинге идегээр идегел тоол аянынг болгаш өгбелерниң мерген угааны, чаңчылчаан ужурларга кадагалаттынып келген болур. Эрте-бурун шагда бир яды эр аңнап чорааш, олча-омакка таварышпайн, муңгарап-кударааш, дошпулдуурун ойнап эгелээн. Оон дошпулдуурунун аялгазынга арга-эзимниң хамык аңнары чыгылып, өөрүп-амырааннар. Аңчы эр дошпулдуурун ойнап ора, аай-дедир бүдүү топтап көөрге, хамык аң-мең чыылган, харын кара те-чунма думчуунун ужунда аай-дедир халдып турар болган. Демги аңчы эр уйгузунга алыскаш, удуй берип-тир. Эртен оттуп келирге, дошпулдуурун куспактап алган удуп чыткан болган. Эрткен дүнениң болуушкуну дүжү бе, болган болуушкуну бе, ылгап чадап кааш, улаштыр аңнап чорупкаш, кончуг дээн те-чунманы адып ап-тыр. Моон алгаш көөрге, Алдай ээзи деп билиг бо чүүлдү улам бадыткап турар.
4. Балгажынга байыткан, довураанга тодурган бай алдайывыс мөнгө шагда турган. База мөнгө шагда турар. Бай Алдай деп улуг овор хевирни /моолдун/ тыва кижиге бүрүзү сагыш сеткилинге, чүлдү чүрээнге чуруп келген болгаш бо чүүлдү бижийринге улуг идиг берген. Тыва тоолдарда, тыва билиглерде бо овор хевир шагда-ла хевирлетинип калган болгаш харын шинчилээр ажыл кедергей озалдап турар. Ынчангаш Алдай деп улуг овор хевирни шинчилээр ажылга хөй хөй эртемдээннерни чалап, улуг ажылдын эгезин салып тур бис.

### Список литературы

- Taube, E. (1978). *TuwinischeVolksmarchen*. Leinen: Akademie Verlag.
- Банзаров, Д. (1955). “Черная вера или шаманство монголов”. Собр. Соч., М., 1955, с.48-100.

- Ванчикова, Ц. П. (2001). Улан-Үдэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2001.
- Грум-Гржимойло, Г.Е. (1926-1930). *Западный Монголия И Урянхайско Край*, СПб 1926-1930.
- Дулам, С. (2012). *Монгол Домог Зүйн Дүр*. УБ.
- Кыс Халыыр (1996). Ред. Д.С.Куулар. к.ф.н Кызыл.
- Моолдун Чажыт Төөгүзү (2003). Новосибирск., 2003.
- Потанин, Г.Н (1881, 1883). *Очерки Северо-Западной Монголии Вып 2 СПб 1881, 1883*.
- Самдан.З.Б. (2004). “Чылбыга Айны Канчап Сырыпканыл”. *Тыва Улустун Бурун-Чугаалары*. Кызыл: ТывНУЧ.
- Санжеев, Г.Д. (1931). *Дархатский Говор И Фольклор*. Ред. Б.Я.Владимирцов, Ленинград: Изд-во АН СССР.
- Таубе , Э. (1994). *Сказки И Предания Алтайских Тувинцев*. Москва: Москва Издательская фирма.
- Шаракшинова, Н.О. (1980). *Мифы бурят Иркутск*. Восточно-Сибирское Книжное Издания.

# ИЙМЕ СУМУЗУНУҢ ЧООК КАВЫЗЫНДА ТҮРК ҮЕЗИНИҢ (VI–XI ЧҮС-ЧЫЛДАР) ТУРАСКААЛДАРЫ

Умар Тимурович ХОВАЛЫГ\*

Ийме – Тываның Чөөн-Хемчик кожуунунда бир суур. Сумунуң оон өске төөгүлүг аттары – Улаан-Быра, Кызыл-Чыраа. Шыны-биле, «Улаан бураа» дээр моол сөстөрни тыва дылче очулдуруга, «кызыл чыраа» болур. Чыраа – «чадаң ыяштарлыг арга» дээн уткалыг сөс. Шынап-ла, суурну долгандыр долаана, чодураа, чыжыргана дээш оон-даа өске чемиштиг чадаң ыяштар, дыттар, талдар, теректер өзүп турар.

А «Ийме» дээрге Хемчиктиң солагай талазында, сумунуң соңгу-чөөн чүгүндө улуг ала дагны ынчаар адаар (Ондар А. С., Ондар С. Б., 2007: 3). Ону аяс чырык хүнде көөрге, көрүнчүктелдир кылаңайнып каап турар. Ындыг аттыг даг, Тываның Чаа-Хөл кожуунда, Улуг-Хемниң оң талакы эринде база бар.

Иймениң барыын чүгүндө Баян-Тала суур биле Чадаана хоорай кожа сайзырап турар. Соңгу-барыын талазында, Хемчиктиң солагай эринде Ишкин суур бар. А чөөн чүгүндө, тараалаң шөлдерлиг Шаңчы суур кожа болуп турар. Иймежилер шаг-төөгүден бээр бо сумуларнын чурттакчылары-биле чоок төрел харылзаалыг.

Амгы үеде суму доктаамал 700 хире чурттакчылыг. Советтиг Тыва үезинде суурга барык ийи муң кижини чурттап турган. Оларнын чамдыызы Тываның барык бүгү-ле кожууннарынче көшкен. Иймениң чурттакчылары сууржуң амыдыралче кирбээнде, көжүп чурттап чораан черлериниң аттары-биле адаан тос арбанныг турган. Оларнын аттары мындыг: Улаан-Быра, Хомужак, Сесеге, Баяжы, Улуг-Шеле, Кужур, Теректиг, Шом-Шум, Улуг-Уру (Ондар А. С., Ондар С. Б., 2007: 4).

Ол тос арбаннарнын чайлагарынга, кыштагарынга шаг-төөгүден бээр ондар, моңгуш, сат, түлүш, ховалыг дээш оон-даа өске төрел-бөлүктерниң төлээлери көшкүн амыдыралдыг чурттап чораан.

Ийме сумузунуң онзагай чараш черлери болгаш төөгүлүг булуңнары базым санында. Оларга дараазында черлер хамааржыр:

---

\* Archaeolog, Кызылдың экономика болгаш хойлу техникуму, oceaniaumar@yandex.ru, ORCID: 0009-0007-0987-4053.

Баяжы, Көк-Терек, Көжээ-Шөлү, Кум-Суу биле Элезинниг-Хову, Сесеге, Шом-Шум, Алдыы болгаш Үстүү Урулар дээш өскелери-даа.

Элезинниг-Ховунуң кумнарлыг дөңнери кайгамчык чараш. Ында Тывада ховар дээн хам-ыяштар (шарланнар) безин өзүп турар. Ооң ортузунда Кум-Суу деп аржаан агып турар. Аңаа барган улус ыраккы тускай оранга чедип келген-даа ышкаш болур.

Элезинниг-Ховунуң мурнуу-чөөн чүгүндө, таптыг-ла Кум-Суу агып үнүп чыдар черинден, совет археолог, этнограф С. И. Вайнштейн 1955 чылда чайын, үстүү палеолит үезинде (40 муңдан 15 муң чылдар бурунгаар) чурттап чораан кижилерниң ажыл-ижиниң херечилерин болгаш даш ок-чепсектерин тыпкан (Астахов, 2014: 11; Вайнштейн, 1956: 38).

Иймениң чоок кавызындан бурунгу түрк чоннар үезинге (VI–XI чүс-чылдар) хамаарышкан төөгү тураскаалдарын эртемденнер хөйү-биле тыпкан. Бирги аян-чорукчулар, шинчилекчилер, эртемденнер Ийме суур тургустунмаанда кээп турганнар. Оларның XIX чүс-чылдала ажыткан тураскаалы – Хая-Бажы (Е 24).

Хая-Бажы (Хая-Ужу) – бурунгу бижимелдерлиг, чурумалдарлыг тураскаал, Иймениң барыын чүгүндө, 8–9 км ырак черде. Ында бижиктерни бурунгу түрк руналар, эрги моол болгаш төвүт үжүктер-биле оюп бижээн. Оон ыңай ол хаяларда аң-мең овор-хевири база бурунгу үелерде чурттап чораан төрөл-бөлүктерниң таңмаларын оюп сиилбип каан.

Ол кадыр хаялар Хемчиктиң оң талакы эриинде тургустунган. Бижиктерлиг талазы соңгу чүкче көрүнген. Хая-Бажы тураскаалы ниити туружу-биле Тывада Алаш II (Е 154) (Ховалыг, 2015: 165), Алтайда Кош-Агач районда Тебелер суурнуң чанында Кургак дагларының соңгу чүкче көрүнген хаяларында бурунгу түрк үезинге хамааржыр бижиктерге дөмей (Тыбыкова и др., 2012: 21).

Хая-Бажы бижиктерин тодаргайы-биле шинчилеп көөр болза, ында аңгы-аңгы үелерге хамааржыр бижиктер бар. Эң бурунгу бижиктер түрк болгаш уйгур күрүнелер үезинге (VI–IX чч.) хамааржыр. Оон өске төвүт болгаш эрги моол бижиктер база бар. Оларның бижиттинген үези Тывага моол болгаш манчы-кыдат тергийдели турган чүс-чылдарга (XIII–XX чч.) хамааржып болур.

1881 чылда орус археолог А. В. Адрианов Хая-Бажының бижиктерин дилеп тыпкаш, эртем ажылынга парлап үндүрген

(Адрианов, 2014: 148–153). Ооң соонда, 1882 чылда даг инженери Боголюбский И. С. ол-ла тураскаалда чаа бижиктер ажыткан. 1888–1889 чч. финн эртемденнер И. Р. Аспелин биле Г. Гейкель тураскаалды шинчилеп кээп чорааннар (Аранчын, 1995: 71; Васильев, 1983: 23).

1947 чылда Хая-Бажы бижиктерин орус археолог С. В. Киселев чуруп копиялааш, тюрколог С. Е. Маловка дамчыдып берген. Ол бижиктерниң чамдызын орус дылче очулдурган (Малов, 1952: 45).

Орус эртемден А. В. Адриановка болгаш өске-даа шинчилекчилерге бурунгу руналыг бижиктерни тус черниң чону айтып бергени тодаргай, чүге дизе оларның дузазы эвес болза, боттары ажыдышкыннар кылыры болдунмас турган. Чижээ, 1914 чылда Хая-Бажы бижиктерин орус аян-чорукчу С. Р. Минцлов өөнүң ишти-биле сонуургап көргөн. Оларга хаяның чурумалдарын Максим Бяков деп орус садыгжының тыва дузалакчылары айтып берген (Минцлов, 2014: 229).

1962 чылдың июньда Чадамба (Арагачы) З. Б. биле Насилов Д. М. Хая-Бажында тураскаалды шинчилеп кээп чорааннар. Олар бижиктерниң чамдызын очулдурган (Арагачи, Насилов, 1963: 257; Чадамба, 2013: 172).

Тыва эртемден З. Б. Чадамба ол тураскаалдың адынга хамаарыштыр мындыг эдишкин кириген: «Хая-Бажы дээрге төөгүлүг бижиктерниң үстүнде, 3 км ыракта, Хемчикче Алдыы-Ишкин каттыжып турар черниң дужунда, хая-дыр», деп тодараткан (Чадамба, 2013: 165). Зоя Борандаевна Чадамба-биле кады хөй чылдар дургузунда ажылдап чораан, билдингир орус тюрколог Васильев Д. Д. бодунуң эртем-шинчилел ажылдарында ол тураскаалды – Хая-Ужу (Е 24) кылдыр кириген (Васильев, 1983: 23). Ынчалза-даа, ооң дугайында бирги эртем ажылдарында болгаш тус черниң чону «Хая-Бажы» деп адаар болганда, ол атты артырып каары чөптүг.

Хая-Бажының бижиктерин 1963 ч. И. А. Батманов, 1973 ч. В. П. Бодров, Д. Д. Васильев, С. Г. Кляшторный, 1977 ч. З. Б. Чадамба-биле база катап Д. Д. Васильев шинчилээннер. Тываның бижимел тураскаалдарының чыындызын тургускан Васильев Д. Д., бижиктерниң, таңмаларның шуптузун карандаш-биле чурааш, фотоаппаратка тырттыргаш, эртем ажылы кылдыр үндүргөн. Түрк, төвүт, эрги моол-даа бижиктерниң очулгазын орус дылче кылбайн, анаа чуруун парлап каан (Васильев, 1983: 23, 63, 97–100).

Васильев Д. Д. тураскаалды шинчилеп кээп чорааш, билдинмези эртемденнер копиялаар дээш, ак будук болгаш саннар-биле бижиктиг одуругларны демдеглек каанын тодараткан. Оон ыңай, тус черниц чурттакчылары база ол хая-даштарда бижиттинип турарын хараадап көргөн. Тураскаалды камгалаар херек деп түңнел кылган (Васильев, 1983: 3, 23).

Хая-Бажы бижиктерин хакас эртемден И. Л. Кызласов шинчилээш, долузу-биле очулдуарын оралдашкан. Ынчалза-даа оон очулдурган домактарының аразында тодараттынмаан одуруглар база бар болуп турар (Кызласов И. Л., 1999: 100, 106).

Түрк эртемден Айдын Эрхан Хая-Бажы бижиктерин өске шинчилекчилерниц ажилдарына даянып алгаш, бодунуң очулгазын берген (Айдын, 2011: 5, 7; Aydın vd., 2013: 69).

Тываның гуманитарлыг шинчилелдер институтунуң эртем ажилдакчылары Доржу Чүргүй-оол Михайлович, Донгак Светлана Чондан-ооловна, Монгуш Борис Борбак-оолович, Ховалыг Умар Тимурович база чолаачы Донгак Кежик Аркадьевич 2013 чылдың сентябрь 17–18-те, Чаа-Хөл болгаш Чөөн-Хемчик кожууннарже эртем-шинчилел командировказы кылып чорааш, Хая-Бажы тураскаалына барып, даштыкы байдалын көрүп шинчилээн. Сентябрь 18-те, чаъстыг бүргег хүнде, бижиктерниц хөй кезииниң эгеки шинчилел ажилын кылып, ол-ла черинге очулдурган, фотоаппараттар-биле тырттырган.

Барык, таптыг-ла бир чыл болганда, археолоктуг разведка кылып чорааш, Ховалыг Умар Тимурович, Чадамба Лариса Дадар-ооловна база чолаачы Монгуш Аржаан Владимирович 2014 чылдың сентябрь 19-та Хая-Бажы тураскаалына шинчилел ажилдарын чоруткан.

Тываның гуманитарлыг шинчилелдер институтунуң 2013–2014 чч. эрттирген эртем-шинчилел ажилдарының баштайгы түңнелдери мындыг: бирээде, бижиктерлиг одуругларның кырындан демдеглээн ак будук барык көзүлбес кылдыр балаттынып калган. Суурлардан ырак болганындан, аңаа барып турар кижилер эвээш. Сөөлгү 20–30 чылдар дургузунда ында оюп каан бижиктер, чаа шыймактар немешпээн. Шыны-биле, шаг-дүптен тывалар бурунгу тураскаалдарга хумагалыг хамааржып чораан. Ынчангаш, тус черниц чону Хая-Бажында бижиктерни үревейн турар. Ийиде, Д. Д. Васильевтиң чуруп бижээнинден бээр тураскаалдың даштыкы байдалында кандыг-даа улуг үрелиишкинниг өскерилгелер эскертинмээн. Үште, хаттан, чаъстан болгаш бойдустан янзы-бүрү халаптарындан, кижилерниц



салдарындан тураскаал эгиттинмес кылдыр үрелип болур. Ынчангаш, чоокку үелерде тураскаалдың бижиктерин амгы шагның аргаларын ажыглап тургаш, шынарлыг копиялаары чугула.

Хая-Бажы тураскаалының ортузунда хаяда бижик, эки көстүп турганындан, ону тырттыргаш, түрк дылдан тыва дылче долу очулгазын Монгуш Б. Б. биле Ховалыг У. Т. кылган. Бурунгу түрк демдектерни (руналарны) орус үжүктөр-биле бижээни:

1. Тутук бег арыкы йери.
2. Кара Сеңир кечиг.
3. Каным элим битиг ташы Кара Сеңир.
4. Күлиг чигши бег эр эрдемим үчүн (Кара Сеңир) алты баг Кешдимде бен. Йегирдекоюм ол эринч. Кара Сеңириг йерледим. Удур чигши.
5. Аны битигли аның ини.

Тыва дылче очулгазы:

1. Тутук бег ары (буга суу), чери.
2. Кара Сеңир кежиг.
3. Хааным, күрүнем, бижик дажы Кара Сеңир.
4. Алдарлыг чигши бег маадыр адым дээш, (Кара Сеңир) алды баг Кешдимде мен. Шылгарааным ол турган. Кара Сеңирни чуртсундум. Удур чигши.
5. Мындыг бижиктиг, мооң ими.

Хая-Бажында бижиктиң сөстөрүн болгаш домактарын сайгарып көөр болза, ону Уйгур каганат үезинге (745–840 чч.) хамааржыр барымдаалар илереттинип турар. Ол тураскаалдың маадыры «чигши» дужаалдыг. Ындыг тускай күрүне ады бурунгу уйгурларның бижимел тураскаалдарында база демдеглеттинген. Оларның баштыңы Баян-Чорга (Элетмиш Билге-Каганга) тураскааткан «Герхин» бижиинде «Безик Эр чигши» дээр маадырның адының кезии болуп турар (Кляшторный, 1980: 93; Кляшторный, 2010: 42).

«Чигши» дужаалы дараазында бурунгу руналыг тураскаалдарда база бижиттинген: Алтай Республиказынга хорумдан тывылган курнуң каасталгазында бижикте (Бар-Бургазы III, А 22) (Тыбыкова и др., 2012: 113), Тывада – Чаа-Хөл I (Е 13), Чаа-Хөл VII (Е 19), Хая-Бажы (Е 24),

Эл-Бажы (Е 68) болгаш Элегес IV (Е 70) (Васильев, 1983: 19, 21–22; Кормушин, 2008: 111, 153, 155; Тыбыкова и др., 2012: 113). Красноярск крайда, Тепсей дагның хаяларында Тепсей III (Е 113) руналыг тураскаалда адалгазын бир өске бижээн «чигчи» деп сөс база бар (Васильев, 1983: 44).

Үстүндө айыткан тураскаалдардан аңгыда, Аурел Стейннің тыпканы, Турфан ыдук-куттарының уйгур күрүнезинге (866–1369 чч.) хамааржыр бижиктернің аразында база-ла каш-даа катап «чигши» дужаалдыг маадырларны демдеглээн (Aydin vd., 2013: 467–468, 471).

Ол сөстүң бурунгу түрк чоннар дылынче кайыын келгенин И. В. Кормушин тода тайылбырын берген: «Чигши «тускай хүлээлгелиг» – кыдат дылда *tzü shih* (чагырга дүжүмеди) дээр уткалыг сөстүң түркчүй берген адалгазы» (Кормушин, 2008: 302).

Хая-Бажы бижиинің маадыры анаа эвес «арык» деп сөстү бижип кааны тодаргай. Чүгө дээрге, Көк-Терек ховузунга иймежилер арбай, кызыл-тас, сула болгаш чинге-тарааны тарып чораан (Ондар А. С., Ондар С. Б., 2002: 4). Ол тараалаң шөлдерни суггарар дээш, оларның өгбелери Хая-Бажы чанында Хемчик унундан арык казып алганын бурунгу бижик бадыткап турар. Ооң агып баткан оруу барык суурга четкен.

Советтиг Тыва үезинде Көк-Терекке тараа аймаандан аңгыда ногаа аймаан, кукурузаны, медэни база оон-даа өске үнүштерни тарып турган. Ында алды, үстүү дээр шөлдер суггарар ийи бугалар (арыктар) бар. Ону час келирге-ле септеп ап, сугну үндүрүп, дагып турганнар. Ол арыктарның суунга кижичи эштип болур, ортумак хемчээлдиг хем хире улуг. Амгы үеде-даа ында иймежилер тараазын тарып, сигенин кезип ап, Көк-Теректиң дүжүткүр шөлдерин кагбааннар.

Совет археолог, этнограф С. И. Вайнштейн 1957–1958 чч. Барыын Тывага эртем ажылдары кылып чорааш, Ийме сумузунун мурнуу чүгүндө чоннуң адаары-биле «Малгаш-Бажың» дээр, бурунгу шивээ девискээрин шинчилээн. Анаа эгеки археолоктуг казыышкыннар кылгаш, ширик адаандан, 8–12 см ханы оңгарлардан дой савалар бузундулары тыпкан. Олар Чаа-Хөлде Бажың-Алаак, Улуг-Хемде Шагаан-Арыг шивээлериниң тывыштарынга дөмей болган (Вайнштейн, 1959: 268).

Малгаш-Бажың-биле дорт харылзаалыг Чал-Орук дээр бурунгу хана Сесегелээш, Кум-Суулааш, Бедик-Хавак кырылааш келген (Ондар

А. С., Ондар С. Б., 2007: 5). Чал-Орукту иймежилер «Чиңгис-Хаан оруу» деп база адаар турган. Ол хананың бедии ийи-үш метр чедир дойну таптап тургаш, дооразы ийи-үш метр кылдыр туткан. Хананы эртемденнер шинчилээш, бурунгу уйгурлар үезинде кылып каанын тодараткан (Вайнштейн, 1959: 273; Кызласов Л. Р., 1960: 148; Ховалыг, 2022: 221).

Улуг-Хем биле Хемчиктиң унунда туттунган шивээлер болгаш «Чиңгис-Хаан оруу» бурунгу үеде уйгур күрүнениң девискээрин соңгу чүкте чурттап чораан аймактарның, чоннарның шавар халдаашкыннарындан камгалалы болуп турган деп С. И. Вайнштейн түңнел кылган (Вайнштейн, 1959: 270, 273; Ховалыг, 2013: 132–135).

2014 чылда күзүн (сентябрь 17–25) археолоктуг разведка ажылы кылып чорааш, Тываның гуманитарлыг шинчилелдер институтдунун ажилдакчылары Ховалыг У. Т., Чадамба Л. Д., Монгуш А. В. «Чиңгис-Хаан оруун» база Малгаш-Бажың шивээзиниң даштыкы байдалын шинчилээн. Иймениң мурнуу-чөөн чүгүндө камгалал хананың амгы байдалын чурукка тырттырып, үрелиишкиннерин тодараткан.

Бурунгу шивээниң иштики девискээринде тудуглар турганы илереттинген. Амгы-даа үеде ында бажыңнар, кажаалар тудуп каан. Оон ыңай тус черниң чону дойну төөгүлүг тураскаалдың орнундан казып ап турар. Суурже кирер кол орук база шивээниң ханаларын элээн үрээн. Оон ыңай сумунуң мурнуу чүгүндө аңгы-аңгы талаларже чоруткан оруктар-биле халдып турар чычааннар база тураскаалды үреп турар.

Бурунгу түрк чоннар үезинге хамааржыр Ийме I (E 73) бижиктиг даш көжээни И. А. Батманов биле А. Ч. Кунаа 1964 чылдың чайын, иймежилерниң айтып бергени-биле дилеп тыпкан. Ооң тиктинген чери суурнуң мурнуу-чөөн чүгүндө, 10 км ыракта малчыннар бригадазының чанынга турган (Батманов, Кунаа, 1964: 92; Кормушин, 2008: 63).

Ол бижикти И. А. Батманов, А. Ч. Кунаа, Д. Д. Васильев, И. В. Кормушин, Айдын Эрхан очулдурганнар (Батманов, Кунаа, 1964: 94; Васильев, 1983: 37; Кормушин, 2008: 63–65; Айдын, 2011: 12; Aydın vd., 2013: 161–162).

Ийме I бижиктиг даш көжээни 2014 чылдың октябрь 28-те Тыва Республиканың Национал музейиниң шыгжамырынга Ховалыг У. Т. фотоаппарат-биле тырттырып, даштыкы байдалын көрүп шинчилээн. Кара-кызылсымаар, кумналчак дашты дөрт талалыг кылдыр соктап

чонгаш, хоюглаваан ийи арнынга бижиктерни оюп кааны тодараттынып турар. Буступ турганыдан, бойдустан болуушкуннарының салдарындан, чамдык бижиктиг одуруглары шуут билдинмес кылдыр балаттынып калган. Эң тодаргай көскү домаан кыдыраашка копиялап чурааш, чурукка тырттыргаш, очулгазын тыва дылче кылган.

Бурунгу түрк бижии: «Теңри элимке эр эрдемим үчүн уйгур канда берү кел...».

Тыва дылче очулгазы: «Дээди күрүнемге маадыр чоруум ужун уйгур хаанда бээр кел...».

Бурунгу түрк чоннар тергииделиниң үезинге Ийме II (E 122) руналыг бижик база ооң-биле дорт харылзаалыг даш кижиге көжээ хамааржып турар. Ол бижикти 1962 ч. З. Б. Чадамба биле Д. М. Насилов эскерип кааннар (Арагачи, Насилов, 1963: 263). Кижиге көжээниң даштыкы овор-хевирин база чуруп бижээннер (Чадамба, 2013: 173).

Ийме суурнуң мурнуу-барыын талазында кижиге көжээни ТГШИ-нуң эртем ажылдакчылары-биле 2013 чылда күзүн, 2014 чылда археолоктуг разведка кылып чорааш, Ховалыг У. Т. фотоаппарат-биле тырттырып, даштыкы байдалын шинчилеп көргөн. Монгуш Б. Б. көжээниң артыгы талазында, барыын чүгүнде чыттыр салган узун херим-дашта бурунгу бижиктиң руналарын тодараткан. Үр үе дургузунда, хаттын, чабьстың салдарындан, бижиктиң кол кезии балаттынган. Ынчангаш долу очулгазын кылыры берге.

Кижиге көжээниң даштыкы хевирин көрүп шинчилээр болза, Хемчиктиң оң талакы эриинге тиктинген бурунгу маадырларның тураскаалдарына дөмей. Ынчалза-даа, Иймеде көжээниң олардан ылгалдары хөй. Бустуучал, кумналчак, кара-кызылсымаар даштан кылдынган болгаш, үр үе дургузунда үрелиишкиннери овор-хевиринде көстүп турар. Арнында карактарының, салының чуруу балалып каар деп барган. Аксы, кулактары база өске-даа мага-бодунуң, идик-хевиниң оворун оюп каан кезектери барык көзүлбес апарган. Хөрээнден куду белинге чедир ийи холу-биле сава тудуп алганы билдингир кылдыр көстүп турар. Чиңге белинде курун оюп кааны тодаргай.

Чуруп кылган хевир-биле Иймеде кижиге көжээ Хемчиктиң оң талакы эриинге тиктинген дараазында тураскаалдарга дөмей: Барлык ховузунда чоннуң адаары-биле «Чиңгис-Хаан» дээр көжээге, Шеми-Аксынга болгаш Чадаана хемниң унунга турган көжээлерге. Оларның

чуруктарын 1914 чылда Тывага кээп чораан орус аян-чорукчу Минцлов С. Р. эгеки турган черлеринге фотоаппарат-биле тырттырган (Минцлов, 2014: 33–40). Ол тураскаалдарны хакас археолог Кызласов Л. Р. «уйгур» көжээлер деп аңгылап турган (Кызласов Л. Р., 1960: 153).

Орус археолог А. В. Адрианов Шеми-Аксы болгаш Чадаанага кижиге көжээлер эгеки черинге турда тырттырып, шынарлыг чуруп бижээн (Адрианов, 2014: 137). Оларның Иймеде көжээден кол ылгалы, дажының шынарында. Граниттен кылдынган болгаш, даштыкы хевири барык эгеки хевээр.

Хая-Бажы, Ийме I (Е 73), Ийме II (Е 122), Малгаш-Бажың болгаш «Чиңгис-Хаан оруу» дээр бурунгу түрк чоннар үезинге хамаарышкан тураскаалдарны шинчилээниниң соонда мындыг түңнелдер үндүрүп болур. Бирээде, оларның тывылган төөгүзү бурунгу уйгур чон-биле харылзаалыг. Чижээ, Ийме I бижикте «...уйгур хаанда кел...» дээш, уланчызы даштың бузулганындан чедир тодараттынмаан-даа болза, домактың кол утказы кажан шагда бо девискээрге уйгур баштыңчы чурттап чораанын тайылбырлап турар. Ийиде, эгеки черинде турар тураскаалдарны камгалаары чугула. Оларны катап база шынарлыг шинчилээри негеттинип турар.

### Список литературы

- Адрианов А. В. (2014). *Путешествие на Алтай и за Саяны, совершенное в 1881 году* // Урянхай. Тыва дептер: антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках, об Урянхае – Танну-Тове, урянхайцах – тувинцах, о древностях Тувы: в 7 т. Т. 3: Урянхайский край. Тувинско-русские отношения (начало XVII – начало XX вв.) / составитель С. К. Шойгу. Кызыл: ОАО «Тываполиграф». 608 с. С. 98–159.
- Айдын, Эрхан. (2011). *Заметки по поводу названий тюркских племен, встречающихся в Енисейских надписях* // Эпиграфика Востока. М.: Институт востоковедения РАН. Вып. XXIX. 218 с. С. 3–13.
- Арагачи З. Б., Насилов Д. М. (1963). *О надписи на скале Хая-Ужу* // Учен. зап. ТНИИЯЛИ. Кызыл. Вып. X. С. 257–263.
- Аранчын Ю. Л. (1995). *К истории открытия и изучения памятников орхоно-енисейской рунической письменности* // Учен. зап. ТНИИЯЛИ. Кызыл. Вып. XVIII. С. 68–82.

- Астахов С. Н. (2014). *Этапы исследования палеолита в Туве* // Древние культуры Монголии и Байкальской Сибири: Материалы V Междунар. науч. конф. Кызыл. Ч. I. 294 с. С. 9–13.
- Батманов И. А., Кунаа А. Ч. (1964). *Памятник из Ийме* // Материалы по общей тюркологии и дунгановедению. Фрунзе: Изд-во «Илим». С. 92–94.
- Вайнштейн С. И. (1956). *Археологические исследования в Туве в 1955 году* // Учен. зап. ТНИИЯЛИ. Кызыл. Вып. IV. С. 33–40.
- Вайнштейн С. И. (1959). *Средневековые оседлые поселения и оборонительные сооружения в Туве. (Предварительное сообщение по материалам археологических исследований 1957–1958 гг.)* // Учен. зап. ТНИИЯЛИ. Кызыл. Вып. VII. С. 260–274.
- Васильев Д. Д. (1983). *Корпус тюркских рунических памятников бассейна Енисея* / под общ. ред. акад. А. Н. Кононова. Отв. ред. С. Г. Кляшторный. Ленинград: «Наука». Ленинградское отделение. 128 с.
- Кляшторный С. Г. (1980). *Терхинская надпись (Предварительная публикация)* // Советская тюркология. Баку. № 3. С. 82–95.
- Кляшторный С. Г. (2010). *Рунические памятники Уйгурского каганата и история евразийских степей*. СПб.: Петербургское Востоковедение. 328 с.
- Кормушин И. В. (2008). *Тюркские енисейские эпитафии: грамматика, текстология*. М.: Наука. 342 с.
- Кызласов И. Л. (1999). *Материалы к ранней истории тюрков. IV. Образованность в эпоху рунического письма* // Российская археология. М. № 4 (отдельный отпечаток). С. 99–118.
- Кызласов Л. Р. (1960). *Тува в составе Уйгурского каганата (VIII–IX вв.)* // Учен. зап. ТНИИЯЛИ. Кызыл. Вып. VIII. С. 144–157.
- Малов С. Е. (1952). *Енисейская письменность тюрков*. М.-Л.: Изд-во АН СССР. 116 с.
- Минцлов С. Р. (2014). *Секретное поручение. Путешествие в Урянхай. Фотоальбом. Дневник поездки в Туву в 1914 году*. Кызыл: ООО «ИПП Журналист». 256 с.
- Ондар А. С., Ондар С. Б. (2007). *Төрээн черим, төрөл чонум. Сактыышкыннар. Шүлүктөр, чечен чугаалар*. Кызыл: Тыва

Республиканың башкылар билии бедидер институттун редакциязы. 50 а.

Тыбыкова Л. Н., Невская И. А., Эрдал Марсель. (2012). *Каталог древнетюркских рунических памятников Горного Алтая*. Горно-Алтайск: ОАО «Горно-Алтайская типография». 152 с.

Ховалыг У. Т. (2013). *Этносы древнетюркской эпохи Тувы по руническим надписям Центральной Азии // Древние культуры Монголии и Байкальской Сибири. Материалы IV Международной научной конференции. Чита, 13–19 сентября 2013 г. Чита: ЗабГУ. Ч. II. 328 с. С. 132–135.*

Ховалыг У. Т. (2015). *Новые рунические надписи на скальном памятнике Алаш II // Новые материалы и методы археологического исследования: Материалы III Международной конференции молодых ученых. М.: ИА РАН. 208 с.: илл. С. 165–166.*

Ховалыг У. Т. (2022). *Актуальные вопросы изучения оборонительных сооружений Тувы древнетюркской эпохи (VI–X вв.) // V Центральноазиатские исторические чтения: сборник материалов Международной научно-практической конференции (г. Кызыл, 9–10 июня 2022 г.). Кызыл: Издательство ТувГУ. 244 с. С. 215–223.*

Чадамба З. Б. (2013). *Тувинская диалектология и тюркская руника. Избранные научные труды*. Абакан: ООО «Журналист». 420 с.

Aydın, Erhan, Alimov, Risbek, Yıldırım, Fikret. (2013). *Yenisey – Kırgızistan yazıtları ve Irk Bitig*. Ankara: BilgeSu. 512 s.



Чурук 1. Тываның гуманитарлыг шинчилелдер институтунуң Чаа-Хөл болгаш Чөөн-Хемчик кожууннарынче командировказы (2013 чылдың сентябрь 17–18). Солагай таладан оң талаже туруп алган турар улус: Монгуш Б. Б., Донгак С. Ч., Шомбул А. Б., Доржу Ч. М.



Чурук 2. Иймеде даш кижии көжээни барыын чүктен хүн үнер чүк талазынче тырттырганы. Чурукта бижиктиг херим даш болгаш ооң ооргазы көстүп турар.





Чурук 3. Херим дашта балалып турар руналарның бирээзи.



Чурук 4. Херим дашта балалып турар руналарның бирээзи.



Чурук 5. Хемчиктин солагай эринде, Ийме дагларының күскү, бүргөг, чаъс-харлыг хүнде чуруу.



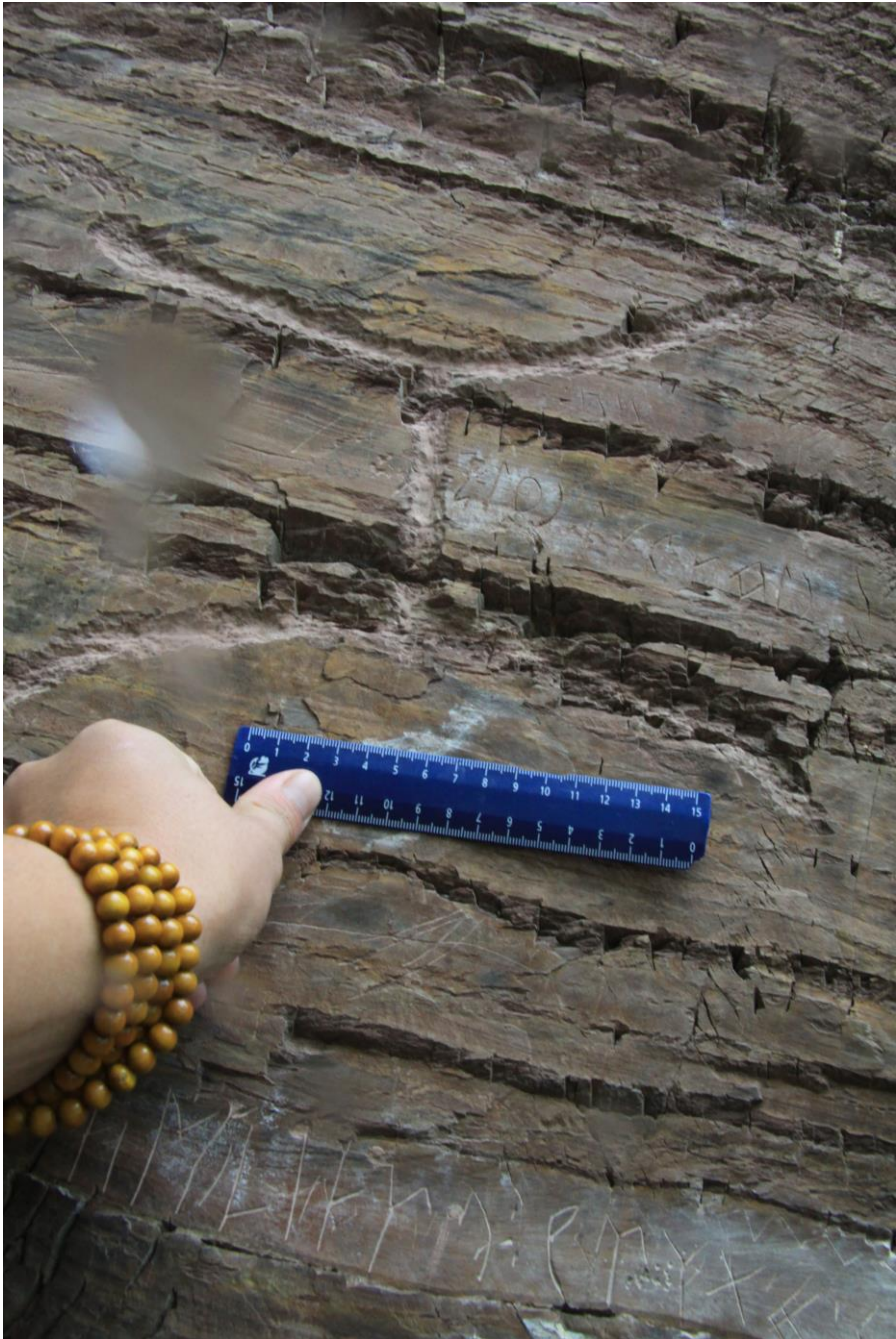
Чурук 6. Хая-Бажы кадырларында оюп чуруп каан сыынарның омур-хевири.



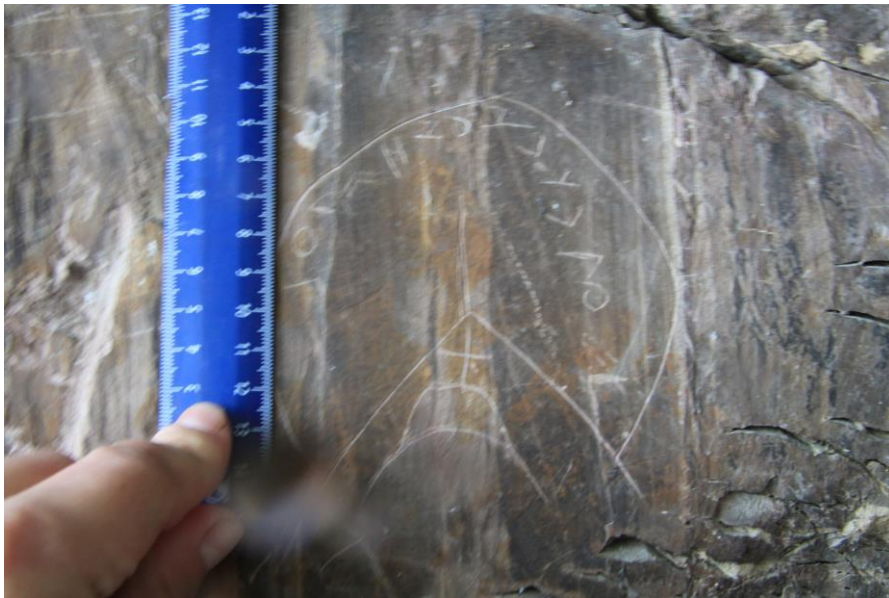
Чурук 7. Хая-Бажы кадырларында оюп чуруп каан сыыннарның омур-хевири.



Чурук 8. 2013 чылдың сентябрь 18. Монгуш Б. Б., Доржу Ч. М., Донгак К. А. тураскаалды көрүп шинчилеп турарлар.



Чурук 9. Хая-Бажы тураскаалда бир таңма.



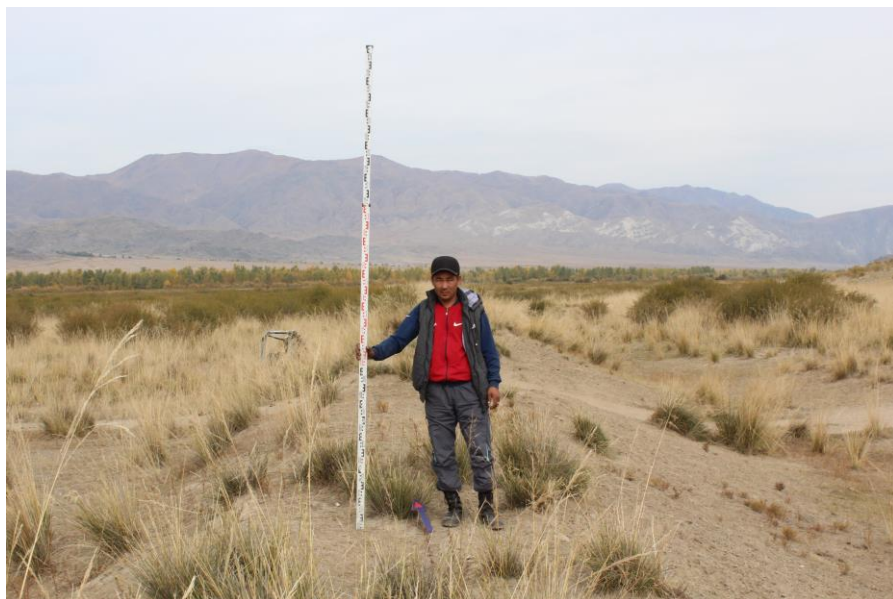
Чурук 10. Хая-Бажы тураскаалда бижиктернин бирээзи.



Чурук 11. «Чингис-Хаан оруун» көрүп шинчилеп турарывыс. 2014 чылдың сентябрь 19. Чолаачывыс Монгуш А. В. хананың адаанда турар.



Чурук 12. «Чингис-Хаан оруун» көрүп шинчилеп турарывыс. 2014 чылдың сентябрь 19. Чолаачывыс Монгуш А. В. хананың кырында турар.



Чурук 13. «Чингис-Хаан оруун» көрүп шинчилеп турарывыс. 2014 чылдың сентябрь 19. Чолаачывыс Монгуш А. В. хананың кырында турар.



Чурук 14. Иймениң даш кижі көжээзи. Артыгы талазындан тырттырганы.



Чурук 15. Иймениң даш кижі көжээзи. Мурнуу чүктен сонгу чүкче тырттырганы.

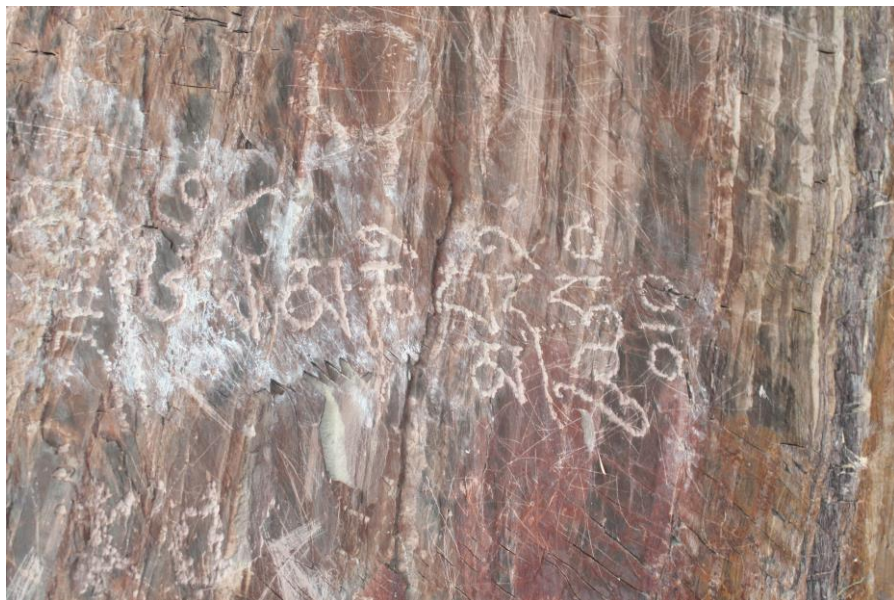


Чурук 16. Хая-Бажында бурунгу бижиктерлиг хаяларның ниити чуруу.



Чурук 17. Хая-Бажында бурунгу бижиктерлиг хаяларның ниити чуруу.





Чурук 18. Хая-Бажы тураскаалында төвүт бижик.



Чурук 19. Хая-Бажы кадырларында оюп чуруп каан сыынарның омур-хевири.



Чурук 20. 2014 чылдың октябрь 28. Ховалыг У. Т. Тываның национал музейиниң шыгжамырында Ийме I дээр даш бижиктиг көжээни көрүп шинчилеп турган. Ийме I тураскаалы чуруктуң ортузунда көстүп турар. Даш кижги көжээлер аразында чыттырып каан.



Чурук 21. Ийме I тураскаалының руналары.



Чурук 22. Ийме I тураскаалы чуруктун солагай талазында көстүп турар. Даш кижикөжөөлөр аразында чыттырып каан.



# **ЯЗЫК И МЕНТАЛИТЕТ ЭТНОСА: ГЕРМЕНЕВТИКА СВЯЗИ (НА МАТЕРИАЛЕ ХАНТЫЙСКОГО И ХАКАССКОГО ЯЗЫКОВ)**

**Андрей Данилович КАКСИН\***

Аспектов лингвистического обоснования связи языка и менталитета этноса достаточно много, и мы остановимся на двух из них: лексической избирательности при создании идиом и грамматической специфике эвиденциальных конструкций. Основные положения по этим двум пунктам: в создании идиом афористического характера (афоризмов, пословиц, поговорок) задействованы, прежде всего, лексические единицы с ярко выраженным концептуальным значением; эвиденциальная система уральских языков (к которым относится хантыйский язык) исходит от приоритета слуха, а в системе тюркских языков исходным посылом является неочевидность действия при зрительном восприятии. Эмпирическую базу исследования составили авторские записи разговорной речи ханты, словари хантыйского и хакасского языков, коллекция хантыйских загадок, сборник хакасских пословиц и поговорок. В результате исследования очерчен круг идиом (указанных языков), имеющих отчетливую когнитивную и ментальную, мировоззренческую основу. Используемые методы – метод типологической интерпретации лексического материала и описательный.

## **О связи языка и культуры: общие сведения**

Лингвистическое и философское обоснование связи этнической культуры и языка предполагает особый интерес к проблемам познания, отражения и преломления в лексике, грамматике, прагматике языка мировоззрения народа. В истории языкознания известно много концепций по данной проблематике, но особенно часто предметом споров, критики, а также дальнейшего развития становилась гипотеза Сепира-Уорфа (или гипотеза лингвистической относительности). В согласии с нашими целями мы склонны отдать предпочтение тем работам, в которых усматриваются положительные моменты,

---

\* Доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института гуманитарных исследований и саяно-алтайской тюркологии Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова, adkaksin@yandex.ru. ORCID: 0000-0001-9632-8286

связанные с данным направлением мыслей о языке (Корнилов, 2003: 78; Кронгауз, 2001: 107-110; Плунгян, 2000: 109; Черемисина, 2002: 42-46; Чесноков, 1977: 9-19).

Однако в данном случае речь может идти и о другом явлении (процессе): о разных путях (способах, приемах) развития языка вообще. Развития и формального, и семантического, а философский подход к вопросу позволяет думать о диалектике процесса: о том, что развитие формы и содержания идет одновременно, где-то – в тесной связи, где-то – борьбе. Эти процессы развития можно наблюдать, обозревая языки в целом, или рассматривая какие-то отдельные участки (фрагменты) системы. Имея в виду все языки, суть этого процесса (или движения) М. И. Черемисина сформулировала так: «С типологической точки зрения важны такие органические характеристики, как гибкость категориальной семантики слова, способность основы двигаться по разным грамматическим классам, как “открытость” лексических единиц для семантической деривации, т. е. для развития абстрактной и экспрессивной лексики не за счет аффиксального словообразования, а за счет многозначности» (Черемисина, 1992: 77).

Проблематика исследования находится на пересечении интересов лингвокультурологии (выявление национально-этнической специфики, которые отразились и закрепились в языке) и когнитивной лингвистики (выяснение роли языка в концептуализации и категоризации мира). В центре внимания – языковые явления, единицы и формы, ставшие сначала результатом познавательной деятельности этноса, а уже затем – получившие дальнейшее смысловое развитие в рамках языка. Наша цель – выявить в хантыйском и хакасском языках несколько наиболее выразительных идиоматических выражений философского характера. Искомые идиомы должны быть настолько характерными и показательными, чтобы про них можно было сказать: в них, как в капле воды, отражается суть отношения к жизни всего народа.

Для анализа под указанным углом зрения отобраны фразы с зоокомпонентами (прежде всего идиомы, в которых упоминаются собака и лошадь), в хантыйском и хакасском языках. Источником примеров послужили записи разговорной речи ханты (сделанные нами в период 1985-2001 гг.), диалектологический и этимологический словарь хантыйского языка Вольфганга Штейница и его сотрудников (1966-1993), хакасско-русский академический словарь (2006), сборник хакасских пословиц, поговорок и загадок (2021), коллекция

хантыйских загадок (1990). В результате исследования очерчен круг идиом, имеющих отчетливую когнитивную и ментальную, мировоззренческую основу. Анализ семантики определенных слов (в исследуемых языках) проведен с использованием имеющихся словарей хантыйского и хакасского языков. При этом особое внимание уделялось указанию на сочетательные возможности этих слов: предположительно, именно они являются основой для развития дальнейших коннотаций, логическим завершением чего является участие тех или иных слов в составе идиом. Описание названных идиом осуществлено при широком понимании коннотации: под ней понимается «любой компонент, который дополняет предметно-понятийное (или денотативное), а также грамматическое содержание языковой единицы и придает ей экспрессивную функцию на основе сведений, соотносимых с эмпирическим, культурно-историческим, мировоззренческим знанием говорящих на данном языке» (Телия, 1990: 236).

С методологической точки зрения приняты к сведению многие работы по лексикологии и лексикографии отечественных лингвистов, и, в частности, статьи о базовом и прецедентном значениях лексемы (Падучева, 2000), семантико-мотивационной реконструкции идиомы (Леонтьева, 2017), особенных принципах цветообозначения в некоторых языках (Кошкарева, 2020). С этой же целью использована монография шведского лингвиста Т. Содера (Torbjörn Söder), исследовавшего семантическое поле глаголов движения в трех финно-угорских языках – хантыйском, саамском и венгерском. Особенно примечательны рассуждения этого автора о способах выявления семантики искомым глаголам, исходя из характера и направленности способа передвижения; привлекает внимание также описание места каждого глагола в общей структуре семантического поля (Söder, 2001: 37-38, 142-149).

Теоретический подход основывается на ряде значимых трудов общего характера, посвященных обоснованию связи языка и культуры; излагаются отдельные выводы и положения, сделанные авторами на материале конкретных языков. Актуализируется ряд работ по хантыйскому языку, выполненных в русле культурологического и когнитивистского подхода. Рассматриваются некоторые результаты изучения цветообозначений, в частности, положения о принципах цветообозначения в уральских языках (на примере хантыйского и ненецкого языков). Учтено то обстоятельство, что в рассматриваемых

работах выявлены аспекты и результаты логико-семантического подхода к проблеме отношений между языком и культурой этноса, актуализированы семантические особенности многих языков, связанные с применением методологии когнитивного и типологического анализа.

### **Семантическое развитие языка: движущие силы, активные процессы**

С самого начала становится понятно, что тема «слово и его смысл» включает в себе множество аспектов. Любой язык имеет достаточный набор средств (а это не только сами слова и словоформы, но и отношения между ними) для продуцирования бесконечного количества высказываний и текстов. Замечательно сформулировала мысль об этой разносторонности языка М. И. Черемисина: «любой язык ставит нас перед необходимостью и одновременно дает нам возможность представлять континуум мироздания как дискретное множество разных вещей, которое поддается упорядочению при помощи системы идей, являющихся значениями слов» (Черемисина, 1998: 23).

В современных языках абсолютное большинство слов многозначно. Но в праязыках, очевидно, была противоположная ситуация. Весь процесс языкового развития представляется постепенным, все более расширяющимся движением к формальному и семантическому разнообразию. При этом в основе методологии этого развития лежит диалектическое сочетание двух главных способов: эффективного использования относительно небольшого по объему исходного звукового материала и придумывания новых формальных (а также и семантических) способов, расширения номенклатуры и знаменательных, и служебных элементов. Но феномен языка в том и заключается, что новых способов словопроизводства и выражения мысли не так много: развитие происходит за счет активного использования внутренних потенциальных возможностей (а они носят преимущественно семантический характер).

В широком смысле процесс языкового развития, эта своеобразная игра в слова, предполагает в основном расширение многозначности, использование потенциала лексической синонимии. В узком смысле к словесным играм относятся не только шарады, ребусы, скороговорки, но и специальные приемы в художественном творчестве: аллитерация, яркие тропы, табу, эвфемизмы, оксюморон, речевые пародии и т.п. В



качестве примера можно привести и замечательное обыгрывание понятия (или представления) о “лошадиной фамилии” в известном рассказе А. П. Чехова.

Анализ семантической структуры ряда слов-концептов, функционально близких им слов, а также связанных с ними идиом (афоризмов, пословиц, поговорок, загадок), позволяет указать на некоторые типы концептуализации общих представлений об окружающем мире. Мир многообразен, потому и сфер, подлежащих осмыслению и укладыванию в формы языка, также достаточно много. В частности, М. И. Черемисина (со ссылкой на Б. Уорфа) очень точно сформулировала суть двух разных языковых проекций контаминации пространства и качества. «На интересную чисто семантическую особенность языков американских индейцев обратил внимание ... Б. Уорф: эти языки совершенно чужды той метафоризации, которая насковзь пронизывает европейские языки и ощущается их носителями как “природное свойство” человеческого сознания. Суть этого принципа – пространственное представление непространственных отношений. ... Американским индейцам совершенно чужд такой тип переносов» (Черемисина, 1992: 76). В этом плане, к примеру, уральские языки схожи с языками американских индейцев: в них достаточно строго разграничиваются определения и предикаты временной и пространственной семантики. И можно назвать еще много языков, где просматривается та же стратегия – не смешивать время и пространство, детализировать их разными словами (и способами).

И далее М. И. Черемисина переходит к характеристике образности алтайских языков в части описания человека (людей) словами, обозначающими животных. Она отмечает, что в алтайских языках «не принята метафоризация образов животных... Зато для этих языков характерен другой тип образности: специфические образные (но не метафорические!) и звукоподражательные слова» (Черемисина, 1992: 76). Зная об этом принципе формирования образной системы языка, мы и предполагаем, что упоминание животных (и акцентирование их отличительных свойств, повадок) может быть лучшим способом создания сентенций философского характера, образных выражений о вечности, смысле жизни, ее непрерывности.

**“Собаки отдохнули – обоз едет дальше”: о развитии семантики в хантыйском языке**

На тему о непрерывности жизни можно привести одно яркое высказывание в хантыйском языке (оно встретилось в наших записях разговорной речи казымских ханты): *Ампен рутыцал – анас еллы мánл* ‘Собака отдохнула – обоз едет дальше’. Речь, конечно, о том, что вся жизнь ханты – это постоянное движение, но оно возможно, если давать отдохнуть собаке, которая всегда рядом (или многим собакам, если они в упряжке).

Вообще, в наших записях разговорной речи достаточно много выражений, свидетельствующих об особом отношении ханты к этому домашнему животному. К примеру, в этих записях часто встречается фраза *Амна мánтты версаллэ* ‘Сделал меня собакой’. В чем ее прагматический (выразительный) смысл, поначалу не очень понятно: кажется, сама номинация домашнего животного совершенно обычна, не содержит потаенных скрытых компонентов.

*ámp* (V Vj.; *impə́t*), Sur. (Lkr. Mj. Trj. J) *ámp* (Mj. Trj. J *impə́t*), Irt. (DN KoP Kr. Ts. ua.) O *ámp*, Ni. Kaz. *amp*, Sy. Pit. *ap* (*amp-*) собака, Hund.

Trj. *ámp-áγal* usw. Hundeschlitten: s. 40. || Vj. *ám'-jom* usw. Beere eines Strauches: s. *jom*. || V Vj. *ám'-kat*, Trj. *ám'-kát* Hundehütte (s. *kat*). || Trj. *ám'-láγal* “Hundepfote” e. Ornament. || J *ám-mok*, Fil. KoP Ts. *ám-mox* junger Hund. || V Vj. *ám'-ńäləm*, KoP Kr. *ámp-ńátəm* полевой лук, Waldzwiebel (V); черемша, e. Pflanze vom Aussehen der Hundezunge, deren Wurzel gegessen wird (Vj.); селезенка, Milz (= *χólχax*; KoP); e. “Fleischstück” vom Aussehen der Hundezunge auf dem Pansen, Milz? (Kr.) || Vj. *ám'-pöjk* Eckzahn des Menschen. || Fil. Kr. *ámp-söχ* Hundefell. || V *ám'-soγən*, Trj. *ám'-säγən* Napf aus Birkenrinde zum Füttern des Hundes. || Trj. *ám'-turəp-wájəγ* kleiner Schwan. || Kaz. *am'-wöla* variksenmarja (?), Krähenbeere (?): s. 64. || ä-, á- in Pflanzennamen s. *jom*, *kek i*, Ts. *löχəγ* (\*!), *ńäləm*, *páγrəńt'*; in Monatsnamen: s. *tíləs*. – V Vj. *kuj-ä.*, Trj. *kuj-ä.*, DN *χoj-ä.*, Kr. Ts. *χuj-ä*. Hundemännchen. || KazSt. *lípi-a*. лайка длинношерстная. || Kaz. *melk-a*. gew. Pl., *íšk-a*. испарение, im Frühling aus dem Eis und Schnee strahlende Kälte oder kalter Hauch, der am Morgen und Abend in der Sonne sichtbar wird; *melk-ámpət rampijəlat* der kalte Hauch ist sichtbar. || V *niγ-ä.*, Trj. *niγ-ä.*, DN Ts. *neγ-ä.*, Ahl.-Mskr. (Atl. Čem.) *nē-āmp* сука, Hündin. || Trj. *pečγán-ä*. собачка, Hahn des Gewehres. || KazSt.

*sos-amp* лайка короткошерстная. || DN *tworowoj á.*, DT *dworowaj á.* Hofhund.

V *ämpäl'i* dim. Hund.

Vj. *ämpəŋ* Adj.: *ä. ikər* Narte, vor die Hunde gespannt sind.

Ugr.: wog. TJ *ämp* ... So *ämp*; ung. *eb* (DEWOS, 1966-1993: 101).

Данная словарная статья содержит только денотативную информацию: ничего лишнего, раскрывается прямое значение слова, объект номинации характеризуется достаточно полно, почти исчерпывающе. Однако внимательное прочтение словарной статьи позволяет заметить некоторые существенные детали, в т. ч. упоминание собачьей упряжки – одного из важных транспортных средств. И понятно, что при таком способе передвижения всю работу выполняет исключительно собака; человеку остается только сидеть и подгонять.

Получается, что собака для ханты – верный помощник, но в то же время – живое существо, беспрекословно подчиняющееся своему хозяину. Она должна только слушать и выполнять указания. Перенос этих свойств на человеческие взаимоотношения означает, что один человек становится слугой другого, превращается в безропотного исполнителя чужой воли. В этом смысл выражения *ампа верты*: ‘сделать (кого-либо) своим слугой’.

Но, если отрешиться от этой тягостной участи собаки, во всем остальном она представляется милым, добродушным существом, приносящим только радость, особенно детям. Поэтому наряду с фразой “сделать собакой” существуют в хантыйском языке и другие слова и выражения, типа *юнтты амп* ‘милое создание’ (букв. играющая собака), *лүң амп* ‘беззаботное существо’ (букв. летняя собака; связано с выражением о том, что летом собаки на охоту не ходят). Забавным представляется образ собаки и в хантыйских загадках. В них, как известно, шифруется представление о том или ином предмете (явлении), его ярких отличительных признаках, свойствах. В текстах загадок, как бы они ни были коротки, встречается множество изобразительных слов и выражений. При анализе загадок становится понятно, что любой язык имеет достаточный набор средств для воплощения множества вариаций на тему “как словами обрисовать тот или иной предмет, описать то или иное явление”. Другими словами, загадка представляет собой символическое и образное описание в целом знакомого предмета (явления) окружающего мира. В

хантыйских загадках собака изображается путем сопоставления со свернувшимся клубком и стулом (или столиком):

*Ил ул лэри сых, пуны сых калась. Нух лоль нял курпи волас* ‘Ляжет – связка веревки или калач, встанет – стул с четырьмя ножками’; *Ил ул – калась, нух кил – нял курпи волас* ‘Ляжет – калач, встанет – стол с четырьмя ножками’ (МР, 1990: 1, 8).

Это тесное взаимодействие собаки и человека интерпретируется в ряде афористических выражений на тему спокойствия в окружающем мире, веры человека в благополучие жизни: *Рүваң сүсн амп ци хәннэхөйл тэйлаллэ* ‘В хорошую осень хозяина собака содержит’, *Отни хәннэхө эвалт амп цит айт хунтал* ‘От хорошего хозяина собака не убежит’, *Ром ясаңа амп на амтатлял* ‘Доброму слову улыбнется и собака’, *Амплам тата – нумсэм хүва ци пунлэм* ‘Собаки рядом – смело смотрю вперед’, *Рүтьцум ампат хәрца анас таллат* ‘Отдохнувшие собаки резво идут в упряжке’.

Иное отношение у хантов к лошади, и во многом оно также объясняется условиями жизни и хозяйствования. Само слово, конечно, пришло из глубокой древности, из периода угорской общности (почти так же, как в хантыйском, звучит это слово в мансийском и венгерском языках). Названная общность проживала, предположительно, на южных отрогах Уральских гор, и, разумеется, люди той эпохи ездили верхом на лошадях. Перейдя на север Западной Сибири, ханты постепенно утратили навыки обращения с этим животным. Современные ханты пользуются лошадьми очень редко, и используют их только в качестве тягловой силы. Красноречиво свидетельствует об этом появление в верхних строчках словарной статьи “лошадь” лексической единицы со значением ‘хомут’:

*лoγ* (V Vj.), VK *loγ*, Vart. *лoγ*, Likr. *šāγ*, Mj. Trj. *лāγ*, J *lāw*, Irt. (DN KoP Kr. Ts. ua.) *tāw*, Ni. Š *tow*, Kaz. *low*, Sy. *low*, O *law* лошадь, Pferd. – DN Ts. *tāw oxtānə* zu Pferde.

DN DT Kam. KoP Kr. *tāw-üš*, Kr. auch *-üč* хомут (DN DT KoP); Pferdegeschirr (Kam. Kr.). || KoP *tāw-χot*, Kaz. *low-χot* Ahl. *lou-xōt*, J *lāw-tājtə-kat* Pferdestall. || V Vj. *лoγ-mok*, Trj. *л.-mok*, J *л.-mok* Fohlen. || Vj. *лoγ-mes*, Kaz. *low-mīs*, Ahl. *lou-mis* Vieh. || Kr. *tāw-sāχər* Vieh. || KoP *tāw-toγχ-ikə* “Pferde-Geist-Alter”, Dorfschutzgeist in Каменские ю. – Ahl. *šaš-lou* Pferd zum Reiten. || Kaz. *jeγ’-low* weißes Pferd. || DN *χoj-tāw* Hengst; KoP Kr. *χuj-tāw* Wallach. || V *kar-lōγ* usw. Hengst: s. 535. || V *kowti-lōγ* Wallach.

|| V Vj. *niŋ-loy*, Trj. *niŋ-lǎŋ*, Irt. (DN Kr. ua.) *neŋ-tǎw*, Kaz. *ne-low*, Ahl. *ne-lou* Stute. || DN *welǎ tǎw* usw. Reitpferd: s. *wǎlǎŋ*.

Vj. *loŋkəŋ*: l. *ikǎr* Pferdeschlitten. Š *toŋəŋ pǎnt* Winterweg für Pferde. Ahl. *louiŋ-jux* Bock (Gestell).

Ugr.: wog. TJ-Č *lō* (= *lōw*) ... So *luw*; ung. *ló* (MSzFE). || ostj. > waldnenz. Lj. Nj. Ni. P *lǎβ* (Leht., Wb. 221) (DEWOS, 1966-1993: 730).

Но отголосок восхищения сильным и благородным животным остался в хантыйском языке, в устном народном творчестве. Образ лошади положен в основу некоторых загадок, встречается он и в фольклорных текстах. Именно из фольклора – выражение *Сорненг тов* ‘Золотой конь’, и это наименование, как оказывается, вполне применимо к подвесному лодочному мотору (или лодке с таким мотором):

*Тармыт хут ветпыса тупны янгхта. Хунтты ханты монсиитны сорненг маркыг тов отынгны потыр маныс. Интам там сорненг маркыг тов мунг ёштувены. Там тув, ма тынынг, сорненг ай товем* (Лазарев, 1999: 35) ‘Хватит уже ездить за рыбой на веслах. Когда-то у ханты были легенды о коне с золотыми крыльями. Теперь этот золотой конь у нас в руках. Вот он [поглаживая мотор] – мой дорогой, золотой маленький конь’.

#### **“Конь сдох – седло остаётся”: об афористичности в хакасском языке**

Материал хакасского языка наводит на несколько иное понимание качеств собаки (особенно тех, которые, на взгляд человека, созвучны его собственным качествам). Следствием этого является и соответствующее обыгрывание слова со значением ‘собака’ в афоризмах, пословицах, поговорках и загадках. Уже первое лексикографическое истолкование слова дает достаточно полное представление о том, как воспринимается собака в коллективном сознании хакасов, с чем ассоциируется ее образ. Если исходить из правила, что такого рода знание закрепляется, прежде всего, в устойчивых словосочетаниях и выражениях, обнаруживается, что в хакасском языке от ‘собаки’ легче всего перейти к эвфемизму *волк* (букв. собака степи, поля), словосочетанию со значением *страшный* (букв. собачий облик) и, далее, к ругательствам с негативной оценкой:

АДАЙ собака // собачий; пёс // псиный; **хара адай** чёрная собака; **аңначаң адай** охотничья собака; **иргек адай** кобель; **күчүгес адай**

щенок; **тізі адай** сука; **адай иді** собачатина; **адай теерізі** собачья шкура; **адай чызы** собачий запах; / **адай ағазы** бот. бузина; **адай ітіскені** крапивница (болезнь); **адай палых** зоол. широколобка (чёртомаз); **адай тігенегі** бот. ковыль; **адай ызырғазы** бот. жимолость; ... **чазы адайы** эвф. волк;  $\diamond$  **адай сырай** страшный; **адай табан** бран. собачье отродье; **адай чарымы** подлец; **адай чүрек** злой, жестокий (о человеке) (ХРС, 2006: 30).

В хакасских афоризмах, пословицах и поговорках, упоминающих собаку, также в основном подчеркивается недобрый характер этого животного:

*Чахсы азыраан адай ээзіне удур үрче* ‘Сытая собака на хозяина лает’; *Адай осхас хапхычыл* ‘Кусачий, как собака’; *Сүт іскен адай чили чымыйба* ‘Нашкодил, как молоко слакавшая собака’ (ХС, 2021: 131, 137-138).

*Адай улза, чахсаа пола чоғыл* ‘Собака воет – не к добру’; *Адай үрче – чил хаапча* ‘Собака лает – ветер носит’ (ХРС, 2006: 30).

*Махачы кізіні чылан даа сахпачаң, хортых кізіні адай даа тутхлачаң* ‘Храброго и змея не жалит, трусливого и собака кусает’; *Чабал адай пагда одырча, чабал кізі харибде одырча* ‘Злая собака сидит на цепи, злой человек в тюрьме’; *Чабал кізі чагадаң хабадыр, чабал адай соонаң хабадыр* ‘Злой человек хватает за ворот, злая собака хватает сзади’; *Мал өлзе, адай симіс, кізі агырза, хам симіс* ‘Скот сдохнет, собака сытая, человек заболевает, шаману нажива’ [ХС, 2021: 61, 98, 102).

Совершенно очевидно, что такое восприятие собаки объясняется образом жизни хакасов: они преимущественно скотоводы, и при этом обходятся без собак (которым только скармливают павший скот). Лишь немного хакасы занимаются охотой, и в этом деле собака, конечно, незаменима: *Аңчының артых арғызы – адай* ‘Собака – лучший друг охотника’ (ХС, 2021: 60).

В хантыйском языке загадок про лошадь очень мало (к примеру, в изученном нами перечне их вовсе не оказалось). В хакасском языке, напротив, загадок про лошадь очень много, причем есть загадки и про отдельные части тела и явления, связанные с этим животным:

*Прай нимее кирек (ат)* ‘В будни и в праздник она людям бывает нужна (лошадь)’; *Суга кірзе – чібібес, сугдаң сыхса – хахсабас (ат туйгагы)* ‘Они не размокли, хоть были дороги мокры, они не

рассохлись, хоть трескалась степь от жары (конские копыта)»; *Төрт харындастың сагалы тискер (ат туйгагы)* ‘У четверых братьев бороды наоборот (конские копыта)»; *Табан табызы тазылапча, тан чили хоолапча (ат табаны)* ‘Стук копыт раздается, от ветра шум несется (конский топот)’ (ХС, 2021: 158-159).

Слово *ат* ‘лошадь’ является безусловным концептом в хакасском языке. В семантическое поле, задаваемое этим словом-концептом, входит около 200 слов и устойчивых словосочетаний (Чертыкова, 2019: 79-81; ХРРХТС, 2020: 95-105; Чертыкова, 2021: 87).

Пословицы и поговорки, в которых упоминается лошадь (а также сопутствующие предметы и явления), в полной мере отражают мировоззрение хакасского этноса, вся жизнь которого основывалась на взаимодействии с этим животным:

**Атха мўнгенче, азағың тепкленме** *погов. соотв. рус.* не говори гоп, пока не перепрыгнешь (*букв.* не дрыгай ногами, пока не сел на коня) (ХРС, 2006: 85).

*Чазага чаг пол, аттыга аргыс пол* ‘Пешему будь помощником, едущему на лошади – товарищем’; *Ат – ирнің ханады* ‘Конь для мужчины – крылья’; *Ат чахсыда, чол хысха* ‘Если конь хорош, и путь короток’; *Аттың кўзі чолда* ‘Сила коня познается в пути’ [ХС, 2021: 10-11).

Пожалуй, одним из самых значимых в хакасском языке является афоризм о непрерывности жизни, о том, что ничто не исчезает бесследно, и это утверждение также основано на образе коня (а также предмета, необходимо связанного с ним). Особенно обращает на себя внимание краткость и емкость данного афоризма: **ат өлзе, изері халар** ... ничто не исчезает бесследно (*букв.* если поддыхает конь, остается седло) (ХРС, 2006: 85).

Таким образом, регулярные устойчивые словосочетания, или сочетательные потенции, являются основой для развития концептуальных коннотаций, логическим завершением чего является участие тех или иных слов в составе идиом. Установлено, что идиоматические конструкции с лексемами ‘собака’ и ‘лошадь’ характеризуют не столько этих животных, сколько образ жизни двух разных этносов, а также и человеческие качества представителей этих народов, проливают свет на их представления о жизни.

## Выражение эвиденциальной семантики в агглютинативных языках

Эвиденциальные значения составляют важную и значительную часть общей языковой системы, и основные средства их выражения схожи во всех агглютинативных языках (ниже рассмотрим их на материале хантыйского языка). Эвиденциальность проявляется по-разному, у нее много оттенков. Одним из ярких является, к примеру, адмиративное значение: подчеркнутое выражение изумления / восхищения при виде неожиданных или необычных действий, событий, свойств и качеств окружающих предметов и лиц. В числе основных средств выражения этого значения всегда упоминаются глагольные формы в специфических контекстах, а также специальные частицы (типа *śi* ‘так, ведь, вот; уже’, *neŝ* ‘оказывается, однако’, *pa* ‘же’, *śi pa* ‘вот ведь, всё-таки’), некоторые междометия, специфическая интонация.

Категория эвиденциальности представлена во всех языках, так как имеет большое прагматическое значение: она позволяет говорящему сделать отсылку, не выставляя себя в качестве первого и/или единственного источника информации. В современных языках есть много других оттенков эвиденциальности, средства выражения которых восходят к формам наподобие аудитива, в одних случаях, и к формам перфекта (или результата) – в других. Не все из них “строго укладываются” в следующие формулы: в них содержится «эксплицитное указание на *источник сведений говорящего* относительно сообщаемой им ситуации» и «неожиданное обнаружение ситуации ... трактуется как особый способ получения информации о ней». В итоге общий список эвиденциальных значений значительно расширяется. Помимо названных выше, сюда включаются также: желание говорящего “снять с себя ответственность” за достоверность сообщаемой информации; пересказ; цитирование; “заглазность”; инферентив (суждение по результату); адмиратив; сомнение (предположение); визуальные и прочие сенсорные, а также *эндофорические* источники информации; презумптив; выражение общих истин.

Проблеме наличия специальных эвиденциальных форм уделяется много внимания. Исследовались разные аспекты данной проблемы, и авторы приходили к определенным выводам по происхождению и развитию искомым форм, их функционированию и семантике в финно-угорских и самодийских языках. Так, в отношении



языков пермской и волжской групп, еще со времени выхода работ Б.А. Серебренникова, установилось мнение, что выражение эвиденциальной семантики – это одна из функций определенных временных форм глагола. В частности, в коми языке II прошедшее время исторически является относительно поздним образованием, возникшим на основе причастия прошедшего времени на -ом/эм, употреблявшегося в функции сказуемого. Глаголы в этой форме выражают тройственную семантику – чисто результативную (статальный перфект), чисто эвиденциальную, неочевидную (квотатив), и смешанную, когда результативность и эвиденциальность своеобразно дополняют друг друга.

Иногда просматривается и другая линия в работах по финно-угорским и самодийским языкам: в них принято выделять эвиденциальность как отдельную, самостоятельную категорию и, далее, рассматривать уже частные значения этой, сложно устроенной, категории. Материал хантыйского языка под этим углом зрения подробно рассмотрен в трудах венгерского исследователя Марты Чепреги, занимающей промежуточную позицию (в ее работах употребляется термин *эвиденциальная модальность*). Судя по результатам ее исследований, как живое явление эвиденциальность представлена преимущественно в северных диалектах, тогда как в восточных диалектах она сохранилась только в фольклоре.

Если исходить из общих моментов познания, то различие между двумя категориями вполне очевидно: при выражении модальности предполагается, что говорящий в курсе того, о чем он говорит (он владеет информацией, информация исходит от него, сведения принадлежат ему, знание присвоено им); при выражении эвиденциальности, напротив, – говорящий намекает, что он не владеет информацией (отгораживается от знания, указывает на кого-то другого, от кого поступила информация, и т.п.). Мы согласны с мнением специалистов по самодийским и финно-угорским языкам, что категория эвиденциальности (или засвидетельствованности) в этих языках развита (грамматикализована) по сей день. А зародилась она еще в праязыке, в “первых”, древних формах которого можно видеть коммуникативно-ментальную оппозицию видимого и невидимого.

Думаем, что определению содержательного компонента эвиденциальности может способствовать изучение исторического пути аудитива в самодийских языках: интересны не только “момент появления” этих своеобразных форм, а и причины трудностей в их

использовании у современных носителей, к примеру, селькупского языка. Сейчас, к началу XXI в., о существовании этих [аудитива, кондиционалиса и дебитива] категорий, выражаемых синтетически, с помощью определенных суффиксов, молодые даже не подозревают, хотя эти категории еще живы. Подобные факты исчезновения названных категорий объясняются, скорее всего, внутриязыковыми процессами, однако нельзя исключить и влияния русского языка.

При выражении эвиденциальности говорящий намекает, что он не владеет информацией (отгораживается от знания, указывает на кого-то другого, от кого поступила информация, и т.п.). Далее, для сопоставления, можно привести сведения о неочевидном наклонении в близкородственном хантыйскому языку мансийском языке. Для мансийского языка характерно предикативное употребление причастных форм; в роли финитного сказуемого зафиксированы все три мансийских причастия – настояще-будущего времени на =н, прошедшего времени на =м, прошедшего времени пассивное на =им(а). Указанные формы – миративные, т.е. это формы передачи информации, не вписывающейся в картину мира говорящего.

В казымском диалекте хантыйского языка аналогичными формами выражается и то значение эвиденциальности, которое мы сейчас рассматриваем: неожиданное обнаружение действия или замечательных свойств кого-либо / чего-либо. Эту семантическую вариацию можно назвать адмиративной, и проявляется она по-разному в зависимости от ситуации. Основных коннотаций две: неожиданное обнаружение действия и, часто неприятное, открытие каких-либо качеств разных людей (и предметов). Во втором случае это обнаружение часто может быть ироническим, преднамеренным или констатирующим. Оно может быть и якобы неожиданным (например, в устойчивых формулах лести / восхваления): *Ты, конечно, спору нет; Ты, царица, всех милее, всех румяней и белее* (А.С. Пушкин); *О, мудрейший, слава о тебе идет по всей Земле!*

На материале казымского диалекта хантыйского языка более подробно рассмотрим несколько оттенков (коннотаций) адмиративного значения. Само это значение в общем виде формулируется как «удивление, изумление при обнаружении чего-то необычного, удивительного». Во всех подобных случаях за источник информации выдаются сами обстоятельства, при которых стало известно о ситуации : восприятие органами чувств внезапного действия; изумление при догадке о каком-либо событии; восхищение

чем-либо, достойным восхищения (на чей-то взгляд); неожиданное обнаружение чьих-то отличительных черт, выдающихся качеств.

В качестве иллюстраций приводятся отрывки из наших записей разговорной речи казымских ханты. В структуре таких фраз глагольной формы может не быть; но чаще всего глагол присутствует. Больше всего в нашей подборке предложений, в которых присутствует служебный (вспомогательный) глагол *vöł-* ‘быть, существовать, наличествовать’. Можно отметить и некоторые синтаксические особенности (в построении искомым фраз-предложений). Так, в наших записях представлено много примеров, представляющих два синтаксических типа: конструкция может осмысляться как активная или пассивная (различие между активной и пассивной конструкцией осуществляется и на уровне глагольной формы, но только в 3-ем лице). Есть свои нюансы в отношении темпоральности: в равной степени используются обе грамматические формы времени, но часто реальное настоящее выражается при форме прошедшего времени (в этом случае налицо, видимо, – перфект).

Начнем с фраз, в которых используется та или иная глагольная форма (во всех случаях имеется морфологический показатель эвиденциальности): *Кăј, хăтлев vera śi хөт!a=t=al!* ‘Ох, как солнце *ярко уже светит, оказывается!*’

Говорящий изумляется при обнаружении яркого света солнца (можно предположить, что действие происходит летом, яркий свет солнца – ожидаемая ситуация, просто говорящий только сейчас это заметил). Нужно отметить, что важную роль в данном случае (как и во многих последующих) играют междометия и восклицательная интонация, с которой произносится фраза.

*Lüv muj хутаś atma neri=t=al?! ‘Он, что, как-то плохо себя ведет, что ли?!’* *Năj oñenan töp išak jasanj măn=t=al!* ‘О тебе *только хвалебные речи ведут, однако!*’, *Văj, śi arat śi voś=m=an nin!* *Jankem хir, iśira!?* ‘Ну, и *набрали вы ягод, оказывается!* Мешков десять, наверное?!’

Говорящий удивлен темпами сбора ягод людьми, к которым он приехал. Глагол – в форме прошедшего времени эвиденциалиса. Следует отметить, что и здесь значительна роль полифункциональной частицы *śi* ‘и; ну; вот; ну и; вот и; как; да’.

I-i, *miĵ arat χiĥn, tām, pit=m=em!* ‘О, как много рыбы нам попало, оказывается!’

Формально конструкция пассивная (глагол стоит в соответствующей форме, содержится имя объекта в местно-творительном падеже: *huln* ‘рыбой’), но семантически воспринимается как активная. На русский язык, для усиления эвиденциального значения, переводим с помощью маркера ‘оказывается’ (хотя подходит и слово ‘однако’).

Vaj, *śi χurasup utatn nāŋ toĵlu=m=en!* ‘Ух, ты, какие замечательные вещи тебе подарены, оказывается!’

Здесь конструкция пассивная; адмиративное значение создается, как и в предыдущих случаях, употреблением эмоциональных междометий, частиц, местоимений, наречий меры и степени (*vęga* ‘очень’, *śi arat* ‘так много’, *śi χurasup* ‘какой неподобный’ и др.).

Tām, *miĵ χurasup vōn sōχ hoĵ=m=al, vanta!* ‘Вот какой большой осетр попался, смотри!’, Ja, in tām *keġen śit taka śi mōŋχas=m=al!* ‘Да, ну и связалась (крепко в узел) эта веревка!’, Öt, nin vüš tām *joχmana jaŋ=m=an!* ‘О, да вы уж до этого бора ходили, оказывается!’

Далее, рассмотрим другой ряд примеров, иллюстрирующих реализацию адмиративного значения в казымском диалекте хантыйского языка. Обратим внимание на то, что почти во всех случаях во фразе присутствует вспомогательный бытийный глагол в форме прошедшего времени эвиденциалиса (показатель *-m-*). Эвиденциальность проявляется в следующем: в ситуации восхищения чьими-то качествами, свойствами говорящий, действительно, желает выразить мысль о том, что «не только я, а все вокруг уверены в этом»:

*Śi pa vōl=m=en!* ‘Какой же всё-таки ты (нехороший)!’

Эта фраза применяется почти всегда, когда некто открывается с нехорошей стороны. Следующий ряд примеров также иллюстрируют вышесказанное.

*Śi pirś iken śi pa kōsaŋ vōl=m=al!* ‘Этот старик до чего же выносливый, оказывается!’

Интересный пример – следующий: некто рассказал своему брату о том, как он долго хранил присылаемые продукты, не делясь ни с кем. Ответной репликой брата было:

Ši pa *śakar* iki nāṅ *völ=m=en!* ‘Какой же всё-таки *скупой ты был, оказывается!*’

В этом случае вполне уместно понимать время, выраженное в глаголе, как действительно прошедшее (если человек изменился, и сейчас он не скупой). Но в большинстве случаев при использовании формы прошедшего времени выражается фактическое настоящее:

Pa śi lüv pilāla mānum utl *utšam* *χö völ=m=al!* ‘И тот, увязавшийся за ним, дурачком оказался!’, Ma *χuti nōmassum* – lüv *śimaś śi völ=m=al!* ‘Как я и думал – он *таким и оказался!*’, Vāj, *mij χurasup sorni müvijenan lüv śi völ=t=el!* ‘Ох, на *какой же благодатной* земле они *живут, оказывается!*’, Ši *χuti numsaṅ pa veśkat lüv völ=m=al!* ‘А он ведь *такой умница, такой честный человек!*’, Jina, śi *saṅχumlan šeṅk kārśat pa śivaṅ śi völ=m=el!* ‘Да, действительно, эти *обрывы оказались высоки и мрачны!*’

Одной из самостоятельных разновидностей адмиративности является оттенок разочарования: согласно предшествующему опыту или предварительной информации говорящий (или другой участник события) ожидал одно, а реально наблюдается – совсем другое.

T’e, *mūti vürn tāta iški, χošumli völ=m=al!* ‘Эх, как *холодно, неуютно* здесь, *оказывается!*’, Nāj, *mūti pāta śit tiv termatijśüv?! Vońsumat tāta āntōm völ=m=al!* ‘Ну вот, и *зачем мы сюда спешили?! Ягод-то и нет* здесь, *оказывается!*’, Vante, *tāta šor uśχül’ völ=m=al!?* Pa nāj *ānt evaśan!* ‘Ну, что, *весело* здесь, *оказывается!?* А ты не верил!’

Иногда указанная ситуация корректируется немного в другую сторону: думаешь о чем-то привычном, имеешь в голове какое-то устоявшееся (отрицательное, негативное) мнение, а выходит наоборот.

Vante, *mij ušaṅ śivi amrije völ=m=al!* ‘Ты смотри, *какая умная собака оказалась!*’, Sora śi *nāṅ jureṅmi=m=en!* Ma *śit in vōnta nōmlem* ‘Быстро же ты забыл, однако! Я вот до сих пор помню’.

В казымском диалекте (особенно широко – в разговорной речи) обнаруживается много случаев, когда во фразе отсутствует любая глагольная форма. В этом случае адмиративное значение (о некоем событии, свойстве стало известно случайно, неожиданно; это было открытием) вытекает исключительно из контекста, определяется в основном интонацией:

Ši pa tak sämur ľuv ħö! Nemaľtijn änt paknaľen! ‘Какой же он смелый человек (оказался)! Ничем его не напугаешь!’, Jina, vön, ħiv paľli müvat evaľt – isa jäm numas! ‘О, от широких просторов – всегда успокоение (умиротворение)!’, Muľ, küš kera jilup ľöħas versan, aľken-ašen töp numasn ši! ‘Что, хоть новых друзей завел, только мать и отец на уме?!’, Jis purajñ, jinapa, mir šiti vöľmeľ, neš ‘В старину, действительно, люди так жили, *оказывается*’, T’ö, tämaš sorni ħäťlije ši tivmaľ! ‘Во, такой замечательный день *вот* выдался, *оказывается*!’, Körtal evaľt ħüvašak jähħti šom pa änt täťtal! ‘От деревеньки своей далеко отойти сил *даже, скорее всего, не имеет!*’, Keš pa joša vüjľ’ati pišľ äntö! ‘Нож даже в руки взять *возможности, видимо, не имеет!*’, Näj, kăšnaraňľ, ši porí ħota mänti vepen vöľ! ‘Ты, *оказывается*, на эту свадьбу *идти намерен!*’

Проанализированный материал позволяет сделать следующие выводы. Для формулирования содержательной стороны категории эвиденциальности (включающей субкатегорию адмиративности) можно предложить следующие дополнительные смыслы: «отгораживание / отвлечение от произносимой информации», «отрыв от действительности». Очень важно соответствие средств выражения задаче такой интенции. В искомом разряде единиц в казымском диалекте хантыйского языка особую роль играют частицы, выражающие удивление (при неожиданном обнаружении чего-либо), восхищение чем-либо или кем-либо (иногда также с оттенком удивления, изумления). Эти лексические средства выражения адмиративности составляют особый класс слов и должны рассматриваться в первую очередь и отдельно именно как лексемы: это единицы словаря, хотя и разные по статусу и частоте употребления. Одни включаются в состав аналитических форм или входят в круг служебных слов (как *pa* ‘же’, *mäl* ‘же; ведь’ и некоторые др.), другие вводятся в предложение в своем полном значении (*neš* ‘оказывается; однако’, *mätte* ‘оказывается; якобы’ и др.).

Для выражения адмиративной семантики существуют специфические конструкции. Они, как правило, включают соответствующие лексические средства (в том числе – междометия), поэтому можно говорить о наличии в казымском диалекте комбинированных, семантико-синтаксических, конструкций. Подобные конструкции превалируют в разговорной речи (в этом случае еще “накладывается” интонация).

Главными оттенками (или коннотациями) адмиративного значения, которые выражаются в казымском диалекте хантыйского

языка, являются следующие: изумление / страх при проявлении внезапного действия; удивление при обнаружении неожиданного факта; восхищение кем-либо или чем-либо; разочарование при неожиданном обнаружении чего-либо негативного. Средства выражения адмиративности используются с разной степенью интенсивности, что связано с их функциональной спецификой, своеобразием их контекстуальной семантики. Названные группы средств казымского диалекта хантыйского языка образуют систему, но не по принципу *поля*: нет ядра и периферии, а все группы равны по степени значимости и употребительности, потому что приспособлены для выражения различных оттенков адмиративности. В большинстве случаев проявлению адмиративного значения способствует употребление в предложении морфологической глагольной формы, формы с соответствующим показателем (-*m*-, -*t*- или -*эм*-/*-ит*-). В случае отсутствия такой формы адмиративность выражается при помощи лексических маркеров и интонации.

#### **О табу в хантыйском и хакасском языках: общее и отличительное**

Анализ такого фрагмента языка, как табу, показывает, как отражаются в языковой картине мира разных народов отношения человека, животных и ландшафта. Известно, что наиболее ярко, вербально указанные отношения проявляются в таких языковых единицах и синтагмах, как табу, эвфемизмы, сравнения с животными, оценочные слова и словосочетания, фразеологизмы, поговорки и пословицы. Эту своеобразную типологию языковых единиц и синтагм, актуальных в аспекте соотношения человека с окружающим его миром, могут начинать словесные табу и эвфемизмы: часто именно они первыми приходят на ум, если мы хотим выстроить ряд сегментов языковой картины мира, производных от национального менталитета.

Охотничьи табу и эвфемизмы – обозначения животных и ландшафта, имеющиеся в хакасском языке, мы хотели бы сравнить с аналогичными элементами хантыйского языка. Другими словами, интересно сопоставить фрагменты языковой картины мира народов, живших и живущих в разных географических условиях. Одна из очевидных линий сравнения в данном случае: “медвежий язык” в составе хантыйского языка и “подставные слова” хакасского языка (функционирующие в основном в сфере лексики охотничьего промысла). При этом табу анализируется как запрет, связанный с магической функцией языка (речи), как явление, характерное для

языков народов с архаичной культурой. Из числа эвфемизмов рассматриваются только те, что употребляются вместо синонимичных им слов или выражений, представляющихся неуместными на охоте и в разговоре об охоте, о поведении в “охотничьем ландшафте”.

Широко известно, что у ханты существует так называемый “медвежий язык”, в словарь которого входят около 100 слов, обозначающих не только самого медведя и части его тела, а также почти все предметы и действия, связанные с охотой на него тем или иным образом. Возникновение этого специального “медвежьего языка” естественно связывать с выработанным ханты (совместно с родственными манси) и хорошо фиксировавшимся еще в середине прошлого века культом медведя.

У хакасов нет культа медведя, но все же и в хакасском языке возник круг слов, составляющих специальный охотничий язык. Этот язык, в свою очередь, неразрывно связан с тем образом жизни, который вели хакасы-охотники. Вот, например, что пишет об охоте хакасов известный этнограф К. М. Патачаков (предварительно он сообщает, что хакасы охотились преимущественно на медведя, марала, лося, рысь, соболя, выдру, белку, волка):

«Основными видами техники, которыми пользовались хакасские звероловы с давних времен для добычи зверей, были различные ловушки своеобразной конструкции, загороди, петли и сети. Позже появились кремневые ружья и капканы. ... На каждый вид зверя существовали своеобразные приемы. ... При тогдашней примитивной технике охоты слабо вооруженный охотник, часто подвергавшийся случайностям стихии природы, нередко голодный, в поисках зверя попадал во власть созданных его воображением сверхъестественных существ» (Патачаков, 2006: 10-11, 20-21).

«Медвежий язык» в составе хантыйского языка может служить ярким примером формирования собственно табу. Охотничий язык хакасов, конечно, отличается от обычного языка, но собственно табу в нем почти нет. Часть т. н. подставных названий хакасского языка сближаются с табуированными словами (поскольку в них выражается почтение к зверю), другая часть – с описательными образными оборотами.

Что касается образных средств: тюркские языки, без сомнения, входят в число языков, чрезвычайно ими насыщенных. Вот как писала



об этом выдающийся ученый, замечательный лингвист Майя Ивановна Черемисина:

«Алтайским языкам, насколько я могу судить, ... чужды многие стороны той образности, которая присуща русскому и другим европейским. Например, здесь не принята метафоризация образов животных: людей не называют ослиами, медведями, коровами, божьими коровками, змеями и т.д., хотя иногда и сравнивают с животными. Зато для этих языков характерен другой тип образности: специфические образные (но не метафорические!) и звукоподражательные слова» (Черемисина, 1992: 76).

Как можно видеть из разных источников по хакасскому языку, почтительное отношение выражается не только медведю, но и волку (хотя это другая почтительность). С образом волка как свирепого безжалостного хищника связано образование многих сравнительных оборотов, пословиц и поговорок хакасского языка, содержащих указание на упомянутые “отрицательные” признаки зверя:

Пүүр волк: ... пүүр хылыхтыҕ кизи жестокий, свирепый человек; пүүр чарымы негодяй, подлец (*букв.* волка половина); пүүр чох таҕ чоҕыл, чабалы чох чон чоҕыл *погов.* нет гор без волка, нет народа без дурного; пүүр – чир хулахтыҕ *погов.* и стены имеют уши (*букв.* волк имеет земляные уши) (ХРС, 2006: 408).

В восприятии и передаче повадок лисы и зайца хакасы не оригинальны, с этими животными связаны большей частью образные выражения:

Түлгү 1) лиса... 2) *перен.* плутовка; хитрец, льстец; түлгүчек полба! не будь плутовкой... түлгү – хайдар, хузуруҕы – андар *погов.* куда лиса, туда и хвост; түлгү түзінде дее таңах көрчө *погов.* лиса и во сне видит кур (ХРС, 2006: 691).

Хозан заяц... хозан чүрек трусливый, заячья душа; хозан пас глупец; *разг.* бестолочь; хозан сүрерге мерзнуть (*так, что нельзя заснуть*) (ХРС, 2006: 833).

Табуированными в хакасском языке можно считать, очевидно, следующие слова и выражения: сөök пас ‘костяная голова’ (белка), саарасхыр ‘соловый жеребец’ (колонок), чирік пурун ‘раздвоенный нос’ (заяц), сазах оды ‘пахучее курице’ (табак), кистіг ‘резак’ (нож), сапачах ‘топор’ (топор), атынчаң ‘то, чем стреляют’ (ружье), тоҕлах ‘круглый’ (пуля), пиденген ‘замаранная’ (собака), хызарҕан

‘краснеющее’ (мясо), типсечең ‘то, что топчут’ (зола), сарыгмай ‘желтеющий’ (дрова), хахтыг ‘таган’ (таган).

Описательными образными оборотами следует признать слова и выражения типа узун азах ‘длинноногий’ (конь), чызыг пурун ‘гнилой нос’ (корова), маарас ‘блеющая’ (овца), узун сас ‘длинноволосый’ (поп), пас пулгас ‘головамахатель’ (шаман).

Итак, выясняется, что табуированная лексика в хакасском языке есть; она представлена не столь богато, как в хантыйском языке, но выделяется вполне явно, в виде части слов охотничьего языка. В контексте сравнения языковых картин мира адекватным представляется вывод о том, что охотничьи табу и эвфемизмы хакасского языка занимают промежуточное положение между “медвежьим языком” хантыйского языка и табу и эвфемизмами в языках многих современных народов, далеко ушедших от архаики в своей культуре. Другой вывод сводится к тому, что в каждом языке посвоему “укладываются” разнородные элементы мифологического и обыденного, образного и прагматичного фрагментов национальной языковой картины мира.

### **Заключение**

В любом языке с течением времени вырабатывается механизм, способствующий адекватному употреблению лексемы в высказываниях общего (или идиоматического, или афористического) характера. В этом плане пословицы и поговорки прежде других высказываний описываются как набор лексем (но в высказывании – синтаксически организованных), с помощью которых конституируются те или иные жизненные явления (факты, советы, правила), формулируются общие истины. Верно и другое: в любом языке отдельные слова, в т. ч. – сугубо номинативные единицы, обладают разнообразием сочетательных возможностей: они могут становиться словами-концептами, а могут использоваться в качестве ядерных элементов идиоматических, концептуальных высказываний.

Интересно, к примеру, сравнивать разные языки на предмет того, как в них в качестве словообразовательных элементов используются слова типа *один, два, три... сорок пять*, т.е. лексемы, за которыми стоят *числа*. Такое исследование, действительно, было проведено: известный лингвист сравнил по названному признаку целый ряд языков, в том числе особенно пристально он анализировал данные русского и китайского языков. Сфера языка при этом была правомерно сужена:

рассматривались явления только лексико-фразеологического уровня. И вот к каким выводам пришел исследователь.

«Китайский язык во много раз активнее любых знакомых нам языков использует в качестве словообразовательных элементов *числа*. ... Все факты использования имен чисел в качестве строительного материала китайской лексико-фразеологической системы мы разделили на три группы: 1) числа входят во *внутреннюю форму отдельных слов*; 2) числа используются в *поговорах и пословицах*; 3) числа входят в состав своеобразных *«формул-предписаний»*. Проводя параллели с русским языком, заметим, что немногочисленные случаи использования чисел в лексико-фразеологической системе русского языка по предложенной классификации полностью уложились в первые две группы» (Корнилов, 2003: 218-219).

Если по предложенной схеме рассмотреть материал тувинского и хакасского языков, нужно будет констатировать, что он представляет тот же тип языков, что и китайский, – языков, в которых случаи семантически связанного, “фразеологического” использования чисел относятся и к внутренней форме слов (и словосочетаний), и к структуре пословиц (и поговорок), а также и формул-предписаний. Единственный нюанс заключается в том, что в системе тувинского и хакасского языков много не просто слов (в том числе – сложных), а словосочетаний с числами:

Чангыс сөс-биле – одним словом; бир-ле магалыг эки хүн – в один прекрасный день; шупту чангыс кижиге дег – все как один. Беш көпөкчигеш – пятак (монета). Кошкан үш аът – тройка (лошадей) (КРТС, 1994: 206, 307, 384).

ПР один ... **пiр чүүрлер презр.-ирон.** всякие люди (*соотв.* одного поля ягодки); **пiр чүүрлер пiриккел алгырлар** собрались всякие; бродяги; **пiр ондайна чуртирға** жить однообразной жизнью; **пiр чiрке тартарға** судить обо всех одинаково (*букв.* на одну нитку натянуть); **пiр чахсы кiзи аал чазидыр, пiр чабал кiзи аал путхидыр** *посл.* один хороший человек прославит село, другой (*дурной*) может опозорить село (ХРС, 2006: 367).

ТӨРТ четыре; **төрт азахтыг** четвероногий; **төрт терпектиг** четырехколесный... **төрт орынныг машина** четырехместная машина; **төрт азахтыг – нымырха туупча (табырған) фольк.** загадка с четырьмя ногами – несет яйца (белка-летяга) (ХРС, 2006: 664).

ПИС 1) пять... **пис чыллыг** пятилетка; 2) пять, пятерка (*оценка, балл*); **пис салаа тударға** здороваться, приветствовать (*букв. пять пальцев держать*); **пис адай пір інде чуртапчалар** (*мелейдегі хол*) *загадка* пять собак в одной конуре живут (рука в рукавице) (ХРС, 2006: 362).

ЧИТІ семь... **читі күні** *религ.* семь дней (*поминки*). ЧИТІГЕН Большая Медведица (*созвездие*); **Адай Читігені** созвездие Малой Медведицы; **Читіген, Читіген, читі чылтыс** *погов.* Большая Медведица, Большая Медведица, семь звезд (ХРС, 2006: 972).

Формально-семантическое варьирование слов позволяет развиваться языку, способствует продуцированию бесконечного количества высказываний и текстов. Значительный семантический потенциал слова позволяет ему участвовать в разных высказываниях, но каждый раз – в выражении определенной мысли. Так, название животного становится концептуальной единицей в том случае, если данное животное в глазах человека наделено некими свойствами, достаточно важными и значимыми, чтобы переносить их на человека.

Анализ материала хантыйского и хакасского языков показывает, что из большого числа представителей фауны в афористических выражениях упоминаются, прежде всего, домашние животные: они всегда перед глазами, они включены в материальное хозяйствование, в повседневную жизнь человека. Но различие между народами (и языками) наблюдается и в этом случае. Ярким примером служат высказывания о вечности, смысле жизни, ее непрерывности: для их создания выбираются разные животные (и предметы, связанные с ними). В хакасском языке, как и в других тюркских языках, для этой цели используются слова со значениями ‘конь’ и ‘седло’, а в хантыйском языке – слова со значениями ‘собака’ и ‘упряжка’.

Гипотеза лингвистической относительности, как известно, не получила явного доказательства; тем не менее, в ней сконцентрированы наиболее сильные положения основ этнолингвистики. Ниже укажем некоторые верные, на наш взгляд, постулаты этнолингвистики и гипотезы Сепира – Уорфа, разберем такой материал разноструктурных языков, который, несомненно, имеет отношение к связи языка и культуры этноса.

«Этнолингвистика – направление в языкознании, изучающее язык в его отношении к культуре»; «Этнолингвистика – научная дисциплина, находящаяся на стыке этнографии и лингвистики и

изучающая взаимоотношение между этносами и языком» (Кузнецов, 1990: 597; Исаев, 2003: 177).

«Согласно Сепира-Уорфа гипотезе, логический строй мышления определяется языком. ... В советском языкознании Сепира-Уорфа гипотеза подверглась критике с позиций марксистской методологии: сторонники этой гипотезы не учитывают, что язык не представляет собой самодовлеющей силы, творящей мир, а является результатом отражения человеком окружающего мира. Различия в способах его членения возникают в период первичного означивания и могут быть обусловлены ассоциативными различиями, несходством языкового материала, сохранившегося от прежних эпох, влиянием других языков и т.д. ... Форма и категории мышления одинаковы у всех народов, хотя язык оказывает известное регулирующее влияние на процесс мышления» (Кузнецов, 1990: 443).

Давно устоявшееся научное мнение (почти клише): традиционное мировоззрение древних народов находит вполне определенное, адекватное выражение в языке того или иного народа, наиболее адекватное – в пословицах, поговорках, загадках и в других малых, а также и в больших, фольклорных произведениях. Переворачиваем эту формулу – получаем столь же верное утверждение: во многих фрагментах языка очень верно (метко, точно, адекватно) отражается миропонимание, мировоззрение означенного народа. При этом народное сознание, переходящее в вербальную форму (в язык), естественно, никоим образом не ориентируется на “законы жанра”, оно попросту их не ведаёт.

Принимая в целом оба этих постулата, после выполнения в отношении эмпирического материала (коим в нашем случае являются вербальные конструкции, сконцентрированные в словарях) процедур анализа, сравнения и обобщения, решимся развить эти положения в типологическом духе, т.е. с позиций лингвистической типологии. Общая мысль в первом приближении достаточно проста, а для истых приверженцев типологии и вовсе – лежит на поверхности: эта соотнесенность народного сознания (мышления) и языка народа, так же как и структурные схемы языков мира, может быть разложена на типы. То есть, конечно, связь коллективного разума и словесных конструкций может быть рассматриваема применительно к каждому отдельно взятому языку, но лингвисты будут настаивать на том, что в результате общего взгляда на получающуюся картину (на все языки именно в этом одном аспекте) так или иначе придется констатировать наличие

нескольких немногих типов языков. Существенный момент: поскольку мир многолик, человеческое сознание многомерно, целесообразно исследовать названную связь постепенно, каждый раз применительно к отдельным самостоятельным явлениям (субстанциям, понятиям, концептам, категориям).

Типологическую характерологию можно найти даже в тех семантических сферах, которые сильно “зависят от” ментальности этноса. В перспективе просматривается возможность создания когнитивной грамматики естественного языка. Строй языка, его подсистемы, категории и единицы можно рассматривать как результат познавательной деятельности именно данного человеческого сообщества, данного этноса. Самая деятельность этноса, создавшего этот конкретный язык, предполагается совершенной пусть и не по точному плану, но в некоем заданном направлении. Исходная мысль: развитие “коллективного разума” этноса шло в определенном направлении, и потому – получился тот язык, который получился. Также следует иметь в виду, что одни фрагменты лексики языка могут опираться на обыденное, “повседневное” человеческое сознание, другие – на “виртуальное”, одним из которых, как выясняется, является сакральное, мифологическое сознание.

Таким образом, отношения между языком и мировоззрением основываются на процессуальном характере познавательной способности, способности создавать в сознании концепты, которые разворачиваются в языке, в структуре грамматических категорий и словарного состава. Языковые явления, единицы и формы как результат познавательной деятельности этноса составляют его лексикон, набор парадигм и сеть моделей. В живом общении, в динамике эти парадигматические структуры переходят в синтагматические структуры, в интонационно оформленные звуковые цепочки.

### **Источники**

- Исаев М. И. Словарь этнолингвистических понятий и терминов. 3-е изд. М.: Флинта; Наука, 2003. 200 с.
- Корнилов О. А. Языковые картины мира как производные национальных менталитетов. 2-е изд., испр. и доп. М.: ЧеРо, 2003. 349 с.

- Кошкарева Н. Б. Цветообозначения в уральских языках Сибири: цвет или свет, прилагательные или глаголы? // Критика и семиотика. 2020. №2. С. 152-166.
- Кронгауз М. А. Семантика: Учебник для вузов / Российский государственный гуманитарный университет. М., 2001. 399 с.
- КРТС – Краткий русско-тувинский словарь. Около 14 тысяч слов / Отв. редактор Д. А. Монгуш; редактор Я. Ш. Хертек / Тувинский НИИ ЯЛИ. Кызыл, 1994. 432 с.
- Кузнецов А. М. Сепира – Уорфа гипотеза (гипотеза лингвистической относительности) // Лингвистический энциклопедический словарь / Главный редактор В. Н. Ярцева. М.: Советская энциклопедия, 1990. С. 443.
- Кузнецов А. М. Этнолингвистика // Лингвистический энциклопедический словарь / Главный редактор В. Н. Ярцева. М.: Советская энциклопедия, 1990. С. 597-598.
- Лазарев Г. Д. Сорненг тов. Рассказ на языке ханты. Ханты-Мансийск, 1999. 36 с.
- Леонтьева Т. В. Идиома собаку съест: семантико-мотивационная реконструкция // Вестник Томского государственного университета. 2017. №422. С. 17-25.
- МР – Методические рекомендации по использованию хантыйских загадок / Составитель Е. А. Немысова. Ханты-Мансийск, 1990. 18 с.
- Основы финно-угорского языкознания. Вопросы происхождения и развития финно-угорских языков. М.: Наука, 1974. 484 с.
- Падучева Е. В. Семантика вины и смещение акцентов в толковании лексемы // Логический анализ языка: Языки этики / отв. ред.: Н. Д. Арутюнова, Т. Е. Янко, Н. К. Рябцева. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 149-166.
- Патачаков К. М. Некоторые сведения об охоте хакасов / Рукописное наследие Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории. Выпуск №1. Абакан, 2006. 38 с.
- Плунгян В. А. Общая морфология: Введение в проблематику. М.: Эдиториал УРСС, 2000. 384 с.
- РХТС – Русско-хантыйский тематический словарь: Казымский диалект / С. П. Кононова. – СПб.: Просвещение, 2002. 216 с.

- Телия В. Н. Коннотация // Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В. Н. Ярцева. – М.: Советская энциклопедия, 1990. – С. 236.
- ХРРХТС – Хакасско-русский и русско-хакасский тематический словарь (разделы «Человек», «Флора и фауна») / А. Д. Каксин, М. Д. Чертыкова. Абакан: Издательство Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова, 2020. 224 с.
- ХРС – Хакасско-русский словарь (около 22 тыс. слов) / под общ. ред. О. В. Субраковой / О. П. Анжиганова, Н. А. Баскаков, М. И. Боргояков, А. И. Инкижекова-Грекул, Д. Ф. Патачакова, О. В. Субракова, П. Е. Белоглазов, З. Е. Каскаракова, А. С. Кызласов, Р. Д. Сунчугашев, М. Д. Чертыкова. Новосибирск: Наука, 2006. 1114 с.
- ХС – Хыйга сөс / Мудрое слово. Хакасские пословицы, поговорки и загадки. 4-е изд., доп. / Хакасский НИИ языка, литературы и истории. Абакан: Хакаское книжное издательство им. В. М. Торосова, 2021. 188 с.
- Черемисина М. И. Язык и его отражение в науке о языке / Новосибирский государственный университет. Новосибирск, 2002. 254 с.
- Черемисина М. И. Языки коренных народов Сибири: Учебное пособие / Новосибирский государственный университет. Новосибирск, 1992. 92 с.
- Черемисина М. И. Язык как явление действительности и объект лингвистики / Новосибирский государственный университет. Новосибирск, 1998. 128 с.
- Чертыкова М. Д. Образ трудолюбивого / ленивого человека в хакасской пословичной картине мира // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2021. №2 (32). С. 79-92.
- Чертыкова М. Д. Пословичная концептуализация общетюркской зоолексемы ат «лошадь» (на материале хакасского языка) // Языки и фольклор коренных народов Сибири. 2019. №2 (38). С. 78-84.
- Чесноков П. В. Неогумбольдтианство // Философские основы зарубежных направлений в языкознании. М.: Наука, 1977. С. 7-62.



DEWOS – Steinitz W. Dialektologisches und etymologisches Wörterbuch der ostjakischen Sprache. Berlin, 1966-1993. 2019 s.

Söder T. “Walk This Way”: Verbs of Motion in Three Finno-Ugric Languages. Uppsala 2001. 154 pp. (Studia Uralica Upsaliensia 33)



# ХАКАС ТІЛІНДЕ ПАЗА КИБІРЛЕРДЕ ӨҢНЕРНІҢ ТУЗАЗЫ

Марина Алексеевна МЕДВЕДЕВА\*

Полған на чонның пурунғыдаң өң прай чир чарыхты, чир үстүн піліп алар, оңарып алар ондай полған. Өң чир-чайаанның иң өөнін, сілиин паза кізінің иң аарлығын таныхтирға киректелчең. Че тус иртерінең, өңнер омалары, пілер (познавательнай) тузазын чідір салып, эстетической паза духовнай тузалығ пол парғаннар. Ол ондайнаң өң кізінің істіндегі сағызын таныхтирға киректел сыххан.

Полған на тілнің чир үстүне пос ондайлығ көрізі пар полча. «Өң» сөс өңнернең не палғалыстығ сөстерні нимес, че ідөк кізінің аймах көңнін: чүрексіпчеткенін, пичеллепчеткенін, өрінчеткенін, хомзынчатханын, ан.п., таныхтир ондай полча.

Чонның культуразында өң хачан даа улуғ тузада полған. Че полған на чонның өңнерге пос ондайлығ көрізі хачаннаң пар полған. Хакастарның ідөк пасха нимес. Хакас тілінде өөн өңнер полчалар: *ах, хара, хызыл паза көк*. Ол өңнер пос ондайлығ полчатханына паза хакас чонның чуртазында олар хайдағ орында турчатханына пістің істезиибіс чарыдылча.

## 1. Хакас тілінде өңнернің тузазы

Өңнерні таныхтапчатхан сөстернің лексико-семантической группазы пурунғы атрибутивной сөстер тіп таныхталчалар. Хакас тілінің өңнерні таныхтапчатхан системазы мындағ лексической единицаларнаң пілдірілче: *ах* белый, *хыр* седой, *көк* зеленый, синий, *хара* черный, *хуба* бледный, бледно-желтый, светло-коричневый, *хуу* бледный, бесцветный, серый (выгоревший, высохший), *күрең* коричневый, темно-рыжий, бурый, *хызыл* красный, *сарыг* желтый, *ала* пестрый, пегий, *пора* серый, сивый (масть животных).

Таныхтирға кирек, өңнерні таныхтапчатхан өөн терминнер пурунғы түрк тілінің, прай даа түрк тілдерінің сөс чыындызында пар:

---

\* кандидат филологических наук, доцент, Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Хакасский государственный университет им. Н.Ф. Катанова», институт филологии и искусств, кафедра хакасской филологии, marina\_medvedeva\_71@mail.ru. ORCID: 0000-0003-3732-0377

*ак* белый, *көк* синий, *кара* черный, *кызыл* красный, *сары* желтый – алтай тiлiнде; *ак* белый, *көк* синий, *ногаан* зеленый, *ак-көк* голубой, *кара* черный, темный, *кызыл* красный, *хүрең* коричневый, *сарыг* желтый – тува тiлiнде. Хай пiрее сөстер моол тiлiнең киргеннер: *боро* серый (*пора* хакас тiлiнде), *ногоон* зеленый (*ноган* хакас тiлiнiң хаастар диалектiнде тузаланылча), *күрен* коричневый (*күрең* хакас тiлiнде), *чоокыр* пестрый (*сохыр*, *чохыр* хакас тiлiнде).

### 1.1. «Ах» öңнiң тузаы

Öңнернi таныхтапчатхан терминнернiң аразында ах öң чоохта удаа тузаланылчатханынаң пасхалалча.

Ах öң паза аның көрiмнерi чуртастың прай даа сфераларында öткiн тузаланылча. Анзы ах öңнiң прай пасха öңнернi тартып алчаң физическай ондайы парынаң палғалыстығ полча.

Хакас тiлiнде ах öңнi таныхтапчатхан öзенi, öөнi – ах. Ах öңнi чағынни адирға сөстiң 13 көрiмi киректелче: *ах-ах*, *аппагас* белый-пребелый, очень белый; *ах арах* беловатый; *агамзых / агамдых* беловатый, белесый; *ах нус* бело-голубой; *ах тос* беловатый, белый, как береста; *хыр* серый, чалый (о масти лошади), седой; *хып-хыр* седой, как лунь, совсем седой; *ах хыр* бело-чалый (о масти лошади); *ах ой* белосивый (о масти лошади); *чарых* прям и перен. светлый, яркий; *күмүс* серебряный.

Хакас тiлiнде ах öңнiң мындағ тузалары пар:

1. Харның, сүтгiң паза мелнiң öңнерi «цвет снега, молока, мела»: *ах хар*, *ах краска*, ан.п.

2. Арығ, кiрлелбеен, пыро чох, сын; уғаа сiлiг, чახсы, пай, чазағлығ, тың сiлiг, тың чазағлығ "чистый, незапятнанный, невинный, честный; прекрасный, роскошный, великолепный»: *ах сагыс*, *ахтанарға*, *ах öрге*, *ах мал*, ан.п.

3. Пора, ах «сивый, белый»: ах iнек, ах ат, ан.п.

4. Харах ағы, нымырха ағы «белок глаза, белок яйца»: харах ағы, нымырханың ағы.

5. «Бельмо»: ах тастирға.

6. Сүтнең идiлген ас-тамах: ах чых «молочные продукты».

Хакас тiлiнде ах öң киректелче:

1) Агтарны, инектерні түгі хоостыра адирында:

*ах белая, сивая; ах ат сивая лошадь, ах инек белая корова; ах хой белая овца;*

*ах хамахтыг белолобый (о животных) (Анжиганова, 2006: 88);*

*ах ой бело-сивая; ах ой ат бело-сивая лошадь (Анжиганова, 2006: 88);*

*ах сабдар светло-игренивый; ах сабдар ат светло-игренивый конь (Анжиганова, 2006:422);*

*ах сараат светло-соловая;*

*ах халтар светло-мухортая; ах халтар аттыи алып богатырь со светло-мухортой лошадыю (Анжиганова, 2006: 793);*

*ах пора светло-серый; ах пора ат светло-серая лошадь (Анжиганова, 2006: 381);*

*ах чилін белогривая;*

*ах ой светло-серая; бело-буланная (Анжиганова, 2006: 296);*

*ах хоор сиво-каурый (Анжиганова, 2006: 845);*

*ах хула буланый (Анжиганова, 2006: 861).*

2) Хадыл сөстөр пүдирерінде

*Ах сагынарға* иметь чистые помыслы, намерения: Ниме дее полза, ол ах сағынған.

*Ах чарых* земная жизнь, этот свет. Христиан киртиністіг чонның тігі чирге (потусторонний мир) тоғыр полча: Ибзер читсе, ічезі ах чарыхтаң парыбыстыр; Пір хатап ах чарыхта чуртапчатханда, кізі поларға кирек; Ёр ағырып, ол ах чарыхтаң ас полбады.

*Ах арыг* уст. святой.

*Ах саар* белым бело: Аның сырайы ах саар пол парып турчатхан.

*Харах агы* белок глаза: Алыптың харах ағы хызар партыр.

*Нымырха агы* белок яйца: Кічіг палалар нымырханың ағын на чирге хынчалар.

*Ах настыг, ах састыг* седоголовый, седовласый: Тайым ах састыг пол партыр.

*Ах ат* созвездие Малой Медведицы.

*Ах алды* саг. горностай.

*Ах көксін* белый стриж.

*Ах көтен* птица, откладывающая яйца в норе суслика;

*Ах парчых* дрозд;

*Ах сус* утка-крохаль;

*Ах сымна* белая куропатка; (күркү);

*Ах палых* саг. елец; кыз. нельма; (номза);

*Ах тастап парған харах* бельмо: Аның харағы агырчаттыр: ах тастап партыр.

*Ах саар чазы* всё поле белым бело (напр. от цветов): Ах саар чазыда сомға суурын килгебіс.

*Ах саар пол парарға* побледнеть: Аның сырайы ах саар ла пол парған.

### 3) Сөспек-сиспектернің чардыхтарында

*Ахты хара тібе* погов. соотв. не перечь! (букв. на белое не говори – черное).

*Ах мал соохха торых* погов. белое – нежное (букв. скот белой масти на холод слаб).

*Сырты хазаннаң хара, көксі хардаң ах* (харачхай); загадка спина чернее котла, грудь белее снега (ласточка).

### 4) Өзімнернің аттарында

*Ах киик оды* ягель:

*Ах пас* одуванчик: Пүөл ах пас тың чайыл партыр.

*Ах пастыг от* белоголовник: Уучам ах пастыг отты чайға көп тимнеп саладыр.

*Ах пугдай* белая пшеница: Пістің чирлерде ах пугдайның урожайы тың на чаксы полбин салча.

*Ах тараан* рис: Магазинде ах тараанның пазы хатабох өс партыр.

*Ах ирбен* панцерия шерстистая: Пістің покозыбыста саңай ах ирбен чайыл партыр [Каскаракова, 2018: 155].

### 5) Иргілен парған сөстерні адирында

*Ахтар* ист. во мн. ч. белые (контрреволюционеры): Иирде ахтар отряды аалға кіргеннер.

*Ахсаар* (ах саар аал) ах кибіс иблiг улуғ аал: Ах талайны хастади ахсаар полған аал турыпчададыр (ал. ным.).

*Ах-сул* хыр пастығ, кирі: Ах-сул пол парған апсах кізі оолахтың алнында турыбысты (ным.).

*Аххай* кізілер; чыылған чон; пір төлнің чоны: Парчан аххайлар чыылысты.

*Ах хурчух* чазанчыхтар, ипчі кізінің чазанчаң оох-теек нимелері: Хыстапин пүүн чазағлығ көрінерге сағынған, аннаңар ах хурчухтарын сығарған (Султрекова, 2013: 19).

### 6) Тағлар, төңнер, тигейлер аннаң даа пасха орыннар аттарында

*Ах Ыўс* – Шира аймағындағы суғ ады;

*Ах Ыўс тасхыл* – Ах Ыўс суғның пазындағы тағ, орны хоостыра іди адал парған: Ах Ыўс (гидроним) + тасхыл «голец, белогорье»;

*Ах көзе тас* – тағ: ах «белый» + көзе «менгир» + тас «камень». Тағ хабырғазында ах обаа турчатхан үчүн, тағ іди адалтыр (Асхыс аймағындағы Бирикчуь поселок хыринда);

*Ах марчы* – орын: ах «белый» + марчы диал. «солончак» - белый солонец. Андағ суғ хастада парчатхан орыннар Ағбан пилтірі, Таштып паза Пии аймақтарында пар полтыр;

*Ах пас тигей* – төң: ах «белый» + пас «голова, вершина» + тигей «сопка, холм». Төң ады ол чирде иң не пурун чурт пастаан кізінің Ах пастың адынаң адалтыр. Ол Ах пас Ахпашевтернің родының төстегізі полтыр. Ол төң Асхыс Аймағындағы Палғаннар аал хыринда.

*Ах тағ* – тағ: ах «белый» + тағ «гора» – белая гора. Таштып аймағындағы Кызылсук аал паза Алтай аймағындағы Аршаннар аал хыриндағы тағларның ады ах өңніг полчатхан породаларнаң палғалыстығлар.

*Ах тас* – тағ: ах «белый» + тас «камень» – белый камень. Ағбан пилтірі аймағындағы Оросительная станция хыриндағы тағның ады ідөк ах өңніг полчатхан породаларнаң палғалыстығлар.

*Ах хабах* – тағ: ах «белый» + хабах шор. «лоб» – белый лоб. Таштып аймағындағы Матур суғның пазында орныхчатхан тағның ады тайға чирінде иртөк хар түс парчатханынаң палғалыстығ тіп саналча.

*Ах хайа* – тағ: ах «белый» + хайа «скала» – белая скала. Асхыс аймағындағы Бейка паза Казановка ааллардағы, Орджоникидзе аймағындағы Сарала суғ хастади орныхчатхан тағларның аттары ах өңніг полчатхан породаларнаң палғалыстығлар тіп саналча.

*Ах хайалығ хол* – хол: үстүндегі тағның адына -лығ хозым хозылып пүт парған – ах хайалығ хол «лог с белыми скалами». Таштып аймағындағы Анжувль аал хыринда орныхча.

*Ах хатығ* – орын: ах «чистый» + хатығ «твердый» – өзім чох орын (ах чазы – голая степь). Ноға пу орын іди адал парғаны хоостыра чарыдарға кирек, прай өңнерөк чили, ах пілдірістің өөн тузазынаң пасха, оттеноктары пар.

*Ах хол* – хол: ах «чистый» + хол «лог» – чистый лог арығ хол, өзім паза тастар чох хол пол парча. Асхыс аймағындағы Ус-Чул, Пии аймағындағы Табат паза Кічіг Нонып ааллардағы холлар ады үстүнде таныхталғанох чили пүт парғаннар тіп саналча.

*Ах хыйығ* – тағ: «чистый» (без растительности) + хыйығ «косогор». Орджоникидзе аймағындағы Хара Ыўс суғ хастада хол орынның пос оңдайлығ полчатханы хоостыра адал парған(Сунчугашев, 2001: 16).

7. *Ағын, ахчатхан* проточный, быстротекущий тузазынаң *ағын, ағын суг, ағарға* паза ан.п. сөстер пүт парғаннар.

Ол ондайнаң, хакас тілінде ах өң мындағ тузаларда киректелче:

1. аттарны, інектерні түгі хоостыра адирында;
2. хадыл сөстер пүдірерінде;
3. сөспек-сиспектернің чардыхтарында;
4. өзімнернің аттарында;
5. иргілен парған сөстерні адирында;
6. тағлар, төннер, тигейлер аннаң даа пасха орыннар аттарында;
7. ағын, ахчатхан тузада аймах-пасха сөстер пүдірче.

## 1.2. «Хара» өңнің тузазы

Хакас тілінде хара өңні таныхтапчатхан өзені, өөні – *хара*. Хара өңні чағынни адирға сөстің 11 көрімі киректелче: *хара арах* черноватый; *хан-хара* черный-пречерный, черный-черный, совершенно темный; *тас хара* черный-черный, совершенно черный; *харамзых / харамдых* черноватый, темноватый, место, кажущееся издали черным; *харасхы* темный; *хан-харасхы* темный-претемный; *хара патха* черный, как смола; *хара торығ* темно-гнедой; *хара халтар* темно-мухортый; *хусхун хара* черный, как ворон; *чылтың хара* вороной (масть лошади).

Хакас тілінде хара өңнің мындағ тузалары пар:

1. Черный, темный: *хара көгенек, хара торғы, хара пас* «а) черная голова; б) перен. (разг.) черноголовый (так хакасы называют себя и другие азиатские народы)», хара пазың хазарғанча, хасха тізің сарғалғанча чөр (фолькл., благосл.) живи до тех пор, пока твоя черная голова не побелеет, пока белые зубы не пожелтеют.

2. Хомай, хомай нима «отрицательный, плохой»; чабал, өкпеліг, тарынчах, хара сағыстығ, улуғ пыролығ «злой, коварный, преступный»: хара сағыс, хара сағыстығ, хара сағынарға, ан.п.

3. Чир, хуруғ чир «земля, суша»: хара чир, хара суг, ан.п.

Хакас тілінде хара өң киректелче:

1) Аттарны, інектерні түгі хоостыра адирында

*хара* вороной; *хара ат* вороной конь (Анжиганова, 2006: 805);

*ах хамахтығ хусхун хара* вороная с белым лбом;

*хара пора* темно-серый; *хара пора ат* темно-серый конь (Анжиганова, 2006: 381);

*хара күрең* темно-коричневый; *хара күрең ат* темно-коричневая лошадь;



*хара торыг* темно-гнедой; *хара торыг* ат темно-гнедая лошадь;  
*хара халтар* темно-мухортый; *хара халтар аттар* темно-мухортые лошади (Анжиганова, 2006: 805);

*хара көк* темно-мышастая;

*хара хула* темно-саврасая;

*хара хасха* чернолысый (Анжиганова, 2006: 821);

*хусхун хара* черный, как ворон;

*чылтың хара* вороной (Анжиганова, 2006: 805);

*хара асхыр* вороной жеребец (Анжиганова, 2006: 85);

*хуба хара* светло-вороная.

## 2) Хадыл сөстөр пүдирерінде

*Хара өртек* (зоол.) турпан: Пүүл хара өртектер орай килгеннер.

*Хара пугдай* гречиха: Пии аймағында салылған хара пугдай чахсы урожай пиртір.

*Хара сарып* (бот.) ракета: Ол чир хара сарып ла пол партыр.

*Хара сеек* муха: Хара сеектер тоғынарға даа пирбееннер.

*Хара сіген* (бот.) полынь: Мының алнындағы хырлар хара сігенге пастыр партырлар.

*Хара суғ* ключ, родник, источник: Арыгда хара суғ суулап ахча.

*Хара тас* а) каменный уголь; б) (зоол.) черный дятел: Хакасияда полған на чыл хара тас анычаң наа чирлер табылча; Харат ас хачанох пістің чирлерде тоғаспинча.

*Хара көйее* черная зола: Пес одынып, оолағас хара көйее ле полып алтыр.

*Хара иб / хариб* тюрьма: Аның өйи пабазын харибге одырт салғаннар.

*Хара сабан* (зоол.) глухарь: Хараазы читсе, хара сабан хахпас тыттаң ходырча.

3) Сөстөрні пасха тузада турғызарында. Андада хара өң хомай, чабал хуттарны, нимелерні таныхтирға киректелче:

*Тағ харазы* горные (злые) духи: Мының алнында тағ хараларынаң хорығып, чир-чайаанда сууласпачаңнар.

*Хара сағыс* злой умысел: Пу кізі хара сағыснаң килтір ноо.

*Хара сағыстыг* коварный, злой: Хара сағыстығлар көптең көп полып дырчалар.

*Хара айна* черт, дьявол: Мындағы хара айнаң ибге нанарын пір дее піле чоғыл (ным.).

4) Тыыдыс форма пүдирерінде

*Хара пасхачыл* очень странный: Ол туста хара пасхачыл киректер пол сыххан.

*Хара иртен* очень рано: Ууча хара иртеннең үүчүкте тоғынча.

*Хара кічигдең* в раннем детстве: Хара кічигдең хой хадарған кізі пу.

*Хара пурун* далекая древность: Анзын чоохтап таа полбассым, хара пурунда полған ол.

*Хара чалгыс* совершенно одинокий: Апсағас, өрекенні ах чарыхтаң парардаң, хара чалгызаан халды.

*Хара чархастығ* ужасно надоедливый: Хайдағ хара чархастығ кізізің син!

*Хара чалгыс пала* единственный ребенок: Хара чалгыс палалығ апсах-өрекен чуртаптырлар.

*Хара нымырха* День поминовения (Родительский день): Хара нымырха күн хачан даа чахсы күн полбинча.

*Хара ит* постное мясо: Хара иттіг мал сохтырзыбыс.

*Хара чей* черный, незабеленный чай: Хара чей кізі хазиина чахсы ла нимес.

*Хара тайға* дремучая тайга: Алныларында хара тайға ла көрінген.

*Хара тискер* совершенно противоположный (наоборот): Пу нимені хара тискер итчең кізі.

*Хара чон* простолюдин: Аны хара чонға ирге парбасха чөптечеңнер.

*Хара тир* обильный пот (от напряженной работы): Хара тир ахханча тоғынчалар.

*Хара хачағ* большие трудности: Пүўңгі күн хара хачағлығ полды.

5) Сөспек-сиспектернің, хыйға чоохтарның чардыхтарында

*Хара пазым чатханча, нымзах хараам соолғанча* - тігі чирзер парғанча, өлгенче.

*Хара пазым хыйын парза* – ол парзам теені.

*Ўgrenгені* – чарых, *ўgrenмеені* – харасхы – пөзік ўгредіг алып алған кізінің ондайлары уғаа көп, ўгредіг чох кізі көп нима пілбинче, тоғызы чоғыл, чуртазы пір орында турча.

*Хара* – *харға* нимес, *мүўстіг* – пуға нимес (жук).

*Хара адайларым ікөлең парилар*, харны чалғап парилар (катанкалар).

6. Өзімнернің аттарында

*Харагат* смородина

*Хара настығ от* черноголовник

*Хара нир / хара көбігей* (хызыл диалектінде) черника

*Хара от* полынь-черная лапка

*Хара сарып* ракита

*Хара сіген* полынь

*Хара тирек* осокорь

*Хара хазың* ольха (Каскаракова, 2018: 166).

7. Аал, город, поселок, станция аттарында

*Харагай паары* аал Карагай, Таштып аймағы

*Харасуғ* аал Харасуғ, Боград аймағы

*Харатас* город Черногорск, Хакас Республикада

*Харачул* кічіг аалычах Харачул, Таштып аймағы

*Харой* аал Харой Таштып аймағы (Анжиганова, 2006: 1086-1087).

8. Суғлар, көллер аттарында

*Хара көл* Хараколь Таштып паза Шира аймахтары

*Харасип* суғ Карасибо Таштып аймағында

*Харасуғ* суғ Харасуғ Енисей суғның сол сариндағы азырығында,

Боград аймағы

*Харасуғ* суғ Харасуғ Таштып аймағында

*Харатас* суғ Караташ Ах Ыўс суғның оң сариндағы азырығында,

Ағбан пилтірі аймағы

*Харатос* суғ Каратош Она суғның сол сариндағы азырығында,

Таштып аймағы

*Хара Ыўс* суғ Черный Июс Чулым суғның сол сариндағы пазы (пасталчатхан орны), Шира паза Орджоникидзе аймахтары (Анжиганова, 2006: 1086-1087).

9. Тағлар, төңнер, тигейлер аннаң даа пасха орыннар аттарында

*Харанас* Карабаш, *Хара пас* тағлар: *хара* черный + *пас* вершина, тағның ады пазының хара өңніг полчатханынаң палғалыстығ. Ағбан пилтірі аймағында паза Асхыс аймағының Казановка аал хыринда орныхча.

*Хара пөзік* тағ Карабезик: *хара* черный + *пөзік* высота, черная высота. Орджоникидзе аймағында паза Шира аймағында Ах Ыўс суғ хастада, Инжұл суғның пазында орныхча.

*Хара сын* сын Карасын: *хара* покрытый густым лесом + *сын* хребет, *хойығ агаснаң чабылған сын*. Боград аймағында паза Ағбан пилтірі аймағында Биря суғ хастада орныхча.

*Хара тигей* тағ Харатигей: хара темный + тигей вершина, оронимнің ады тигейнің хара өңінең палғалыстығ полча. Ағбан пилтірі аймағында паза Асхыс аймағында Хойза аал хыринда орныхча.

*Хара хайа* тағ Карагая: *хара* темный + *хайа* скала, тағның ады хайаларның хара өңінең палғалыстығ полча. Асхыс аймағында Асхыс Чоғархы аал хыринда паза Орджоникидзе аймағында Хара Ыўс суғның пазында орныхча.

*Хара ходыр* тағ Караходыр: *хара* темный + *ходыр* парша, короста, тағның ады хара түс нимес тастар парынаң пол парған. Ағбан пилтірі аймағында Чарков аал хыринда орныхча.

*Хара тағ* тағ – Андағ аттығ тағ Хакас республиканың Асхыс аймағында (Учуль, Сафроннар, Халарлар ааллар хыринда паза Камышта суғ хастада), Шира аймағында (Топанов паза Аешин ааллар хыринда), Пии аймағында Табат суғ хастада, Таштып аймағында Кобырза суғ пазында: тағның адының пүдізі тағда пол парчатхан породадарның паза өзімнернің өңінең паза хойығ ағастығ полчатханынаң палғалыстығ тіп саналча. Пастағызында ол хара тағ полар, ікінчизінде – хойығ арығнаң чабылған тағ.

*Хара марчы* орын: *хара* черный, темный + *марчы* солончак – пу орын хара өңініг полчатханынаң нимес, солончактың тың көп паза пай полчатханынаң палғалыстығ тіп саналча. Орын Асхыс аймағының Ис пилтірі аал хыринда орныхча.

*Хара нан тасхыл* тағ: *хара* черный + *нан* бок + *тасхыл* голец, букв. черный голец. Тағның ады тасхылның алтынзархы паары хойығ арығнаң чабыл парғанынаң палғалыстығ полча. Таштып аймағында Она суғның пазында орныхча.

*Хара тас* тағ: *хара* черный + *тас* камень. Андағ аттығ тағ Бюград аймағындағы Знаменка аал хыринда пар. Мында аның ады анда пар породадарның өңінең палғалыстығ полча. Ікінчі андағох аттығ тағ Харатас городтың хыринда пар, мында, тізең, аның ады хара тас пар пары үчүн адал парған тіп саналча.

*Хара төңей* орын: *хара* темный + *төңей* бугор, букв. черный бугор. Пии аймағындағы Табат аал хыринда орныхча.

*Хара тыт* тағ: *хара* черный + *тыт* лиственница, тағның ады анда хара тыттар пары үчүн пол парған. Шира аймағындағы Топанов аал хыринад орныхча (Сунчугашев, 2001: 47-48; Анжиганова, 2006: 1086-1087).

Ол ондайнаң, хакас тілінде хара өң мындағ тузаларда киректелче:

1. аттарны, інектерні түгі хоостыра адирында;
2. хадыл сөстер пүдірерінде;
3. сөстерні пасха тузада турғызарында;

4. тыыдыс форма пүдирерінде;
5. сөспек-сиспектернің чардыхтарында;
6. өзiмнернiң аттарында;
7. аал, городтар, поселоктар, станциялар аттарында;
8. суғлар, көллер аттарында;
9. тағлар, төңнер, тигейлер аннаң даа пасха орыннар аттарында.

### 1.3. «Хызыл» өңнің туазы

Хакас тілінде хызыл өңні таныхтапчатхан өзені, өөні – *хызыл*. Хызыл өңні чағынни адирға сөстің 21 көрімі киректелче: *аалай* алыи, розовый, *аалай арах* розоватый, *өкпен* саг. алыи, *ханныг* кровяной, кровавый, *хызамдых / хызамзых* красноватый, *хып-хызыл* очень красный, *хызыл хара* темно-красный, *пүркек хызыл* темно-красный, *сыдың хызыл* ярко-красный; *хызыл күрең* а) бордовый, б) красно-коричневый, темно-красный, *хызыл сарыг* а) оранжевый, рыжий б) красно-желтый, *хызыл сиртпес* а) красным-красно, б) краснуций, *хызыл хоор* красно-каурый (масть лошади), *чигірен / чигрен* рыжий (масть лошади), *позрах рыжий* (масть лошади), *сабдар* игренивый (о масти лошади), *хан хызыл* фолькл. кроваво-красный (конь), *хызыл торыг* красно-гнедой (о лошади), *хызыл чигрең* красно-рыжий (конь), *хызыл халтар* красно-бурая (корова), *хызыл сабдар* красно-игренивый (конь).

Хакас тілінде хызыл өң таныхтапча:

1. красный: *хызыл көгенек*, *хызыл сыр*, *хызыл торгы*, *хызыл чылтыс*, ан.п.;
2. румяный: *хызыл сырай*;
3. рыжий; бурый (аттарның түгі хоостыра): *хызыл сас*, *хызыл түлгү*, *хызыл інек*;
4. спелый: *хызыл чистек*;
5. көп санда *хызыллар* иргілен парған сөсті: *хызыллар отряды*, *хызыллар үлгүзі*;
6. хай пірее нимелернің породазын, сортын: *хызыл өök* малек, *хызыл пастыг от* бот. кровохлебка, *хызыл харах* зоол. сорога, ан.п.

Хакас тілінде хызыл өң киректелче:

1. Аттарны, інектерні түгі хоостыра адирында  
*позырах / чигірен* рыжий; *позырах ат* рыжий конь; *Хан поэырах аттыг Хан Хартыга* Хан Хартыға на кроваво-рыжем коне (Анжиганова, 2006: 375);  
*хызыл торыг* красно-гнедой;  
*хан поэырах* густо-игренивый;

*хан хызыл* кроваво-красная, ярко-красная (Анжиганова, 2006: 797);

*хуба* светло-красный, светло-коричневый; *хуба ат* светло-рыжая лошадь (Анжиганова, 2006: 855);

*хызыл бурый*, рыжий; *хызыл ат* бурая лошадь;

*хызыл хоор* красно-каурый (Анжиганова, 2006: 877);

*чигірен* рыжий (масть коня): чигірен ат оттап чөрче;

*позырах* рыжий (масть лошади): Хан поэраха аттыг Хан Хартыга (ным.);

*сабдар* игреневый (масть лошади): сабдар хулун игреневый жеребенок;

*хызыл чигрен* красно-рыжий;

*хызыл халтар* красно-бурая (корова): хызыл халтар ла инегічегі хала парган;

*хызыл сабдар* красно-игреневый (конь).

## 2. Тыдыс форма пүдирерінде

*Хызыл ачыргастыг* в высшей степени досадный: *Хызыл ачыргастыг тылаас*.

*Хызыл сиртпес* красным-красно, краснущий

*Хызыл чалаас* совершенно голый; перен. в чем мать родила: Пу палацах хызыл чалаас чүгүр чөрче.

*Хызыл пырчих* лишь красное тельце (о новорожденном): Оолагас хызыл пырчих ла төреен.

*Хызыл тиріс* краснощекий.

*Хызыл Армия* Красная Армия: *Хызыл Армия* прайзынаң күстіг.

*Хызыл гвардия* Красная гвардия.

*Хызыл иб* ист. красная юрта: Олар, чазынып, хызыл ибде чыылысчаңнар.

*Хызыл пулуң* красный уголок: Аның сомын хызыл пулуңаста көргем.

*Хызыл строка* красная строка: Диктантты хызыл строка чох пас салтыр.

*Хызыл ит* открытая свежая рана (букв. красное мясо): Холы сызырыл парып, хызыл ит ле.

*Хызыл холнаң* голыми руками: *Хызыл холнаң* тоғынарзың ма? Пір дее ниме чох киліп алтырзың.

*Хызыл чиит* совсем молодой, юный (букв. красный, молодой): Чааға олар хызыл чиит парғлааннар.

3. Сөспек-сиспектернің, хыйға чоохтарның чардыхтарында

*Хызыл түлгү ахчаа турчаң, хыс кізі халыңа турчаң* уст. рыжая лисица денег стоит, девушка калыма стоит.

*Хызыл түлгү чатхан чирде хырых чыл от өспечең* в том месте, где лежала рыжая лисица, сорок лет не будет расти трава (пожар).

*Хызыл иңнеес суғ үстүнде іліл парған* (тигір хуры) красное коромысло висит над рекой (радуга).

*Чир алтында чигірен адым кістенче* (өрке) под землей рыжий конь мой заржал (суслик).

4. Өзімнернің аттарында

*Хызылгат* кислица: Пүөл арығда хызылгат чахсы сыхтыр.

*Хызыл албан* красные жарки:

*Хызыл көбігей* кыз., хызыл нир брусника, красная брусника

*Хызыл пастыг* от кровохлебка

*Хызыл пугдай* красная пшеница

*Хызыл хамыс* красный камыш

*Өкпең чахайах* первоцвет картузовидный

5. Аал, городтар, поселоктар, станциялар аттарында

*Хызылсуғ* аал Кызылсуғ Таштып аймағында

*Хызыл хара суғ* аал Красный ключ Пии аймағында

*Хызылчар* горд Красноярск

*Хызыл чар крайы* Красноярский край (Анжиганова, 2006: 1087).

6. Тағлар, төңнер, тигейлер аннаң даа пасха орыннар аттарында

*Хызыл тигей* орын: *хызыл* красный + *тигей* холм, орынның ады тигейнің хызамдых чирінең үчүн адал партыр. Асхыс аймағында Казановка аал хыринда орныхча.

*Хызыл хайа* тағ: *хызыл* красный + *хайа* скала, тағның ады хайаның хызамдых полчатханы үчүн адал парған. Хакасияда андағ аттығ тағлар Асхыс аймағында Казановка аал хыринда, Ис суғ хастада Чоғархы Асхыс аалда, Ағбан пилтірі аймағында Камышовай аал хыринда паза Орджоникидзе аймағында Устинкино аал хыринда орныхчалар.

*Хызыл тағ* тағ: *хызыл* красный + *тағ* гора, тағның ады хызамдых порода сыхчатханынаң палғалыстығ полча тіп саналча. Асхыс аймағында Халарлар аал хыринда орныхча.

Ол ондайнаң, хакас тілінде хызыл өң киректелче:

1. аттарны, інектерні түгі хоостыра адирында;
2. тыдыс форма пүдірерінде;
3. сөспек-сиспектернің чардыхтарында;
4. өзімнернің аттарында;
5. аал, городтар, поселоктар, станциялар аттарында;
6. тағлар, төннер, тигейлер аннаң даа пасха орыннар аттарында.

#### 1.4. «Көк» өңнің тузазы

Хакас тілінде көк өңні таныхтапчатхан өзені, өөні – *көк*. Көк өңні чағынни адирға сөстің 13 көрімі киректелче: *көк араһ* голубоватый, синеватый, *көппегес* зеленый-презеленый, очень зеленый, *ах көк* голубой, *көгілбей* / *көгемдік* синеватый, с просинью, голубоватый, *ноған көк* сине-зеленый, *ноған* зеленый, *көк хара* темно-синий, *чарых* көк светло-синий, голубой, *от көк* зеленый, цвета травы, *тигір көк* голубой, цвета небы, *чернила көк* чернильный.

Хакас тілінде көк өң таныхтапча:

I. 1. синий, голубой: *көк көгенек*, *көк сыр*, ан.п.;

2. зеленый: *көк от*, *көк пүр*, ан.п.;

3. зеленый, незрелый: *көк чистек*,

4. серый, сивый: *көк хараһ*, *көк ат* серый конь, көк хараһ,

II. 1. небо уст. фольк.: *үс көкті* өтіре өскен көзө дерево, пробившееся через три неба;

2. синяк: *көк паар*: сырайы көк паар ла;

3. седина: *көк нас* / көгізек, көк тастап парған.

Хакас тілінде көк өң киректелче:

1. Чылғы малны түгі хоостыра адирында

*көк* серый, сивый, мышастый; *көк ат* серый (мышастый) конь (Анжиганова, 2006: 196);

*көк пора* серо-мышастая;

*хара көк* темно-мышастая.

2. Аймаһ география аттарында

*Көк суғ* Енисей суғның сол азырығында Боград аймағында.

*Көк хайа* аал Подсинее Алтай аймағында.

*Көк пуға тағ* тағ: *көк* сивый + *пуға* бык + *тағ* гора, көк пуға тағы.

Адының ноға іди пүткені пілдістіг нимес. Асхыс аймағында Хойза аалда орныхча.



*Көк таг* таг: *көк* синий + *таг* гора, таг көгөмзүк өңінең үчүн адал партыр. Ол Таштып аймағында Кичіг Сии аал хыринда орныхча.

*Көк тас* таг: *көк* синий + *тас* камень, тагда көк өңніг тас пар үчүн, иди адал парған полар тіп саналча. Асхыс аймағында Сафроннар аалда орныхча.

*Көк тасхыл* таг: *көк* синий + *тасхыл* голец, ады тасхылның көк өңніг полчатханынаң палғалыстыг полтыр. Шира аймағында Ах Ыўс суғның пазында орныхча.

*Көк тигей* таг: *көк* синий + *тигей* вершина, *көк тигей* пол парча. Алтай аймағында Сартыков аалда орныхча.

*Көк хайа* таг: *көк* синий + *хайа* скала, таглар хайаның көк өңі үчүн адал партырлар. Андаг аттыг таглар Асхыс аймағында Сафроннар, Индіркі Төө, Чоғархы Асхыс аалларда орныхча.

Ол ондайнаң, хакас тілінде көк өң киректелче:

1. Чылғы малны түгі хоостыра адирында.
2. Аймах география аттарында.

### 1.5. «Сарыг» өңнің тузазы

Хакас тілінде сарыг өңні таныхтапчатхан өзені, өөні – *сарыг*. Сарыг өңні чағынни адирға сөстің 8 көрімі киректелче: *сап-сарыг* совершенно желтый, *саргамдых / саргамзых, сарымдых* желтоватый, *алтын* золотой, *сарыг арах* желтоватый, *ах сарыг* 1) светло желтый, 2) соловый (масть лошади), *саңмыл сарыг* красно-желтый, *хола сарыг* 1) ярко-желтый, медно-желтый, 2) русский, светлый, *ах хула* буланый (конь), светло-желтый.

Хакас тілінде сарыг өң таныхтапча:

1. желтый *сарыг*: *сарыг өң, сарыг пүр, сарыг алтын*, ан.п.;
2. русский, светлый: *сарыг кізі, сарыг сас*, ан.п.;

Хакас тілінде сарыг өң киректелче:

1. Чылғы малны түгі хоостыра адирында *сараат* соловый конь; ср. *ат* (Анжиганова, 2006: 446); *сарыг* соловый (масть лошадей); *сарыг тай* соловый жеребенок (Анжиганова, 2006: 205).

2. Хадыл сөстер пүдізінде

*Сарыг паар* синица

*Сарыг сеек* комар

*Сарыг сіген* бот. ковыль перистый

*Сарыг суг* а) сыворотка (от молочных продуктов), б) весенние воды

*Оох-теек сарыг* иволга

*Ылаа сарыг* зоол. овсянка

*Сарыг хайах* а) үлүкүн Масленица, б) топленое масло

*Сарыг пур* осень.

### 3. Аймах география аттарында

*Сараат пөзиш* таг: *сара* / *сарыг* соловый + *ат* лошадь + *пөзік* высота (сөс тартылгы формада пір санда, 3-чі сырайда турча), *сара* аттың пөзігі. Ағбан пилтірі аймағында Уйбат суғ хастада орныхча.

*Сараат тигей* таг: *сара* / *сарыг* соловый + *ат* лошадь + *тигей* вершина (сөс тартылгы формада пір санда, 3-чі сырайда турча), *сара* аттың тигейі. Шира аймағында Секта аал хыринда орныхча.

*Сарыг ирет* таг: *сарыг* желтый + *ирет* проталина; южный склон горы, тағның ады тағның үстүнзархы паары *сарыг* өзімнер чабыл парғанынаң палғалыстығ тіп саналча. Ол таг Ағбан пилтірі аймағында Ербинская станция хыринда орныхча.

*Сарыг оол өзен* өзен: *Сарыг оол* антропоним + *өзен* лог, өзен покостың ээзі Аешин Сарыгоолның адынаң адал партыр. Ол өзен Шира аймағында Трошкин аал хыринда орныхча.

*Сарыг пии тигей* таг: *сарыг пии* соловая кобыла + *тигей* вершина, *сарыг пиинің тигейі*. Орджоникидзе аймағында Борожуль суғ хыринда орныхча.

*Сарыг чазы* орын: *сарыг* желтый + *чазы* степь, т.е. *сарыг чазы* пол парча. Пу орын Пии аймағында Киндірліг аалның хыринда орныхча.

Ол ондайнаң, хакас тілінде *сарыг* оң таныхтапча:

1. желтый *сарыг*;
2. русый, светлый.

Хакас тілінде *сарыг* оң киректелче:

1. Чылгы малны түгі хоостыра адирында.
2. Хадыл сөстер пүдізінде.
3. Аймах география аттарында.

## 2. Кибірлерде өңнернің тузазы

### 2.1. «Ах» өңнің тузазы

Хайди үстүнде таныхталған, ах оң паза аның көрімнері чуртастың прай даа сфераларында өткін тузаланылча.

Ах оң хакас чонының чуртасха көрізінде толдыра, пай хоныхты, күстің паза хазыхтың өөнін (источник), арығны, чуртасты, ынағласты, сынны таныхтапча.

Көні нимес тузада пу оң кізінің хылиин таныхтирға киректелче: паарсах, ах сағыстығ, пырозы чох кізіні. Андағ кізідеңер *ах кізі, ах хылыхтыг* тіпчелер.

Көзідімге алза, хакастарның чуртасха көрізі хоостыра, **ах** оң пастағны, арығны, хыйғаны таныхтапча, аннаңар андағ сөс пірігістері прайзы даа оңның тузада полчалар. Аның тузалары мындағ: «белый; седой; молоко; сакральный, благословенный; чистый, невинный; добрый; незлапамятный, безобидный, добродушный; открытый, незанятый (о местности); фолькл.: белый, светлый; прекрасный, чудесный, роскошный, великолепный».

Ах, чарых сөснең палғалызып, чир үстүндегі прай тіріг нименің чуртазын, пу чир үстүн таныхтапча «земная жизнь, этот свет»:

*Ах чарыхтың алтында  
Арғал чон чуртап пастаан;  
Хайзы ам даа чөрче полар **ах чарыхта,**  
Хайзы хачанох ырах парыбысхан;  
Көксі көк талай чіли күүлеп,  
**Ах чарых** тооза ниңіреей;  
Көйче көк лампа, алнымда ах чачын,  
Халдым чүреемнең мин не чалгызаан;  
Тасхар талайча соолапча **ах чарых,**  
Чолга, аргызым, сарыннаң сығааң  
Хачаннаң сиип халған чүреемде  
Алгим **ах чарыхтың** сілиин.*

Ах оң ідөк аппағас харның паза сүттиң өңнерінең тиңнестірілче, андада ол адалыс + осхас послелог конструкция чіли киректелче: *хар осхас ах, сүт осхас ах, сахар осхас ах, тос осхас ах*, ан.п.

Ах сөс сағал сөснең палғалызып, **ах сағал** пик палғалыстығ сөс пірігізін пүдірче. Хакастарның ол родта частаң улуғ паза прай род улуғлапчатхан кізі полча. Сағамғы туста полған на родтың андағ кізілері пар, өөнінде олар род пазы полчалар. Ідөк хакастарның Ах сағаллар пірігізі пар «Совет старейшин». Пірігістің пөгіні хакас чонның ағырсымның, иң не кирек сурығларын турғызары паза пөгері полча.

Ах оң чарыхтаң, арығнаң паза тың сілігнең төйилелче. Аны хоостыра О.В. Субракова ах пілдіріснең оңның матырларның аттары палғалысча тіп таныхтапча (Субракова, 2005: 91). Андағ аттар пос

чонын ыырчыларнаң арачылапчатхан, чахсы киректер итчеткен матырларға, алыптарға пирілче:

*Ах талай сугның хазында,  
Ах пайзаң ибнің істінде  
Хадарған малның ээзі  
Ах ой аттығ Ах Хан,  
Аның алған ипчизи Ах Өлең Арығ.*

Ідөк ах өң чонның кибирінде итчеткен киректернің арығ полчатханын, сынны (верность) паза сын полчатханын таныхтапча (Чыл Пазы үлүкүнде ызых хазыңа палғир чаламаларның пірси, көгенек), хакас чонының кип-азағында, ол санда, тадар көгенектің иңмелерінде, сигедектең ибیره, пөріктерде, оларны хоостырында, тікчең материалларыныда кирекетелче.

Л.И. Чебодаева таныхтапча, Хакас чонының кибири хоостыра, ипчи кизилернің хоныхтағы статусын пістің чон көгенектің өө хоостыра сизинчең полтыр (Чебодаева, 2010: 123). Көгенектің өңнерінің аразында ах өң таныхталбинча, че сағамғы туста піс сизинчебіс, хоных хончатхан чииттер орыс чонының кип-азағы орнына (свадебное платье) хакас оңдайынаң ах көгенектер тіктіріп алчалар. Мында ол өң чииттернің арығ, чарых паза сіліг полчатханнарын таныхтапча.

Кізінің сіліг омазын чарыгчатса, хара даа, ах таа сырлар киректелчелер: *ах сырайлыи, ах холында, ах көгенектиг, ах сөөктіг (знатных кровей), хара харахтыг, хап-хара састыг*, ан. п.

Ол оңдайнаң, ах өң хакас чонының кибирінде таныхтапча:

- толдыра, пай хоныхты, күстің паза хазыхтың өөнін (источник), арығны, чуртасты, ынағласты, сынны;

- кізінің хылиин таныхтирға киректелче: паарсах, ах сағыстығ, пырозы чох кізіні;

- пастағны, арығны, хыйғаны;

- чарых сөснең палғалызып, чир үстүндегі прай тіріг нименің чуртазын, пу чир үстүн;

- родта частаң улуғ паза прай род улуғлапчатхан кізіні;

- ах пілдіріснең оңнығ матырларның аттары палғалысча;

- итчеткен киректернің арығ полчатханын, сынны (верность) паза сын полчатханын.

## 2.2. «Хызыл» өңнің тузаы

Хакастарның чуртазында хызыл өң иң не пастап *күн, от* (огонь), *чарых* (свет), *чалын, чаа, хан* оңнағларнаң палғалыстығ полча: *күн хызарча, хызыл чалын, чазы ханнаң хызарча, хызыл чаа, ханнығ чаа, хызыл от*, ан.п.

Хакастарның күн кірізі паза сығызы хақан даа хызыл. Ол тустарнаң хай пірее танығлар даа палғалыстығ пар: *хызыл ширде кічіг паланы узутпачаң, хызыл ширде хысхырбачаң, хызыл ширде тоғыс итпецең* ан.п.; *хызыл иртен ырлабачаң, хатхырбачаң*.

*Хызыл иртен ырлаба, оолғым,  
Андағ кізі часка чох полчаң.*

Поэт В. Майнашевтiң хай пірее кибелістерінде хызыл өң «*өлімні*» таныхтапча: *хызыл хомды тохлатча, тохлатча; аттарның өөрі хызыл сугда пурлухча*.

Поэт М. Кильчичаков хызыл өңні чазыларны паза хуу чазыларны чарыдарында тузаланча:

*Хусхун хоостабаан Хойбал чазызын  
Хызыл тугдайнаң сырлапчабыс.  
Хызымдых сарыг чахаяхтарым  
Хызыл күннің сузы нимес пе,  
Хыри көрінмес хыраларым  
Халых чонның күзі нимес пе.  
Хызыл хумнығ хуу чазыларны  
Хус турлаана айландырчабыс.*

Хызыл өң кізінін хазығын, сырайының өңі хазых полчатханын көзідерінде ідөк тузаланылча: *ханнығ сырайлығ* с румяным лицом, *хызыл пулгах сырайлығ* краснощекий, *кровь* с молоком, *хызыл сырайлығ* с румяным лицом:

*Хызыл пулгах сырайлығ хыстары ниме идерін пілбин пазыс чөрчелер* (Митхас Туран);

*Аппагас харға өрініп,  
Хызыл пулгах олғаннар,  
Удур-төдір чаалазып,  
Аахтасча тасхар* (В. Майнашев).

Хызыл өң Октябрь, Армия аннаң даа пасха сөстернің пірігістерінең хада революция, советскайға, советскай

социалистической стройға теелістіг оңнағларны таныхтапча: Хызыл Октябрь, Хызыл армия ан.п.

Хызыл оң күннең, чарыхнаң палғалыстыг полчатханы сылтаанда, ах оңок чілі, хакас чоһының кип-азағында, ол санда, тадар көгенектің иңмелерінде, сигедектең ибіре, пөріктерде, оларны хоостырында, тікчең материалларында тузаланылча.

Л. Чебодаева таныхтапча, мының алһында ипчі кизи чон аразына чөреге хызыл оңниг көгенек тигип кизерге үс палалыг ипчиге чарадылчаң полтыр (Чебодаева, 2010: 123). Иди хызыл паза хызыл күрең оңнер ипчинің сөбіреде толдыра, поэһының сын ипчі полчатханын киречілең, аһың сөбіреге, родха хозым ит салғаны көзиділчең. Аалай (розовый) оңниг көгенекті пастағы хоныхта чуртапчатхан ипчилер кисчең полтыр.

Ол оңдайһаң, хызыл оң хакас чоһының кибирінде таныхтапча:

- күннің, сустарһың, оттың, чалыһның оңнерін;
- чазыһның, хуу чазыһның паза хумһың оңнерін;
- чааны, хомайһы, піреде өлімні дее;
- кизиһнің хазығың;
- күн сығызы паза күн кизи хоостыра танығларһы (приметы);
- хакас чоһының кип-азағың тікчең, хоостаңаң материалларында;
- күннің паза оттың, чылығһың, чуртастың танығлары полып, прай һиме читчеткенін, толдыра полчатханын таныхтапча (чаламада);
- ипчі кизиһнің хоныхтағы статусың.

### 2.3. «Сарығ» оңниң тузазы

Хакас тілінде оңни таныхтапчатхан терминнерһиң аразында сарығ сөсти таныхтирға кирек. Сарығ оң хакас чоһының киртиһизінде сарығ ағырығһың паза малярия ағырығһың хут ээзиһең палғалыстыг полчаң, анһаңар хакастар ол оңе хынмачаңнар, аһы тузаланмачаңнар.

Буддизм киртиһистиг чоһының, тізең, сарығ оң, пасха оңнерһиң хыриһда, артыхха саналча. Сарығ оң киртиһистиг, аарласты паза улуғласты көзитче (бурият, моол, тува чоһнары). Анһаңар сарығ оң пу чоһнарының кибирліг кип-азағында даа көп учурапча.

Че андағ даа полза, иң пастап сарығ пыс парған тамахтың, хуу чазыһың оңнери полча. Ол идок күскүһең, чарыхнаң, күннің сустарыһаң

палгалыстыҥ. Андада ол алтын сөснөң палгалысча: *алтын күскү, алтын сустар, алтын пугдай* ан.п.

Идөк сарыҥ өң аймах-пасха предметтерниң паза явлиениелерниң характеристикаларында киректелче. Мында өөн орында кизи полча. Сарыҥ өңниң алтын компоненті хоостыра кизиң хылыҥын, статусын, айғасчатхан киректеринеңер піліп аларға чарир: *алтын кизи, алтын холлыг кизи*.

Кизиң тастындағы көрімін адирға асхынах нимес киректелче: *алтын састыг кизи* золотистый, с золотым отливом тузада: *Анда угаа даа абахай алтын састыг хыс одырча*.

Кизиң істіндегі ағырыҥлары сырайны, тирені, прай даа тастындағы көрімін сарыҥ өңниң ит салча, ол ондайнаң ол кизиң ағыриин, хазых нимес полчатханын көзітче:

Алыптыҥ нымахтарда оңныҥ (положительнай), сіліг паза чалтырама матырларға мындағ аттар пирчеңнер: Алтын Көөк, Алтын Мирген, Алтын Хан, Алтын Тиик, Алтын Арыҥ, Алтын Сейзең, ан.п.:

*Күн үстүнде күлүгі парған*

*Ах сарааттыг*

*Алтын Ханның палазы,*

*Алтын Сабах пичеліг,*

*Ах ой аттыг*

*Алтын Тиик поларым.*

Л. Чебодаева сарыҥ өңниң хакас көгенегін хоных хонғалах чиит хыстар тігіп, кисчең полтырлар тіп таныхтапча. Хызыл сарыҥ (оранжевай) өңниң көгенектерні ирге хыс полып, хоныхха арыҥ парған ипчілер идінчеңнер. Мындагох өңниң көгенек іче-пабалары хазых ипчілер кисчең (Чебодаева, 2010: 123).

Ол ондайнаң сарыҥ өң хакас чоңының кибірінде таныхтапча:

- сарыҥ ағырыҥны паза малярия ағырыҥның хут ээзін;
- күскүні, чарыхты, күнниң сустарын;
- кизиң тастындағы көрімін адирға;
- кизиң ағыриин, хазых нимес полчатханын;
- оңныҥ (положительнай), сіліг паза чалтырама матырларның аттарын;
- чахсы, ус кизиң;
- ипчі кизиң статусын.

## 2.4. «Хара» өңнің тузаы

Хара өң хакастарның чуртасха көрізінде, ах өңнең тоғыр турып, прай хомай нимені таныхтапча, аннанаң андағ сөс пірігістері өөнінде прайзы даа оңның нимес тузада полчалар.

Кізі ондайы чабал полза, хара сағыстығ кізі полтыр тіпчелер, чахсы ондайлығ полза, – ах сағыстығ кізі. Хакас чонның ыырчылар харалчалар ырахта, пөзік тасхыллар, тізең, ағарчалар ырахта. Хара өң хара күстернең, хара киректернең, хомай качествомарнаң, хомай сағыстарнаң, чойнаң тиңнестірілче.

Хара өң хакас тілінде ле нимес, ідөк пасха даа түрк тілдерінде чобағнаң, өлімнең палғалыстығ полча. Христианнарның ол хақан даа өлімнің паза чир алтындағы чуртастың өңі тіп саналчаң.

Алыштығ нымахтарда оңның нимес матырларға хара өңнең палғалыстығ аттар пірілче: хара торааттығ Хара Хан, Хара Плат, Хара Моос, Хара Сейзең, Хара Кнес ан.п.

*Хара чирдең сыххан ма,  
Хан Тигірдең сыххан ма, читі Ирлік  
Ханның оолгы Хара аттығ Хара Моос килді (ХМ).*

Поэт М. Кильчичаков хай пірее кибелістерінде хара өңні тузаланча. Ол өң хоостыра ол чаадаңар, анда полған киректерденер пасча:

*Сағызымда пу күнге теере  
Чааның омазы андағ халған:  
Хынганынаң чат халған  
Сыыт салчатхан хыс осхас,  
**Хара** пулутты харғап турған  
Хуруп парған харагай осхас.*

Хакас чонның Чыл Пазы үлүкүні иртчетсе, ікі от одынылча. Пірсін пістің пілігчілерібіс, алғыстап, азырапчалар, чахсы, пай чуртас паза хазых сурынчалар. Ікінчі отта, тізең, килген чон хара чаламалар (сүбүректер) өртепче. Андар олар ибдегі хомай нимелерні, чыып, ағыл килчелер, өртепчетсе, чылда полған хомай нимелерні хада апарыбызарға паза хомай киректер полбазын тіп сурынчалар. Ол хас-хачаннаң килген кибір.

Ол ондайнаң, хара өң хакас чонының кибірінде таныхтапча:

- ах өңе тоғыр турғызылча;
- кізінің хомай качествомарын көзітче;



- хара күстөрнөң, хара киректернөң, хомай сағыстарнаң, чойнаң тиңнестірілче;

- чааның өңі тіп саналча;

- өлімнөң, чобағнаң палғалыстығ;

- чир алтындағы чуртастаң палғалыстығ полча;

- фольклорда оңның нимес матырларның аттары адалча;

- хара чалама – хомай киректер.

## 2.5. «Көк» өңнің тузазы

Иң не пастап хакас тілінде, кибірлерінде көк сөс орыс тіліндегі синий, голубой, зеленый сөстөрні таныхтапчатханын таныхтирға кирек: *көк тигір, көк от*. Өңнерні удур-төдір пасхалирға *тигир көк, от көк* сөстер тузаланылчалар: тигір көк – ол голубой, от көк – зеленый.

Аннаңар иң не пастап көк өң хакастарның сағызында көк тигірнөң, амыр чуртаснаң палғалыстығ полча.

*Амизе, чарылза тал пазы*

*Көк тигір паарына көрчем,*

*Хайда ла көріңер ах парус*

*Хайдар чи чалғызым чүсче?*

*Көк пулут пазын үстүнзархы*

*Күн чөгши, сибірек сыйби,*

*Арта ах паарға алтынзархы,*

*Турча ол амырны тыңни (М. Баинов).*

*Пістің үстүбісте хачан даа тигір көк ползын (алғас сөстері).*

Көк ідөк киинің, тубанның паза наңмырның тании полча:

*Көк ырахта айның пүлес лампазы*

*Тигір көзенегінде көрінче;*

*Саңай парчатхан пүрлері*

***Көк тубаннаң***

*Анымчохтасча, хомзынып,*

*Ах хазыңнаң;*

***Көк наңмырлар, хас порааннар***

*Ырлааннар минің үстүмде (В. Майнашев).*

Хайди таныхтапчалар учёнайлар, языческай киртіністіглер ызык отты нинче-нинче участокка чарчаң полтырлар. Олар оттың өөнін таныхтачаңар. Иң не пөзік участок – көк, тигір көк – тіріг ниместің, хут (душа) иттең (тело) чарыл парғанының тании тіп саналчаң полтыр. Мында көк өң чит полбас пөзікті, тигірні, соохты, тарынысты, өлімні таныхтапча.

Көк өң удаа прай духовнай нименің танин полча тіп көрілче. Хызыл өңнің хырында ол «соох» өң, аннаңар көбізін сағысха түзіртче:

*Кирек чоғыл паза көгілбей түстер,  
Позым ну чирзер айланам хатап...* (В. Майнашев).

**Көк – тигір көк** зеленый өң – чир-чайаанның өө, иң не пастап өзімнернең палғалыстың полча: *пүрліг ағас, көк ағас, көк от.*

*Өңненче часхы сілиш,  
Көк отнаң чирні тамызып,  
Арығда чүрек ле чіли,  
Сабылча көк табызы* (В. Майнашев).

Көк өң кізінің сырайының өңін көзідерде, алай ба кізінің психофизиологическай состояниезін алай чүрек ачин таныхтирға киректелібөкче. Кізінің сырайы, ағарып, көк арах өңнің ағырығнаң на үчүн нимес, че ідөк хорыхханынаң, тарынғанынаң, ачырғанғанынаң, күннеенінең, ан.п. алыс парча: *күнненінең көгер партыр, ісі чоғына көгер партыр.*

Чаламаларның аразында көк өңнің чаламалар парох. Мында көк өң арығ чир чарыхтың паза ынағластың, амыр чуртастың танығы (символ) полча.

Хакас чонның кибірі хоостыра от көк өңнің тадар көгенектерні хоных хонмаан алай ба өкіс халған ипчілер кисчең полтыр. Ол оңдайнаң оларның чайаан палазы полчатханы көзіділче. Хоных хонған ипчі ирінің ипчізі полча, аның чарымы. Хоных хонған ипчі, ирінең ханнаң пірігіп, пірлес парған. Оларның палаларының тамырларында хоных хоостыра піріккен хан ахча. Өкіс халған ипчінің поэзының чуртас чолы, аның чуртас чолы пасхазынина төөй нимес (Чебодаева, 2010: 124).

Тигір көк өңнің көгенектерні, хызыл сарығ (оранжевай) өңнің көгенектерөк чіли, ирге хыс полып, хоныхха арығ парған ипчілер идінчеңнер. Мындағох өңнің көгенек іче-пабалары хазых ипчілер кисчең полтыр. Чернила көк (фиолетовай) өңнің көгенекті өкіс халған паха хоных хонмасха чарат салған ипчілер идінчеңнер (Чебодаева, 2010: 124).

Ол оңдайнаң, көк өң хакас чоңының кибірінде таныхтапча:

- көк тигірнең, амыр чуртаснаң палғалысты;
- киинін, тубанның паза наңмырның таниин;
- чит полбас пөзікті, тигірни, соохты, тарынысты, өлімні;
- кізінің психофизиологическай состояниезін алай чүрек ачин;

- арығ чир чарыхтың паза ынағластың, амыр чуртастың танығы (чалама);

- чир-чайаанның өөн;
- ипчі кізінің статусын.

Іди, істезиибіс хоостыра мындағ салтарларға килгебіс:

1. Хакас тілінде өңнер мындағ тузалығ полчалар:

*Прай өңнер:*

-Чылғы малны түгі хоостыра адапчалар: *ах пора ат* светло-серая лошадь; *хара ат* вороной конь; *позырах ат* рыжий конь; көк ат серый (мышастый) конь; сараат соловый конь.

- Хадыл сөстер пүдірчелер: *ах сағынарға* иметь чистые помыслы, намерения; *хара суғ* родник; *сарығ суғ* сыворотка; *Сарығ хайах* Масленица.

- Сөспек-сиспектернің чардыхтары полчалар: *ахты хара тібе* не перечень; *хара назым хыйын парғанча* когда умру; *чир алтында чигірен адым кістенче* под землей рыжий конь мой заржал (суслик).

- Өзімнерні адапчалар: *ах пас* одуванчик; *хара сіген* полынь; *хызылгат* кислица.

- Аймах география аттарын пүдірерінде киректелчелер: *Ах Ыус* река Белый Июс; *Хара суғ* аал; *Харатас* город; *Хызылсуғ* аал; *Хызыл хайа* гора; *Хара тағ* гора; *Көк хайа* аал Подсинее; *Сараат тигей* гора в Ширинском районе; *Сарығ чазы* поле возле деревни Усть-Киндира Бейского района.

2. Хай пірее өңнернің пос алынча тузаларын таныхтирчыхпыс.

*Ах өң:*

- хай пірее иргілен парған сөстерні адапча: *ах-сул* хыр пастығ, кирі; *ах хурчух* ипчі кізінің чазанчыхтары;

- ағын, ахчатхан тузада аймах-пасха сөстер пүдірче: *ағын суғ* проточная, быстротекущая река.

*Көк өң:*

- чистектің читіре пыспаанын: *көк харагат*;
- синяк: көк паар; седина.

*Хызыл паза хара өңнер:*

- пик палғалыстығ сөстер пүдірчелер: *хара кічігдең* в раннем детстве; *хызыл чиит* совсем молодой, юный.

3. Хакас чоһының киби́рлерінде о́ңнер мындағ тузалығ полчалар:

*Ах о́ң* - толдыра, пай хоныхты, кўстиң паза хазыхтың о́һни́н (источник), арығны, чуртасты, ынағласты, сынны таныхтапча;

- кизи́ниң хылийн таныхтирға киректелче: паарсах, ах сағыстығ, пырозы чох кизи́ни;

- пастағны, арығны, хыйғаны таныхтапча;

- чарых сөһнең палғалызып, чир ўстўндегі прай ти́риг нимени́н чуртазын, пу чир ўстўн таныхтапча;

- родта частаң улуғ паза прай род улуғлапчатхан кизи́ни таныхтапча;

- ах пилди́риснең оңнығ матырларны́н аттары палғалысча;

- итчеткен киректерни́н арығ полчатханын, сынны (верность) паза сын полчатханын таныхтапча.

*Хызыл о́ң* – кўнни́н, сустарны́н, оттың, чалынны́н о́ңнерин;

- чазыны́н, хуу чазыны́н паза хумны́н о́ңнерин;

- чааны, хомайны, пирееде о́лимни́ дее;

- кизи́ниң хазығын;

- кўн сығызы паза кўн ки́ризи хоостыра танығларны (приметы);

- хакас чоһыны́н кип-азағын ти́кчең, хоостачаң материалларында;

- кўнни́н паза оттың, чылығны́н, чуртастың танығлары польып, прай нима читчеткени́н, толдыра полчатханын таныхтапча (чаламада);

- ипчи́ кизи́ниң хоныхтағы статусын.

*Сарығ о́ң* – сарығ ағырығны паза малярия ағырығны́н хут ээзи́н;

- кўскў́ни, чарыхты, кўнни́н сустарын;

- кизи́ниң тастындағы кө́римин адирға;

- кизи́ниң ағыриин, хазых нимес полчатханын;

- оңнығ (положительнай), сили́г паза чалтырама матырларны́н аттарын;

- чахсы, ус кизи́ни;

- ипчи́ кизи́ниң статусын.

*Хара о́ң* – ах жуе тошыр турғызылча;

- кизи́ниң хомай качества́ларын кө́зитче;

- хара кўстернең, хара киректернең, хомай сағыстарнан, чойнаң тўйилелче (ассоциируется);

- чааны́н о́ңи ти́п саналча;

- о́лимнең, чобағнаң палғалыстығ;

- чир алтындағы чуртастаң палғалыстығ полча;

- фольклорда оңнығ нимес матырларны́н аттары адалча;

- хара чалама – хомай киректер.

- Кök öң* – көк тигірнең, амыр чуртаснаң палгалыстығ;  
- киинін, тубанның паза наңмырның тании;  
- чит полбас пөзикті, тигірні, соохты, тарынысты, өлімні;  
- кізінің психофизиологической состояниезін алай чўрек ачин;  
- арығ чир чарыхтың паза ынағластың, амыр чуртастың танығы  
(чалама);  
- чир-чайаанның өө.

### Источниктер

- Анжиганова О.П. Хакасско – русский словарь = Хакас-орыс сөстік / под. ред. О.В. Субраковой – Новосибирск: Наука, 2006. – 1114 с.
- Каскаракова, З.Е. Названия растений в хакасском языке. – Монография. – Абакан: ООО «Книжное издательство «Бригантина», 2018. – 172 с.
- Субракова, О.В. Система цветообозначений в хакасском языке // Ежегодник Института саяно-алтайской тюркологии ХГУ им. Н.Ф. Катанова. Выпуск 9. / Под общей редакцией С.П. Ултургашева. – Абакан: Изд-во ХГУ им. Н.Ф. Катанова, 2005. – С. 36-38.
- Султрекова, З.И. Краткий словарь архаизмов и редко используемых слов хакасского языка. Для учащихся 5-11 кл. общеобразовательных учреждений. – Абакан: Хакасское книжное изд-во, 2013. – 160 с.
- Сунчугашев, Р.Д. Словарь оронимов Хакасии (географические названия) / под общ. ред проф. Ултургашева С.П., доц. Чебодаевой Л.И., ст. научного сотрудника Субраковой О.В. – Абакан: Издательство Хакасского государственного университета им. Н.Ф. Катанова, 2001. – 63 с.
- Чебодаева, Л.И. Өсөткен төлні пос чоңының кибірлеріне үгредерінче хай пірее сағыстар / Актуальные проблемы саяно-алтайской тюркологии: материалы Региональной научно-практической конференции, посвященной 80-летию со дня рождения М.И. Боргоякова, 8 июня 2010 года, г. Абакан / отв. ред. И.Л. Кызласова. – Абакан: Издательство ГОУ ВПО «Хакасский государственный университет им. Н.Ф. Катанова», 2010. – С. 121-124.



# THE TOŽU-TYVA SKIN-SEWN GARMENTS IN THE MUSEUM OF CULTURAL HISTORY, OSLO: A GUIDE INTO LIFEWORLDS OF REINDEER HERDERS

Victoria Soyan PEEMOT\*

## Introduction

The Norwegian explorer Ørjan Olsen and his companions—geologist Anders K. Olsen, botanist Henrik Printz, the assistant in zoology Fritz Jensen, and Josif Gutschin, the 19-year old son of the Minusink ethnographic museum’s librarian Ermil Gutschin—traveled in Uriānxaĭ from mid-July till the beginning of September, 1914 (Olsen 1915: 2-5).<sup>1</sup> After crossing the Saian Mountains through the Algĭĭak pass, they established their headquarters at the place named Ust-Algĭĭak. It is situated at the Sĭstĭg-Xem river’s source. They stayed here for more than two weeks. During this time, the expedition members explored the surrounding areas including the reindeer herders’ encampment at the place named Černorečka, southwest of Ust-Algĭĭak.<sup>2</sup> Henrik Printz mentioned that after the rainy days at Černorečka, they had to build a log raft because, in his words, their newly acquired “collection had added to the impediments”. They floated down the Sĭstĭg-Xem for four days—from August 5th to August 9th (Printz 1921: 3). They left their luggage at the place named Ust-Sĭstĭg-Xem and went to investigate the areas adjacent to Lake Tožu (Todsĭi-kul in the expedition’s publications and maps, also known as Lake Azas) and rivers Xamsara, Iĭ, and Toora-Xem. They were able to purchase some ritual paraphernalia at the

---

\* Dr., The Kone research fellow in Indigenous studies at the University of Helsinki and the JSPS visiting researcher at the Center for Northeast Asian Studies, Tohoku University, victoria.peemot@helsinki.fi. ORCID: 0000-0002-1307-6739

<sup>1</sup> The independent state at the time, Tyva was annexed by the USSR in 1944. Currently the Tyva Republic is part of the Russian Federation.

I give the original in the Tyvan language in transliteration following the International Phonetical Alphabet. Here, the letters of the Tyvan alphabet are transliterated as follows: ɵ – ɵ, ы – ĭ, ӧ – ĭ, ь – ſ, ч – č, ш – š, ж – ž, х – x, ҧ – ü, н – ŋ, and я – ĭa. The names of ethnic groups and places are given in the conventional transliteration: Tyva, Kyzyl, Soyot, Soyān etc. I have made translations to English except for one source—Olsen 1915b; its translation from the Norwegian original to English was done by Morten Abildsnes, Finland-based translator, the author of the book “*Discography of Tuwan Music*” (2020, Kyzyl: MBOY Anĭiak).

<sup>2</sup> The place name Černorečka was transliterated differently in the publications by the expedition members—Tschernoretschka (Olsen 1915a; Olsen 1915b) or Tshernoretska (Printz 1921). The objects’ annotations in the catalogue of the Museum of Cultural History in Oslo follow Olsen’s version.

Buddhist temple complex.<sup>3</sup> The expedition returned to Russia by the river—they floated down the Bii-Xem. Then, after its confluence with Kaa-Xem, they continued on the River Ulug-Xem (Enisei). They made a brief stop at the Čaa-Xöl village (Ča-Kul in the expedition's publications) which Printz (1921: 4) described as “the extreme station of the caravans coming through Mongolia, whence the Chinese and Mongolian goods are conveyed down the stream on immense rafts to Minusinsk and Krasnoyarsk”. They further turned north and arrived to Minusinsk in the middle of September (*ibid.*). [Figure 1. The Tožu homeland of the collection in Oslo, Tyva, June 2019. Photographed by Victoria Soyán Peemot]

In 1915, Olsen annotated and submitted the Tožu collection to the Museum of Cultural History of the University of Oslo in Norway (further in the text—the Museum). The objects in this collection were acquired from different communities who lived in the northeastern Tožu region of Tyva. According to the museum catalogue, the collection includes 118 objects, excluding photographs. The majority of the objects, more than 80 items, originated in the encampment named after the river Černorečka. Its location was marked in the expedition's maps—southwest from to the source of the Süstig-Xem river (Olsen 1915b: 154; Printz 1921, map # 3). The expedition's photographs depicted the encampment—several conical dwellings covered with birchbark—and its inhabitants who were defined by Olsen (1915a: 210) as “the Soyot reindeer-herders”. The encampment was situated in the mountainous area amidst a forest with larch and drying-up spruce at an altitude of approximately 900 metres above the sea-level (Printz 1921: 67-73). During the first few days after arrival, they “were busy trading with the natives and studying their belongings and different furnishings” (Olsen 1915a: 163). He later shared his observations in two books (Olsen 1915a; Olsen 1915b). Approximately 20 objects were purchased from the Buddhist temple complex situated in the steppe in five kilometres from Bii-Xem (Olsen 1915b: 112). Olsen described thoroughly the temple's location and architecture and his encounters with the Buddhist lamas who served there. Among them was the high-ranking lama known as Kalčan Soržu or, according to Olsen's transcription, Khaldzhán Sórdzhe (Olsen 1915b: 116-

---

<sup>3</sup> The Buddhist temple was situated at the place named Een-Sug which also hosted the headquarters of the noian (governor) of the Tožu province. The Finnish geologist Heikki Väyrynen gave a detailed account of the religious festivities at this temple which he observed in 1917 (Väyrynen 1942: 220-221). The Tyvan ethnographer Marina Monguš (1992: 43) informed that this temple complex 'name was Övgön and it was built in 1815.



119).<sup>4</sup> He also shared his observations during the ritual festivities which concluded in horse-racing (Olsen 1915b: 112-127).

The expedition members met several *xam* (shaman) persons during their journey in Tožu in 1914.<sup>5</sup> The *xam* paraphernalia was obtained from the owner, who lived by the Toora-Xem river<sup>6</sup> (Olsen 1915a: 161–167, 206–207). A few other objects have unclear notes about their origin. For instance, three objects (UEM22699, UEM22702 a, b, and UEM22703) have a note “Mosgalewski, Beikem.” This could mean that the objects were either given by the Russian colonist Mozgalevskiĭ or bought from the Tyva people near Mozgalevskiĭ’s place which was, according to Olsen (1915a: 198), in approximately eight kilometres from the temple complex upstream the Toora-Xem and by “the sacred Mountain Ulug-Daš”. Olsen’s detailed account about circumstances of purchasing the things—kitchenware, clothing, tools, and hides—from the inhabitants of the Černorečka encampment give an impression that the trade proceeded with mutual interest and to mutual satisfaction (Olsen 1915a: 161–167). He observed, “The women were the easiest to deal with. Obviously, it was difficult for them to resist many tempting things. A rather beautiful 17-year-old girl traded her good-quality fur for a piece of fabric and a few other things, and she looked very happy as she rode home with all her newly acquired delights” (Olsen 1915a: 166). This moment was depicted on the photograph (Figure 2). [Figure 2. Object ID UEMf09988\_088, the Museum of Cultural History, University of Oslo, photographic archive, license CC BY-SA 4.0] However, the author’s notes about his and his companions’ casual habit of overpricing the goods for exchange and his unfavourable descriptions of the locals, reveal their attitudes towards the Indigenous inhabitants of the land (ibid.). This attitude is best illustrated by the incident with the Tožu-Tyva *xam*. When Olsen offered to purchase his ritual paraphernalia (the headdress, coat, footgear, and a drum with a drumstick), the owner firmly declined the offer. Olsen was able to get the equipment only with help from “colonist Safianow” who forced the *xam* to give up his belongings (Olsen 1915a: 206-207). Olsen (ibid.) described these negotiations in a detail:

<sup>4</sup> This could be a respectful way to address the person: *soržu* is the rank in the Biddhist hierarchy, *kalčan* means “bold.”

<sup>5</sup> I use the Tyvan term *xam* instead of the widespread terms “shaman” and “shamanic” in English (more on the word “shaman” in Kaikkonen 2020).

<sup>6</sup> In the expedition’s publications the river’s name is misspelled as Tara-Xem.

We were also fortunate enough to obtain a series of photographs of the shaman at Tara-kem at work, and to acquire his costume with full accessories for the university's ethnographic museum. This last was no straightforward affair. First, we had to obtain a lama's permission to do so. When this was done, the shaman had to fight against his own conscience and his immediate family, who feared the consequences of such godlessness. The sorcerer therefore faltered for a long time, and the trade would hardly have recovered if the colonist Safianow had not come to our aid. The shaman was poor, and he was heavily in debt to Safianow with no prospect of being able to procure the skins he owed. Safianow then threatened him saying that if he did not surrender his suit to the White Khan's people, then he would never get anything on credit, but on the contrary would be exposed to financial difficulties as a result of his debt. If, on the other hand, he was accommodating, it would be well appreciated. For the suit, he was to receive two cows as well as many other treasures that he had never dreamed of. This was more than the old wizard could stand; it obviously took a toll on him, and when I fetched the suit from his yurt, fear beaded sweat on his face both on himself and on his family. When I met him later, he looked so depressed that I felt downright sorry for him. But the interests of science took precedence; hopefully it was not too long before the shaman got peace for his own conscience and the offended spirits.

The above-given testimony vividly described how uncomfortable were the *xam* and his family members about the idea of selling the ritual objects. In the earlier publication, I suggested the reasons for the *xam*'s unwillingness to sell his belongings (Peemot 2024b: 27). I argued that, firstly, the beautifully designed and elaborately decorated ritual gown was valuable by itself; secondly, the *xam* paraphernalia was understood as powerful and potentially dangerous things which simultaneously contributed to the owner's power and represented him or her (Kenin-Lopsan 1987: 43-45; Kristensen 2007: 287; Tosun 2023: 324-325). I have made an overview of the *xam* paraphernalia, taken by Olsen from the Tožu-Tyva *xam*, in another publication (Peemot 2024b). In this chapter, I focus on the skin-sewn garments for everyday use which were purchased from the Černorečka encampment's inhabitants.

### **The Source Community and Its Descendants**

The expedition members referred to the Indigenous inhabitants of Tožu as the "Soyots" and reindeer herders; they defined the Tožu region as "the reindeer Soyots 'land'" (Olsen 1915a; Olsen 1915b; Printz 1921). In the following decades, these people were divided. Due to political repressions and forced collectivisation in Tyva from the early 1930s to the beginning of the 1950s, part of the Tožu communities settled in the mountains northwest

of Lake Khövsgöl in Mongolia (Donahoe 2003; Janhunen 1982; Janhunen and Eriksson 2015; Kuular 2012; Otroshchenko 2015, Rasiulis 2021; Wheeler 2000). The part who live currently in the Tyva republic are known as the Tožu-Tyva people and they speak the Tožu-Tyva dialect of the Tyvan language. The Tožu born linguist Zoïa Čadamba (1974: 15) noticed that the province's name sounds as “Tožu” in the Tyvan language and “Tod’u” in the local dialect. She further observed, “The Tožu people call themselves “Tıŕva, Tuŕva” similarly with all other Tyva people. There are phonetic variations of this word, which are used by the elderly speakers of the Tožu dialect: Tuŕga, Tuŕxa” (Čadamba 1974: 16).

Those who live in Mongolia name themselves the “Tuxa” and speak the Tuxa dialect of the Tyvan language (Baïarsaïxan 2019: 57; Donahoe 2003: 96). For instance, my interlocutor Uncle Övüi (Mongol: Övögdorž) has explained to me that his people are the Tuxa, “We are the Tuxa. In Mongolia we are named after reindeer—the Tsaatan. It is similar to calling a person who has sheep (*xoi*) a sheep herder (*xoižu*). A person with reindeer (*ivi*) is a reindeer herder (*iviži*)” (video-recorded conversation, a summer encampment Örteŋ-Kirxï, Xövsgöl province, Mongolia, June 22, 2023). Moreover, the elder used the same ethnonym, Tuxa, when referring to the Tyva Republic and the Tyva speakers in Tyva and western Mongolia.

The Tuxa people consist of different kinship groups. Some originated in the Tožu province of Tyva and others are related to Tyva kinship groups who lived in the upper streams of the Kizil-Xem and Baliktig-Xem rivers (fieldwork conversations with the Tuxa interlocutors, Xövsgöl province, Mongolia, June 2023). Currently these territories are part of the Kaa-Xem and Tere-Xöl provinces of Tyva. During field research in summer 2023, I worked with the Tuxa who were from the following kinship groups: Soyán (Ak-Soyán), Baligši, and Urat (more on Tuxa kinship groups in Wheeler, 2000: 17-21). This article draws on on-going research with the Tožu-Tyva and Tuxa peoples, acknowledging them as the descendant communities of the producers of the collection brought by Ørjan Olsen from Tožu to Norway in 1914. [Figure 3. Aunt Dariïmaa at the summer encampment Örteŋ-Kirxï, Xövsgöl, Mongolia, June 2023. Photographed by Victoria Soyán Peemot]

### **Research Aims, Methodologies and Field Sites**

In this paper, I aim to discuss the process of knowledge-sharing as collaboration between the main stakeholders—the museum which hosts the

objects and the descendants of their producers. I seek answers to the following research questions:

- *How is knowledge-sharing impacted by being at the intersection of museum information and an origin communities' knowledge?*
- *How does this collection contribute to our understanding of the multispecies lifeworlds of the Turkic Tyvan-speaking reindeer herders in the Eastern Saïan Mountains of Inner Asia?*
- *How do the Tožu objects (hats, coats, and boots) differ from clothing of livestock herding Tyva communities?*

This study draws on an interdisciplinary methodology which combines a range of museum, ethnographic and Indigenous research methods. During my visits to the Museum of Cultural History of the University of Oslo in 2018, 2022 and 2023, I relied on object analysis and participatory research. I have observed the objects from the Tožu collection being displayed as part of the exhibitions. I first encountered the *xam* gown, headdress and a few other items alongside with the photograph of the *xam*-owner as a part of the long-term exhibition “Arctic: Populations of the Arctic and Subarctic” in autumn of 2018. After obtaining a permission to conduct research, I worked with the most of the objects in the Museum’s storage facility in Oslo’s Økern district in November 2022. I was provided with the room there and every morning the museum’s staff brought in the objects for work. I photographed and measured them, made notes, and studied the museum’s catalogue information about them. I tried to identify them on the spot but that was a challenging task which I explain later in the section where I discuss my self-reflexive approach to work with this collection and evaluate benefits and limitations of being a Tyva scholar when working with the objects from my homeland. I returned to the Museum in October 2023, when the *xam* paraphernalia was taken for conservation to the storage facility in Økern (Peemot, 2024b).

In this project, I actively use *participatory research methods* to bridge between the Museum and the communities of origin in Tyva and Mongolia. I rely on my emic position as an Indigenous scholar—I am a Tyva and a native speaker of the Tyvan language—based at the department of Indigenous Studies of the University of Helsinki, Finland. My current position—the JSPS visiting researcher at the Tohoku University—gave me opportunities to getting acquainted with the Tyvan collection in the National Ethnological Museum in Osaka and the museum approaches to

representing the Indigenous people taking as an example the National Ainu Museum in Shiraoi, Hokkaido. My ongoing work with the descendants of the source communities involves research conducted on site and on distance. After fieldwork in Tožu in 2019, I was not able to return there due to the coronavirus pandemics and the Russian war against Ukraine which began in 2022. I continue research with the Tožu-Tyva interlocutors using available ways of communication—phone calls and messaging in social media. I began field research with the Tuxa people in summer of 2023. I am yet to secure funding for bringing the source communities' members to Oslo where we could study the objects together. Meanwhile, I use the photographs of the objects, which I took during my visits to the Museum, as a way to share knowledge and to learn more about the objects. I complement this visual approach by information about the objects' size, crafting techniques and materials. The latter is based on my observations—visual and tactile—and is defined by my points of reference which I discuss in the following section. [Figure 4. Uncle Övüi, Victoria and Aunt Darii during work with photographs of the objects from the collection in Oslo. The Öртеҗ-Kірxі summer encampment, Xövsgöl, Mongolia, June 2023. Screenshot from a video recorded by Erdenečuluun Odxuu].

### **Importance of Collaboration with the Origin Communities**

As soon as I began to work with the collection in the Museum's storage facility in 2022, I immediately recognised limitations of my expertise and a necessity to collaborate with the descendants of the Tožu-Tyva communities whom Olsen encountered in 1914. When working with the material culture of the Tyva people, my points of reference are build upon:

- my belonging with the southern Tyvan steppe ecology and life of livestock herders,
- knowledge of crafting materials and techniques specific to the steppe pastoralists,
- previous research focus on the relationship of steppe pastoralists and domesticated animals,
- and my southern Tyvan dialect.

The challenges were mainly engendered by ecological differences in my home area—the arid steppe zone in southern Tyva—and the collection's homeland which is the taiga in the Eastern Saian Mountains. My family used hides and hair of their livestock (sheep, goat, cattle, and horse) for crafting

necessary things. The Tožu people have been the reindeer herders and subsistence hunters. This life is well represented by the use of materials procured from the taiga (birch-bark, wild animals 'hides) in crafting the things in this collection. While it was challenging for me to determine which species 'hides were used, my Tožu and Tuxa interlocutors could suggest the species just by studying the photographs of the things in the museum collection. Their educated guess often went along with Olsen's descriptions of the objects in the museum's catalogue. Unlike the Tožu and Tuxa dialects, my dialect lacks the elaborate vocabulary to define different types of birch-bark kitchenware, hats, boots, and coats made of wild animals 'hides and buckskin, and reindeer tack pieces. To address this problem, I consulted the existing scholarship on the Tožu and Tuxa dialects (Bavuu-Surun 2018; Baıarsaıxan 2019; adamba 1974; Kuular 2012; Seren 2014) and recorded the things 'names from my interlocutors.

The above-given points, on one hand, defined limitations of my expertise. On the other hand, they provided a foundation for a comparative study and often served as a starting point for analysis. Growing up with grandparents-livestock herders, I observed and helped them in crafting seasonal Tyvan clothing, making horse and sheep-hair ropes, processing animal hides and buckskin, making and repairing horse tack and a yurt's wooden, felt, and textile parts. This experience was helpful in research with the Tožu collection in Oslo.

I conclude this section with introduction of my main collaborators among the Tožu-Tyva and Tuxa communities. The eldest among them is Arbın-ool Ak-oolovi Kol who was born in 1944 in the place named Oo in Tožu, Tyva. He explained to me, "Between the rivers Kaa-Xem and Bii-Xem, there is the Oo river. I belong with the Xöüük kinship group. Among the Xöüüks, there are many people whose surname is Kol. These Kol people lived in the place Oo. It is homeland of my father and mother who were born and lived their life there, in Oo" (this and further citations in the text are from my handwritten notes taken during our phone conversation which took place on February 17, 2024). Arbın-ool Ak-oolovi Kol lives in the Tožu province's center, the Toora-Xem village.

While the people who live in the Tyva republic use a surname, name and father's name when defining someone, the Tuxa do not identify themselves in the similar way. They usually introduce themselves by a name. They can also add names of their father and grandfather. Sometimes the

names of mother and grandmothers are included too. Here I address the Tuxa elders as Uncle and Aunt. In our personal communication, I use the Tyvan terminology: *akiĩ* “older brother” and *ugbaĩ* “older sister” (more on the use of kinship terminology in work with research collaborators in my previous publication Peemot, 2024a: 26-27, 94-95). In June 2023, I started to work with the married couple—Uncle Övüi and Aunt Dariĩ—at the their seasonal encampments. First, I stayed at the spring encampment by the River Čuñnug. Then we moved to the summer place at the higher elevation. The encampment was named after the mountain ridge Örtöñ-Kirxi. I will cite Uncle Övüi and Aunt Dariĩ leaning on my fieldwork materials—video and audio-recorded semi-structured interviews, conversations, and fieldnotes (June 2023, Khövsgöl province, Mongolia). Aunt Dariĩ was born in 1954 in the territory of Mongolia. She introduced herself as the Baligši. She told, “My Tuxa name, which was given to me by my parents, is Dariĩ. My Mongolian name is Dariĩmaa. Our mother was Baligši, from the places near Xam-Sira. Our father was half-Mongolian. All my life I have been herding reindeer”.<sup>7</sup> Uncle Övüi, who is from the Ak-Soyan branch of the Soyán kinship group, was born in 1954 at the Serlig river in Tožu, Tyva. When he was a child, his family settled in the area known as Čöön-Taiga (East Taiga) northwest of Lake Ak-Xöl (Mong. Tsagaan-Nuur) in the Khövsgöl province of Mongolia. He introduced himself as follows, “My Tuxa name is Övüi. The Mongolian name is Övögdorž. I was born at the source of the Serlig river and, as a child, I came to Mongolia. It is Tožu’s Serlig-Xem. My father was Delger. My father’s father was Axon. They belonged to the Soyán *söök*. My mother’s father was Erenčin from Tožu. Her mother was Undurgaa, she also was from Tožu, from Ulug-Dag north of Xam-Sira” (transcription from the video-recorded conversation; more on the term *söök* in Stépanoff 2009). For more information on the Tožu kinship groups and their traditional territories see Bavuu-Surun 2018: 28-29; Kara-ool and Kormušin 2022: 1257-1264; Mañnaĩ-ool 2004: 90-92; Vainšteĩn 1961: 37-41.

### **Previous research**

Numerous ethnographies provide information about the Tožu-Tyva people’s material culture as part of studies on Tyva people and, more broadly, the Turkic-speaking peoples in Siberia (Carruthers 1914; Diakonova 1960; Dyrenkova 2012; Jungová and Krupař 2020; Kon 1934; Potapov 1969;

---

<sup>7</sup> In writing the kinship group’s name as Baligši I follow Aunt Dariĩ’s pronunciation. The sources document its different variations: Baligš, Balikči (Kara-ool and Kormušin 2022; Wheeler 2000). Baĩarsaĩxan (2019: 53) documented the version Baligši among the Tuxa.

Prokofieva 2011; Vaïnšteïn 1991). The studies on the *xam* belief-systems in Tyva also include discussions on the ritual clothing (Diószegi 1998; Kenin-Lopsan 1987; Prokofieva 1971; Djakonova 1978).

The Soviet ethnographer Sev'ian Vaïnšteïn observed that the Tyva people, drawing on their economic activities, "were distinguished as the livestock breeders of the steppe and mountain-steppe regions of central, south and western Tyva and the hunters-reindeer herders, inhabiting the mountain taiga of eastern Tyva (Tožu, Tere-Xöl)" (Vaïnšteïn 1961: 3). He pointed out that the hunters-reindeer herders were distinguished from the livestock herders not only by economic activities but also by ethnographic details and origin (ibid.). In his monograph about the Tožu-Tyva people, Vaïnšteïn (1961: 85-126, 159-169) discussed their material culture among other themes. In his more general works on the Tyva art and crafts he included the Tožu-Tyva examples too (Vaïnšteïn 1967: 50; Vaïnšteïn 1974: 109-126). Vera Djakonova's study about the Tyvan traditional clothing was a result of a complex archaeologo-ethnographic expedition in western Tyva (Potapov 1960). Drawing on research among livestock herders in the Baï-Taïga province, Djakonova (1960) described seasonal clothing, pointed out differences in design of fabric and animal hide coats, described the types of stitches used when working with a variety of materials. Drawings and information from her published work (Djakonova 1960) are included in the later studies on Tyvan clothing (Vaïnšteïn 1991: 162-163; Xovalig 2018: 236-241). In the recent years a number of the Tyva scholars have studied traditional clothing (e.g., Kimeeva and Ondar 2018; Kuular 2016; Siianbil ' and Siianbil 2000; Xovalig 2018).

Due to the existing dialect diversity among the Tyvan-speakers, it is paramount to study the material culture of the Tožu-Tyva people while leaning on linguistic inquires in the Tožu-Tyva and Tuxa dialects. Publications by the Tyva researchers on these dialects have been helpful for current work (Bavuu-Surun 2018; Baïarsaïxan 2019; Čadamba 1974, Kuular 2012; Kuular and Suvandii 2011; Seren 2014; Suvandii 2013).

### **The collection: the skin-sewn garments**

The objects in the collection can be categorised as follows: skin-sewn garments, kitchenware, bags, tools, reindeer and horse tack, traditional decoration for belts, ritual objects, and fishing nets. I discussed the *xam* ritual garments (headdress, gown and footgear), which were also made with animal hides, in the dedicated publication (Peemot 2024b). This paper focuses only



on one category—skin-sewn garments. It includes three hats, two coats, two pairs of pants, and five pairs of boots. The objects' descriptions in the museum catalogue are based on Olsen's notes. I have measured some of them myself.

All three hats in the collection belong to a similar type of the Tožu-Tyva hats—a conical cap made with an animal hide. According to the Museum's catalogue, these hats were made with a roe deer hide and originate from the Černorečka encampment. Olsen didn't mention these hats specifically in his books about the expedition to Tyva. However, one of the hats (UEM22723, UEM22724 or a similar hat) could be depicted in a photograph taken by Olsen inside a reindeer herding family's dwelling at the Černorečka encampment.<sup>8</sup> On the photograph, there is a hat, turned inside out and hanging on a rope; its two chin straps and a fur trimming are clearly visible. When I showed the photographs of these three hats to Uncle Övüi and Aunt Darii, they immediately recognised them as hats and pointed out to me that these were the hats for old men and that they are not in use anymore; they did not have a specific name for them and referred to them as *bört*, lit. "a hat".

**The hat UEM22723** (h. 18 cm, ø 27 cm, roe deer hide, an animal sinew, sheep fur, fabric) is made with six wedge-shaped hide pieces sewn together on the inner side. The pieces join at the narrow end to form a pointed top. In the front, the narrow red-coloured cotton fabric brim is trimmed with dark-brown sheep fur. The hat has two fabric chin straps and no lining. [Figure 5. The hat UEM22723, Ørjan Olsen's collection from Tožu, Tyva, in the Museum of Cultural History, University of Oslo, November 2022. Photographed by Victoria Soyán Peemot]

**The hat UEM22724** (h. 18 cm, ø 30 cm, roe deer hide, an animal sinew, fabric, animal fur) is also made with six pieces of wedge-shaped hide pieces sewn together on the inner side. The top is decorated by the red fabric knot *doška*. Approximately 1,5 cm below the *doška*, two ribbons *mančaktar* (singl. *mančak*), are attached. They are made with the same red-coloured cotton fabric. In the front, there is a narrow brim made with the dark blue-coloured cotton fabric. It is trimmed with an unidentified brown-coloured animal fur. In the museum catalogue, there is a suggestion that it could be a

---

<sup>8</sup> UEMf09937\_074, the original caption in Norwegian: [Fra det indre av en reinnomade-jurte] (Interior of the reindeer nomads' yurt) a photographic archive of the Museum of Cultural History, University of Oslo, license CC BY-SA 4.0. [https://www.unimus.no/felles/bilder/web\\_hent\\_bilde.php?id=12540846-&type=jpeg](https://www.unimus.no/felles/bilder/web_hent_bilde.php?id=12540846-&type=jpeg).

dog fur with a question mark. The hat has two fabric chin straps and no lining. This hat was included in Sev'an Vainšteĭn's publications with the caption which says that it is "the reindeer head hat" *ivi baži bört* (Vainšteĭn 1961: 120, picture 115; Vainšteĭn 1991: 168, picture 77-8). It is unclear why Vainšteĭn defined the hat's material as "a hide from the reindeer head" when an object description in the Museum catalogue clearly informs that the hat was made with a roe deer hide and lacks a mention of hide pieces being from an animal's head. In the museum catalogue, crafting materials procured from animals are clearly specified as, for example, being from the roe deer, red deer, or reindeer.

Vainšteĭn suggested that this type of hats was made with two pieces of the hide from an animal's head. He wrote, "A cap-shaped headdress, made with two pieces of a hide with fur outside and connected with the seam in the centre existed among the reindeer herders until the beginning of the 20th century. Its lower part was trimmed with the young sheep fur or a squirrel fur" (Vainšteĭn 1961: 118). He further informed that these hats were made with a piece of a hide taken from a head of different animals—the roe deer, elk, and reindeer—which was represented in the name of the hat in the Tyvan language. It could be, for example, "the red deer head hat" *sĭin baži bört*, "the roe deer head hat" *elik baži bört* (Vainšteĭn 1961: 118). According to Vajnshtein, there is *elik baži bört* made of two parts—hides from heads of a young and adult roe deer—among ethnographic objects collected by Felix Kon (1934) in Tožu, Tyva; it is in the collection of the Russian Museum of Ethnography (Vainšteĭn 1961: 118). However, Vainšteĭn did not include a photograph of the hat from Kon's collection. [Figure 6. The hat UEM22724, Ørjan Olsen's collection from Tožu, Tyva, in the Museum of Cultural History, University of Oslo, November 2022. Photographed by Victoria Soyana Peemot]

**The hat UEM22725** (h. 18 cm, ø 32 cm, roe deer hide, sheep fur, an animal sinew, fabric, thread) has the similar shape—a conical cap—as two previous hats. However, its design differs—it is made with two hide pieces (front and back) connected by one seam at the centre; the stitching is done on the outer, furry, side. To achieve the conical shape, each half has a pair of darts. In the front, the hat has a light-coloured cotton fabric brim and sheep fur trimming. On the back, there is a kilted black-coloured cotton fabric brim with rounded edges. It is wide enough to cover the neck area. The kilted (Tyv. v. *sĭrĭir*) is done in a combination of geometric ornaments. The main ornament is *xana karak*, lit. "the "eye" of the yurt's wall". At the bottom there

are double straight and wavy lines. Vainštejn (1974: 50) observed that the reindeer herders preferred geometric ornaments, “Among the Tožu hunters-reindeer herders, in contrary to the steppe Tyva people, more dominant were relatively small, simple, straight-lined geometric motifs and less frequently—the simple curvilinear ones”. [Figure 7. The hat UEM22725, Ørjan Olsen’s collection from Tožu, Tyva, in the Museum of Cultural History, University of Oslo, November 2022. Photograph by Victoria Soyan Peemot]

**The winter coat for women UEM22728** is presumably from the Černorečka encampment. Its Tyvan name is *algī ton*, lit. “a coat made with an animal hide”. My Tuxa interlocutors defined the coat as *čargak ton* and *keš ton*. According to the museum’s catalogue, it is made of a roe deer hide. A collar is made with another animal’s dark-brown fur and covered with a combination of fabric pieces of different colours: the dark blue, red, light-blue, and blue with white dots. There are two cord-loops *šilbi* (on the chest and under a right arm), buttons are absent. The coat is decorated with an appliqué (*inčig*).<sup>9</sup> The word *inčig* refers to both the edging and an appliqué-ribbon sewn close to the outer “edges” of clothing. The appliqué on different types of a coat-*ton* can be named as *xaš*<sup>10</sup> (Djakonova 1960: 250), *kidiġ*, *šalaj* (Vainštejn 1991: 158), *bogaa*, *kidiġ* (Xovalig 2018: 158), and *eġgir* (Soyan 2024).<sup>11</sup>

A yellow silk appliqué with the red cotton fabric edging starts at the collar and ends at the armpit. From this point, the wide dark-blue cotton fabric appliqué goes down the front panel and encircles the hem. The narrow dark-blue ribbon starts at the collar, goes down the front panel and also encircles the hem. It is a right-side wrap coat with two front panels—the larger outer panel *ulug xoŭu* and the smaller inner panel *ištii xoŭu*. The upper part of the back *oorga* is made of a whole hide with the small rectangular hide inserts on the sides. Its lower part consists of two large trapezoidal

<sup>9</sup> A verb is *inčīir*. The orthography of the word in the sources may differ, e.g., it can be written as “minčip kaan” (Xovalig 2018: 145). Here, I use it as *inčig*, *inčīir* following my Tuxa interlocutors’ pronunciation. My southern Tyvan dialect also uses the same orthographic form (*inčig*, *inčīir*).

<sup>10</sup> In this text, there are two homonyms which have similar spelling and pronunciation: *xaš*<sup>ca</sup> “a decorative ribbon-appliqué on clothing” and *xaš*<sup>ca</sup> “buckskin, a processed deer hide with little or no hair left”. In addition, there are two more homonyms *xaš* in the Tyvan language: *xaš* “an open place without much greenery” (Čadamba, 1974: 86) and *xaš* with a meaning “nephrite” which derives from Old Turkic *qaš* “nephrite, precious stone” (Tšerbak, 2005: 59). During fieldwork in southern Tyva, my interlocutors used the word *xaš* to define a white nephrite decorating the Tyvan traditional smoking pipes and snuff bottles (e.g., conversations with horseman Roman Aldin-Xerel, July 2013).

<sup>11</sup> Personal communication with my mother Soyan Saisuu Ivanovna, b. 1948. She is experienced in making the Tyvan clothing, video call, September 2024.

hides—one of them seems to be a hide with trimmed fur. The outer front panel is also made with a whole hide and has small inserts. The inserts at the hem are similar in colour and texture with the trimmed-fur hide on the lower back. The front inner panel is made with a whole hide; the inserts are added to its top and bottom. The coat's design with a wide hem makes it suitable for horse or reindeer riding. When riding, the outer and inner front panels are tucked in under a rider's thighs.

When Uncle Övüi and Aunt Darii saw the photographs of the coat's inner side, they immediately recognised that it is made with the roe deer's hide. They used two words to define a roe deer: the Tuxa name *kuran* and its Tyvan counterpart *elik* (more about the Tožu names for the roe deer in Čadamba 1974: 65). According to the Tuxa elders, the main parts of the coat were made of a deer's summer (an outer front panel) and early autumn (the back panel) hides. However, they both were uncertain about large pieces of hide with trimmed fur. Aunt Darii suggested that it could be a deer's spring hide. Both interlocutors disagreed with my idea that it could be a trimmed reindeer hide. They made suggestions on the seasons, when the hides were procured, drawing on the colour and texture of hair. They also pointed out that the roe deer's summer hide is durable and it does not lose the hair. The Tožu-Tyva interlocutor, Arb'in-ool Kol shared the same opinion. He explained to me, "The roe deer hide was used a lot. It is easy for processing. It is soft and warm. We used it without the fur too".

This type of the reindeer herders' winter coat corresponds with the so-called *negei ton* which is a winter coat without the fabric *dodar* cover. My mother explained to me that the *negei ton* is made with the hides of the adult rams because these hides are thick, they are durable, they don't stretch and, due to their large size, require less stitching; therefore, the fabric cover is unnecessary (Soyan, personal communication, 2024). [Figure 8. The coat UEM22728, Ørjan Olsen's collection from Tožu, Tyva, in the Museum of Cultural History, University of Oslo, November 2022. Photographed by Victoria Soyán Peemot]

**The winter coat for men UEM227289** is from the Černorečka encampment. Its Tyvan name is *algī ton*, in the Tuxa dialect it is *čargak ton*. lit. "a coat made with an animal hide." According to the museum's catalogue, it is made of a roe deer hide. It is similar with the previously discussed women's coat in the main design—positioning large hide pieces at the centre of the back, inner and outer front panels. However, the coats have a few

differences in details. The animal hides used for this coat have a grey-coloured fur; the fur seems thicker and longer. Different types of hides were used to make this coat. Unlike the female coat, the man coat's sleeves have the rounded turned up cuffs which are made with fabric and trimmed with black curly lamb hair. The collar is covered with red cotton fabric. It also has a black velvet edging and brown-and-beige hair trimming. On the man's coat, the decorative fabric appliqué (*inčig*), which goes down the collar and ends at the armpit, is made with cotton fabric of two colours—red and dark-blue. This part of the coat—from the collar button to the armpit button—is named *öölet* in Tyvan. The single line of the black velvet appliqué starts below the armpit and goes along the front panel and encircles the hem. On the chest, the coat has a pair of cord-loops *šilbi*—one with a small ball-shaped brass button and another with a loop. The cord-loops with a button in the arm-pit are absent. There is a similar winter coat for men under the museum identification number MAE #1340-82 in the collection of the Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) in Saint Petersburg. It was acquired by Viktor Vasil'ev in Tyva in 1908. The object description at the museum's website informs that the coat is made of the elk hide and buckskin with velvet appliqués and cuffs.<sup>12</sup> [Figure 9. The coat UEM22729, Ørjan Olsen's collection from Tožu, Tyva, in the Museum of Cultural History, University of Oslo, November 2022. Photographed by Victoria Soyán Peemot]

**The summer pants for men UEM22731** (length 74 cm, from the Černorečka encampment), *xaš čügür* (phonetic variations: čüvür, čüxür), lit. "buckskin pants," were made with roe deer buckskin and the dark-blue cotton fabric in their lower part. My mother remembered that it was a common practice to make the lower parts of the pants with a thinner material so they could fit in the boots (Soyán, personal communication 2024). The same fabric is used to make the narrow ribbons which cover the seams on the pants' buckskin parts. The edging at the top is made by folding the hide outside.

There are several leather belt-loops around the waistline. [Figure 10. The summer pants UEM22731, Ørjan Olsen's collection from Tožu, Tyva. The online catalogue of the Museum of Cultural History, University of Oslo. Photographed by Alexis Pantos, licence CC BY-SA 4.0]

---

<sup>12</sup> <https://collection.kunstkamera.ru/entity/OBJECT/303503person=3516982&ethnos=3507143&rubrics=1242144278&index=2>

**The summer pants for boys UEM22732** (length 36 cm, from the Černorečka encampment). In the museum's catalogue, it is written that the main material is the reindeer skin with the lower part of legs made with black cotton fabric. A 6-millimetre wide leather rope-belt is fixed by leather loops. The hide has leftovers of hair on the outer side. The edging at the top is made by folding the hide outside. Vainštejn (1991: 177) noticed that the summer pants were made with fabric or buckskin and winter pants were made with the goat hide (livestock herders) or the roe deer or reindeer hide (reindeer herders).<sup>13</sup> [Figure 11. The summer pants UEM22732, Ørjan Olsen's collection from Tožu, Tyva. The online catalogue of the Museum of Cultural History, University of Oslo. Photographed by Adnan Icacig, licence CC BY-SA 4.0]

**The summer boots for children UEM22718 a & b** (the soles' length is approx. 16 cm, from the Černorečka encampment). In the museum catalogue, the material is named as a roe deer hide. The boots have fasteners, leather stripes, above the ankle. It looks as this pair of boots were made of buckskin leftovers. Each boot consists of numerous different-sized patches demonstrating a variety of stitching techniques. One of the boots has an insert—a hide with hair outside—in the upper part. Aunt Darii recognised them from the photograph as “*uruglar idi*”, lit. “children's boots,” and added that she has sewn this kind of boots for her children with reindeer buckskin. Vainštejn (1991: 174) observed that the reindeer herders' summer boots made with buckskin were named *xaš idik* (pl. *idikter*), lit. “buckskin boots.” [Figure 12. The summer boots for children UEM22718 a & B, Ørjan Olsen's collection from Tožu, Tyva, in the Museum of Cultural History, University of Oslo, November 2022. Photographed by Victoria Soyana Peemot]

**The winter boots for children UEM22719 a & b** (the soles' length 18 cm and 19 cm, from Černorečka) are named *biškak idik*, lit. “boots made with the hide from an animal's leg.” *Biškak* is the hide from the animal's legs. In the museum catalogue, the material is named as the roe deer hide. It is sewn with fur outside and a black velvet edging at the top. According to Vainštejn (1991: 175), the soles were made with buckskin from the elk or red deer's back and one pair of the adult *biškak idik* required four *biškak* of the adult reindeer, or three *biškak* of the elk, or six *biškak* of the roe deer.

<sup>13</sup> This agrees with my observations among my family in southern Tyva. My grandmother used to make the winter pants for my grandfather using the goat hides with their fur outside. She used the hides of the Angora goats with their long hair.

[Figure 13. The winter boots for children UEM22719 a & b, Ørjan Olsen's collection from Tožu, Tyva, in the Museum of Cultural History, University of Oslo, November 2022. Photographed by Victoria Soyán Peemot]

**The winter boots for children UEM22720 a & b** (the soles 'length is appr. 19.5 cm, from Černorečka) is *bīškak idik* made with a hide from a roe deer's legs. Upon seeing the photograph of these boots, Aunt Dariīmaa immediately recognised them as "children's boots made with the roe deer *bīškak*" and added that her children grew up wearing this kind of boots which she made herself. For the sole, she told me, the hide or store-bought leather is used. The latter is known as *bulgaar* among the Tuxa.<sup>14</sup> Uncle Övüi noticed that they used the processed bark of the shrub *taja* (Tyv. *daja*, *Lonicera altaica* Pall.) for insoles. My Tožu-Tyva interlocutor, Arbīn-ool Kol, told me the same, "The softened outer bark of *taja* is inserted into the boots."<sup>15</sup> He also added, "In our place, the soft grass grows, its name is *tulaa sigeni*, we process it and use it as insoles. When it is cold, the taiga people use the long chin hair of *ulug aŋ* "a large animal." They wrap the hair up in the fabric piece and insert it in the boots. It becomes felt. The chin hair of reindeer and elk is long enough." I am yet to find out to what plant he referred as *tulaa sigeni*, lit. "the swamp grass." It could be the sedge *Carex* which is known in Tyvan as *kījar-ofŋ* or *kījar-sigen*. However, this question requires more ethnobotanical research. [Figure 14. The winter boots for children UEM22720 a & b, Ørjan Olsen's collection from Tožu, Tyva, in the Museum of Cultural History, University of Oslo, November 2022. Photographed by Victoria Soyán Peemot]

**The summer boots UEM22721 a & b** (the soles 'length is appr. 26.8 cm, from Černorečka) are made with a roe deer hide with hair inside, an animal sinew is used for stitching. The boot-tops have a simple edging made by turning the hide outwards. There are leather fasteners at the top of the boots. The soles are made with leather; one sole is missing. [Figure 15. The summer boots UEM22721 a & b, Ørjan Olsen's collection from Tožu, Tyva, in the Museum of Cultural History, University of Oslo, November 2022. Photographed by Victoria Soyán Peemot]

---

<sup>14</sup> Aunt Dariī verbalised this point as the following, "*Keš ta pile ulurup turar, bulgaar ta pile ulurup turar*" (the orthography follows her pronunciation; in addition—there was no pharyngealisation in the word *keš* "hide" which is present in the most of Tyvan dialects).

<sup>15</sup> In Arbīn-ool Kol's words, "*Tajanīŋ daštiki kartīn uuištap algaš, idik ištīnge sup alir*".

**The winter boots UEM22722 a & b** (the soles' length is appr. 30 cm, from Černorečka) belong to the type *bīškak idik*. According to the museum catalogue, the boot-leg's lower part (appr. h. 30 cm) is a reindeer hide with its hair outside, the upper part (appr. h. 27 cm) is a roe deer hide with little hair outside. While analysing the photograph, Uncle Övüü explained to me, "We also use these boots now. We wear them in winter. They are made with the reindeer *bīškak (ivi bīškaa)* and this part [points to the upper part] is made with a thin roe deer buckskin (*čuga kuran keši*). It must be high enough so the snow does not get in". Aunt Darii added, "A long leather strap, which is attached to the boots' front top, is tied to the pants' belt. A sole *ulduŋ* is made with one layer of *toš bīškaa*".<sup>16</sup> [Figure 16. The winter boots UEM22722 a & b, Ørjan Olsen's collection from Tožu, Tyva, in the Museum of Cultural History, University of Oslo, November 2022. Photograph by Victoria Soyann Peemot]

### Additional notes on crafting materials and tools

This inquiry into the traditional clothing of the Tožu-Tyva people revealed the preference for a roe deer hide which was used to make garments for both cold and warm seasons. The winter garments are made with the roe deer (*Capreolus pygargus*) hides with fur inside (coats, hats, boots) and buckskin (boots, pants). My Tožu-Tyva and Tuxa interlocutors praised the qualities of the roe deer hide: it is easy to process, soft and warm. The winter boots for adults were made with the *bīškak*—the hide from the leg of the reindeer (*Rangifer tarandus*), Siberian red deer (*Cervus elaphus sibiricus*) or Eurasian elk (*Alces alces*). Arbīn-ool Kol mentioned that an animal sinew is especially suitable for sewing skin garments, "The hides are sewn with a sinew. They become wet together and they stretch together. When the hide dries, [the sinew] shrinks together with it".<sup>17</sup> Aunt Darii and Uncle Övüü explained to me that the sinew of different animals can be used for sewing. They named them as *toš* (the male Eurasian elk), *sīin* (the male red deer) and *ivi* (the reindeer). The things, which I have discussed in this chapter, are made with a variety of materials: a hide, buckskin, sinew, and fabric. Thus, the diversity of the seams and stitches is fascinating.

Arbīn-ool Kol also drew attention to the importance of tanning the hides, "You could dye the hides, process and smoke them. For smoking, you need to build a tent-shaped structure and cover it with hides. Put the embers

<sup>16</sup> *Toš bīškaa* is "a hide from the leg of an elk (*Alces alces*)".

<sup>17</sup> In the original, "Kešti siir-bile daaraar. Kadī ödüp, šöjlüp turar. Keš kurgaarga, kadī čürlöp turar".



and add *irik dīt*.<sup>18</sup> The hide's colour becomes intense yellow. When smoked like this, the hides will be soft even after getting wet and drying after that. Our homeland is the humid taiga. That is why we must smoke the hides. You cannot wear the hide without smoking it. It is also possible to dye the hide in the red colour. For dying, you do not take the larch's outer black bark. You take the red, inner, layer and boil it. If the hairless side is going to be outside, then the hide is dyed." My another Tožu-Tyva interlocutor Daniil Kirgannaï, who belongs with the Kol kinship group, observed that the pine and cedar are not used for smoking hides because "the hides turn black"; he added that the smoked hides are resistant to humidity and generally more durable and pointed out that the dogs do not chew on a smoked hide (hand-written field notes during conversation, the Aaldĭg-Ažĭk summer encampment, Tožu, Tyva, 4 July 2019). In his study about tanning hides among the Oročen-Evenki hunters and herders, the anthropologist Donatas Brandišauskas (2010: 101) observed that "such buckskin has qualities of fabric as well as qualities of factory-made leather. It is light, warm, strong, durable, breathable as well as soft and washable. Gear and footwear made from buckskin repaired well and re-used, producing other item suitable for different purposes".

In the collection, there are several tools which could be used when processing and sewing hides—a woman's knife and three needle-cases; they all originated in the reindeer herders' Černorečka encampment in the upper Sĭstĭg-Xem region. Zoĭa Čadamba (1974: 62) provided two names for a needle-case in the Tožu-Tyva dialect: *xovul* "a needle-case made with an iron piece" and *inelik*<sup>19</sup> "a needle-case made with the red deer's antlers". Three needle-cases in the collection have different designs. Uncle Övüi immediately recognised one of them, **the needle-case UEM22643** (l. 14 cm, Černorečka), from the photograph. He told, "It is a bird's tibia for storing needles. Two ends are cut off and each has a plug *tak*."<sup>20</sup> He clarified that the bone belongs to *kara kuš* (a wood grouse, *Tetrao urogallus*). The plugs are made of fabric and leather. According to Arbĭn-ool Kol, the needle-cases

<sup>18</sup> *Irik dīt* is translated as "a rotten larch".

<sup>19</sup> The Tyvan word *ine* means "a needle" (any kind of); the large needle is known as *tevene*. *Inelik* is produced from the noun *ine* with help of the Old Turkic derivational suffix *-liq* (*liq*).

<sup>20</sup> In the original, "*Ine sugar kuš kiriči. Ii užun akkaastij, taktig boor čuve.*" The Tuxa elders used a noun *tak* also when describing the birch-bark bucket's lid. It appears to be the dialect word, compare, for instance *tak* "a lid" in the Karagas, or Tofa, language (Castrén 1857: 105). I am thankful to Professor K. David Harrison of the VinUniversity, Vietnam, for allowing me to work with the vocabulary list from Castrén's book that he compiled. In my dialect, the lid for a bucket or pot is known as *xalip* and a plug is *bööškün*.

were crafted with the roe deer's humerus or the wood grouse's femur; one end is opened. It is worth pointing out that Uncle Övüü and Arbīn-ool Kol referred to different bones of the wood grouse as a material to make a needle-case. The former mentioned *kīr* "tibia" and the latter mentioned *čoda* "femur." Arbīn-ool Kol also shared how to make a bone needle, "The needle is made with the rib of large fish. The hole is made without delaying while eating the fish. When it is fresh, you shape it well so it becomes very sharp. It hardens and becomes a sharp needle. It can be used for sewing the birch-bark, it penetrates anything." [Figure 17. The needle-case UEM22643, Ørjan Olsen's collection from Tožu, Tyva, in the Museum of Cultural History, University of Oslo, November 2022. Photographed by Victoria Soyán Peemot]

**The needle-case UEM22644** (l. appr. 30,5 cm, Černorečka) is made with two brass cartridge cases with the "W.R.A.C.O." head-stamp which was a marking for the Winchester rifle and shotgun cartridges (Boorman 2001). The length of two cartridge cases (when inserted into one another) is approximately 10 cm. A piece of fabric (perhaps, wool wrapped in fabric) goes across the needle-case. The fabric is tied into the knot at the top end; at another end is sewn onto the small ring to which a pendant—the leather strip with blue and green beads and two Chinese coins—is attached. In the museum catalogue, there is following information on the coins with the question marks, "Kwang Hsü - stamped. Of the Ming dynasty? That is, the emperor who ascended the throne in 1875?". This information seems to be correct. According to David Hartill (2005: 405), both coins are so called "Guanxu tongbao" coins issued from 1887 till 1898 during the reign of the Guangxu Emperor, who was also known as the Emperor Dezong (1871–1908, the Qing dynasty). On the photograph, only the obverse sides of the coins are visible and they look similar with wide outer rims, centre holes, and characters indicating the emperor's name, "bao" (treasure) and "tong" (circulating). The difference is in the "tong" character's head: the coin on the left side (with four beads) has a so-called square head and the coin on the right side (with three beads) has a so-called closed-head (Hartill 2005: 405). According to the museum catalogue, it still holds a steel needle. The similar looking needle-case can be seen hanging from the belt of a young woman riding the reindeer on the photograph taken by Olsen at the Černorečka encampment in summer 1914 (Object ID UEMf09988\_088, Figure 2). [Figure 18. The needle-case UEM22644 in Ørjan Olsen's collection from Tožu, Tyva. The online catalogue of the Museum of Cultural History,

University of Oslo. Photographed by Kirsten Helgeland, licence CC BY-SA 4.0]

**The needle-case UEM22645** (total l. appr. 42 cm, Černorečka) is an iron tube with a rope—wool wrapped in the fabric and sewn tightly—running through it. The iron tube is 17 cm long, it is decorated with carved encircling lines in three places and notches at both ends. Two similar pendants—iron disks with twisted handles—are joined by the iron ring and attached to the needle-case. The disks 'diameter is appr. 4 cm; the handles 'length is appr. 5.3 cm. [Figure 19. The needle-case UEM22645 in Ørjan Olsen's collection from Tožu, Tyva. The online catalogue of the Museum of Cultural History, University of Oslo. Photographed by Eirik Irgens Johnsen, licence CC BY-SA 4.0]

Aunt Darii and Uncle Övüi immediately recognised **the small knife, UEM22654**, although they pronounced its name slightly differently. Uncle Övüi defined it as “tüvektee, a woman's small knife” wherein Aunt Darii explained, “It is tüvektaa. In the past it was used to dig up *ai*”. *Ai* is the name of the edible plant *Lilium martagon* which was used in the past as a food staple by the Tyvan-speaking people (Ståhlberg and Svanberg 2011: 344; Vainštejn 1961: 95). She added that the small knife had more uses, “When making the *bışkak* boots, one can use this knife for scraping the *kirtis* (inner side of the hide)”. Among the Tožu-Tyva people this type of knives is known as *düvektee* or *tüvektee* (Čadamba, 1974: 62). This fully-forged knife is made with iron; the blade's length is 9 cm and width is 1,6 cm. The handle part is 5 cm long. The knife's end is designed in a form of a closed loop with an inserted brass ring. The leather rope is tied to the brass ring. [Figure 20. The woman knife UEM22654, Ørjan Olsen's collection from Tožu, Tyva, in the Museum of Cultural History, University of Oslo, November 2022. Photographed by Victoria Soyán Peemot]

### Conclusion

My previous research project focused on the multispecies relationships among mobile pastoralists in the cross-border region between the Altaï and Saïan Mountains (Peemot, 2024a). This explains my emphasis on approaching the study of the Tožu collection in Oslo as a way to learn about the human-environment relationship in this region of Inner Asia. The richness of materials which were sourced from the taiga (animal hides, sinew, antlers, birch-bark, wood) and used for crafting gives an insight into the lifeworld of the Černorečka encampment's inhabitants, the Tožu-Tyva

reindeer herders. Firstly, it reveals that the Tožu-Tyva people depended on the taiga and hunting for subsistence. Secondly, it speaks for the Tožu-Tyva people's knowledge of the environment. Thirdly, the quality of processed hides, the garments' intricate designs and neat needlework demonstrate that their producers were hard-working and skilful. The cross-border story of the origin communities' descendants speak for hardships endured by the Tožu-Tyva people in the decades following Olsen's encounter with them.

My background in life of the steppe pastoralists allowed me to notice the difference between the material culture of livestock herders and the reindeer herders and hunters. This difference pointed out the key moments in my research with the collection in Oslo and descendants of its producers—the Tožu-Tyva and Tuxa people. I pinpoint these key points here:

- the importance of collaborative research with descendants of the museum objects' producers;
- research with the museum collection is simultaneously an inquiry into the lifeworld of its producers, their descendants, and language;
- it is important to pay attention to differences in dialects;
- more ethnographic research with descendants of the origin community is required to document crafting practices and techniques.

The Tožu collection, acquired by Ørjan Olsen in Tyva in 1914, is a valuable source of knowledge about the life of the Tožu-Tyva people. The collection has unique objects which do not have well-preserved analogues in other museums (e.g. the above-mentioned hats made of animal hides). Some objects demonstrate such complex crafting techniques that they deserve a study project dedicated only to them, for instance, the *xam* (shaman) ritual paraphernalia set or the fishing nets. This chapter discussed the preliminary findings of ongoing research which is carried out in active collaboration between the main stakeholders—the Museum in Oslo and the origin communities' descendants in Tyva and Mongolia—which is facilitated by the Indigenous scholar, the author.

### **Acknowledgements**

I am thankful for help from Arne Aleksej Perminow, Ralfs Znotins, and Sophie Louise Rowe from the Museum of Cultural History of the University of Oslo, the filming assistant in the field Erdenečuluun Odxuu, translator Morten Abildsnes, Professor Emerita Yuki Konagaya from the

National Museum of Ethnology of Japan, my uncle-horseman Roman Aldin-Xerel, and to my interlocutors among the Tožu-Tyva and Tuxa people: Arbīn-ool Kol, Rada Oīun, Daniil Kīrgannaī, Aunt Dariī, and Uncle Övüī. I am grateful for support to the University of Helsinki, Tohoku University, the Japan Society for Promotion of Science, and the Kone Foundation.

### Bibliography

- Bajarsajkhan, B. (2019). “О Некоторых Лексических Особенности Языка Тувинцев-Оленеводов Монголии” [On Some Lexical Traits of Language of Tuvan Reindeer Breeders in Mongolia]. *Tehlikedeki Diller Dergisi*, 14, 51-59.
- Bavuu-Surun, M. (2018). *История Формирования Диалектов и Говоров Тувинского Языка* [The History of the Formation of Dialects and Subdialects of the Tuvan language]. Ph.D. dissertation, Novosibirsk: Institute of Philology of the Siberian Branch of the RAS.
- Boorman, D. (2001). *The History of Winchester Firearms*. New York: Lyons Press.
- Brandišauskas, D. (2010). “Hide Tanning and Use in Taiga: the Case of Orochen-Evenki Reindeer Herders and Hunters of Zabaikal'e (East Siberia)”. *Journal of Ethnology and Folkloristics*, 4/2, 97–114.
- Carruthers, D. (1914). *Unknown Mongolia: A Record of Travel and Exploration in North-west Mongolia and Dzungaria*. 1. London: Hutchinson.
- Castrén, M. A. (1857). *Versuch einer koibalischen und karagassischen Sprachlehre nebst Wörterverzeichnissen aus den tatarischen Mundarten des Minussinschen Kreises. Nordische Reisen und Forschungen. V. 11. St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*.
- Čadamba, Z. (1974). *Тоджинский Диалект Тувинского Языка* [The Tožu Dialect of the Tuvan Language]. Kyzyl: Tuvinskoe knizhnoe izdatelstvo.
- Diószegi, V. (1962). “Tuva Shamanism: Intra-ethnic Differences and Interethnic Analogies.” *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 11, 143–90.
- Donahoe, B. (2003). *A Line in the Sayans: History and Divergent Perceptions of Property among the Tozhu and Tofa of South Siberia*. Ph.D. dissertation, Bloomington: Indiana University.

- Djakonova, V. (1960). “Материалы по Одежде Тувинцев (По Материалам 1958 г.)” [Materials about the Clothing of the Tuvans (Based on the Materials of 1958)]. In Potapov L. (ed), *Труды Тувинской Комплексной Археолого-Этнографической Экспедиции 1957-1958* [Proceedings of the Tuvan Complex Archaeological-Ethnographic Expedition in 1957-1958], 238-266. Moscow and Leningrad: the USSR Academy of Sciences Publishing House.
- Djakonova, V. (1978). “The Vestments and Paraphernalia of a Tuva Shamaness”. In V. Diószegi and M. Hoppál (eds) *Shamanism in Siberia*. 68–78. Budapest: Akadémiai Kiadó. 68–78.
- Dongak, S. (2019). “Сакральные Аспекты Тувинской Шапки” [The Sacred Aspects of the Tuva Hat]. *Современные Этнические Процессы На Территории Центральной Азии: Проблемы и Перспективы* [Contemporary Ethnic Process on the Territory of Central Asia: Problems and Perspectives], 1, 48-50.
- Dyrenkova, N. (2012). *Тюрки Саяно-Алтая: Статьи и Этнографические Материалы* [The Turks of the Saïano-Altai: Articles and Ethnographic Materials ]. Kunstkamera — Archives, VI. Saint-Petersburg: Nauka.
- Janhunen, J. (1982). “Khövgsöl Aimak: Development Problems of the Mongolian North”. *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, 78, 71–87.
- Janhunen, J. and T. Eriksson. (2015). “On the Limnonyms Khövsgöl and gol and their Ethnic Implications”. *Studia Etymologica Cracoviensia* 20, 89–99.
- Jungova, G. and S. Krupař. (2020). “Petr Skalník’s Collection in the Náprstek Museum”. *Annals of the Náprstek Museum*, 41/2, 113-133.
- Kara-Sal, L. and I. Kormušin. (2022). “Названия Родовых Групп Тувинцев” [The Tyvan Kinship Groups 'Names]. *Oriental Studies*, 15/6, 1254-1270.
- Kenin-Lopsan, M. (1987). *Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства* [The Ritual Practice and Folklore of Tyvan Shamanstvo]. Novosibirsk: Nauka.
- Kimeeva, T. and A. Ondar. (2018). “Традиционный Костюм Тюркоязычных Народов Сибири в Собраниях Музеев: История

- Изучения и Актуализация” [The Traditional Costume of the Turkic-Speaking People of Siberia in Museum Collections: History of Research and Contextualisation]. *Вестник КГУ культуры и искусств* [Vestnik KGU Kulturlī i iskusstv], 2, 25-27.
- Кон, Ф. (1934). Экспедиция в Союотию. За пятьдесят лет [The Expedition to Soïotia. In Fifty Years]. Moscow: Izdatelstvo Vsesoïuznogo Obšestva Politkartožan i Ssilno-Perelentsev.
- Kristensen, B. (2007). “The Human Perspective”. *Inner Asia*, 10/1, 275–290.
- Kuular, E. and N. Suvandii. (2011). Половозрастные Названия Оленей в Диалектах Тувинского Языка [Gender-and-Age Differentiation of Reindeer Names in the Dialects of the Tuvan Language]. *Новые исследования Тувы* [New Research on Tuva], 4/12, 146-151.
- Kuular, E. (2016). Т Лексика “радиционной Верхней Одежды в Тувинском Языке и Его Диалектах” [The Lexicon of the Traditional Clothing in the Tuvan Language and Its Dialects]. *Мир науки, культуры, образования* [The World of Science, Culture, Education], 4/59, 236-238.
- Магнай-ool, М. (2004). *Тувинцы: Происхождение и Формирование Этноса* [The Tuvans: The origin and Formation of an Ethnos]. Novosibirsk: Nauka.
- Monguš, M. (1992). *Ламаизм в Туве Историко-Этнографическое Исследование* [Lamaism in Tuva: Historical-ethnographic research]. Kyzyl: Tuvinskoe knizhnoe izdatelstvo.
- Nurzat, U. (2013). “Тувинские этнографические коллекции Национального музея Республики Тыва: состав и степень изученности”. Ермолаевские чтения, сборник докладов [The Ermolaev Readings, the Conference Proceedings], 1, 116-121.
- Olsen, Ø. (1915a). *Til Jeneseis kilder: den Norske Sibirieskspeditions reise*. Kristiania: J. W. Cappelen.
- Olsen, Ø. (1915b). *Et primitivt folk: de mongolske ren-nomader*. Kristiania: J. W. Cappelen.
- Otroshchenko, I. (2015). “Из Истории Vzaimootnosheniï TNR i MNR: Problema Vosvrasheniia ‘Chasti Tuvinskogo Naroda’” [From the history of relations between the Peoples ‘Republic of Tuva and the Peoples ‘Republic of Mongolia: The issue of returning ‘a part of the

- Tuva People’], *Novye issledovnia Tuvy* 3: 27–40. Retrieved 17 August 2023 from <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/4>.
- Peemot, V. (2024a). *The Horse In My Blood. Multispecies Kinship in the Altaï and Saian Mountains*. New York and Oxford: Berghahn Books.
- Peemot, V. (2024b). “An Overview of the Tozhu Tyva Kham Paraphernalia in the Museum of Cultural History, Oslo”. *Shaman*, 32/1, 5-34.
- Printz, H. (1921). *The Vegetation of The Siberian-Mongolian Frontiers (The Sayansk Region)*. Trondheim: Arktietrykkeriet.
- Potapov, L. (1969). *Очерки Народного Быта Тувинцев [Sketches of the traditional life of the Tyvans]*. Moscow: Nauka.
- Prokofieva, E. (2011). *Процесс Национальной Консолидации Тувинцев [The Process of National Consolidation of the Tuvans]*. *Kunstkamera—Archives IV*. Saint Petersburg: Nauka.
- Rasiulis, N. (2021). “Economic Diversification among Mongolian Reindeer Herders: Continuity and Change in the Tannu Uriankhai Girdle”. *Nomadic Peoples*, 25/1, 80-101.
- Seren, P. (2014). *Моолда Цагаан Нуур Тываларының Ёзу-Чаңчылдары [Traditions of the Tsagaan-Nuur Tyvans in Mongolia]*. Kyzyl: ОАО “Тываполиграф”
- Siianbil, M. and A. Siianbil. (2000). *Традиционный Тувинский Костюм [Traditional Tyvan Costume]*. Kyzyl: Типография Goskomiteta po Pečati i Massovoï Informatsii RT.
- Stépanoff, Ch. (2009). *Метаморфозы родства у тувинцев. Место женщины и представления о человеке [Metamorphoses of kinship among Tuvans. Place of women and conceptions of personhood]*. *Etnografičeskoe obozrenie* 4, 129-145.
- Ståhlberg, S. and I. Svanberg. (2011). “Gathering Dog’s Tooth Violet (*Erythronium sibiricum*) in Siberia”. *Suomalais-Ugrilaisen Seuran Aikakauskirja*, 93, 349-351.
- Suvandii, N. (2013). “Охотничья Лексика в Тоджинском Диалекте Тувинского Языка” [The Hunting Lexicon in the Tožu Dialect of the Tyvan Language]. *Новые исследования Тувы [New Research on Tuva]*, 1, 72-78.
- Tsherbak, A. (2005). *Тюркско-Монгольские Языковые Контакты в Истории Монгольских Языков [Turkic-Mongolic Language*



- Contacts in the History of Mongolic Languages]. Saint Petersburg: Nauka.
- Vainšteĭn, S. (1961). *Тувинцы-Тоджинцы* [The Tožu-Tuvans]. Moscow: Publishing House of Oriental Literature.
- Vainšteĭn, S. (1974). *История Народного Искусства Тувы* [The History of the People's Art of Tyva]. Moscow: Nauka.
- Vainšteĭn, S. (1991). *Мир Кочевников Центра Азии* [The World of Nomads of the Centre of Asia]. Moscow: Nauka.
- Väyrynen, H. (1942). "Kuvia ja Elämyksiä Keski-Aasiasta". *Terra* 54/3-4, 212-223.
- Wheeler, A. (2000). *Lords of the Mongolian Taiga: An Ethnohistory of the Dukha Reindeer Herders*, MA Thesis for the Department of Central Eurasian Studies, Bloomington: Indiana University.
- Xovalig, R. (2018). *Тыва Үндезин Хеп* [Tyvan Traditional Clothing]. Novosibirsk: Nauka.



Figure-1



Figure-2



Figure-3



Figure-4



Figure-5



Figure-6



Figure-7



Figure-8



Figure-9



Figure-10



Figure-11



Figure-12



Figure-13



Figure-14





Figure-15



Figure-16



Figure-17

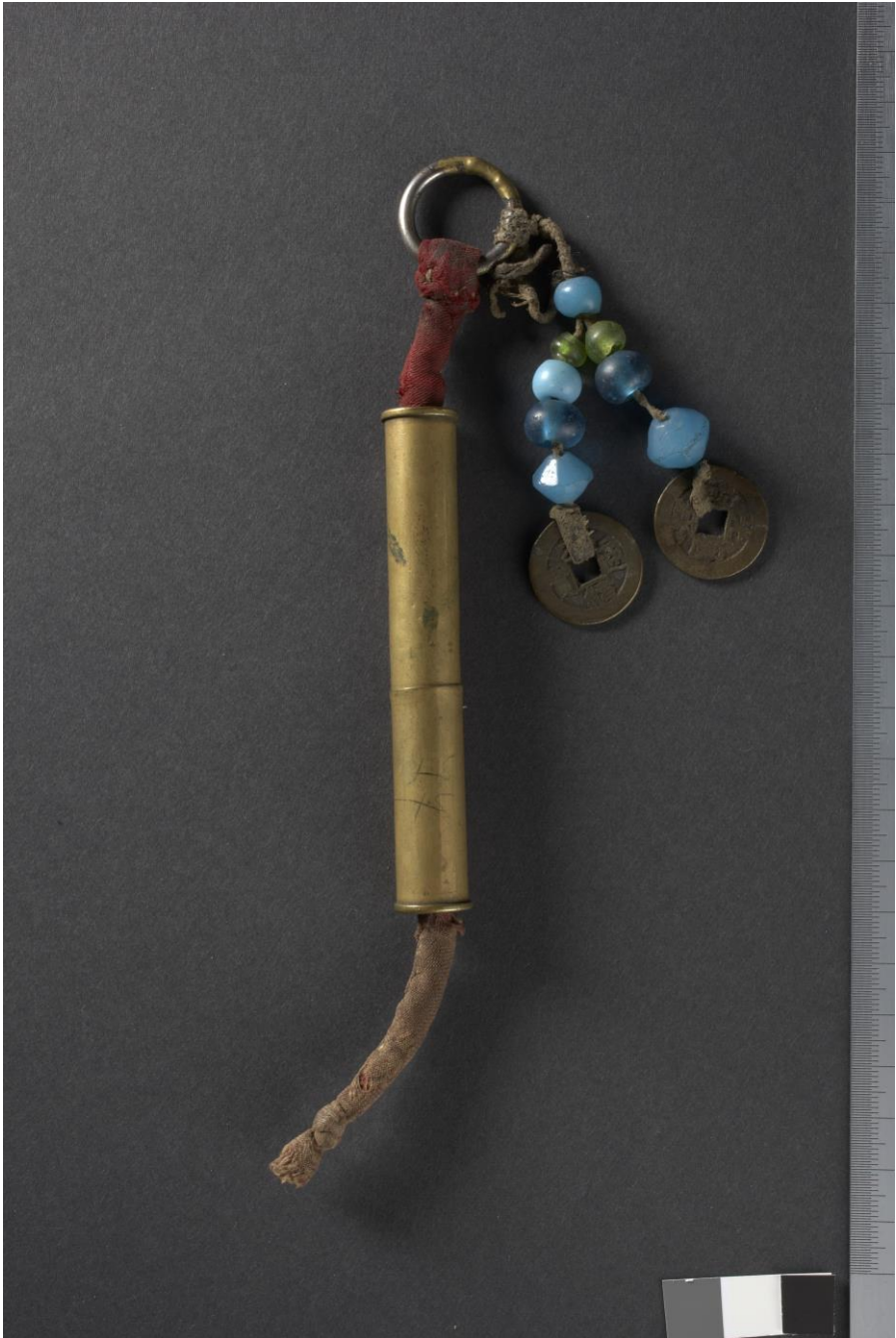


Figure-18



Figure-19



Figure-20

# GÜNÜMÜZDE RUS KUZEYİNİN KÜÇÜK HALKLARI VE DİL DURUMLARI II: SAMOYETLER VE SAMOYETÇE 2 – NGANASAN (TAVGİ) SAMOYETLERİ VE NGANASAN (TAVGİ) SAMOYETÇESİ\*

Gökçe Yükselen PELER\*\*

## 1. Giriş

Kültürel, etnik ve coğrafi bir vakıa olarak “Kuzey” şeklinde isimlendirilen arazi, Avrasya ve Kuzey Amerika’nın Kuzey Kutbu etrafında bulunan mıntıklarını içine alan sahadır. Bu arazide meskûn birtakım küçük yerli halklar ise etnografik olarak “Kuzey’in Küçük Halkları” şeklinde adlandırılmaktadır. Bu halklar; Rusya Federasyonu’nda Samoyetçe (Nenets Samoyetçesi, Selkup Samoyetçesi, Nghanasan Samoyetçesi, Enets Samoyetçesi), Ob Ugorcası (Mans / Vogul Ugorcası ile Hant / Ostyak Ugorcası), Saam Fincesi, Eskimo-Aleütçe, Çukçaca, Koryakça, İtelmence, Nivhçe (Gilyakça), Yukagirce, Ketçe, Tunguzca (Evenk Tunguzcası, Even Tunguzcası, Ulça Tunguzcası, Udegey Tunguzcası, Negidal Tunguzcası, Oroç Tunguzcası), Dolgan Türkçesi, Tofa (Karagas) Türkçesi, Şor Türkçesi, Teleüt Türkçesi ve Çulım Türkçesi; Finlandiya, İsveç ve Norveç’te Saam Fincesi; Danimarka’ya bağlı Grönland’da İnütçe; Kanada’ya bağlı Labrador, Kebek, Kuzeybatı Bölgeleri ve Yukon Bölgeleri eyaletlerinde İnütçe ve Atabaskanca (Denece) ve Amerika Birleşik Devletleri’nin Alaska eyaletinde Eskimo-Aleütçe, Atabaskanca, Eyakca, Tilingitçe, Haydaca, Tsimşçe olmak üzere, üç kıtaya yayılmış yedi ülkede yirmiden fazla dil ve lehçe konuşan halklardan müteşekkildir (Slezkine, 1994: 1; Krauss, 1997: 1; Bulatova, 2009: 161). “Kuzey’in Küçük Halkları” şeklinde tek bir etnografik sınıf altında tasnif edilen bu halklar; Eskimo-Aleüt (İnütçe, Eskimoca, Aleütçe) Atabaskan-Eyak-Tilingit (Atabaskanca, Eyakça, Tilingitçe, Haydaca), Tsimşiyen, Paleoasya (Çukçaca, Koryakça, İtelmence, Nivhçe, Yukagirce, Ketçe), Ural (Saam Fincesi, Mans veya Vogul Ugorcası, Hant veya Ostyak Ugorcası, Samoyet lehçeleri) ve Altay (Tunguz lehçeleri, Dolgan Türkçesi, Tofa veya Karagas Türkçesi, Şor Türkçesi, Teleüt

\* Nenets Samoyetleri hakkında olan bu makale dizisinin birinci bölümü için bakınız: Peler (2020).

\*\* Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, gokcepeler@erciyes.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9604-5101.

Türkçesi, Çulım Türkçesi) dil aileleri olmak üzere, altı dil ailesine bağlı dil ve lehçeler konuşmaktadır.

Grönland ve Kuzey Amerika kıtasında konuşulan İnuitçe ve tamamen Kuzey Amerika kıtasında konuşulan Atabaskanca, Eyakca, Tilingitçe, Haydaca ve Tsimşçe haricindeki halklar, ya tamamen ya da kısmen Rus Kuzeyi denilen Rusya Federasyonu içerisindeki Kuzey bölgelerinde yaşamakta ve “Rus Kuzeyinin Küçük Halkları”<sup>1</sup> şeklinde tasnif edilmektedirler. Birbirinden çok farklı etnik kökenlere sahip olan ve birbirinden çok farklı diller konuşan bu halkların Rus hâkimiyeti altına girme süreçleri müşterek olmuştur<sup>2</sup>.

## 2. Samoyetler ve Samoyetçe

Günümüzde Ural dillerinin coğrafi bakımdan en doğuda konuşulan kolunu teşkil eden Samoyetçe, Fin-Ugorca ile birlikte, bu dil ailesinin iki ana kolundan birini oluşturmaktadır. Samoyetçenin ilk şeklinin kısmen birtakım Uralca konuşurlarının doğuya doğru göç etmeleri ve kısmen de dil yayılması neticesinde ortaya çıktığı, Uralca ana dil konuşan yekûndan ayrı düşen bu kitlenin dilinin zaman içinde farklılaşması neticesinde ise Samoyetçenin ayrı bir kol hâline geldiği düşünülmektedir (Abonolo, 2006: 1-2; Janhunen, 2006: 457; Ackerman ve Salminen, 2006: 577). Ancak Samoyetçenin geriye kalan Ural dillerinden ayrılış zamanı, süreci ve sonrasında tekâmül etmesinde tesirli olan etkileşimler konusunda fikir ayrılıkları mevcuttur. Bu konudaki görüşlerden birine göre, dil bilimlik ve kazı bilimlik veriler, İlk Samoyetçenin Ural Dağlarının doğusunda, Ob ve Yenisey Nehirlerinin orta kesimleri arasında kalan arazide cereyan eden olaylar neticesinde, M.Ö.

<sup>1</sup> Bu etnografik terimin gelişmesi, daha evvel ayrıntılı tafsilatlı bir şekilde ele alındığı (Peler, 2000: 4-5) için, burada tekrar ayrıntıya girilmeyecektir.

<sup>2</sup> Rusların Kuzey halklarını hâkimiyetleri altına alma süreci ayrıntılı bir şekilde daha önce ayrıntılı bir şekilde ele alındığı (Peler, 2000: 3-4) için, burada bu konuya tekrar girilmeyecektir. Ancak bir konuya açıklık getirmek gerekmektedir. Sovyet döneminde, Rusların Sibirya’yı istila etmeleri hakkında kaleme alınan bazı çalışmalarda, Kuzey’in küçük halklarının Rusları direnmeyip onları “misafirperverlikle” kabul ettiklerini ve Ruslara mücadele eden Sibir Tatar Hanlığının başındaki Küçüm Han’ı yalnız bıraktıklarını yazmaktadırlar (Potapov, 1964: 110). Oysa hem tarihi kayıtlar hem de Kuzeyli halklardan derlenen anlatılar bu iddiayı çok da doğrulamamaktadır. Bu kayıtlar ve anlatılardan Kuzeylilerin Rusları oldukça düşmanca karşıladıkları ve onlara büyük direnç gösterdikleri anlaşılmaktadır. Geçmişte “Ostyak” olarak bilinen Hant Ugorları, İrtiş Nehri civarında Ruslara karşı direnç göstermişler, Pegaya Orda’nın Selkup Samoyetleri Küçüm Han’ın yanında Ruslara karşı sert bir direniş göstermişler, Nenets Samoyetleri Taz Nehri civarında bir Rus müfrezesini imha etmişlerdir. Hatta o dönemde “Vogul” olarak bilinen Mans Ugorları, Rus yayılmasını engellemek için Ural Dağlarının batısına akın bile düzenlemişlerdir. Kuzeyliler sadece Rusları değil, Avrupalıları da düşmanca karşılamışlardır. Mesela bölgeye sefer düzenleyen İngiliz kaşifler de Kuzeyliler tarafından öldürülmüşlerdir (Slezkine, 1994: 11 vd.; Golovnev ve Osherenko, 1999: 44-45). Başlarda Küçüm Han’ın yanında Ruslara karşı direnen Selkup Samoyetlerinin, Mans / Vogul Ugorlarının ve Hant / Ostyak Ugorlarının Küçüm Han’ın onları Müslümanlaştırmaya çalışması neticesinde, ondan ayrıldıkları anlaşılmaktadır (Forsyth, 2000: 27).

8000 tarihlerinde, Ana Dil Uralcadan ilk ayrılan dil olarak ortaya çıkmıştır. Bu Ana Samoyetçenin kendi içerisinde lehçeleşmesinin ise miladın hemen öncesindeki bir zaman aralığına tekabül eden yüzyıllarda, Samoyetçenin Altay – Sayan Dağları cihetinde güneye doğru ve Ob – Yenisey Havzaları boyunca yayılması neticesinde gerçekleştiği ileri sürülmüştür. (Janhunen 1992: 206; Suihkonen 2002: 169; Abondolo 2006: 1-2; Janhunen 2006: 457). Bir diğer görüş ise Samoyetçe konuşan nüfusun kuzey yönünde yayılmasının 3. yy.'da ortaya çıkan büyük kuraklık neticesinde gerçekleştiği şeklindedir (Gumilev, 2003: 140). Bir diğer farklı görüşe göre ise Samoyetlerin ilk ataları, geriye kalan ana Fin-Ugor nüfusundan M.Ö. 3000 dolaylarında ayrılmış, ancak bu nüfus ile irtibatlarını bir süre devam ettirmişlerdir. Bu görüşe göre Samoyetçenin lehçelere ayrılma süreci ise Kuzey Samoyetlerinin atalarının Güney Samoyetlerinininkilerden milattan sonraki ilk birkaç yüzyılda ayrılıp Sibiry'a'nın kuzeye kesimlerine doğru yayılmaları ile başlamıştır. Güney Samoyetleri bir süre yerlerinde sabit kalmışlar, daha sonra günümüzdeki Selkup Samoyetlerinin atalarını oluşturan kısmı Orta Ob Havzası cihetinde, geriye kalan kısmı ise Sayan Dağları yönünde ilerlemişlerdir. Samoyetçenin bu ilk konuşurlarının Kutup altı halkları ve Türklerle karışmaları neticesinde ise günümüzdeki Samoyet halkları ev Samoyet lehçeleri meydana gelmiştir. Samoyetçenin bu ilk konuşurlarının ise balıkçılık ve avcılıkla iştigal eden bir halk oldukları tahmin edilmektedir (Hajdu, 1963: 42-44).

Samoyetlerin birbirlerinden ayrılma, dolayısıyla Samoyetçenin lehçelere ayrılma süreçlerinde, Samoyetlerin temasa geçtikleri ilk yabancı halkın Türkler olduğu düşünülmektedir. Çin kaynakları, Türk boyları arasındaki bazı huzursuzluklar sebebiyle bazılarının batıya doğru kaydıkları bu yıllarda, en kuzeydoğuda meskûn Ting-linglerin kürk ticareti yapan ve acayip bir dil konuşan bir halkla karışık olarak yaşadıklarını kaydetmektedir. Kayarak attan daha hızlı hareket eden bu halkın Samoyetlerin ataları olduğu düşünülmektedir. Samoyet lehçelerinde mevcut olan Türkçeden kopyalanmış birtakım kelimeler, Türklerle Samoyetlerin arasındaki bu ilk temasların ticarete dayalı barışçıl ilişkiler olduğunu akla getirmektedir. Samoyet lehçelerinde mevcut olan Yenisey dillerinden kopyalanmış birtakım kelimeler ise Samoyetlerin doğuya doğru yayılmaları esnasında, Güney Sibiry'a'da Altay – Sayan Dağları civarında günümüzdeki Yenisey halklarının ataları ile temas ettiklerini ortaya koymaktadır (Hajdu, 1963: 43-44).

Tarihî süreç boyunca, Samoyetçenin sayısı bilinmeyen birtakım lehçelerinin kaybolduğu kanaati hâkimdir. Örneğin, 18. yüzyılda ve

evvelinde, Samoyetçenin güney lehçelerinden bazılarının konuşurlarının Hakas, Altay ve Tuva Türkleri arasında erimeleri neticesinde ortadan kalktığı ileri sürülmektedir. Bu meyanda, bazı Samoyet boylarının 9. asırda Altay – Sayan bölgesine hâkim olan Yenisey Kırgızlarının devletinin Türklerle birlikte asli unsurlarından biri olduğu ve bu Samoyetlerin Türkler arasında eridiği iddiaları mevcuttur (Forsyth, 1993: 194-195; Wurm, 1996b: 973; Abondolo, 2006: 2; Janhunen, 2006: 457; Killi Yılmaz, 2010: 207). Bu iddiayı doğrulayacak şekilde, gerçekten de 17. asırda dört hanlığa ayrılan Yenisey Kırgız arazisinin doğu kesimlerinde Koybal Türkleri ile birlikte Mator Samoyetleri de yaşamakta idi. Bu Mator Samoyetleri, Tuba Hanlığı içerisinde de mevcuttular. Eski Türk devrinden itibaren, bilhassa Sayan Samoyetlerinin birtakım Ketlerle birlikte Tofa Türkleri içerisinde eridiği de ileri sürülen varsayımlardandır. Ayrıca Yenisey Kırgızlarının ve Koybal Türklerinin Samoyetleşmiş Yeniseylilerin, Tuva ve Sagay Türklerinin ise birtakım Güney Samoyetlerinin Türkleşmesi neticesinde ortaya çıktığı ileri sürülen iddialar arasındadır. Aynı şekilde 17. asırda başlayan Rus tazyiki sebebiyle kuzeydeki Samoyet arazilerine göç eden Saha (Yakut) Türklerinin bazı Nganasan (Tavgi), Enets ve Nenets (Yurak) Samoyetlerinin Türkleşerek Dolgan Türklerinin ortaya çıkmasında etkili olduğu ileri sürülmüştür (Lopatin, 1940 206; Menges, 1955 112-113; Menges, 1956: 166, 168, 171; Menges, 1959: 91; Menges, 1961: 110; Killi Yılmaz, 2010: 165, 198, 208). Bazı Sibiryaya Türkleri arasında kullanılan *Altay kiji*, *Tuba kiji* veya *Şor kiji* şeklindeki kavmî adlandırmaların da Samoyet usulü olduğu ve bu usulün Türklere bazı Samoyetlerin Türkleşmesi neticesinde geçtiği de ileri sürülen iddialar arasındadır (Schönig, 1997: 47). Günümüz itibarıyla 18. asır öncesinde birtakım Samoyetlerin Türkler arasında eriyip erimediklerini tespit etmek çok kolay olmamakla beraber<sup>3</sup>, kaydedilmiş tarih içerisinde

<sup>3</sup> Bazı Samoyetlerin Türkleştiği ile ilgili iddialarda, bazı karışıklıkların olduğuna şahit olunmaktadır. 1770'li yıllarda Koybal Bozkırını ziyaret eden Pallas'ın Mator, Koybal, Karagas ve Kamasların hâlâ Samoyetçe konuşabildiğini ileri sürdüğünü Potapov (1962: 148) kaydetmiştir. Daha sonra ise 20. yüzyılın başlarında, sadece Kamasların hâlâ Samoyetçe konuşabildiğini, Matorların (yani Koybalların), Karagasların (yani Tofa Samoyetlerinin) ve diğer Samoyet halklarının artık Türkçe konuştuğu ileri sürülmüştür (Prokov'yeva, 1964: 549). Karışıklık tam da bu noktada çıkmaktadır. Zira Koybal Samoyetçesinin Kamas Samoyetçesi, Karagas Samoyetçesinin ise Mator Samoyetçesi olduğu, "Karagas" ve "Koybal" adlandırmalarının coğrafyaya atf yaptıkları Janhunen (2006: 457-458) tarafından kaydedilmiştir. Hâliyle, Koybal ve Karagas Türklerinin de adlarını, yaşadıkları coğrafyadan almış olmaları gayet olağandır. Dolayısıyla, bazı Samoyet öbeklerinin Türkler arasında erdiğine şüphe olmamakla beraber, Pallas ve Potapov'un ileri sürdükleri gibi Koybal ve Karagas Türklerinin tamamının Türk olmayan kökene dayandırılmak çok sağlıklı görünmemektedir. Bir diğer kabul edilmesi mümkün olmayan iddia, Nasilov (1997: 51) tarafından ileri sürülen bütün Sibiryaya Türklerinin ve Türk lehçelerinin dil yaygınlaşması, yani Ugor, Samoyet ve Ketlerin Türkleşmesi sonucunda ortaya çıktığı şeklindeki iddiadır. Evvela bu iddiada bir mantık hatasının olduğunu belirtmek gerekir. Zira bu kadar çok Türk olmayan unsurun Türkleşebilmesi için çok büyük bir Türk nüfusu gerekmektedir. Ayrıca Türkleşen Sibiryahılar ile birlikte bu nüfusun daha da artması gerekmektedir. Oysa Saha Türkleri hacrindeki Sibiryaya



birtakım Samoyetlerin gerçekten Türkleştiği bilinmektedir. 18. yüzyılda başlayan Güney ve Yenisey Samoyetlerinin Türkleşmelerinin 19. yüzyılda hız kazandığı görülmektedir. Örneğin Koybal Türkleri olarak da bilinen Kamas Türklerini oluşturan on üç kabileden beşinin Samoyet kökenli oldukları bilindiği (Orkun, 1932: 82-83; Menges, 1956: 161; Gömeç, 2002: 42) gibi, Kaç, Karagas (Tofa), Soyot ve Kızıl Türklerinin arasında da Samoyetlerin eridiği iddialar arasındadır. 18. asır süresince Güney Samoyetlerinden derlenen dil malzemesi, Mator yani Karagas Samoyetçesinin Soyon (Tuva) ve Karagas (Tofa) Türkçesinin, Koybal yani Kamas Samoyetçesinin Hakas Türkçesinin tesiri altında olduğunu ortaya koymuştur. Keza Kaç Türkleri arasında son Samoyetçe konuşan şahsın 1889 senesinde ebediyete göçtüğü kayıt altına alınmıştır (Orkun, 1932 83-84; Menges, 1956: 161-163; Wurm, 1996b: 973-974; Krauss, 1997: 21; Abondolo, 2006: 2; Janhunen, 2006: 458).

### **3. Samoyet Coğrafyası ve Samoyetçenin Bugünkü Kolları**

Castren, 19. yüzyılın ilk yarısında, Samoyetleri Yurak Samoyetleri, Tavgi Samoyetleri ve Ostyak Samoyetleri olmak üzere üç büyük şubeye ve Yenisey Samoyetleri ve Kamas Samoyetleri olmak üzere de iki daha küçük şubeye ayırmıştı (Scheifner 1854: IV). Taygi veya Karagas Samoyetleri olarak da bilinen Mator Samoyetlerinin Castren'in tasnifinde yer almadığı görülmektedir. Çağdaş tasniflerde ise Samoyetler, yaşadıkları iklim veya coğrafyaya göre üçe ayrılmaktadırlar. Nnganasan, Nenets ve Enets Samoyetleri, Tundra Samoyetlerini teşkil ederken, Selkup Samoyetleri, Tayga Samoyetleri; Kamas ve Mator Samoyetleri ise Dağ Samoyetleri adı altında sınıflandırılmıştır. Tundra Samoyetleri, Avrupa Rusyası'nın ve Batı Sibirya'nın Kutup dairesi içerisindeki tundra alanının tamamına yayılmış durumdadırlar. Tayga Samoyetlerinin günümüzde de yaşadıkları alan, bilinen en eski Samoyet yurdu ile de örtüşen Batı Sibirya'nın ormanlık arazisinden oluşmaktadır. Yakın zamanda yok olan Dağ Samoyetleri ise Güney Sibirya'nın ormanlı dağlık bölgelerinde yaşamakta idi (Janhunen, 2006: 458). Nnganasan, Enets ve Nenets Samoyetlerinden oluşan Tundra Samoyetleri tarafından konuşulan lehçeler Kuzey Samoyetçeyi oluştururken, Selkup, Kamas ve Mator Samoyetlerinden oluşan Tayga ve Dağ Samoyetlerinin konuştuğu lehçeler, Güney Samoyetçeyi teşkil etmektedir (Wixman 1988: 173; Janhunen 1992: 205). Bu durumda, Samoyet lehçeleri konuşuldukları alanlar dikkate alınarak kuzeyden güneye doğru sıralandığı

---

Türk halkları ki iddialar umumiyetle bu halklar hakkındadır, çok az nüfusa sahip halklardır. Samoyetlerin Türkleşmesi hakkındaki iddialar Peler 2019'da ayrıntılı bir şekilde ele alındığı için, burada daha fazla ayrıntıya girilmeyecektir.

takdirde, ortaya şöyle bir manzara çıkmaktadır: En kuzeyde Tavgi Samoyetçesi olarak da bilinen Nganasan Samoyetçesi, sonra sırasıyla Yenisey Samoyetçesi olarak da bilinen Enets Samoyetçesi, Yurak Samoyetçesi olarak da bilinen Nenets Samoyetçesi, Ostyak Samoyetçesi olarak da bilinen Selkup Samoyetçesi, Koybal Samoyetçesi olarak da bilinen Kamas Samoyetçesi ve Taygi ya da Karagas Samoyetçesi olarak da bilinen Mator veya Motor Samoyetçesi. Yukarıda da bahsedildiği üzere, son iki lehçe artık günümüzde ölüdür. İlâveten geçmişte Enets Samoyetçesi ile Nenets Samoyetçesi arasındaki geçişi oluşturan Yurat Samoyetçesi ve Kamas Samoyetçesi ile Mator Samoyetçesi arasındaki geçişi teşkil eden Abakan Samoyetçesi mevcuttu. Yurat Samoyetçesinin son konuşurlar da Nenets Samoyetleri arasında erimiştir. (Krauss, 1997: 20; Abdondolo, 2006: 2; Janhunen 2006: 457-458).

#### 4. Nganasan Samoyetleri ve Nganasan Samoyetçesi

Daha önce de zikredildiği üzere, günümüzde Nganasan, Enets, Nenets ve Selkuplardan ibaret olan Samoyet halkları içerisinde, en kuzeyde yaşayanı Nganasan Samoyetleridir. Nganasan Samoyetleri yalnızca en kuzeyde yaşayan Samoyet halkı değil, aynı zamanda Rusya Federasyonu içerisinde en kuzeyde yaşayan halk konumundadır. Nganasan Samoyetleri, Taymir Yarımadası'nda bulunan Taymir Dolgan – Nenets Millî Bölgesi'nde, Lena Nehri ile Yenisey Nehri arasındaki arazide, Dolgan Türkleri, Saha (Yakut) Türleri, Nenets Samoyetleri, Enets Samoyetleri ve Evenk Tunguzlarıyla karışık hâlde yaşamaktadırlar. Nganasan Samoyetleri, kendilerini *nganasa(n)* 'adam' şeklinde adlandırmaktadırlar ve kelime *ngana* 'gerçek, halis' kelimesinden türetilmiştir. Bazen kendilerini adlandırmak için iki kelimeyi bildikte *ngano nganasan* 'gerçek (bizim) adam' şeklinde kullanılmaktadırlar. Sovyet öncesi dönemde ise Tavgi Samoyetleri olarak bilinmekte idiler. "Tavgi" kelimesi Nenets Samoyetçesi *tavi* 'Avam Samoyedi', *tavgi* 'Avam dili' ve Enets Samoyetçesi *tau* 'Avam Samoyedi' kelimeleri ile ilgilidir. Avam Nganasanları olarak da bilinen Batı Nganasanları ise kendilerini *nyaa ~ n'aa* 'kardeş, hemcins' şeklinde tanımlamaktadırlar. Doğudaki Vadeyev Ağzı'nda ise kendilerini tanımlamak için *as'a* 'kardeş' kelimesi kullanılmaktadır. Ancak bu kelime aynı zamanda "Evenk" veya "Dolgan" manasına da gelmektedir. Ruslar, Nganasan Samoyetlerini *samodin* olarak adlandırırken Evenk Tunguzları *samail*, Saha ve Dolgan Türkleri *samay*, Enets Samoyetleri *tau*, Nenets Samoyetleri ise *tavis*, *tavu* veya *tavo* şeklinde isimlendirmişlerdir. Günümüzdeki Nganasan topluluğu karışık bir geçmişe sahiptir. 18 ve 19. yüzyıllarda, Taymir Yarımadası'na göç etmiş olan birtakım Evenk Tunguzları ile bazı Dolgan

Türkleri aralarında erimiştir. Sonradan Nganasanlaşan bu topluluklar, sırasıyla Vadeyev Nganasanları ve Oko Nganasanları şeklinde adlandırılmaktadır (Dolgikh, 1962: 226; Hajdu, 1963: 2, 6-7; Hajdu, 1988: 22; Wixman, 1988: 145; Forsyth, 2000: 16; Helimski, 2006: 480; <https://www.eki.ee/books/redbook/nganasans.shtml>).

#### 4.1. Tarihî ve Topluluk Altyapı

Nganasan Samoyetlerinin atalarının miladi 1. binyıl içerisinde Yenisey Nehri boyunca güneyden Taymir Yarımadası'na doğru gelen Ren geyiği çobanları Samoyetlerden oluştuğu ve bu gelenlerin yerli Ren geyiği avcılarını yuttukları düşünülmektedir (Helimski, 2006: 482). Nganasan Samoyetleri hakkındaki ilk tarihî kayıtlar ise 17. yüzyılın başlarına dayanmaktadır. Çarlık mensubu tüccar ve askerlerin Nganasan topraklarına gelmeleriyle birlikte, kayıtlarda “Avam Samoyetleri” adı altında görülmeye başlarlar. Sovyet öncesi dönemde, Avam Samoyetleri, Vadeyev Samoyetleri ve Oko adlı bir oymaktan oluşan üç idari yapı altında yaşayan Nganasan Samoyetlerinin daha eski dört öbeğin birleşmesi neticesinde meydana geldikleri anlaşılmaktadır. Bunlar Kuraklar, Pyasina Samoyetleri, Tidirisiler ve Tavgiler idi ve bu dört topluluktan en kalabalık olanının adı “Tavgi” olması sebebiyle 17. ve 18. yüzyıllar boyunca, bütün Nganasan Samoyetleri bu adı almıştı. 1926-27 yıllarına kadar, Nganasan Samoyetleri; Avam Nganasanları ve Vadeyev Nganasanları olmak üzere, iki kabileden oluşmakta idi. Dolgan Nganasanları olarak adlandırılan Oko oymağı ise ayrı durmakta idi. Avam Nganasanları; Çunançera, Turdagın olarak da bilinen Linaçera, Porbin olarak da bilinen Ninonde veya Falisyada, Ngomdiçera olarak da bilinen Ngomide ve Kosterkin olarak da bilinen Ngamtuso oymaklarından oluşmakta idi. Avam Nganasan Samoyetleri, Taymir Yarımadası'nın batı kesimlerinde yaşamakta ve Pyasina Avamları ile Taymir Avamları olmak üzere, iki ana öbeğe ayrılmaktadırlar. Pyasina Avamları, bütün yıl boyunca Pyasina Nehri vadisi çevresinde göçebe bir hayat sürmekte, Taymir Avamları ise kış aylarında Dudipta ve Boganida Nehirleri boyunca dolaşırken yaz aylarında Taymir Nehri havzasında gezmektedirler. Vadeyev Nganasanları ise Tinta olarak da bilinen Asyandu, Nyayme olarak da bilinen Kupçık, Asya olarak da bilinen Kokari, Lapsaha, Ngoybu ve Nörhu oymaklarından meydana gelmekte idi. Vadeyev Nganasanları, yarımadanın doğusunda, Heta Nehri, Taymir Gölü ve Hatanga Körfezi arasında yer alan tundralık arazide dolaşmaktadırlar. Vadeyev Nganasanlarının da 18. yüzyılın ortalarında Yessey Gölü civarından göçüp gelen Evenk Tunguzlarının Vanyadir boyunun Avam Nganasan Samoyetleri tarafından eritilmesi neticesinde ortaya çıktığına dair kayıtlar mevcuttur.

Dolgan Nnganasanları ise yukarıda da zikredildiği üzere Yarotskiy olarak da bilinen Oko oymağından oluşmakta idi. Oko oymağına mensup Nnganasan Samoyetleri, Nnganasan Samoyetçesi konuşmalarına ve kültür olarak tamamen Nnganasanlaşmalarına rağmen, geriye kalan Nnganasan Samoyetleri tarafından Dolgan Trk olarak kabul edilmekte, Nnganasan kabile toplantılarına kabul edilmemekte ve Dolgan beylerine tabi olarak Dolgan kabile toplantılarına katılmakta idiler. Bu Oko Nnganasanları, 1931 yılına kadar Dolgan kabile birliğinin bir yesi olarak kalmışlar ve Sovyet yönetiminin Taymir idari taksimatının bölge temelli olarak değiştirilmesi neticesinde Nnganasan kabile toplantılarına katılmaya başlamışlardır. Nnganasan Samoyetlerinin kabile yapısı, çok yakın zamana kadar devam etmiştir. Yukarıda zikredilen kabilelerin kendilerine ait arazileri bulunmamakta idi ve kabileler birlikte g etmekte idiler (Dolgikh, 1962: 226-227, 234-235; Hajdu, 1963: 2, 30-31; Popov, 1964: 571-572; <https://www.eki.ee/books/redbook/nganasans.shtml>).

Rusların Sibirya'nın kuzeyine doğru yayılmaları, Saha (Yakut) Türkleri ve bazı Tunguz kabilelerinin kuzeybatıya, Anabar ve Heta Nehirleri zerinden Taymir Yarımadası'nın tundralık arazisine kaymalarına sebep oldu. Bu yer değiştirmeler ve Rus *yasak* toplayıcılarının talanları, Kutup bölgesinde büyük çatışmalara sebep oldu. Bu çatışmalar, yalnızca işgalci Ruslara karşı değil, Samoyet kabilelilerinin kendi aralarında da gerekleşiordu. Bu durum, Samoyet halklarının umumi olarak daha da kuzeye g etmelerine sebep oldu. Tavgi Samoyetleri, Anabar nehrinden Yenisey Nehrine kadar uzanan ovalık blgeleeri boşalttılar ve buraları güneyden gelen Evenk Tunguzları ve Saha Türkleri doldurdular. Rus yerleşimlerinden en uzak olan halk, o dönemde Tavgi olarak bilinen Nnganasan Samoyetleri idi. Bu uzaklık ve yağmalanacak mallarının olmaması, Rusların doğrudan müdahalesine maruz kalmamalarına sebep oldu ve geleneklik hayatlarını 20. yüzyıla kadar koruyabildiler. Yine de 17. yüzyıl boyunca, Ruslar bu uzak kuzey blgeleeri de dhil olmak üzere, istila savaşlarına devam ettiler ve *yasak* toplayabilmek için nüfus kayıtları oluşurmaya devam ettiler. Rusların Taymir Yarımadası'na girip Pyasina Nehri civarında ilk vergi mükelleflerini oluşurmaları, 1614 yılına tekabül etmektedir. 1615 ve 1628 yıllarında Yeniseysk ve Krasnoyarsk'ı kurmalarının ardından, bütün Sibirya Rus hkimiyeti altına girdi ve Samoyetler de Rus tebaası hline geldiler. (Haju, 1963: 46; Forsyth, 2000: 176-177).

18. yüzyılın başlarından 20. yüzyılın başlarına gelindiğinde, pek çok Sibirya halkının nüfusunda artış görülmüştür. Hatta yerli Sibirya halklarına

mensup kişilerin sayısı 200,000 civarından 800,000 civarına çıktı. Ancak buna rağmen, Yukagirler, İtelmenler, Ketler ve Nnganasan Samoyetleri gibi halkların sayısında ciddi düşüş yaşandı. Bu düşüş kısmen göç kaynaklı iken kısmen de başka halklar arasında erime sebepli idi. Mesela 17. yüzyılda kuzeye göç eden Edyan ve Vanadir Tunguz kabilelerinin bir kısım Nnganasan Samoyetlerini yerinden ederken bir kısmını da özümseydiğine dair kayıtlar mevcuttur. Ancak Nnganasan Samoyetlerinin sayılarını yarı yarıya azaltan 1830'lu yıllarda maruz kaldıkları salgın hastalıklar olmuştur. Bu yıllarda baş gösteren çiçek ve ateşli humma salgınları, pek çok Sibirya halkı gibi Nnganasan Samoyetlerine de büyük darbe vurmuş ve nüfusun yarsını alıp götürmüştür (Forsyth, 2000: 53, 177-178). Yukarıda bahsedilen umumi nüfus artışına da şüphe ile yaklaşmak gerekir. Zira bu artışın kısmen de olsa iki asır boyunca tedricen daha fazla Sibirya yerlisinin *yasak* toplamak amacıyla kayıt altına alınmış olması ile ilişkili olması büyük ihtimaldir.

Nenets Samoyetlerinin aksine, yurtlarının ücretliğin bir sonucu olarak Nnganasan Samoyetleri, Rus iç savaşı ve 1917 Devrimi'nin etkilerini pek hissetmediler. Taymir Yarımadası'ndaki Dudinka, Yenisey Nehri üzerindeki son Beyaz Ordu sığınaklarından biri konumunda idi, ancak 1920 yılında Sovyet hâkimiyetine geçti ve 1921-22 yıllarında Selkup Samoyetleri ve Hant Ugorları arasında ilk kabile sovyetleri tesis edildi. Hatta 1926 yılında, bazı Nenets, Enets ve Nnganasan Samoyetleri dahi göçebe sovyetlerine çekildi. Ancak 1927 yılında, Nnganasan Samoyetleri, kabile sovyeti altına girmeyi, "Dolgan ve Yakutların baskısı altına girecekleri" gerekçesiyle reddettiler. Ancak 1928 yılına gelindiğinde, Sovyetlerin umum Kuzeybatı Sibirya'da idari yapılarını tesis ettikleri görülmektedir. 1930 yılında, Uralların batısında bir Millî Nenets Muhtar Bölgesi kurulurken kısa süre sonra, Ob Nehri ağzı civarında Yamal Millî Nenets Bölgesi ihdas edildi. Aşağı Yenisey'in doğusundaki bölge de karışık nüfuslu Kutup halklarına (Nenets, Enets ve Nnganasan Samoyetleri; Dolgan ve Saha Türkleri; Evenk Tunguzları) ev sahipliği yapan Taymir Millî Bölgesi ilan edildi (Slezkine, 1994: 174; Forsyth, 2000: 53, 248-249).

1926-1932 yılları, Sibirya halkları için millî ilçelerin ve daha büyük muhtar bölgelerin kurulduğu bir dönem olmuştur. 1928 yılında Nnganasan Samoyetleri için kabile sovyeti kuruldu. Bu meyanda, yukarıda da bahsedildiği üzere, 1931 yılında, Taymir Yarımadası'nda Nnganasan Samoyetlerini de içine alan bir muhtar bölge kurulmuştur. Aynı yıl Nnganasan kabile sovyeti, göçebe sovyetine çevrildi. Aynı zamanda Dolgan kabile sovyetinde yer alan Oko kabilesi de Taymir ve Vadeyev göçebe sovyetine aktarıldı. Ancak bu dönemde, Dolgan Türkleri, Evenk Tunguzları ve Nenets

Samoyetleri gibi, Nganasan Samoyetleri de devlet yetkililerini ve resmî kargoları taşımaya zorlandılar. Bu seyahatler, avlanma sezonu olan kış aylarına, 3.5-4 ay sürmekte idi ve 1930-32 yılları arasında taşımacılıkta çalıştırılan erkeklerin oranı %41'den %71'e yükseldi. Aynı dönemde Ren geyiği nüfusu da %46 azalma gösterdi. 1930 yılında, Taymir Yarımadası'nın tundralık arazileri, büyük kolektifleşme bölgesi ilan edildi. Nganasan Samoyetleri, kendi cemiyetlerinin komünizmin ilkel bir şekliyle idare edildiği ve aralarında zengin ve fakir sınıflarının bulunmadığı gerekçeleriyle, buna güçlü bir şekilde ve oybirliğiyle karşı geldiler. Hiçbir zaman *yasak* vergisine boyun eğmemiş olmaları sebebiyle Rus ticaret ağına dâhil olmamaları ve 1930'lu yıllarda Sovyet Rus yetkilileri için erişilmez durumda olan Kutupların ulaşılması güç bölgelerinde yaşamlarının yararlarından da faydalanarak 1931'e kadar herhangi bir sovyetin altına girmemeyi başardılar. Sovyet yetkililerinin onları eğitim ve sağlık sistemlerine dâhil etme çabalarını da 1936 yılına kadar boşa çıkarmakta başarılı oldular. Ancak 1936 yılında bir Rus kadının bu göçebeler arasına girip onlarla üç yıl yaşaması neticesinde ön yargıları kırılarak Sovyet Rus kültürüne yaklaşmaya başladılar ve Nganasan Samoyetleri arasında, üçü Avam ilçesinde, biri de Hatanga ilçesinde olmak üzere, dört kolektif çiftlik kuruldu. Ruslar, 1930'lu yıllarda, Taymir Yarımadası'nda yeni yerleşim yerleri kurarak bölgeye nüfuz etmeye çalıştılar. Maden ocaklarının kurulması da bölgenin gelişimi üzerinde tayin edici oldu. Bu meyanda Norilsk şehri kuruldu ve 1950'lilere kadar, bol miktarda tutuklu bölgeye zorunlu işçi olarak gönderildi. Bu gelişmeler, geçmişte yaz aylarında sürülerini otlatmak için Taymir'in batı kıyılarına gelen Nganasan Samoyetlerinin artık gelmemesine sebep oldu (Popov, 1964: 580; Slezkine, 1994: 267; Forsyth, 2000: 53, 283, 310-311).

1950'lere gelindiğinde, "tamamen kolektifleştirilmiş" Dolgan Türklerinin pek çoğu da dâhil olmak üzere, Taymir Yarımadası'nın yerli nüfusu büyük oranda göçebe hayatı devam ettirmekteydi. II. Dünya Savaşı sonrasında, Batı Kutup bölgelerinde kolektifleştirme hareketi yeniden başlatıldı ve 1950'lilere kadar Nenets Samoyetleri başta olmak üzere, bütün yerliler kolektifleştirildi. 1960'lardan itibaren Nganasan Samoyetlerinin büyük çoğunluğu, esas yaşam bölgelerinin güneyinde yer alan üç yerleşim yerinde, Ust-Avam, Voloçanka ve Novaya'da toplandılar. 100 kişi civarındaki çok küçük bir Nganasan Samoyet topluluğu ise Ust-Avam yakınlarındaki Dudipta Nehri civarında, tundranın ücra bölgelerinde avcılık yapmaya devam etmiştir. Savaş sonrasında, Taymir Millî Bölgesi'nde bulunan bütün kolektifler birleştirildi ve bütün bölge sekiz kolektif çiftlik ve beş devlet çiftliği arasında taksim edildi. Yetkililerin bölgedeki halkları

birleştirme arzuları neticesinde, Avam ve Heta Nehirleri üzerindeki çiftliklerde, Dolgan Türkleri ile Nganasan Samoyetleri birleştirildi. Ancak her iki halk da karışmamaya, kamplarını ayrı düzenlemeye özen gösterdiler ve Nganasan Samoyetleri ve Enets Samoyetleri ile Dolgan Türkleri arasında evlilikler çok ender meydana geldi. Bu çiftliklerin Ren geyiği çobanlığı üzerinde olumlu etkisi olmuş ve 600-800 başlık büyük sürüler oluşturulmuştur. Kürk ticareti de bu çiftlikler sayesinde yeniden tanzim edildi ve daha önce Nganasan Samoyetlerinin aşına olmadığı usullerle avcılık yapılmaya başlandı. Yabani Ren geyiği avcılığı ise neredeyse tamamen ortadan kalkmıştır. Ancak bölgenin sanayileşmesi neticesinde Norilsk şehrinin hızlı bir şekilde büyümesi, yerlilerin hayatı üzerinde çok olumsuz etkiler yaptı. 1959 yılında Norilsk şehri nüfusunun 110.000 kişiye ulaşmasıyla yerli nüfusun yarımadaanın umum nüfusuna oranı %5'e geriledi. 1979'a gelindiğinde ise bu oran %3,5'e düştü. Bu gelişmeler neticesinde, yerli halkların geleneklik hayatı büyük değişimlere uğradı (Popov, 1964: 580; Forsyth, 2000: 386-388; Helimski, 2006: 480; Salminen, 2007: 259).

1980'li yıllara gelindiğinde, bütün Sibiryaya içerisinde, sosyal durumun en kötü olduğu yer, Taymir olmuştu. Bir zamanlar Sovyetler Birliği'nin en ücra Kutup arazisi durumunda olan Dolgan – Nenets Muhtar Bölgesi, Norilsk merkezli madencilik sanayisinin hâkimiyeti altına girmişti. Norilsk çevresindeki uçsuz bucaksız Ren geyiği otlak alanları, yaşamsız bölgelere dönüştü, bir zamanlar Ren geyiği yetiştirilen daha doğudaki bereketli kolektif çiftlikler ise kötü yönetim neticesinde terk edilmiş duruma düştü. Yöneticiler balık ve kürk üretiminden büyük kâr elde ederken binlerce evcilleştirilmiş Ren geyiği tekrar yaban hayatına döndürüldü. Ust-Avam yakınlarındaki göçebe Nganasan Samoyetleri, hiçbir medeni imkâna sahip olmadıkları gibi, sahip oldukları tek mesleki imkânı ise büyük oranda avcılığı bile ele geçiren Rusların yanında vasıfsız işçi olarak çalışmak olmuştur. Sağlık hizmetlerinin de çok zayıf olması sebebiyle Taymir, Sibiryaya'daki en yüksek çocuk ölümü, zihni özürlü çocuk ve verem vakası oranına sahip yer hâline gelmiştir. Bir zamanlar, benzersiz ve gelişmiş bir kültüre sahip dayanıklı göçebe avcılardan ve Ren geyiği çobanlarından ibaret olan cemiyetler, duyarsız alkolikler topluluğuna dönüşmüştür (Forsyth, 2000: 402-403; Helimski, 2006: 480).

Nganasan Samoyetlerinin geleneklik hayat tarzları, Nenets Samoyetlerinininki ile mukayese edildiği zaman, daha "ilkel" bir manzara arz ettiğine şahit olunmaktadır. Ren geyikleri yarı evcilleşmiş olup kızak kullanımı çok daha sınırlı idi ve seyahat çoğunlukla yaya olarak gerçekleştirilmekte idi. Ren geyiği yetiştiriciliği, yakın zamana kadar,

Nganasan Samoyetlerinin hayatında ancak ikincil bir ehemmiyeti haiz olmuştur. Esas iktisadi faaliyetlerini, yabancı Ren geyiği avcılığı teşkil etmiştir. Bu avcılık faaliyetleri bütün yıl boyunca devam ettirilmekte ve göç yollarını evcil Ren geyiği otlakları değil, yabancı Ren geyiklerinin göçleri belirlemekte idi. Kışı orman kuşağının hududunda geçiren Ren geyikleri, bahar aylarında kuzeye doğru göç etmekte ve Nganasan Samoyetleri de peşlerinden gitmekte idi. Yaz aylarını, yarımadanın iç kesimlerinde av peşinde geçirmekte ve bazen av peşinde Taymir Yarımadası'nın kuzey kıyı şeridinde bulunan gayrimeskûn çorak Birranga Platosuna kadar uzanmakta idiler. Bu av seferleri esnasında, avcılarının aileleri yarımadanın iç kesimlerinde balık ve su kuşlarını avlamakta idiler. Yaban kazı türleri, yaban ördekleri ve keklik türleri Nganasan Samoyetlerinin en çok avladıkları kuş türleri olmuştur. Balıkçılık ise daha çok bütün yazı Taymir Gölü etrafında geçiren Taymir Avamları arasında yaygındı. Geriye kalan Nganasan Samoyetleri için balıkçılık, sadece beslenmelerine destek olacak derecede idi. Sonbahar başlarında ise Nganasan Samoyetleri, yine yabancı Ren geyiği sürülerinin peşinden, bu sefer güneye doğru göç etmeye başlamakta, yıl sonunda orman kuşağına ulaşmış üç ayı burada sabit olarak geçirmekte idiler. Bu üç ay boyunca seferlerde kullanılmak üzere yakacak toplanmakta ve tuzaklarla avcılık yapılmakta idi. Tuzakla en yaygın şekilde avlanan hayvan kutup tilkisi olmakla birlikte, kürk avcılığı hiçbir zaman Nganasan Samoyetleri arasında ehemmiyetli bir iktisadi faaliyet hâline gelmemiştir. Günümüzde ise Ren geyiği yetiştiriciliği, avcılığın önüne geçmiş ve Nganasan Samoyetlerinin en önemli iktisadi uğraşı hâline gelmiştir. (Hajdu, 1963: 17-19; Forsyth, 2000: 18).

Komşuları Dolgan Türkleri ve Enets Samoyetleri, ismen de olsa Hristiyanlığa geçerken Nganasan Samoyetlerinin 19. yüzyıl boyunca, bugün de mensup oldukları geleneklik dinleri Şamanizm'e sadık kaldıkları görülmüştür (Popov, 1964: 578; Wixman, 1988: 145; Forsyth, 2000: 178).

#### 4.2 Nganasan Samoyetlerinin Nüfusu

Rus kayıtlarına göre, 17. yüzyılda Nganasan Samoyet nüfusu 600 kişiden ibaretti. 1790'a gelindiğinde bu nüfus 800 kişiye yükselmişti. 1926'da nüfus 867 kişiye yükselmiş, ancak 1959 yılında 748 düşmüştür. 1970 yılında nüfus tekrar 953 kişiye yükselirken, 1979 yılında yeniden 867'ye düşmüş ve ancak 1989 yılında yeniden artarak 1278 kişiye yükselmiştir. Bu rakamlara göre Nganasan Samoyet nüfusu 1959-69 yılları arasında %27.4 oranında bir artış gösterirken 1970-78 yılları arasında %9 oranında gerilemiş ve 1979-88 yılları arasında %47.7 oranında artmıştır. Bu nüfus verileri içerisindeki ana dillerini konuşabilenlerin oranı sırasıyla



%93.4, %75.4, %90.2 ve %83.2 idi. Ancak bu resmî rakamların gerçeği yansıtmadığı, mesela 1989 yılında, Nganasan Samoyetleri arasında ana dillerini konuşanların sayısının resmî rakamların işaret ettiği gibi 1000 kişi civarında değil, 600 kişiden daha az olduğu yönünde itirazlar mevcuttur. Nganasan Samoyet nüfusunun 2002 yılında tekrar 834 kişiye gerilerken ana dili konuşurlarının sayısı da 505 kişiye düşmüştür. 2010 yılında nüfus çok küçük bir artış göstererek 862 kişiye yükselmiştir. (Comrie, 1981: 108-109; Pika, 1999b: 178-180; Anderson, 2004: 12; Forsyth, 2000: 177, 249; Helimski, 2006: 480; Killi Yılmaz, 2010: 77; <http://www.perepis2002.ru/-index.html?id=11>; [https://www.gks.ru/free\\_doc/new\\_site/perepis2010/croc/perepis\\_itogi1612.htm](https://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm)). Nganasan Samoyetlerinin nüfusunun Çarlık döneminde, artış bakımından rakamlar az da olsa dengeli görülmesi, ancak bilhassa 20. yüzyılın ortalarından itibaren dalgalı bir görünüm arz etmesinin sebeplerini, yukarıda daha ayrıntılı ele alınan sanayileşmenin bölgenin sosyoekonomik yapısı üzerindeki tesirleri altında aramak lazım.

#### **4.3. Nganasan Samoyetlerinin Dağılımı ve Nganasan Samoyetçesinin Ağzları**

Yukarıda da zikredildiği üzere, Taymir Yarımadası'nın kuzey kesimlerinde yaşayan Nganasan Samoyetleri, sadece en kuzeyde yaşayan Samoyet öbeği değil, aynı zamanda Rusya Federasyonu çerisinde en kuzeyde yaşayan halk konumundadırlar. Nganasan Samoyetlerinin kendi millî idari yapıları yoktur ve başka toplulukların millî idari yapıları altında yaşamaktadırlar. Günümüzde, yukarıda da bahsedildiği gibi, Dudinka ilçesinde Ust-Avam ve Voloçanka köyleri ile Hatanga ilçesindeki Novaya'da yoğunlaşmış durumadırlar ve her üç yerleşim yerinde de Dolgan Türkleri ile karışık olarak yaşamaktadırlar (Comrie, 1981: 108-109; Pika, 1999a: 6; Helimski, 2006: 480; Salminen, 2007: 259).

Nganasan Samoyetçesinin günümüzde iki ağzı bulunmaktadır. Taymir Yarımadasının batı ve merkezi kesimlerinde konuşulan Avam Ağzı, bütün Nganasan Samoyetlerinin yaklaşık %75'i tarafından konuşulmaktadır. Doğuda konuşulan Vadeyev Ağzı ise yoğun bir Dolgan Türkçesi tesiri altındadır. Alt ağız konumundaki Pyasina Avam Ağzı; Ust-Avam ve Voloçanka'da konuşulurken Taymir Avam Ağzı Voloçanka'da konuşulmaktadır (Helimski, 2006: 481).

#### 4.4. Nganasan Samoyetçesinin Toplum Dil Bilimlik Durumu

##### 4.4.1. Yazılı Dil ve Eğitim Dili

1920'li ve 30'lu yıllarda bazı Kuzey haklarının dilleri için yazılı şekiller oluşturma çabaları olmuştur. Bu bağlamda, 1931 yılında, bütün Kuzey dillerini yazmak için Latin temelli bir alfabe hazırlandı. Yedi dilde, Nenets Samoyetçesi, Mans Ugorcası, Evenk Tunguzcası, Even Tunguzcası, Nanay Tunguzcası, Çukçaca ve Eskimoca ile okul kitapları ve gazeteler basıldı. Hant Ugorcası, Selkup Samoyetçesi, Koryakça ve Nivhçe ile de okuma kitapları hazırlandı. Böylece Selkup Samoyetçesi ve Nenets Samoyetçesinin yazılı şekillerinin oluşturulup eğitim dili hâline getirilmelerine rağmen, bu yıllarda, Enets ve Nganasan Samoyetlerinin sayısının çok az olması sebebiyle Enets ve Nganasan Samoyetçeleri için böyle bir teşebbüste bulunulmamıştır. 1940'lı yıllarda, geriye kalan küçük Sibiryalı dil ve lehçelerinin bazıları için, bu meyanda Saam Fincesi, Ketçe, Yukagirce, Udegey Tunguzcası, Ulça Tunguzcası ve Dolgan Türkçesi ile birlikte Nganasan Samoyetçesi için de birer yazılı şekil oluşturma teşebbüsleri olmuş, fakat yine başarı elde edilememiştir. Ancak umum Kuzey halklarında şahit olunan ana diline hâkimiyetteki düşüşün aksine, hem Dolgan Türkleri hem de Nganasan Samoyetleri, farklı bir manzara sergilemişlerdir. Sayıları düşük olmasına ve dillerinde yazılmış okul kitaplarının bulunmamasına rağmen, her iki halk da 1979 yılında, %90 oranında millî dilini ana dili olarak beyan etmiştir. Nganasan Samoyetçesi ve Dolgan Türkçesinin eğitim sisteminde bir yere sahip olmamasına rağmen bu yüksek oranın ortaya çıkması, elbette yaşadıkları bölgelerin ücretli sebebiyle Rus kültürünün tesirini asgari seviyede hissetmeleri neticesinde olmuştur (Hajdu, 1963: 51; Forsyth, 2000: 284-286, 406-407).

1990'lı yılların sonlarında ve 2000'li yılların başlarında Nganasan Samoyetçesinin bir eğitim dili hâline getirilmesi için çabalar yeniden başlamış ve ilkokullarda öğretilmeye başlamıştır. Ancak bu çabalar da Nganasan Samoyetçesinin Nganasan çocuklarına dahi ikinci dil olarak öğretilmesi niteliğindedir. Nganasan Samoyet çocuklarının esas eğitim dilini Rusça teşkil etmektedir. Zira Nganasan Samoyet çocuklarının gittikleri bütün okullarda, öğrenciler karışık etnik kökenlerden gelmektedir. Ancak Nganasan Samoyetçesi, St. Petersburg Pedagoji Enstitüsünde, Uzak Kuzey Halkları Fakültesinde öğretilmektedir (Grachyova, 1990: 122; Helimski, 2006: 480-481; Killi Yılmaz, 2010: 109; Siegl ve Riessler, 2015: 213 ).

Hâlen yazılı bir şekli bulunmayan Nganasan Samoyetçesi, günlük hayatta, aile çevresinde ve iktisadi hayatın gelenekle ilişkili sahalarında

kullanılan bir konuşma dili niteliğindedir. Ancak yerleşim yerlerinin yönetim, kültür veya ticaret hayatının hiçbir noktasında bir yere sahip değildir. Yalnızca Taymir Muhtar Bölgesi'nde, Dudinka şehriden yayın yapan radyoda düzenli olarak Nnganasan Samoyetçesi ile yayınlar yapılmaktadır. Ayrıca dil, bazen amatör tiyatro gruplarının oyunlarında da kullanılmaktadır (Wixman, 1988: 145; Grachyova, 1990: 122; Helimski, 2006: 480).

#### 4.4.2. Nnganasan Samoyetçesi ile Diğer Diller ve Halklar

Nnganasan Samoyetçesi, Nenets Samoyetçesi ve Enets Samoyetçesi konuşurları arasında karşılıklı anlaşılabilirlik olması sebebiyle edilgen iki dillilik veya üç dillilik olabildiği gibi, bazı durumlarda faal iki dillilik veya üç dillilik de mevcuttur. Bilhassa Taymir'in batı kesimindeki Pyasina Nehri havzasında bu durum yüzyıllarca oldukça yaygın bir hadise idi. Ancak yerleşik hayata geçiş bu teması büyük oranda sekteye uğratmıştır. Yine de yaşlı kuşak arasında hâlâ Nnganasan ve Enets Samoyetlerinden teşekkül etmiş karışık evlilikler mevcuttur. (Wixman, 1988: 145; Wurm, 1996a: 977; Helimski, 2006: 480).

Nnganasan Samoyetleri, meskûn oldukları her üç yerleşim yerinde de Dolgan Türkleri ile karışık hâlde yaşamaktadırlar ve Nnganasan Samoyetleri ile Dolgan Türkleri arasındaki irtibat, umumiyetle Dolgan Türkçesi ile olmaktadır. Ancak 1979 yılında, Dolgan Türkleri içerisinde de %0.3'lük bir nüfus, Nnganasan Samoyetçesini konuşabilmekte idi. Bunlar umumiyetle Avam Bozkırı'nda, Nnganasan Samoyetleri ile karışık hâlde yaşayan Dolgan Türkleriydi. 1993-96 yıllarında Dolgan Türkleri arasında yapılan bir araştırma ise Dolgan Türklerinin %0.1'lik bir oranının anne – babaları veya arkadaşları ile Nnganasan Samoyetçesi konuşmayı tercih ettiklerini ortaya koymuştur. Günümüzde bilhassa Taymir'in doğusundaki Novaya'da, Nnganasan Samoyetleri, Dolgan Türkçesini anlamakta ve konuşmaktadırlar. Tersine ise pek vaki değildir. Bazı durumlarda ise Nnganasan Samoyetleri ile Dolgan Türkleri arasında edilgen iki dillilik mevcuttur (Wurm, 1996a: 976-977; Wurm, 1996c: 980; Helimski, 2006: 481; Salminen, 2007: 259-260; Killi Yılmaz, 2010: 169, 171).

19. yüzyıl boyunca Nenets Samoyetçesi, Aşağı Yenisey bölgesinde Enets Samoyetçesi aleyhinde genişlemiş, hatta Nenets Samoyetçesinin bu yayılması Yurat Samoyetçesinin ortadan kalmasına da sebep olmuştur. Nenets Samoyetçesinin bu genişlemesinden Nnganasan Samoyetçesi etkilenmemiş, bilakis Enets Samoyetlerinin bir kısmı, Nnganasan Samoyetleri arasında da erimiştir. Ancak Nnganasan Samoyet toplumunun geçmişlerinin

bir neticesi olarak konuştukları dil üzerinde Tunguzca ve Türkçe (Dolgan ve Saha Türkçesi) etkisi görülmektedir (Hajdu, 1963: 54-55; Janhunen, 2006: 458; Siegl ve Riessler, 2015: 208)

Yukarıda bahsedilen 1950’li yıllardan 80’li yılların başlarına kadarki süreçte demografik yapıda meydana gelen gelişmelerin neticesinde, Batı Kutup bölgesinin bütün halkları gibi Nganasan Samoyetleri de Rusçanın yoğun tesiri altına girmiştir ve günümüzde 50 yaşın altındaki Nganasan Samoyetlerinin %70’inden fazlası Rusçayı akıcı bir şekilde konuşabilmektedirler. Nüfusun %2.2’si ise üçüncü bir dil daha konuşabilmektedir ve bu dil umumiyetle Dolgan Türkçesidir. 40 yaşın üzerindeki Nganasan Samoyetleri, kendi ana dillerini çok iyi konuşmaktadırlar. Karışık nüfuslu yerleşim yerlerinde büyümüş olan veya Rus yatılı okul tecrübesi olan 30 yaşın altındaki Nganasan Samoyetlerinin ise yalnızca üçte biri Nganasan Samoyetçesini anlamakta ve ancak %10’u konuşabilmektedir (Grachyova, 1990: 122; Forsyth, 2000: 388; Helimski, 2006: 480).

## 5. Sonuç

Nganasan Samoyetçesi günümüzde konuşulmaya devam eden dört Samoyet lehçesinden bir tanesidir. Çarlık dönemi boyunca, Nganasan Samoyetlerinin yaşadıkları Taymir Yarımadası’nın ulaşılması zor bir coğrafya olması hasebiyle kültür ve dillerini korumakta, pek çok Kuzeyli halka göre çok daha başarılı olmuşlar, geleneklik yaşam tarzlarını 20. yüzyıla kadar devam ettirmişlerdir. Bu durum Sovyetler Birliği devrinin başlarında da aynen devam etmiş, Sovyet yetkililerinin bütün çabalarına rağmen, Nganasan Samoyetlerini Sovyet Rus kültür dairesine çekmekte kayda değer bir başarı sağlanamamıştır. Ancak II. Dünya Savaşı sonrasında durum değişmiş ve Sovyetlerin başlattığı Kuzey’in tamamen kolektifleştirilmesi çabaları ve bölgenin sanayiye açılması neticesinde, Nganasan Samoyetleri tamamen Sovyet Rus tesiri altına girmiştir. Bu durum başlarda Nganasan Samoyetlerinin iktisadi hayatında müspet etkiler yaparken sanayinin gelişip bölgedeki Rus nüfusunun artmasına koşut olarak Nganasan Samoyetlerinin sosyoekonomik ve sosyokültürel hayatlarında büyük bir çöküşe sebep olmuştur.

Nganasan Samoyetlerinin nüfuslarının her zaman az olması sebebiyle pek çok Kuzey halkının dili için yazılı şekiller oluşturulurken birtakım benzer durumdaki halkın dilleri gibi Nganasan Samoyetçesi için bir yazılı şekil oluşturulamamıştır. Bu durum da tabii bir netice olarak bu Samoyet lehçesinin eğitim dili hâline getirilememesine sebep olmuştur. Rusça eğitim

almak zorunda kalan Nganasan Samoyet çocuklarının toplumluk tesiri ise Nganasan Samoyetçesinin tedricen gündelik hayattan çekilmesi ve sadece geleneklik yaşama hapsolması olmuştur. Nganasan Samoyetçesinin genç nesiller arasındaki kullanımı son derece düşük seviyeye gelmiş ve lehçenin geleceğini tehlikeye atmıştır. Son zamanlarda Nganasan Samoyetçesinin eğitim sistemine dâhil edilmesinin lehçeyi kurtarmak için yeterli olup olmayacağını zaman gösterecektir.

### Kaynakça

- Abondolo, D. (2006). Introduction. D. Abondolo içinde *The Uralic Languages* (s. 1-42). Londra ve New York: Routledge.
- Ackerman, F. ve Salminen, T. (2006). Nenets. K. Brown içinde *Encyclopedia of Language & Linguistics, Second Edition, cilt 8* (s. 577-579). Oxford: Elsevier.
- Anderson, G. D. S. (2004). The Languages of Central Siberia: Introduction and Overview. E. J. Vajda içinde *Languages and Prehistory of Central Siberia* (s. 1-119). Amsterdam ve Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Bulatova, N. Ya. (2009). Sociolinguistic Situation of the Minority Languages of the Indigenous Peoples of the Far North. *Human-Nature Relations and the Historical Backgrounds of Hunter-Gatherer Cultures in Northeast Asian Forests - Senri Ethnological Studies*, 72, 161-166.
- Comrie, B. (1981). *The Languages of the Soviet Union*. Cambridge, Londra, New York, New Rochelle, Melbourne, Sidney: Cambridge University Press.
- Dolgikh, B. O. (1962). On the Origin of the Nganasans – Preliminary Remarks. H. N. Michael içinde *Studies in Siberian Ethnogenesis* (s. 220-299). Toronto: University of Toronto Press.
- Forsyth, J. (1993). The Peoples of Siberia. G. Doeker-Mach içinde *The Forgotten Peoples of Siberia* (s. 193-202). Zürich – Berlin – New York: Scalo Publishers.
- Forsyth, J. (2000). *A History of the Peoples of Siberia - Russia's North Asian Colony 1581-1990*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Golovnev, A. V. ve Osherenko, G. (1999). *Siberian Survival. The Nenets and Their Story*. İtaka ve Londra: Cornell University Press.
- Gömeç, S. (2002). *Tarihte ve Günümüzde Kırgız Türkleri*. Ankara: Akçağ Yayınlar.

- Grachyova, G. (1990). Nganasan. D. R. F. Collis içinde *Arctic Languages An Awakening* (s. 122). Paris: Unesco.
- Gumilev, L. N. (2003). *Hazar evresinde Bin Yıl*. (ev. Ahsen Batur). İstanbul: Selenge Yayınları.
- Hajdu, P. (1963). *The Samoyed Peoples and Languages*. Bloomington: Indiana University Publications.
- Hajdu, P. (1988). Die samojedischen Sprachen. D. Sinor içinde *The Uralic Languages* (s. 5-40). Leiden, New York, Kopenhag ve Kln: E. J. Brill.
- Helimski, E. (2006). Nganasan. D. Abondolo içinde *The Uralic Languages* (s. 480-515). Londra ve New York: Routledge.
- Janhunen, J. (1992). Uralic Languages. W. Bright içinde *International Encyclopedia of Linguistics, cilt 4* (s. 205-210). New York ve Oxford: Oxford University Press.
- Janhunen, J. (2006). Samoyedic. D. Abondolo içinde *The Uralic Languages* (s. 457-479). Londra ve New York: Routledge.
- Killi Yılmaz, G. (2010). *Kuzey ve Gneydoğu Sibirya Trklerinin Dil Durumu*. Ankara: KKSAV.
- Krauss, M. (1997). The Indigenous Languages of the North: A Report on Their Present State. *Northern Minority Languages: Problems of Survival – Senri Ethnological Studies*, 44, 1-34.
- Peler, G. Y. (2020). Gnmzde Rus Kuzeyinin Kk Halkları ve Dil Durumları I: Samoyetler ve Samoyetçe 1 - Nenets Samoyetleri Ve Nenets Samoyetçesi. *Tehlikedeki Diller Dergisi*, 16, 1-36.
- Lopatin, I. A. (1940). The Extinct and Near-Extinct Tribes of Northeastern Asia as Compared with the American Indian. *American Antiquity*. 5(3), 202-208.
- Menges, K. H. (1955). The South-Siberian Turkic Languages I – General Charactersistics of Thier Phonology. *Central Asiatic Journal*, 1, 107-136.
- Menges, K. H. (1956). The South-Siberian Turkic Languages II – Notes on the Samojed Substratum. *Central Asiatic Journal*, 2, 161-175.
- Menges, K. H. (1959). Die trkischen Sprachen Sd-Sibiriens III: Tuba (Soyon und Karagas), 1. *Central Asiatic Journal*, 4, 90-129.

- Menges, K. H. (1961). Zum Stammesnamen der Sagay. *Central Asiatic Journal*, 6, 110-115.
- Nasilov, D. M. (1997). Sibirya Türk Hakları (Etnik Azınlıklar) ve Dilleri. E. Gürsoy-Naskali içinde *Sibirya Araştırmaları* (s. 51-55). İstanbul: Simurg.
- Orkun, H. N. (1932). *Türk Dünyası*. İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi.
- Peler, G. Y. (2019). Some Thoughts on The Disappearance of Some Varieties of Samoyedic. *Sibirskie İsslevodania / Siberian Research*, 1(1), 116-121.
- Peler, G. Y. (2000). Günümüzde Rus Kuzeyinin Küçük Halkları ve Dil Durumları I: Samoyetler ve Samoyetçe 1 - Nenets Samoyetleri ve Nenets Samoyetçesi. *Tehlikedeki Diller Dergisi Türk Dilleri*, 10 (16), 1-36.
- Pika, A. (1999a). Regions Inhabited by the Peoples of the North. A. Pika içinde *Neotraditionalism in the Russian North: Indigenous Peoples and the Legacy of Perestroika* (3-10). Seattle ve Londra: University of Washington Press.
- Pika, A. (1999b). Northern Populations and Language Use Tables. A. Pika içinde *Neotraditionalism in the Russian North: Indigenous Peoples and the Legacy of Perestroika* (177-180). Seattle ve Londra: University of Washington Press.
- Popov, A. A. (1964). The Nganasans. M. G. Levin ve L. P. Potapov içinde *The Peoples of Siberia* (s. 571-581). Cicago ve Londra: The University of Chicago Press.
- Potapov, L. P. (1962). The Origin and Ethnic Composition of the Koybals. H. N. Michael içinde *Studies in Siberian Ethnogenesis* (s. 144-168). Toronto: University of Toronto Press.
- Prokof'yeva, E. D. (1964). The Nentsy. M. G. Levin ve L. P. Potapov içinde *The Peoples of Siberia* (s. 547-570). Chicago ve Londra: The University of Chicago Press.
- Salminen, T. (2007). Europe and North Asia. C. Moseley içinde *Encyclopedia of the World's Endangered Languages* (s. 211-280). Londra ve New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Schiefner, A. (Haz.) (1854). *M. Alexander Castren's Grammatik der Samojedischen Sprachen*. St. Petersburg: Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.

- Schönig, C. (1997). Güney Sibirya Türkçesi Nasıl Gelişmiştir? E. Gürsoy-Naskali içinde *Sibirya Araştırmaları* (s. 47-50). İstanbul: Simurg.
- Siegl, F. ve M. Riessler (2015). Uneven Steps to Literacy. The History of the Dolgan, Forest Ebeets and Kola Sami Literary Languages. H. F. Marten, M. Riessler, J. Saarikivi ve R. Toivanen içinde *Cultural and Linguistic Minorities in the Russian Federation and the European Union* (s. 189-229). Heidelberg, New York, Dordrecht ve Londra: Springer.
- Slezkine, Y. (1994). *Arctic Mirrors, Russia and the Small Peoples of the North*. İtaka ve Londra: Cornell University Press.
- Suikonen, P. (2002). The Uralic Languages. *Fennia*. 180/(1-2), 165-176.
- Wixman, R. (1988). *The Peoples of the USSR. An Ethnographic Handbook*. New York: M.E. Sharpe, Inc. Armonk, N.Y.
- Wurm, S. A. (1996a). Indigenous lingue franche and Bilingualism in Siberia (Beginning of the 20th Century). S. Wurm, P. Mühlhäuser ve Darrell Tryon içinde *Atlas of Languages of Intercultural Communication in the Pacific, Asia and the Americas* (s. 975-978). New York – Berlin: Mouton de Gruyter.
- Wurm, S. A. (1996b). Siberia: 1650-1950 ethnic and linguistic changes. S. Wurm, P. Mühlhäuser ve Darrell Tryon içinde *Atlas of Languages of Intercultural Communication in the Pacific, Asia and the Americas* (s. 969-974). New York – Berlin: Mouton de Gruyter.
- Wurm, S. A. (1996c). Some Lingue Franche and Pidgins in Noorth Siberian and North Pacific Areas at the Beginning of the 20th Century. S. Wurm, P. Mühlhäuser ve Darrell Tryon içinde *Atlas of Languages of Intercultural Communication in the Pacific, Asia and the Americas* (s. 979-987). New York – Berlin: Mouton de Gruyter.

### **Genel Ağ Kaynakçası**

- “The Nganasan”, Red Book of the Peoples of the Russian Empire, <https://www.eki.ee/books/redbook/nganasans.shtml> (Erişim Tarihi 26 Mayıs 2024)
- Vcerossiyskaya Perepis’ Naseleniya 2002 goda, <http://www.perepis2002.ru/index.html?id=11> (Erişim Tarihi 30.05.2024)
- Vcerossiyskaya Perepic’ Naceleniya 2010, [https://www.gks.ru/free\\_doc/new\\_site/perepis2010/croc/perepis\\_itogi1612.htm](https://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm) (Erişim Tarihi 30.05.2024)



# ОБ ЭПИЧЕСКОЙ ХАРАКТЕРИСТИКЕ БОГАТЫРСКОГО ОРУЖИЯ В АЛТАЙСКИХ СКАЗАНИЯХ

Тамара Михайловна САДАЛОВА\*

## Введение

О вооружении древних алтайских кочевников достаточно много археологических исследований [Худяков, 2014; Кочеев, 1999; Соенов, 1999; Кубарев, 2003; Константинов 2008 и др.],

О найденных видах вооружения на Алтае, относящихся еще к эпохе верхнего палеолита, например, В.И. Соенов отмечал, что для охотников того времени, добывающих для пропитания мамонтов, характерны луки и пики [Соенов, 1999: 14]. В эпоху неолита меняется внешний вид стрел, обретая более меньшие формы [Соенов, 1999: 19].

Сцены ведения лучниками охоты, боя изображены в петроглифах известного памятника наскальных рисунков местности Калбак-Таш, по которым можно судить о боевой тактике, боевых позах древних воинов, формах луков. Эти рисунки археологом Н.А. Константиновым датируются бронзовым веком [Константинов, 2008: 142].

Археолог Ю.С. Худяков о комплексе военного вооружения 1 половины тыс. н.э., найденном в раскопках в одной из местности Алтая - в долине р. Эдиган, указывал на то, что: «ведущее место занимало оружие дистанционного боя, представленное сложносоставными луками и стрелами с железными и костяными наконечниками разных форм» [Худяков, 2014: 142]. Следует сказать, по мнению исследователя, в наборе железных наконечников стрел преобладают трехлопастные стрелы удлиненно-треугольной формы с шипами, которые восходят к бронзовым трехлопастным черешковым наконечникам древних кочевников позднего этапа пазырыкской культуры в Горном Алтае [Худяков, 2014: 144]. Характеризуя вооружение позднего пазырыкского периода, археолог В.А. Кочеев отмечал, что для комплекса костяных стрел были характерны костяные черешковые

---

\* доктор филологических наук, старший научный сотрудник, ответственный секретарь, Национальный комитет по делам ЮНЕСКО в Республике Алтай, Горно-Алтайск, Россия, sadalova-t@mail.ru. ORCID: 0000-0002-7984-2379

трехгранные наконечники с удлинено-треугольным шипастым пером [Кочеев, 1999: 74].

То есть, эти примеры описания, найденных видов оружия во время археологических раскопок на Алтае, доказывают многоэтапность развития комплекса оружия на Алтае, начиная с древнейших времен. При этом все археологические исследования отмечают постоянное усовершенствование видов вооружений алтайских кочевников.

Целью нашей статьи является рассмотрение темы вооружения героев в эпических текстах алтайского народа, в частности, особо обращая внимание на богатырский лук, как одно из активно упоминаемого оружия эпических охотников и воинов. В связи с этим нужно сказать, что эпическое наследие алтайского народа имеет глубокие корни, так как исторические и культурные связи алтайцев восходят к родовому строю и отражает древнюю и средневековую истории тюрко-монгольских народов Центральной Азии. Исследователи указывают на многоэтапность исторического развития эпоса, также и постоянную его эволюцию. Для нас же важно появление основного типа героя – богатыря, первоначальный образ которого в алтайском эпосе был выдвинут как богатырь -охотник (мерген). Алтайский фольклорист С.С. Суразаков считал, что так сложился «охотничий» эпос, главными сюжетами в нем были встречи и борьба героев с «хозяевами» земель и вод, изображаемых в образе животных, постоянные выезды богатырей на охоту, рождение сына во время пребывания отца на охоте, нападение в отсутствие героя чудовища (врага) на стойбище и т.д., при этом богатырь-охотник наделялся чертами мага и оборотня, сверхъестественными признаками или атрибутами [Суразаков, 1985: 25-26].

В дальнейшем развитии эпического творчества черты богатыря-охотника слились с чертами заменившего его богатыря-воина, обязательно едущего на коне. Именно приручение коня у древних тюрков и монголов Центральной Азии явилось поворотным моментом их ратной жизни, а в фольклоре – рождением нового героя – богатыря-воина [Суразаков, 1985: 25-26].

### **О Богатырском Вооружении Эпических Героев**

Если судить о наиболее древнем виде оружия, встречающегося в эпических текстах, то можно привести пример известного эпоса А. Г. Калкина «Маадай-Кара», в котором мы есть описание одного древних

видов лука. Герой-малолетка, спасенный и воспитанный Хозяйкой Алтая - духом земли, просит сделать ему лук, чтобы поохотиться на птиц. Тогда она согнула ребро животного и сделала лук и стрелы из островерхого растения со стреловидным концом (*сылгайак*) [Маадай-Кара, 2008: 53]. То есть, по технологии это достаточно примитивное оружие, но герой, когда стреляет в семерых чудовищных волков, использует магическую формулу заговора:

*Мен адатан бедим,  
Канду кастак аткай — деди.  
Мен тийетен бедим,  
Сылгай огым тийгей.*

Перевод на русский язык:

*Не я же стреляю,  
Пусть стреляет железный наконечник стрелы, — сказал.  
Не я же застрелю,  
Пусть достанет моя стрела из сылгай.*

(Перевод наш -Т.С.) [Маадай-Кара, 2008: 58].

Малолетний герой так совершает свой первый подвиг, убивает наповал семерых волков, камнем расправляется с девятью черными воронами, поэтому Хозяйка Алтая решила посвятить его в богатыря. Здесь следует процитировать С.С. Суразакова, который отмечал, что: «в сказаниях о богатырях - воинах обязательно присутствует обряд инициации, герой получает боевого коня, одежду и вооружение. Получение богатырем вооружения следует считать частью его инициации, в связи с этим он указывал на то, что: «в эпических произведениях нет мотива выращивания коня, шитья одежды и изготовления оружия для героя. Все это является само собой, неожиданно», иногда богатырь может получить эти дары по наследству или оседланный конь может прийти с навьюченной одеждой и вооружением [Суразаков, 1985: 31]. Исследователь объясняет это тем, что конь дарован духами гори воды, или спущен небесными силами.

В том же эпическом сказании «Маадай-Кара» Хозяйка Алтая сама нарекает героя именем Кёгюдей-Мерген, рассказывает ему историю пленения его родителей, тогда он требует, чтобы ему дали коня для спасения своих родителей. Сцена посвящения героя изображена таким образом: как бы ниоткуда, из-под земли появляется конь с телегой, нагруженной богатырской одеждой, панцирем,

оружием. Вручение богатырского оружия Хозяйкой Алтая Кёгюдей — Мергену перечисляется таким образом:

*Алтан кулаш ак улдууди  
Алып бербей эмди кайтты,  
Ала куйуп, бу танынды.  
Элебийтен кок жыдады  
Эмди алып бербей кайтты,  
Ала куйуп бу јуктенди.  
Алтан эки чыкамалду  
Ак мылтыгын берип ий-јурет,  
Ала куйуп, бу јуктенди  
Јетен эки бу текпелу  
Темир јаа бербей кайтты,  
Ала куйуп бу јуктенди.  
Тогузон эки тоолбырлу  
Канду кастак бербей кайтты,  
Ала куйуп бу танынды...*

Перевод на русский язык:

*Шестидесятисаженную белую саблю  
Подала она теперь.  
Он же схватил, тут же нацепил.  
Нержавеющую синюю пику  
Подала она теперь,  
Он же схватил, тут же сзади себя воодрузил.  
С шестьюдесятью затворами  
Белое ружье она подала,  
Он же схватил, тут же сзади себя закинул.  
С семьюдесятью насечками  
Железный лук она подала,  
Он же схватил, тут же сзади себя закинул.  
С девяносто двумя крылышками,  
С кровавым железным наконечником стрелу подала,  
Он же схватил, тут же прицепил.*

(Перевод наш -Т.С.) [Маадай-Кара, 2008: 65-67].

Герой при своем сакральном посвящении и дарении ему богатырского коня получает и арсенал боевого оружия: саблю, ружье (упоминание ружья, скорее всего, нововведение самого сказителя или отражение вооружения более поздних эпох), пику и лук. Исключая гиперболизацию в характеристике оружия (например, шестьдесят затворов ружья, семьдесят насечек лука), здесь можно судить не только

о перечне вооружения богатыря, но и о материале, из которого они сделаны, и внешних их характеристиках: сабля из белого металла, пика из нержавеющей металла, ружье тоже из белого металла, а лук оказывается железным и с большим количеством насечек. При этом стрела описывается достаточно усовершенствованным, для быстроты полета он снабжен крылышками и имеет железный наконечник. Говоря о сакральном дарении Хозяйкой Алтая герою коня, следует подразумевать и о сакральности даруемого оружия, необходимого атрибута, присутствующего при посвящении героя в воины.

Кёгюдей -Мерген, кроме подаренного оружия, при первой встрече с врагами справляется с ними плеткой, свитого из шкур девяноста бычков, то есть, плетку следует также относить к перечню видов боевого оружия:

Тогзон чардын терезинен  
Толгоп эткен камчызыла  
Эки туней баатырдын  
Бажы-козин јара согып,  
Кучулдеде эттей берди.

Перевод на русский язык:  
Из шкур девяноста бычков  
Свитой плеткой  
Двум одинаковым богатырям  
Головы, глаза разбивая,  
Изо всей силы с костей их мясо содрал.

(Перевод наш -Т.С.) [Маадай-Кара, 2008: 79].

То есть, боевая плетка была также грозным оружием при битве богатырей.

В другом сказании А.Г. Калкина - «Очы-Бала» главным героем является дева-богатырь, в тексте нет сцены ее посвящения, так как она была сама ниспослана духом земли [ Алтайские героические сказания, 1997: 95]. В арсенале ее вооружения: колчан со стрелами, с опушкой из перьев стрелы с кровавым наконечником, лук со ста зарубками, булатная сабля, с тремя гнездами, остроконечный меч, с девятью лезвиями с золотой рукояткой нож-складень [Алтайские героические сказания, 1997: 101-103]. Следует сказать, что нож-складень достаточно часто упоминается не только в героических сказаниях, но и в сказках, как неперменный атрибут одежды девушек. При этом среди археологических находок подобный нож-складень не упоминается,

возможно, этот вид оружия — позднее явление. Хотя воинские ножи, кинжалы — постоянные образцы находок в раскопках нескольких исторических эпох, а также неременная деталь каменных изваяний древнетюркского периода. Описание картины вооруженной девы-богатырши представлено таким образом:

[Колчан] со стрелами за спину закинула,  
 Нетупеющую булатную саблю прицепила,  
 Железную стрелу (лук — Т.С.) со ста зарубками  
 У основания плеча приладила.  
 С опушкой из перьев [стрелу] с кровавым наконечником  
 Богатырка моя прицепила....  
 Острие копья сверкало,  
 Будто сплошной лес блестит,  
 Острие сабли сверкало,  
 Будто островерхая гора блестит...  
 Черный остроконечный меч  
 К стройной пояснице прилажен.  
 [Алтайские героические сказания, 1997: 101-103].

Сцена героической битвы Очи-Бала с врагами описана устойчивыми формулами:

Очи-Бала [сквозь войско] вниз проскакав,  
 Сорок тысяч врагов убила,  
 [Сквозь войско] вверх проскакав, богатырка  
 Семьдесят тысяч [врагов] изрубила.  
 Туда проходя, Очи-Бала  
 Шестьдесят тысяч истребила,  
 Сюда проходя, Очи-Бала  
 Пятьдесят тысяч [врагов] уничтожила.  
 Кровь мужей — широкая река,  
 Как озеро с чистыми песками, разлилась,  
 Кости коней. Как высокие горы,  
 там и тут каменной россыпью остались [лежать]...  
 [Алтайские героические сказания, 1997: 161].

Во многих текстах алтайских героических сказаний выстрел из лука является неким священнодействием, при этом стрельба из лука является приоритетом мужчины. Поэтому девы-богатырши в тематическом сюжете — брат и сестра, вынужденные стрелять из него, произносят магический заговор. Хотя выше мы уже приводили пример

из эпоса «Маадай-Кара», когда заговор произносится и богатырем-малолеткой. В эпосе «Янгар» в исполнении сказителя Н.К. Ялатова сестра Янгарчы в облике брата совершает героическое сватовство, так как Янгар оказался смертельно раненым, его могли спасти только небесные девы, которых нужно было сосватать. Янгарчы по дороге и во время сватовства совершает много подвигов, но для выстрела из лука брата она говорит магическое заклинание таким образом:

«Наперсток надевавшим пальцем  
За брата я стреляю.  
Благословение-благодарность даруйте», –  
Тихо так проговаривая,  
Молилась она Алтаю.  
[Янгар, 2023: 156].

В сказаниях зачастую описывается сама техника выстрела из лука, определяя и силу ее удара:

Две лопатки соединились,  
Когда две насечки сошлись,  
Выстрелила она, оказывается.  
Из большого пальца дым потянулся.  
От наконечника стрелы огонь повалил.  
[Янгар, 2023: 156].

Важным является и то, что у богатырей есть волшебная стрела, которую называют живой (тиру ок, тынду кастак, иногда кыйбыр ок). Что за стрела, не совсем понятно, но она бывает у богатыря в единственном числе, обычно, когда герой убивает наповал этой стрелой врага, то его конь бежит за ней и на лету ловит и возвращает хозяину.

Дева же баатырша  
Живую с зазубринами стрелу  
На тетиву положив, натягивать стала...  
Живая стрела полетела,  
У Кара-Кула хана  
Середину груди пробила,  
Дальше улетела.  
[Янгар, 2023: 156].

В сказании «Аин Шаин Шикширге» младшая дочь престарелого богатыря Олёкшина стреляет из лука, положив на тетиву стрелу кайбыр, два конца железного лука, снабженного заложкой (тепке), сошлись вместе, из груди большого пальца потянулся дым, а в конце

стрелы появился огонь [Аносский сборник 1995; 40]. Эта стрела описывается, как о девяти глазках, лук же назван, как: черный лук «арагай» [Аносский сборник 1995; 39]. В примечаниях издания «Аносский сборник» даны пояснения Г.Н. Потанина, который объясняет значение слова «кайбыр» таким образом: «какой-то особый род стрелы». Далее он указывает виды стрел: «јебе, кастак, кайбур, согон, томор (тупые с шариком на конце, они не портят шкурки зверька), косту ок (с дырочками, свистящие; когда марал уходит, чтобы остановить, пускают эту стрелу, чтобы пролетела мимо его; изумленный свистом, марал останавливается и осматривается)» [Аносский сборник 1995: 41]. Можно предположить, что знаменитые «свистящие» стрелы хуннского предводителя Модэ были также устроены. В «Мифологическом словаре» Н.Р. Ойноткиновой дается следующее пояснение: «Тынду кастак (живой наконечник) — заговоренные стрелком стрелы, придававшие особую силу стрелку... мотив заговаривания стрелы отражен в эпизоде сказания «Кан-Алтын» следующим образом: Железный лук, [упираясь] ногами, натягивает, Железную стрелу на зарубку кладет, Заклинание шепчет: «Сплошным огнем [все] пожирающим Алтай двух Дьеек-Дьыланов (Змей Глотал — Т.С.) Разгораясь, все сожги!» - так говоря, железную стрелу На алтай (земли — Т.С.) двух Дьеек-Дьыланов Горящую выпускает» [Ойноткина, 2021: 481-482]. То есть, исследователь определение стрелы как «живой» объясняет тем, что она заговаривается магическими формулами. Возможно, в основе этого определения кроется и другое значение, когда эти стрелы строгали из части растущего, а не срубленного дерева, поэтому они считались «живыми» (по аналогии с понятием музыкального инструмента - «живого топшуура»).

Попытаемся разобраться, что означает в «Аносском сборнике» определение лука - «черный лук «арагай». Следует сказать, что оно встречается не только в публикации начала XX века, но и в поздних изданиях, например, в сказании «Кан-Јеерен атту Таныскан-Кургучь» в исполнении сказительницы К. Кокпоевой подобный лук назван, как: «ай-карагай» и в примечаниях трактуется, что это лук, стрелы которого напоминают большое количество сосен в лесу [Алтай баатырлар 2021:538]. Правомерно, что можно допустить сравнение стрел в боевом колчане с соснами, тем более подобное сравнение мы встречаем в определении копья в том же «Аносском сборнике»: «в руки взял копье величиною с куулы». Слово «куулы» объясняется, как: «посохшее дерево, омытое дождями, получившее пепельный цвет» [Аносский сборник 1995; 173]. В доступных нам словарях значение этого слова не



расшифровано, кроме «Древнетюркского словаря» [ДТС, 1965], в котором близкое толкованию слово «арай» не объяснено, а сделана отсылка к слову: арий — лес, арий, священный, святой [ДТС, 1965: 53]. Во первых, в древнетюркской форме слово «арагай» может встречаться в стяженном виде, когда буква -г- выпадает, во-вторых, исходя, от первоосновы - лес, возможно современное определение данного вида лука, как: карагай, лук, смастеренный из дерева — карагай (сосна) или же стрелы были сделаны из сосны, или же допустимо образное сравнение с сосновым лесом. Но, на наш взгляд, в контексте магического статуса лука в эпических текстах лук «арагай» может быть «священным» луком.

Достаточно часто в сказаниях встречается словосочетание: канду кастак (кровавый наконечник), канду ок (кровавая стрела). Так, в эпосе «Янгар» враг использует такую стрелу:

Кара-Кула хан  
 Окровавленную с зазубринами стрелу  
 На тетиву положив, натягивать стал...  
 ... Дева же баатырша  
 Живую с зазубринами стрелу  
 На тетиву положив, натягивать стала.  
 [Янгар, 2023: 130].

Учитывая археологические данные об усовершенствовании оружия на территории Алтая с древнейших эпох, нужно указать, что словом: кастак называли железный наконечник у стрелы [Ойротско-русский словарь, 1947: 75], а саму стрелу с железным наконечником - жебе [Ойротско-русский словарь, 1947: 51]. Железные наконечники необходимы были для пробивания вражеских железных панцирей. То, что богатыри сверху своих одеяний натягивали панцири, сделанные из железа или из грубо обработанной шкуры, упоминается во многих сказаниях. В сказании Н. Кадыева «Каналты — Бий» описывается : «ак полот илјирмелу кебис» - досл. попона из цепей белой стали. В примечании исследователь А.А. Конунов этому атрибуту дает такую характеристику: панцирь, защищающий шею и грудь коня, «пластинчатая кольчуга» [Алтай баатырлар 2021: 534], при этом надо указать, что историки появление пластинчатых кольчуг возводят к хуннской эпохе.

В алтайском эпосе часто по отношению к луку используется словосочетание текпелу жаа, значение которого было объяснено Г.Н. Потаниным таким образом: “чтобы натянуть лук, клали его на землю, на тело лука ставили вертикально тепке, деревянную линейку, на конце

которой было несколько зарубок, потом тянули тетиву вверх, заставляя ее скользить по линейке сначала до первой зарубки, потом до второй [Аносский сборник 1995; 41]. При этом в эпических текстах количество подобных зарубок достигало до семидесяти, ста и более, поэтому натягивание тетивы занимало достаточно длительное время, в сказаниях об этом говорилось гиперболизированно:

Вечером натягивала, уже и утро прохладное,  
Утром натягивала, уже и вечер прохладный.  
[Янгар, 2023:156].

Таким образом, представленная тема о вооружении в эпических текстах является обширной и многоаспектной, требующей не только сравнительного анализа большого количества сказаний, их в репертуаре более 200; а также выявления историко-археологической, мировоззренческой и этнографической, лингвистико-этимологической фактологии. Но тем не менее обозначенные характеристики с указанием присутствия атрибута оружия в богатырской инициации, богатырская битва с врагами с использованием магических функций, расшифровки определения боевого снаряжения, связанных с луком и другое, имеет научный интерес, заслуживающий продолжения дальнейшего исследования.

### Источники

- Алтай баатырлар, (2021). *Алтай баатырлар*. Т. 17/ Сост.: коллектив авторов. – Горно-Алтайск : НИИ алтаистика им. С.С. Суразакова. – 576 с. (На алтайском яз.)
- Алтайские героические сказания, (1997). *Алтайские героические сказания: Очи-Бала. Кан-Алтын / В.М. Гацак*. – Новосибирск : Наука. – 663 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока ; Т. 15). (На алтайском и рус. яз.)
- Аносский сборник, (1995). *Аносский сборник*. / Сост.: .Никифоров Н.Я. – Горно-Алтайск (переизд.). – 264 с.
- Древнетюркский словарь, (1969). *Древнетюркский словарь*./ Ред. В.М. Наделяев и др. – Л.: Наука, Ленингр. отд – ие. – 676 с.
- Константинов, Н. (2008). *Изображения лучников эпохи бронзы из памятника Калбак-Таши*./ Изучение историко-культурного наследия народов Южной Сибири. - Горно-Алтайск: ГАГУ. С.142-148.

- Кочеев, В. (1999). *Боевое оружие пазырыкцев.* // Древности Алтая. Известия лаборатории археологии. Горно-Алтайск:ГАГУ. - С. 74-82.
- Кубарев, (2003). *Военные сюжеты и культ оружия в петроглифах Алтая.* / Древности Алтая. Межвузовский сборник научных трудов. Горно-Алтайск:ГАГУ, № 11. - С.23-34.
- Маадай-Кара, (2008). *Маадай Кара.* /Алтай баатырлар. / Сост. З.С. Казагачева, М.А. Демчинова. – Горно-Алтайск: НИИ алтаистика им. С.С. Суразакова. Т. 14. – 215 с.
- Ойноткинова, Н. (2021). *Мифологический словарь алтайцев.* Новосибирск: ИПЦ НГУ. - 600 с.
- Ойротско-русский словарь, (1947). *Ойротско-русский словарь.* Сост. Н.А. Баскаков, Т.М.Тощаква. – М.:ГИС. – 311 с.
- Соенов, В. (1999). *Алтайдын туукизи (Жебрен ойлордон XII чакка жетире).* (История Алтая (От древности до XII в.). Горно-Алтайск:ГАГУ. -75 с. [На алт. яз.].
- Суразаков, С. (1985), *Алтайский героический эпос.* –Москва : Наука. –255 с.
- Худяков, Ю. (2014). *Сравнительный анализ оружия дистанционного боя древних кочевников хунно-сяньбийской эпохи в долине р. Эдиган в Горном Алтае.*//Древности Сибири и Центральной Азии. №7(19)/ Горно-Алтайск:ГАГУ. - 256 с. С.141-151.
- Янгар, (2023). *Алтайский героический эпос. Н.К. Ялатов.* Том 1 / Переводчики: Т.М. Садалова, Т.Н. Паштакова. – Горно-Алтайск: Литературно-издательский Дом «Алтын Туу». – 440 с.



# TUVALARIN “ALDIN ÇAAGAY” VE ALTAYLARIN “ÖSKÜS UUL” ADLI DESTANLARININ İŞLEVSEL HALK BİLİMİ KURAMINA GÖRE KARŞILAŞTIRMALI OLARAK İNCELENMESİ

Tuğba SARIKAYA AKSOY\*

## 1. Giriş

Halkbilimi kuram ve yöntemleri, halkbilimi unsurlarının iyi tanınması ve değerlendirilmesi için halkbilimi çalışmalarına büyük katkı sağlamıştır. İşlevsel halkbilimi kuramı, halk edebiyatı ürünlerini hem şekil, yapı ve içerik olarak hem de oluşma ve işlev özellikleri açısından bir arada değerlendiren bağlam merkezli bir kuramdır.

İşlevsel halkbilimi kuramı mâni, fıkra, masal, hikâye, oyun vb. çeşitli halk edebiyatı ürünlerine uygulanabilir. Bu çalışmada Tuva ve Altay Türklerinden birer destan seçilerek belirtilen kuram uygulanmıştır. Türk kültür coğrafyasında önemli bir yere sahip olan destanlar, halk yaşantısını içinde barındıran canlı bir halk edebiyatı türüdür. Destanlar, toplumun duygu ve düşüncelerini yansıtan bir yapıya sahiptirler. Ayrıca kültürel belleğin sürekliliğini sağlarlar. Destanlarda milletlerin çeşitli kültürel kodları vardır ve bu kodlar nesilden nesle aktarılır.

Tuva Türklerinde destan için *tool* terimi kullanılmaktadır. Ancak bu terim aynı zamanda masal türü için de kullanıldığından Tuvalı araştırmacılar bu iki türü birbirinden ayırmak için destana *maadrlıg tool* veya *maadrlıg epos* “kahramanlık destanı” demişlerdir. Destan için ayrıca *toju* teriminin de kullanıldığı görülmektedir (Orus-ool, 1990; Kuular, 1976). Altay Türklerinde ise destan için *kay çörçök*; destan anlatıcıları için *kayçı* ve destan icrası için *kayla-* terimleri kullanılır (Ergun, 1997: 19-20; Dilek, 1998: 309). Altay destanları, geleneksel Türk inanış ve düşünüş kalıplarına, farklı din (Lamaizm) ve kültürlere (Moğol vd.) ait bazı konuların da eklenmesiyle oldukça zengin bir külliyata sahiptir (Aça, 2000: 11-22).

Bu çalışma için Tuva Türklerinin *Aldın Çaagay* ve Altay Türklerinin *Ösküs Uul* adlı destanları seçilmiştir. Daha önce Sibiryaya grubu Türklerinin

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, tugba.sarikaya@hbv.edu.tr, tsarikaya88@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6622-8783.

destanları üzerine işlevsel halkbilimi kuramı bağlamında bir çalışmanın yapılmamış olması sebebiyle, bu çalışma ile alana katkı sağlamak amaçlanmıştır.

Bu çalışmada öncelikle işlevsel halkbilimi kuramı hakkında bilgi verilecek; ardından *Aldın Çaagay* ve *Ösküs Uul* destanlarının özetleri sunulacak ve bu iki destan W. R. Bascom'un "Folklorun Dört İşlevi" unsuruna göre karşılaştırmalı olarak incelenecektir. *Aldın Çaagay* destanı Arıkoğlu ve Borbaanay (2007)'in çalışmasından alınmış olup destanın orijinal metni *Tiva Tooldar* (1947) kitabında bulunup 1229 mısradır. *Ösküs Uul* destanı Dilek (2007)'in çalışmasından alınmış olup destanın orijinal metni *Altay Baatırlar* (1980: 10-88) kitabında bulunup 3655 mısradır. Kurama göre tespit edilen örnek mısralar AÇ ve ÖU kısaltması ve destanın mısra numarası verilerek gösterilmiştir (Ör. AÇ: 3-8; ÖU: 1-11 vb.).

## 2. İşlevsel Halkbilimi Kuramı

Halkbilimi çalışmalarında kuramsal bir yaklaşım olarak benimsenen işlevselcilik, 20. yüzyılda antropoloji ve sosyoloji gibi disiplinlerde önemli etkiler bırakmıştır. İşlevselcilik, toplumdaki ortak değerlerin ve kültürel kabullerin toplumsal düzeni sağlamadaki rolü üzerine odaklanmıştır. İşlevsel kuram ayrıca, geniş sosyal ya da kültürel sistemde kendi işlevleri ve etkileri açısından halkbilimi ve bağlantılı olduğu disiplinleri açıklamaya çalışan teorik bir çerçeveye de sahiptir (Yoleu, 2021: 172).

Bu kuramın sistematik hale getirilmesinde B. Malinowski ile çalışmalarını ondan habersiz yürüten A. R. Radcliffe-Brown'u sayabiliriz. Bu araştırmacıların dışında R. Benedict, M. Herskovits, M. Mead ve W. R. Bascom da kurama katkı sağlayan önemli bilim insanlarıdır (Çobanoğlu, 2021: 251-252).

İşlevsel kuram, halk edebiyatı ürünlerini bağlam (sosyal çevre) veya icra (performans) merkezli olarak araştırır ve inceler. Ayrıca halk edebiyatı ürününün anlatan ve dinleyen üzerindeki etkisi ile insan yaşamındaki rolünü anlamak da bu kuramın incelediği alanlardan biridir (Ekici, 2018: 87).

İşlevsel kuram bağlamında her halk edebiyatı ürününün içinde bulunduğu toplumda işlevsel bir özelliği bulunmaktadır. Toplumsal ihtiyaca bağlı olarak yapılarında bazı değişiklikler olsa da işlevlerinin benzer olduğu görülmektedir. Destanlar, içinde buldukları toplumda birlik ve beraberlik duygusunu aşar, sahip oldukları kültürel değerler ile millet olma bilinci kazandırır (Bütüner, 2022: 1576). Ayrıca, toplumların geleneksel dünya

görüşü ile ilgili önemli örnekler sunar. Destanlarda milletlerin çeşitli kültürel kodları vardır. Bu kültürel kodlar nesilden nesle aktarılır.

İşlevsel halkbilimi kuramı Türkiye dışında Avrupa ve Amerika'daki folklor çalışmalarına da başarıyla uygulanmıştır. Türkiye dışında masal (Degh, 1962), halk inançları (Mullen, 1969), halk kıyafetleri (Bogatrev, 1971) ve halk şarkıları (Hawes, 1974) bu kuram bağlamında incelenmiştir. Türkiye'de ise mâni (Özcan, Gök, 2018; Abalı, 2020; Özcan, 2021; Çelik Kan, Kitapçı, 2022), masal (Akçaalan, 2015), fıkra (Bars, 2015; Yılmaz, 2017; Ege, 2022), atasözü (Eren, 2020), hikâye (Güvenç, 2022), şiir (Irmak, 2017; Keskin, 2020), sofrâ kültürü (Küçük yıldız Gözelce, 2021), tekerleme ve çocuk oyunları (Özdamar, 2022; Varışoğlu Sarpkaya, 2022), türkü ve sözlü anlatılar (Cerrahoğlu, 2013; Vardı, 2022) üzerine işlevsel halkbilimi kuramı bağlamında çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Destan üzerine bu kuram bağlamında yapılan çalışmalar ise oldukça azdır (Bütüner, 2022; Kaçmaz, 2023).

### 3. Tuvaların “Aldın Çaagay” ve Altayların “Ösküs Uul” Destanları

#### 3.1. Tuvaların “Aldın Çaagay” Destanının Özeti

Eski zamanlarda Avaa-Çeçen adlı bir ablası ve Angır-Çeçen adlı bir kız kardeşi olan, dört yaşında anne babasından ayrılmış Aldın-Çaagay adlı bir kahraman yaşarmış. Aldın-Çaagay ava gidermiş, Angır-Çeçen ise hayvanları otlatmış. Evde kalan Avaa-Çeçen canının sıkıldığını söyler. Bunun üzerine Aldın-Çaagay ablasının sıkıntısının gitmesi için onun isteği üzerine ormandaki avdan yakalayıp getirir. Kardeşler tekrar hayvanları otlatmaya gittiklerinde abla yeniden sıkılır ve Aldın-Çaagay bu sefer ona kara samur getirir. Avaa-Çeçen kara samuru bir kutuya koyar ve üzerine “Aldın-Çaagay’ı, Angır-Çeçen’i ve onların mallarını kim ele geçirecek?” diye yazar. Kutu Kaptazın-Kara’nın hizmetçisi Çoldak-Dönmek tarafından bulunur ve bir Lama yardımıyla açılır. Mektubu okuyan Kaptazın-Kara, üç bin askerle Avaa-Çeçen’in çadırına gelir. Hain abla, şehzadeye kardeşini nasıl öldüreceğini anlatır ve abla, kardeşini sarhoş eder.

Kaptazın-Kara, Aldın-Çaagay’ı derin bir kuyuya atar ve mallarla birlikte geri döner. Aldın-Çaagay, kuyudan Kaptazın-Kara’nın ilk karısı ve onun hizmetçisinin yardımıyla çıkar. Aldın-Çaagay, kardeşi Angır-Çeçen’i bulur ve birlikte obaya geri dönerler. Aldın-Çaagay, kız kardeşinin önceden ehlileştirdiği ata biner ve Kaptazın-Kara’yı öldürür, ablasına dokunmaz.

Obadan giden kızın tekrar obaya gelmesinin törelere aykırı olduğunu söyleyen Angır-Çeçen ablasını hayvanlara çiğneterek öldürtür. Sonra büyük bir yarış düzenlenir. Yarışları Küçütü-Bayır kazanır. Aldın-Çaagay, toy sırasında halkına Küçütü-Bayır'a boyun eğmelerini söyler ve kendisi de huzur ve mutluluk içinde yurdunu yönetip yaşar.

### 3.2. Altayların “Ösküs Uul” Destanının Özeti

Annesi ve babası savaşta esir alınan Ösküs Uul, bir nehrin kenarında balık avlayarak yaşar. Bir gün Ösküs Uul'un yurduna Karatı Kağan gelir. Ösküs Uul, kağanın isteği üzerine onun insanlarına ve hayvanlarına zarar vermeden nehirden karşıya geçirir. Ancak kağan, Ösküs Uul'a vadettiği yiyecek ve giyeceği vermez. Kağan, ona nehirdeki balığı tutabilirse yer altındaki Talay Kağan'ın ona zenginlik vereceğini söyler. Ösküs Uul'un kağandan zenginlik yerine beze sarılmış köpek ölüsünü istemesini tembihler. Ösküs Uul balığı tutar; ancak Talay Kağan sözünde durmaz. Ösküs Uul balığı ikinci kez tutar. Bu sefer bir şekilde kağan ile birlikte onun evine gider ve köpek cesedini ister. Kağan, cesedi ona verir. Ösküs Uul cesedin üzerinde yedi gün yatıp kalkınca kendini sarayda bulur. Saraydaki güzel kız, Talay Kağan'ın köpek cesedi şekline soktuğu kızıdır.

Ösküs Uul avlanmaya çıkar. Karatı Kağan da adamlarının avladığı tavşanı Ösküs Uul'un evinde pişirmesi için gönderir. Bu sırada Talay Kağan'ın güzel kızı Altın Küskü'yü görürler ve Karatı Kağan bu kızı almak için Ösküs Uul'un evine doğru yola çıkar. Altın Küskü olanları eşine anlatır ve Ösküs Uul, kağanın yanına giderek ona üç defa saklanma ve birbirlerini bulma teklifinde bulunur. Yarışmayı Ösküs Uul kazanırsa Karatı Kağan ona kağanlığıyla birlikte her şeyini vermeyi teklif eder. Fakat Karatı Kağan kazanırsa Ösküs Uul'un elinden karısını ve sarayını alacağını söyler.

Üç yarışmayı da Karatı Kağan kaybeder. En son kağan boğalarını toslaştırılmayı teklif eder. Boğası olmayan Ösküs Uul'a kayın pederi buzağı gönderir. Buzağı, kağanın boğasını yener. Kağan bu duruma çok öfkelenir ve buzağıyı yakmak ister. Buzağıya ateş atılınca Karatı Kağan ve bütün yurdu yanar. Ösküs Uul servetini yoksullara dağıtır ve huzurlu bir şekilde yaşarlar.

### 4. Tuvaların “Aldın Çaagay” ve Altayların “Ösküs Uul” Destanlarının W. R. Bascom'un İşlevsel Halkbilimi Kuramına Göre İncelenmesi

İşlevselciliğin folklor çalışmalarına uygulanmasındaki başarılı örneklerden biri William R. Bascom (1912-1981) tarafından yapılmıştır.



Bascom, yaşayan toplumsal kültürün durağan değil dinamik olduğunu söyler. Bascom'a göre atasözleri yasal hükümlerin yerleşmesine, bilmecele zekanın keskinleşmesine, mitler davranışların onaylanmasına yardımcı olur. Bu yüzden halkbilimi uzmanları “metin”i olduğu kadar “bağlam”ı da araştırmalıdır (Bascom, 2010).

Bu çalışmada *Aldın Çaagay* ve *Ösküs Uul* destanları Bascom'un “Folklorun Dört İşlevi” adlı makalesinde belirlemiş olduğu “eğlenme, eğlendirme ve hoşça vakit geçirme (eğlence); toplumsal kurumlara ve törelere destek verme (kültürün onaylanması ve ritüelleri gözlemleyen ve icra edenlerin ritüellerinin ve kurumlarının doğrulanması); eğitim ve kültürün genç kuşaklara aktarılması (özellikle okuma yazması olmayan kültürlerde olmak üzere tüm toplumlar ve kültürlerde), toplumsal ve kişisel baskılardan kurtulma (kabul edilmiş davranış örüntülerini sürdürme) (Bascom, 2010: 71-86; Çobanoğlu, 2021: 263) ve protesto (Başgöz, 1986: 181-191) işlevleri çerçevesinde karşılaştırmalı olarak incelenecektir.

#### 4.1. Eğlenme, Eğlendirme ve Hoşça Vakit Geçirme İşlevi

William R. Bascom'un işlevsel kuram bağlamında belirlediği ilk işlev eğlenme, eğlendirme ve hoşça vakit geçirmedir. Bu işlev ile halk edebiyatı ürünlerinin icra ortamına bağlı olarak güldürme ve güzel vakit geçirme unsurlarını yerine getirmesi gerekir. Ancak eğlence işlevi sadece eğlenceden ibaret değildir. Bu kavramın altında daha derin anlamlar bulunmaktadır.

Bu çalışmada Tuvaların *Aldın Çaagay* destanında bu işlev tespit edilmemiştir. Ancak Altayların *Ösküs Uul* destanında çok yaygın olmamakla birlikte destanın bazı yerlerinde anlatıcının dinleyicilere hitap ederek “ondan sonra ne olduğunu anlatayım mı?” diye sorması ve destanı anlatmaya devam etmesi ile dinleyiciyi meraklandırdığı ve onların güzel vakit geçirmesini sağlamaya çalıştığı görülmektedir:

Ozo, ozo, ozo çakta / Oturğan bister çok tujında /  
Erte, erte elen çakta / Emdi ulus çok tujında / Keen  
çañkır Altayda / Ne bolgonın uğıgar / Ulu çörçök  
çümdeydim / Oturğan ulus tujdagar / Al sanaamdı  
kökidip / Çörçök aydıp bereyin.

“Önce önce önceki zamanda / Oturan bizler  
yokken / Eski eski eski zamanda / Şimdiki insanlar  
yokken / Görklü çakır Altay'da / Ne olduğunu  
dinleyin / Ulu destanı düzeyim / Oturan insanlar  
dinleyin / Zihnimi coşturup / Destan anlatayım.”  
(ÖÜ: 1-11)

## 4.2. Değerlere, Toplumsal Kurumlara ve Törelere Destek Verme İşlevi

İşlevsel halkbiliminin ikinci işlevi, söz konusu kültürdeki ritüellerin toplumsal kurumları ve değerleri icra eden ve dinleyenler tarafından doğrulanıp onaylanmasıdır. Böylece toplumsal kurum, değer ve törelerin güncellenmesi, güçlenip köklenmesi sağlanır (Çobanoğlu, 2021: 263). *Aldın Çaagay* ve *Ösküs Uul* destanlarında bu işlevi destekleyecek birçok unsur tespit edilmiştir.

Türk destan geleneğinde kardeşi olan kahraman karşılaştığı engelleri aşmada kardeşsiz olanlara göre bir adım öndedir. Kardeşlik, birlik ve beraberlik demektir. Kardeşi olanlar kardeşi tarafından korunur, kollanır ve kardeş sahibi olmak ayrıca düşman karşısında üstünlük ve hâkimiyet sembolüdür (Oğuz, 1996: 138-143). *Aldın Çaagay* destanında kahraman Aldın Çaagay'ın ablasının sıkıntısını gidermek için onun isteğini yerine getirdiği görülür:

Kara kiştij aksın tomagalaaş / Dört kat ak ençek  
çonaanın iştinje sup / Aldan kulaş aldın sıdımı-  
bile / Şarıp çükteeş çanıp kelgen / Oon kelgeş: / -  
Çaa, eki ugşam, Avaa-Çeçen / Seen küzeenin-bile  
/ Han saktıg kara kişti tudup ekkeldim-dep-tir.

*“Kara samurun ağzını bağlayıp / Dört kat ak keçe  
terliğin içine sokup / Altmış kulaş altın sicim ile /  
Bağlayıp dönmüş / Sonra gelerek: / -Tamam, güzel  
ablam, Avaa-Çeçen / Senin isteğin üzerine / Kızıl  
göğüslü kara samuru getirdim demiş.”* (AÇ: 142-  
149)

*Aldın Çaagay* destanında Aldın Çaagay'ın kız kardeşi Angır-Çeçen'i ilaçlayıp iyileştirdiği görülmektedir. Burada da kardeşlerin birbirine destek olma durumu ve kardeşi iyileştirme çabası kardeşlik değerinin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir:

Akızı tura halıp keep / Duñmazın düjürüp algaş /  
Em-şagaan, dom-şagaan odu-bile / Üş çaktıj iştin  
bolçap emnep-domnap / Ottuñ sıvı urugnuñ  
adıjından / İyi ilig, bir ilig ünüp / Baldırından iyi  
ilig, bir ilig ünüp keerge / Doñgurak-bile kezip  
oktap olurgaş / Üş şaktıj iştinde / Sorbu-hava çok  
kıldır / Ekirti emnep organ er çüvenj irgin.

*“Abisi kalkarak / Kardeşini oturtup / İlaç ve derman otu ile / Üç saatin içinde ilaçlayıp / Otun sapı kızın avucundan / İki parmak, bir parmak çıkıp / Baldırından iki parmak, bir parmak çıkınca / Çakı ile keserek / Üç saatin içinde / Yarası beresi yok olup / İyileşmiş.”* (AÇ: 1002-1012)

Türk halk kültüründe askerliğin önemi ve toplumdaki yeri için bir alt yapı oluşturulmuştur. Toplumdaki her davranışın daima bir arka planı vardır. Askerlik kültürüyle ilgili olarak Türklerde çocukluktan itibaren askerliğin önemi vurgulanır ve askerler toplumda barışı, huzuru sağlayan kişiler olarak görülür (Fidan, 2011: 99). *Aldın Çaagay* destanında da kahramanın askerlerini korumak için büyük bir çaba gösterdiği görülmektedir:

*Kaptazın-Kara taju dedir hap kelgeş / Üş muñ şeriin / Arga çerniñ bertinge / Arı çerniñ kaskaanga / Nurudup-buzudup kaaş, dedir keep / Avaa-Çeçenniñ ornunuñ aldında / Çeden küstük tamı kaskaş / Hündüs aña çıştıp / Düne kadın-bile kadı / Orun-çıdın kattıştırıp / Turgan çüveñ irgin.*

*“Kaptazın-Kara şehzade, geri gelerek / Üç bin askerini / Ormanın önünde / Kuzeyin dik yamacına / Saklayıp geri dönerek / Avaa-Çeçen’in yatağının altına / Yetmiş dirsek kadar çukur kazıp / Gündüz orada saklanıp / Gece kadın ile birlikte / Yatak döşek paylaşıp / Dururmuş.”* (AÇ: 297-307)

Atlar, birçok halk edebiyatı ürününde kahramanın en yakın arkadaşı ve en değerli varlığıdır. Sahiplerinin en önemli yardımcısıdır. Savaşta faydaları dolayısıyla kuvvet ve kudret simgesi olmuştur. Bunun yanı sıra at, bozkır insanının sosyal, siyasî, ekonomik ve dinî hayatında çok yönlü olarak rol oynamış ve bozkır kültürünün oluşumundan çok gelişiminde en önemli unsur olarak etkisini hissettirmiştir (Fidan, 2011: 97). *Aldın Çaagay* destanında da kahramanın atına verdiği değer görülmektedir:

*Akım kañap-mınçap / Çadag kılaştap çoruur sen? / Tayga-Sarıg attı munup al, deerge / -Bo ışkaş, hençe anay deg çüveñi / Kañap munar boor? dees / Kuspaktap algaş / Ertgeledip, mañnap turgan çüveñ irgin.*

*“Abim nasıl böyle / Yaya yürürsün sen? / Tayga-Sarı ata bin deyince / Bunun gibi, oğlak gibi bir*

*şeye / Nasıl binerim, diyerek / Kucaklamış /  
Okşamış, koşmaya başlamış.*” (AÇ: 831-837)

Türk kültüründe evlenen kızın geri dönerse uğursuzluk getireceğine inanılır. Verilen işlev doğrultusunda törelere karşı çıkmamak gerektiği belirtilmiştir. *Aldın Çaagay* destanında da bu işlevi destekleyen bir örneğe rastlanmıştır:

Eekken ıyaştı karttaar bolza / Dörgün arıgnıñ bogu  
bolur / Öskerilgen kız bargan çerinden dedir kelir  
bolza / Arban-kojuunnuñ bugu bolur ujurlug çüve  
/ Uluğ çurttuñ kürüzün / Bastırıp bolbas ujurlug-  
deeş / Akızınñ eki adınğa attangaş / Hap turgan  
Añgır-Çeçen duñmazı çüveñ irgin.

*“Eğilmiş ağaç soyulursa / Derenin ormanın çöpü  
olur / Çıkan kız vardığı yerden geri gelirse / Obaya  
yurda rezil olur / Ulu yurdun töresi / Basılıp  
çiğnenmemelidir, diyerek / Abisinin güzel atına  
binerek / Añgır-Çeçen kardeşi böyle sürüvermiş.”*  
(AÇ: 1097-1104)

Destanlar, iyilik, yardımlaşma, dayanışma vb. değerlerin işlendiği halk edebiyatı ürünüdür. Bu değerler toplumun birlik ve beraberliğinin sağlanmasında önemli rol oynar. Destanlarda, kahramanlar zor durumda olan insanlara yardım ederek topluma örnek olurlar. *Ösküs Uul* destanında da yardım etmenin öneminin vurgulandığı mısralar bulunmaktadır:

Toolop bolbos malaarga / Mal kabırbas men  
kaytkam? / Toozın bilbes conoorgo / Boluş etpes  
men kaytkam? / Bir bolujum cetirerim / Bir  
cozogım körgüzerim.

*“Sayılamayacak kadar çok malınızı / Gütmezsem  
ben ne yapayım? / Sayısı bilinmez halkınıza /  
Yardımlım dokunmazsa ben ne yapayım? / Bir  
yardım ederim / Geleneği senden yana  
uygularım.”* (ÖÜ: 433-437)

Türk toplumu tarih boyunca hayvanları sevmiş, onlara eziyet etmemiştir. Türkler, içinde buldukları her dönemde hayvanlarla olan ilişkilerini kesmemiş, onlara kutsal görev ve güç simgeleri yükleyerek hikâye, masal ve destan gibi halk edebiyatı ürünlerinde kullanıp onları yaşamlarına ortak etmişlerdir (Özkartal, 2012: 58). Bütün Türk boylarında

olduğu gibi Altay Türklerinde de ata verilen değer ve at sevgisi oldukça fazladır. *Ösküs Uul* destanında da kahramanın ata ve balığa verdiği değer görülmektedir:

Sarı corgo bu adımdı / Bu balama bererim, deyt /  
Altın bolgon balığımdı / Ağıt iyzeñ, uulım, deyt /  
Say tajındıy malım bar / Corgolordı bereyin, deyt /  
Ak çıraylu conım bar / Eñ artıgın bereyin, deyt /  
Kök talayga bu balıktı / Ösküs-Uulım bojudıp iydi.

*“Sarı rahvan bu atımı / Bu yavruma vereyim, dedi /  
Bu altın balığı / Serbest bırak, oğlum dedi /  
Çakıl taşı gibi hayvanım var / Rahvanlarını  
vereyim, dedi / Ak yüzlü halkım var / En iyisini  
vereyim, dedi / Gök nehre bu balığı / Ösküs  
Uul’um saldı.”* (ÖÜ: 555-559)

Dinî bir unsur olarak dualar, destanlarda bazen dilekte bulunma bazen de kahramanların zor durumda kaldıkları zaman yaratıcıya yakarışları olarak ortaya çıkmaktadır. *Ösküs Uul* destanında kahraman Ösküs’ün babası ve annesi için dua ettiği görülmektedir:

Ösküs kelip mürgüdi / Taştan etken örgöögö /  
Mürgigence kir keldi / Talay-kaan adazınañ /  
Bajına mürgip bu turdı / Altın-Şuru eneniñ /  
Budına mürgip cıgıldı.

*“Ösküs gelip baş eğdi / Taştan yapılmış saraya /  
Baş eğip dua ederek girdi / Talay Kağan babasının  
Başında dua edip durdu / Annesi Altın Şuru’nun  
Ayağına eğilip dua etti.”* (ÖÜ: 3334-3342)

### 4.3. Eğitim, Kültür ve Geleneğin Genç Kuşaklara Aktarılması İşlevi

İşlevsel halkbilimi kuramının üçüncü işlevi, eğitim, kültür ve geleneğin genç kuşaklara aktarılması işlevidir. Özellikle yazılı kültür geleneği olmayan veya sözlü kültür ortamının tek kültür ortamı olduğu toplumlarda, halkbiliminin taşıdığı bilgiler tarihsel olarak gerçek ve öğretimleri son derece önemlidir. Bu bağlamda halkbilimi, kültürün aynası ve kılavuz olarak düşünülür (Çobanoğlu, 2021: 263). *Aldın Çaagay* ve *Ösküs Uul* destanlarında bu işlevi destekleyecek bazı unsurlar tespit edilmiştir.

Tuva Türklerinin hayatında taşların ayrı bir yeri vardır. Toprak üstünden toplanan veya toprak kazılarak çıkarılan taşlar vardır. Tuvalar her

bir taşın rengini, biçimini ayrı ayrı bilir ve bunları kendi hayatlarında kullanırlarmış. Kutsal sayılan taşlar içinde yada taşı da vardır. Eskiden Tuvalarda yada taşını saklama geleneği varmış ve bu taşın kar veya yağmur yağdırdığına inanılmış (Tosun, 2019: 285-286). *Aldın Çaagay* destanında yada taşıyla ilgili bir bölüm verilerek bu geleneğin genç kuşaklara aktarılması amaçlanmıştır:

Aldın-Çaagay Arzaytının / Eñ bediinçe bazıp  
ünüpken / Arzaytının eñ bediinge ülgeştin /  
Kargıştıg-halaptıg ulug çadın salıp / Turgan er  
çüvenj irgin.

“Aldın-Çaagay, Arzaytı'nın / En yükseğine çıkmış  
/ Ayzaytı'nın en yükseğine çıkıp / Kargışlı beddualı  
büyük yadasını tutup / Dururmuş.” (AÇ: 116-120)

Tuva ve Altay Türklerinin hayatında yada taşının yanında fal veya töz<sup>1</sup> gibi bazı nesne ve uygulamalarla da karşılaşılır. Şamanizm inancına sahip Türklerin geleneklerinden biri falcılıktır. Tuvaların *Aldın Çaagay* destanında kutsal kitabın açılıp fala bakıldığı bir bölüm vardır. Bu sayede fal kültürünün daha genç kuşaklara aktarılması amaçlanmıştır:

Çem ijer şiree kırında / Kolduk aldinga çoruur /  
Hopçu kara sudurun / Ajıdıp körüp olurgaş  
çugaalaan / -Seeñ çağgıs duñmañ eze-mendi  
çoruur-dur / Arzaytının arı çarında / Amır-mendi  
çoruur-dur-dep / Ajıp-tölgelep organ çüvenj irgin.

“Yemek yediği masa üstünde / Koltuk altında  
taşınan / Kutsal Kara Kitabını / Açıp söylemiş /  
Senin biricik kardeşin sapasağlam yaşamaktadır /  
Arzaytı'nın kuzey tarafında / Sağlıklı sıhhatli  
yaşıyor diye / Fala bakmış.” (AÇ: 608-615)

Tuva ve Altay Türklerinin su ile ilgili kutsal inançları vardır. İnanışlarına göre her bölgedeki su kaynaklarının iyeleri vardır. Suyun iyесinin dişil olduğu düşünülür. Suya yapılan iyiliğin de kötülüğün de karşılıksız kalmayacağına inanılır. Su kirletilmez, suyu kirleten hastalanır. Suya çöp atılmaz, su yanından ağaç kesilmez (Şayhan 2018: 87-96; Tosun, 2019: 119; 144-145; Uzun, 2022: 301-302). Altayların *Ösküs Uul* destanında

<sup>1</sup> Altay, Tuva, Hakas, Saha ve genellikle Sibirya coğrafyasında kamların, bazen bir şekilde de soktukları özel ruh veya nesnelere *tös* “töz” denir (Gömeç, 2019: 39).

da nehir iyesiyle karşılaşılır. Böylece genç kuşaklara nehir iyesinin varlığını göstermek amaçlanmıştır:

Ösküs-Uuldu caynap turdı: / “E-ey! Erlü emtiriñ,  
dedi / Akır, akır, uulım, dedi / Altın balıktı  
öltürbezeñ / Ak talayga agıt iyzeñ / Ajanıp cürgey  
ol dedi / Talay eezi men edim / Talay-kaan dep er  
edim / Ceti kat cer aldında / Meniñ aylım bar edi.

“Ösküs Uul’a yalvarmış: / “Heey! Güçlüymişsün,  
dedi / Dur, dur yavaş ol, oğlum dedi / Altın balığı  
öldürmeyip / Ak nehre salsan / Doyup gitsin o, dedi  
/ Nehir iyesi benim / Talay Kağan adlı erim / Yedi  
kat yer altında / Benim evim var dedi.” (ÖU: 486-  
495)

Yemek-içmek insanların temel ihtiyacı olmakla birlikte pek çok sosyo-kültürel işleve de sahiptir. Yemek kültürü toplumların değer yargıları, inançları, düşünce yapıları, tutum ve davranışları, iletişim yöntemleri gibi pek çok konuda bilgi verir (Küçük yıldız Gözelce, 2021: 51). Tuva ve Altay Türklerinde de çok zengin bir yeme-içme kültürü vardır. *Aldın Çaagay* ve *Ösküs Uul* destanlarında bu durumun örnekleri verilmiştir:

Pajın tip dooskaş / Çiñ şayın hayındırıp / Çigir-  
boovazan salıp / Çağlıg edin dülgeş / Çalbak sarıg  
bulazınga salıp / Omaktıg-katkılıg / Çugaalıg-  
soottug turgan-daa / Ugbazı çüveñ irgin.

“Kazanı ateşe koyup / Koyu çayı kanatıp /  
Böreğini çöreğini koyup / Yağlı etini haşlayıp /  
Yayvan sarı toprak kabına koyup / Neşeli / Sözü  
sohbetli / Ablasıymış.” (AÇ: 355-362)

Ösküs-Uul aıdap-suulap / Cüre bergen emey, dedi  
/ Altı kırlu altın stolgo / Ceten cüzün kursak saldı /  
Ajanıgar, örökön, dedi.

“Ösküs Uul avlanmaya / Gitti tabii ki, dedi / Altı  
köşeli altın masaya / Yetmiş çeşit yiyecek koydu /  
Yiyiniz, efendim, dedi.” (ÖU: 1614-1618)

Tuva ve Altay Türklerinde misafir olma geleneği ve misafire hediye verme geleneği vardır. Akrabalar ve eş-dost arasında gerçekleşen misafirlikte birbirini hatırlamak, yaşlıları ziyaret etmek, onların dualarını almak önemlidir. Misafir olarak ziyarete gelenlere en güzel yiyecekler ikram

edilir. Eksikleri giderilir ve rahat konaklaması sağlanır. Ayrıca misafir evden ayrılırken onun çantasına mutlaka hediye konulurdu (Kaçmaz, 2023). Altayların *Ösküs Uul* destanında geçen misafirperverlik ve misafire hediye etme geleneği genç kuşaklar için örnek teşkil etmektedir:

Körüp le otur, balam deyt / Bistiñ ayıldıñ neni alar  
/ Künniñ bar, balam deyt / Sege bergediy kiyim bar  
/ Calañ kiliñ torko, deyt / Sen mingediy malıs bar  
/ Calañ subay emdik, deyt / Balık edin ciir bolzoñ  
/ Koştop sege bereyin, deyt.

*“Bak, yavrum, dedi / Bizim evimizden neyi almak /  
İstiyorsun, yavrum, dedi / Sana verilecek giyim var  
/ Çok güzel ipek kadife, dedi / Senin bineceğin  
atımız var / Çok güzel yabani, dedi / Eğer balık eti  
yersen / Yükleyip sana vereyim, dedi.”* (ÖÜ: 697-705)

#### 4.4. Toplumsal ve Kişisel Baskılardan Kurtulma İşlevi

İşlevsel halkbiliminin dördüncü işlevi, toplumsal ve kişisel baskılardan kurtulmak için kaçma işlevidir. Bu işlev toplum tarafından yasaklanmış bazı söz, düşünce ve davranışların halk edebiyatı ürünlerinde ifade edilmesi olarak açıklanabilir (Başgöz, 1996; Ekici, 2018). Bu işlev sadece Altayların *Ösküs Uul* destanında tespit edilmiştir.

Aşağıda verilen destan metninde kahraman Ösküs Uul, düşmanın baskısından kurtulmak için elinde olan tek şeyi -eşini- düşmanlara vermeyi kabul eder. Bu durum Türk toplumunda her ne kadar kabul edilebilir bir durum olmasa da kahramanın çaresizlik içinde böyle bir teklifte bulunduğu düşünülür:

Odordo turgan malaardı / Onçozun sler beriger /  
Oduda catkan conoordı / Olcoloş cokoñ beriger /  
Sler meni taap alzaar / Neni baza bereyin? / Aydap  
cürgen malım cok / Baştap catkan conım cok /  
Algan cañıs ejimdi / Alatan turaar, kaanım, deyt.

*“Otlaktaki malınızın / Hepsini vereceksiniz /  
Toprağımızda yaşayan halkınızı / Eksiksiz  
vereceksiniz / Siz beni bulursanız / Ne vereyim ben  
size? / Sürüp otlattığım hayvanım yok / Yönettiğim  
halkım yok / Evlendiğim tek eşimi / Alın bari  
kağanım, dedi.”* (ÖÜ: 2110-2119)



#### 4.5. Protesto

W. R. Bascom'un yukarıdaki dört halkbilimi işlevine ek olarak bir de protesto işlevinden söz edilmektedir. Marksist ideolojiye mensup halkbilimciler tarafından eklenen bu işlev, zengin-fakir, yönetici-yönetilen arasındaki sınıf mücadelesi çerçevesindeki sınıf çatışmaları sebebiyle yaşanan hak mücadelesinin halk edebiyatı ürünlerine yansıtılmasıdır (Başgöz, 1996: 1-4).

Türk geleneğinde, aile yapısında ve inançlarında; çocuğun terk edilmesi, büyü yapmak, çok eşlilik, yalan söylemek vb. davranışlar yer almayıp hoş karşılanmamakta ancak halk edebiyatı ürünlerinde bu tip davranışların sıklıkla motif olarak karşımıza çıktığı görülmektedir. Bu davranışlar değerlere, toplum kurallarına ve törelere destek verme amacıyla değil, bir çeşit protesto ve kınama amacıyla yer almaktadır (Akçaalan, 2015: 45).

Tuvaların *Aldın Çaagay* destanında Kaptazın Kara'nın karısı, kendisini başka bir kadınla aldattığı için hizmetçisinden Kaptazın Kara'nın - kocasının- kazanını çalmasını istiyor. Hizmetçi önce tereddüt etse de hanımını dinleyerek kazanı çalıp getiriyor. Burada Kaptazın Kara'nın karısının, kocasının yaptığı eylemi protesto ettiği görülmektedir:

Kaptazın-Kara tajını / Kazandık kara pajın /  
Oorlap şıdaar sen be, şivişkin? dep / Aytırıp organ  
kadın-daa çüveñ irgin / -Kaptazın-Karanın  
kazandığın / Oorlarda çüü boor! dees / Şivişkini  
üne mañnaaş / Ak-mak çetpeyn oorlap / Ekkep  
turgan çüveñ irgin.

*“Kaptazın-Kara şehzadenin / Kulaklı kara bakır  
kazanını / Çalabilir misin hizmetçi, diye / Kadın  
sorarmış / Kaptazın-Kara'nın kazanını / Çalmak  
nedir ki, diyerek / Hizmetçisi koşarak gitmiş / Çok  
geçmeden çalıp / getirivermiş.”* (AÇ: 480-488)

*Aldın Çaagay* destanında Kaptazın Kara, karısını Aldın Çaagay'ın ablası Avaa Çeçen ile aldatır. Aralarında geçen olumsuz olaylardan sonra Avaa Çeçen, Kaptazın Kara'ya rest çekerek onun yanında olmak istemediğini belirtir. Burada Avaa Çeçen'in Kaptazın Kara'yı protesto ettiği söylenebilir:

Kaptazın-Kara tajını / Ündür çuşkup ekkelgeş / -  
Seeñ-bile mendilejir mendim çok / Taakpıljır

taakpım çok / Mendinin bele bo-dur, deş / Aldın  
dopurjak kımçızı-bile / Moynundan üş oraaştır  
kakkaş şelerge / Bajı sarıg şettiñ çoçagayından /  
Dora oorlup, çaştap turgan çüven irgin.

*“Kaptazın-Kara şehzadeyi / Çekerek / Sana  
verecek selamım yok / İçilecek tütünüüm yok /  
Sağlığının hediyesi budur, diyerek / Altın küçük  
kamçısı ile / Boynundan üç kez dolayıp çekince /  
Başı sarı çamın kozalağından / Daha kötü bir  
şekilde saçılıvermiş.”* (AÇ: 1066-1074)

Altayların *Ösküs Uul* destanında kahraman Ösküs Uul’un düşmanı Karatı Kağan’ın tavşan etini yemek için beklediği, yardımcılarını kendisine başka yiyecekler sunsa da onları kabul etmeyerek yardımcılarını protesto ettiği görülmektedir:

Altan togus bu cayzanı / Aba kaanın toktodıp / Altı  
cakşı ködöçizi / Koltıktap onı sootodot / Aba cıştın  
saru ayuzın / Adıp alıp, kaynadala / Alıp berze,  
cibezim deyt / Karatı-kaan caan kiji / Caş baladıy  
moynop iyet / Koyon edin ciir bolup / Kono-tüne  
bu sakıgan.

*“Altmış dokuz cayzanı / Büyük kağanı durdurup /  
Altı iyi yardımcısı / Onu koltuklayıp sakinleştirdi /  
Büyük ormanın sarı ayısını / Atıp kaynatarak /  
Verseler, yemem dedi / Karatı Kağan büyük kişi /  
Küçük çocuk gibi direndi / Tavşan etini yemek için  
/ Gece gündüz bekledi.”* (ÖU: 1304-1314)

## 5. Sonuç

İşlevsel kuram halk edebiyatı ürünlerini bağlam veya icra merkezli olarak inceler. Halk edebiyatı ürünlerinin işlevlerinin incelenmesi hangi türün hangi işlevlere daha baskın olarak cevap verdiğini, hangi ihtiyacı karşıladığını belirlemek açısından gereklidir. Bu çalışmada Sibirya grubu Türklerinden Tuvaların *Aldın Çaagay* ve Altayların *Ösküs Uul* destanları işlevsel halk bilimi kuramına göre karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. İşlevsel halkbilimi kuramının B. K. Malinowski, F. Boas, R. Benedict ve W. R. Bascom gibi önemli temsilcileri vardır. Bu çalışma için W. R. Bascom’un belirlediği *eğlenme, eğlendirme ve hoşça vakit geçirme işlevi; değerlere, toplumsal kurumlara ve törelere destek verme işlevi; eğitim, kültür ve geleneğin genç kuşaklara aktarılması işlevi; toplumsal ve kişisel baskılardan*

*kurtulma işlevine ek olarak İ. Başgöz'ün belirttiği protesto işlevi temel alınmıştır.*

Yapılan inceleme neticesinde *eğlenme, eğlendirme ve hoşça vakit geçirme işlevinin* (birinci işlev) ve *toplumsal ve kişisel baskılardan kurtulma işlevinin* (dördüncü işlev) sadece *Ösküs Uul* destanında kullanıldığı görülmüştür. Bascom'un belirlediği ikinci işlev olan *değerlere, toplumsal kurumlara ve törelere destek verme işlevi Aldın Çaagay* destanında kardeşlik, kardeşi iyileştirme çabası, askerliğe önem verilmesi, kahramanın atına değer vermesi ve evlenen kızın geri dönerse uğursuzluk getireceğine inanılması başlıklarıyla; *Ösküs Uul* destanında ise yardım etmenin önemi, kahramanın ata ve balığa değer vermesi ve Ösküs'ün babası ve annesi için dua etmesi başlıklarıyla incelenmiştir. Bu işlevde her iki destanda da görülen kahramanın atına değer vermesi ortak olarak tespit edilmiştir.

Üçüncü işlev olan *eğitim, kültür ve geleneğin genç kuşaklara aktarılması işlevi Aldın Çaagay* destanında kutsal sayılan taşlar içinde yada taş, falcılık ve zengin bir yeme-içme kültürü olarak; *Ösküs Uul* destanında ise nehir iyesi, zengin bir yeme-içme kültürü, misafirperverlik ve misafire hediye etme geleneği olarak tespit edilmiştir. Her iki destanda da yeme-içme kültüründen ortak olarak bahsedilmiştir. Son olarak *protesto işlevi Aldın Çaagay* destanında Kaptazın Kara'nın karısının, kocasının yaptığı eylemi protesto etmesi ve Avaa Çeçen'in Kaptazın Kara'yı protesto etmesi olarak; *Ösküs Uul* destanında ise Karatı Kağan'ın tavşan etini yemek için yardımcılarını protesto etmesi olarak görülmüştür.

İşlevsel halkbilimi kuramı temelinde mâni, masal, atasözü, fıkra, hikâye, şiir, oyun, tekerleme vb. halk edebiyatı türleri üzerine yapılan çalışmalarda genellikle W. R. Bascom'un belirttiği dört işlevin de bulunduğu görülmüştür. Ancak bu çalışma temelinde ele alınan iki destan metninde belirtilen işlevlerin tamamının kullanılmadığı tespit edilmiştir. Bu yüzden işlevsel halkbilimi kuramı bağlamında destan üzerine yapılan çalışmaların daha da artması beklenmektedir.

W. R. Bascom ve İ. Başgöz'ün belirttiği beş işlev doğrultusunda *Aldın Çaagay* ve *Ösküs Uul* destanlarında geçen işlevlerin tablo ile gösterilmesi aşağıdaki gibidir:

	<b>Aldın Çaagay Destanı</b>	<b>Ösküs Uul Destanı</b>
<b>1. Eğlenme, eğlendirme ve hoşça vakit geçirme işlevi</b>	X	- anlatıcının dinleyicilere hitap ederek “ondan sonra ne olduğunu anlatayım mı?” diye sorması ve destanı anlatmaya devam etmesi ile dinleyiciyi meraklandırması ve dinleyiciye güzel vakit geçirtmesi
<b>2. Değerlere, toplumsal kurumlara ve törelere destek verme işlevi</b>	- kardeşlik - kardeşi iyileştirme çabası - askerliğe önem verilmesi - <b>kahramanın atına değer vermesi</b> - evlenen kızın geri dönerse uğursuzluk getireceğine inanılması	- yardım etmenin önemi - <b>kahramanın ata ve balığa değer vermesi</b> - Ösküs’ün babası ve annesi için dua etmesi
<b>3. Eğitim, kültür ve geleneğin genç kuşaklara aktarılması işlevi</b>	- yada taşı - falcılık - <b>zengin bir yeme-içme kültürü</b>	- nehir iyesi - misafirperverlik ve misafire hediye etme geleneği - <b>zengin bir yeme-içme kültürü</b>
<b>4. Toplumsal ve kişisel baskılardan kurtulma işlevi</b>	X	- kahraman Ösküs Uul’un düşmanın baskısından kurtulmak için elinde olan tek şeyi -eşini- düşmanlara vermeyi kabul etmesi
<b>5. Protesto işlevi</b>	- Kaptazın Kara’nın karısının, kocasının yaptığı eylemi protesto etmesi - Avaa Çeçen’in Kaptazın Kara’yı protesto etmesi	- Karatı Kağan’ın tavşan etini yemek için yardımcılarını protesto etmesi

### Kısaltmalar

**AÇ:** Arıkoğlu, E., Borbaanay, B. (2007). “Aldın Çaagay”. *Tuva Destanları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 526-581.

**ÖÜ:** Dilek, İ. (2007). “Ösküs-Uul”. *Altay Destanları 2*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 136-216.

### İşlevsel Halkbilimi Kuramına Göre Yapılan Çalışmalar

Abalı, İ. (2020). “İğdır Manilerinin İşlevleri Üzerine Bir İnceleme”. *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* (24), 115-146.

Akçaalan, H. (2015). *İşlevsel Kuram Açısından Masal ve Günümüz Kütahya’sında Masalların Durumu ile İlgili Bir Değerlendirme*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Kütahya.

- Bars, M. (2015). “William Bascom’un “Folklorun Dört İşlevi” Işığında Nasrettin Hoca Fıkraları Üzerine Bir Değerlendirme”. *Turkish Studies (Elektronik)* 10 (4), 149-166.
- Bogatyrev, P. (1971). *The Functions of Folk Costume in Moravian Slovakia*. Berlin.
- Bütüner, Ş. (2022). “Türk Destanlarının Somut/Somut Olmayan Kültürel Miras Aktarımı Açısından İncelenmesi: Kococaş Destanı Örneği”. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 11 (4), 1573-1583.
- Cerrahoğlu, M. (2013). “İşlevsel Halkbilimi Kuramı Bağlamında Şabanözü Düğünlerinde Güveyi Başı Donatma Merasimi”. *The Journal of Academic Social Science Studies* 6 (7), 289-303.
- Çelik Kan, A., Kitapçı, H. (2022). “İşlevsel Kuram Bağlamında Yusufeli (Artvin)’nde Mâni Söyleme Geleneği”. *Asya Studies* 6 (19), 123-130.
- Degh, L. (1962). *Märchen, Erzähler und Erzählgemeinschaft: dargestellt an der ungarischen Volksüberlieferung*. Berlin.
- Ege, F. (2022). “Ardahan İli Çıldır İlçesi Fıkralarının İşlevsel Halk Bilimi Yöntemi Bağlamında Değerlendirilmesi”. *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 8 (1), 86- 96.
- Eren, M. (2020). “Atabetü’l-Hakâyık’ta Geçen Atasözleri Üzerine İşlevsel Kurama Göre Bir Değerlendirme”. *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi* 3 (5), 192-203.
- Güvenç, A. Ö. (2022). “Halk Hikâyelerinin İşlevleri”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* (73), 57-83.
- Hawes, B. L. (1974). “Folksongs and Functions: Some Thoughts on the American Lullaby”. *Journal of American Folklore* 87, 140-148.
- Irmak, Y. (2017). “İşlevsel Halkbilimi Kuramına Göre Âşık Mahzuni Şerif’in Şiirlerinde Tespit Edilen Yeni İşlevler”. *Studies Of The Ottoman Domain (Osmanlı Hakimiyet Sahası Çalışmaları)* 7 (12), 183-212.
- Kaçmaz, R. (2023). *İşlevsel Halkbilimi Kuramına Göre Altay Destanlarında Hediyeleşme*. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 151s.
- Keskin, A. (2020). “Elektronik Kültür Ortamında Paylaşılan Koronavirüs (COVID-19) Şiirlerinin Folklorun ve Mizahın Protesto İşlevi

- Bağlamında Kültürbilimsel Analizi”. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 13 (30), 502-536.
- Küçükyıldız Gözelce, D. (2021). “İşlevsel Halkbilimi Kuramı Bağlamında Rize Sofra Kültürü”. *Culture and Civilization 1* (1), 51-77.
- Mullen, P. B. (1969). “The Function of Magic Folk Belief among Texas Coastal Fishermen”. *Journal of American Folklore* 82, 214-225.
- Özcan, D., Gök, T. (2018). “İşlevsel Kuram Bağlamında Uşak Manileri ve Uşak’ta Yaşayan Mâni Söyleme Geleneği”. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (4), 285-292.
- Özcan, N. (2021). “İşlevsel Halk Bilimi Kuramı Bağlamında İzmir Aliğa Yöresi Karaköy Köyü Mânileri”. *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19 (3), 207-219.
- Özdamar, F. (2022). “Şambayadı Köyünde Derlenen Oyun Tekerlemeleri ve Çocuk Oyunlarının İşlevleri”. *Folklor Akademi Dergisi* 5 (1), 114-140.
- Vardı, K. (2022). “Cengiz Aytmatov’un “Beyaz Gemi” Romanındaki Sözlü Anlatıların ve Türkülerin W. Bascom’un Paradigmaları Bağlamında Değerlendirilmesi”. *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi* 5 (1), 82-95.
- Varişoğlu Sarpkaya, E. (2022). “Karagöz Oyunlarının İşlevsel Halk Bilimi Kuramı Açısından İncelenmesi”. *Folklor Akademi Dergisi* 5 (3), 627-637.
- Yılmaz, B. (2017). “Folklorun İşlevleri Bağlamında Bektaşî Fıkraları Üzerine Bir Değerlendirme”. *V. Yıldız Sosyal Bilimler Kongresi*. İstanbul, Türkiye, Aralık, 155.

### Kaynaklar

- Aça, M. (2000). “Köne Epos” (Arkaik Destan) Kavramı ve Türk Halk Hikâyelerindeki ‘Âşıklara Mahsus Evlilik’ Konusunun Kaynaklarından ‘Alplara Mahsus Evlilik’. *Millî Folklor* 47. 11-22.
- Akçaalan, H. (2015). *İşlevsel Kuram Açısından Masal ve Günümüz Kütahya’sında Masalların Durumu ile İlgili Bir Değerlendirme*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Kütahya.
- Bascom, W. R. (2010). “Folklorun Dört İşlevi”. *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2* (Ed. M. Ö. Oğuz, S. Gürçayır) (Çev. F. Çalış), 71-86. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.

- Başgöz, İ. (1986). *Folklor Yazıları*. İstanbul: Adam Yayınları.
- Başgöz, İ. (1996). “Protesto: Folklorun Beşinci İşlevi (Fonksiyonu)”. *Folkloristik: Prof. Dr. Umay Günay Armağanı*. Ankara: Feryal Matbaacılık. 1-4.
- Bütüner, Ş. (2022). “Türk Destanlarının Somut/Somut Olmayan Kültürel Miras Aktarımı Açısından İncelenmesi: Kococaş Destanı Örneği”. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi 11* (4), 1573-1583.
- Çobanoğlu, Ö. (2021). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Dilek, İ. (1998). “Altay Türk Kayçılık Geleneği ve Kayçı N. U. Ulaşaşev”. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* (5). 309-360.
- Ekici, M., Oğuz, Ö., Aça, M. vd. (2018). *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Ergun, M. (1997). *Altay Türklerinin Kahramanlık Destanı-Alıp Manaş*. Konya: Kömen Yayınları.
- Fidan, S. (2011). “Türk Kültüründe Askerî Giyim-Kuşam ve Asker Modası”. *Milli Folklor*. Y. 23, S. 92, 95-105.
- Gömeç, S. Y. (2019). “Türklerde Töz, Fal ve Yadacılığa Dair Bazı Tespitler”. *USAD*. Güz (11), 37-62.
- Kaçmaz, R. (2023). *İşlevsel Halkbilimi Kuramına Göre Altay Destanlarında Hediyeleşme*. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 151s.
- Küçükyıldız Gözelce, D. (2021). “İşlevsel Halkbilimi Kuramı Bağlamında Rize Sofra Kültürü”. *Culture and Civilization 1* (1), 51-77.
- Kuular, D. S. (1976). “Tooldar”. *Tıva Ulustun Aas Çogaalı*. Kızıl. 44-65.
- Oğuz, Ö. (1996). “Dede Korkut Boylarından Usun Koca Oğlu Segrek Boyı'nın Tahlili”. *Bilig-Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi 3*, 138-143.
- Orus-ool, S. M. (1990). “Ege Çüül”. *Tıva Maadırlıg Tooldar*. C. 1, Kızıl. 3-12.
- Özkartal, M. (2012). “Türk Destanlarında Hayvan Sembolizmine Genel Bir Bakış (Dede Korkut Kitabı'ndan Örnekler)”. *Milli Folklor*. Y. 24, S. 94, 58-71.

- şayhan, F. (2018). “Altay Türklerinin İnanmalarındaki Su Kültünün Mitsel Okuması”. *Bilig*. Sonbahar, S. 87, 83-100.
- Tosun, İ. (Akt.) (2019). *Tuvaların Gelenekleri-Monguş Kenin-Lopsan*. Ankara: Bengü Yayınları.
- Uzun, H. M. (2022). “Altay Türklerinde Tabiat Kltleri”. *Yazıt Kültür Bilimleri Dergisi 2 (2)*. 299-314.
- Yolcu, M. A. (2021). “Halk Bilimi Araştırma Kuram ve Yöntemleri”. *Halk Bilimi El Kitabı* (Ed. M. Aa). 141-199. Ankara: Nobel Yayınları.



# ТЫВА ДЫЛДЫҢ ТАЙЫЛБЫРЛЫГ СЛОВАРЫ БАЗА ООҢ КАРТОТЕКАЗЫ

Полина СЕРЕН\*

Кандыг-даа словарьларның кол ужур-дузазы – национал дылдың, делегей дугайында тодаргай билиглерни кадагалаары, шыгжаары, аайлап чыыры, демдеглээри болур (Филин, 1982:141). Бо чүүл тыва дылдың тайылбырлыг словарьнга база хамааржыр.

Бо чүүлге ТДЛТЭШИ-ниң (амгы үеде ТГТШИ) дыл болгаш бижик секторунуң эртем ажылдакчыларының тыва дылдың тайылбырлыг словарьныҥ Картотеказын чыып, тургузуп *ажылдап турганын база словарьның амгы үеде ажыглалын* бо чүүлге көөр бис.

Кандыг-даа словарьның үндезини, шыгжамыры – картотека. Ону чыып, тургузуп алыры чугула болганда, ол ажылды көрээлиңер.

*Картотеканы тургузуп эгелээни.* Тыва дылдың тайылбырлыг словарьн чыып, тургузар дугайында айтырыгны Тыва Арат Республика үезинде-ле көдүрүп турган. Тываның дыл, литература болгаш төөгүнүң эртем-шинчилел институтунуң дыл секторунуң ажылдакчылары өске эртем ажылдары кылып келгениниң хараазы-биле тайылбырлыг словарьны дыка үр үениң дургузунда кылып эгелеп шыдавайн турган. Чүгле бөлүк эртемденнерниң тургусканы, Б. И. Татаринцевтин редакторлааны «Тыва дылдың тайылбырлыг словарьнга материал чыыр талазы-биле инструкция» 1981 чылда парлаттынарга, ажыл шуудап эгелээн. Ында сөзүглелдерден шилилге кылырының кол принциптерин, шилилгени чорударын, а ол ышкаш карточкаларны долдурарын, оларны картотекага турар черлеринге салырының чурумун айыткан. Аңаа даянгаш, тыва дыл кырында бижимел барымдаалардан шилилге кылып, цитата-чижектер ушта бижип, картотеканы тургузары-биле шинчилел ажылы, материал чыыр ажыл чоруттунуп эгелээн.

*Картотека тургузарының баштайгы чадазы – шилилге кылыры.* Тайылбырлыг словарьның картотеказынга тыва дылда бар сөстөр шупту кирген турар ужурлуг болганда, тыва бижимел барымдааларда бар-ла сөстөрни болгаш быжыг сөс каттыжышкыннары кирген

---

\* к.ф.н, Тываның гуманитарлыг болгаш социал-экономиктиг тускай шинчилелдер институту (ТГТШИ), serenp@mail.ru; ORCID: 0009-0006-6741-575.

чижектерни шилип, ушта бижип, чыып, хөй карточкаларны белеткеп кылыры – сөс даңзызының картотеказын тургузарының эге чадазы турган.

Ажылдың хевири мындыг турган: а) баштай сөзүглелди шилип алыры, б) шилилге кылып, сөзүглелден цитата-чижектерни саазын карточкаларга хол-биле ушта бижиир, в) белен карточкаларны Картоотека хааржакчыгаштарынга аайлап сугары.

*Киржикчилери.* Бо ажылга дыл болгаш бижик секторунун эртем ажылдакчылары бөлүктүң кол өзээ турган. Тургузукчулар бөлүүн филология эртемнериниң кандидады, сектор эргелекчизи Я. Ш. Хертек удуртуп турган.

Ажылдың хемчээлиниң улуг болганындан дыл секторунун эртем ажылдакчыларындан аңгыда, штаттан дашкаар ажылдакчыларны база кириштирип турган. Оларның аразында ам бистиң аравыста чок Тываның сураглыг хоочун башкылары Монгуш Биче-оол, Куулар Оргу, Игорь Эргил-оол, чогаалчы Салим Сүрүң-оол, Борис Чюдюк, күш-ажылдың хоочуну, очулдурукчу, моол дылды эки билир хоочунувус Кыргыз Аракчаа, эртемденнер Алексей Делгер-оол, Ондар Дарыма, Мария Сарыкай, филология эртемнериниң доктору Александр Кунаа болгаш өскелер-даа тайылбырлыг словарьның картотеказын чыып тургузарынга боттарының үлүг-хуузун кириштиргеннер. Ол ышкаш өске албан черлеринден күзелдиг кижилер керээ ёзугаар киржип турганнар.

*Шилилге кылырда, ажыглап турган сөзүглелдер.* Картоотеканың үндезин барымдаазын янзы-янзы болгаш хөй болдуары-биле ол үеге чедир үнген бижимел барымдааларны барык шуптузун ажыглап турган. Тыва дылдың сөс байлааның хөй кезинин чогаалчыларның чечен чогаалдары хаара тудуп турар болганда, олар кол болган. 24 хире авторларның аттары таваржып турар. Оларга сураглыг чогаалчылар – Сергей Пюрбю, Салчак Тока, Монгуш Кенин-Лопсан, Кызыл-Эник Кудажы, Юрий Кюнзегеш болгаш оон-даа өскелерниң чогаалдарының чыындылары. Ол ышкаш эртемденнер, журналистерниң ажылдарындан, аас чогаалындан база очулгалардан, публицистикадан, периодиктиг парлалгандан, институттун бижимел фондузундан материалдарын ажыглап турган. Маңаа тыва дыл кырынга үнүп турган бижимел барымдааларның барык шуптузун ажыглап, кириштирген. Оларны бөлүктээрге мындыг болур: 1) Аас чогаалы “Тыва тоолдар” (1947, 1951, 1955 чч.), “Тыва кожамык” (1965 ч.) деп чыындылар

болгаш о.д.ө.; 2) Тыва чогаал; 3) Өске дылдардан тыва дылче очулгалар. Чижээлээрге, А. Пушкинниң “Евгений Онегин”, Ч. Лодойдамбаның “Арыг суглуг Тамир”; 4) Албан-херек бижиктери; 5) Бжимел документилер фондузунуң материалдары; 6) Периодиктиг парлалга “Шын” солун, “Улуг-Хем” альманагы; 7) Өөрөдилге номнары. Чижээлээрге, “Физика”. Үе аайы-биле алырга, олар 1932 чылдан 1984 чылга чедир парлаттынган чүүлдер болуп турар.

Ол ышкаш, Тыва Арат Республика (латин — Тыва Арат Республика) 1921 чылдан 1944 чылдарда үезинде периодиктиг үндүрүлгелерни ажыглаан. Баштай парлаттынган номнар: 1932 чылда үнген «Pisii turguzukcular. 1 tugaar tepter. Тыва КугуненинИ ном согаадыг сери» (“Бичии тургузукчулар”), Кызылга 1938 чылда үнген «Түмен бойдус», 1940 чылда парлаттынган М. С. Ихтејман «MedisinniИ ortumak azhыldаксыларыга рааҗалга» (“Мед. башталга” деп демдеглеттинген), 1939 чылдың № 2 «Pioneer». TARE-nиИ Төр komitediniИ uruglar setkyуly» (“Пионер”).

*Цитаталыг карточкаларга шилилгени кылып турганы.* Сөзүглелдерден шилилге кылыры тайылбырлыг словарьның картотеказын тургузар талазы-биле ажылдың эргежок чугула кезээ болур дээрзин 1981 чылдың Инструкциязында бижээн.

Ажылдакчы бүрүзү сөзүглел кылдыр бир-ле бжимел барымдааны азы бир номну шилип алгаш, домак бүрүзүн хол-биле ушта бижиир. Домактан чангыс сөстү карточканың бажынга ушта бижээш, ол сөстүң адаан шыйгаш, адаанга домакты чижек кылдыр ушта бижиир. А карточканың адаанга чогаалдың авторун, чогаалдың адын, ном каш чылда үнгенин хураангайлап бижип каар.

Тыва дылдың сөс байлааның улуг кезиин хаара тудуп турар бжимел барымдаалардан четчир санныг сөстөр болгаш быжыг сөс каттыжышкыннары кирген чижектер ушта бижиттинген шилилге карточкаларны ынчаар белеткеп, кылып турган.

*Карточкаларны турар черлеринге салып турганы.* Тыва дылдың тайылбырлыг словарының картотеказы сөс даңзызының шилилгелиг карточкалар картотеказы база тайылбырлыг карточкалар картотеказы деп ийи бөлүктен тургустунган.

Шилилгелиг цитата карточкалары белен апаарга, оларны хааржакчыгашка аайлаштыр сугары база бир шийтпирлээр айтырыг турган. Цитата карточкаларын ниити картотека кылдыр каттыштырары

(карточкаларны турар черлеринге салыры) – картотека тургузар талазы-биле ажылдың дараазында чадазы (ТДТСИ, 1981:25).

Карточкаларны библиотекаларның каталог шкафтарының хааржакчыгаштарынга чыып турган. Шкаф бүрүзү дугаарлыг. Оларны дугаар, алфавит аайы-биле дес-дараалаштыр тургускан. Бир шкафта 30 хааржак бар. Бир хааржакка 1500 хире карточка кирер. Картотека хааржактарында карточкаларны алфавит аайы-биле, а оларны иштики алфавит аайы-биле чыскаай салып, сугар. Каш чижектен көрүп көрээлинер. Үжүк бүрүзүнүн хааржакчыгаштарының саны аңгы-аңгы. Чамдык үжүк хөй, а чамдыктары эвээш болур. Чижээлээрге, “Д” деп үжүк 15, а “Б” деп үжүк 11 хааржакчыгаштарда. Үжүктерниң цитата карточкаларының саны база аңгы-аңгы болур. Чижээлээрге, “Т” деп үжүкте 2193 карточка бар. А сөс бүрүзүнүн карточкалары база аңгы-аңгы болур. Чижээлээрге, *тигер* деп сөс 5 карточкада, *чырык* деп сөс 182 карточкада, а *хос* деп сөс 3 карточкада.

Ажыглаарга эптиг болдуруп, хереглээни сөстү дүрген тып алыры-биле, сөстөрни бот-боттарындан ылгаары-биле аңгылакчы-биле чарып каан. Чижээлээрге, 73 дугаарлыг хааржакчыгашта “К” деп үжүкте 48 аңгылакчы бар. Оларны мынчаар бөлүктөп, аңгылап каан – *каксы, камың, какта, какту, какты, какыл, кал, калач, калба, калбаг, калбаз, калбай* болгаш о.д.ө.

*Тайылбырлыг карточкалар картотеказы.* Шилилгелиг карточкаларны белеткээн соонда, сөстөрни тайылбырлап, словарьны тургузар ажыл Инструкция ёзугаар эгелээн (ТДТСИ, 1986). Тайылбырлыг карточкалар картотеказы чыгдынып эгелээни ол. Оларны аңгы картотека кылдыр чыып, тургускан. Дараазында редактарлаар ажылды Д. А. Монгуш кылып эгелээн болгаш тайылбырлыг карточкалар картотеказы-биле колдуу-ла ол ажылдап турган. Бо ажылды эртемден амыдыралының сөөлгү хонуктарынга чедир кылып турган. Ажылдап тура, хааржакчыгаштарның даштынга демдеглел кылдыр үжүктерни бижип, дугаарлап турган. Чижээлээрге, бир хааржактың даштында “Х 1400-2900” деп каан. Ооң иштики аңгылакчыларын дес-дараалаштыр кылып, саазыннарда 1400, 1500, 1700, 1800, 1900, 2000, 2100, 2300, 2400, 2500, 2700, 2800, 2900 деп бижээн.

*Картотека шкафтарын шыгжап турганы.* Дыл болгаш бижик сектору ТДЛТЭШИ-ниң оран-савазының бирги каъдынга турган. Ооң чанында бичежек өрээлге картотеканың шкафтарын шыгжап турган.

2011 чылда институттуң оран-савазы ажылдаарыңга озалдыг байдалдыг апаарга, албан чери дараазында каш чылдар дургузунда Салчак Тока кудумчузунуң 3А дугаар бажыңының 4-кү каъдыңга турган. Картотеканы ТИГИ-ниң гаражыңга шыгжап каан турган. Словарьның редактору Д. А. Монгуштуң редакторлаар ужурлуг үжүктөрүниң картотеказын ооң бажыңыңга апарып каан.

2017 чылда албан чери катап база Кочетов кудумчузунда № 4 бажыңга көжүп келген. Дыл эртемденнери Кочетов № 2 а-да бажыңда өрээлдерге ажылдап турганнар. Картотеканы ажыглаар сорулгалыг база ооң үрели бербезин бодааш, ол бажыңның коридорунга чыып тургускан. Кочетов кудумчузунда № 4-те чаа оран-сава белен апаарга, 2022 чылдың июньда, ооң подвалынче картотеканы көжүргөн. Бо хүннерде, ында сес картотека шкафтары, а сөстүктөр секторунда “Х-Я” деп үжүктөрүниң ийи картотека шкафтары бар.

Дыл эртемденнериниң хөй чылдар дургузунда чыып, тургускан *картотеказында четпестер* колдуу таварышпайн турар. Цитата карточкаларны долдурганында чугула эвес, ийи-чаңгыс тода демдеглеттинмейн барган чүүлдерни айтып болур. 1) авторнуң адын тода бижиттинмээни демдеглеттинген. Чижээ: БАБ, 1983; Т.т. 1960; Сс. Аот, 1 (61, 116 ). 2) Чамдык сөстөрүниң чижектери 1 азы 2 болуп турар. 3) Картотеканың библиографтыг даңзызы кылдынмаан.

*Шинчилээр айтырыглар.* Шинчилел ажылы ам-даа үргүлчүлээр болганда, картотеканы немей чыыры чугула.

Картотекада колдуунда-ла эрткен вектиң 80 чылдарында үнген бижимел барымдааларының сөзүглелдери кирген. Ооң соонда неметтинмейн турган. Ол үениң соонда тыва дылдың сөс курлавыры байып, үениң аайы-биле чаа-чаа терминнер, билиглер немешкен болганда, картотеканы немээри күзенчиг. Ол ышкаш ынаар кирбейн барган азы долу эвес (чамдык сөстөрүниң чижек-сөзүглелдери бир-ийи таварышкылаар) чүүлдерни барымдаалап, сөзүглелдерниң үндезинин көвүдөдип, шилилгелерни кылза чогуур.

«Амгы үеде карточкаларга чаа материалдарны, сөзүглелдерни немей чыыры амгы үениң техниктиг херекселдери чокта болдунмас. Бистерге аажок чугула херектиг болур национал словарьларның, грамматиктиг картотекалар ышкаш лингвистиктиг фактыларлыг хөй чыындыларны чаңчылчаан арга-биле шилилгелерни, бөлүктээшкннерни кылырыңга хөй чылдар негеттинер ийик. Ындыг картотекаларны кылырда, ол ажылды амгы үениң техниктиг

херекселдери-биле дерири чугула херек» (Филин, 1982:141). Ынчангаш бо ажилды үениң негелдезинге дүүштүр амгы үениң техниктиг херекселдерин ажыглап тургаш кылыры күзенчиг болганда, картотеканы электроннуг хевирже киирери – шийтпирлээр ужурлуг чугула айтырыг. Тыва дылдың тайылбырлыг словарының картотеказының электроннуг хевири – словарьлар тургузарынга болгаш өске-даа эртем ажилдары кылырынга ажыктыг болур.

Словарының картотеказы хол-биле бижээн саазын карточкаларда болгаш шупту чаңгыс экземплярда болганда, шын эвес шыгжаанындан будуктар оңуп, көзүлбейн баар азы кандыг-бир айыыл-халапка таваржы бээриниң айыылы бар. Ынчангаш картотеканы шын шыгжаары – арыг кургаг черге тургузары чугула. Ол база бир чугула шийтпирлээр айтырыгларның бирээзи.

*Тыва дылдың тайылбырлыг словары амгы үеде.* Дыл эртемденнериниң хөй чылдар дургузунда чыып, тургускан словарының I тому 2003 чылда, II тому 2011 чылда чырыкче үнген. Оларның кайызын-даа Д. А. Монгуш редакторлаан. Словарь парлаттынарга, оларның чырыкче үнгенин дугайында П. С. Серенниң, К.-М. А. Симчиттин статьялары чырыкче үнген (Серен, 2005:79-81; Симчит, 2012:177-178) Бо хүннерде үшкү томну тургузуп, чырыкче парлап үндүреринге белеткел ажилдары чоруттунуп турар.

Парлаттынган словарьларда 22300 сөс база 3400 хире быжыг сөс каттыжышкыннары, хөй санныг үлегер домактар, чечен сөстөр база чоннуң чаңчылдарынга, ёзулалдарынга, аас чогаалы болгаш оон-даа өске чүүлдерни илереткен сөстөрни орус дылче очулгазы-биле киирген. Бо чүүл ук словарыны онзагай, бир тускай бодуруп турар.

Амгы үеде тыва дылдың тайылбырлыг словарының кижиги бүрүзүнге делгем болгаш хөй талалыг. Тыва дылдың сөс курлавырының байлак чыындызы болбушаан, бүгү талазы-биле ханы хөй билиглер-биле хандырып турар деп болур. Ында чоннуң ёзу-чаңчылдарын, төөгүзүн, культуразын илереткен сөстөр номчукчунуң сөс курларывырын байлакшыдып, чаа чүүлдерни билип алырынга, делегей дугайында билигни делгемчидеринге ажыктыг. Дылда бар бүгү-ле сөстөрни, сөс курлавырын шинчилеп, билип алыр аргалыг болдурбушаан, чоннуң төөгүзүн, культуразын шингээдип, өөренип алырынга ажыктыг. Чижек кылдыр ол үениң билиглерин, боттуг чүүлдерин илереткен эргижирээн сөстөр, төөгү сөстөрүн көрүп болур. Эргижирээн сөстөр *эрг.*, төөгү сөстөр *төөгү* деп демдеглелдиг.

Чижээлээрге, *СААК*, *эрг.* Кижиниң буттарын кыстырып эриидээриниң бир хевири. — Тиски (орудие пытки); *САГААН*, *эрг.* Чамдык каттыжыышкыннарда «ак» дээн уткалыг. — В некоторых сочетаниях имеет значение «белый». ◊ *Сагаан толагай.* Үстүндөн куду бижиир эрги моол бижиктиң үжүү. — Алфавит старомонгольского вертикального письма (букв. «белая голова») (ТСТЯ, 2011: 598, 604): *АРШ*, *төөгү.* Тыва Арат Республикага турган «Араттың революстуг шерии» деп сөстүң хураангайлааны – Сокращение существовавшего в Тувинской Народной Республике названия «Народно-революционная армия»; *ДӨНГҮ 1. төөгү.* Ялалаан кижиниң мойнунга кедирер ортузунда үттүг аар калбак ыяш. – Колодки; тяжелая деревянная доска с отверстием в середине, надеваемая на шею наказуемого. 2. *көж.* Дарлал, кинчи. – Ярмо, иго (ТСТЯ, 2003: 164,495).

Моон алгаш көөрге, словарьда демдеглеттинген эргижирээн сөстөрни, төөгү сөстөрни аңгы-аңгы лексика-семантиктиг бөлүктерге хуваап болур. Чижээ, туугай билиглер, кижиге хамаарышкан сөстөр, тываларның чүдүлгези, хер-херекселдер дээш оон-даа өске.

Ук словарьда Тыва Арат Республика үезиниң сөстери база демдеглеттинген. Чижээлээрге: *АКША* (ъ). 1. Тыва Арат Республикага чүвени садып алыр, садарда ооң өртээниң хемчээлин көргүзүп турган тускай саазыннар. – Денежные знаки в Тувинской Народной Республике. 2. Черле чүвени садып алыр, садарда ооң өртээниң хемчээлин көргүзөр кайы-даа чурттуң тускай саазыннары. – Денежные знаки любой страны; деньги. 3. *чуг.* Рубль. ◊ *Акша салыкчызы.* Ажаалга банкызында шыгжаткан акшаның ээзи. – Вкладчик. *Акша хавы.* 1) саазын акша, аап-саап документ шыгжаар, каттыштыр сый тудуп алыр ийи кезектиг кармакка сугар кылып каан бичии кадыг хап – бумажник. 2) аксын хагдынар кылып каан, акша сугар бичии хап – кошелек. 3) хөй акшалыг кижиге – денежный человек; *АЛДАН-МААДЫР* (ъ-). Тыва Арат Республика үезинде алдан-дургуннарга берген чаа ат – «Шестьдесят богатырей», новое название, данное в период Тувинской Народной Республики восстанию “алдан-дургун” («Шестьдесят беглецов») (ТСТЯ, 2003:100, 112).

Тыва чоннуң материалдыг болгаш сагыш-сеткил культуразын, амыдыралын илереткен база диалектизм сөстөр база бир оназагай черни ээлеп турар. Олар этн., демдеглел-биле демдеглеттинген. Чижээлээрге: *МАНЧАК*, *этно.* Дилиндек пөстен азы хаштан шөйбейтир даарааш, азы ээргеш, хепке халайты илип каар салбак. – Ленты или жгуты из материи или выделанной шкуры, пришитые к одежде в

качестве украшения; *СЕЛИК*, этн. Өгленир кыс кижиге эт кылдыр бээр белек. – Имущество, приданое невесте (ТСТЯ, 2011:329, 662)

Тожу, Тере-Хөл кожууннарының ивижилериниң амыдыралы, ажыл-ижи өске кожууннардан ылгалып турар. Оларның ажыглап турары иви ажыл-агыйын илереткен сөстөрүн өске диалектилерниң эдилекчилери билбес, ажыглавайн турар. Ынчангаш оларны ук словарьже киирген. Оларны, диалект сөстөрүни, диал. деп демдеглел-биле айыткан. Чижээлээрге: *МЫНДЫЧАК*, диал., тожу. Ийи хире харлыг кыс иви. – Двухгодовая оленуха; *МӨНГҮЙ*, диал., тожу. Иви оглунун мончары. – Ошейник для оленёнка (ТСТЯ, 2011:389, 370).

Ол ышкаш үнүштер, черлик дириг амытаннар база эт-херекселдер аттары илереткен диалект сөстөр бар. Чижээлээрге: *НОМЧУ II*. диал., тере-х. Айлаң-куш, айлаң-кушкаш. – Соловей; *ОДУШ*, диал. 1. тожу, каа-хем. Тостан кылган деспи. – Берестяное корытце. 2. Чаш уругнуң кавайының иштинде ужазының адаанга салгаш, иштинге дазыл ириндизи, өдек, сыын, буур дүгү, хыл салыр бичии чалгыяк хааржакчыгаш. – Плоский ящичек в люльке, наполненный гнилью от корня дерева, сухим навозом, шерстью и подкладываемый под попку ребёнка. 3. тожу. Кавайның бажында дугаланчак ээпек ыяш, сакпак. – Дугообразное деревянное приспособление в верхней части люльки (ТСТЯ, 2011:408, 421).

Чамдыкта литературлуг тыва дылда хевири биле диалект сөстөрүниң кайызын-даа демдеглел киирген чижектер база бар: *ӨӨВЕКЕЙ*, диал. Адыг. – Медведь (ТСТЯ, 2011:511), дең. тыва дылда *АДЫГ*. Чоон буттары-биле майыжаңнады кылаштаар, метпегер улуг мага-боттуг, аажок мөге араатан амытан. – Медведь (ТСТЯ, 2003:66).

Ук словарьда диал., этн. деп демдеглелдиг сөстөр колдуу-ла тываларның ажыл-амыдыралының онзагайын, боттуг чүүлдерни айтып, илереткен чүве аттары болуп турар. Туугай билиг илереткен чүве аттары барык таварышпайн турар.

*Үлегерлээшкиннер*. Словарьда үлегерлээшкиннер ниитилелде социал болгаш культурлуг, төөгү болуушкуннарын илередип турар. Олар тыва дылдың өскерлишкиннерин, дылдың сайзыралын, чаа сөстөрүниң тыптып келгенин илередип, көргүзүп база тыва дылды байлакшыдып турар. Ындыг сөстөрүни шинчилеп, өөренип көргөш, дылда өскерлишкиннерни билип алыр аргалыг. Словарьда демдеглеттингени орус, моол дылдардан үлегерлээшкиннерни чижек кылдыр көрүп болур.



*Орус дылдан үлегерлээшкиннер.* Олар колдуу чүве ады кылдыр ажыглаттынып турары-биле хевээр үлегерлеттинген. Чижээ: *организм, бизнесмен, документ* о.д.ө.

Чамдык үлегерлээшкиннер сөс чогаадылгазын тургузуп, дылды сайзырадып турарлар. Чижээлээрге: *-лыг, -тыг* деп кожумактың дузазы-биле демдек аттарын тургузуп турар: *НАШАТЫРЛЫГ* (бирги ы узадыр адаттынар). Нашатырь холаан. — Нашатырный. ◇ *Нашатырьлыг спирт.* Техникада, медицинада хереглеп турар аммиактың суг холаан эзилдирии. — Нашатырный спирт (ТСТЯ, 2011:400); *АВТОРИТЕТТИГ* 1. Ат-алдарлыг. – Авторитетный. 2. Идегелдиг, бүзүрелдиг – Заслуживающий доверия. Ол ышкаш кылыг сөзүн тургускан хевирлерин айтып болур: *НАСОСТААР* (о база узадыр адаттынар). Насос-биле сордуар. — Качать насосом; *АРТИСТЭЭР* (ь). Артист болур – Быть артистом.

Чамдык үлегерлээшкин сөстөр синоним хевирлиг ийи аңгы хевирлери демдеглеттингени база бар. Чижээлээрге: *библиотека* биле *ном саңы*.

*Моол дылдан үлегерлээшкиннер.* Моол дылдан үлегерлээшкиннерге ниитилел-политиктиг билиглер, культураны илереткен сөстөр хамааржыр.

Үлегерлээшкин сөстөрниц колдуу-ла утказы хевээр арткан, а чамдык таварылгада утказы өскерилген азы немелде уткалыг апарган. Чижээлээрге: *АВЫЯАС* Кандыг-бир сорулга-биле алыс мөзүзүн чажырып, эки көстүрүн оралдажыр, чашпаа, ийи арынныг, мегечи аажы – Лукавство, лесть, лицемерие, фальш // лукавый, лесть, лицемерный, фальшивый. (ТСТЯ, 2003: 54); *дең. моол.* авьяас (БАМРС, 2001:34)

Олар *-лыг, -тыг* деп кожумактың дузазы-биле демдек аттарын азы кылыг сөстөрүн тургузуп турарлар: *АВЫЯСТЫГ* Авьяас аажылыг. – Лукавый, льстивый, лицемерный, фальшивый; *дең. моол.* авьяастай (БАМРС, 2001:35); *АВЫЯСТААР* Авьяас чорук кылыр, авьяас чаң чаңнаар. – Лукавить, льстить, лицемерить, фальшивить (ТСТЯ, 2003:54).

*Ногаан* деп сөстү көрүп көрээлиңер. *НОГААН* Чаа үнген сиген азы чайгы ыяш өңү ышкаш өңнүг. — Зелёный. 2. Бышпаан (чимис, кат, тараа дээш оон-даа өске чүвелер дугайында). — Недозрелый, зелёный (о плодах) (ТСТЯ, 2011:406), *дең. моол.* ногоон.

*Ногаан* деп сөстен 15 хире сөстөр чогааттынганы демдеглеттинген. Чижээлээрге: *НОГААЖЫ* Ногаа өстүрер кижиге. — Овощевод, овощеводческий; *НОГААЛЫГ* Ногаазы бар, ногаа-биле хандыртынган. — Имеющий овощи, обеспеченный овощами; *НОГААН-ЧАЙТ* Аажок ногаан, шуут ногаан. — Ярко-зелёный, сплошь зелёный (ТСТЯ, 2011:407) оон-даа өске.

Чамдык үлегерлеттинген моол сөстөр тыва сөстөр-биле синоним хевирлиг ийи аңгы хевирлери демдеглеттингени база бар. Чижээлээрге: *КЫЖААЛАҢ диал. көр.* дөнен. Дөрт харлыг улуг бода азы шээр мал. – Четырехгодовалый (о крупном рогатом скоте, лошадях, а также о мелком скоте) (ТСТЯ, 2011:494), *дең.* моол. хязаалан (БАМРС, 2002:231), *дең.* тыва дылда *ДӨНЕН* Дөрт харлыг улуг бода азы шээр мал. – Четырехгодовалый (о крупном рогатом скоте, лошадях, а также о мелком скоте); *КУЖА* Кошкар. — Баран-производитель, *дең. моол.* Хуц (БАМРС, 2002:180), *дең. тыва дылда КОШКАР* (ь). Акталаттынмаан эр хой — Баран-производитель (ТСТЯ, 2011: 184).

Өске дылдардан үлегерлеттинген сөстөр чоннарның аңгы-аңгы үелерде садыг, культура харылзааларын иелереди тулар болганда, оларны өөренип, шинчилээринге дуза болуру чугаажок.

*Шинчилелдиң түңнели.* Тыва дылдың тайылбырлыг словарының картотеказын чыып, тургузуп эгелээнинден амгы үеге чедир Картотека – тыва лексиканың эң ховар курлавыры болгаш кара чаңгыс шыгжамыры.

Амгы үеде тыва дылдың тайылбырлыг словарында тыва чоннун амыдыралының шупту талаларын, чоннун төөгүзүн, культуразын, дылдың сайзыралын илереди, көргүзүп тулар болганда, чүгле сөстөрни шинчилээриниң үндезини эвес, харын чүвени билип алырынга дузалап, эртем-билигниниң үндезини болур.

Ол ышкаш, культураның кадагалалы болуп, тыва дылдың, тыва культураның, тыва төөгүнүн тураскаалы ужур-уткалыг үнелиг.

### Литература данзызы

Филин Ф. (1982) Очерки по теории языкознания.

ТДТСИ (1981) Тыва дылдың тайылбырлыг словарына материал чыыр талазы-биле инструкция.

ТДТСИ (1986) Тыва дылдың тайылбырлыг словарын тургузарының инструкциязы, Кызыл, 1986, 47 ар. (бжимел чүүл)

Серен П. С. (2005) Тыва дылдың тайылбырлыг словары. Башкы. 4, 79-81.

Симчит К.-М.А. (2012) Второй том словаря Доруг-оола Монгуша <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/> 20.06. 2023.

ТСТЯ (2011) Толковый словарь тувинского языка Т. II.

ТСТЯ (2003) Толковый словарь тувинского языка Т. I.

БАМРС (2001) Большой академический монгольско-русский словарь.

БАМРС (2011) Большой академический монгольско-русский словарь.

### Хураангайлаан сөстөр даңзызы

дең.– деңне  
моол – моол дыл  
диал. – диалект сөзү  
каа-хем. – каа-хем чугаазы  
көж. – көжүрген утка  
көр. – көрүңер  
тожу. – тожу диалектизи

тере-х. – тере-хөлдиалектизи  
төөгү. – төөгү термини  
чуг. – аас чугаа сөзү  
этно. – этнография  
эрг. – эргижирээн сөс



Тыва дылдың тайылбырлыг словарының тургузукчулар бөлүү. Дыл болгаш бижик секторунун эртем ажилдакчылары, 1995 ч. Удуртукчузу– Я. Ш. Хертек.