



АЛТАИСТИКА, ТҮРКОЛОГИЯ, МОҢҒОЛИСТИКА

Халықаралық ғылыми журнал

АЛТАИСТИКА, ТЮРКОЛОГИЯ, МОНГОЛИСТИКА

Международный научный журнал

ALTAISTICS, TURCOLOGY, MONGOLISTICS

International Scientific journal

2018

№3



АЛТАИСТИКА, ТҮРКОЛОГИЯ, МОНГОЛИСТИКА

ХАЛЫҚАРАЛЫҚ ҒЫЛЫМИ ЖУРНАЛ



АЛТАИСТИКА, ТЮРКОЛОГИЯ, МОНГОЛИСТИКА

МЕЖДУНАРОДНЫЙ НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ



ALTAISTICS, TURCOLOGY, MONGOLISTICS

INTERNATIONAL SCIENTIFIC JOURNAL

2018/3

АЛТАИСТИКА, ТҮРКОЛОГИЯ, МОҢҒОЛИСТИКА

Халықаралық ғылыми журнал / №3, 2018

Редакцияның мекен-жайы:

Тәуелсіздік даңғылы, 57, Бейбітшілік пен келісім сарайы, 7-қабат, Астана,
010000, Қазақстан Республикасы, тел.: +7 (7172) 744785
e-mail: atjournal@twesco.org, napilbaz@gmail.com, a.mayemerova@gmail.com

*Журнал Қазақстан Республикасы Ақпарат және коммуникациялар министрлігінде
4 маусым 2018 жылы тіркеліп, №17132-Ж куәлік берілген.*

*Меншік иесі: Халықаралық Түркі академиясы,
Алтаистика, түркология, моңғолистика ассоциациясы (АТАМ)*

2018 жылдан бастап шыға бастаған журнал жылына 4 рет жарияланады.

Бас редактор

Қыдырәлі Дархан Қуандықұлы - т.ғ.д., профессор, ҚР ҰҒА корр.-мүшесі

Редакциялық алқа

Ахметов Әділ Құрманжанұлы – ф.ғ.д., профессор (Қазақстан); **Бирталан Агнес** - филология докторы, профессор (Мажарстан); **Габибейли Иса** – ӘР ҰҒА академигі, ф.ғ.д., профессор (Өзбекстан); **Дыбо Анна Владимировна** - ф.ғ.д., профессор, РҒА корр.-мүшесі (Ресей); **Жолдасбеков Мырзатай** – ф.ғ.д., профессор, ҚР ҰҒА академигі (Қазақстан); **Кельнер-Хайнкеле Барбара** - филология докторы, профессор (Германия); **Кожоғлу Тимур** – филология докторы, профессор (АҚШ); **Конкобаев Кадыралы** – ф.ғ.д., профессор (Қырғызстан); **ҚР ҰҒА академигі** (Қазақстан); **Минуллин Ким Мугаллимович** - ф.ғ.д., профессор (Татарстан); **Түймебаев Жансейіт Қансейітұлы** - ф.ғ.д., профессор (Қазақстан); **Чулуун Сампилдондовын** - т.ғ.д., профессор (Моңғолия); **Хисамитдинова Фирдаус Гильмитдиновна** - ф.ғ.д., профессор (Башқұртстан)

Редакциялық кеңес

Бабаяров Ғайбулла Боллиевич – т.ғ.д. (Өзбекстан); **Бира Шагдарын** - т.ғ.д., профессор, МҒА академигі (Моңғолия); **Буганаев Виктор Яковлевич** - т.ғ.д., профессор (Хакасия); **Васильев Дмитрий Дмитриевич** - т.ғ.к., профессор, РЖҒА корр.-мүшесі (Ресей); **Ержиласун Ахмет Бижан** – филология докторы, профессор (Түркия); **Иваныч Мари** - доктор, профессор (Мажарстан); **Көмеков Болат Ешмұхамбетұлы** - т.ғ.д., профессор, ҚР ҰҒА академигі (Қазақстан); **Кузьмина Евгения Николаевна** - ф.ғ.д., профессор (Ресей); **Кызласов Игорь Леонидович** – т.ғ.д., профессор (Ресей); **Попова Ирина Федоровна** – т.ғ.д., профессор (Ресей); **Райхл Карл** - филология докторы, профессор (Германия); **Солонгод Хурибаатар** - ғылым докторы, профессор (Германия); **Тажибаева Сәуле Жақсылықбаевна** - ф.ғ.д., профессор (Қазақстан); **Худяков Юлий Сергеевич** – т.ғ.д., профессор (Ресей); **Цэвээндорж Дамдинсүрэнгийн** - т.ғ.д., профессор, МҒА академигі (Моңғолия); **Чой Хан Ву** - филология докторы, профессор (Корея); **Шамильоглу Юлай** - филология докторы, профессор (АҚШ); **Янковский Генрик** - филология докторы, профессор (Польша)

Жауапты редакторлар

Абаева Әсем-Дария Әскербекқызы - ф.ғ.к.; **Базылхан Нәпіл** - ф.ғ.к.; **Козырев Тимур Анатольевич** – ф.ғ.к.; **Қалжанова Эльмира Шакиздаевна** - PhD докторы; **Құрманжан Анар**; **Мамерова Айнұр Рысбекқызы** – PhD докторы; **Тойшанұлы Акеділ** - ф.ғ.к.

Дизайнер

Трусбаева Гауһар

© Халықаралық Түркі академиясы, 2018

© Алтаистика, түркология, моңғолистика
ассоциациясы - АТАМ, 2018

© “Ғылым” баспасы, 2018

АЛТАИСТИКА, ТЮРКОЛОГИЯ, МОНГОЛИСТИКА

Международный научный журнал / №3, 2018

Адрес редакции:

пр.Тәуелсіздік, 57, Дворец мира и согласия, 7-этаж, Астана,
010000, Республика Казахстан, тел.: +7 (7172) 744785
e-mail: atjournal@twesco.org, napilbaz@gmail.com, a.mayemerova@gmail.com

*Журнал зарегистрирован в Министерстве информации и коммуникации Республики Казахстан
от 4 июня 2018 года, выдано свидетельство №17132-Ж.*

*Собственник: Международная Тюркская академия,
Ассоциация алтаистики, тюркологии, монголистики (АТАМ)*

Журнал издается с 2018 года с периодичностью четыре раза в год.

Главный редактор

Кыдырали Дархан Куандыкулы - д.и.н., профессор, член-корр. НАН РК

Редакционная коллегия

Ахметов Адил Курманжанович – д.ф.н., профессор (Казахстан); **Бирталан Агнес** - доктор филологии, профессор (Венгрия); **Габибейли Иса** – д.ф.н., профессор, академик НАНА (Азербайджан); **Дыбо Анна Владимировна** - д.ф.н., профессор, член-корр. РАН (Россия); **Жолдасбеков Мырзатай** – д.ф.н., профессор, академик НАН РК (Казахстан); **Кельнер-Хайнкеле Барбара** - доктор филологии, профессор (Германия); **Кожоуглу Тимур** – доктор филологии, профессор (США); **Конкобаев Кадыралы** – д.ф.н., профессор (Кыргызстан); **Комеков Болат Ешмухамбетович** - д.и.н., профессор, академик НАН РК (Казахстан); **Минуллин Ким Мугаллимович** - д.ф.н., профессор (Татарстан); **Туймебаев Жансейит Кансейитович** - д.ф.н., профессор (Казахстан); **Чулуун Сампилдондовын** - д.и.н., профессор (Монголия); **Хисамитдинова Фирдаус Гильмитдинована** - д.ф.н., профессор (Башкортостан)

Редакционный совет

Бабаяров Гайбулла Боллиевич – д.и.н. (Узбекистан); **Бира Шагдарын** - д.и.н., профессор, академик АН МНР (Монголия); **Бутанаев Виктор Яковлевич** - д.и.н., профессор (Хакасия); **Васильев Дмитрий Дмитриевич** - к.и.н., профессор, член-корр. РАЕН (Россия); **Ержиласун Ахмет Бижан** – доктор филологии, профессор (Турция); **Иваныч Мари** - доктор, профессор (Венгрия); **Кузьмина Евгения Николаевна** - д.ф.н., профессор (Россия); **Кумеков Булат Ешмухамбетович** - д.и.н., профессор, академик НАН РК (Казахстан); **Кызласов Игорь Леонидович** – д.и.н., профессор (Россия); **Попова Ирина Федоровна** – д.и.н., профессор (Россия); **Райхл Карл** – доктор филологии, профессор (Германия); **Солонгод Хурцбаатар** – доктор наук, профессор (Германия); **Тажибаева Сауле Жаксылыкбаевна** - д.ф.н., профессор (Казахстан); **Худяков Юлий Сергеевич** – д.и.н., профессор (Россия); **Цэвэндорж Дамдинсүрэнгийн** - д.и.н., профессор, академик АН МНР (Монголия); **Чой Хан Ву** – доктор филологии, профессор (Корея); **Шамильоглу Юлай** – доктор филологии, профессор (США); **Янковский Генрик** – доктор филологии, профессор (Польша)

Ответственные редакторы

Абаева Асем-Дария Аскербековна - к.ф.н.; **Базылхан Напил** – к.ф.н.; **Калжанова Эльмира Шакизадаевна** - доктор PhD; **Козырев Тимур Анатольевич** – к.ф.н.; **Курманжан Анар**; **Мамерова Айнура Рысбековна** – доктор PhD; **Тойшанулы Акедил** - к.ф.н.

Дизайнер

Трусбаева Гаухар

© Международная Тюркская академия, 2018
© Ассоциация алтаистики, тюркологии, монголистики -АТАМ, 2018
© Издательство “Гылым”, 2018

ALTAISTICS, TURCOLOGY, MONGOLISTICS

International Scientific Journal / №3, 2018

Editorial office address:

Tauelsizdik street 57, Palace of Peace and Reconciliation, 7th Floor, Astana, 010000, Republic of Kazakhstan

Tel: +7 (7172) 744785

E-mail: atjournal@twesco.org, napilbaz@gmail.com, a.mayemerova@gmail.com

This journal registered on the Ministry of Information and Communication of the Republic of Kazakhstan on **June 4, 2018** and issued the certificate №7132-Ж.

Ownership: International Turkic Academy,

Association for Altaistics, Turkology, Mongolistics (ATAM)

The journal has been published since 2018, 4 issues a year.

Editor-in-Chief:

Darkhan Kydyrali - PH.D in History, Professor, Corresponding member of National Academy of Sciences of the Republic of Kazakhstan

Editorial Board:

Adil Ahmetov - PH.D in Philology, Professor (Kazakhstan); **Anna Dybo** - PH.D in Philology, Professor, Corresponding member of Russian Academy of Sciences (Russia); **Barbara Kellner-Heinkele** - PH.D in Philology, Professor (Germany); **Birtalan Agnes** - PH.D in Philology, Professor (Hungary); **Bolat Komekov** - PH.D in Philology, Professor, Academician of National Academy of Sciences of the Republic of Kazakhstan (Kazakhstan); **Chuluun Sampildondovin** - PH.D in History, Professor (Mongolia); **Firdaus Khisamitdinova** - PH.D in Philology, Professor, (Bashkortostan); **Isa Gabibbeili** - PH.D in Philology, Professor, member of National Academy of Science of the Republic of Azerbaijan (Azerbaijan); **Kim Minullin** - PH.D in Philology, Professor (Tatarstan); **Konkobaev Kadyrali** - PH.D in Philology, Professor (Kyrgyzstan); **Myrzatai Zholdasbekov** - PH.D in Philology, Professor, member of National Academy of Sciences of the Republic of Kazakhstan (Kazakhstan); **Timur Kocaoglu** - Doctor of Philology, Professor, (USA); **Zhanseyit Tuymebaev** - PH.D in Philology, Professor (Kazakhstan)

Editorial Council:

Ahmet Bican Ercilasun - Doctor of Philology, Professor (Turkey); **Bira Shagdarin** - PH.D in History, Professor, member of National Academy of Sciences of Mongolia (Mongolia); **Bolat Komekov** - PH.D in Philology, Professor, member of National Academy of Sciences of the Republic of Kazakhstan (Kazakhstan); **Choi Khan Wu** - PH.D in Philology, Professor (Korea); **Dimitry Vasilyev** - PH.D in History, Professor, Corresponding member of Russian Academy of Natural Sciences (Russia); **Gaybolla Babayrov** - PH.D in History, (Uzbekistan); **Henryk Jankowski** - Doctor of Philology, Professor (Poland); **Igor Kyzylasov** - PH.D in History, Professor (Russia); **Irina Popova** - PH.D in History, Professor (Russia); **Karl Reichl** - Doctor of Philology, Professor (Germany); **Mary Ivanic** - Doctor, Professor (Hungary); **Saule Tazhibaeva** - PH.D in Philology, Professor (Kazakhstan); **Solonggod Hurcabaatar** - PH.D in History, Professor (Germany); **Tsevendorzh Damdinsurengiin** - PH.D in History, member of National Academy of Sciences of Mongolia (Mongolia); **Uli Schamiloglu** - Doctor of Philology, Professor (USA); **Viktor Butanayev** - PH.D in History, Professor (Russia); **Yevgenia Kuzmina** - PH.D in Philology, Professor (Russia); **Yuliy Khudyakov** - PH.D in History, Professor (Russia);

Managing Editors

Akedil Toishanulu - Candidate of Philological Sciences; **Anar Qurmanzhan**, **Ainur Mayemerova** - PH.D; **Asem-Darya Abaeva** - Candidate of Philosophy Sciences; **Napil Bazylkhan** - Candidate of Philological Sciences; **Kalzhanova Elmira** - PH.D; **Timur Kozыrov** - Candidate of Philological Sciences.

Designer

Gaukhar Trusbayeva

© International Turkic Academy, 2018

© Association for Altaistics, Turkology, Mongolistics – ATAM, 2018

© “Gylym” publishing house, 2018

МАЗМҰНЫ CONTENTS

Д. Қыдырәлі. <i>Алғы сөз</i>	6
------------------------------------	---

ТУРКОЛОГИЯ TURCOLOGY

Л. Йохансон. <i>Түркітілдес әлемнің кіндігінде</i>	7
--	---

ТУҒЫРЛЫ ТҰЛҒАЛАР PROMINENT FIGURES

U. Schamiloglu. <i>İsmail Gaspirali ve XIX-XX. Yüzyılın Türk Aydınları</i>	14
Ө. Айтбайұлы. <i>Түркі әлемінің ұлы тұлғасы А.Байтұрсынұлы туралы</i>	27
R. Asker. <i>Ölümsüz Şair Magcan Cumabay</i>	35

ТІЛ ЖӘНЕ ӘДЕБИЕТ LANGUAGE AND LITERATURE

К. Konkobayev, B. Konokbayev. <i>Kırgızca ve Kıbrıs Türk Ağızları Arasındaki Benzerlikler</i>	40
В. Монастырёв, Н. Васильева, И. Аммосова. <i>Образные глаголы зрительного восприятия с общей семой 'располнеть' (на материале большого толкового словаря якутского языка)</i>	49

ТАРИХ ЖӘНЕ ТАРИХИ ДЕРЕКТЕР HISTORY AND HISTORICAL SOURCE

Mansura Haidar. <i>The Holy Turkestan</i>	63
Я.В. Пилипчук. <i>Упадок калмыцкого ханства</i>	73
Syed Raza Haider. <i>Remnants of Some Turkic Saints in India</i>	89
Хы Синлян. <i>Цин патшалығы дәуіріндегі Қытай-Ресейдің Қобда және Тарбағатай шекара демаркациясына жауапты Кеңесші Амбы жазған шағатайша жарлық хат және хатқа қатысты мәселелер туралы зерттеу</i>	96

МИФОЛОГИЯ, ДҮНИЕТАНЫМ, ДІН MYTHOLOGY, WORLDVIEW, RELIGION

В.В. Тишин. <i>К вопросу о сакральных функциях и природе власти тюркских каганатов VI-VIII вв.</i>	117
Л. Билэгт. <i>Небо, время и предопределенность в мировоззрении кочевников Монголии VIII-XIV вв.</i>	132

АЛҒЫ СӨЗ

Халықаралық Түркі академиясының жанында 2018 жылғы 18 маусымда «Алтаистика, түркология, моңғолистика ассоциациясы» мен Хатшылығы құрылды. Ассоциация мен хатшылықтың мерзімді ғылыми басылымы - «Алтаистика, түркология, моңғолистика» халықаралық журналы. Журналдың қолдарыңыздағы 2018 жылғы кезекті 3-санында әлемдік түркологияның тынысы, қазіргі түрк тілдері мен трансевразиялық зерттеулер жайында, түрк әлемінің тұғырлы тұлғалары - Исмайыл Гаспыралы, Ахмет Байтұрсынұлы мен Мағжан Жұмабайұлы туралы мақалалар жарияланып отыр. Журналдың «Тіл және әдебиет» тарауында қырғыз тілі мен Кипрдегі түрік тілі арасындағы ұқсастық, саха-якут тіліндегі бейнелеу етістіктер жайы баяндалса, «Тарих және тарихи деректер» тарауында Индиядағы киелі түрк орындары, Қалмақ хандығының құлдырауы, қазақ билік иелерінің Цин патшалығы дәуіріндегі шағатайша хат деректер жайын баяндайтын мақалалар орын алды. Көшпелілердегі тәңірлік таным мен киелі ұғымдар туралы жаңа зерттеулер журналдың «Мифология, дүниетаным және дін» тарауында жарияланып отыр.

Журналға тың материалдар мен соны мақалалар күтеміз!

Құрметпен,

**Бас редактор
Дархан Қыдырәлі**

ТҮРКОЛОГИЯ TURCOLOGY

FTAMP 16.01.09

Ларс ЙОХАНСОН*

ТҮРКІ ТІЛДЕС ӘЛЕМНІҢ КІНДІГІНДЕ¹

Abstract: After this half century, it is clear to me that scholars in Turkic linguistics should join forces to strengthen their common endeavors. What is needed is cooperation between researchers in various fields such as synchronic, diachronic, comparative, historical and contact linguistics, multilingualism, language typology, intercultural communication, language acquisition, pragmatics, Transeurasian studies. There are plenty of tasks, and nobody can fulfill them alone, only in networks.

Keywords: Turkic world, Turkic languages, Turkic linguistics

Мені түркі лингвистикасы бойынша XIX Халықаралық конференцияға шақырғаны үшін профессор Юлай Шамильоглу мен оның әріптестеріне алғысым шексіз.

1986 жылы Тильбург қаласында (Нидерланды) өткен Түрік лингвистикасы бойынша халықаралық конференцияға бірінші рет қатысқан едім. Бұл маңызды тәжірибе. Сол уақыттан бері мен осы маңызды конференцияларға өзімнің үлесімді қостым деп ойлаймын. Бірақ бүгін әдеттегі ғылыми мағынада баяндама жасамаймын. Сол себепті өте жеке, субъективті үлес болғанына әуелі кешірім сұраймын.

Бұл конференциялардың легі Түркия мен басқа елдерде өтті, бірақ ешқашан Түркиядан тыс басқа түркітілдес елдерде өтпеген. Берклидегі 1982 жылғы бастамадан 36 жыл өткен соң конференция алғаш рет түркітілдес әлемнің тура ортасында өткізілуде. Астанадағы осы тарихи сәтте болмағаныма өкінемін. Өткенге қайта оралып, ойларымды сізбен бөлісемін. Осы мақсатта түркі лингвистикалық зерттеулері бойынша жасап келе жатқан қызметім туралы біраз айтып беруді жөн көремін. Бұл менің көптеген жылдар бойы жинақталған тәжірибені өзімнің көзқарасым арқылы қорытындылау әрекетім.

* Майнц қаласындағы Йоханнес Гутенберг университетінің (Германия) және Упсала университетінің (Швеция) профессоры, johanson@uni-mainz.de

¹ Назарбаев Университетінде 2018 жылдың 17-19 тамыз аралығында өткен Түркі лингвистикасы бойынша XIX халықаралық конференцияда ағылшын тілінде жасаған баяндамасының аудармасы. Ағылшын тілінен қазақ тіліне аударған Лаура Сырманова.

Түркі лингвистикасы - салыстырмалы, типологиялық және байланыс-лингвистикалық жұмыстар үшін, синхронды және диахроникалық үдерістерді зерделеу үшін керемет зертхана. Мен кейбір жетістіктер туралы айтып беремін. Алайда Түркі зерттеулер әртүрлі лагерьлерге немесе мектептерге бөлінгенін ұмытпаңыздар, ал олардың шеңберіне кірмеген жұмыс жиі назарға алынбаған.

Академиялық өмірімді 1956 жылы Упсала университетінде бастадым, онда бастапқы кездерде басқа пәндерге уақытымды арнадым. Түркі саласымен алғашқы танысуым Андрей Кононовтың көрнекті түрік грамматикасымен кездескен кезде болды. Сол кезде Швецияда ешқандай Түркология болмаған, дегенмен басқа саланың бірнеше ғалымдары түркі лингвистикасының мәселелерімен айналысты, мысалы, финн-угор ғалымы Бьорн Коллиндер. Ол кезде әлі танымал Гуннар Жарринді, шетелде белсенді елші қызметін атқарған Швед түркологын білмедім.

Университет пәні ретінде түркітану ғылымының жетіспеушілігіне қарамастан, Швеция осы салада ескі дәстүрге ие. Шведтер ертеден түркітілдес әлемді зерттеуге белсене қатысқан. Орталық Азиядағы керемет далалық зерттеулер Полтава шайқасынан кейін (1709) швед армиясының офицерлері Ресей тұтқынына түскен кезде басталды. Сібірде болған Филипп Йоганн Табберт фон Страленберг көне түркі жазбаларын тауып, түрік қолжазбаларын жинады. Еуропа мен Азияның солтүстік және шығыс бөліктері жайлы іргелі жұмысы 1730 жылы Стокгольмде басып шығарылған.

Бастапқы ғылыми үлестердің арасында Юхан Габриэль Спарвенфельдтің қызықты идеясы бар, оның пікірінше норс-мифологиядағы негізгі құдайлардың бірі Один негізі Қашқардан келген, оны ол құдайлардың тұрғылықты жері Асгардпен теңестірді. Тағы бір таңғаларлық мысал - 18-ғасырда шведтер мен түркілердің арасындағы ұқсастығы туралы трактат. Бірақ бүгін мен оған тоқталмаймын.

Түркі лингвистикалық зерттеулер бірнеше көрші елдерде ұзақ және дамыған дәстүрге ие болды. Ресей мен оның империясының түрлі бөліктеріндегі барлық маңызды ғалымдарды атап шыға алмаймын. Неміс-орыс ғалым Василий Васильевич (Фридрих Вильгельм) Радлов түркологияның әкесі деп саналады. Дәстүрлі мағынадағы лингвистикалық зерттеулер Германияда, әсіресе Вилли Банг-Кауп құрған Берлин мектебінде өте мықты болды.

Мажарстан мен Польша көптеген беделді ғалымдары бар ең белсенді елдердің қатарында болған. Түркиядан ескі дәстүрдегі бірнеше танымал ғалымдар шықты, олардың кейбіреулері Волга татарлары. Финляндияда Орал және Алтай зерттеу салаларындағы ғалымдар көп болды, мысалы, Матиас Александр Кастрен, кейін Густаф Йон Рамстед және Мартти Рясанен. Ал 1893 жылы Вильгельм Томсеннің көне орхон түркі таңбаларын оқуы арқылы Дания маңызды рөлге ие болды.

Мен зерттеулерімді бастаған кезде, Кеңес Одағы, әрине, түркі лингвистикалық зерттеулерінің жетекші елі еді. Мен көптеген ресейлік басылымдарды оқыдым. Тікелей байланыстарды орнату қырғи-қабақ соғыс кезінде қиын болды. 1975 жылы мен Ғылым академиясының қонағы ретінде Мәскеу мен Ташкентке бардым. Түркітану зерттеулерінің дәрежесі мен көптігінен қатты әсер алдым. Совет түркологтары өте көп болатын. Мен Мәскеудегі Шығыстану институтында қарапайым баяндама жасадым және қырықтан астам түрколог тыңдауға келгеніне таңқалдым. Мен осы саладағы көптеген кеңестік ғалымдармен, бірінші кезекте Николай Баскаковпен таныстым. Кейбіреулермен тығыз байланыс орнаттым.

Германия Батыс Еуропадағы дәстүрлі түркологияның жетекші елі болды. Кейіннен Йоханнес Бенцинген, Герхард Дерфермен және басқалармен байланыс орнатқан едім. Мажарстанның түркологиясы Будапештте және одан кейін Сегед қаласындағы Алтай зерттеулерінің аясында өте маңызды болды.

Польша мен Франциядан да көптеген тамаша түркологтар шықты, мысалы, Тадеуш Ковальски және Жан Дени.

Ұлыбританияда түркологтар көп болған жоқ. Алайда түркітанудағы басты оқиға 1972 жылы Гералд Клаусонның Шығыс көне түркілік этимологиялық сөздігінің басылымы болды. Бұл эрудицияның таңғаларлық жұмысы, жаңа жетістік, түркітілдес тарихи лингвистикамен айналысатын кез келген адам үшін баға жетпес құрал.

Данияда осы саладағы ғылыми жұмыстарды Кааре Гренбек және оның әріптестері жалғастырды.

Америка Құрама Штаттарында еуропалық мағынадағы түрік институттары болмады. Бірақ Карл Генрих Менгес Колумбия университетінде, алдымен славяндық, содан кейін алтаист ретінде белсенді қызмет етті. Алтайлық зерттеулер Блумингтон қаласының Индиана университетінде қолға алынды. Австриялық түрколог Андреас Титце Калифорния университетінде, Лос-Анджелесте жұмыс істеді. 1968 жылы түрік лингвисті Талат Текин Орхон түркі тілінің грамматикасын 1972 жылы Түркияға оралмас бұрын жазған. Кеңес Одағында 1943 жылға дейін жұмыс істеген ұлы алтаист Николай Поппе Сиетлға көшіп кеткен, қайтыс болар алдында бірнеше жыл бұрын онымен кездескен едім.

Оқуымды бастаған кезде Швецияда қазіргі заманғы лингвистика жоқ болатын. Соғыс кезінде Швецияға келген Роман Якобсон көзге түспеді. Бірақ 1941 жылы ол елден шықпай тұрып Швецияда «Балалар тілі, афазия және жалпы фонетикалық заңдар» (Kindersprache, Aphasic und allgemeine Lautgesetze) кітабын жариялады.

Структурализмнің дамуы басталды. Мен Прагада және басқа орталықтарда дамыған еуропалық структурализм мектептермен байланысқа түсіп, олардан

эсер алдым. Алайда лингвистикалық түркітану әлде де дәстүрлі еді. Бірнеше заманауи туындылар барлық инновациялық тәсілдерге қарсы дәстүрлі мамандар тарапынан қабылданбады. Карл Генрих Менгес Америка Құрама Штаттарында кездестірген американдық структурализмді ұнатпады. Гералд Клаусон заманауи лингвисттердің сөйлеу тілін менсінбеді. Оның айтуынша, түркітану саласы әлі де құрылымдық лингвистика әдістерін құндылыққа жеткізе алатын кезеңге дейін жетпеген.

Мен көп ұзамай бір-бірін түсінбеген екі лагерьдің арасына кірдім, алайда бұл тәсілдерді қосымша ретінде қарастырдым.

Алдымен 1964 жылы генеративті грамматика туралы естідім және келесі жылдары онымен танысуға тырыстым. Маған нақты әдістер эсер етті. Қолданбасам да талқылауды үлкен қызығушылықпен бақылап жүрдім. Бірнеше жылдар бойы ресми теориялардың әртүрлі нұсқалары шешуші лингвистикалық салаларда күшті талдауға қабілетті екенін байқадым.

Мен Симон Диктің стиліндегі функционалды грамматикаға қызығушылық таныттым. Дик өзі түрік тілінен қатысты ортақ жобаны ұсынды, бірақ көп ұзамай ауыр науқастанып, жобаны жүзеге асырудан бұрын қайтыс болды.

Мен лингвистикалық типологиямен ерте кездестім және типологиялық талқылауларға қатыстым. Көптеген тәсілдерді өте жемісті деп білдім. Бірақ түркі тілдерін қолданатын көптеген шығармалар осы тілдердің құрылымын жеткілікті түсінбеген материалмен жұмыс істеу үрдісіне тап болды. Көптеген типологтар өздерінің сапаларын бағалауға шамасы жетпей, қолданыстағы грамматика тақырыптарына үстірт қарап отырды. Жалпы лингвисттер арасында түркі тілдер отбасын жеңіл талданатын топқа жатқызып, ешбір қиындықтарды қабылдамау үрдісі болды. Осылайша, олардың құрылымдарының ең қызықты бөліктері еленбеді және қараусыз қалды. Алайда құндылығы жоғары жобалары болды. Әртүрлі кезеңдерде Бернард Комри басқарған Германиядағы Лейпциг қаласындағы Макс Планктің эволюциялық антропология институтында қонақ ғалым болдым және атақты типологтар Р.Диксон мен Александра Ю. Айхенвальд басқарған топтың Мельбурн қаласындағы Ла Троб университетінің Типологиялық зерттеулер орталығында ғылыми қызметкері болдым.

Ескі және жаңа трендтер түрлі халықаралық конференцияларда ұсынылды. Мен қатысқан екі конференцияны атам өтуге болады. Тұрақты Халықаралық алтаистикалық конференцияның (PIAC) жыл сайынғы мәжілісі 1958 жылы Майнц қаласында басталды. Мен бірінші рет 1969 жылы Шығыс Берлинде өткен көптеген делегат қатысқан 12-ші сессияда болдым, ол Шығыс пен Батыстың ғалымдары ортақ пікірталастарға қатыса алатын «қырғи-қабақ соғыс» кезінде алғашқы конференция болды. Қатысушылардың бірсыпырасы Кеңес Одағынан, Венгриядан, Польшадан және басқа елдерден, тіпті кейбірі

Монғолиядан келді. Мен аға ұрпақтың көптеген жетекші ғалымдарын және көптеген жас ғалымдарды кездестірдім. Алтай тілдерінің салыстырмалы лингвистикасы өзекті мәселе болды – мен оны трансевразиялық лингвистикалық зерттеулер деп атағым келеді. Дегенмен РІАС осы мәселе бойынша халықтардың тарихы мен мәдениеттерімен айналысатын үлкен платформаға айналды. Тарих, әдебиет, этнология, антропология, дін және өнер секілді тақырыптар төңірегіндегі зерттеулер көбейе түсті.

Берклиде тұратын Дэн Слобин мен Карл Циммердің салтанатты түрде ашқан Түрік лингвистикасы бойынша халықаралық конференциялары (ICTL) толығымен ерекше болды. Олар түрік және түрік емес университеттерде бір жылда екі рет өткізілді.

Айтып өткенімдей, алғашқы конференциям 1986 жылы Тилбург қаласында өтті. Мен мұнда мүлде басқа ғылыми контекстті көрдім. Түрік лингвистикасына, көбінде генеративті шеңберде, көптеген құнды ғылыми үлестерді тыңдадым. Уақыт өте келе бұл конференциялар маңызды бола бастады. Олар түрік тілі, кейіннен басқа да түркі тілдеріне қатысты соңғы зерттеулер талқыланатын маңызды платформаға айналды. Мен «Майнц» сериясындағы «Turcologica» журналында ең соңғы материалдардың жариялануына қуаныштымын.

Менің кәсіби өмірімде бірнеше елдегі түркі лингвистикасы зерттеушілерімен танысу мүмкіндігіне ие болдым. 1976 жылы Кеңес Одағының бірнеше түркітілдес бөліктерінде зерттеулер жүргіздім: Батыс Сібір, Қазақстан, Қырғызстан, Өзбекстан, Түрікменстан, Әзербайжан. 1979 жылы мен Әзербайжан ССР Ғылым академиясының шақыруы бойынша Баку қаласына келдім. Кейінірек, 2006 жылы Якутск қаласында Якутск Ғылым Академиясының қонақ ғалымы болдым.

Қытайға 1984 жылы Бейжіңдегі және Урумчи қаласындағы Қытай әлеуметтік ғылымдар академиясында қонақ зерттеуші ретінде бардым, маған қатты әсер еткен ұйғыр және қазақ тілшілерімен кездестім. Сол кездері жалпы түркі лингвистикалық зерттеулер өте аз болды, кітапханаларда ешқандай ғылыми кітаптар қалмады. Мен Қытайға 24 жылдан кейін, 2008 жылы Бейжіңдегі Орталық ұлттар университетінде (Minzu) қонақ профессор ретінде қайтып бардым. Сол кезде түркі лингвистикасының үлкен прогреске қол жеткізгенін көрдім. Содан бері қонақ профессорлық жұмысым бірнеше жылға созылды, сол себептен мен бірнеше рет Минзуға барып жүрдім.

Жапониядағы түркітану зерттеулері туралы да өте аз білетінмін. Оның басты себебі, мен әріптестерім сияқты жапон тілін оқыған жоқпын. Бірақ Эва Чато екеуіміз Хаяси Тоорудың шақыруымен Токиодағы Шетелдік зерттеулер университетіне қонақ зерттеуші профессор ретінде 1997-1998 жж келдім. Бұл сапар Жапонияның ғылыми-зерттеу саласының күшті және

қызықты екендігіне көзімізді ашты. Жапонияның басқа да көптеген зерттеу институттарына барған кезде біз түркі лингвистикасының жоғары білімді зерттеушілерін кездестірдік, Шығыс көне түркі тілі, Шағатай, Долган, Қырғыз сияқты түрлі тілдердегі мамандармен кездестік. Яғни, біздің зерттеу саласына Жапон үлесі шетелде салыстырмалы түрде белгісіз болғанын түсіндік. Біз академиялық кітаптар нарығында қол жетімсіз көптеген бағалы басылымдарды таптық, өйткені олар сатуға арналмаған еді. Біз сондай-ақ көрнекті филолог және тілші Масахиро Шогаито мен онымен бірге жұмыс істейтін жас ұйғыр ғалым Абдурешид Якуппен кездестік. Біз соңғы рет Шогаито мырзамен беймезгіл қайтыс болар алдында бірнеше апта бұрын 2014 жылы Бейжіңдегі Минзу университетінде кездестік.

2003-2004 жылдары Сумру Өзсойдың шақыруымен заманауи түрік лингвистикасының орталығы болып табылатын Босфор университетіне келіп, қазіргі лингвистикалық теорияларға және оларды түркі тілдерін үйренгенде қолдануға қызығушылық танытқан жас түрік ғалымдарға дәріс бердім. Босфор университеті басынан бастап ТЛХК (Түрік лингвистикасы бойынша халықаралық конференция) рухын сақтауда жетекші рөл атқарған.

Ендеше қазіргі жағдайға оралайық. Бүгінгі күні түрік лингвистикасы бойынша халықаралық конференция түркітілдес әлемнің орталығында бірінші рет өтіп жатыр. Бұл мен үшін өте ерекше оқиға. Қазақ тілі мені әрқашан ерекше қызықтырған, себебі түркі әлеміндегі батыс пен шығыс арасындағы көпір. Қазақ тілінің позициясы бір кездері әлсіреген, бірақ қайтадан күш жинай бастады.

Жақында Астанада құрылған Халықаралық Түркі Академиясы - «түркі халықтарының тілі, әдебиеті, мәдениеті, тарихы бойынша ғылыми зерттеулерді үйлестіретін ғылыми орталық». Академияның шағын түркі тілдеріне деген қызығушылығын осы жылдың сәуір айында Парижде өткен конференция көрсетті, онда ЮНЕСКО-мен ынтымақтастықта «Рухани жаңғыру және мәдени мұра: өткеннен болашаққа түркі тілдері» атты халықаралық форум ұйымдастырылды. Оған көрнекті ғалымдар мен жойылып бара жатқан түркі тілдерінің өкілдері қатысты. Орхон ескерткіштерін оқудың 125 жылдығына және Василий (Вильгельм) Радловтың қайтыс болуының 100 жылдығына орай Вильгельм Томсеннің мемориалдық медалін алу мәртебесіне ие болдым.

Астанада ұйымдастырылған түрік лингвистикасы бойынша ХІХ Халықаралық конференция болашаққа деген үмітті көбейтті. Түркітілдес елдердегі жас ғалымдардың өз тілдерінде зерттеу жүргізу мүмкіндігі де молая түсті.

Қорытындылай келе, жарты ғасырдан кейін түркі лингвистикасындағы ғалымдардың ортақ күш-жігерлерін нығайту үшін күштерді біріктіруі керек екені анық. Синхронды, диахронды, салыстырмалы және тарихи лингвистика, көптілділік, тілдік типология, мәдениетаралық қарым-қатынас, тілді

меңгеру, прагматика, трансевразиялық зерттеулер сияқты әртүрлі салаларда зерттеушілер арасындағы ынтымақтастық қажет. Көптеген тапсырмаларды өз бетінше атқару мүмкін емес, оларды тек бірігіп орындауға болады.

1950 жылдардан бері менің түркі лингвистикалық зерттеулерімнің тәжірибесі мен 80-ші жылдардан бері түркі лингвистикасы бойынша сәтті өтіп жатқан халықаралық конференциялардың тәжірибесі келесі принциптерге тоқталуды қажет етеді. Ағымдар мен мектептер арасындағы өзара түсіністік пен жариялылықты қолдаңыз. Халықаралық ынтымақтастықты қолдаңыз. Ғалымдарға басқа елдерде зерттеу жасауға мүмкіндік беріңіз. Басқа пәндермен байланыстарды насихаттаңыз. Бүгінгі ғылыми ортада түркітану ғылымын қолдау үшін желілерді күшейтіңіз.

Тіл адам мәдениетінің ең маңызды аспектісін білдіреді және лингвистика оған қол жеткізуге мүмкіндік береді. Анкарадағы соңғы кездесуімде айтқан сөзімді қайталап айтайын: түркі лингвистикасы үздіксіз білім саласына айналу үшін тұрақты дамуын жалғастыра алады.

Түркі лингвистикасына арналған халықаралық басылымдар бұл салада академиялық пікірталастар үшін қажетті платформа құрайды. Тарапымнан редакцияланған «Turcologica» монографиялар сериясының 116 томы жарияланды. «Түркі тілдері» журналында (Harrassowitz, Wiesbaden) ТЛХК (Түркі лингвистикасы бойынша халықаралық конференция) өздеріңізге белгілі бірнеше редактор, солардың арасында қазақ ғалымы Сәуле Тәжібаева да бар. Қазіргі уақытта бұл журналдың 22 нөмірі жарық көрді.

Жұмыстарыңызға сәттілік тілеймін!



*Николас Поппе және Ларс Йохансон, Сиэтл қаласы, Вашингтон (АҚШ).
1987 жыл.*

**ТУҒЫРЛЫ ТҮЛФАЛАР
PROMINENT FIGURES**

BTBME 16.01.09

Uli SCHAMILOGLU*

“İSMAIL GASPIRALI VE XIX-XX. YÜZYILIN TÜRK AYDINLARI”²

Abstract. On the 100th anniversary of his death, Ismail Gaspirali was celebrated in 1914 in the whole Turkish world because he really contributed to the rights of the Muslims and to the formation of identity, the press, and education in the Muslim Turks in the Russian Empire. He should be perceived as a single most modernist in the Turkish world. The achievements in each separate field would have been enough to celebrate the death of his life at the 100th anniversary. Her and her husband and partner, Ms. Zühre, have far-reaching contributions in the Turkish world and should be considered an eternal heritage in the cultural history of the Turkish world. Today, if we talk about Kazan Turks, Crimean Turks, Kazakh Turks, or Uzbek Turks, or if we see a new formation of Turkish schools in the Turkish world, these are just a few of the ways that Ismail Bey Gaspirali transformed our world.

Keywords: Ismail Gaspyrali, Turkic History XIX-XX century, Turkic prominent figures,

0. Giriş: Rus İmparatorluğu’nda Müslüman Türk Kimliğinin İki Kutubu

Çarlık Rusya ve erken Sovyetler Birliği döneminde Rusya İmparatorluğu’ndaki Müslüman Türkler hakkında yazılmış olan eserleri okuduğumuzda kötüleyici niyetle kullanılmış olan “Pan-Türkizm” (Pan-Türkçülük) ve “Pan-İslamizm” (Pan-İslamcılık) adlı terimlerle karşı karşıya geliyoruz. Terimler olarak “Pan-Türkizm” ve “Pan-İslamizm” İsmail Bey Gaspiralı’nın entelektüel ve siyasi dünya bakışının bir yönün anlatmak için uygundur. Aynı zamanda, bu terimler analitik terimler değildir, aksine bunlar geniş, çok kapsamlı stereotip veya kaplamyargı olup Rus İmparatorluğu’nun liderlerinin kendilerine tabi olan Türk ve Müslüman halklarının entektüel faaliyetleri ve siyasi arzularından kaynaklanan rahatsızlıklarını ifade eder. 19.-20. yüzyıllarda bir sürü “pan” hareketleri var olup bunlar arasından “Pan-Hellenizm” (Pan-Yunancılık), “Pan-Slavizm” (Pan-Slavcılık), “Pan-Arabizm” (Pan-Arapçılık), “Pan-Afrikanizm” (Pan-Afrikacılık),

* Prof.Dr. Nazarbayev Üniversitesi, Astana, Kazakistan, uli.schamiloglu@nu.edu.kz

² Uluslararası Türk Akademisi tarafından 18-19 Kasım 2018 Tarihlerinde Türkistan’da düzenlenen “Kutsal Türkistan ve Türk Dünyasının Manevi Yenilenmesi” Uluslararası Konferansta sunulan bildiri metni

hatta günümüzde Avrupa Birliği'ni örnek olarak gösterebiliriz. Çarlık Rusya'daki üst tabaka "Pan-Slavizm'i" hoşgörü ile karşılayabilir, fakat aynı üst tabaka gözlüğünden "Pan-Türkizm" Rus İmparatorluğu'nun tebaaları için uygun olmayabilir, çünkü bu kavramlar tebaaların tarafından tutulan hoş olmayan siyasi düşünceler demektir. Sonraki Sovyet döneminde yazılmış olan eserlerde bugün bizim "Ceditizm" adlandırdığımız Müslümanlardaki modernist harketi ile bağlı olan bazı şahıslar *prosvetiteli* 'aydınlatıcı' olarak görürlerdi, ama aynı zamanda "Pan-Türkizm" ve "Pan-İslamizm" şöhreti eskisi gibi negatif anlamda kaldı. Hatta yeni dönemde, Orta Asya devletleri 1991 yılında bağımsızlığa kavuştuktan sonra, bu terimler çok kişi için eskisi gibi kötü anlam taşımaya devam etti, çünkü bu şahıslar Rus ve sonradan Sovyet hakimlerinin görüşlerini içermişlerdi veya internalize etmişlerdi. Bu toplantıdan bunu anlayabiliriz ki, 1991 yılından itibaren 1917 öncesi Müslüman Türk dünyası hakkında daha da açık ve daha da az politize olan bir şekilde konuşabiliyoruz. Ben umuyorum ki bu konu üzerindeki çalışmalar siyasi bir tartışma olarak değil, akademik bir disiplin olarak gelişmeye devam edecek.

"Pan-Türkizm" ve "Pan-İslamizm" Rusların Çarlık Rusya'daki Müslüman ve Türklerin siyasi görüşlerini tasvir etmek için en sıkı kullandıkları terimler olduğuna rağmen, Rus İmparatorluğu'ndaki Müslüman Türkler aslında siyasi, sosyal, dini, ve kültür alanında en geniş düşünce çeşitliliğine sahiplerdi. Yaklaşık 1800 yılından başlayarak 1917 yılına kadar dinde ve sonradan eğitimde reform konusunda fikirlerin kademeli gelişmesini görüyoruz, ve sonradan bunlarla yanısıra siyasi reform sahasında da fikirler oluştu. Bu hareket Orta İdil boyunda başlayıp sonradan Kırım'da yeni güç aldı. 20. yüzyılın ilk onyılına gelince Orta İdil boyunda ve Kırım'da Müslüman Tatarlar "Yeni Metod" (*usul-ı cedit*) okullarında (*mektep*) okuyorlar, hikaye ve roman gibi modern jenrlarda edebi eserler yazıyorlar, fütürist romanlarda milletin takdirini değerlendiriyorlar, ve yeni siyasi fikirleri algılıyorlar; bazıları hatta sosyalizm ve kommunizmin fikirleri ile flört ediyorlar. Başkurtlar ve Kazaklar, Tatar medreselerinde okuyup ve Tatar dilinde bu yeni fikirlerle karşı karşıya gelip ve onların etkisinde kalarak hatta bu fikirlere tepki gösteriyorlar. (Kazan Tatarları ile Başkurtların bir halk veya iki ayrı millet veya ulus olup olmamaları ayrı bir sorundur.) Aynı dönemde Türkistan ancak bu yola çıkmış oluyor. Bu sebepler için her hangi bir kişi geçmişte veya bugün Rus İmparatorluğu'ndaki Müslüman Türklerinin düşüncelerini "Pan-Türkizm" ve "Pan-İslamizm" terimleri ile bir büsbütün olarak açıklamaya kalkarsa, o sadece hiç bir şeyi anlatmayan manasız stereotiplerden faydalanmış olacak. Benim görüşümce, bu terimler hakimiyetin Rus İmparatorluğu'ndaki Müslüman Türklerini ne kadar kötü anlamış olduklarını gösteriyor.

Bu sunumda Rus İmparatorluğu'ndaki Müslüman Türklerinin siyasi düşüncelerin tam spektrumunun ne kadar karışık olduğunu vurgulamak istiyorum.

Bunu becermek için bildiğim tek yol fikirlerinin birbirine yakından bağlı olan iki en ikonik ve nüfuzlu şahısı karşılaştırmalı yöntemle anlatmaktır. Bu iki şahısın adları Şihabeddin Mercani ve İsmail Gaspıralıdır.

1. Rus İmparatorluğu'ndaki Müslüman Türkler'in Modern Kimliğinin Araştırılmasına Teorik Yaklaşımlar

Çeşitli faaliyetleri arasında hem Şihabeddin Mercani 'yi hem İsmail Gaspıralı'yı modern kimliği ortaya koyan şahıslar olarak görmeliyiz, Mercani bölgeselleştirilmiş bir modern ulusal kimliği, Gaspıralı ise bölgeselleştirilmemiş bir modern kimliği. “Ulus” kavramı modern Türk halklarının tarihi konusundaki bilimsel edebiyatta fazla yer almadığı için, önceden “ulus” kavramını kısa olarak gözden geçirmek istiyorum. Benim kastettiğim “ulus” kavramına göre belirli bir bölgenin halkı kendinin ortak bir ad (etnonim) ve etnik kimlik, (genellikle din dahil) kültür ve (çoğu zaman) dile sahip olan bir toplum oluşturduğunu içeriyor. Bir ulusun halk aynı zamanda ortak tarih ve ortak ulusal efsanelere sahip olduklarına; kimliğinin tarihi boyunca adına (etnonimine) bağlı olduğuna; ve çıkışının, ulus olarak şimdiki statüsünün, ve gelecekte sağ kalmasının ulusun yaşadığı kutsal toprağa bağlı olduğuna inanıyor.

Çeh bilim adamı Miroslav Hroch'a göre, bir ulusun oluşmasında üç kronolijik etap görünmektedir [1]:

- **A etabı:** Aktivistler ulusal kimlik için bir temel salmağa mücadele ediyorlar. Onlar ortak hususiyetleri tanıtmak için dominant olmayan grubun kültürel, dil, sosyal, ve bazen tarihi özelliklerini araştırıyorlar - ama bunu “açıkları kapatmak için belirli ulusal talepleri koymadan” yapıyorlar.
- **B etabı:** “Yeni geniş bir grup aktivistler oluşup gelecekte yeni bir ulusu kurmak maksatıyla kendi projelerine kendi etnik gruplarından olanlardan mümkün olduğu çok kişiyi celb etmek için mücadele ediyorlar.”
- **C etabı:** Halkın çoğu bir kitle hareketi oluşturuyorlar. “Bu etapta, tam bir sosyal hareket oluşmuş olup hareket her birinin kendi programı olan muhafazakar-ruhani, liberal ve demokratik kanatlara bölünüyor.”

Hroch aynı zamanda “ulus” kavramı için sofistike bir anlatma veriyor ve ileride farklı Müslüman Türk halklardaki kimliğinin nasıl oluştuğunun tarihini araştırırken bunu kullanmağa değer. Hroch'un teorisine dayanarak ileride daha da çok değerlendirilmesi mümkün olan soru var: acaba Mercani Hroch'un çerçevesine göre A etabına ait olarak görülmeli midir, acaba Gaspıralı Hroch'un çerçevesine göre B etabına ait olarak görülmeli midir. Tabii ki bu iki şahıstan başka çok insan var ve onların da hangi etaba ait olduklarını değerlendirebiliriz.

2. Şihabeddin Mercani ve Tatar Ulsu Fikri

Tarih boyunca Tatar isminin nasıl kullanıldığının tarihi, veya Türk halklarının İdil boyuna ne zaman ilk olarak gelmiş olmaları, veya İslam dinini ne zaman kabül etmiş olmaları, ve başka hangi halklarla akraba olmaları tarih açısından tabii ki enteresandır, ama bunlar bize modern “Tatar” adının manasının nasıl oluştuğunu anlatmıyor. “Tatar” adının manası ne zaman değişip bizim ‘Tatar’ adının modern anlamına değişmiştir? Benim görüşümde, biz bugünkü Kazan Tatarlar’ı modern bir “ulus” olarak anlıyoruz. Bu orta çağ tarihi yardımı ile anlatılacak eski bir fikir değildir. Bugünkü Tatarlar için bu fikir ilk olarak 19. yüzyılın ikinci yarısında Kazan’da ilk olarak geliştirilip ifade edilmiştir, yaklaşık 1850ler-1880’lerde.

Benim kanaatımca (Kazan) Tatar ulusun varlığa gelmesi büyük bilim adamı Şihabeddin Mercani (1818-1889) ile bağlıdır [2].¹ Başka yerde anlatığım gibi, bu fikir için merkezde olan metin Şihabeddin Mercani ’nin *Müstäfad ül-axbar fı äxval Qazan vä-Bulğar* adlı eseridir.² Mercani ’nin eseri ne hakkında? Bu eser Mercani ’nin klasik görüşüne göre İdil boyundaki Bulğar devleti, Altın Orda, Kazan hanlığı, ve kendi zamanına kadar İdil boyundaki Müslüman Türkler hakkındadır. *Müstäfad ül-axbar* “Tatar” adını modern halkın adı (etnonimi) olarak yerleştirmeye çalışıyor. Bu önemlidir, çünkü “Tatar” adı Rus İmparatorluğu’nda “İslav olmayan” ve herhalde “Hıristiyan olmayan” halklar için kullanılmak haline gelmişti. İdil boyundaki Türk ve/ya Müslüman halklar, Kafkasya’daki halklar, ve Sibiry’a’daki yerli halkların hepsi artık “Tatar” diye geçiyordu. Mercani orta çağ kaynaklarından ecdatlarına atıfta bulunan tarihi bilgileri toplayıp kendi zamanındaki halkın bu adla gurur duyup kullanmalarını ileri sürdü. (Unutmayalım ki, bu döneme kadar bugünkü Tatarlar kendilerini Müslüman olarak, yer adına dayanarak Kazanlı olarak, ve bazen Bulğar olarak, yani İdil boyundaki Bulğarlar’ın nesili olarak adlandırıyorlardı.) Mercani “Tatar” ismini modern bir ulusun adı olarak ileri sürüyordu.

¹ Mercani hakkında bakınız: M.X. Yusupov, *Şigabutdin Mardjani kak istorik* (Kazan, 1981); Ya. Abdullin, “İctimagiy-kul’tura xarakäte”, *Tatar ädäbiyatı tarixi*, ii: *XIX yöz ädäbiyatı* (Kazan, 1985), s. 225-237; Abdullin, *Mäğrifät nuri açar*, s. 69-83; Ya.G. Abdullin ve Ä.N. Xäyrollin, “Kereş süz”, Şihabetdin Märcani, *Möstäfad el-äxbar fı äxvalı Kazan vä Bolğar* (Kazan häm Bolğar xälläre turında faydalanılğan xäbärlär), yay. Ä.N. Xäyrollin (Kazan, 1989), s. 5-37; Mirkasıym Gosmanov, “Märcani turında ber niçä süz”, *Ütkännän — kiläçäkkä* (Kazan, 1990), s. 7-19; *Mardjani: Uçeniy, mislitel’, prosvetitel’* (Kazan, 1990); Michael Kemper, “Şihäbaddin al-Marğānī als Religionsgelehrter”, *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, yay. Michael Kemper et alia, *Islamkundliche Untersuchungen* 200 (Berlin, 1996), s. 129-165; *Islam v tatarskom mire: istoriya i sovremennost’*; *Märcani: Tarix häm xäzerge zaman/ Mardjani: Nasledie i sovremennost’* (Kazan, 1998); ve Şihabetdin Märcani (Älmät, 1998). İngilizce bakınız: A. Rorlich, *The Volga Tatars. A Profile in National Resilience* (Stanford, 1986), s. 50-53; ve Ahmet Kanlıdere, *Reform Within Islam: The Tajdid and Jadid Movement Among the Kazan Tatars (1809-1917). Conciliation or Conflict?* (İstanbul: Eren, 1997).

² [Kazan Tatarca: *Möstäfad el-äxbar fı äxvalı Kazan vä Bolğar*], i-ii (Kazan, 1885-1900). Ben bu eserin sadece 1897-1900de yayınlanmış olan ikinci baskısına bakabildim. Modern Kazan Tatarca yayınlanmış olan kısaca tercümede (Xäyrollin 1989) Altın Orda’ya ait parçalar eksiktir ve bu tercüme farklı sebeplerden önerilemiyor.

Kendi halkının tarihine gelince, o bu tarihi yaşadıkları bölgeye bağlı olarak şekillendirmekte idi. Kazan Tatarlarına gelince, Mercani İdil boyunda tarihi devamlılığı iddia ediyordu. Bu İdil boyundaki Bulğar devleti, Altın Orda, Kazan Hanlığı, ve Rus hakimiyeti altında yaşayan Kazan Tatarları'nın bölgesidir. Bu bölgede aynı zamanda İdil Bulğar devletinden başlayarak bin yıllık bir İslamiyet tarihi de var (İbn Fazlan İdil Bulğar devletini yaklaşık 922 yılında ziyaret etti). Aynı zamanda bu bölgede Türk halklarının bin yıllık tarihi de var. Bugün bu görüşteki sorunları da tanıyabiliyoruz: İdil boyundaki Bulğarlar, Çuvaş diline yakın olan Standart Türkçe olmayan bir dilde konuşuyorlardı, ve bu sebepten bugünkü Çuvaşlar da İdil boyundaki Bulğarlar'ı kendi ecdatları olarak görüyorlar. İkinci taraftan, bugünkü Çuvaşların geçmişte hiç Müslüman olduklarına dair delil yoktur. Bu problemler hariç bilim adamlarının iddia ettikleri bu bağlantılar önemli değildir. Aksine, önemli olan bu bağlantılarının Mercani tarafından icad etmiş olmasıdır, tıpkı Eric J. Hobsbawm'ın tanınmış "The Invention of Tradition" makalesinde anlattığı gibi [3, 1-14]. Başka yerde anlattığım gibi, bu Kazan Tatarların bölgeselleştirilmiş ulusu için iyi işletilmiş bir ideolojidir. Bu eser ulusu kurmak için klasik eser sayılmalıdır, tıpkı Avrupa tarihinde anlaşıldığı gibi.

Mercani 'nin eseri neden Kazan Tatar ulusuna temel salan merkezi metin olarak algılanmamıştır? Başka yerde anlattığım gibi, Rusya'daki sömürgeci çalışmalar ve erken Sovyet dönemi çalışmalar Orientalist mahiyette idi.³ Bu yaklaşım hayat, kültür, hatta düşüncenin her yönünü İslam dini göz açısından veya güneyde "Müslüman fanatizmi" göz açısından değerlendiriliyordu. Netice olarak, devrime kadar Rus İmparatorluğu'nda Müslüman Türk dünyasındaki birçok gelişme "dinde reform" olarak değerlendirilip başka bir şeyi anlayamamışlardır. Buna binaen Rus İmparatorluğu ve erken Sovyet dönemindeki bilim ve ona dayanan modern Avrupalı ve Amerikan çalışmalar Tatarlar arasında bir ulusalcılığın oluşmasını görememişler.⁴ Aynı zamanda, onun çağdaşları Mercani 'nin Tatar ulusunun babası olduğunu anlayarak doğumunun 100. yıl dönemini büyük bir armağanı çıkararak anmışlardır.⁵

³ "İctihad or Millât? Reflections on Bukhara, Kazan, and the Legacy of Russian Orientalism", *Reform Movements and Revolutions in Turkistan: 1900-1924. Studies in Honour of Osman Khoja / Türkistan'da Yenilik Hareketleri ve İhtilaller: 1900-1924. Osman Hoca Anısına İncelemeler*, yay. Timur Kocaoglu (Haarlem: SOTA, 2001), s. 347-368.

⁴ Bilimsel edebiyat için bakınız: Christian Noack, *Muslimischer Nationalismus im Russischen Reich*, Quellen und Studied sur Geschichte des östlichen Europa 56 (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000). Noack ta bu dönemi ayrıntılarla anlattığında "Müslüman ulusalcılığı" kavramının ötesine geçemeyerek Mercani'nin Tatar ulusu fikrinden bahsetmiyor, bakınız örneğin: s. 136-142, 175-178, 466-473.

⁵ Salih bin Sabit Ubaydullin, *Mārcanī. Şihabāddin Mārcanī hazrātlārenēj vāladātlārenā yōz yıl tulū (1233-1333) mōnasābātīylā nāşritelde* (Kazan, 1333/1915). Ayrıca bakınız: Yusuf Akçura, *Türkçülük. Türkçülüğün Tarihi Gelişimi* (İstanbul, 1978), s. 102-107.

3. İsmail Bey Gasprinskiy ve Türkçülük

Heyecan verici yeni fikirlerin bu çağın ikinci büyük fikir sahibi İsmail Bey Gasprinskiy'dir⁶

(1851-1914, bugün Gaspıralı adıyla tanınmıştır). Gaspıralı 1883 yılından başlayarak Bahçesaray'da dönüm noktası olan *Perevodchik/Tercüman* adlı gazeteyi çıkarmaya başladı. Bu haftalık gazete kendi zamanında Müslüman Türk dünyasında en etkili gazetesi haline gelmiş, ve belki tüm Rus İmparatorluğu'nda en önemli gazete olarak sayılmalıdır.⁷ Gazete hem Rusça hem Türkçe çıkıyordu. Türk kısmı Kırım Tatarcasında değil, Kırım Tatarcadan ve başka lehçelerden unsurlar katılmış olmuş (o bölgelerden olan okuyuculara hitab ederken) basit bir Osmanlıcadır [4, 34-35]. Gaspıralı ortak bir edebi dili kurmak çabasını ancak 1905 yılından sonra itiraf etmiştir [4, 41].

Tercüman'ı çıkarmağa başlamadan önce 1881 yılında *Russkoe musul'manstvo* "Rus İslamiyeti" adlı yazısı ve sonradan 1896 yılında *Russko-vostochnoe soglaşenie* "Rus-Şark Münasebetleri" adlı yazısı ile Rus İmparatorluğu'ndaki Müslüman Türkler'in büyük bir siyasi teorisyeni olarak şöhret kazanmıştı.⁸ Bu yazıların amacı Rusların Müslümanlara karşı fikirlerini yumşatmaktı ve o Rus İmparatorluğu'ndaki Ruslar ve Müslümanlar arasında bir uzlaşma (*sblijenie*) çağrısında bulunuyor. Hatta o Ruslara *sooteçestvenniki* 'yurttaşlar' olarak sesleniyor. Gaspıralı'nın ikinci bir gündemi gazetesinin 1905 yılından sonraki sloganından malumdur, yani "Dilde, fikirde, işte birlik", çünkü Gaspıralı sadece ortak bir Türk edebi dilin taraftarı değil, o tüm Müslüman Türk halklarının birleşmesinin taraftarı idi. Gerçekten, Rus İmparatorluğu'ndaki Türk halklarının birliği için taraf olduğu gibi, Rus İmparatorluğu'nun dışında tüm Müslüman halkları birleştirici bir ideoloji için taraf idi. İşte Rus İmparatorluğu'nda ve sonradan Sovyet dönemindeki Orientalist çalışmalarda kötülenmiş olan iki fikir, "Pan-Türkizm" (Pan-Türkçülük) ve "Pan-İslamizm" (Pan-İslamcılık).

⁶ Gaspıralı hakkında bakınız: Edward J. Lazzerini, "İsmail Bey Gasprinskii (Gaspıralı): The Discourse of Modernism and the Russians", *Tatars of the Crimea. Their Struggle for Survival*, yay. Edward Allworth (Durham, 1988), s. 149-169; Alan W. Fisher, "İsmail Bey Gaspıralı, Model Leader for Asia", *Tatars of the Crimea. Their Struggle for Survival*, s. 11-26; Nadir Devlet, *Rusya Türklerinin millî mücadele tarihi (1905-1917)*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları 58 (Ankara, 1985); *İsmail Bey (Gaspıralı)*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları 962 (Ankara, 1988); ve Hakan Kırımlı, *Kırım Tatarlarında millî kimlik ve millî hareketler (1905-1916)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, VII, 167 (Ankara, 1996); *National Movements & National Identity Among the Crimean Tatars (1905-1916)*, The Ottoman Empire and its Heritage 7 (Leiden, 1996).

⁷ *Tercüman* ve 19.-20. yüyıllardaki tüm Müslüman Türk dünyasındaki gazeteleri Anderson'un ileri sürdüğü "hayali cemaatlar" çerçevesi göz bakışından analiz edilmeye değer, bakınız: Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, revised edition (New York: Verso, 2006).

⁸ İsmail Bey Gasprinskiy, *Russkoe musul'manstvo*, Society for Central Asian Studies. Reprint Series 6 (Oxford, 1985); ve İsmail Gasprinskiy, *Russko-vostochnoe soglaşenie. Mîsli, zametki i pojelaniya* (Bakhchisaray, 1896), çev. Edward J. Lazzerini, "Russo-Oriental Relations: Thoughts, Notes, and Desires", *Tatars of the Crimea. Their Struggle for Survival*, yay. Edward Allworth (Durham, 1988), s. 202-216. Ayrıca bakınız: Edward J. Lazzerini, "İsmail Bey Gasprinskii's *Perevodchik/Tercüman*: A Clarion of Modernism", *Central Asian Monuments*, ed Hasan B. Paksoy (İstanbul, 1992), s. 143-156, özellikle s. 150-151.

Gaspıralı bugün bazen Kırım Tatar ulusalcılığın (yani milliyetçiliğinin) simgesi olarak kabul edilse de, onu bir “Kırım Tatar” milliyetçisi olarak görmek yanlış. Gaspıralı tüm Türk halklarının birliğini istiyordu:

Dile gelince, doğu Sibirya’daki Yakutlar, Sibirya Türkleri, Baraba, Kazak, Kırğız, Karakalpak, Başkurt, Noğay, Kazanlı, Kırımlı, Kumuk, Uyğur, Özbek, Tarançi, Sart, Azerbaycanlı ve Osmanlı, hepsi türkçe konuşuyor ve hepsi Türklerdir.

...Rusya tabaası olan Türkler’e ‘Tatar’ deniliyorsa, bu hatadır, bir iddiadır... Rusların ‘Tatar’ dedikleri ve Bukharalıların ‘Noğay’ dedikleri hakikatte Türklere dir.⁹

Çeşitli Türk halklarının tek bir “Türkler” grubunu oluşturduğuna inanmış olsa da, Gaspıralı en başlangıçtan modern anlamdaki bir bölgeselleştirilmiş bir ulus için mücadele etmedi, ve böyle bir ulus başka yerde, Rus İmparatorluğu’nda veya Osmanlı İmparatorluğu’nda yoktu. Onun vizyonu daha da ziyade Rus İmparatorluğu’nun son döneminde düşünülmüş *milli muhtariyet*’e benzeyip bugün Rusya Federasyonu’nda yine böyle bir kavram söz konusudur.

Gaspıralı ve Mercani arasında Mercani ’nin ölümünden önce herhangi bir münasebet olup olmadığını bilemiyorum. Prensip olarak, Gaspıralı’nın sunduğu fikir Mercani ’nin sunduğu fikir ile rekabette idi. Mercani ’nin fikirleri yaklaşık Gaspıralı’nın doğmuş olduğu döneme denk geliyor, Gaspıralı’nın fikirlerinden önce yayılmaya başlamıştı, ve uzun vadede Gaspıralı’nın fikirlerinden daha da etkili oldu. Rus İmparatorluğu’nun tarihinin son 10-15 yılda Müslümanlar arasında oluşan anlaşmazlıklar bir taraftan bölgeselleştirilmemiş bir birlik isteyenler ve öbür taraftan bu fikire karşı olanlar arasında idi. Bu iki fikirin çatışmasını en net olarak Rus İmparatorluğu’ndaki Müslüman kongrelerinin tarihinden görmek mümkündür: bir taraftan Müslüman Türklerinin çoğu istemiş olan bölgeselleştirilmemiş bir *milli muxtariyât* vardı, diğer taraftan Kazan Tatarlarının istediği bölgeselleştirilmiş bir yapı buna karşı duruyordu.

Gaspıralı’nın mücadelesi sonradan Kırım’daki Türklerin kimlik ve statüsü hakkında yeni fikirlerin ortaya çıkmasından güçsüzlendirilmiştir. Bu hareket 1890larda Kırım’da yükselen “Genç Tatarlar” hareketiydi [4, 55]. “Genç Tatarlar” hareketi o günün daha da radikal siyasetini yansıtarak, aynı zamanda Kırım’ı bir anavatan olarak gören ayrı bir Tatar dil ve kültüründen oluşan bir kimliğin taraftarı olduğunu yansıtıyor [4, 73-104, 85-86]. Yeni bu bölgeselleştirilmiş ulusal kimlik kontekstinde Kırım Tatarların önceki Osmanlı İmparatorluğu’na ve başka yerlere yapılan göçlerinden neden reddettiklerini anlamak mümkündür [5, 317-318].

Mercani ’nin bölgeselleştirilmiş ulus fikri son derece etkili idi, ve bu hala bilimsel edebiyatta iyi anlaşılmıyordur. Bana kalsa, “Genç Tatarlar” hareketinde o dönemin basınının Mercani ’nin fikirlerini yaydığının etkisini görebiliyoruz.

⁹ [İsmail Gaspıralı], “Yine lisan bahsi”, *Tercüman*, November 21, 1905; tercüme olarak Kırımlı, *National Movements & National Identity Among the Crimean Tatars*, s. 41.

Sonradan Genç Tatarlar *Vatan xadimi* gazetesini başladılar. Buna bir karşı cevap olarak, Gaspıralı 1906 *Millät* adlı ikinci gazeteyi açmaya mecbur kaldı. Bu gazette hala pan-İslamcı karakterde olup daha da milliyetçi idi. Gaspıralı vefat ettiğinde çok büyük bir başarısızlıkla karşı karşıya gelmişti: o hala bir Müslüman Türk kimliğinin taraftarı idi, bir bölgeselleştirilmiş Kırım Tatar ulusu taraftarı değildi. 21.yüzyılda onun hedeflerinin gerçekleştirilmesini görecektir miyiz acaba? Rusya Federasyonu hiç milli cumhuriyetleri yok ederse, mutlaka onların yerine Rusya Federasyonu’nun Müslüman Türkleri *milli muhtariyät* modeline dönmüş olacaklar.

4. Tatar mı, Türk mü?

1881 yılında *Rusya Müslümanları* adlı eserinde Gaspıralı Rus İmparatorluğu’ndaki “Türk-Tatar halklarından” bahsederdi [6, 25-26; 4, 38-39]. *Tercüman*’da sonradan “Türk-Tatar halkları”, “Müslümanlar”, ve “Tatarlar” adlarını değiştirilebilir bir biçimde kullanırdı, amma “Türk” adını çok az kullanırdı. 1905 yılından itibaren en çok “Türk” adını kullanıp (örneğin yukarıda verilen makeleden alıntıda gibi) sadece bazen “Türk-Müslümanlar”dan bahsederdi [4, 40]. Anlaşıyor ki hangi terimleri hangi dönemde kullanacağına dair olan siyasi faktörler vardı. Aynı zamanda bazı terimlerin zamanla birbiri ile rekabette iken özel yeni anlamlar kazandıkları genel olarak hesaba alınmıyor.

20. yüzyılın başına gelince Rus İmparatorluğu’ndaki Müslüman Türkler arasında kendilerine “Türk” veya “Tatar” olarak adlandıracaklarına dair karışık bir tartışma görüyoruz ve bu Gaspıralı’nın örneğin 1881’de kullandığı terminolojideki tutarsızlığın çok daha ötesindedir. 1905 yılına gelince buna katkıda bulunan birkaç önemli faktör vardır. Birinci olarak, bir taraftan Rus İmparatorluğu’ndaki Müslüman Türkler acaba aralarında ortak bir yazı dili paylaşabilir mi veya ortak bir yazı dilleri gerçekten var mı diye bir görüş ile Gaspıralı’nın ürettiği yazı dilinin ayrı ayrı bölgesel diller için kullanışlı olmadığı diye bir görüş arasındaki tartışma vardı. Müslüman Türkler’in (veya tüm Türk dünyasının) tek bir ortak yazı dili kabul edebilmesi veya kabul edebilmemesi söz konusu olmamalıdır. Zaten İtalya veya Almanya’daki dil sahasındaki birleşmesi (“linguistic unification”) aşağı yukarı 19. yüzyılın görünüşüdür. Asıl nokta budur ki, İdil boyundaki Tatarların dili (ve birkaç yıl sonra Kazakların da dili) yeterli gelişmiş olup Gaspıralı’nın ileri sürdüğü dile karşı bir alternatif olarak kullanılmakta idi.

İkinci olarak, İdil boyundaki Tatarların kullandığı bölgesel dil hala kuvvetli bir ulusal kimliğe bağlı olmadığı için Tatarlar dillerinden hala gurur duymuyorlardı. Ancak 1905’e gelince Mercani’nin septiği tohum çok kuvvetli ve artık ters çevrilemez ve “Tatar” adını temel olarak gören bir bölgeselleştirilmiş kimlik hareketi haline gelip artık her modern anlama denk gelen yeni bir ulusun adı olarak kullanılmaya başladı. Gabdullay Tukay’dan başlayarak Tatar dili ve ulusal

kimliği arasında çok kuvvetli bir bağlantı oluşmuş oluyor. Herder zamanından beri Avrupa'daki ulus anlayışı dilde birlik mefhumunu benimsemiş olup nasıl olsa da Tatarlarda da ulus ve dilde birlik arasında aynı bağlantı kurulmuştu.¹⁰

Üçüncü olarak, “Tatar” adında “Türk” adında bulunmayan belirli bir toprak unsuru vardır. Yukarıda bahsettiğim gibi, Şihabeddin Mercani bunu kendi çabaları arkasında genel olarak İslav olmayan, Hristiyan olmayan her halk için kullanılmakta olan bir terimi İdil boyu'ndaki Müsülman Türkler'ine kendilerini tanımlamak için kullanacakları bir ad haline getirmişti. Bunda farklı olarak Gaspıralı'nın kullandığı terimin herhangi bir toprak unsuru veya aidiyeti yoktu, çünkü bu terimi daha da eski ulusallılık öncesi bir anlamda kullanıyordu. Sonradan Kırım'daki Genç Tatarlar “Tatar” terimini seçtiklerinde onlar da özel olarak Kırım'a ait bir toprak unsuru olan bir terimi seçmiş oldular. İşte bu Gaspıralı'nın “Müsülman Türk” terimini redd etmelerinin sebeplerinin biridir.

Yine de 20. yüzyılın başında Gaspıralı'nın Rus İmparatorluğu'ndaki Müsülman Türkler'in birliği diye siyasi fikri İdil boyu'nda yaşayan hayli entelektüel tarafından sıcak karşılandı. Bunun sebepleri arasında bir yandan Gaspıralı'nın yaşadığı itibar, öte yandan ise İdil boyu'ndaki Tatarlar dahil Rus İmparatorluğu'ndaki Müsülman Türkler'in birbirlerini desteklemekte fayda görmeleridir. Akibette kendi dilleri birleştirdiği ayrı bir bölgeselleştirilmiş ulus mefhumu İdil boyu'nda derin kökler atmış olsa da, artık kendilerini Rus İmparatorluğu'ndaki diğer Müsülman Türkler'den ayırmaya devam eden “Tatar” terimini kullansınlar mı veya başka bir ad kullansınlar mı gibi ciddi bir tartışma oluştu. Bunun önemli bir örneği yazdıkları yeni ulusu tanımlamak için Mercani'den farklı fikirleri ileri süren ve aynı zamanda Mercani'nin taraftarı olan Rızaeddin Faxreddin'dir (1858-1936). Son 20 yılda yayımlanan eserlerinde Faxreddin'in “Bulğar Türkleri” ve “Kazan Türkleri” adlı terimleri tercih ettiğini görüyoruz.¹¹ Bu İdil boyu'ndaki Tatarlar için “Tatar”, “Türk”, ve başka kimlikleri ileri süren kapsamlı tartışmaların sadece bir örneğidir.¹² Sonuçta Tatar ulusunun kimliğine dair bu tartışma Bolşevik Devrimi yüzünden sonuçsuz tamamlandı: artık “Tatar” ve “Kazan Tatarı” terimleri seçilip kurumsallaşmış oldular.

¹⁰ Bakınız: Johann G. Herder. yay.-çev. Marcia Bunge, *Against Pure Reason: Writings on Religion, Language, and History* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1993); ve John Myhill, *Language, Religion and National Identity in Europe and the Middle East: A Historical Study*, Discourse Approaches to Politics, Society and Culture (Amsterdam: John Benjamins, 2006).

¹¹ Nadir Devlet te bundan bahsediyor, “XX. Yüzyılda Tatarlarda Millî Kimlik Sorunu”, *Belleten* 60 (1997), s. 193. Bakınız: Rızaeddin Fäxrëddinev, *Bolgar vâ Kazan törekläre* (Kazan, 1993), özellikle s. 20-22. Ayrıca bakınız: also Noack, *Muslimischer Nationalismus im Russischen Reich*, s. 469-473.

¹² Bu tartışmanın iyi bir özeti için bakınız: Ayşe Gün Soysal, “20. yüzyıl başında Tatarlarda kimlik arayışı ve diğer Türk topluluklarıyla ilişkiler” (Ph.D. dissertation, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Tarihi Anabilim Dalı, 2001), s. 241-295, özellikle s. 257ff. Dr. Soysal'a tezini paylaştığı için teşekkür etmek istiyorum.

5. Rus İmparatorluğu'ndaki Müsülman Türkler arasında Eğitimde Reform

Müsülman modernistlerin önemli katkıda bulundukları ikinci büyük alan eğitimde reformdur. Mercani'nin eğitimde reform için programı hem medreselerdeki geleneksel yaklaşımın redd edilmesi hem de yeni bilim dalarının okutulması için çağrıda bulundu.¹³

İctihad'ı uygulanmanın serbest olması: bireylerin sorulan her soruya karşı Kuran'ı okuyup ve kendileri değerlendirip cevap verebilmeleri.

Taklidden (yani eski otoritelere soru sormadan ve kritik bir yaklaşımı göstermeden saygı duymak) vaz geçme.

Medreselerin skolastik, konservatif felsefe hakkındaki kitaplardan vaz geçmesi.

Medreselerde Kuran'ı, Hadis'i ve İslam tarihinin okutulmasının başlatılması.

Medreselerde fen ve Rus dilinin okutulmasının başlatılması.

İslam kültürüne ve İslam'ın başlangıçtaki saflığına dönüş.

Bunu diyebiliriz ki Mercani'nin ayak izinden yürüten Gaspıralı, Rus İmparatorluğu'ndaki Müsülman Türkler'deki eğitimin gelişmesine herhangi ikinci şahıstan çok daha büyük bir katkıda bulunuyordu [4, 45-52].

Geleneksel Müsülman okullardan farklı olarak Gaspıralı'nın ileri sürdüğü sistem halk'ın tarafından destklenen bağımsız “Yeni Metod” (*usul-i cedit*) okullardan oluşuyordu. Gaspıralı'nın sistemindeki temel taş 40 günde Arab elifbesinde okuyabilmeyi öğretmekten oluşup sadece arapça harfleri ezberleyip Arap dilinde olan Kuran ve başka dini metinleri okuyabilmek için değil, öğrencinin ana dili olan Türk dili okuyabilmek için okutuluyordu.

Bunun dışında Gaspıralı okullarında (*mektep*) modern sınıfları kurup okulun modern tesisi, standartlaştırılmış ders saatleri (her ders 45 dakika olur, günde en fazla beş ders, haftada altı gün ders), düzenli sınavlar, ve Gaspıralı'nın Arapça elifbeyi tanıtan ve konuları arasında Müsülman, Kırım, ve Rusya tarihi ve coğrafyası olan kısa hikayeler ve şiirler içeren kendi *Hoca-ı sibyan* dersliği dahil güncelleştirilmiş derslikleri uygulamaya koydu.

Okulları için halk tarafından destek beklediği halde ilk “Yeni Metod” okulu 1884 yılında açıldığında sadece 12 öğrencisi kayıtlı idi. Bundan sonra bu okulların okuma ve modern bilim dalarını öğretmekte başarılarını devamlı tanıtmaya başlamış. 1887 yılında Kasimov'da ikinci bir okulu açmayı başardı. “Yeni Metod” okullarını Nijniy Novgorod'ta (Kasimov'dan yaklaşık 225 km uzaklıktadır) oradaki yıllık fuarda tanıtmaya başlamıştır. Kısa arada okulları şöhret kazanmaya başlayıp bu okullarda öğretmen olmak için çok sayıda aday çekmeye başladı.

1893 yılında Gaspıralı 40 günde okumayı öğrenme programını tanıtarak “Yeni Metod” okullarını açmalarını teşvik etmek için Türkistan ve Buhara Emiriliği'ni ziyaret etti. Gaspıralı'yı pek ılımlı kabul etmediler ve Semerkand'da açabildiği

¹³ Carrère d'Encausse, *Islam and the Russian Empire*, s. 59-60. Ayrıca bakınız: Schamiloglu, “İctihad or Millât? Reflections on Bukhara, Kazan, and the Legacy of Russian Orientalism”

okul kısa arada otoriteler tarafından kapatıldı. Her şeye rağmen birkaç yerli entelektüeli etkileyebip okullarına hayran olan bazı zengin Tatar sponsorluk yaptı, özellikle Bay Hüseyinov. Sonunda orijinal okulu öğretmenleri hazırlamak okulu haline getirdi. Zengin Tatarların sponsorluğu arkasında 1895 yılına gelince Rusya İmparatorluğu'nda 100 tane "Yeni Metod" okulu açılmış olup 1914 yılına, yani Gaspıralı'nın vefat ettiği yıla gelince inanılmayacak gibi 5,000 "Yeni Metod" okulu açılmış olmuştur.

Tercüman adlı gazetesi de dersler için okuma malzemesi olarak kaynak görev yapmıştır. Görüntüde Gaspıralı'nın eğitimi asıl hedefi olarak vurgulaması Müslümanlar'ın Rus İmparatorluğu'nda entegre olabilmesi maksadıyla kadrolar hazırlamaktı [6, 56], amma bölücülük veya ayrı bir bölgeselleştirilmiş ulusal devleti kastetmedi. Okulları seküler bilim dalları ilk olarak tanıtmakta önemli rol oynamış olsa da, onu hala İslami eğitim vermekle suçlayanlar da oldu.

Gaspıralı'nın sadece erkekler için değil, bayanlar için eğitimi de desteklediğini söylemek lazım. Daha da yukarı seviyedeki eğitimi desteklemek için Zincirli medresesini açmasına rağmen, fakat buna yeterli destek bulamayarak sonunda 1895 yılında başarısızlıkla sonuçlandı. Yine de yeniden yapılandırılmış medrese fikri Rus İmparatorluğu'nda sonradan gelişti [7, 540-570].

Mercani'nin eğitimde reform konusundaki takdimleri Gaspıralı'nın eğitim konusundaki fikirlerini açıkça etkilemiş olduğu gibi, bugünkü günümüzde İsmail Gaspıralı'nın eğitim konusundaki fikirleri hiç kuşkusuz Fethullah Güven'in eğitimde programı için ilham olmuştur.

6. Sonuç

Ölümünün 100. yıldöneminde İsmail Gaspıralı'nın hayatı Müslümanlarının haklarına ve Rus İmparatorluğu'ndaki Müslüman Türkler'de kimliğin, basının, ve eğitimin oluşmasına gerçekten esaslı katkıda bulunduğu için 1914 yılında tüm Türk dünyasında kutlanmıştır. Kendisi Türk dünyasındaki birden bir en nüfuzlu modernist olarak algılanmalıdır. Her bir ayrı alandaki başarıları hayatının ölümünün 100. yıldöneminde kutlanması için yeterli bir sebep olurdu. Kendisinin ve eşi ve ortağı olan Zühre Hanım'ın geniş kapsamlı katkılarının Türk dünyasında eşidi yoktur ve Türk dünyasının kültür tarihinde ebedi bir miras sayılmalıdır. Bugün Kazan Türkleri, Kırım Türkleri, Kazak Türkleri, veya Özbek Türkleri'nden bahsederek, veya Türk dünyasında Türk okullarının yeni bir oluşumunu görürsek, bunlar İsmail Bey Gaspıralı'nın dünyamızı şekillendirerek değiştirdiği görüşlerinin sadece birkaç tanesidir.

KAYNAKLAR

1. Miroslav Hroch, *Social Preconditions of National Revival in Europe* (New York: Columbia University Press, 2000).
2. “The Formation of a Tatar Historical Consciousness: Şihabäddin Märçani and The Image of the Golden Horde”, *Central Asian Survey* 9:2 (1990); Rusça çevirisi: “Formirovanie istoričeskogo soznaniya tatar: Şigabuddin Mardjani i obraz Zolotoy Ordı”, *Tatarstan* 1991:10
3. “Introduction”, *The Invention of Tradition*, yay. E.J. Hobsbawm ve T. Ranger (Cambridge: Cambridge University Press, 1983);
4. Kırımlı Hakan S., *National Movements & National Identity Among the Crimean Tatars*, *The Ottoman Empire and its Heritage* 7 (Leiden, 1996);
5. Brian G. Williams, *The Crimean Tatars. The Diaspora Experience and the Forging of a Nation*, Brill Inner Asian Library 2 (Leiden: E.J. Brill, 2001);
6. Гаспринский И. Русское мусульманство: Мысли, заметки и наблюдения мусульманина. – Симферополь: Тип.Спиро, 1881. – 45 с.
7. Mustafa Tuna, “Madrasa Reform as a Secularizing Process: A View from the Late Russian Empire”, *Comparative Studies in Society and History* 53:3 (2011), s. 540-570.
8. Yusupov X., *Şigabutdin Mardjani kak istorik* (Kazan, 1981);
9. Abdullin Ya., “İctimagiy-kul’tura xäräkäte”, *Tatar ädäbiyatı tarixi*, ii: XIX yöz ädäbiyatı (Kazan, 1985), s. 225-237;
10. Abdullin Ya.G. ve Xäyrullin Ä.N., “Kereş süz”, Şihabetdin Märçani, *Möstäfadel-äxbar fi äxvali Kazan vä Bolgar* (Kazan häm Bolgar xälläre turında faydalanılğan xäbärlär), yay. Ä.N. Xäyrullin (Kazan, 1989);
11. Gosmanov Mirkasıym, “Märçani turında ber niçä süz”, *Ütkännän - kiläçäkkä* (Kazan, 1990);
12. Kemper Michael, “Şihābaddīn al-Marğānī als Religionsgelehrter”, *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, yay. Michael Kemper et alia, *Islamkundliche Untersuchungen* 200 (Berlin, 1996);
13. Rorlich A., *The Volga Tatars. A Profile in National Resilience* (Stanford, 1986);
14. Kanlıdere Ahmet, *Reform Within Islam: The Tajdid and Jadid Movement Among the Kazan Tatars (1809-1917). Conciliation or Conflict?* (İstanbul: Eren, 1997);
15. Möstäfad el-äxbar fi äxval Kazan vä Bolgar, i-ii (Kazan, 1885-1900);
16. Schamiloglu U., “İctihad or Millät? Reflections on Bukhara, Kazan, and the Legacy of Russian Orientalism”, *Reform Movements and Revolutions in Turkistan: 1900-1924. Studies in Honour of Osman Khoja / Türkistan’da Yenilik Hareketleri ve İhtilaller: 1900-1924. Osman Hoca Anısına İncelemeler*, yay. Timur Kocaoglu

(Haarlem: SOTA, 2001);

17. Noack Christian, *Muslimischer Nationalismus im Russischen Reich, Quellen und Studied sur Geschichte des östlichen Europa 56* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000);

18. Salih bin Sabit ‘Ubaydullin, *Märcani. Şihabäddin Märcani hazrätläreneñ väladätlärenä yöz yıl tulu (1233-1333) mönasäbätiylä näşritelde* (Kazan, 1333/1915);

19. Akçura Yusuf, *Türkçülük. Türkçülüğün Tarihi Gelişimi* (İstanbul, 1978);

20. Lazzerini Edward J., “Ismail Bey Gasprinskii (Gaspirali): The Discourse of Modernism and the Russians”, *Tatars of the Crimea. Their Struggle for Survival*, yay. Edward Allworth (Durham, 1988);

21. Fisher Alan W., “Ismail Bey Gaspirali, Model Leader for Asia”, *Tatars of the Crimea. Their Struggle for Survival*;

22. Devlet Nadir, *Rusya Türklerinin millî mücadele tarihi (1905-1917)*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları 58 (Ankara, 1985);

23. Hakan Kırımlı, *Kırım Tatarlarında millî kimlik ve millî hareketler (1905-1916)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, VII, 167 (Ankara, 1996); *National Movements & National Identity Among the Crimean Tatars (1905-1916)*, The Ottoman Empire and its Heritage 7 (Leiden, 1996).

24. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, revised edition (New York: Verson, 2006).

25. Ismail Gasprinskiy, *Russko-vostochnoe soglaşenie. Mîsli, zametki i pojelaniya* (Bakhchisaray, 1896), çev. Edward J. Lazzerini, “Russo-Oriental Relations: Thoughts, Notes, and Desires”, *Tatars of the Crimea. Their Struggle for Survival*, yay. Edward Allworth (Durham, 1988); Edward J. Lazzerini, “Ismail Bey Gasprinskii’s *Perevodchik/Tercüman*: A Clarion of Modernism”, *Central Asian Monuments*, ed Hasan B. Paksoy (İstanbul, 1992);

26. Johann G. Herder. yay.-çev. Marcia Bunge, *Against Pure Reason: Writings on Religion, Language, and History* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1993);

27. John Myhill, *Language, Religion and National Identity in Europe and the Middle East: A Historical Study*, Discourse Approaches to Politics, Society and Culture (Amsterdam: John Benjamins, 2006).

28. Nadir Devlet, “XX. Yüzyılda Tatarlarda Millî Kimlik Sorunu”, *Belleten* 60 (1997).

29. Fäxreddinev Rizaëddin, *Bolgar vä Kazan törekläre* (Kazan, 1993);

30. Soysal Ayşe Gün, “20. yüzyıl başında Tatarlarda kimlik arayışı ve diğer Türk topluluklarıyla ilişkiler” (Ph.D. dissertation, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Tarihi Anabilim Dalı, 2001);

FTAMP 16.01.09

Өмірзақ АЙТБАЙҰЛЫ*

ТҮРКІ ӘЛЕМІНІҢ ҰЛЫ ТҮЛҒАСЫ А.БАЙТҮРСЫНҰЛЫ ТУРАЛЫ³

Abstract. “Language is one of the most powerful human emblems. What a tragedy it would be for those in the world who lose their mother tongue and to speak. Our era is a time of writing, and writing is much more important than conversation. There is three kind of languages in the world: 1) Isolate languages , 2) Agglutinating languages, 3) Fusional languages.

Keywords: Ahmet Baitursynov, Kazakh Language and Turkic World

Кеңес дәуірі 60 жыл бойы ұмыттыруға тырысқан Ахмет Байтұрсынұлы ұлт мәдениетінің төріне қайтадан жарқырай көтерілгелі бері бұл тұлғаның болмыс-бітімін әлі де толық жеткізе алмай келеміз. Өйткені ол кісінің қазақ елі үшін атқарған ұшан-теңіз еңбегіне әзір ешкімнің әлеуеті, ғылыми ұғым құшағы құша алатын емес. Оның ұстаздық, ғұламалық, ақындық және өнер әлеміндегі атқарып үлгерген ересен іс-әрекеттерін қайсыбір қайраткерлер алға салып үлгі-өнеге етуден сескенетін де сияқты. Әсіресе Ахаңның қазақтың ұлттық жазуы мен терминологиясын қалыптастырудағы теңдессіз ұстанымына жүгіне бермейтініміз өкінішті! Аталған салалардың қай-қайсысында да Ахаңның өшпес ізі сайрап жатыр. Соларды дамыту арқылы ол қазақтың ғана емес бүкіл түркі әлемінің киелі де кемел тұлғасына айналды.

Тереңдете тексеріп келгенде анықталғаны - оның, ең алдымен, тілдің ұлттық негізі мен өзіндік заңдылықтарын айнықатесіз таныған, ашқан, жазған тұңғыш профессионал лингвист екені, өмір, дәуір, кезең, әлеумет жайында Абайша толғана білген ғажап акын, сөз зергері екені, білік-білімсіз, ғылым-өнерсіз қараңғы елін қапастан алып шығуға болмайтынын Ыбырайдан, Абайдан соң түсінген асқан ағартушы, алып ұстаз екені, “елімнің бір кәдесіне жарар” деген оймен өзге халықтар әдебиетіндегі жақсы-жарамды үлгілерді Абайша тәржімалап жеткізе білген шебер аудармашы екені. Сонымен бірге ол қазан төңкерісі жылдары және содан кейінгі алғашқы жылдарғы мемлекет және қоғам қайраткері. Мұның үстіне оның қаламгерлік қабілетін, көсем сөздің көшесін кеңейткен журналистік қызметінің өзі алабөтен? Бір ғана “Қазақ” газетіндегі қызметінің өзі неге тұрады? Сондай-ақ, әдебиет теориясын түзген қисыншы, мәдениет тарихына үңілген үлкен тарихшылығы тағы бар.

* филология ғылымдарының докторы, профессор, ҚР ҰҒА академигі, Қазақ тілі қоғамының президенті

³ Халықаралық Түркі академиясы тарапынан 2018 жылдың 18-19 қараша күндері Түркістан қаласында ұйымдастырылған «Киелі Түркістан және түркі әлемінің рухани жаңғыруы» атты халықаралық ғылыми-теориялық конференцияда жасалған баяндама мәтіні.

Міне осының бәрі Ахаңның бір басына қалай шоғырланып, түйісіп жатқанына қайран қаласыз. Бір қызығы, Ахаңның алдында қазақ халқы үшін, оның болашағы үшін өлшеусіз мол мұра тастап, ұлы іс тындырған Абай, Ыбырай Шоқан сынды үш алып тұлғаның болғаны мәлім. Бұлар қазақ үшін ең басты үш арналы жолды ашып кеткен даналар. Ол-ғалымдық, ол-ағартушылық, ол-ақындық. Бақсақ, Ахаң осы үш арнаны да өзіне мұра тұтып, ары қарай дамытып кете білген ірі тұлға. Яғни, өткен ғасыр мен осы ғасыр аралығын жалғап тұрған алтын көпір іспетті кемеңгер.

Біз бұл жолғы әңгімемізде жұртшылыққа соңғы жылдары әр қырынан сөз болған өмірбаяндық деректерді тәптіштей бермейік деп түйдік сондықтан Ахметтану ілімін әйгілеп тұрған әлгіндей басты-басты бағыттарға баса назар аударуға ойысқанды жөн көрдік.

Ол ең алдымен, ағартушы - ұстаз. Оның мына өлең шумағына құлақ түрелік:

Адамдық диқаншысы-қырға шықтым,
Көлі жоқ, көгалы жоқ құрға шықтым.
Тұқымын адамдықтың шаштым, ектім,
Көңілін көтеруге құл халықтың.

Өмір бойы “қалың елі, қазағы, қайран жұртын” қайтсем сәулелі болашаққа алып шығамын, қайтсем кәміл адам жасаймын деп армандаған Абай үлгісінің тікелей жалғасы дерсің Ахаңды. Дәл солай, “көгалы, көлі жоқ құр дала іспетті, сауаттылыққа шөлдеген елін” оқытуды ол бала күнінен мақсат еткен. Мақсатына сәл де болса жеткен. Өзінің алдындағы ұлылардай емес, өз еңбегінің жемісін де көрген.

Бұл кезде, әрине қазақ арасында бірен-саран Ахаң сияқты оқығандар шыға бастаған болатын. Әйтседе олардың көбі халық кәдесі, ел мұңынан гөрі өз құлқынын көбірек күйттеп, ұлыққа жағыну тәрізді еріксіз күнкөріс тірлік айналасынан шыға алмайтын. Ал Ахаң әдепкі қызметін бала оқытудан бастады. Ол ел еңсесін көтеру үшін, олардың санасын көтеру қажеттігін, ал сананың биіктеуіне сауат керектігін ерте түсінеді

Өз өмірін осы жолға бағыштайды.

“Оқ тиіп он үшімде ой түсіріп,

Бітпеген жүрегімде бар бір жарам”- деп өзінің бұл жолға қалай түскенін баяндаған кейінірек жазылған “Анама хат” деген өлеңінде. Кәрі Ояз бен Байтұрсынның арасындағы сол бір оқиға зейінді баланың зердесінде мәңгі өшпес із қалдырғаны мәлім.

Тандаған жолы, кедір-бұдырсыз заулап жатпаған. Алғашқы қаққыдан соң тауы шағылып өз басын күйттеп кететін адам аз ба, өмірде. Ахаңның бір ерекшелігі сол, кездескен кедергі мен соққылардың ешқайсы оны мойыта алмаған. Алданған, үміті ақталмаған, тауы шағылған кезі көп болғанмен,

таңдаған жолдан таймай еліне керекті шаруаға ерінбей жегіле түскен.

Орыс миссионерлерінің көбі арнайы тапсырмамен жүргенін ол алғаш рет үміт артқан Алекторовтың алдына барғанда сезеді.

Ол кезде Алекторов Омбыда отырып Ақмола, Семей уалаятының оқу жүйесін басқаратын. Онымен сөйлесе келе бұлардың бірен-саран қазақ балаларын оқытудағы мақсаты өнер-білімге жетектеу емес, өз қажеттеріне жаратарлық тілмәштік ұсақ шенеунік қызметін аткарушыдан ары асырмайтын пиғылы барлығын сезінеді де, Ахаң ширыға түседі. Өзі сияқты адамдардың ең қасиетті де бірінші борышы - білгенін өз қазағына, өзгелерге үйрету, сөйтіп халқын надандық шырмауынан қалайда алып шығу деп түйген.

Ахаңның Қарқаралы /1897-1907/ өңіріндегі қызметі осындай мақсат-мүдделерге толы болатын. Дәл осы кезде Ахаң маңайына біртіндеп сауат ашқан саналы топ шоғырлана бастайды. Олар айналаға зер салып, орыстандыру саясатының торына түсіп жатқан ағайынның халін жеңілдетпек болып, сол кездегі Ресей империясының Министрлер кеңесінің Төрағасы атына, бастарын бәйгеге тігіп петиция / тілек хат / жолдайды.

Бірақ оған үкімет құлақ аспағанымен бұл қазақ халқының алғашқы бұлқынысын, тілек- талабын танытқан батыл жолдау еді. Сонысымен бұл хат ел санасына титтей де болса сәуле құйды. Әрбір ұлт өз мүддесін қорғай білу жолын қарастыруға хақылы, міндетті екенін ұқтырды.

Ахмет халқын сауаттандырудың сан түрлі жолын қарастырды. Соның санаға тиер бір түрі И.А.Крылов мысалдарын аударып, қазақ арасына азаттық рухын жеткізу болды. Крыловты кезінде Абай да аударған. Бірақ ол кезде қазақ бұл кездегіден де қараңғы болғандықтан жалпы жұртшылыққа Абайдың асыл сөзі жетпей жатты. Ал, Ахаң, әсіресе төңкеріс рухындағы дүниелерге баса назар аударады. Елді еліктіріп дүбірге қосу мақсатында:

“Ат тұрмас аяғында желі болса, дүсірлеп шапса біреу қиқу салып деп ұран тастайды. Аңқау, адал қазақ ағайынды қайрай түсіп:

“Жұрт едік аңқау өскен қазақ болып,

Далада кең сахарада көшіп-қонып

Жүрмесек, болар еді мазақ болып ” -деп шымырқанады.

Білімсіз, сауатсыз болғандықтан өмірдегі үлесінен айрылып, бірімен бірі босқа айтысып қор болып құрып бара жатқан ағайынды сілкіндірейін деген оймен:

“Қазіргі пайдасына бәрі жетік

Адам аз алдын қарап болжайтұғын

Аңдысқан бірін-бірі жаудан жаман

Ойласам, ел белгісі оңбайтұғын.

Бұл белгі табылып тұр біздің жұрттан

Таласып, бір-бірінің жүзін жыртқан.

Алданып арадағы дау-шарына
Қатерден қапері жоқ келер сырттан”
/ “Үлес” / іспетті жолдарды жазады.

Немесе “Малшы мен масадағы” мына түйіндеуді қай кездің қазағы да естен шығара ала ма?

Мысалы қазақ - малшы ұйықтап жатқан
Жыланды пәле делік аңдып баққан.
Пәленің түрін көрген мен-Сармаса-
Халықты оянсын деп сөзбен шаққан.

Надандықтың көзі соқыр. Уыты өткір Оның ақыл мен санада шаруасы шамалы. Ахаң мұны да біледі. Содан сескенеді. Және көрегендікпен былай деп өзінің де болашағын болжап кеткендей болады:

Ойлаймын осы сөз де жетеді деп,
Қатты айтсам сөзім батып кетеді деп,
Ұйқысы ашылмаған жұрт өзімді
Қорқамын Сармасадай етеді деп.

Қазақ бұрын- соңды мұндай тәуелсіз рухтағы сөзді естіген емес-тін. Осы рухта әлденеше өлең жазады. Міне, осыдан бастап А.Байтұрсынұлы қалың қазаққа мәлім бола бастады. Алайда мұндай сөзді жақтырмайтын қырын қабақтар оның басқан қадамын аңдиды. Әсіресе ел-жұртты саналылыққа, еркіндікке жетелейтін “қырық мысал” сынды дүниелерді, патшаға қарсы петицияны жазған Ахметтің әлгіндей аңдудан тынысы тарыла түседі. “Аңдыған жау алмай қоймайды” дегендей, ол ақыры 1907 жылы жеті жолдасымен бірге тұтқындалып, Семейдегі түрмеде тергеусіз, сотсыз сегіз ай жатады. Кейін Орынборға жер аударылады да, елден сол кеткеннен мол кетеді. Қарқаралыдағы ағартушылық қызмет осымен тоқтайды. Содан Ахаң 1917 жылға дейін Орынборда болады. Өмірдің күнгеі мен көлеңкелі жақтарының ауысып келіп отыратыны зандылық. Ахаң өмірінен де осындай бір қызық жайды байқаймыз. Қараңыз, жазықты адам ретінде жер аударылған А.Байтұрсынұлының бұл тұстағы еріксіз сапары оның өміріндегі ең нәтижелі кезең болып тарихта калды. Мұндағы бар мүмкіндікті пайдаланып, ол бұрын қолы жетпей жүрген керекті әдебиеттермен танысып, мағлұматын кеңейтеді. Кітапханаларға барып ғылым, білім дариясына құлаш ұрады. Оған тереңдеген сайын “қайтсем өз халқымды қараңғылықтан құтқарам” деген арман жауап ала бастайды. Патшалы Ресейдің кешегі күнге дейін беймағлұм болып келген саясатының астарын түсініп, көп нәрсеге көзі ашылады. Ашынады да, соны аяусыз шенеп, тіл құдіретімен түйрей түседі.

Қазақ балаларын оқытудың тиімді жолдары мен әдістерін іздестіріп табады да, бастауыш мектептер үшін ұлттық негіздегі оқу құралдары мен оқу-

лықтар жазады. Халықтық мұраларды ертегі, эпос, жұмбақтар, аңыз, нақылдар т.т. жинап, бастырумен шұғылданады.

Сол кезде Уфадағы “Ғалия” медресесінде оқып жүрген жастар Ахаңның істеріне көңілдері құлап, соның төңірегіне жиналып, үйірсектенеді. Ахаң аузынан шыққан ел, жер халықтық істер туралы тың ойлар қатты әсер етеді. Көп ұзамай осы жастардың ұйғарымы, өтініші бойынша жұрттан қаржы жиналады да, газет шығару мәселесі қозғалады. Сөйтіп қазақ әлемінде айрықша орын алған “Қазақ” газеті дүниеге келеді. Оған Ахаң басшылық жасайды. Бес жыл шамасында шығып тұрған бұл газет қазақ санасын оятып, кеуделерге нұр мен сәуле құйды. Әлеумет өмірінде қаншама мәселерге қозғау салды. Бұл ешбір өлшемге сия бермейтін іс болатын. Мұны сала-саласымен талдап таратып айту зерттеуші ғалымдардың алдағы кездегі міндеті.

Осы тұста Ахаңның елу жылдық тойында барынша шабыттана ой қозғаған М.Әуезовтың мына бір пікірін еске ала кетуді парыз санаймыз: «Бөтен қалада қыр есіне түскен» елін ойлап жүрген балаға “Қазақ” газеті аулынан келген сәлемдемедей болатын. Ел басына келген пәленің атын білмей түсін танымаса да елі мінген еспесі жоқ қайықты теңіз ішінде жылжытып бара жатқан жел мен құйынның бар екенін оқып жүрген балалар да сезетұғын. “Қазақтың еңкейген кәрі, еңбектеген жасына түгелімен ой түсіріп, өлім ұйқысынан оятып, жансыз денесіне қан жүгіртіп, күзгі таңның салқын желіндей, ширықтырған, етек-жеңін жиғызған “Қазақ” газеті болатын”.

Міне қазақ халқы үшін, оның ұлттық санасының оянуы үшін “Қазақ” газетінің қаншалықты ролі болғанын бұдан асырып бағалау мүмкін емес.

Ахметтің адамдық кейпінің биіктігі мынадан айқын аңғарылады. Ол адамды барлығы -жоқтығына немесе тоқтығы-аштығына қарап емес, азаматтық пішініне, адамдық болмысына қарап бағалаған. Тап күресінің әйгілі қайраткерлерінің көбі Ахаңның осы қылығын түсіне бермеген. Тіпті қазақ поэзиясының альбатросы атанған Сәкен Сейфуллиннің “Әрине, Ахмет қазақ халқының байы мен жарлы-жалшы тобының жігін ашып, бұл екі тап қатар тұрғанда, жарлы табын байлар табы жұмысқа жегіп қойып, **борсықша** сора беретіндігін айтқан жоқ” деген сөзі осыған дәлел.

Халқының жақсылығы мен жаманына өзін жауапты сезіну үлкен жүректің ісі. Ахаң міне сондай ұлы жүрек иесі.

Ол - ғұлама ретінде де қазақ ғылымының болашағын **болжап, тағдырын** толғана білген кемеңгер. Мәселен, қазақ тіл білімінің келелі **мәселелерін** өзінің “Өмірбаяндық” қолжазбасында ол былай деп таратып **ашуға** тырысқан: “Біріншіден, қазақ тілін фонетикалық, морфологиялық және синтаксистік тұрғыдан зерттеумен, екіншіден, қазақ алфавитін /шифртің емес/, орфографиясын жеңілдету және реттеу үшін реформа **жасаумен**, үшіншіден, қазақ жазба тілін лексикалық шұбарлықтан, басқа тілдердің **синтаксистік**

ықпалынан тазартумен, ақыры, ең соңында, төртіншіден, проза / іс-қағаз, публицистика, ғылыми жазба тіл / тілін кітаби тіл арнасынан стилистикалық өңдеу, **қазақ сөздерінен термин жасау арқылы халықтың жанды тілінің арнасына көшіру істерімен айналыса бастадым**". Соңғы сөйлемді қайталап еске алалық. Осы үзіктің өзінен қазақтың ғылым тілі мен терминологиясын түзуді қалай ұғып, қалай жасамақ керектігі жөніндегі көзқарасын айқын аңғаруға болады. Қазақ терминологиясына ден қойып, оны оңай нәпақа еткісі келетіндерді ойландырар сөз. Ол ана тілдің қауызын аршы, тінін аш, ішіне үңіл, ізден, өз мұрамызды іске жарат, керегінді содан табасың, - дейді.

Ол өзінің жоғары түсінігі және болашақты болжампаздығымен, соған орай не істеу керектігін нақты біліп, сезініп отырған көрегендігімен өз замандастарынан оқ бойы озық тұрады. Мәселен ел болашағы жазу-сызусыз дамымайтынын да кезінде кеңінен айтқан Ахаң болатын. "Біздің заманымыз жазу заманы... Сөздің жүйесін, қисынын келтіріп жаза білуге, сөз қандай орында қалай өзгертіліп, қалайша біріне-бірі қисындасып, жалғасатын жүйесін білу керек" дейді де Ахаң үш бөлім, үш кітаптан тұратын "Тілқұралын" жазады. Бұл оқулық қазақ қауымының тарихында бұрын болмаған құбылыс. Мұны жалпы қазақ тілі дейтін ұғымтанудың басы десе де болады. Шынында да көптеген ғалымдарымыздың пайымдауындай "Қазіргі қазақ тілі" дейтін ғылым саласының негізі осыдан басталса керек, яғни соның іргетасы десе де жарасады.

Ахаңның зерделілікпен тындырған шаруасының бір парасы қазақ тіл білімінің ғылым ретінде қалыптасуына қосқан үлесінен байқалады.

Неге десеңіз білім мен ғылымның қай саласын қарастырсаңыз да, олардың жүйелі қалыпқа түсуі, ең алдымен терминдік атауларының саралануына тікелей байланысты. Міне осыны көздеген ғалым қазақ тілі салаларын қолмен қалағандай етіп термин сөздермен жабдықтайды. Мәселен қазақ тілі грамматикасына тиесілі ұғымдардың бас-басына қазақша термин тауып ұсынуы неткен шеберлік, неткен тапқырлық. Күні бүгін де осы сала бойынша мұқтажымызды өтеп отырған **анықтауыш, бастауыш, баяндауыш, зат есім, сын есім, етістік, жай сөйлем, кұрмалас сөйлем** т.т. тәрізділер осыған айғақ.

Осыдан оның термин жасау ісіне мұқият қарағанын және қандай принцип ұстанғанын айқын аңғарамыз. Мына пікір аса мәнді. "Біз сияқты мәдениет жемісіне жаңа аузы тиген жұрт, өз тілінде жоқ деп, **мәдени жұрттардың тіліндегі даяр сөздерді алғыштап**, ана тілі мен жат тілдің сөздерін араластыра - араластыра, ақырында ана тілдің қайда кеткенін білмей, айрылып қалуы ықтимал. Сондықтан мәдени жұрттардың тіліндегі әдебиеттерін, ғылым кітаптарын қазақ тіліне аударғанда, пән сөздерінің даярлығына қызықпай, ана тілімізден қарастырып сөз табуымыз керек. Сонда біздің әдебиетіміздің

тілі таза болып, жоғарыда айтылған талғау салтының шарты орындалған болады”. (А.Б. Әдебиет танытқыш. /Тіл тазалығы/ АҚЖОЛ. 1991, 350 б.). Қандай көрегенділікпен айтылған сөз! Тағлым!

Содан бері қаншама қар жауып, қаншама су ақты. Атамакен қаншама түрге енді. Сондай-ақ ғылым да, ғылым тілі де өзінің эволюциялық даму сатыларынан өтіп, әралуан пікір, көзқарастарын бастан кешірді. Әсіресе, қазақ тіліндегі терминдер жүйесінің қалыптасу, даму тарихы зерде салып қарастырылған адамға неше алуан сыр шертіп, із танытары хақ.

Сонда айқын аңғарылатыны бұл сала бойынша өрбітілген пікірлердің айқыш-ұйқыштығы бір негізден басталып, бір арнаға барып саятыны. Ол Ахметтану ілімі тұғырының мықтылығы. Қараңыз: ғылым тілін дамытатын терминге қойылар талап - жалқы мағыналық, дәлдік, қысқалық, нақтылық, анықтық. Осы талаптың бәрі Ахаңнан басталған. Ия, бәрі Ахаңнан таралып жатады. Мұның бәрі айтылар ойдың айқындығына, дәлдігіне, нақтылығына сеп, бұл ғылымның да табиғатына тән шарт. Терминнің отаны - ғылым. Ол ғылымнан тыс өмір сүре алмайды. Ол ғылымның негізгі құралына айнала отырып, сол ғылымның өріс алуына, дамуына септік жасайды.

Осы тұрғыдан пайымдағанда Ахаңның тапқырлығына, шеберлігіне тәнті болмасқа шара жоқ. Ол қарапайым қазақ сөздерін өзінің мақсатты ойына орай мүлде жаңаша құлпыртып, нақтылы терминдендіріп отырады. Мұны біз оның кез-келген еңбегінен көреміз. Тіпті оның “Әдебиет танытқышын” алыңыз. Ондағы әрбір сөз жаңаша нақты қолданысқа ойысып жатады. Яғни терминдік өң ажар алып жатқан әлгі сөздердің қолданыс қуатына сүйісінесіз де отырасыз.

Мемлекеттік тіліміздің осындай мүмкіндігін ашып, тиімді қолдана білу қазір аса қажет-ақ. Ендеше осы саладағы зерттеу жұмыстарында Ахаң тағылымы үлгі болар өнеге. Жалпы, А.Байтұрсынұлы үшін қазақ сөзін мақсатты қолдануға тосқауыл болмағанын байқаймыз. Ол қазақ сөзі теңізінде еркін әрі құлаштай жүзген жан.

Және сол терминді, жалпы тілді қолданыс құралы есебінде ғана емес, оны одан да ұлы мақсатты орындай алатын яғни ойдың, ақылдың, ділдің, өнердің, мәдениеттің айнасы деп қарағаны байқалып отырады. Бұл да ұлылық нышаны. Бұл да ұстаздық тағлым!

Ахаңның әр қилы тақырыпта жазған мақалаларының өзі оның азаматтық, ғалымдық, ұстаздық, ағартушылық, журналистік қарымын танытып, ой салып жатады. Мәселен, “Қазақ жерін алу турасындағы низам” /1913/, “Соғысушы патшалар” /1914/, “Закон жобасының баяндамасы” /1914/, “Губернатордың өзгертілуі” 1914/, “Қазаққа ашық хат” /1916/, “Қазақ өкпесі” /1913/ т.т. мақалаларының қай - қайсысы да Ахметтану беттерін аша түсетін қолтаңбалар.

1913 жылы жазылған “Қазақтың бас ақыны” деген туындысы өзге дүниелерінен тіпті оқшау тұрады. Осы мақаламен таныса отырып, ұлылықты дөп басып тани білген Ахмет кемелдің кескінін көресіз. Өсте ұлылықты ұлы адам ғана тани алса керек.

Ахаңның ұлы ерекшелігінің, өзгеше қасиеттерінің бірі - оның нені жазса да өте түсінікті етіп, қарапайым тілмен жазатыны. Тіл құралдың алғы сөзін алып оқылықшы. “Тіл - адамның адамдық белгісінің зоры, жұмсайтын қаруының бірі. Осы дүниедегі адамдар тілінен айрылып, сөйлеуден қалса, қандай қиындық күйге түсер еді, осы күнгі адамдар жазудан айрылып, жаза алмайтын күйге ұшыраса, ондағы күй де тілінен айрылғаннан жеңіл болмас еді. **Біздің заманымыз жазу заманы, жазумен сөйлесу ауызбен сөйлесуден артық дәрежеге жеткен заман**”.

Осылай дей отырып әлемдегі тілдерді үшке бөліп түсіндіріп кетеді:

1) түбіршік тіл, 2) жалғамалы тіл, 3) қопармалы тіл. Мұны әрқайсысының өзіне тән өзгешеліктері мен заңдылықтары қазақ тарихында тұңғыш рет тартып тандап береді.

Тілдің тазалығын көздің карашығындай сақтауға тырысып тамаша оқулықтар мен оқу құралдарын жазған мына бір пікірі дәл бүгінгі біздер үшін айтылғандай. тіліміз бүлінбей сақталуын тілесек, өзгешелерге, әуелі өз тілімізбен оқытып, сонан соң басқаша оқытуға тиіспіз. Қазақтың бастауыш мектебінде басқа білімдермен қатар тілінің дыбыс, сөз, сөйлем жүйелерін де үйрету керек”.

Бұл ой қазіргі мемлекеттік тілімізді өмірге ендіру туралы талаптармен қабысып жатқан жоқ па? Сонда зерделеп қарастыра түссеңіз тіл туралы толғаныстардың негізі сонау Байтұрсынұлы ілімінен бастау алып жатады. Қазақ тілі білімінің әдебиеттанудың да мәдениеттанудың да түп тірегі Ахметтану іліміне барып тіреліп, содан өріс алатынға ұқсайды.

Ахаң туралы жазылар, айтылар, зерттеліп жүйелене түсер ой-пікірдің бүгін кейбір тұстары ғана ұсынылып отыр. Соны Ахаңның:

“Тән көмілер, көмілмес еткен ісім,

Ойлайтындар мен емес бір күнгісін.

Жұрт ұқпаса-ұқпасын жабықпаймын,

Ел бүгіншіл, менікі ертеңгі үшін” - деген көрегендікпен жазылған өлең жолдарымен түйіндегенді мақұл көрдік. Ендеше Ахметтану іліміне жол солсын дейік! Өйткені бұл ілімнің өрісі кең! Сөз басында ескерткеніміздей Ахаң шын мәнінде ұлы еңбектері арқылы осылайша түркі әлемінің ерек тұлғасына айналды.

BTBME 16.01.09

Ramiz ASKER***ÖLÜMSÜZ ŞAİR MAGCAN CUMABAY⁴**

Abstract: Magcan Cumabay is a poet, who made a great contribution to the development of Kazakh poetry and Kazakh literature. One of the most influential figures in the Turkic world.

Keywords: Turkic world, Kazakh, Magcan Cumabay, Poetry

11 milyon km kare yüz ölçümüne sahip Türk topraklarında sakral, kutsal mekanlar çok! Saymakla bitmez! Ötüken, Tanrı Dağları, Altay, Ural dağları, Orhun, Yenisey, Selenge, Volga çayları, Aral, Balkaş, Baykal gölleri, Hazar Denizi, Türkistan, İdil, Kafkaslar, Anadolu, Kırım...

Türk ve dünya tarihinde silinmez iz bırakmış ünlü kahramanlar: Alp Er Tonga, Mete, Atilla, İlderis Kutluğ Kağan, Bilge Kağan, Kapağan Kağan, Kül Tigin, Tonyukuk, Dede Korkut, Alp Arslan, Osman Bey, Fatih Sultan Mehmet, Kanuni Sultan Süleyman, Emir Timur, Babur, Mimar Sinan, Piri Reis, İbn Sina, Abu Reyhan Biruni, Farabi, Harezmi, Uluğ Bey, Ali Kuşçu, Evliya Çelebi, Katib Çelebi... Nice nice kağan, katun, yabğu, şad, tigin, konçuy, tarkan, çur, apa, tudun, alp, eren... Yer yüzünde hiç bir millet bunca eski, şanlı tarihe, bunca ünlü kişiye sahip değildir. Türk milleti tarihte 16 imparatorluk kurmuş, yedi iklime hükmetmiş, iki bin yıl boyunca ucsuz bucaksız Avrasya kıtasının etniki siyasi, askeri çehresini belirlemiştir.

Milletimizin zengin kültürü, müziği ve edebiyatı, yüzlerce destanı, binlerce yazarı var. Beşer medeniyetinin hacim bakımından en büyük eseri konumundaki ‘Manas’ destanı bizimdir. Ergenekon, Oğuz Kağan, Dede Korkut, Er Sokotok, Köroğlu, Alpamış, Koblandı Batır, Nurgün Batır, Hanne, Danişmendname, Saltukname gibi destanlarımız var. Yusuf Balasagunlu, Hoca Ahmet Yesevi, Ahmet Yükneği, Nevayi, Babur, Hüseyin Baykara, Nesimi, Fuzuli, Mihri Hatun, Andalib, Mahtumkulu, Vakıf, Nedim, Abay, Toktokul, Tukay, Bekir Çobanzade gibi şairlerimiz var.

Türk tarihinin ve kültürünün zenginliğini göstermek bakımından 2018’deki jübileleri hatırlatmak yeterlidir. Bu yıl Azerbaycan Cumhuriyetinin 100’ncü, Türkiye Cumhuriyetinin 95’nci, Doğu Türkistan Cumhuriyetinin 85’nci kuruluş yıldönümü, Kafkas İslam Ordusunun 100’ncü yılı, ünlü Azerbaycan bestekarı Kara Karayev’in 100’ncü, büyük Kırgız yazarı Cengiz Aytmatov’un 90’nci yıldönümü, Atabetü’l-Hakayık’ın basılışının 100’ncü, Kutadgu Bilig’in yazılışının 950’nci,

* Prof.Dr., Bakü Devlet Üniversitesi, Bakü, Azerbaycan, ramizasker@gmail.com

⁴ Uluslararası Türk Akademisi tarafından 18-19 Kasım 2018 Tarihlerinde Türkistan’da düzenlenen “Kutsal Türkistan ve Türk Dünyasının Manevi Yenilenmesi” Uluslararası Konferansta sunulan bildiri metni

TÜRKSOY'un kuruluşunun 25'nci yıldönümü ve Kazak şairi Magcan Cumbay'ın doğumunun 125'nci yıldönümü tamam oluyor.

XX asır Türk halkları edebiyatında olağanüstü yetenek sahibi yazarlar oldukça çoktur. Kızıl emperyalizm 1937-38 ve sonraki yıllarda milli aydınları, o sıradan yazarları yok etmiş, kurşuna dizmiş, kamplara sürmüştür. Şu ediplere misal olarak Azerbaycan'dan Hüseyin Cavid, Ahmet Cevat, Mikail Müşfik, Ali Nazım, Seyit Hüseyin, Selman Mümtaz, Özbekistan'dan Fitret, Çolpan, Abdullah Kadırı, Şakir Süleyman, Ziya Sait, Elbek, Azam Ayyup, Kazaklardan Saken Sayfullin, Ahmet Baytursun, Kırım Tatarlarından Hasan Sabri Ayvazov, Osman Akçokraklı, Bekir Çobanzade, Kazan Tatarlarından İbrahim Alimcan, Valit Cemal, Şamil Usmanov, Ömer Tulumbay, Başkurlardan Gaynan Hayri, Abbas Davletşin, Bulat İşemgul ve yüzlerce başka kalemleri gösterebiliriz.

Bu şairlerin ortak yanları nedir? Bir kere onların hepsi mensup oldukları milletin bağrından kopmuş, halkın his ve heyecanlarını kaleme almış, dertleriyle yaşamışlar. İkincisi, hepsi vatanın bağımsızlığı uğruna mücadele vermiş, sanatıyla milli kurtuluş hareketini desteklemiştir. Mesela, Ahmet Cevat Azerbaycanın, Elbek Özbekistanın egemenliğini terennüm etmiş, Ahmet Baytursun ve Magcan Kazak Alaş uyanış hareketına gönül ve emek vermişlerdir.

Peki Magcan sanatının özellikleri nedir?

Magcan çok parlak bir eğitim görmüştü. Ufada 'Aliye' medresesini, Ombıda Öğretmen okulunu, daha sonra Moskovada ünlü Rus sembolist şairi ve dram yazarı Valeri Bryusov'un başkanlık ettiği Yüksek Edebi-Bedii Enstitüyü bitirmişti. Doğu dillerini, mükemmel derecede Rusça, iyi derecede Almanca öğrenmişti. Klasik Şark, Garb ve Rus kültürünü benimsemişti. Mağcan aynı ölçüde Batılı, aynı ölçüde Doğulu aydın idi. Sovyet sistemi onu kabul etmiyor, ufak burjuva milliyetçisi, pantürkist sayıyor, futurist, imajinist, formalist, dekadentçi, sembolist olarak niteliyordu. Gerçekten de Mağcanda bu akımların her birinden ufak tefek bazı öğeler mevcuttur. Fakat tüm bunlara rağmen Mağcan kimseye benzemeyen özgün ve orijinal bir şairdi.

Magcanın sanattaki ve hayattaki yeri ve mevkii yurtseverlikti. Milli bir aydın olarak hep halkının yanındaydı. Milletinin uyanışı, vatanının bağımsızlığı onun en büyük dileğiydi. İşte ona göre Alaş orda hareketına seve seve katılmıştı. İşte ona göre Ombıda ve Petropavl'da Kazak öğretmenler için kurslar açmış, 'Pedagojik' adlı kitap yazmış ve bastırmıştı.

Magcan hem de derin ulusal bilince sahip bir Türk aydınıydı. O, Mustafa Kemal Paşa'nın başkanlığı altında Türk milletinin emperyalizme karşı verdiği milli bağımsızlık hareketini desteklemiş, kemalistlere yardım için kampanya yürütmüş, para toplamış, makaleler ve şiirler yazmıştı. Şair, 1918'de kaleme aldığı 'Uzaktaki Kardeşime' adlı şiirinde şöyle diyordu:

Uzaklarda azap çeken kardeşim,
Lale gibi boyun büken kardeşim,
Zalim düşman seni almış çembere,
Sel gibi göz yaşı döken kardeşim!

Bu şiir Kazak edebiyatında Türklük ve kardeşlik konusunda yazılmış ilk eser olması bakımından manidardır. Magcanın ‘Türkistan’ adlı şiiri de bütün Turan il-lerinde büyük yankı bulmuştur. Ana yurdu sonsuz sevgiyle terennüm eden ulu Magcan yüz yıl önce Turanın güzelliklerini, Türkün özelliklerini vurgulamıştır:

Yer yüzünde Turan gibi yer var mı,
Türk eline karşı çıkan el var mı?
Derin zeka, geniş hayel, cesaret,
Turanlı erlere yeten er var mı?

Anadolu topraklarında ve Türk Dünyasında Magcana karşı duyulan büyük sevgi de bu eserlerle düz orantılıdır. Sovyet döneminde Kazakistanda Mağcanın yapıtları yasaklanırken Türkiyede onun şiirleri, eserleri basılmıştır. Magcan’ın yurt dışındaki ilk heykeli de Ankara Keçiören’de dikilmiştir. 2018’in Türk Dünyasında Magcan yılı ilan edilmesi de TÜRKSOY Üyesi Ülkeler Kültür Bakanları Daimi Konseyi tarafından Türk Dünyası Kültür Başkenti Türkistan’da kararlaştırılmıştır.

Bu bağlamda Magcan’ı anma etkinliklerini ilk olarak Türkiye’de Kastamonu ve Ankara şehirlerinde Türk dünyasının tanınmış bilim adamlarının ve sanatçıların katılımlarıyla gerçekleştirdi. Şairin vatanı Kazakistan’da, doğup büyüdüğü ve yaşadığı yerlerde, özellikle Kızılyar’da, Magcan’ın adını taşıyan ilçede, köyünde, Kuzey Kazakistan Devlet Üniversitesi’nde düzenlenen ilmi konferans ve diğer etkinlikler en güzel şekilde geçti. Vilayet merkezinde, üniversite önünde yeni bir heykeli dikildi. Tiyatroda Magcan konulu bir eser sahnelendi. Şairin eserlerinin iki ciltliği , “Bizim Magcan” kitabı, fundamental Magcan ansiklopedisi de büyük ilgiyle karşılandı. Magcan’ın Azerbaycan, Altay, Balkar, Başkurt, Çuvaş, Kazak, Kırgız, Kumuk, Rus, Tatar, Türk, Ukrayna dillerinde şiirlerinin toplandığı kitap ta çok beğenildi. Tataristan’da ve diğer TÜRKSOY üyesi ülkelerde de etkinlikler düzenlendi. Azerbaycan’da Devlet Pedagojik Üniversitede ve Milli Kütüphanede yapılan etkinliklerde Magcanın sanatı tanıtıldı, bu satırların yazarının şevirisinde şairin Baküde ve Ankara’da TÜRKSOY tarafından basılmış kitapları okurlara ve kamu oyuna takdim edildi.

Magcan’ın Kazak edebiyatı karşısında iki mühim hizmeti vardır. Bunlardan biri Moskova’da okuduğu dönemde bir sıra eserleri Kazakçaya çevirmesidir. O, Maksim Gorki’nin ‘Şahin Nağmesi’ni, D.N.Mamin-Sibiryak’ın ‘Beyaz At’ eserini, C.G.Bayron, M.Y.Lermontov, A.A.Blok, V.A.Jukovski, A.A.Fet, A.V.Koltsov, Ebu Firas gibi ünlü yazarların şiirlerini Rusçadan Kazakçaya tercüme ederek Kazak edebiyatını zenginleştirmiştir. İ.V.Göte’nin ve H.Hayne’nin eserlerini ise Al-mancadan çevirerek Kazakçaya kazandırmıştır.

Magcan'ın diğеr bir hizmeti Kazak edebiyatına 8-9 yeni şiir түрү getirmesidir. Şairin şiirleri arasında үч, дөрт мısralı şiirlerle birlikte yalnız Magcan'a özgü orijinal kafiye sistemli беş, алты, yedi, sekiz, dokuz, on ve on bir мısralı bentlerden oluşан şiirler vardır. Mesela, Puşkin'in 'Eugeni Onejin' romanında kullanmış olduđu strofaya benzeyen on birlik çok dinamik, canlı ve oynaktır:

Çok uzakta yağız çöl,
Çöl içinde تنها yol.
O yolla bir kahraman
Bütün gece yürümüş,
Onu keder бүрүmüş,
Sökülende kızıl tan,
Ölүp gitmiş namalum,
Defneylemiş yelle kum.
Canım üzүldü buna,
Ölüm, bir ағу söyle,
Ağla beni de böyle.

Magcan, sanatı ve renkli kişiliğı ile çevresinde hep hayranlık uyandırmıştır. Dönemim ünlü Rus şairleri Osip Mandelştam, Mihail Svetlov, Sergey Yesenin, Vsevolod Rojdestvenski, Duncan, Klyuyev, Tairov ve başkaları ona yüksek değer vermişler. Mihail Svetlov yazmıştır: “Ben Magcanı çok iyi tanıyordum... Osip Mandelştam onu çok övüyordu... Mandelştam ona Mag, ben Jan diyordum”.

Ünlü Kazak edibi Muxtar Auezov 1927'de Mağcan hakkında böyle yazmıştı: «Kazak şair ve yazarlarından en fazla Abayı, ondan sonra Magcanı seviyorum. Onun Avrupalı doğallığını ve şiirsel düşüncesinin ivmesini seviyorum... Onun poetik ferdiliğı onca büyük ve unikaldir ki, kendi zamanesinin çerçevesini аşıyor... Ben inanıyorum ve kuşkum yok ki, Magcan dışında bizlerden kimse edebiyatta kalamayacak”.

Görkemli şair Sabit Mukanov da Magcan hakkında şöyle yazmıştı: «Kazak şiir dilinin zenginleşmesine, betimleme gücünün genişlenmesine kimse Magcan kadar yardımcı olamamıştır. Kazak edebiyatı tarihinde Abay'dan sonra kimse Magcanı geçemez”.

Magcan olağanüstü derecede yetenekli şairdi. Ona kadar Kazak edebiyatında böyle şeyler yoktu. Magcan klasik Şark uslubunda yazmıyordu, yazdıkları Avrupa stili de değildi. Onda Abayın etkisi yoktur, Mayakovskinin tesiri de hissedilmiyor. O, Magcan'dır.

Magcan'ın lirik şiirleri çok akıcı ve duyguludur. Bu şiirlerde saf aşk, güzellik, kadın hukuksuzluğu özel yet tutuyur. Genş Gelin, Dertli Güzel, Arzum, Gülsüm, Sen Güzel, Aldanmış Güzel, Mendil gibi şiirler bunlara örnektir. Şairin sevgilisi Gülsüme adadığı şiirler özellikle duyguludur.

Magcan'ın eserleri arasında yurtseverlik şiirleri de az değildir. Onun Ural, Türkistan, Kazak Dili, Turanın Bir Bağında, Yer Yüzünde, Ural Dağı, Topal Timur'un Sözü özellikle güzeldir. İşte bolşevikler buna karşıydı. Bolşeviklere göre Magcan Sovyet sistemini sevmiyordu. Resmi yazarlar kurumunu sevmiyordu.

Bolşeviklere göre Magcan Alaş Ordacıdır! Alaşcılar hepsi Japon casusudur. Hepsi asılmalı, kurşuna dizilmelidir. Ve dizdiler! 80 sene önce dizdiler. Fakat milletin gönlünden ve tarihten silemediler.

Magcan dünyaya geldi, topu topu 45 yıl yaşadı, facialı şekilde yaşadı ve öldü. Bu, cismani bir ölümdür, manevi ölümün sınırı ve hududu bilinmez. O, bin yıllarca devam edebilir. Dünya durdukça, insan insan olarak kaldıkça, aşk ve duygu var oldukça... Bu anlamda Kazak Magcan bütün dönemlerin ve bütün milletlerin şairidir...

Türk güneşi, Türk ziyası,
Ulu Magcan, ulu Magcan,
Sever seni Türk Dünyası,
Sever seni Azerbaycan!

ТІЛ ЖӘНЕ ӘДЕБИЕТ
LANGUAGE AND LITERATURE

BTBME 16.41.25

Kadıralı KONKOBAYEV*, Bököy KONOKBAYEV**

KIRGIZCA VE KIBRIS TÜRK AĞIZLARI ARASINDAKİ
BENZERLİKLER

Abstract. In this study, under the heading Kıbrıs Similarities between Kyrgyz and Turkish Cypriot Dialects in, the correct naming of Turkish spoken on the island, "Turkic Dialects" view and the interesting language features of Turkish Cypriot dialects were discussed.

Keywords: Kyrgyz language, Cyprus dialect, Similarity, Turkic Languages

Bu çalışmada, Türk Dillerinin Kıpçak grubunda yer alan Kırgızca ile Oğuz grubunda bulunan Kıbrıs Türk Ağızları arasındaki dikkat çekici dil özellikler karşılaştırılmıştır. Bu özelliklerin başında Kıbrıs'ta konuşulan Türkçenin adlandırılması da dikkat çekmektedir. Çünkü söz konusu olan dil ile ilgili yapılan bütün bilimsel çalışmalarda farklı adlandırmalar kullanılmıştır. Çeşitli çalışmalarda "Kıbrıs Türkçesi", "Kıbrıs Ağızı", "Türkçenin Kıbrıs Ağızları", "Kıbrıs Türk Ağızları", "Kıbrıs Ağızları", "Kıbrıslı Türkçe" ve "Kıbrıslı Türkçe" gibi adlandırmalar karşımıza çıkmaktadır [1, 90]. Bu konuda, Peler bazı adlandırmalar, bilimsel açıdan doğru ve yeterli ifade edip edemeyeceğini çeşitli kriterler ortaya koyarak Kıbrıs'ta konuşulan Türkçenin her açıdan yeterli ifade edilebilmesi için "Kıbrıs Türk Ağızları", "Türkçenin Kıbrıs Ağızları", "Kıbrıs Ağızları" gibi üç seçenekli adlandırmayı önermiştir [1, 90].

Diğer iki adlandırmaya göre "Kıbrıs Türk Ağızları" adlandırması coğrafi ve bilimsel sorulara daha net cevap verebilecek durumda olduğunu düşünüyoruz. Çünkü "Türkçenin Kıbrıs Ağızları" dediğimiz zaman "Türk Lehçeleri" görüşünü savunanlar için hangi Türkçenin Kıbrıs Ağızları? Burada demek istenilen Kazak Türkçesi (Kıpçakça) mı, Türkiye Türkçesi (Oğuzca) mı ya da Uygur Türkçesi (Karlukça) mı? soruları sorulabilir olasılığı yok diyemeyiz. Bunu "Türk Lehçeleri" görüşünün sonucunda ortaya çıkmış olan Tatar Türkçesi, Uygur Türkçesi, Kazak Türkçesi vb. kalıbına uydurmak gerekirse, "Türkiye Türkçesinin Kıbrıs Ağızları" denmesi gerekmez miydi?

* Prof.Dr., Uluslararası Türk Akademisi Baş uzmanı,

** Girne Amerikan Üniversitesi, KKTC

“Kıbrıs Ağızları” adlandırması da yeterli bir ifade değildir. Çünkü Kıbrıs adası, coğrafi ve siyasal açıdan Güney Kıbrıs ve Kuzey Kıbrıs olarak iki ayrı cumhuriyet konumundadır. Etnik olarak da adanın Güneyinde Rumlar ve Kuzeyinde Türkler yaşam sürmektedir. Dolayısıyla yaygın olarak iki dil/ağız konuşulmaktadır. Bu durumda “Kıbrıs Ağızları” adlandırılmasının ifade edebilme oranı her açıdan yetersiz olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü, “Kıbrıs Ağızları” denildiği zaman *hangi ağızlar, Rum ağızları mı, Türk ağızları mı?, güney tarafındaki ağız mı yoksa kuzey tarafındaki ağız mı?* gibi soruları sorulabilir.

Adlandırmada, önce bulunduğu yerin adı, o coğrafyada yaşayan toplumun adı, sonra o toplumun konuştuğu dil ya da ağız adı sıralanırsa daha doğru olacağını düşünüyoruz. Çünkü bu mantığa uygun kalıp, zaten Anadolu Türkleri, Balkan Türkleri, Rumeli Türkleri, Kıbrıs Türkleri olarak kullanılmaktadır. Bu durumda coğrafi açıdan *neresi?*, etnik olarak *kim?* soruları netleştildikten sonra dil ya da ağız olduğu otomatik bir şekilde yerine gelecektir ve her hangi bir karışıklık getirmeyektir. Sonuç olarak (şimdilik) Peler’in üç seçenekli önerilerinden biri olan “Kıbrıs Türk Ağızları” adlandırması yukarıda sıraladığımız kriterlere daha uygun konumda olduğunu düşünüyoruz.

Sırası gelmişken Türkiye türkologları arasında zaman zaman yaşanmış olan polemik tartışmalar üzerine de bazı görüşlerimizi dile getirmek istiyoruz. “Türk Dilleri” ve “Türk Lehçeleri” görüşlerinin hangisinin daha uygun olduğunu kanıtlayabilecek bir kaç örnek.¹⁴ Bize göre “Türk Dilleri” bir görüş değildir. Çünkü eskiden beri Türk Halklarının söz varlığında var olan bir ifadedir. “Türk Lehçeleri” bir görüştür ve şu an “aday” gibi bir durumdadır. Bu tartışmaların savunucuları türkoloji bilimine damgasını vuran, bilimsel çalışmaları gelecek türkologlar için miras ve yol gösteren büyük bilim adamlarıdır. Onlar, Talat Tekin (Türk Dilleri) ve Ahmet Bican Ercilasun’dur (Türk Lehçeleri) [2, 119-146]. İki büyük türkologun bu tür bilimsel tartışmalarının türkoloji bilimi için önemi çok büyüktür. Çünkü her iki taraf da savundukları görüşlerini ispatlamak için sürekli arayış göstermiş ve zaman zaman yeni (çeşitli) deliller öne sürerek türkoloji bilimine sunmuşlardır. Türkiye türkolojisinde Talat Tekin, neredeyse yalnız taraf olmuş durumdadır [2, 119-146]. Bu durum, Tekin’in “Türk Dilleri” ifadesinin doğru ve yerinde olduğunu sezmiş, ama, verdiği deliller yeterli olmadığından kaynaklı olduğunu düşünüyoruz. Yani, var olanı yeterince koruyamamış diyebiliriz. Ama uluslararası türkoloji açısından değerlendirsek yalnız değildir. “Türk Lehçeleri” görüşüyle Ercilasun, Türkiye’de yeterince desteğe ulaşmış durumda diyebiliriz. Ama, bu görüş, belirli bir yaygınlığa geldiği gibi beraberinde de bir çok karışıklıklar taşımaktadır (İleride de değineceğiz).

¹⁴ (Bu örnekler ile “Türk Lehçeleri” görüşünü savunmuş ve savunmakta olan, saygı duyduğumuz (ve yine de saygı duyacağımız) bazı türkologları ister istemez karşımıza alma olasılığı var. Ama bunun yanında da aynı türkologların desteklerine mazhar olabileceği olasılığının da var olduğunu belirtmek istiyoruz.)

Bir dilin alıntı sözcüklerden tamamen arınması hiç mümkün değildir. Absürd bir hayalin peşine düşmekle aynı diyebiliriz. Özellikle de üç büyük kültürün (Arap, Fars, Türk kültürleri) birikiminde bulunan dil söz konusu ise. Ancak, söz konusu adlandırmalar başta olmak üzere (özellikle dil terimleri; isim, fiil, zarf vb. ve edebiyat terimleri; nazım, nesir, mani, ninni vb.) arındırma gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü bir dilin yüzde seksenine bilim dili diyebilmek için o dilde yazılan hiç değilse bilimsel çalışmalarda bulunan terimler ve adlandırmaların kökenine dikkat edilmesi ancak doğal olacaktır. Yukarıda belirttiğimiz gibi bir yandan yabancı kökenli terimleri kullanılmaya devam ederken, bir yandan “dilimiz bilim dilidir” demek şimdilik çok erken olduğunu düşünüyoruz.

Eklemeli dillerin asıl özelliklerini esas alırsak, bu tür yabancı kökenli (terim seviyesine layik olarak önemsenmiş) sözcüklerin “vazgeçilmezliğini” Türkçe’nin önemli ögesi olan eklerin işlevsel anlamları kolay bir şekilde karşılayabilecek konumunda olduğunu görebiliyoruz. Bütün Türk Dillerini ifade edebilmek için “Türkçe” ve “Türk Dili” terimlerinin anlamı yeterli değildir. Çünkü, “Türkçe” ve “Türk Dili” terimleri, artık Türkiye Türkçesi için kullanılma halini almış durumda. “Türk Lehçeleri” terimi ısrarla kullanılmaya önerilse de Türkiye sınırları içinde bile tam bir yaygınlık alamamıştır. Örneğin, Türkçe Dilbilgisi Öğretme Kitabı [3], Türkçe El Kitabı [4], İngilizce-Türkçe, Almanca-Türkçe Sözlükleri vb. Eger “Türk Lehçeleri” terimine uymak gerekirse –ÇA ekinin yerine “lehçe” sözcüğü getirilmesi gerekirdi (Türk Lehçesi Dilbilgisi Öğretme Kitabı, Türk Lehçesi El Kitabı, İngilizce-Türk Lehçesi Sözlüğü, Almanca-Türk Lehçesi Sözlüğü vb). Bu durum doğal olarak dilimizin mantığına uygun olmadığı için Türkiye Türkçesi, Tatar Türkçesi, Kazak Türkçesi vb. adlandırmaları kullanma gereksinimi (zorla) ortaya konulmuş gibi geliyor. Dil, her zaman kolaydan yanadır ve –ÇA ekinin eklenmesiyle Tatarca, Kazakça, Hakasça gibi eskiden beri dilimizde var olan ifadeyi dışlamanın boşuna yorulma çabası olarak nitelendirebiliriz. Dilin kolaylık üzerinde gelişen doğasına karşı zorluk taşıyan bir buluşun uyum sağlayabilmesi, temiz suyun kirlenmesi gibi büyük karışıklıktır. Çünkü “Türk Dilleri” olarak var olan ifadenin yanında “Türk Lehçeleri” görüşü çok uzun sürmeyecek gibi bir duruş sergilemektedir. Bunun önemli sebeplerinden biri de “Türk Lehçeleri” teriminin anlamsal ağırlığı “Türk Dilleri” adlandırılmasının anlamsal ağırlığına veya büyüklüğüne denk olamamasından kaynaklıdır düşüncesindeyiz. Bir dilin, “dil” seviyesinden “lehçe” seviyesine kendi mensupları tarafından düşürülme olayı da pek mümkün gözükmemektedir ve bu görüş kirlenmiş suyun zamanla temizlenme sürecinde bir kum taşı gibi suyun dibinden yerini bulacaktır.

Burada –ÇA eki doğal olarak kendi işlevsel görevini (otomatik bir şekilde) yaparken, “lehçe” kelimesinin karışımı ile –ÇA ekinin işlevine ve anlamına göz ardı edilmektedir. Buna örnek olarak İlminkiy’in “böl, parçala, yönet” denilen siyasal metodunun [5] uygulandığına yeniden önem vererek ve ona karşı geleceğini

zannedip “Türk Lehçeleri” terimini kullanarak “ekmeklerine ancak yağ sürülmektedir” olayını diyebiliriz. Ayrıca “İlminski metodu” demek ve onun uygulanması sonucunda “bölündük” demek son derece yanlış olduğunu, yaklaşık bin yıl önce yazılan Kaşgarlı Mahmud’un Divanü Lügat-it Türk adlı eserindeki Türk boylarının yaşadıkları topraklar, boy adları ile ilgili bilgilerden ve haritasından yola çıkarak anlayabiliriz [6]. Eserde her boyun adına “...bu bölüklerin adları onları kurmuş olan eski dedelerinin adlarından alınmıştır” [6, 4] diye tanım yapması ve boyların konuştukları dillerin adlarına da “...Toxsıların dili, Yagmaların dili, Başgırtların dili, Oğuzların dili... Türk, Türkmen, Oğuz, Çigil, Yagma, Kırgız boylarının dillerini kafiyelerini belliyerek faydalandım..., Türk Dilleri bunlarsız olmaz...” [6, 4-8] diyerek tanım yapması her hangi bir metodların uygulanması sonucu olmadığını, ancak, Türk Halklarının ve Türk Dillerinin etnogenetik dil özelliklerinden biri olduğunu ortaya koymaktadır.

Kaşgarlı’nın boy adlarıyla ilgili yapmış olduğu tanımının içinde bulunan “eski dedelerinin” ifadesine dikkatinizi çekmek istiyoruz.

Birincisi, burada “dede” kelimesi torunlara ait bir ifadedir ve torunla dede arasında bir kuşak daha vardır. Bu kuşak dede tarafından “oğul” denirken dedenin torunu tarafından da “baba” denmektedir. Bu durum yaş olarak dede ile (ilk) torun arasında en az 40-50 yıllık bir farkı ve süreyi göstermektedir.

İkincisi, “eski dedelerinin” tamlaması içinde dikkati çeken “eski” ifadesi de göze çarpmaktadır. Çünkü, Türk Halklarında “eski dede veya yeni dede” gibi söylemler görülmemiştir. Peki, o zaman Kaşgarlı Mahmud yanlış mı kullandı? Hayır, Kaşgarlı “dede” kelimesine “eski” sıfatını ekleyerek tam tarihi belli olmayan geçmiş zamanı ya da zamanları kasdetmektedir. Boy adları dün değil, 50 yıl önce değil daha çok eskilerden geldiğini vurgulamaktadır.

Üçüncü olarak Kaşgarlı Mahmud, yukarıda tahminen hesapladığımız geçmiş zaman dilimini daha da eskilere taşıyabilmek için ve daha uzun zaman dilimini ifade edebilmek için –lAr çokluk ekini kullandığını görüyoruz. Bilindiği gibi –lAr eki eklendiği sözü anlamının somut ve soyutluğuna göre ya çoğaltır, ya genişletir ya da uzatır. Yazarın “dedeler” ifadesini kullanarak en az iki dede arasındaki kuşağı ve zamanı dikkate alıp, aklımızda bir hesaplama yaparsak, boy adlarının adlandırılma süreci ve gelişimi kısa bir zamanda ortaya çıkmadığı anlaşılmaktadır. Kaşgarlı’nın “eski dedelerinin” tamlamasındaki –lAr ekinin kullanılmasından dikkate değer iki büyük anlam çıkarabiliriz: Eskilere kadar uzanan bir zaman dilimini ve sadece bir boy için değil, bir kaç boy için, hatta bütün boylar için geçerli olan ortak düşünce yaygınlığını.

Sonuç olarak Kaşgarlı Mahmud, eserinde kullanmış olduğu “eski dedelerinin” ifadesinden yola çıkarak boylara ad verme ve onların dilinde var olan farklılıklardan dolayı dillerine de boy adıyla birlikte hitap etme, Türk Halklarının ve Türk Dillerinin eskilerden beri süre gelen etnogenetik dil özelliklerinden biri olduğunu

anlıyoruz. Bu etnogenetik özellikte veya yapıda her hangi bir “metodların” izinin olmadığını “eski dedelerinin” ifadesi kanıtlayabilecek konumda diyebiliriz.

Türk Halklarının bütünlüğü ve birliği açısından da “Türk Lehçeleri” terimi etken olamaz, çünkü eskiden beri düşünce sisteminde ve dilinde yaşayan “Türk Dilleri” ifadesi her zaman kendi varlığını ve anlamsal ağırlığını gösterecektir. Türk Halkları, Türk Dilleri ifadelerinde bulunan “Türk” sözü ve –lAr çokluk bütünlük ve birliği eki eskiden beri sağlaya gelmiştir ve sağlamaya da devam edecektir düşüncesindeyiz.

Türk Dilleri ifadesini Divanü Lügat-it Türk eseriyle kanıtlayabiliyorsak, Türk Halkları ifadesini de bengü taş eserleriyle kanıtlayabiliriz. Örneğin, Orhon Türkçesi Grameri’nde +An çokluk eki *ér+en* “adamlar” < *ér* (KT D5, BK G5), *oğlan-ım* “oğularım” < *oğul, oğıl* (KT G1, KT GD, BK K1), *bod* “boy, aşiret, kabile” (T4) [7, 103], *bodun* “boyar ve kabileler federasyonu” (Uyuk Tarlak 2) [7, 95] olarak bulunmaktadır. Eski Türk Yazıtların hepsinde (sıradan bir kağıda ya da bilgisayara değil,) yazması kolay olmayan taşlara bile (Türkler veya Türkün demeden) Türk Bodun [7, 95], (On Oklar veya On Okun demeden) On Ok Bodun [7, 95], (Tokuz Oguzlar veya Tokuz Oguzun demeden) Tokuz Oguz Bodun [7, 95] diye yazılması, her “bodun” bir çok boylardan oluştuğunu, boy adlarına çokluk, federasyon anlamını taşıyan “bodun” kelimesini ekleyerek hitap etmenin bir kural, bir kalıp ve doğru ifade olduğunu işaret etmektedir diyebiliriz.

Fikir sonu olarak bir soruyla noktalamak istiyoruz. “Türk Dilleri” dediğimiz zaman ne eksik oluyor da, o eksikliği, ancak “Türk Lehçeleri” kapatabiliyor?

Kıbrıs Türk Ağızları ile ilgili bütün bilimsel çalışmalarda benzerlikler ve farklılıklar “Türkiye Lehçesi” ile karşılaştırılmıştır. Bu çalışma, ilk ve farklı olarak Kıbrıs Türk Ağızları ile Kırgızca arasındaki benzerlikleri ele almıştır. Farklılıklar ise, zaten Kıpçakça ve Oğuzca’nın tipik dil özelliklerinin çerçevesinde olduğu için değinmeye gerek duymadık.

Kıbrıs Türk Ağızları bulunduğu ortamdan kaynaklı çok dikkat çekici ve çok ilginç değişiklikler kazanmıştır. Bu değişiklikler, Kıpçakça ve Oğuzca, hatta Türk Dillerinden farklılık göstermektedir. Bunlardan biri de cümle yapısında soru ekinin bulunmaması ve soru cümle vurgu ile ifade edilmesidir. Örnek: *Oğlum siz madem üş gardaşıñız, üçünüzü birden görebilirim?* [8, 44] *Benim gabahatım vâr?* [8, 44] Diğer bir değişiklik de iki ünsüz sesin yan yana gelmesiyle önce gelen ünsüzün yumuşamasıdır. Özellikle *t > d*, *k > g* değişimi yaygındır. Örnek: *sütçü > südçü, farklı > farghı* (Girne’de tespit edilmiştir), *ırgatlık > ergadlık* [8, 97]. Bu durum telafuz edilirken sesin damaktan gelmesi çok ilginç. Yani, normal *d*, normal *g* değil de, damak *d*’si ve damak *g*’si olarak tanımlanacak kadar net duyulmaktadır. Bu değişim, özellikle yapım ekleri –II, –IIk ve çekim eki –lAr geldiğinde sık görülmektedir.

Kıbrıs Türk Ağızlarındaki bu iki ilginç farklılığa değinmeden, Kırgızca ile söz konusu ağızlar arasındaki benzerliklere geçemedik.

Ekler: Türkiye Türkçesine farklılık gösterip, Kırgızca ile benzerlik taşıyan dikkat çekici olay dönüşlülük eki ile ettirgen ekinin bir arada kullanılmasıdır. Örnek: *okundur-mak, yazındır-mak* [9, X] (KTA)¹⁵, Kırgızca'da *куйундур-үү, ичиндур-үү* “*kiyindir-üü, içindir-üü*” kullanılır. İşteşlik eki ile yapılan kelimenin anlamından farklı olarak, dönüşlülük eki ile ettirgen ekini bir arada kullanarak yapılan işte iki kişinin katılması da ilginçtir. Burada birinin okumasına izin veren ve maddi durumunu sağlayan bir taraf, ve o maddi durumdan faydalanarak okuyan bir taraf vardır. Yani, bu aile ile çocuk arasında daha çok görülen durumdur. Bunun dışında ettirgen fiil ekisiz, sadece dönüşlülük eki ile oluşan fiiller, Kırgızca ile KTA'da yaygın olarak kullanılmaktadır. Örnek: KTA *adanmag* “*kendi kendine adakta bulunmak, adak adamak*”, *aranmag* “*kendi kendine aramak, arayıp durmak*”, *doyunmag* “*karnını doyurmak, kendini doyurmak*” [8, 127-128]. Kırg. *таpануу* “*taranu-u-saçını taramak*”, *сүйлөнүү* “*süylönüü-kendi kendine konuşmak*” vs.

Fiil çekim eki olan istek kipi Kırgızca ile KTA'da da aynıdır. Örnek: Kırg. *кел-е-м, кет-е-м, ал-а-м* “*kel-e-m, ket-e-m, al-a-m*”. KTA *gid-e-m, gel-e-m, al-a-m* [9, X].

Belirtme eki Türkiye Türkçesinde –I iken, Kırgızca'da olduğu gibi KTA'da –DI şekli görülmektedir. Örnek: KTA *davış-tı duy-mak* [9, XXI], Kırg. *дабыш-ты ук>(з)-уу* “*dabiş-tı uğuu-sesi duymak*”.

İsimden fiil yapan –IA ekinin katılımıyla oluşan KTA'da *dillemeg* [9, 82] fiili vardır. Kırg. *тил-дөө* “*til-döö*”. Kırgızca'da isimden fiil yapan bu ek –IA, –dA, –tA gibi çeşitleri bulunmaktadır ve ünlü veya y'den sonra –IA şekli, yumuşak ünsüzlerden sonra –dA şekli, sert ünsüzlerden sonra da –tA şekli gelmektedir. Kırg. *tildöö* kelimesinde *l* sesi yumuşak olduğundan –dA eklenerek çift ünlü sesin yardımıyla fiilin yalın halini oluşturmaktadır. Karşıdakini kızmak, azarlamak anlamına gelmektedir.

“*çalışmak*” fiilinin karşılığı, Kırgızca *uuume-* “*işte-*” ve KTA'da *işle-* olarak yaygın kullanılmaktadır. Yukarıda belirttiğimiz gibi isimden fiil yapma –IA eki *uuume-* “*işte-*” sert ünsüzden sonra sertleşerek –tA şekliyle oluşmaktadır. Bu durum, Türkiye Türkçesinde görüldüğü gibi değişime uğramadan KTA'da eskiliğini korumuş olması dikkat çekici olay diyebiliriz.

–ki aitlik eki Kırgızca ve KTA'da küçük ünlü uyumuna uymaktadır. Kırgızca'da +kI, +kU, +gI, +gU şeklindedir. Örnek: KTA *böyünkü, dünkü, üzümünkü* [8, 102]. Kırg. *бүгүнкү* “*bügünkü-bugünkü*”, *үйдөгү* “*üydöğü-evdeki*”, *жолдогу* “*coldoğu-yoldaki*”. Görüldüğü gibi Kırgızca ile KTA'da kalınlık-incelik ve düzlük-yuvarlaklık uyumları sağlamıştır. Bu yüzden çoğu yabancı veya alıntı kelimeler her iki dilin ünlü uyumuna uyarak girdiği görülür. Örnek: KTA *vakıt, fakır*. Kırg. *кутен* “*kitep-kitap*”, *дүйнө* “*düynö-dünya*”.

Sözler: KTA'da “*titiremeg*” eylemini Türkiye Türkçesindeki “*titirmek*” eylemiyle karşılaştırılarak ünlü türemesi olayı çerçevesinde değerlendirilmiştir.

¹⁵ Kıbrıs Türk Ağzıları

Ayrıca, Argunşah [8, 89], “titiremeg” eylemi eski yapısını koruduğunu da dile getirmektedir. Ama, bu düşüncenin şimdilik tartışmaya açık bir konu olduğunu düşünüyoruz. Kırgızca’da титирөө [10, 239] “titiröo-titremek” olarak bulunmaktadır.

KTA’da *çingil* [11, 167] “*küçük üzüm salkımı*” kelimesi bulunmaktadır. Türkiye’de ‘bir talkım üzüm’[9, X] söylemi var. KTA’daki *çingil* kelimesi Kırgız Dilinin Güney ağzında *уиңгил* [12, 1127] “*şingil-salkım, talkım*” şeklinde aynı anlamda kullanılır.

KTA’da *dıkız* [9, 80] “*sıkışık, sıkı*” kelimesi, Kırgızca’da *тыкыс* “*tıkıs-sıkı, sağlam*” [9, 80] olarak bulunmaktadır. Gökçeoğlu, “*Savaş çıkınca kadınlar, çocuklar sığınaklara dıkız dıkız doldular*” [9, 80] örneğini vermiştir. Yudahin ise, “*tıkıs çıkkan cünü bar ‘sıkışık, kısa yünlü’/ attı tıkıs bayla ‘atı sağlam bağla’*” örneklerini vermiştir. Bu örneklerle göre, kelimenin asıl anlamının korunmasının yanında küçük bir anlam kayması var diyebiliriz.

KTA’da Kıpçakça’nın bazı dil özelliklerini taşıyan örnekler de bulunmaktadır. KTA *döv* “*dev*”, Kırg. *дөө* “*döö-dev*”, KTA *döve* “*deve*”, Kırg. *мөө* “*töö-deve*”, KTA *dövlet* “*devlet*”, Kırg. *дөөлөт* “*döölöt-devlet*”, KTA *çıbık* “*çubuk*”, Kırg. *чыбык* “*çıbyk-çubuk*”.

KTA’da dikkati çeken *guduru* [1, 7-11] kelimesi vardır. Bu kelimeyle ilgili Peler’in makalesi bulunmaktadır. O makaleden bir parça olduğu gibi ekledik.

Kelimenin yaygın olmayan kullanımı olan “kararlama, götürü, toptan” anlamındaki alışveriş terimi olarak kullanımını Orhan Kabataş’ın yaptığı gibi Eski Uygurca “tamamıyla, büsbütün, bütünüyle” anlamındaki *kuduru/ koduru* kelimesiyle irtibatlandırmak ihtimal dâhilinde ise de, kelimenin; Hakeri tarafından “uydurma, atma, gelişigüzel” ve Kabataş tarafından “ezbere, gelişigüzel” şeklinde verilen yaygın kullanımını bu kelime ile bağdaştırmak mümkün görülmemektedir. Bu kullanıma, Eski Türkçe *kutur-* fiili köken olarak daha uygun görünmektedir. “Mantık sınırlarını aşmak, aşırı olmak, azmak” manasına gelen bu kelime, *kutuz* “*kuduz*” kelimesi ile köktedir ve günümüzde Ölçünlü Türkeçede *kudur-* şeklinde yer alan fiilin eski hâlidir. Bu durumda, kelimenin en azından yaygın kullanımı için, Eski Uygurca “tamamıyla, büsbütün, bütünüyle” anlamındaki *kuduru / koduru* kelimesi değil, yine Eski Uygurcada “delirmek, kudurmak, şuurunu kaybetmek” ve Karahanlı Türkçesinde “şırmak, yaramazlık yapmak” manasına gelen *kutur-* fiili köken olarak daha uygun görünmektedir. Bu “mantık sınırlarını aşmak”, “aşırı olmak”, “delirmek”, “kudurmak”, “şuurunu kaybetmek”, “şırmak” ve “yaramazlık yapmak” manalarına gelen Eski Türkçe kullanımların tamamında ortaklaşan alan “akıl dışı davranmak”tır.

Günümüzde kelimenin Kıbrıs’taki en yaygın kullanımının *guduru gonuş-* deyiimi olduğu düşünülürse, bu deyim aslı manasının “mantık dışı, gelişigüzel konuşmak” veya “tahmini konuşmak”, *guduru* kelimesinin aslı manasının ise “man-

tık dışı, gelişigüzel” veya “tahminî” olduğu düşünülebilir. Orhan Kabataş’ın Sema Kabataş’tan aldığı “...*guduru gonusma baňa...*” örneğinde “gelişigüzel” anlamı ileri çıkarken, Özden Selenge’den aldığı “... *aynada kendi yüzüne bakmaya utanıyor da gudurudan tıraş oluyordu*” örneğinde “tahminî” manası öne çıkmaktadır. Hakeri’nin Kadri Şah’tan aldığı “... *tamamen guduru bir yapılaşma...*” örneğinde de “gelişigüzel” anlamı görülmektedir. Gökçeoğlu tarafından verilen *kuduru alışverişi yap-* veya Türkiye Türkçesi Ağzıları Sözlüğü’nde bulunan *kuduru sat*-misalleri de aslında “tartmadan, hesaplama tahminî olarak alışverişi yapmak” anlamına gelmektedir. Alsancak / Girne sakinlerinden Hasan Peler’den derlenen *guduru usulü vergi* “tahminî vergi” veya *ala guduru yallah vermek / satmak* “hesaplama tahminî olarak satmak” ibarelerinde de “tahminilik” manası öne çıkmaktadır.

Kırgızca’da *kođypa* “*kodura*” Mukambaev’in sözlüğünde [12, 512] “pek uzayamamış, kısa kalmış, otlu ekin (buğdaygiller) olarak geçmektedir. Ama sözlükteki açıklamada sözü edilen ekinin insan eliyle ekildiği ya da kendiliğinden yetiştiği hakkında bir bilgi yoktur. Kırgızistan’ın kuzeyinde¹⁶ ekini (buğdaydiller) biçim zamanında kendiliğinden düşmüş ve ilkbaharda ekim zamanı başlamadan kendiliğinden yetişen ekinlere *kođypa* “*kodura*” denir. Genelde bu tür ekin, insan bakımıyla yetişen ekinden daha kısa olur ve hasatı daha erken başlamaktadır.

Yukarıda verdiğimiz bütün açıklamalar, farklı yer ve kişilerden alınan örnekler, söylemler, Eski Türkçedeki anlamlar, *guduru* kelimesinin anlamı, her hangi bir işin ya da işlemin bir kurala, belirlenen bir standarta uymadan, düşünme, planlama, hesaplama olmaksızın kendiliğinden gerçekleşmesi, kendiliğinden oluvermesi olduğunu göstermektedir. KTA’da yaygın ve günlük hayatta kullanılan kelimelerden biri olması anlam transformasyonunun en güzel örneği diye düşünüyoruz.

İlginç olanı ayrı topraklarda uzun geçmiş yaşanmış olmasına rağmen kültürel ve siyasal büyük değişimin içinde bazı kelimeler fonetik yapısını ve semantik anlamını dar bir çevrede olsa bile koruyup yaşatmasıdır. Kıbrıs Türk Ağızlarının sözlüğü, diğer Türk Dillerine benzemeyen kendine has dil özellikleri, kelimelerin eskiğini korunma ve yeni anlamlarıyla yaygın bir şekilde kullanılması ile dikkatleri çeker ve bir çok bilimsel çalışmalara zengin hazine olarak beklemektedir.

KAYNAKLAR

1. Gökçe Yükselen Abdurrazak Peler, “Kıbrıs Ağızlarında Kullanılan *guduru* Kelimesi Üzerine Bazı Düşünceler”, Dialektolog, Sayı 8, 2014
2. Nurettin Demir, “Türkiye’de Dil-Lehçe-Şive-Ağız Tartışmaları”, s. 119-146, Türkiye’de Dil Tartışmaları, Derleyenler: Astrid Menz – Christoph Schroeder, İstanbul, 2006

¹⁶ Kırgızistan Cumhuriyeti, Narın Bölgesi, Narın İlçesi, Hutor Ak-Talaa Köyü

3. Feyza Hepçilingirler, Türkçe Dilbilgisi Öğretme Kitabı, 2016 Tuncer Gülensoy, Türkçe El Kitabı I, Kayseri, 1994
4. Tuncer Gülensoy, Türkçe El Kitabı I, Kayseri, 1994
5. Ahmet B. Ercilasun, Türk Lehçeleri Grameri, Ankara, 2007
6. Besim Atalay, Divanü Lügat-it Türk Tercümesi, 1. Cilt, Ankara, 1998
7. Talat Tekin, Orhon Türkçesi Grameri, Ankara, 2000
8. Kıbrıs Konuşuyor, Hazırlayan: Rıdvan Öztürk, İstanbul, 2009
9. Mustafa Gökçeoğlu, Kıbrıs Türk Ağızları Sözlüğü, İstanbul, 2008
10. Konstantin Yudahin, Киргизско-Русский Словар' (Kırgızca-Rusça Sözlük), II Kitap, Moskova, 1985
11. Orhan Kabataş, Kıbrıs Türkçesinin Etimolojik Sözlüğü, Lefkoşa, 2009
12. Ceenbay Mukambaev, Kırgız Tilinin Dialektologiyalık Sözdüğü (Kırgız Dilinin Ağızlar Sözlüğü), Bişkek, 2009
13. Hüseyin Namık Orkun, Eski Türk Yazıtları, Ankara, 2011
14. Sagalı Sıdıkov, Kadıralı Konkobaev, Eski Türk Yazıtları, Bişkek, 2001

МРНТИ 16.21.51

Владимир МОНАСТЫРЁВ*, Надежда ВАСИЛЬЕВА**,
Ия АММОСОВА***

ОБРАЗНЫЕ ГЛАГОЛЫ ЗРИТЕЛЬНОГО ВОСПРИЯТИЯ С ОБЩЕЙ СЕМОЙ 'РАСПОЛНЕТЬ' (НА МАТЕРИАЛЕ БОЛЬШОГО ТОЛКОВО- ГО СЛОВАРЯ ЯКУТСКОГО ЯЗЫКА)

Abstract. The phenomenon of linguistic imagery is associated with worldview and world outlook, rooted in the national background knowledge of the world in which the native people live and act. In figurative verbs, the picture of the world is reflected emotionally and expressively, and this constitutes the national specificity of the language vocabulary. In the work on the material of the Great Academic Explanatory Dictionary of the Yakut language, a structural-semantic analysis of figurative verbs of visual perception, denoting the image, appearance, gait of a stout person within the framework of the structural model BL with its analogies, is carried out. In the course of the analysis, word words are revealed that are constructed from this phonetic model. As a result of the semantic analysis of the root and affixal parts of figurative verbs, it is established that all vowel and consonant phonemes in the models have a certain semantic load, as a result of which these verbs become semantically independent and differ from each other by additional shading values.

In addition, there is a special system of specific forms of figurative verbs, denoting various ways in which the visual image is displayed in movement. Such forms are inherent only in figurative verbs and are the most productive word-formation forms, through which the lexicon of figurative verbs is replenished.

As the analysis of figurative verbs with the general seme 'grow thick' shows, the structural design of the root of the word, the verbal and specific affixes are systemic, which implies the formation of a large number of figurative vocabulary.

Keywords: Yakut language, pictorial vocabulary, figurative verb, structural model of figurative verbs, sound semantics, specific forms of figurative verbs, structural-semantic analysis.

* кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела якутского языка, Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения Российской академии наук, dimamon92@mail.ru

** кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела якутского языка, Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения Российской академии наук, vaserel@mail.ru

*** младший научный сотрудник отдела якутского языка, Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения Российской академии наук, iammosova@bk.ru

Введение

Якутский язык среди тюркских языков составляет особую якутскую подгруппу в уйгуро-огузской группе восточнотюркской ветви тюркских языков. По своему грамматическому строю он близок к древним тюркским языкам, а по своему лексическому составу якутский язык – разнородный. Основную массу слов составляют слова общетюркского происхождения, однако длительное взаимодействие якутского языка с древнемонгольскими, тунгусо-маньчжурскими и русским языками оказало большое влияние и на лексику якутского языка. Многие его отличия от других тюркских языков находят свое объяснение в языках древних рунических памятников, где отмечались сходные явления или намечались возможности их образования [1, 571].

Длительное взаимодействие с тунгусо-маньчжурскими, монгольскими языками внесло глубокие изменения в фонетику, в грамматический строй, а также в лексику якутского языка. Образные и звукоподражательные слова в составе лексики якутского языка составляют целостную систему. Они в отличие от других тюркских языков, рассматриваются как два самостоятельных разряда слов [2, 376]. Образные глаголы выступают как условные копии звуковых и двигательных образов. Они составляют особую группу в силу своей квантитативной распространённости и специфической семантики. Во многих тюркологических исследованиях и грамматиках подобные слова объединяют со звукоподражательными словами в одно категориальное единство [2, 375].

Актуальность данного исследования обусловлена тем, что образные глаголы зрительного восприятия составляют многочисленную группу в современном якутском языке, но до настоящего времени по отдельным лексико-семантическим группам специальные исследования не проводились.

Новизна работы заключается в том, что в статье впервые проводится структурно-семантический анализ наиболее продуктивных образных глаголов визуального восприятия, состоящие из модели **Б-Л- (БАЛ-, БЫЛ-, БЭЛ-)**, характеризующие внешний вид располневшего человека, его отдельных частей тела.

Методы исследования: Основным методом исследования является метод структурного анализа, позволяющий выявить словообразовательный потенциал образных глаголов, а также метод компонентного анализа. Методом выборки из лексикографического источника (Большой толковый словарь якутского языка – БТСЯЯ) были выписаны образные глаголы визуального действия, характеризующие внешний вид и походку располневшего человека. Также в статье использован материал академической картотеки БТСЯЯ Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН.

Основная часть

Изобразительные слова изучены в отечественной и зарубежной лингвистике в трудах Н.А.Баскакова, Р.А.Будагова, С.В.Воронина, М.В.Зайнуллина, А.И. Исхакова, А.П.Журавлёва, С.Н.Алькеновой, С. Кудайбергенова, Р.К.Кунгурова, В.И.Пассадины, Ш.Ш.Сарыбаева, А.Н.Тихонова, А.М.Щербак, С.Р. Woodring, Н. Bredin, Т. Hashimoto, М. S. Lambert, F. M. Susan, Н. Sharp, В. Warren и др.

Впервые образные слова в якутском языке заметил политссылный И.А. Худяков. В своей работе «Краткое описание Верхоянского округа» он писал, что «нельзя не заметить, что в якутском языке чрезвычайно много изобразительных слов...» [3, 375]. Его работа ценна тем, что впервые в ней им было собрано значительное количество (около 500) образных слов.

Первые сведения об образных словах мы также находим у А.Е.Кулаковского [4]. Образные слова он назвал картинными, состоящими «по каким-то тайным законам лингвистики и [они] долго будут неразрешенной загадкой для учёных лингвистов» [4, 386]. Он также отметил, что картинные слова не поддаются никакому учёту, ... и что для определения какого-либо образного слова необходимо сравнение его значения со значениями нескольких семантически близких друг с другом слов [4, 385].

В якутской лингвистике определенный взгляд на образные слова установился после того, как в 1939 году был составлен Т.Е.Сосиным «Словарь образных, звукоподражательных и парных слов». [Архив ЯНЦ СО РАН, ф.5, оп.4, ед.хр.21]. Началось научное изучение этой интересной части лексики якутского языка.

Так, в 1943 году вышла работа Л.Н.Харитонов «Неизменяемые слова в якутском языке», явившаяся первым научным трудом по образным словам якутского языка. Автором впервые был употреблен термин «образные слова». Он отмечает, что по лексико-грамматическим свойствам и особенностям употребления, образные слова четко отличаются от всех других частей речи [5, 63]. Значения образных глаголов, их основные семантические группы, видовые формы широко рассматриваются в его другой монографии «Типы глагольной основы в якутском языке», вышедшей в 1954 году. В этой работе Л.Н.Харитонов различает три типа глагольных основ: 1) глаголы действия-состояния; 2) звукоподражательные и 3) образные глаголы. Широко освещаются значения образных глаголов, где главную роль играют чувственное восприятие и движение, причем в подавляющем большинстве случаев выступает зрительный образ» [6, 203].

Свои исследования по видовым формам глаголов Л.Н.Харитонов еще более углубляет и расширяет в своей монографии «Формы глагольного вида в якутском языке», где впервые провел сопоставительный анализ видовых

форм глаголов якутского языка с тюркскими и монгольскими параллелями. Автор приходит к выводу, что «система видовых форм образных глаголов представляет одну из отличительных особенностей якутского языка. В тюркских и монгольских языках эти формы не получили столь полного и последовательного развития, как в якутском языке» [6, 175].

В фоносемантическом аспекте образные слова изучены Л.А.Афанасьевым. Им впервые на примере якутского языка раскрыта фоносемантическая сущность образных слов, дана характеристика гласным и согласным идеофонам. Автором был составлен словарь, содержащий 3150 образных слов [7].

Впервые на богатом фактическом материале проведен сравнительный анализ образных прилагательных якутского языка с прилагательными бурятского, киргизского языков через призму образной картины мира якутского народа в монографии С.Д.Егиновой «Образные прилагательные якутского языка (в сопоставлении с бурятским и киргизским языками)» [8].

С точки зрения экспрессивности образные и звукоподражательные слова рассмотрены А.М. Николаевой, автор монографии квалифицирует этот особый пласт лексики якутского языка как пласт, наделенный яркой экспрессивностью [9].

В сравнительно-сопоставительном плане структура и семантика образных глаголов якутского языка, выражающих внешний вид и походку человека, с привлечением ономатопоэтических слов монгольского языка рассмотрены в статье С.М.Прокопьевой и В.Д.Монастырёва [10, 118-216]. Выявлены универсальные черты глаголов визуального восприятия якутского и монгольского языков, характеризующих внешний вид, части тела и походку человека.

Образные глаголы в якутском языке составляют особую группу в силу своей специфической семантики и рассматриваются как самостоятельный разряд слов.

Типовая семантика образных глаголов непосредственно связана с внешними особенностями походки субъекта (человека и животного) движения, его фигуры, темпа (скорости), ритма движения и т.п. Преобладающую роль среди них играют глаголы зрительного восприятия.

В семантическом плане образные слова составляют слова-варианты, построенные по определенной звуковой модели. Разнообразная звуковая вариация образных слов служит для выражения тончайших оттенков одного и того же понятия. Именно эта ограниченность семантического диапазона создает расплывчатость, отсутствие четкой границы между отдельными словами, что затрудняет толкование значений таких образных слов. Для примера возьмем наиболее продуктивные образные глаголы, состоящие из модели **Б-Л** (**БАЛ-**, **БЫЛ-**, **БЭЛ-**) (см. таблицу 1), в основном характеризующие

внешний вид располневшего человека, его отдельных частей тела. Эти корни преимущественно восходят к звукоподражательным словам, например, БАЛ передает звук падения студенистой, полужидкой или тестообразной массы; БЫЛ – шлепанье мягкой, полужидкой массы; БЭЛ- шлепание мягкой и влажной массы [6, 260]. Отсюда звук БАЛ ассоциируется с широкой, пухлой внешней формой кого-, чего-либо; БЫЛ – с выпирающей, выпячивающейся мясистой массой; БЭЛ – с широко расплывающейся широкой формой кого-, чего-л. Звукоподражательные корни развивают свою образную семантику посредством глагольных аффиксов *-бай(-гэй)*, *-лай(-лэй)*, *-тай(-тэй)*. Вариация аффиксального элемента, вызываемая чередованием его начального согласного, способствует образованию новых лексем, отличающихся от других родственных по корню глаголов лишь формой аффиксального элемента. Следовательно, здесь смена формы обусловлена не фонетическими, а семантическими причинами [6, 233]: *бал+бай*, *был+бай*, *бэл+гэй*; *бал+лай*, *был+лай*, *бэл+лэй*; *бал+тай*, *был+тай*, *бэл+тэй*. (см. табл.1). Приводим из БТСЯЯ примеры этих глаголов:

Аффикс -БАЙ (-ГЭЙ)

БАЛБАЙ Располнеть, расплываться вширь (напр., о разжиревшем человеке). *Суон дьахтар сырдыгы барытын сабардаан туннук аттыгар балбай-ан турар. ‘У окна, заслоняя солнечный свет, стояла расплывшаяся вширь толстая женщина’.* [11, т.2, 162].

БЫЛБАЙ Чрезмерно располнеть, неравномерно выпирать мясистой массой (о жирном теле и пр.). *Дьизлээх хотун Ылдаана, мылтабар сирэйдээх, былбайбыт суон дьахтар. ‘Хозяйка дома Ульяна – круглолицая, чрезмерно располневшая, с выпирающими телесами женщина’.* [11, т.2, 699].

БЭЛГЭЙ Быть, казаться чрезмерно широким и плоским (напр., о лице). *Үөрэн дьэ сирэйэ бэлгэйбит дии. ‘У него лицо от радости расплылось в широкой улыбке’.* [11, т.2, 850].

Аффикс -ЛАЙ (-ЛЭЙ)

БАЛЛАЙ Казаться раздутым, увеличенным в объеме (напр., о губе, лице). *‘Ланкыы оҕонньор улахан уоһа ордук баллайбыт, сирэйэ кытаран халбыт. ‘Старик Ланкыы надул и без того большие губы, что они казались слишком раздутыми, а лицо покраснело’.* [11, т.2, 164].

БЫЛЛАЙ 1. Быть чрезмерно мясистой и выпирающей (губе). *Хоргуппут кыра оболуу аллараа уоһа быллайан, титирээн барда. ‘Как у маленького обиженного ребенка, у него затряслись мясистые нижние губы’.* [11, т.2, 708].

БЭЛЛЭЙ Быть, казаться слишком широким, округло-расширенным (напр., о губах, лице, намоких торбасах). *Этэрбэс ибили сытыйан бэллэй-бит. ‘Торбаса намокнув, стали слишком широкими’.* [11, т.2, 854].

Аффикс -ТАЙ, (-ТЭЙ)

БАЛТАЙ Показаться крупным, широким. *Санга уол бэбэһээнги таһаһа уларыйбатах. Балтайбыт баһаам улахан хаатынхалааба, араастаан баһыхтаан хаамар. ‘У новичка со вчерашнего дня ничего не изменилось. У него были неподобающе большого размера валенки, в которых он с трудом ходил’.* [11, т.2, 176].

БЫЛТАЙ 1. Высовываться, выглядывать из-за чего-л. 2. Выступить из чего-л. [11, т.2, 710].

БЭЛТЭЙ Быть очень широким, округлым и слегка выпуклым (*о лице*). *Миитэрээс, бэлтэйбит кытархай сирэйэ дьиэс-куос буолан, ол-бу диэки мэлээриннээтэ. ‘Митэрээс выказывая свое недовольство, оглядывался вокруг, поворачивая в стороны своё широкое раскрасневшееся лицо’.* [11, т.2, 854].

Таблица 1

Корень	Аффиксы		
	-бай (-гэй)	-лай (-лэй)	-тай (-тэй)
бал	бал+бай	бал+лай	бал+тай
был	был+бай	был+лай	был+тай
бэл	бэл+гэй	бэл+лэй	бэл+тэй

Эти образные глаголы передают разные оттенки понятия ‘располнеть’. Особенность таких образных глаголов заключается в том, что вариация гласных фонем в корневой части слова (БАЛ-, БЫЛ-, БЭЛ-) предопределяет появление новой лексической единицы, которая в своей семантике вносит новый оттенок в заданное значение. Однако, в современном якутском языке некоторые из них, например, глагол **БЫЛТАЙ** утратил образное значение, хотя оно сохранилось в образованном от этого глагола прилагательном **БЫЛТАҔАР** ‘выпирающий, округлый (*о щеках*)’.

Смена корневого начального согласного (см. таблицу 2)

По фонетическим закономерностям якутского языка в корне, состоящем из модели **Б-Л** может меняться начальная согласная фонема например, **Б** на **М** (**МАЛ-**, **МЫЛ-**, **МЭЛ-**) и соответственно на **Дь** (**ДЬАЛ-**, **ДЬЫЛ-**, **ДЬЭЛ-**), на **Нь** (**НЬАЛ-**, **НЬЫЛ-**, **НЬЭЛ-**), на **С** (**САЛ-**, **СЫЛ-**, **СЭЛ-**).

Согласные фонемы в этих корнях имеют стержневое назначение и образуют модели образных глаголов, которые посредством вокализации превращаются в отдельные лексические единицы. И таким образом, образованные от этих корней посредством рассматриваемых аффиксов образные глаголы в большинстве случаев объединены одной общей семьей ‘располнеть’, но различаются лишь оттенками и нюансами, передающими какую-либо особенность внешнего вида или частей тела располневшего человека. Появление таких образных глаголов не случайно, так как каждая согласная и гласная фонемы привносят дополнительный оттенок в общую семантику глаголов.

Для сравнения семантики образных глаголов приводим ряд примеров:

БЭЛТЭЙ Быть очень широким, округлым и слегка выпуклым (о лице). *Миитэрээс, бэлтэйбит кытархай сирэйэ дьийэс-куос буолан, ол-бу диэки мэлээрингнээтэ. 'Митэрээс выказывая свое недовольство, оглядывался вокруг, поворачивая в стороны своё широкое раскрасневшееся лицо'.* [11, т.2, 710].

МЭЛТЭЙ Быть, казаться круглым, широким (обычно о лице, полной луне). *Мардьанныырап сирэйэ туолбут ыйдыы мэлтэйэрэ. 'Лицо Марджан-нырова казалось круглым и широким, подобно полной луне'.* [11, т.6, 403].

ДЬЭЛТЭЙ Быть, казаться большим и круглым. *Пантелей ымайан дьэ-лтэйдэ. 'Лицо Пантелея казалось от улыбки круглым и широким'.* [11, т.3, 527].

НЬЭЛТЭЙ Быть, казаться сплюснутым и расширенным к низу. *Обон-нор үөрэн ньэлтэйбит. 'От радости лицо старика расплылось в улыбке'.*

СЭЛТЭЙ Представлять собой округленную, припухлую, вздутую конечность, утолщаться, вздуваться на конце. *Сэлтэйбит муруннаах саадьабай обустан сүрдээбин куттанарбыт. 'Мы боялись полосатого быка с вздутой толстой мордой'.* [11, т.9, 561].

Как видно из примеров, почти все эти глаголы передают цельный образ круглого, широкого лица, вследствие того, что фонема *э*, заключенная в вышеприведенных моделях **Б – Л**, **М – Л**, **ДЬ – Л**, **НЬ – Л**, **С – Л** дает образ широкого, плоского вида чего-л. Вместе с тем, в значении каждого глагола привносится какой-либо дополнительный оттенок, например, в значении глагола **БЭЛТЭЙ**, кроме широкого и плоского вида лица, прибавляется отеночный компонент, выражающий его выпуклость. Значение глагола **НЬЭЛТЭЙ** отличает дополнительная сема сплюснутости лица. В значении глагола **СЭЛТЭЙ** передается цельный образ широкого лица, где, прежде всего, бросается в глаза утолщенный книзу большой мясистый нос. **МЭЛТЭЙ** передает не только форму лица, но и часто употребляется в описании круглой, полной луны и солнца.

Фонема *ы* придает моделям **Б-Л**, **М-Л**, **ДЬ-Л**, **НЬ-Л**, **С-Л** неполностью занятое пространственное содержание, притом ей свойственно значение небольшого размера. Основное образное содержание этих глаголов сводится к представлению о чем-либо выпирающей небольшой форме. По данной модели образуются следующие образные глаголы:

БЫЛТАЙ Выпирать, быть, казаться полным, мясистым (обычно о лице, щеках ребенка). *Олбуор ааныттан мэник уолчаан былтайар. 'Из под забора выглядывало мясистое, щекастое лицо шустрого мальчика'.* [11, т.2, 850].

МЫЛТАЙ Быть, казаться круглым, с выпирающими щеками (о лице). *Оксана сирэйэ үөрэн мылтайбыт, лынгынас куолаһынан ыллыыр. 'Маленькое лицо Оксаны округлилось от радости, и она запела звонким голосом'.* [11, т.6, 386].

ДЬЫЛТАЙ Иметь белое, щекастое лицо (обычно о цветущей девушке или молодой женщине). *Хобороос уойбута-топпута, икки ингэ дьылтайбыта сүр. 'Февронья так располнела, что щеки налились округлились'.* [11, т.3, 496].

НЬЫЛТАЙ Иметь круглое, лоснящееся белое лицо (обычно о девочке, молодой девушке). *Кыыс былаатын ыга баанан ньылтайан хаалла. 'Девушка так туго затянула платок вокруг лица, что её белое лицо казалось круглым'.*

СЫЛТАЙ Иметь мясистый вздернутый нос. *Кыыс улаатан истэбин аайы мунна сылтайан испит. 'С возрастом у девочки курносый нос становился еще более вздёрнутым'.* [11, т.9, 412].

Здесь в глаголах **БЫЛТАЙ**, **МЫЛТАЙ**, **ДЬЫЛТАЙ** довольно ясно обнаруживается представление о выпирающей, полной щеке. В значении глагола **НЬЫЛТАЙ** появилось дополнительное образное представление цвета – белого лица, притом лица девочки или молодой девушки. В значении глагола **СЫЛТАЙ** произошло некоторое развитие в сторону абстрагирования семантики: из образных представлений сохранилось лишь представление о выпирающей небольшой круглой форме.

Фонема *а* в этих моделях **Б-Л**, **М-Л**, **ДЬ-Л**, **НЬ-Л**, **С-Л** изображает предельно большой объём, размер данной формы, отражает плотность тела, подчеркивая твёрдое его состояние, тяжёлую, неуклюжую форму.

БАЛТАЙ Казаться слишком толстым и крупным (о предмете, о человеке). *Барахсан балтайан киһизхэ эрэ тылын иһитиннэриэх дьахтар. 'Любой прислушается к словам этой милой толстухи'.* [11, т.2, 176].

МАЛТАЙ Быть, казаться слишком широким, плоским, полным (о лице). *Саабыһына хостон малтайан тахсан кэллэ, Дьэбдьиэни көрөөт, мичээрдээбитэ буолла. 'Из комнаты выплыла полнолицая Саввична, увидев Евдокию, сделала улыбающееся лицо'.* [11, т.2, 176].

ДЬАЛТАЙ Широко раскрываться, раздуваться (обычно о рте, ноздрах человека). *Күлэн дьалтайда. 'Расплылся в широкой улыбке'.*

НЬАЛТАЙ Иметь широкое и плоское лицо, выделяться таким видом (о человеке со сплюснутым носом, тяжёлыми веками). *Баанньа көхсүн этиппэхтээн баран, ньалтайан олорон дьонго сэнэргиир. 'Ваня, раскашлявшись, выставил широкое лицо и начал свой рассказ'.* [11, т.7, 85].

САЛТАЙ Расширяться, быть слишком широким в верхней (или передней) части. *Витя ийэтэ тикпит маа бэйэлээх этэрбэһэ сытыйан, төбөтө салтайан табыста. 'Дорогие сердцу Витины торбаса, шитые матерью, потеряли свою форму, безобразно расширились от сырости'.* [11, т.8, 194].

Как видно из примеров, глаголы **МАЛТАЙ**, **ДЬАЛТАЙ**, **НЬАЛТАЙ** служат для образной характеристики физиономии человека, а глаголы **БАЛТАЙ**, **САЛТАЙ** – об общей фигуре располневшего человека или предмета, очертания которого напоминают предельно большой объём чего-л.

Мы здесь рассматриваем образные глаголы, образованные только по корневой модели **Б-Л, ДЬ-Л, М-Л, НЬ-Л, С-Л** + аффикс **-ТАЙ(-ТЭЙ)**. От аффиксов **-БАЙ (-ГЭЙ), -ЛАЙ (-ЛЭЙ)** аналогично образуются образные глаголы *бэлгэй, былбай, балбай, мэлгэй, малбай, ньэлгэй, бэллэй, быллай, баллай*, с такими же значениями, но, поскольку они не входят в системный ряд, мы их здесь не рассматриваем.

Таблица 2

Начальное согласное корня	гласные в корне		
	э	ы	а
б	бэлтэй	былтай	балтай
м	мэлтэй	мылтай	малтай
дь	дьэлтэй	дьылтай	дьалтай
нь	ньэлтэй	ньылтай	ньалтай
с	сэлтэй	сылтай	салтай

Рассмотренные образные глаголы составляют лишь некоторую часть заданной темы. На самом деле существует множество подобных глаголов, характеризующих особенности располневшего человека. Образные глаголы, по своей природе, варьируя различными чередованиями согласных и гласных фонем, могут образовываться в большом количестве. В силу своей эмоционально-экспрессивной изобразительной семантики, эти слова относятся к разговорному стилю речи. С этой точки зрения, даже их сбор и фиксация вызывает определенные трудности, не говоря уже о толковании значений не только на русском языке, но и на якутском. В якутской лексикографии ещё со времен «Словаря якутского языка» Э.К.Пекарского сложилась практика определения значений образных глаголов следующим образом: приводится толкование собственно значения, а затем в скобках даётся его референтная часть, т.е. вспомогательное толкование, указывающее, например, к кому-чему относится значение глагола. Такой способ толкования хоть как то приближает к восприятию того цельного образа, который предстает перед глазами и содержится в семантике глагола. Специфика значений таких глаголов такова, что их адекватный перевод на русский язык в большинстве случаев практически не возможен. Поэтому приходится передавать их значения посредством разных частей речи, чаще прилагательными, и даже существительными.

Образование видовых форм

Видовые формы образных глаголов якутского языка представляют одну из отличительных особенностей якутского языка. Существует довольно большое количество аффиксов, образующих особую систему форм, обозначающих различные способы проявления зрительного образа в движении.

Такие формы присущи только образным глаголам, являясь основным морфологическим признаком этих глаголов. Наиболее употребительными из них являются: 1) форма подвижности (аффиксы *-рый, -хий, -лый, -чий*); 2) моментальности и однократности (аффиксы *-с, -к, -х + гын-*); 3) раздельной кратности (аффиксы *-лдьый, -рдаа*); 4) равномерной кратности (аффиксы *-гнаа, -налаа, -нкалаа*); 5) учащенной кратности (аффиксы *-хачый, -балдьый*); 6) замедленности (аффикс *-аарый*). [2, 296].

Если видовые формы образных глаголов не имеют в своём значении отличий от типового значения, то они в Толковом словаре сопровождаются ссылкой на исходную основу. Однако, в нашей статье, чтобы наглядно показать проявления зрительного образа в движении, мы раскрыли значения видовых форм образных глаголов.

Под **формой подвижности** понимается видовое значение, обозначающее действие в движении, его динамичность, например, глагол **НЬОЛОЙ** выражает зрительный образ в его статике ‘быть вытянутым в длину (*напр., о лице*)’, а его видовая форма подвижности **НЬОЛОҢУЙ** (ньолой+һуй) приобретает значение ‘быть подвижным, передвигаться, имея вытянутое в длину лицо’. *Ат үрэххэ кишрээт, төбөтүн ньолбочу туттубутунан, бэрт дьулурбатык харбаан ньолоһуйда. ‘Конь, войдя в речку, энергично поплыл, вытянув длинную морду’.* [11, т.7, 130]. Глагол **МӨЛБӨЙ** ‘оставаться сгустком, сохраняя форму, не растекаясь по чему-л. (*о густой массе*)’; застывать ровным слоем, постепенно сгущаясь’ в форме подвижности **МӨЛБӨРҮЙ** (мөлбөй+рүй) означает ‘течь медленно, плавно, подобно густой однородной студенистой массе’. *Маайа харабын уута издэһинэн сүүрэн мөлбөрүйэн түһэрэ. ‘Слёзы Майи медленно потекли по щекам’.* [11, т.6, 314-315].

Видовая форма **моментальности и однократности** имеет одинаковые аффиксы *-с, -к, -х + гын-*. Под моментальностью в глаголах зрительного образа понимается мгновенность возникновения образа, а значение однократности содержит оттенок некоторой резкости, неожиданности и быстроты движения. Эти два оттенка значения часто совпадают или являются весьма сходными. Примеры: от образного глагола **МЭЛЭЙ** ‘быть, казаться круглым, широким и плоским (*о лице*)’ образуется видовая форма моментальности **МЭЛЭС ГЫН** со значением ‘внезапно возникнуть, появиться, бросаясь в глаза круглым, широким, плоским лицом’ *Петя уолчаан түннүктэн мичээрдээбит сирэйэ мэлэс гынна. ‘Из окна внезапно показалось улыбающееся лицо Пети’.* [БТСЯЯ, т.6, с.404]. Глагол **ЫМАЙ** ‘улыбаться, усмехаться, расплываться в улыбке’ имеет две формы моментальности **ЫМАХ ГЫН, ЫМАС ГЫН** со значением ‘улыбнуться, усмехнуться’. *Сэмэнчик ымас гынан баран аргый абай эттэ. ‘Семенчик вдруг усмехнулся и тихо сказал’. Мылахов дириэктэрэ үнсэргээбитигэр ымах гынна. ‘Мылахов усмехнулся, когда директор начал жаловаться’.* [11, т.14, 429].

Формы **раздельной кратности** (аффиксы *-лдьый, -рдаа*) обозначают повторяемость отдельных, самостоятельно фиксированных действий субъекта. Образный глагол в этой форме имеет значение небыстро повторяющегося движения, например: **МААДЬАЛДЬЫЙ** (маадбай 'стать кривоногим'+*лдьый*) 'размеренно идти, ходить, передвигаться на кривых ногах'. *Ньукулай табаларын диэки маадылдьыйда. 'Николай переваливаясь на кривых ногах не спеша направился к своим оленям'*. [11, т.6, 177]. **СЫАЛБАРДАА** (сыалбай 'быть тяжелым, грузным с опущенной головой'+*рдаа*) 'идти медленно, тяжело ступая, безвольно опустив голову (о фигуре человека сзади)'. *Обонньор тыа диэки сыалбарды турда. 'Старик медленно, тяжело ступая, направился в лес'*. [11, т.9, 346].

Аффиксы *-ннаа, -налаа* придают образным глаголам визуального действия значения **равномерной кратности, многократности движения** иногда с уменьшительным оттенком, например: от образного глагола **БААДАЙ** 'переваливаться с боку на бок своей грузной, толстой (особенно в верхней части) фигурой' образуются видовые формы **БААДАННАА** (баадай+*ннаа*), **БААДАНАЛАА** (баадай+*налаа*) 'ходить с трудом, делая равномерные и тяжелые шаги, переваливаясь с боку на бок (о человеке с грузной, толстой фигурой)'. *Жирков хохугар ас тардан баааданнаабыта. 'Жирков тяжело ступая, ходил по комнате взад-вперед, накрывал на стол'*. *Обонньор атын диэки баааданалаата. 'Старик направился к коню, переваливаясь с боку на бок'*. [11, т.2, 51]. **СЫРБАННАА** 'бегать, ходить, делая быстрые многократно повторяющиеся движения' образуется от образного глагола **СЫРБАЙ** со значением 'двигаться быстро, проворно (обычно о ком-чём-либо с гибким станом)'. *Ыта «монг-монг» дии-дии, сырбаннаы, эккэлии сылдыар эбит. 'Собака гавкая, быстро, проворно прыгала вокруг хозяина'*. [11, т.9, 457].

Аффиксы *-хачый, -балдьый* **учащенной кратности** обозначают ускоренную повторяемость энергичных, резких движений и его элементов, например, **МАЛАХАЧЫЙ** (малай 'выделяться, бросаться в глаза своим чрезмерно широким и полным лицом'+*хачый*) 'делать быстрые и резкие движения, бросаясь в глаза своим чрезмерно широким и полным лицом'. *Дабыыт өһүргэнэн малахачыйда. 'Давид обидевшись, нервно передёрнулся, выставив своё широкое полное лицо'*. [11, т.6, 209]. **НУКСУГУЛДЬУЙ** (нүксүй 'сутулиться, опускать голову или верхнюю часть спины, сгибаться'+*гүлдьуй*) 'быстро проворно ходить, выделяясь сутулой фигурой'. *Обонньор буруо кэлэр сириң диэки хааман нүксүгүлдүүдэ. 'Ссутулившись, но проворно двигаясь, старик зашагал в сторону, откуда шел дым'*.

Форма замедленности показывает, что действие или динамический образ, выражаемые основой глагола с аффиксом *-аарый*, проявляются в медленном темпе. **МОЛООРУЙ** (молой 'быть, казаться гладким, полным, вы-

пуклым, продолговатым'+ооруй) имеет значение 'медленно поворачивать головой, выставляя гладкое, лоснящееся от жира полное лицо'. *Эмээхсин кэпсээн молооруйа олоordo. 'Старуха рассказывала, медленно поворачивая туда-сюда своё лоснящееся от жира полное лицо'.* [11, т.6, 282]; **КИЛЭЭ-РИЙ** (килэй 'сверкать, блестеть'+ээрий) имеет значение 'медленно сверкать, блестеть'. *Хараба килээрийэр. 'Глаза засверкали'.* [11, т.4, 113-114].

По данной аналогии основная масса образных глаголов может принимать любую из указанных форм, обозначающих походку человека, эксплицирующую специфические виды движения.

Закключение

В результате проведенного исследования была выявлена характерная особенность образных глаголов якутского языка, состоящая в том, что значительная часть этих глаголов составляют слова-варианты, построенные по определенной фонетической модели. Рассмотренные в статье образные глаголы воспроизводят целую картину, в данном случае, внешнего вида располневшего человека. Вариация гласных фонем в рамках звуковой модели, состоящей из согласных фонем, каждый раз образует новый семантически самостоятельный глагол, характеризующий какую-либо определенную особенность внешнего вида располневшего человека, его отдельных частей тела. В якутском языке данное явление получило широкое развитие.

Кроме того, существует особая система видовых форм образных глаголов, обозначающих различные способы проявления зрительного образа в движении. Такие формы присущи только образным глаголам, являясь основным морфологическим признаком этих глаголов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Якутско-русский словарь. – Москва: Советская Энциклопедия, 1972. – 608 с.
2. Грамматика современного якутского литературного языка. Фонетика и морфология. – Москва: Изд-во Наука, 1982. – 496 с.
3. Худяков И.А. Краткое описание Верхоянского округа, Л.: Наука, 1969, 453с.
4. Кулаковский А.Е. Научные труды, Якутск. – 1979, 484с.
5. Харитонов Л.Н. «Неизменяемые слова в якутском языке». – Якутск, 1943. – 82 с.
6. Харитонов Л.Н. Типы глагольной основы в якутском языке. – Москва – Ленинград: Изд-во Академии наук СССР, 1954. – 312 с.
7. Харитонов Л.Н. «Формы глагольного вида в якутском языке». - М-Л., 1960. – 180 с.

8. Егинова С.Д. Образные прилагательные якутского языка (в сопоставлении с бурятским и киргизским языками). – Новосибирск: Наука, 2014. – 232 с.
9. Николаева А.М. Средства выражения экспрессивности в якутском языке. – Новосибирск: Наука, 2014. – 132 с.
10. Prokopieva S.M., Monastirev w.D. Figurative Verbs of visual Perception in the Modern Yakut Language and their Eguivalents in the Mongolian Language // Science and Society #1, V.1 – 2017, P. 118-216. (10th International Scientific and Practical Conference «Science and Society» 23-28 February 2017.
11. БТСЯЯ – Большой толковый словарь якутского языка: В 15 т. / Пол ред. П.А.Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2004. – Т.1: А. – 678 с.; 2005. – Т.2: Б. – 909 с.; 2006. – Т.3: Г-И. – 842 с.; 2007. – Т.4: К. – 671 с.; 2008. – Т.5: К. – 614 с.; 2009. – Т.6: Л-Н. – 517 с.; 2010. – Т.7: Нь-П. – 517 с.; 2011. – Т.8: С. – 571 с.; 2012. – Т.9: С-Һ. – 628 с.; 2013. – Т.10: Т. – 573 с.; 2014. – Т.11: Т – 526 с.; 2015. – Т.12: У-Ү – 596 с.; 2016. – Т. 13: Х – 637 с.
12. Алькенова С.Н. Звукоизобразительные слова в английском и казахском языках. Автореф. дисс.... канд.филол. наук. Новосибирск, 2018. – 27с.
13. Афанасьев Л.А. Фоносемантика образных слов якутского языка: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. – Якутск, 1993. – 18 с.
14. Баскаков Н.А. Историко-типологическая морфология тюркских языков. (Структура слова и механизм агглютинации). – М.: Наука, 1979. – 274 с.
15. Воронин С.В. Основы фоносемантики. – Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1982. – 244с.
16. Будагов Р.А. К сравнительно-сопоставительному изучению словосочетаний // Филологические науки. – 1983. - №1. – с.18-30.
17. Журавлёв А.П. Типы значения слова и их мотивированности // Проблемы мотивированности языкового знака. – Калининград, 1976. – С.20-25.
18. Зайнуллин М.В. О некоторых теоретических проблемах тюркского языкознания // Урал-Алтай: через века в будущее: Материалы IV Всероссийской научной конференции, посвященной III Всемирному курултаю башкир. Т. 1. Филология. – Уфа, 2010. – С. 111-115.
19. Исхаков А.И. О подражательных словах в казахском языке // Тюркологический сборник, т.1. – М., -Л., 1951, с.103-111.
20. Kudaybergenov S. Mimic words in Kyrgyz. Frunze, 1957. 107 p.
21. Кунгуров Р.К., Тихонов А.Н. Изобразительные слова как самостоятельная часть речи // Вопросы теории частей речи. На материале языков различных типов. Отв. редактор В.М.Жирмунский, О.П.Суник. – Л.: Наука, 1968, с. 258. – 340с.
22. Рассадин В.И. О роли изобразительных слов в образовании глаголов хакла-монгольского языка // З. К. Касьяненко – учитель и монголовед. Мат. Международной конференции, посвященной 90-летию российского монголи-

ста З.К. Касьяненко. 30 сентября – 1 октября, 2015. Санкт-Петербург. – СПб., Улан-Батор. 2016. С. 120-126. – СПб., Улан-Батор. 2016. С. 120-126.

23. Сарыбаев Ш.Ш. Подражательные слова и их отношение к междометиям // Известия АН Каз.ССР. Серия филол. и искусств. – Вып. 1-2, 1954. – С.46-6-54.

24. Сосин Т.Е. «Словарь образных, звукоподражательных и парных слов». Архив ЯНЦ СО РАН, ф.5, оп.4, ед.хр.21.

25. Убрятова Е.И. Краткий грамматический очерк якутского языка // Якутско-русский словарь, М.: Энциклопедический словарь, 1972. – 602 с. – С.569-605.

26. Щербак, А.М. Очерки по сравнительной морфологии тюркских языков. – Ленинград: Наука, 1987. – 152 с.

27. Ястремский С.В. Грамматика якутского языка. – М., 1938. – 228с.

28. Bredin, H. Onomatopoeia as a Figure and a Linguistic Principle // New Literary History. Vol. 27, No. 3, Literary Subjects (Summer, 1996). The Johns Hopkins University Press, pp. 555-569.

29. Hashimoto, T., Usui, N., Taira, M., Nose, I., Haji, T., Kojima, Sh. The neural mechanism associated with the processing of onomatopoeic sounds // Neuroimage (31). – Japan, 2006, pp. 1762-1770.

30. Lambert, M.S., Miriam, T.T., Susan, F.M. Onomatopoeia. – USA, UK, Germany: Betascript publishing, 2010. – 63 p.

31. Sharp, H., Warren, B. The Semantics of Onomatopoeic words // Folia Linguistica. Volume 28. Issue 3-4 (1994) – Stockholm, pp. 437-448.

32. Woodring, C.R. Onomatopoeia and Other Sounds in Poetry // College English, Vol.14, No. 4 (Jan., 1953), pp. 206-210.

ТАРИХ ЖӘНЕ ТАРИХИ ДЕРЕКТЕР HISTORY AND HISTORICAL SOURCE

MISTI 03.01.09

Mansura HAIDAR*

THE HOLY TURKESTAN

Abstract. Central Asia can safely be designated not only as a cradle of civilization but also as a cockpit of different indigenous or imported religions which were adopted or adapted to its surroundings. It was a land thronging with Lamas, Shamans, Manichaeans, Jews, Nestorians, Muslims, Christians, Zoroastrians, Hindus and several others multiracial, Multilingual and multi religious people who added to its rich heritage. Since times immemorial, development of learning and sciences was the distinctive feature of the region renowned for its men of pen and sword alike. It is proved by the conquests as much as by the theories of Alkhwarazmi, Avicenna, and several others whose theories are still relevant and form part of modern curricula even today. In the sphere of religion also the region was a mainstay-a prop of Islamic researches, theology, jurisprudence with its main centers at Turkestan, Bukhara, Samarqand, Balkh. The scholarly bequest of Central Asia was much in demand and some of the mystical treasures like the Divani Hikmat of Khwaja Yasawi, Imam Abu Hanifa's sahih Bukhari had been widely appreciated, valued, translated in different languages worldwide.

Keywords: Central Asia, India, Civilization, Religions

Central Asia can safely be designated not only as a cradle of civilization but also as a cockpit of different indigenous or imported religions which were adopted or adapted to its surroundings. It was a land thronging with Lamas, Shamans, Manichaeans, Jews, Nestorians, Muslims, Christians, Zoroastrians, Hindus and several others multiracial, Multilingual and multi religious people who added to its rich heritage. Since times immemorial, development of learning and sciences was the distinctive feature of the region renowned for its men of pen and sword alike. It is proved by the conquests as much as by the theories of Alkhwarazmi, Avicenna, and several others whose theories are still relevant and form part of modern curricula even today. In the sphere of religion also the region was a mainstay-a prop of Islamic researches, theology, jurisprudence with its main centers at Turkestan, Bukhara, Samarqand, Balkh. The scholarly bequest of Central Asia was much in

* Former Chairman, Coordinator Centre for Advanced Study, AMU, Aligarh, India, haidarmansura14@gmail.com

demand and some of the mystical treasures like the Divani Hikmat of Khwaja Yasawi, Imam Abu Hanifa's sahih Bukhari had been widely appreciated, valued, translated in different languages worldwide.

The researches in the holy Turkestan and the splendid revivalism and renaissance of spirituality and cultural values are an easy task as the wisdom of ancestors had provided with all necessary material properly classified and analysed. The safarnamas, sifarat namas, historical works, explorer's accounts, mystical works both in prose and poetry and the malfuzat and advise literature all have plenty of valuable information. Kitabi Mullazada, Zikri Mazarati Bukhara has a categorised details of even tombs of sufi dignitaries of entire Bukhara region. It contains biographical sketches of sufis, their burial place, details about architecture and significance. Works like Rauzatussafa, Habibussiyar, Abul fazl, Tabaqati Akbari, Farishta have separate accounts of saints. Religions are discussed in Dabistani Mazahib, Tarikhi Banakiti and so on [1].

In Central Asia, the Sufis fascinated the haves and the have nots alike and Mirza Haidar confirms that each ruler had a spiritual guide mostly from Silsilai Khwajagan and Naqshbandia order. Numerous works were compiled by the devotees. This Malfuzat literature thus created and presented not only an authentic collection of maxims, saints' way of life, actions, afa'al o aqwal and precepts of faith but depicted the penury of the deprived and the pangs of sorrows shared with the sufis and the solutions sought. Such documents served as a rear window for peeping into the past to come it alive for understanding the socio- cultural milieu and woes and weal of common man which were not usually described in the medieval sources. The works like Nafhatul Uns, Majalisul nafais, manaqibi Khwaja Ahrar, Matlabut Talibain, Rauzatur Rizwan, biographies of khwaja mushtari, khwaja sheikh Azizan, khwajas of Juibar and so on open chapters of socio-economic details. Historically, Malfuzat literature contain a really useful account of the saints and their followers which provide an authentic base for social history. It is indeed very commendable that Central Asians had tried to preserve their scholarly heritage despite natural disasters like earthquake etc. Each and every aspect of Sufism be it philosophy, precepts, biography, miracles, and so on have been properly preserved. Apart from numerous works which deal with the tombs of saints, there were centres of religious researches the account of which is available in Jaraidi Balkh, Haftad Mashaikhi Balkh; Tarikhi Nafi of Baljwani, the varied maqbaras have been described by Sifarat namai Khwarazm of Raza Quli khan Hidayat provide interesting details about different saints and their tombs [2].

There are innumerable sources on Turkestan which deal with varied aspects of spiritual life of the region and one of the most useful being the work of Alkashifi. Describing the reasons for compilation of his work Rashhati Ainul Hayat, Alkashifi [3] says that he got a chance to visit the great Naqshbandi saint Nasirul Haq

wal duniya wa Din khwaja Ubaid ullah in Rabi ii, AH 893. Kissing his feet and listening to the discourses of saint Ubaid ullah, he became eager to compile what he heard about Khwaja Ahmad Yasawi's Shamail (excellent qualities) and useful malfuzat. It was in Shuhur 990 AH again that the connection was re-established and the matter of preparing a malfuzat was revived. During the intervening period the entire literature of various tabqas was studied by the author and even the Shamail and manaqib as well as information from different channels both from word of mouth or knowledge acquired through indirect methods was collected and edited by him. Since such compilation was likely to enliven and refresh the gardens of lovers of saints, the book was entitled "Rashhati Ainul Hayat" the date of completion of book, however, is equal to the word Rashhat [3].

According to Alkashifi, Khwaja Ahmad Yasawi was the third khalifa from the khalifas of khwaja Yusuf Hamdani. The Turks called him Ata Yasawi (Father Yasawi) or shaikhi buzurg and the 'sari tabqai mashaikhi Turk' as most of the Turkish saints were his followers in tariqati intisab and belonged to the same lineage. In both ilmi zahiri and batini, the khwaja far surpassed his contemporary and later Sufis and is said to be the founder of Jahria sect. So long as his spiritual master Arstan Baba was alive, he continued to serve him but after his death, he moved to Bukhara where he had accomplished his education and pursued and fulfilled the tenets of suluk under Khwaja Yusuf. Some Risalas of the mashaikh inform us that after the death of Khwaja Abdullah Barqi and Khwaja Husain, the responsibilities of order fell upon the shoulders of Khwaja Ahmad Yasawi who gladly busied himself with the service of mankind. It was only when he received a divine direction (Isharati ghaibi) that he decided to move to Bukhara. While leaving the place, he had instructed his followers (ashaban) to serve and help in furthering the thought of Khwaja Abdul Khaliq Ghujdwani, the famous saint of Turkestan [3; 4].

The Yasawi saints had played a significant role in carrying out the message of abstinence of their leader Khwaja Ahmad Yasawi to people who wished to mend their ways and follow him. The teachings of Yasawi saints had a magnetic effect and always charmed the soul of the people and won over the listeners entirely to the thought process of these saints. It is noted by chroniclers that one saint with the same name (Maulana Khwaja Ahmad and) belonging "to the sect of the Yasawia Khwajas was exceedingly pious and much esteemed and revered –. He led a retired life, devoting his time to religious contemplation –and used to recite the traditions of his sect in an eloquent manner; so much so that any stranger hearing him was sure to be much impressed." Haidar Dughlat, the conqueror and ruler of Kashmir and a cousin of Babur quotes an anecdote which illustrates the situation and confirms the facts only too well. Mongol Khan Sultan Said was addicted to drinking. Once during his sojourn in Yangi Hisar at Moghulistan, he

fell ill due to his excessive drinking and while writhing in pain resolved to get rid of his addiction. Mirza Haidar Dughlat's uncle Saiyyad Muhammad Mirza was in attendance upon the khan and the fact that the khan was a wine bibber was not pleasant for him. Haidar Dughlat records how his uncle being a follower of Yasawi order felt uneasy over khan's indulgences and excesses. Haidar records: "now my Uncle had for a long time been a disciple of the order of Yasawi Shaikhs and practised austerity and abstinence; thus he had been greatly distressed at the Khan's shortcomings; but when the Khan now announced to him his desire to mend his ways, my uncle burst into tears and urged him strongly to carry out his intentions.

Having repented, the khan went into his assembly; --the wine bibbers and profligates were dejected and distressed, but all the pious and the learned rejoiced, while the zealots and devotees began to thank God, and the townsfolk and peasantry stretched their hands in praise to heaven. Thus the khan repented of his past deeds and night and day begged for forgiveness. --- Since his repentance, he had devoted himself much to the study of sufi books, and having pondered deeply on their sayings was greatly influenced by them. The khan entered fully into the tenets of the sect, and was profoundly impressed by them. From their books and pamphlets, he learnt that the blessings of sufistic knowledge was only to be attained by devoting himself to the services of a perfect sufi; on this account he withdrew his mind from his early kingdom, while his heart became entirely detached from the world. He spent most of his time in seclusion, engaged in discussions on Sufism. Not everyone was allowed to intrude on his privacy. One of his companions was my uncle, who had been a disciple of the Yasawi Shaikhs, and who, under the guidance of that sect practised abstinence. Most of these conferences took place in khan's presence. Another was Shah Muhammad sultan, a cousin of the khan --. At times I was also admitted. No one else was allowed to enter, and the people used to wonder what kind of discussions those could be, to which only those four persons were admitted." [5]

A balanced view of human life with all its multifarious obligations and fulfillment is beautifully summed up in the words of Yesawi saint Khwaja Muhammad Yusuf (son of Khwaja Muhammad Abdullah and grandson of Khwaja Ubaidullah). When the abovementioned Khwaja once arrived in Moghulisatan, and as per traditions, Khan Said travelled all the way from Kuchakar to Yarkand to receive his blessings. The khan longed to wait upon him, hoping that in his service his desire for a spiritual guide might be fulfilled. But when he told the Khwaja about his resolve and sought for his advice, the pious and austere khwaja reminded him of his high calling and remarked: "Much has been said by the wisemen on this subject; such as: "Remain on the throne of your kingdom, but behave and be like an austere dervish in your ways" and further: "set the crown on your head, and

science on your back!” “Use effort in your work and wear what you will!” The khwaja further reiterated that: “in reality sovereignty is the closest walks with god, but kings have abused its rights. A king is able, with one word to give a higher reward than can a dervish however intent upon his purpose during the whole of a long life. In this respect sovereignty is a real and practical state ---. But I will allow you one line that my father Khwaja Muhammad Abdullah wrote for me and he gave the written piece to the khan. It was written: “The most important conditions for a seeker of union with God are: little food, few words, and few associates.” This brief (sermon) sufficed to compose the khan and he resolved to pursue the road of justice and good deeds. He began to occupy himself at once with what he was able --” [4].

It is indeed amazing that despite the popularity and respect the khwaja earned and enjoyed, he chose to lead a quiet and modest life of abnegation avoiding luxuries and worldly benefits which surprisingly the earlier and later followers of certain different orders and sects sometimes enjoyed. He spent his later years in an underground cell still preserved in the tomb-mosque of the Khwaja. It is said that since he outlived the years of Prophet’s length of age, he preferred to shun the world though love of solitude, meditation and constant worship of God could also be one of the compulsive reasons.

Khwaja Ahmad yasawi’s life of abstinence had greatly influenced the followers of his Tariqa. The life of abnegation and fuqro faqa, negation of court favours the luqmai haram and his faith in the view that

“Shah mara deh dehed minnat nihad
raziqi ma rizq be minnat dihed”

reminds one of some of the Delhi saints who had never liked to be associated with the court and did not even respond to the call of even a ruler like Muhammad bin Tughlaq.

Haji Otemish ‘s work which forms a zamima to Abul Ghazi’s Shajarai Tarakima preserved in Tashkent library, has a nasb nama included in it. This genealogical table of Khwaja Ahmad Yasawi’s ancestors, with malfuzat of Hakim Ata has numerous interesting information. The tomb of Khwaja Yasawi has many valuable details written on the scrolls which are hanging there.

Continuing with the Silsilai Khwajagan, AbulFazl recounts its later version of Naqshbandia order of which he gives a detailed account placing in it Khwaja Yasawi also. He records: “This school owe their eternal salvation to Khwaja Bahauddin Naqshband. His name was Muhammad bin Muhammad Al Bukhari. He was a disciple of Khwaja Muhammad Baba Sammasi.and received his religious instructions in regard to exterior conduct from Saiyid Amir Kulal, his delegate. Khwaja Sammasi used often to say to Khwajah Ali Ramitani (universally known as Hazrat Azizan) as they passed in the vicinity of Qasri Hinduan, be called the

Qasri Aarifain (castle of the pious); till one day coming from the house of Saiyid Amir kulal and passing by the castle, he exclaimed, “The fragrance has increased – that man verily has been born”. On inquiry it was found that three days had elapsed since the birth of the khwajah Bahauddin. His father carried him to the Baba, who said that he would adopt him as his spiritual son, and turning to his friends said: This is the one whose fragrance I smelt, and who will be the spiritual guide of the world. To Amir kulal he said withhold no care or kindness in the upbringing of our son Bahauddin. His orders were carried out. After a time when his fame grew, Baba Sammasi said to him: your zeal has a loftier flight. You have my permission to go and beg of other souls. Thereupon he went to Qutham Shaykh and attended his instructions and profited by the guidance of Khalil Ata and realised his purpose through the spiritual aid of Khwajah Abdulkhaliq Ghujdwani. The source of his interior illumination was the prophet khizr. His faith and discipline were derived from khwajah Yusuf Hamadani. Khwajah Yusuf had four vicegerents, khwajah Abdullah Barqi, Khwaja Hasan Andaki, Khwaja Ahmad Yasawi, and khwajah Abdulkhaliq Ghujdwani. Khwaja Yusuf had received instructions from Abu Ali Farmidi and he from Shaykh AbulQasim Gurgani. The latter was the disciple of following two personages, Junayd and shaykh Abul Hasan kharakani and these of Bayazid Bistami and Bayazid of the Imam Jafari sadiq. The Imam was himself nourished from two sources, on the one side from his father Imam Zaynul Abidin and he from his grand parent the imam Husayn and on the other from his mother’s father Qasim bin Muhammad bin Abi Bakr and Qasim from Salman Alfarsi (the companion) and Salman from Abu Bakr [6].

It is said that Khwajah Bahauddin had neither a slave nor a handmaid, and when asked the reason of this, he replied that the maintenance of bondage was incompatible with the profession of a religious leader. They inquired of him: “to what extent does your spiritual ancestry go back? He replied No one reaches any stage by virtue of a spiritual ancestry. On the night of Monday 3rd Rajab 1AH 791(4th March 1389) he died relieving himself of his elemental body. The case of these orders is similar to that of the four schools of theology. Any one reaching the rank of Mujtahid may become a doctrinal authority, and there is no difficulty in the recognition of this as four fold.” [7].

The Malfuzat literature in India and Central Asia is full of praises for Khwaja Ahmad Yasawi. He is described as “sahibi amat o karamati jalila wa sahibi maratibo maqamat rafia.” Even modern travellers and explorers have highly appreciated him. E. Schuyler who sojourned in Turkestan and visited the tomb of Khwaja describes him in his Turkestan as “one of the most celebrated saint of Central Asia” and the “special patron of kirghiz” [8]. The place of birth of Khwaja Yasawi was Sairam or as Abulfazl and others say Yasi where he died in 1166 and his tomb is also there. Khwaja lost his father at an early age. Bab Arstan’s nazari kimia asar,

the suluk acquired under Khwaja Yusuf and the diadem of khilafat coupled with his inherent and God given talents raised Khwaja Yesawi to the highest pedestal in the tariqat. It is believed that in the family of khwaja, there were So many Sufis that a separate book can be written on them. As already mentioned, in response to the divine signal (isharati ghaibi) and invitation from Bukhara people to come and guide them the khwaja agreed to fulfill the mission though did not forget to instruct all the ashab to follow, obey and carry forward the message of Abdulkhaliq Ghujdwani Turkestani. The Central Asian sources confirm the spiritual strength of khwaja Abdulkhaliq. The Uzbek ruler Ubaidullah khan Uzbek had prayed at the mazar of khwaja Abdulkhaliq and as a result of that he could overcome Babur 's forces ultimately. The holy saint was sahibi Karamat and khwaja Ahmad 's several miracles are described in the sources. Four spiritual delegates are celebrated as religious guides: Mansur Ata, Said Ata, Sulayman Ata and Hakim Ata [9].

Haji Otemish 's work which forms a zamima to Abul Ghazi's Shajarai Tarakima preserved in Tashkent library, has a nasb nama included in it. This genealogical table of Khwaja Ahmad Yasawi's ancestors, with malfuzat of Hakim Ata has numerous interesting information [10]. The tomb of Khwaja Yasawi has many valuable details written on the scrolls which are hanging there.

The saints were a source of solace, support and a redressor of grievances as a link between the kings and the subjects. Such a peculiar relationship had been connected with the financial and other benefits which accrued from the Khwajas in the form of free kitchens, free medical aid and so on. It is surmised that "The incorporation of muslim saints and Islamic religious formulas into Shamanic ceremonies is well attested in Central Asia where saints such as Khwaja Ahmad Yasawi, Zang ata and other figures usually associated with the Yasavi sufi tradition are named among the spirits appealed to for assistance, protection and guidance during the Shaman's journey. In material recorded between 1978-1983 from Qazaq Shamaness Kenzhegiz Musaeva born in 1898 and a resident of Sarisu raion of Zhambul oblast in Southern Kazakhstan ,the bakhshi appealed first to the saints(aulie) of Turkistan addressing Sulayman (ie Hakim Ata and Aristan Bap, (ie Arslan Baba, Ahmad Yasawi's piro murshid /master) by name along with the Khwajas in general; she invokes the saints (aulie) of Turkistan and Samarqand ,and again all saints in general (aulie bolsang qolday kor "if you are a saint, support me While her performance was repeatedly punctuated with the muslim Shahadah or testament of faith in a quite corrupted but nevertheless recognizable pronunciation, according to the ethnographer's transcription, Lailaha ilalla Muhammadan rasullillah. Similarly, in a Shamanist performances by Bala Baksi, a resident of karaotkel in Samarski raion of vostochni Kazakhski oblasti recorded in Aug. 1982, the Bakhshi invoked the same figure with the words "Tukti Babai aziz Shash, siyanamyn ozingie ie Tukti Babai aziz Shash, I venerate only you" [10]. Even the

noghay Epic mentions the great saint. The bards notes that Idige is a descendant of Abu Bakr and the lineage evidently runs thus: Chachly Aziz, Batyr Kaya, kutlu kaya Idige; the latter was born through the prayers of Khwaja Ahmet who was called also Yasau Biy. This designation says the author clearly understood and attributed it as an allusion to khwaja Ahmad. The Jalaluddin Khalifa mentioned seems to be Jalaluddin Rumi [10].

Khwaja Yasawi was a learned man and a really renowned poet. His Diwani Hikmat, collection of his poems had created a new genre of religious folk poetry in Central Asian Turkic literature and influenced many religious poets in the following centuries.

The place of birth and burial of khwaja yasawi was Yasi, Turkestan. His tomb known for its exclusive architectural excellence is proved by the several replicas which were built on its pattern and style in India and elsewhere partly due to its being a holy precinct but mainly because of its peculiarly massive and beautiful architecture. Sultan Zainul Abidin's mother's tomb is said to be built on the same pattern. In certain details, Akbar's tomb also has some common points. Nevertheless, description of the tomb of Khwaja Ahmad Yasawi and that of his teacher Bab Aristan and the researches and excavations undertaken certify that even only few remnants of the tomb like the two columns and such other architectural features survived to certify its former grandeur. The mosque at the tomb of Khwaja Ahmad Yasawi was built by Timur in the end of 14th century and later restored towards the end of sixteenth C. by Abdullah khan Uzbek [11].

Haji Otemish's work which forms a zamima to Abul Ghazi's Shajarai Tarakima preserved in Tashkent library, has a nasb nama included in it. This genealogical table of Khwaja Ahmad Yasawi's ancestors, with malfuzat of Hakim Ata has numerous interesting information. (10). The tomb of Khwaja Yasawi has many valuable details written on the scrolls which are hanging there.

The saints were a source of solace, support and a redressor of grievances as a link between the kings and the subjects. Such a peculiar relationship had been connected with the financial and other benefits which accrued from the Khwajas in the form of free kitchens, free medical aid and so on. It is surmised that "The incorporation of muslim saints and Islamic religious formulas into Shamanic ceremonies is well attested in Central Asia where saints such as Khwaja Ahmad Yasawi, Zang ata and other figures usually associated with the Yasavi sufi tradition are named among the spirits appealed to for assistance, protection and guidance during the Shaman's journey. In material recorded between 1978-1983 from Qazaq Shamaness Kenzhegiz Musaeva born in 1898 and a resident of Sarisu raion of Zhambul oblast in Southern Kazakhstan, the bakhshi appealed first to the saints (aulie) of Turkistan addressing Sulayman (ie Hakim Ata and Aristan Bap, (ie Arslan Baba, Ahmad Yasawi's piro murshid /master) by name along with the

Khwajas in general ; she invokes the saints (aulie) of Turkistan and Samarqand ,and again all saints in general (aulie bolsang qolday kor “if you are a saint , support me While her performance was repeatedly punctuated with the muslim Shahadah or testament of faith in a quite corrupted but nevertheless recognizable pronunciation, according to the ethnographer’s transcription, Lailaha ilalla Muhammadan rasullillah. Similarly, in a Shamanist performances by Bala Baksi, a resident of Karaotkel in Samarski raion of Vostochni Kazakhski oblasti recorded in Aug. 1982, the Bakhshi invoked the same figure with the words “Tukti Babai aziz Shash, siyanamyn ozingie ie Tukti Babai aziz Shash, I venerate only you” (11). Even the noghay Epic mentions the great saint. The bards notes that Idige is a descendant of Abu Bakr and the lineage evidently runs thus: Chachly Aziz, Batyr Kaya, kutlu kaya Idige; the latter was born through the prayers of Khwaja Ahmet who was called also Yasau Biy. This designation says the author clearly understood and attributed it as an allusion to khwaja Ahmad. The Jalaluddin Khalifa mentioned seems to be Jalaluddin Rumi. (12)

REFERENCES

1. Ahmad bin Mahmud Almadau, Moinul Fuqra, Tarikhi Mulla zade, dar Zikri Mazarati Bukhara, Ahmad Gulchini Maani, Markazi Mataleati Iran, 1379 (qamari); Mohammad a’azam, waqiyati Kashmir, (compiled in 977AH) M.A. library, Aligarh, no.527/48 J.P.Ferrier, Caravans, Journeys and Wanderings in Persia, Afghanistan, Turkestan and Baloochistan, Historical Notices of the countries between Russia and india
2. Jaraidi Balkh, Haftad Mashaikhi Balkh (written by Mohammad Saleh Warsaji farkhari ed. By Ghulam Habib Nawabi Ah 1003Qumari); Tarikhi Nafi of Baljwani, ed. By Ahror Mukhtarov, Dushanbe; maqbaras have been described by Sifarat namai Khwarazm of Raza Quli kh Hidayat, ed, by Ali Hasuri, (zabano farhangi Iran, kitabkhanai Tahuri Shah Reza, muqabili danishgahi Tehran, 83
3. Ali bin AlHasan Alkashifi, Rashhati Ainul hayat, Ms. Bodleian library, marsh 122, Ph, /0/345, folios 7-10, 2-15
4. Abul Fazl Allami, The Aini Akbari, vols,11,111, Eng tr. By H. Blochmann, Delhi, 2006, pp.398-401
5. Mirza Muhammad Haidar Dughlat, Tarikhi Rashidi, Eng.tr.by E.Denison Ross, edited by N. Elias, A history of the Mughals of Central Asia, vols 1&11, second ed. ABI Prints & Publishing Co. New Delhi ,2006,pp
6. Abul Fazl Allami, The Aini Akbari, vols,11,111, Eng tr. By H. Blochmann, Delhi, 2006, pp.398-401
7. Ali bin al Hasan Alkashifi, Rashati Ainul hayat, folios 7-15; Abul Fazl Allami, The Aini Akbari, vols,11,111, Eng tr. By H. Blochmann, Delhi, 2006, pp.398-401

8. Eugene Schuyler, *Turkestan: Notes of a journey in Russian Turkestan, Khoqand, Bukhara and khiva*, vol.1, New York, 1877

9. Ali bin al Hasan Alkashifi, *Rashati Ainul hayat*, folios 7-15; *The Aini Akbari*, vols, 11, 111, Eng tr. By H. Blochmann, Delhi, 2006, pp. 398-401

10. Devin DeWeese, *Islamization and native religion in the Golden horde, Baba Tukles and conversion to Islam in historical and epic tradition*, Pennsylvania, 1994, pp. 100, 460-61

11. K.M. Baipakov, *Srednivekovi goroda Kazaxstana na velikom shelkovam puti*, Almati, 1998, pp. 56-9

12. Mirza Muhammad Haidar Dughlat, *Tarikhi Rashidi*, Eng. tr. by E. Denison Ross, edited by N. Elias, *A history of the Mughals of Central Asia*, vols 1 & 11, second ed. ABI Prints & Publishing Co. New Delhi, 2006, pp

13. Haji Otemish, fol. 24-35

14. Devin DeWeese, *Islamization and native religion in the Golden horde, Baba Tukles and conversion to Islam in historical and epic tradition*, Pennsylvania, 1994, pp. 100, 460-61

15. Badauni, Abdul Qadir, *Muntakhabut Tawarikh*, Eng, tr, vol. 11

МРНТИ 03.09.31

Ярослав Валентинович ПИЛИПЧУК***УПАДОК КАЛМЫЦКОГО ХАНСТВА
THE DECLINE OF THE KALMYK KHANATE**

Abstract. This paper is devoted to the question of dependence of the Kalmyks from Russians. The author characterizes Russian politics with a regional perspective. The task of this study is to search for common patterns in the relationship of the nomads with the empires. Period of 30-ies years -70-ies years XVIII century characterized by a general decline of the value of the nomad states, who were forced to seek protection from the Russian Empire, the Ottoman Empire, the Qing Empire. Russian Empire in the indicated period of time is significantly limited the rights of Bashkirs and Kalmyks, Kazakhs dependence from the Russian Empire has long been nominal. Russians could not prevent the attacks of Karakalpak and Kazakhs on Kalmyks and could not opposed to participation of Kazakhs in the Bashkir rebellions. Infringement of the rights of Bashkirs led to a number of Bashkir revolts and several cases of migrations of Kalmyks in the land of the Crimean Khanate.

Key-words: Russian Empire, Kalmyks, Nogays, Kazakhs, dependency, a protectorate.

Одним из интереснейших аспектов истории Восточной Европы, являются взаимоотношения Российской Империи с их кочевыми соседями в 30-60-х гг. XVIII в. Истории калмыков и их взаимоотношений с тюрками посвящены исследования В. Колесника, В. Тепкеева, В. Трепавлов, А. Торопицына [1; 2; 3; 4]. Заданием данного исследования является реконструкция полной картины внешней политики Калмыцкого ханства в 30-60-х гг. XVIII в. Целью исследования является анализ взаимоотношений калмыков с соседями в указанное время. В статье были использованы как общенаучные методы, так и методы гуманитарных исследований. Метод структурного анализа при работе с историко-этнологическими материалами дал возможность обозначить такие сообщества как племена и народ. Метод диахронии дал возможность зафиксировать динамику изменений всередине явлений культурного характера. Историко-критичный метод был использован во время работы с нарративом. Проблемно-хронологический метод дал возможность очертить составляющие проблемы, исследовать логику общественных трансформаций, последовательно излагая суть и устанавливая связь между направлениями проблемы.

* младший научный сотрудник Отдела Евразийской степи Института востоковедения им. А.Ю. Крымского НАН Украины, кандидат исторических наук, bachman@meta.ua

Аюка-хан был одним из великих правителей калмыков. После его смерти у калмыков обострились взаимоотношения с казаками (которые и до того были напряженными) и калмыки были вынуждены были защищаться. В 1726 и 1728 гг. казахские набеги помешали полноценным походам Церен-Дондука на кубанцев. В Протоколах Верховного Тайного совета от 1726 г. отмечалось, что войска на Нижней Волге мало, а калмыки переправляются на Луговую сторону. Также указывалось, что Церен-Дондук отправил 6 тыс. воинов на линию, однако хочет воевать с казаками. Сообщалось о Узенинской победе 1724 г. над казаками и каракалпаками. В 1726 г. казахи напали на яицких казаков. Чтобы им противостоять Церен-Дондук отправил Доржи и Дондук-Омбо с Лексеем за Урал. Церен-Дондук и Голдан-Донжин стояли за Рын-Песками. Церен-Дондук просил помощи у русских. Однако и без помощи Доржи Назарова и Дондук-Омбо калмыки напали на казахского султана и разбили весь его улус [5, 357-366; 6, 117].

Наследие Аюки еще некоторое время сказывалось на отношениях калмыков с Крымским ханством. Правда уже не хан взаимодействовал с Крымским ханством и Османской Империей, а сыновья Аюки с провинциальной крымской администрацией на Кубани. Церен-Дондук информировал русских, что не собирается прерывать связей с соседями. Кроме того, часть калмыков сильно возмущал тот факт, что калмыков А. Волынский вынуждал креститься. Они уходили на Кубань, где разразился мятеж против крымского хана под руководством Джан-Тимура из рода Ширин. К восставшим примкнули калмыки Дондук-Даши и Дондук-Омбо. В 1724 г. Бахты-Гирей вернулся на Кубань и собрал войско. Именно на его призыв откликнулись калмыки. В 1726 г. крымский хан разбил мятежников, вожди которых бежали в Малую Кабарду. С 1724 г. калмыки Дондук-Даши и Дондук-Омбо нападали на верные крымскому хану улусы, выдвигая требования выдать им сбежавших ногайцев. В 1726 г. сераскер Салих-Гирей говорил о выступлении против калмыков черкесов во главе с Арслан-беком и выражал готовность примириться. Однако он не выдавал едисанцев и джембойлуков и война продолжалась. Бахты-Гирей же был согласен был выдать этих ногайцев в 1726 г. и просил помощи у Церен-Дондука. Осенью 1726 г. калмыки начали нападать не на Кубанскую Орду, а на собственно крымские земли. Калмыков возглавляли Абулджин и Даши Абусов. Калмыки осмелились напасть непосредственно на Перекоп. Это совершили люди Магада-Доржи и Менкоша. Крымский хан и перекопский бий жаловались русскому императору на такие действия калмыков Церен-Дондука. Русские отвечали, что сами татары и ногайцы много убытков принесли русским, а это значит, что русские крымцам и Османам ничего не должны. В 1726 г. к Церен-Дондуку прибыл посол от крымского хана, который заявил калмыцкому хану, что помощь Бахты-Гирею в походе

де на Кубань будет расцениваться как оглашение войны самому турецкому сулану. В последний момент Церен-Дондук передумал поддерживать Бахты-Гирея и обратил свое войско против казахов. Дондук-Даши же со своим отрядом напал на Азак, а Бахты-Гирей выразил готовность примириться с Салих-Гиреем. Договориться о примирении удалось лишь в 1728 г. и этому предшествовало вторжение крымцев в калмыцкие улусы в 1727 г. и ответный поход Дондук-Омбо в 1728 г. Бахты-Гирей, примирившись с метрополией и получив амнистию, предлагал калмыкам выступить против русских в союзе с крымцами и турками. Это предложение обсуждалось на съезде калмыцкой знати, однако не получило серьезной поддержки. Надежды на альянс окончательно развеялись, когда Бахты-Гирей погиб в походе на Кабарду в 1729 г. Бахты-Гирей наряду с Аюкой был одним из главных инициаторов союза с калмыками против русских. С 1729 г. Калмыцкое ханство находилось в фарватере политики Российской Империи. При Аюке калмыки были скорее союзниками чем подданными Петра I, несмотря на ряд официальных бумаг. Подчинение калмыков русским было во многом формальным, однако после смерти Аюки русские начали более пристально следить за внешней политикой Калмыцкого ханства и силой обращать калмыков в православие. Подобно Аюке Церен-Дондук старался поддерживать связь с крымцами и в 1730 г. отряд калмыков поучаствовал в походе крымцев на Кабарду. Крымский хан предлагал Церен-Дондуку встретиться лично, но встреча так и не произошла [2, 65-80].

Нужно отметить, что смерть Аюки получила отклик на Северном Кавказе. В 1724 г. по Константинопольскому договору к Османской Империи переходили грузинские, армянские, азербайджанские (кроме Ардебилля) земли, земли лезгинов в Ахты, Цахуре и Рутуле, а также Кюринские джамааты под покровительство Сурхая. Под протекторатом Османов находилось Шемахинское владение, где правителем был сделан Давуд-бек. Турецкая помощь подвигла в 1725 г. на войну с русскими тарковского кумыкского шамхала Адиль-Гирея. Однако его восстание было неудачным и русские разгромили его. В 1733 г. крымский царевич Фетх-Гирей совершил поход на Персию. В 1732 г. по Рештскому договору Анна Иоановна отдала персам Гилян, Мазандаран и Астрабад, ранее завоеванные Петром I в Персидском походе 1722 г. 11 июня 1733 г. у деревни Горячевской русские нанесли серьезный урон войску из 25 тыс. крымцев. Продвигаясь далее, крымцы столкнулись с русскими у Тарки-тау и снова были побеждены, однако 3 тыс. крымцев удалось прорваться к турецким войскам на Куре. Турки вели войну против нового персидского шаха Надира, происходившего из племени афшаров. Этот новый персидский правитель тюркского происхождения начал отвоевывать утраченные при падении Сефевидов земли. Калмыцкий наместник Церен-Дондук в этой

борьбе придерживался нейтралитета. В 1735 г. по Гянджинскому договору русские отдали персам остатки завоеваний Петра I. Русские отошли за Сулак в Кизляр. Активизировал свою деятельность Каплан-Гирей, который двинул на помощь Османам на Южном Кавказе свои основные силы, которые должны были пройти северокавказские степи. Церен-Дондук старался не участвовать в этой борьбе, а Дондук-Омбо решительно участвовал в ней на стороне крымцев. 8 тыс. генерала В. Левашова не смогли преградить путь Каплан-Гирею. Крымский хан провозгласил кумыкским шамхалом Эльдара (племянника Адиль-Гирея), Сурхая – правителем Ширвана, Ахмед-хана – наместником Дербента. Переломить ситуацию смог только переход Дондук-Омбо на сторону русских в 1735 г. События на Северном Кавказе собственно и стали причиной новой русско-турецкой войны, как впрочем и переход запорожских казаков в русское подданство [7, 16-19].

Еще в 1731 г. крымские послы приезжали к Дондук-Омбо. Посол Мамбет предлагал калмыкам жить в мире с татарами и ногайцами. В том же году к калмыкам должно было прибыть посольство от Империи Цин, представители которой еще в 1728 г. высказывали желание привлечь калмыков к союзу против джунгар. Посол богдыхана хотел провозгласить Церен-Дондука ханом, однако русские упредили эту возможность и через астраханского губернатора Церен-Дондук поменял титул наместник на титул хан. Это вызвало неудовольство у Дондук-Омбо, который и сам претендовал на власть и был недоволен вмешательством русских в калмыцкие дела. Для того, чтобы устранить оппозицию, Дондук-Омбо был обвинен в намерении напасть на хана и откочевать в Крым. В ноябре 1731 г. Дондук-Омбо разбил отряды Церен-Дондука и далее стал укреплять свою власть. Людей захваченных из улуса Церен-Дондука продавали кубанцам, азамкам и крымцам. Русские в 1732 г. осуществили поход на калмыков, однако Дондук-Омбо откочевал к границе владений Калмыцкого ханства и Кубанской Орды. Не получив ответа на свою просьбу о примирении с русскими Дондук-Омбо откочевал во владения Крымского ханства. Каплан-Гирей принял беженцев, а Османы, несмотря на свой ответ русским посланцам, что калмыки будут высланы из крымских владений, практически ничего не делали, чтобы депортировать Дондук-Омбо. Кубанские ногайцы выражали полную поддержку калмыкам, но турецкий азамский паша отказался их принимать у себя. Вместо хараджа калмыки давали крымцам дань лошадьми, а когда от кубанского сераскера генерал Барятинский потребовал выдачи калмыков, то тот ответил, что не выдаст их, а если русские надумают воевать, то будут воевать не только против ногайцев и крымцев, но и самого турецкого султана. При этом сераскер отмечал, что не будет мешать, если Дондук-Омбо вернется добровольно. Барятинский угрожал Дондук-Омбо, на что тот ответил, что русский пусть по-

пробует его взять вместе с крымскими отрядами. Бяратинский был сменен на переговорах киевским губернатором Вейсбахом, а крымский хан вел с ним переговоры о примирении Дондук-Омбо с Церен-Дондуком. Это было вызвано тем, что переселение калмыков вызвало превышение допустимой концентрации кочевников на Кубани и между калмыками и ногайцами начались бытовые конфликты. Крымский хан начал силой депортировать калмыков в Калмыцкое ханство, а в крымских городах калмыкам перестали выдавать порох и свинец. И хотя Дондук-Омбо поучаствовал в одном из походов Каплан-Гирея, но он не смог получить протекцию крымского хана. Крымский хан не признавал людей Дондук-Омбо своими подданными. С 1732 г. политические мигранты начали возвращаться на Волгу. Дондук-Омбо требовал от азакского паши и крымского хана пропуска на крымскую сторону Дона, на что хан потребовал в качестве дани отправить ему сотню калмыков взамен за татар-томутов находившихся под властью калмыков. Дондук-Омбо не мог принять этого условия. С 1732 по 1735 г. Дондук-Омбо и Церен-Дондук воевали между собой. Впрочем Церен-Дондук предлагал примириться в 1733 г., на что Дондук-Омбо не пошел. Попытка примирения нашла противодействие и у Бяратинского. В 1733 г. Дондук-Омбо принял участие в персидском походе Фетх-Гирея, прикрывая крымцев от нападений донцев. 2 тыс. донцев были разбиты калмыками, которые также разорили ряд поселений донцев и дошли почти до Астрахани. Продвижение крымцев и калмыков было остановлено между городками гребенских казаков и Малой Кабардой [2, 80-88].

В 1734 г. Дондук-Омбо напал на бацагантовский улус Дондук-Даши и увел улус на Кубань. К нему и примкнул Эркетеневский улус. В 1735 г. к Дондук-Омбо откочевал Доржи Назаров. Благодаря этим действиям калмыцкий улус на Кубани значительно увеличился. В 1735 г. Миних получил позволение от правительства начать военные действия против Крымского ханства. Анна Иоанновна пообещала Дондук-Омбо пост наместника Калмыцкого ханства и сместить Церен-Дондука. Это действие имело своим следствием перекочевку Дондук-Омбо на Волгу. Каплан-Гирей, желая переманить его на свою сторону, обещал сделать его главным над калмыками и над Кубанской Ордой, однако Дондук-Омбо отказался от этого и принес присягу России. Наступление русских на Крым захлебнулось в 1735 г. у Перекопа и в 1736 г. Миних осуществил новое наступление на Крым. Ласси наступал на Азак и ему должны были помочь донцы и калмыки. Перед последними ставилась цель атаковать кубанцев. К операции привлекались гребенские и терские казаки, а также кабардинцы. Каплан-Гирей попробовал переманить кабардинцев на свою сторону, но получил ответ, что поскольку с русскими калмыки, то кабардинцы не могут ничем помочь крымцам. Весной 1736 г. калмыки начали наступление на Кубань, предварительно огласив войну крымцам.

Отступая, кубанцы сжигали степи, однако были настигнуты в междуречье Урупа и Кубани. 20 тыс. калмыков осадило отряд ногайцев из племени навруз-улу. В ходе осады кубанский отряд ногайцев был вырезан. После этой победы калмыков паша Азака уратил надежду на помощь и сдал город русским. После этого последовала осада калмыками, донцами и кабардинцами ногайцев племени султан-улу. После 37 дней осады этот отряд кубанцев сдался. Без боя Дондук-Омбо сдались четыре других ногайских кубанских улуса. Захваченных в ходе этой операции ногайцев калмыцкий предводитель принудил кочевать возле рек Малка, Кума, Терек. Галдан-Омбо с 4 тыс. калмыков принимал участие в переправе армии Ласси через Сиваш. Позже они овладели Карасубазаром и причинили многие беды землям крымских татар. Дондук-Омбо продолжал действовать на Кавказе и ему сдалось ногайское племя казбулат-улу. Дальнейшее продвижение калмыков было остановлено событиями на востоке. Дондук-Омбо хотел примирения с казахами, однако те ответили на его предложение отказом, ограбив послов. Калмыки отступили на восток из владений Кубанской Орды и его люди в дальнейшем ограничивались разведовательными миссиями. Один из разведовательных отрядов калмыков был полностью уничтожен кубанскими ногайцами. Ногайцы вернулись в свои прежние улусы, как будто не было успешных походов Дондук-Омбо. Дондук-Омбо опасался казахов, но под давлением русских был вынужден начать приготовления к походу на Кубань в октябре. Зимой 1736-1737 гг. крымцы осуществили ряд набегов на южнорусские и украинские земли. В ноябре 1736 г. к Дондук-Омбо прибыло посольство от кубанского сераскера и нового крымского хана Фетх-Гирея. Крымский хан напоминал, что в сложное время крымцы укрыли его у себя, а тот, позабыв о всем хорошем, ушел к русским. Дондук-Омбо же ответил, что у крымцев на Кубани он скрывался опасаясь за свою жизнь, а ныне воюет на стороне русских также опасаясь за свою жизнь. Русские могли его шантажировать, потому что могли поддержать оппозицию в лице ряда тайшей. Вместе с калмыками на стороне русских выступили кабардинцы Магомеда Кургокина и Касая Атажукина. Они вместе нанесли поражение ногайцам Султан-улу и Навруз-улу. Кабардинцы присутствовали при взятии Азака в 1736 г. [2, 89-97; 8, 156-160; 7, 19-20].

В ноябре 1736 г. калмыки выступили в поход на Кубань без особого энтузиазма. Вместе с ними шли донцы. В начале декабря общие калмыкско-донские силы уничтожили передовой стан кубанцев в 1 тыс. человек. Потом они столкнулись с войском в 15 тыс. кубанцев и победили его. Донцы и калмыки огнем и мечем прошли аулы кубанцев и эффектно закончили год взяв Копыл. Потом они осаждали город Темрюк. Весной 1737 г. кубанцы ответили на это своим набегом, который был неудачен. Дондук-Омбо двинулся на

Кубань, но был вынужден вернуться, узнав о нападении на калмыков отрядов казахов. Кроме того, на Кубань угрожала перекинуться эпидемия чумы, которая свирепствовала в Кабарде. С Ласси остался отряд Галдан-Норбо. Русские за услуги оказанные Дондуком-Омбо провозгласили его калмыцким ханом. Этот акт символизировал новую политическую реальность, которая стала характерна для всего юга Восточной Европы, где на руководящие посты назначались ставленники русских. Галдан-Норбо вместе с армией Ласси летом 1737 г. снова переправился через Сиваш в Крым. Казаки и калмыки преследовали крымского хана, который отступил из степей, желая укрыться в горах от своих степных врагов. Калмыки приняли участие в битве на реке Салгыр, где русским, донцам и калмыкам противостояли крымцы и турки (янычары). Русским кроме калмыков помогали кабардинские отряды. При штурме Карасубазара калмыки понесли значительные потери. После взятия города калмыки и казаки страшно опустошили Карасубазар. Далее калмыки совершили набег в горы вплоть до самого Бахчисарая и взяли 1 тыс. пленных. 2 августа русские и калмыки были атакованы несколькими тысячами турок из Кефе и крымцами. После этого боя, который завершился победой русских и калмыков, Ласси отступил на зимовки по реке Берда. Крымско-татарский хронист отмечал, что к проклятым калмыкам попало множество крымского народа в плен. В 1738 г. русские вынудили отправить на Кубань 20-30 тыс. воинов, чем оголили тыл калмыков перед нападениями казахов и каракалпаков. В 1737 г. казахи захватили в плен 5,5 тыс. людей, а в 1738 г. разгромили ханскую ставку. В. Татищев сообщал о подготовке общего крымско-казахского похода на калмыков. Дондук-Омбо был вынужден действовать ограниченными силами на Кубани, которых однако хватило, чтобы около реки Орна разбить отряд из 1,5 тыс. кибиток ногайцев навруз-улу и 500 кибиток хытай-кыпчаков под руководством Селебека (сына Бахты-Гирея). В дальнейшем Дондук-Омбо осадил Мусу-мирзу с его навруз-улу в урочище Хара-Мудун. После этого калмыки разбили абазинов, воевавших на стороне крымцев. В мае 1738 г. калмыки повернули обратно, Дондук-Омбо отправил к Ласси малочисленный отряд. Хан оправдывался слухами о приготовлениях к набегам у кубанцев и казахов, а также известиями о смерти Доржи Назарова. Говорилось также и о истощении лошадей. Не получив существенной поддержки от калмыков Ласси, который был должен взять Кефе, видя перед собой разоренный Крым был вынужден отступить к Перекопу, который приказал уничтожить. Русское войско к концу лета отступил в украинские земли. К началу 1739 г. кубанцы измученные войной были безсильны для наступательных операций против калмыков. Однако среди самих калмыков было неспокойно. Галдан-Норбо восстал против своего отца Дондук-Омбо. Мятеж сына был подавлен только в апреле 1739 г. К Галдан-Норбо прибыва-

ли крымские послы, призывающие его откочевать на Кубань. Крымцы к нему прибывали по крайней мере два раза за 1739 г. Русские власти требовали от калмыков оказать помощь. В частности Миних требовал, чтобы они приняли участие в кампании против татар и турок. Дондук-Омбо же информировал императрицу Анну Иоанновну об обстоятельствах мятежа Галдан-Норбо. В поход против крымцев Дондук-Омбо выступил лишь летом. Он поддержал пророссийские силы в Кабарде, где дал бой самому крымскому хану. В битве на Лабе калмыки Дондук-Омбо и кабардинцы Арслан-бека Кайтукина противостояли калге Фетх-Гирею и кубанскому сераскери Гази-Гирею. Крымцы и ногайцы потерпели поражение, однако это не принесло серьезных выгод союзникам русских. Состояние дел в 1739 г. стало развиваться не в лучшую сторону, поскольку австрийцы вышли из войны после ряда поражений от турок, шведы начали перебрасывать к русским границам свои отряды и в 1740 г. начали войну против русских. В конце 1739 г. посол от кубанского сераскера прибыл к калмыкам для заключения мира. Русские были вынуждены также заключить мир с турками и крымцами, получив от мирного договора минимальные выгоды. Россия лишалась покровительства над Кабардой, взамен получив земли около города Азов и земли запорожцев с Буго-Днепровским междуречьем [2, 97-104; 8, 155-163; 7, 20; 9].

На южной границе Российской Империи было тревожно, поскольку Надир-шах требовал возмещения податей с занятых ими иранских территорий за период 1722-1735 гг. Он угрожал в противном случае осуществить поход на Кизляр и дойти до Астрахани и Царицына. В это время персидский шах успешно воевал против пуштунов, узбеков и индийцев. Подготовкой для действий против русских был поход в Дагестан. Этот поход однако обернулся неудачей для Надир-шаха. Французская и шведская дипломатия же старались примирить Османов с Надир-шахом. Важным был и казахский фактор на который приходилось обращать внимание во время русско-турецкой войны. Относительно 30-х гг. XVIII в. можно говорить о союзе крымцев и казахов против калмыков. Россия взяла на себя обязательство препятствовать набегам казахов, но не всегда могла их предотвратить. В 1737 г. казахи вторглись в калмыцкие улусы двумя отрядами общей численностью в 12 тыс. воинов. Оренбургская экспедиция смогла только известить калмыков о приближении казахов к границам. Казахи перешли Индерские горы и форсировали Урал. Их отряды подошли под казачий Яицкий городок. Были мобилизованы войска Царицынской линии. Видя это, казахам пришлось отступить. В 1738 г. казахи перешли с луговой стороны Волги на горную. В 1738 г. русским с Царицынской линии снова пришлось помочь калмыкам. Отряд Есенбай-батыра при попытке форсирования Волги был разбит русскими, однако казахам удалось разбить малый улус Доржи Назарова. Урон от казахского набега

по подсчетам Дондук-Омбо составил 2 тыс. кибиток. В 1741 г. казахи снова перешли Урал в числе 30 тыс. Калмыки откочевали под защиту Царицынской линии. Калмыки дали казахам сражение, которое очевидно закончилось или ничьей или минимальной победой казахов, поскольку после этого калмыки пошли на мир с казахами и уступили им бассейн реки Эмбы, оставив за собой Волго-Уральское междуречье [4, 242-246; 7, 20-21].

Калмыки поддерживали отношения с Империей Цин. Маньчжуры уведомили русских, что в 1729 г. отправят в Российскую Империю два посольства. Первое должно было прибыть в Москву, а второе – в Калмыкию. В 1731 г. при встрече с послами в Селенгинске И.Глазунов узнал, что целью послов является создание антиджунгарской коалиции из русских и калмыков. К калмыкам бежал Лаузан-шоню (брат Галдан-Церена). Галдан-Церен опасаясь восстания торгоутов, которые в случае войны перешли бы на сторону калмыков, хотел их всех уничтожить. И только вмешательство далай-ламы спасло торгоутов Джунгарии от этнической чистки. Русским посланники Империи Цин предлагали разделить джунгарские земли. Анна Иоанновна позволила пропустить послов к калмыкам, но сделала замечание, чтобы впредь китайцы информировали Сенат о своих намерениях. Мерен Зангин Мандай с другими послами прибыл в Калмыкию. В. Бакунин вез их медленно и старался очернить калмыков в глазах китайцев. Российский чиновник называл Россию и Империю Цин великими государствами, а калмыков называл подданными царя, на что цинский посол отвечал, что Аюка посылал дипломатическую миссию как самостоятельный правитель. Он приводил аналогию с джунгарами, что мол те не хотят признавать подданство манчжурам, как калмыки не хотят, чтобы их считали русскими подданными. В. Бакунин же говорил, что калмыков и джунгаров разделяют башкиры, казахи и каракалпаки. О казахах и сами китайцы прекрасно знали, а вот информация о башкирах и каракалпаках была новой. Встреча калмыков с маньчжурами состоялась в доме В. Бакунина, а потом вместе с Беклемишевым послы направились в калмыцкие улусы. Церен-Дондук принял грамоту императора Юнчжена стоя на коленях. Тот называл правителя калмыков торгоутским ханом, упоминал о более ранних посольствах. Маньчжурские послы склоняли калмыцкого хана к войне против джунгар, от чего по рекомендации русских Церен-Дондук отказался. Тогда поступило предложение сделать хунтайджи Лаузан-Шоню, свергнув Галдан-Церена. Калмыки и от этого отказались. Летом 1731 г. маньчжурские послы отбыли из Калмыкии и через Саратов, Тобольск, Кяхту возвратились домой. Русские в 1732 г. же пришли к выводу о нежелательности допущения маньчжурских послов к калмыкам, дабы те не обусловили выступления казахов и калмыков (русских подданных) против джунгар и от этого не началась война. Цинский император просил отпустить в Китай Лоузан-Шоню, кото-

рый среди калмыков живет в бедности, однако русские ответили отказом, пожелав маньчжурам успехов в войне с джунгарами, которая разгорелась еще в 1731 г. В 1728 г. Церен-Дондук получил позволение на посольство в Тибет, а в 1731 г. калмыки еще успели отправить в Китай посольство Цой-Гецуля. Русские подозревали калмыков в тайной переписке с маньчжурами и рекомендовали проверить посольство Цой-Гецуля, которое возвращалось через Россию, а также паломников из Тибета. Цой-Гецуля задержали в Тобольске, а потом переправили в Верхотурье и Царицын. Подозрение вызвало одно из писем Доржи Назарову. Цой-Гецуль так и не был допущен на родину, а находился в Борисо-Глебске. В 1734 г. в Тобольске было задержано посольство Намки-Геленя, которое везло одобрение сделать ханом не Церен-Дондука, а Галдан-Данжина. Намки-Гелень был отправлен в Суздаль. Переправленный в Суздаль Намки-Гелень подтвердил, что калмыки вели переговоры об общем выступлении против джунгар. Позиция русских помешала втягиванию калмыков в антиджунгарский альянс. Калмыцкие послы были освобождены только после того, как о них похлопотал новый хан Дондук-Омбо [10, 65-89].

В 1740-1741 гг. русские начали ограничивать власть Дондук-Омбо. После смерти хана началась борьба за власть. Дондук-Омбо назначил своим наследником Рандула, сделав его опекуной своей женой кабардинку Джан, персону которой не устраивала русских. Основным претендентом на ханский престол Галдан-Данжин был убит и русские возвели на престол Дондук-Даши, дав ему титул наместника ханства, а не хана. Правление этого персонажа ознаменовалось периодом мирных отношений с Крымским ханством. Русские добились отправления в аманаты сына Дондук-Даши. Ограничивались права наместника во внешней политике. Его обязывали не поддерживать никаких отношений с врагами России. Таким образом, внешняя политика Калмыцкого ханства ограничивалась практически паломничествами в Тибет. Томуты из Калмыцкого ханства бежали в Кубанскую Орду. Ханша Джан с 500 кибитками бежала в Кабарду. Во время междоусобия кубанский сепаратист попытка наладить союзные отношения с калмыками, однако это намерение не получило поддержки среди калмыцкой аристократии. В сентябре 1742 г. ногайцы салтан-улу бежали с Терека на Кубань. Салтанаульские татары не смогли бежать на Кубань только из-за того, что В. Татищев и Дондук-Даши упредили их намерения, и вынудили их в 1743 г. переселиться в район Кизляра. Салтанаульцы не мирились с этим и самовольно сбежали, в связи с этим русские власти их распределили среди калмыцких улусов, а также были поселены в Астраханской и Казанской губерниях. Подобной была судьба кандауровских татар [2, 104-108].

Крымский хан тем временем подозревал кубанских ногайцев в измене и часть из них переселил на земли между Очаковым и Буджаком. Было увели-

чено фискальное давление. Недовольные этим ногайские мирзы начинали переходить в российское подданство правда не прямое. Дондук-Даши в 1745 г. говорил о обращении к нему касай-улы с просьбой принять их. Калмыцкий предводитель принимал их и расселял их в Поволжье, особенно около Астрахани при условии предоставления аманатов. Калмыки старались сохранить целостность отдельных ногайских племен. В 1747 г. астраханский губернатор требовал от крымцев выдачи салтанаульцев, на что те ответили отказом. В 1746 г. крымцы перевели своих салтанаульцев с верховьев Кубани в низовья. К Перекопу были переведены едишкульцы и джембойлуки. 4 тыс. едишкульцев было переведено к району Копыла для отстройки города. В 1745 г. калмыки Эркетеневского улуса бежали на Кубань. В 1746 г. астраханский губернатор требовал у кубанского сераскера их выдачи, на что получил отказ. Отношения калмыков с крымцами происходили в условиях строгой секретности. В 1747 г. письмо от крымского хана к Дондук-Даши привез кабардинец Орос-Мамбет. Донцам еще в 1745 г. было приказано препятствовать уходу калмыков на Кубань. В 1750 г. в Перекоп к местному кади приезжал калмыцкий лама. В 1751 г. крымцы совершили набег на донцев и Кизляр. В секретном письме они уверяли наместника Калмыцкого ханства, что эти действия были осуществлены против русских, а не калмыков. Дондук-Даши предлагал русским отправить калмыцкий отряд против крымцев, но те опасаясь калмычко-крымского сговора и не согласились. В 1761 г. после смерти Дондук-Даши Галдан-Церен во главе отряда в 5 тыс. чел. хотел откочевать на Кубань [2, 108-111].

Принимая во внимание вступление Абу-л-Хайра в русское подданство Романовы старались обеспечить мир между своими вассалами – калмыками и казаками. Чтобы мир между казаками и калмыками соблюдался, русские потребовали от Абу-л-Хайра в 1742 г. аманатов в Астрахань. Яицкие казаки были наготове на случай казахских вторжений, впрочем как и войска Царицынской линии. Однако, хан казахов считал себя в праве не покоряться приказам русских и в 1743 г. напал на калмыков, легко обошел русские дозоры на Урале. Казахи угнали у калмыков скот. Нападением также подверглись казаки и русские солдаты. Русским пришлось мобилизовать гарнизон Астрахани, войска Царицынской линии, яицких казаков, а также призвать под оружие торгоутов и дербетов, чтобы остановить казахское вторжение. В 1746 г. казахи напали на один из калмыцких улусов, впрочем это был разведательный набег. На Кавказе в 1750-1751 гг. в русское подданство хотели вступить кумыкский шамхал Хасбулат, дербентский хан Мухаммед Хуссейн, кубинский хан Хуссейн и много представителей баксанской партии кабардинцев. В 1754 г. крымцы под командованием калги Ширин-Гирея воевали против черкесов. В то время русским солдатам и казакам предписыва-

лось держать оборону у реки Курпа. В середине 50-х гг. XVIII в. в русское подданство вступил ряд осетинских и ингушских горских обществ. В 1758 и 1759 гг. на Кабарду и против черкесов приходили войска Сеадет-Гирея и Крым-Гирея. В 1760 г. Крым-Гирей предложил кабардинцам перейти в крымское подданство, а в 1761 г. к ним обратился сам османский султан Мустафа III. Крымцы наращивали присутствие на Северном Кавказе. Русские могли принимать в подданство сколько угодно народов и правителей, но часто не могли обеспечить их защиту от соседей. В 1763 г. Крым-Гирей агитировал кабардинцев восстать апеллируя к тому, что русские соорудили на их территорию Моздокскую линию, а Османы требовали ее скрыть. Уже в 1764 г. Арслан-бек Карамурзин и Мисост Бамматов, обращаясь к Екатерине II, просили скрыть укрепленную линию. В том же году крымцы и кубанские ногайцы сделали рейд на гребенские городки и Кизляр. Только там они были остановлены русскими. Это поражение крымцев обусловило то, что многие кабардинцы остались в русском подданстве. В 1767 г. представители чеченских горных обществ и кабардинские уздени просили о русском подданстве. Естественно они это просили, чтобы не стать подданными Гиреев [4, 242-246; 7, 21-23].

Необходимо сказать, что в 1742 г. П. Рычков доносил, что Абу-л-Хайр подкочевал к Уралу, уверяя в верности русской императрице и говоря о том, что хочет поставить караулы от калмыков. Ниже отмечалось, что казахи нападают на русских и разоряют их владения. Сообщалось также и о том, что к башкирам прибывают казахи, а к казахам башкиры. Казахам беспокоило наступление Надир-шаха на Бухару и Хиву. Отмечалось, что джунгары опасались вторжения шахских войск, однако это не отменяло их плана войны с казахами. Русские в случае похода персов были бессильны помочь казахам. Важным для русских в взаимоотношениях был вопрос о Карасакале, которого те считали очень опасным для русского владычества в Приуралье и отмечали помощь ему со стороны казахов. П. Рычков же разработал план о приведение казахов в реальное, а не формальное подданство. Он отмечал, что вместе с казахами в русское подданство в 1743 г. были приведены каракалпаки. Хотя ханы Младшего и Среднего жузов присягали в 1731 г., потребовалась для Младшего жуза новая присяга в 1739 г. от имени сына Абу-л-Хайра Нурали в Оренбурге, а для Среднего Жуза от имени Абу-л-Мамбета в 1740 г. При этом подчинение казахов оставалось таким же формальным. Сообщалось, что казахи живут набегами и нападают на соседей в том числе русских. Казахи рассматривались как противовес джунгарам и калмыкам. Русские прекрасно отдавали себе отчет в том, что казахи на протяжении XVIII в. лишь формально признавали русскую власть. А. Тевкелев указывал, что у идеи подданства русским среди казахов было много противников, несмотря на то,

что казахские ханы много раз присягали русским. Он отмечал также, что калмыки Доржи Назаров и его сын Лобжи выступали против принятия казахов в русское подданство. Однако сам А. Тевкелев был нелестного мнения о самих калмыках. Впрочем, и башкиры не пользовались у него почетом, что однако не мешало ему составлять вполне объективные донесения о причинах беспокорства на границе. Я. Гавердовский уже отмечал сильную зависимость казахской аристократии от русских. Д. Телятников и А. Безносиков служили на Иртышской линии [5, 51-334; 11, 15-36, 195-212; 12, 17-496; 13, 153-178].

Джунгарский хунтайджи Галдан-Церен не забывал о калмыках и от него прибыло посольство в Оренбург в 1741 г. просившее допустить Донрюнга к Дондук-Омбо. Русское правительство отнеслось с подозрением к этому и просило не допускать дипломата даже в Самару, а яицким казакам было приказано никого не пропускать со стороны Казахского ханства. Коллегия Иностранных дел заявила джунгарам, что калмыки это русские подданные и без позволения императрицы никто с ними не может переписываться. Через некоторое время Донрюнгу позволили прийти в Самару сняв копию с его письма в котором джунгарский хунтайджи предлагал хану Дондук-Омбо быть в мире и союзе. Дондук-Омбо так и не получил письмо, как и не успел Донрюнг вручить письмо, поскольку оба они умерли. В начале января 1742 г. Коллегия иностранных дел решила допустить посольство возглавляемое Манхаджином Соломовым в Астрахань к В. Татищеву, а потом в степь к Дондуку-Даши, опасаясь, что Галдан-Церен будет раздосадован неуважением к послам и развяжет войну против русских в Сибири. Русские боялись войны с джунгарами и этим были продиктованы многие препятствия, которые они причиняли калмыкам в их взаимоотношениях с Империей Цин. В правление Петра I джунгары уже нападали на русские поселения. Опасались джунгарских вторжений и при последующих русских монархах. Баланс сил в регионе был не в пользу русских, да и джунгары умело владели мушкетами и пушками. Однако для сохранения лица джунгарским послам в конце января 1742 г. было объявлено, что калмыки издревле русские подданные, которые без разрешения русских не могут поддерживать отношения с другими странами. Дондук-Даши не очень хотел принимать джунгарского посла, а В. Татищев контролировал все внешние отношения калмыцкого наместника. В 1745 г. под видом купеческого каравана через Оренбург к калмыкам должны были добраться два джунгарских посла. Контакт калмыков с джунгарами осуществлялся через Дарма-Балу. Русский агент ногоаец Кубек узнал, что Галдан-Церен сожалеет об обращении русскими калмыков в христианство и часто говорит о калмыках. Контакт был бы невозможен без содействия хана Младшего Жуза Аблая. В 1745 г. были обнаружены джунгарские агенты татарин Джексембет и томут Узенбай с письмами к Дарма-Бале. Главный лама

в Джунгарии Гоманг-лама призывал калмыков переселиться к джунгарам. Джунгарские агенты признались, что действовали в интересах казахских ханов Аблая и Абу-л-Хайра, которые к тому времени наладили отношения с джунгарами. Дондук-Даши послушно отправлял к русским письма до того направляемые джунгарами к нему. Он также жаловался на В. Татищева и Елизавета уволила этого русского чиновника, опасаясь дабы деятельность астраханского губернатора не привела к выходу калмыков из русского подданства. В 1745 г. Галдан-Церен умер и калмыцкая политика джунгарских хунтайджи закончилась. Дарма-Бала же была выслана русскими из калмыцких улусов в Саратов. Из под домашнего ареста ее освободили в 1747 г. по настоянию Дондук-Даши. С самим Галдан-Цереном русские сами хотели наладить взаимоотношения вследствие чего в Джунгарию была направлена через казахские степи миссия К. Миллера в 1742 г., которую казахи были вынуждены пропустить [10, 89-102].

Нужно сказать, что ограничения власти калмыцких правителей и постоянное вмешательство русских во внутренние дела Калмыцкого ханства возмущали калмыков. С временем калмыков отправляли в далекие походы вдали от отчизны. В правление Дондук-Даши калмыков было привоечено к участию в Семилетней войне. В 1757 г. калмыки через земли Великого Княжества Литовского в Речь Посполите выступили в поход на Восточную Пруссию. Они форсировали реку Прегель и дошли до Алленбурга. После этого они действовали около Рагнита и Тильзита, разведывая дорогу на Кенигсберг. В кампании 1758 г. калмыки приняли участие в битвах Цорндорфе и Пальциге. В 1760 г. калмыки вошли в Берлин. Вместе с башкирами, татарами, татарами-мишарями калмыки находились в составе четырехнародной команды, которая состояла из контингентов этих восточных народов. Она была организована для рейдов по тылам пруссаков. На Семилетнюю войну было отправлено 4 тыс. калмыков. Первоначально русские хотели 8 тыс., но Дондук-Даши попросил ограничиться 4 тыс., оправдывая это опасностью набегов крымцев, кубанских ногайцев и казахов. В 1757 г. императрица Елизавета I требовала войска в 5 тыс. калмыков. В 1771 г. большинство торгов снялось с своих прежних кочевий и это дало русским повод для упразднения Калмыцкого ханства. Управление над калмыцкими улусами передали астраханскому губернатору. При нем находились представители от дербетов, хошоутов, торгоутов [14]. Калмыки в основной массе избрали бегство из-под власти русских, что однако не спасло их от нападений русских и казахов в 1771 г.

Таким образом, мы пришли к следующим выводам. После смерти Аюки Российская Империя усилила контроль за внешними сношениями калмыков. Это было общеимперским явлением, когда метрополия лишила своих вассалов

лов прав на активную внешнюю политику. В орбиту русского влияния втягивались и казахские жузы, которые однако долгое время были формальными вассалами русских. Ярким подтверждением этому было фактическое выступление казахов в 30-х гг. XVIII в. вместе с крымцами и Османами против русских и калмыков. Попытки джунгаров и Империи Цин втянуть калмыков в сферу своего влияния во многом потерпели неудачу из-за позиции русских, которые настаивали на том, что калмыки их подданные. Калмыки некоторое время могли тайно поддерживать связи с кубанскими ногайцами и Крымским ханством. Нередким явлением была откочевка калмыков на Кубань, что и сделал Дондук-Омбо. Постепенное ограничение прав на внешнюю политику особенно проявилось во время правления Дондук-Даши. Крымцы насколько это было возможно пытались вмешиваться в дела Кабарды и Дагестана. При условии невмешательства калмыков при Церен-Дондуке в 20-30-х гг. XVIII в. крымцы добились некоторых успехов. Переход Дондук-Омбо в русское подданство коренным образом изменил ситуацию в степях. Калмыки были сильным орудием в руках русских для борьбы с кубанскими ногайцами и крымцами.

ЛИТЕРАТУРА

1. Колесник В.И. Последнее великое кочевье: переход калмыков из Центральной Азии в Восточную Европу и обратно в XVII и XVIII вв. // Автореферат диссертации на соискание научной степени доктора исторических наук. Специальность 07. 00. 02. – Отечественная история. – Элиста: Калмыцкий государственный университет, 2003. <http://cheloveknauka.com/poslednee-velikoe-kochevie-perehod-kalmykov-iz-tsentralnoy-azii-v-vostochnuyu-evropu-i-obratno-v-xvii-i-xviii-vekah>
2. Тепкеев В.Т. Калмыцко-крымские отношения в XVIII веке. // Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук 07.00. 03 Всеобщая история. – М.: РГБ, 2006. – 155 с., 1 карта, 1 таблица, 6 с.
3. Трепавлов В.В. Калмыки и Россия в XVII-XVIII вв.: подданные, вассалы, союзники // Калмыки в многонациональной России: опыт четырех столетий. – Элиста, ЗАОРНПП Джангар, 2008. – С. 58-70
4. Торопицын И.В. Оборона калмыцких улусов в 30-40-х гг. XVIII в. // Материалы международной конференции Единая Калмыкия в единой России, посвященной 400 летию добровольного вхождения калмыцкого народа в состав Российского государства (г. Элиста, 13-18 сентября 2009 г.) – Ч.1. – Элиста: Джангар, 2009. – С. 242-246
5. История Казахстана в русских источниках. – Т. 3. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005. – 484 с.

6. Бобров Л.А., Борисенко А.Ю., Худяков Ю.С. Взаимодействие тюркских и монгольских народов с русскими в Позднее Средневековье. – Новосибирск: Новосибирский университет, 2010. – 288 с.

7. Сотавов М.Н. Крымское ханство в русско-турецких отношениях 1700-1783 гг. в свете их влияния на Дагестан. Специальность 07.00.02 – Отечественная история. 07.00.03. – Всемирная история. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. – Махачкала: Дагестанский государственный университет, 2010. – 26 с.

8. Батыров В.В. Участие калмыков в войнах России XVIII в. // Калмыки в многонациональной России: опыт четырех столетий. – Элиста: ЗАОРНПП Дингар, 2008. – С. 156-160

9. Дейников Р.Т. Россия, Турция и Крымское ханство: геополитическая ситуация в Северном Причерноморье с 30-х гг. XVIII в. до 1783 г. Диссертация на соискание научной степени кандидата исторических наук. 07. 00. 02. Отечественная история. – М: Московский государственный областной университет, 2013. – 322 с. <http://www.dissercat.com/content/rossiya-turtsiya-i-krymskoe-khanstvo-geopoliticheskaya-situatsiya-v-severnom-prichernomore-v>

10. Ноздрина И.А. Калмыцкое ханство в системе международных отношений в Центральной Азии в XVIII веке. // Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. 07.00.03. – Всемирная история – Барнаул: Алтайский государственной университет, 2007. – 212 с.

11. История Казахстана в русских источниках. – Т. 4. – Алматы: Дайк-Пресс, 2007. 368 с.

12. История Казахстана в русских источниках. – Т. 5. – Алматы: Дайк-Пресс, 2007. 620 с.

13. История Казахстана в русских источниках. – Т. 6. – Алматы: Дайк-Пресс, 2007. 525 с.

14. Шовунов К.П. Очерки военной истории калмыков (XVII-XIX вв.). – Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1991. – 189 С. <http://www.nutug.ru/biblioteka/shovunov/soderganie.htm>

MISTI 03.01.09

Syed Raza HAIDER*

REMNANTS OF SOME TURKIC SAINTS IN INDIA

Abstract: From amongst the numerous linkages and interactions existing between India and Central Asia, the most valuable, all pervasive multifarious interconnection was spiritual, the multifaceted aspects of which had the most enduring and pleasant effect be it on literature, philosophy, music, dance, art, and so on.

The spiritual ties between India and Central Asia have a long history and manifold channels. Buddhism travelled through the Silk Road from India and had engulfed Central Asia - its bonds strongly connecting the two lands for quite sometime with all their concomitants. Before this contact could diminish, another more longer lasting channel of spirituality -the Sufism started nurturing these relations.

Key-words: India, Central Asia, Linkage and Interactions, Literature work

From amongst the numerous linkages and interactions existing between India and Central Asia, the most valuable, all pervasive multifarious interconnection was spiritual, the multifaceted aspects of which had the most enduring and pleasant effect be it on literature, philosophy, music, dance, art, and so on.

The spiritual ties between India and Central Asia have a long history and manifold channels. Buddhism travelled through the Silk Road from India and had engulfed Central Asia - its bonds strongly connecting the two lands for quite sometime with all their concomitants. Before this contact could diminish, another more longer lasting channel of spirituality -the Sufism started nurturing these relations.

Strangely enough, the sufis conquered it spiritually long before the Turks adopted India as their homeland. These saints are known as wali (plural Awlia) and the term wali signifies 'nearness' by which is intended "spiritual proximity". Abdur rahman Jami's introduction to his Nafhatul Uns min Hazratul quds explains the wali as the one 'who abstains from worldly desires, resigns wholly to will of God and turns to Him'. It is opined by others that a Wali is the one who knows God, has attained the knowledge of Supreme Being, is delivered from the yoke of passion. He can bind and loosen and does possess the power of Karamat (miracles). Abul Fazl, the deputy of Akbar Shah elaborates that 'A wali is the one who acquires four great virtues and avoids eight reprehensible actions. He should always wage a victorious war against myriad disorders of the spirit by circumspect conduct and never for an instant relax his attention from its deceptions. This lofty station is

* New Delhi, India, goshaihaider5@gmail.com

attainable by the grace of God and the guidance of fortune, and is sometimes to be reached through the spiritual powers of a spiritual guide known as mediator, and sometimes without it. If the perfection is attained without a mediator, such person is called Uwaisi with reference to the example of Uwais Qarani. Although their biography, saintly activities, kashfo karamat are recorded in malfuzat literature, and are interesting and useful, only a few of these valued volumes have been worked upon and need a thorough indepth study.

The most durable and living links --those of Sufism and the spiritual aura of mysticism had surrounded and brightened up India and the surrounding regions with a unique ecclesiastical and devotional radiance illumined by a cultural and scientific streak with its literary poetic assemblies, zikri jali o zikri khafi, vocal and instrumental music, samaa , 'naat, salam, qawwali, raqs dances of whirling dervishes an overall development of scientific Islamic learning philosophy, jurisprudence, theology. There were the excellent workshops attached to the royalty and nobility where the malfuzat literature was regularly transcribed. The brisk trade in books and manuscripts between India and Central Asia facilitated all kinds of religious literature. Sultan Zainulabidin of Kashmir had sent certain people to transcribe from original many books on theology. Special arrangements have been made by him to ensure that not only his men and their families appointed for the journey be well provided but scholars well-versed in religious knowledge should supervise their transcription work in Central Asia and both its correct transcription and authenticity be checked and certified before it is brought to India from Central Asia.

A totally new, scholarly and ecclesiastical atmosphere emerged with the dawn of Sufism. The great philosophers and sufi poets like Rumi, Khwaja Yasawi and others had delivered the true message of God-- earning great name and fame not only regionally but globally also. This legacy of sufi traditions from the lands beyond Hindukush had deeply influenced the socio-religious milieu and ethos of India and the surrounding regions for several centuries- its most outstanding impact being the Bhakti Movement. The saints from different corners trickled into India but the radiance of fame of Khwaja Ahmad Yasawi could not be outshone or overshadowed by any other sufi. Although Khwaja Ahmad Yasawi had never lived in India, his teachings had an indelible stamp upon the minds of multitude of his followers in India. Khwaja Ahmad Yasawi's successors had sojourned in India and the Yasawiya Tariqa as well as the Naqshbandiya order became popular in the region.

The contact with and arrival of these holy saints from Central Asia was a welcome and extraordinarily important gala event for medieval India. The successors of Silsilai Khwajagan and Naqshbandi saints who visited India were numerous and grandsons of Khwaja Ahror were also the revered Guests of the

mughal court. Some of the Central Asian saints only sojourned, many spent their entire life in India and were even buried here. After their death their tombs became a great spiritual lighthouse – a pilgrimage centre for their devotees and followers. The devotion ran through generations. Many saints from Central Asia who had held high position among Indians are still doted and respected with the same fervor as is certified by the well cared for and nicely preserved tombs, celebration of their urs and assemblage of devotees to their tombs in thousands throughout the year. A cursory account of a few of such saints is being short listed here without maintaining a chronological order keeping in view the sequential significance and also their place of origin.

Shaikh Mohammad Ali Faqir Saiyid, popularly known as Shaikh Imam zamin was a fifteenth sixteenth century saint who hailed from Turkestan. He was a saiyyid –said to be a descendant of Hasan and Husain and a member of Chishtia sect. He came to Delhi during Sikandar lodi's reign (1488-1517). The tomb of Imam Zamin is still extant. The inscription on the tomb reveals that the saint had constructed this structure for his own tomb sometime in 1537-38 and within an year of its completion, the sheikh died. Since the tomb structure is not a part of Qutub complex as it is a later construction, it is surmised that the Imam must have held some important position in the Qubbatul Islam mosque hence the connection. The small structure of the tomb spread over 7.3 square metre is built in lodi style. It is a modestly ornamented resting place with 'sandstone dome over an octagonal drum decorated by double line kanguras with a marble panel above the chhajja, twelve square pilasters supporting superstructure filled in with a geometric gateway of red sandstone in all but the central bays of the west and south-. These contain a mihrab and an entrance doorway both in marble, over the latter is the inscription recording the name of the saint in naskh character. The marble used in the cenotaph, and as an ornamental relief in the internal area presents a pleasant view. The sandstone structure was earlier decorated with nice stucco work, the few remnants of which can still be seen [1].

Khwaja Muinuddin Hasan Chishti, a Saiyyid in descent from Hasan and Husain was born in 1142 in the village of Sijz of the province of Sijistan. He lost his father at the age of fifteen and a kind man Ibrahim Qahandazi kindled in him the 'fire of Divine ardour' and imparted sage advices and guidance to reach the destination. In Harun, he attended on khwaja Osman Chishti (Chisht is the most easterly city of Herat) and practiced a mortified life and received the habit (cloak) of khalifa or vicegerent. thereafter, he attained a highest degree of perfection and was spiritually benefitted by Shaikh Abdul Qadir Jili and other holy men. One of the most popular teacher and spiritual guide of Muinuddin Chishti was Shaikh Husain Zanjani (Iranian Azerbaijani), a highly eminent scholar and wali. His tomb at lahor is the most venerated and holy place where people still assemble for the

‘gain of their eternal welfare’

In the year Muizuddin Ghauri took Delhi in 1193, Khwaja Muinuddin Chishti came to Delhi and ‘with a view to a life of seclusion withdrew to Ajmer and there inspired the same zeal among numerous disciple by his own efficacious will’. He died on 18th march 1236. His aramgah is at the foot of hilly range of Ajmer and is still a great spiritual Centre where thousands of devotees assembled daily throughout the year and annually a grand urs is held there [2]. One of the descendants of this Chishti saint Khwajah Shaikh Salim Chishti held an equally important position. When Akbar’s wish for a male child was fulfilled through the blessings of the Shaikh, he had gone to visit the place barefoot and also gave the same name Salim to his son. His tomb at Fatehpur Sikri built by Akbar is an extraordinarily superb specimen of Mughal marble architecture. The place happens to be a pilgrimage centre for the devotees.

Qutubuddin Bakhtiyar kaki was the son of kamaluddin Musa and hailed from Osh of Ferghana. Having lost his father at a very young age and guided by the vision of prophet Khizr, he was eagerly looking forward for a spiritual guide till he met khwaja Muinuddin Chishti who arrived at Osh. At the age of eighteen he received his doctrine and became a vicegerent. Having acquired learning from many murshids at Baghdad and other places, he came to India in search of a holy guide and joined the khanqah of Shaykh Bahauddin Zakariya. At the time of his arrival in India, Sultan Shamsuddin Iltutmish ruled over the country. Khwaja Muinuddin Chishti paid him a short visit and went back. Khwaja Qutubuddin Bakhtiyar kaki died on 7th November 1235 and was buried at Delhi. The saint was a benevolent and very kind generous man popular for his goodness. His tomb, therefore happened to be the most endearing place for high and low from all quarters [2].

Shaikh Alauddin Muhammad grandson of Fariduddin Ganji Shakkar, and son of sadruddin Sulaiman is said to be a ‘a man of holy and commendable life who attained great spiritual eminence.’ On his demise Sultan Muhammad Tughlaq had constructed a mausoleum [2].

Another Shaykh Sadruddin, son of saiyyid Ahmad kabir b. saiyyid Jalaluddin Bukhari popularly known as Raju Qital was the disciple and vice-gerent of his father and received the latter distinction from his brother makhdum Jahaniyan and Shaikh Ruknuddin Abulfath also. Sultan Firoz Tughlaq held him in great honour. He breathed his last in 1403-4 [2].

Shaykh Abdul Quddus ‘asserted himself to be a descendant of Imam Abu Hanifa. He was the disciple of Shaykh Mohammad bin Shaykh Arif bin Shaikh Ahmad Abdul Haq. He’ acquired secular and spiritual learning and became eminent in theology. Several mystical sayings of Shaykh have been recorded. Emperor Humayun with a few learned men visited him in his cell and an animated

controversy took place'. He died in 1543 and was buried Gangoyah or Gangoh near Delhi [2].

Khwajah Karak was the most eminent and respected saint of his times who spent a secluded life and enjoyed meditation in solitude. He was a saint of karamat. It is said that once when khwajah Qutubuddin Oshi sent him the habit of a recluse through a bearer, the saint immediately threw it into fire. The bearer was shocked and angry over what he considered to be the disrespect of khwaja's gift. When on his return, the agitated bearer reported the matter to Khwajah, the latter calmly asked him to go back and demand the cloak back so that the bearer could find out the reality. When the bearer went and requested the saint to return the cloak, the saint asked him to go to fireplace, select and take away the one cloak he had brought as a gift from khwaja. The bearer found the cloak in tact lying inside with many other cloaks. The bearer then realized that the Shaikh karkh was a sahibi karamat. He was highly ashamed of his own conduct [2].

Shaikh Najibuddin Muhammad, a disciple of sheikh Badruddin Firdausi of Samarqand (who was the khalifa of Sayfuddin Bukhari who held the same relation to Najmuddin kubra) came to Delhi and 'for a time directed the conscience of men'. He was a popular saint. Some say that he and sheikh Imaduddin Tusi were the disciples and vicegerent of Shaykh Ruknuddin Firdausi [2].

Qazi Hamiduddin Nagauri was born in Bukhara. His father Ataaddin of Bukhara came to Delhi with his son during the reign of Muizuddin Sam. For three years, Hameedudin held the office of Qazi of Nagaur. Surprisingly, a premature urge for seclusion and retirement overtook him. He renounced worldly pleasures, went to Baghdad and became a murid of Shaykh Shahabuddin Suhrwardi. After spending sometime with khwaja Qutubuddin and travelling to Hijaz, he came back to Delhi where he died on 9th November, 1246 without any previous illness. He was buried in Delhi [2].

Shaykh Badruddin's birth place was Ghaznin. In a dream, he saw that he had taken the discipleship of Khwajah Qutubuddin Oshi, and wandered in search of this saint and finally got the position of his vicegerent. Prominent saints like Qazi Hamiduddin Nagauri, Shaykh Fariduddin Ganji shaker, Saiyid Mubarak Ghaznavi, received the blessings of his teachings. In his old age when mobility was difficult, the sound of a hymn would excite him to ecstasy and he would dance like a youth. When asked how he was able to dance despite his decrepitude, he replied, where is the sheikh. It is love that dances. Ge was buried at the foot of his own master's grave [2].

The Dargahi Shah Turcoman is situated in the city of Delhi (known earlier as Shahjahanabad) near Turcoman gate. Shah Turcoman happened to be a great buzurg and as reported by Mirati Aftabnuma and Akhbarul Akhiyar was a popular and revered sheikh. His title of honour is Shamsul Arifain. He died on 24th Rajab,

638/1240 A.D. during the reign of king Bahram Shah and the tomb was built at that very time. The construction of this structure is not very good. Round the grave, there is the railing/wall of white marble and the floor in this small portion is also that of marble but the construction seems to be of recent past. Every year on 24th Rajab, there is a grand Urs celebrated in the spring season coinciding with the Basant festival which is celebrated in a big way. The Turcoman Gate of the city has been named after him [3].

The descendants of Sufis of Islamic world who had visited India had been mentioned along with their spiritual teachers, genealogical details, qualities, and the Wilayat in innumerable sources compiled during Mughal period. Even a cursory survey of the religious literature available in Indian libraries would exhibit the deep love for Hanafite, Yesawi and Naqshbandi treasure trove and their translations in various languages eg. Turkish, Bengali, urdu, Gujarati, South Indian which proves that these spiritual faiths not only won over its faithful followers from different corners of India but these followers were multilingual practising adherents. Yesawi order was particularly popular in Kashmir where a number of works like “Silsilai Yesawiya” of Pir zada Muhammad Shafi, Waqiyat Kashmir of Khwaja Azam Dedawari, Tarikhi Husain and several other works were compiled. Barthold concludes that Both the founder and the adherents of the school are rarely mentioned in the historical works, but they undoubtedly had great influence over the population, among its active members were saints who are highly revered by the people down to the present day, such as Hakim Ata and Ahmad Yasawi [4].

Contribution of Turkic saints in the urbanization of the country was also not negligible. Turkic saints had started pouring in India long before their sovereigns arrived on Indian soil. As they preferred to stay in the outskirts of the towns and cities, construction of khanqahs, homes, mosque, madrasa and other type of public buildings sprang up and the unoccupied vacant desolate lands became populous and prosperous area bubbling with joyous surroundings. The pristine purity and righteous attitude of these saints attracted devotees who flocked around surrounding the spiritual further adding to the crowd and gradually the small habitat expanded and grew into a city. Philanthropy was another important feature of the life of khanqah. There were Langars (Free kitchens), charitable hospitals for free medical aid, free consultancy and medicines for the old and sick. The tombs (mazarat) held annual urs in which the devotees came from far and near to participate.

Akbar's dream of search for truth) and acceptance of path of tahqiq (research) in place of taqlid (blind following) which found resonance in AbulFazl's thoughts also as expressed in his munajat and Insha,

Abul Fazl concluded by saying that ‘I found the peace in the pleasant pastures of universal toleration (sulhi kul) and expressed the hopes that by the happy destiny of this God fearing monarch Akbar, this union will be realized and my

long cherished desires bloom with the radiance of fulfillment quoted the following couplet in the end of his chapter on 'Awliyai Hind' (saints of India)

O Lord! Unto my soul its sight restore,
And let my feet Thy stair of Truth explore,
The Treasures of Thy Clemency, set free
And bid my spirit find its goal in Thee,
Grant through life's busy ways still at my side,
Thy Grace may aid me and Thy Mercy Guide

And certainly it did. For Mughals were benevolent and Enlightened Despot who followed the principles of chahargunai ikhlas, peace with all and pantheistic approach of Great Spiritual Guides.

REFERENCES

1. Qutub Minar and Adjoining monuments, World Heritage Series, Editor Inchief, Swati Mitra, Soni Thakur et.al, Archaeological Survey of India, Govt. of India, 2002; also see, The Architecture of ancient Delhi, Published by Arundel Society, MDCCCLXXIL, Chapter ii, General Description of Buildings The surrounding Kutb minar pp.28-29)
2. Abul Fazl, Allami, Aini Akbari, vol.2, Eng tr.H.s. Jarret, Low Priced Edition, New Delhi, 2011, Ain 401-414
3. Sir Saiyid Ahmad Khan, Asar us Sanadid, Urdu Academy, Delhi publication, 2000, 2006, p.179
4. Mohammad Azam Deedamari, Waqiyati Kashmir; Baharistani Shahi

FTAMP 03.01.09

ХЫ СИНЛЯН*

**ЦИН ПАТШАЛЫҒЫ ДӘУІРІНДЕГІ ҚЫТАЙ-РЕСЕЙДІҢ ҚОБДА
ЖӘНЕ ТАРБАҒАТАЙ ШЕКАРА ДЕМАРКАЦИЯСЫНА ЖАУАПТЫ
КЕҢЕСШІ АМБАН ЖАЗҒАН ШАҒАТАЙША ЖАРЛЫҚ ХАТ
ЖӘНЕ ОҒАН ҚАТЫСТЫ КЕЙБІР МӘСЕЛЕЛЕР ТУРАЛЫ¹**

Abstract: This article provides a detailed, detailed study of the letter dated 9th of August (1883) to the Kazakh sultan in the 9th year of Guangxi, the chief of the China-Russia Kobda and Tarbagatay border guards, who observed the author of the Tsingan era. The author first translated the Latin alphabet into Transcription. Finally, based on his / her research data and relevant historical material, he / she conducted a study on the issues of admissions and related issues. This paper has a high academic value on the negotiating site on the Chinese-Russian border and on the national government policy of the Qin government.

Key words: China-Russian Cote d’Affaires Chagatai Documents negotiator Demarcation Line

1983 жылдың маусым айында, автор Алтай аймағы басқару комитетінің мұрағатынан Цин патшалығы дәуірінде Қытай-Ресей одағының министрі және Карен гвардиясы жазған шағатайша, манжұр, қытай үш тілде жазылған бес құжатты тауып алды.

Барлық бес құжат қыл қаламмен сюань қағазына¹⁷ жазылған, коллектор сақтауға қолайлы болуы үшін хаттың жазылған уақыты бойынша ретке тізіп бүктеп ұзын гүлді кездемеге ораған (түпнұсқасы қазір Шыңжаң-Ұйғыр автономиялық өлкесі мұрағаттарында).

Бес хаттың бесеуі де Гуансудың 9 жылы (Цин әулетінің императоры Гуансудың жылнамасы, 1875-1908 жылдар аралығын көрсетеді, Гуансудің 9 жылы 1883 жылға тура келеді) Қытай-Ресей Кота (Қобда және Тарбағатай) шекарасын белгілеудің алды артында жазылған. Бес хаттың екеуі шағатайша жазылған. Бірі Гуансудың 9 жылы 6 шілде (8 тамыз 1883 ж.) екіншісі сол жылдың 27 шілдесінде (29 тамыз 1883 ж.) жазылған, тағы бірі манжұрша, Гуансудың 9 жылы 7 шілдесінде (9 тамыз 1883 ж.) жазылған; тағы бірі қытай

* Қытай әлеуметтік ғылымдар академиясының кадемигі, Этнология және антропология ғылыми зерттеу институтының ғылыми қызметкер, окторантжетекші, Қытай мемлекеттік департаментінің кеңесшісі.

¹ қытай тілінен қазақ тіліне аударған: Жайна Бақытбекқызы

¹⁷ Қазақша күріш қағазы деп те аталады, Қытайдың қағаз жасау техникасымен жасалған көне қағаз түрі, тарихы Таң патшалығы дәуірінен басталады, оңай шірімейді, реңі түспейді (аудармашыдан түсіндірме)

тілінде Гуансудың 9 жылы 1 тамыз (1 қыркүйек 1883 ж.) күні жазылған; тағы екі нұсқасы қытай, шағатай - екі тілде бұл Гуансудың 9-жылы 11-мамыр күні (15 маусым 1883ж.) жазылған.

Бес құжаттың мазмұны өзара байланысты, бірақ олар бір мәтіннің екі тілдегі нұсқасы емес. Бес құжаттың мазмұны сол кездегі Қытай-Ресей Кота шекарасы туралы, сондай-ақ қазақтардың сол замандағы жағдайлары мен шекара демаркациясына дейінгі және кейінгі мәселелер атап өтіледі.

Бес құжат өте жоғары академиялық құндылыққа ие, әсіресе, Қытай-Ресей министрлерімен Карен гвардияларының шағатайша құжаттарының құны тіпті жоғары.

Біріншіден, хат өте құнды, тіл мен жазуды зерттеу материалы. Қазақ ұлты Цин патшалығының соңғы дәуірлері аяқталуына дейін көбінесе көшпелі мал шаруашылығымен айналысқан, қазақ тілінің Цин әулетінде қалдырған Шағатай әдебиеті туралы ақпараттары өте аз. Кейбір қазақ зерттеушілерінің айтуына қарағанда, бұл бірнеше қазақ шағатайша құжат еліміз (Қытай) топырағында өткен ғасырдың 80-жылдарында байқалған тұңғыш шағатайша жазба екен. (Бірнеше жыл бұрын қазақ зерттеушілері Пекиндегі ескі хан сарайы архив мекемесінен Цин патшалығы дәуірінде жазылған құжаттарды байқаған, бірақ саны тым аз, көлемі шағын). Ол кезде ел ішінде де шағатай жазбаларын зерттейтін мамандар да тым тапшы еді. Цин патшалығы дәуіріндегі шағатай жазбалары қазіргі қазақ тілінен жазу жағынан да, грамматика және сөздік қор жағынан да айырмашылығы да бар. Бұл жазбалар шағатай жазбалары мен қазіргі қазақ тілінің байланысын зерттеуімізге көмектеседі.

Екіншіден, құжаттар жоғары тарихи құндылыққа ие, құжаттарда баяндалған келісім шарттың мазмұны Цин патшалығы дәуіріндегі естеліктер және «Цин әулетінің дипломатиялық тарихы» атты деректерде жазып қалдырылған. Бұл бірнеше құжат Цин патшалығының соңғы дәуіріндегі Қытай-Ресей шекара келімісі мәселесін, шекара аумағындағы ұлттардың көші-қон жағдайын және Цин патшалығы үкіметінің шекара аумағындағы ұлттарға жүргізген этникалық саясатын зерттеуде мәні өте зор, «Қытай-Ресей Кота шекара келісімі» келіссөздерінен бұрын және кейінгі мәселелерді түсінуімізге де үлкен көмек көрсетеді.

1983 жылдан 1985 жылға дейін, бес құжаттың латын әліпбиімен транскрипциясын жасалды және қытай тіліне аударып «Цин патшалығы дәуірінде жазылған Алтайдан табылған қытай, қазақ, манжұр тілдері бойынша жазылған жарлық хаттарға түсіндірме» деген тақырыппен мақала жарияланды¹⁸.

1995 жылдың желтоқсанынан 1996 жылдың желтоқсанына дейін Жапонияның Токио кітапханасының шақыртуымен маман ретінде бір жыл Жапонияда зерттеумен шұғылдандым. Сол кезде бес құжаттың бірін қолға алып,

¹⁸ Орталық ұлттар университеті ғылыми журналы, 1985-жыл 3-сан

зерттеу жүргізіп Жапонияның «Осака» журналында мақала жарияладым¹⁹. Алайда бұрынғы зерттеулерім жарлық құжаттарды латын әліпбиімен транскрипциялау, аудару және түсіндірме жасау еді, жарлық құжаттарда тілге алынған көптеген мәселелер туралы зерттеу мен дәлелдерім толық емес еді. Кейін тексере келе қолымдағы материалдарға негіздеп бұл құжаттарға қайтадан толықтыру жасау керек деп ұйғарып, өзім ауылға барып тексерген материалдар негізінде қайта мақала жарияладым.

Бұл мақалада, тарихи деректерге және өзімнің жеке сауалнамалық тексеруіме негіздеп, Гуансудың 9 жылы 6 шілде күнінде империялық министрдің жазған алғашқы жарлық хатын біршама толық зерттедім әрі құжатқа қатысты мәселелер туралы кеңірек түсіндірме жасадым.

Бірінші құжат туралы жалпы мәлімет

Бұл жарлық хат Цин патшалығы жылнамасы бойынша Гуансудың 9 жылы (1883) 6 шілдесінде жазылған, бұлменің қолыма түскенекі қазақша шағатайша құжаттың алғашқысы атап айтқанда кезіндегі Қытай-Ресей Кота шекарасының министрі (басшы) қазақ ұлтына жазған бірінші жарлық хат. Яғни Алақбек өзені екі елдің жаңа шекарасы етіп бекітілгеннен екі күн кейін, «Қытай-Ресей» шекара келісімін ауыстырудан төрт күн бұрын жазылған. Бұл жарлық хат екінші рет жазылған жарлық хаттан 21 күн бұрын, манжұр тілінде жазылған хаттан бір күн, қытай тілінде жазылған хаттан 25 күн бұрын жазылған.

Құжат (жарлық хат) қыл қаламмен күріш қағазына жазылған, қағаздың ұзындығы 32.2 см, ені 24.5 см. Бұл құжат екінші құжатпен салыстырғанда ұзын, мазмұны біршама мол, құнды. Әліпбиі екінші құжатқа қарағанда кіші, бірақ өте ретті, оң-сол деп екі қатарға бөлінген. Құжаттың сол жақ бұрышында тікбұрышты үлкен таңба басылған, таңбаның ұзындығы 3 дюйм, ені 2 дюйм, үстіне қытай-манжұр екі тілде жазу бар, қытайшасы: 钦命勘分界务科布多帮办大臣之关防. Манжұр тілінде: *Badarangga Doro i uuchichi aniya ilan biyai* (аудармасы: *Гуансудың 9 жылы наурыз*).

Құжаттың мазмұны екі бөлікке бөлінеді: бірінші бөлігі Қытай-Ресей Кота шекарасының министрінің атынан жарияланған бұйрық; ал екінші бөлігі шекара демаркациясына жауапты кеңесші министрі Ерчингенің (Erkege) бұйрығы.

Құжаттың алдыңғы бөлімінің мазмұны қысқаша: шекара министрінің Чиң патшалығы қарамағындағы қазақ ұлтына жаңа мемлекеттік шекараның негізгі демаркация нүктесін түсіндіруге және жаңа шекара аумағы екі жағындағы қазақтардың шектеулі уақыт ішінде тәуелді елді таңдау құқығын беретіндігін, уақыт асып кетсе көшуге болмайтынын жеткізу. Соңғы бөлігінің мазмұны: Қобданың орынбасар кеңесшіминистрі Ерчингенің (Erkege) жаңа аумағының батысында отырақтасқан қазақ руының көшбасшысы

¹⁹ Хы Синлян: «Циндәуіріндегі Қытай-Ресей Кота шекара демаркациясына жауапты министрі жазған қазақша шағатайша жарлық хаты туралы зерттеу»Осака жапон «内陆アジア言語の研究»7-шығарылым (1997)

Дүзмәмбетке (Düzmenbet) атаған сыйлығы яғни жаңа шекараның шығыс бетін қоныс ретінде бөліп бергендігі, Цин патшалығына тәуелді жайылымға малшылар өздерінің тұрғылықты жерін еркін таңдап алуына болатыны айтылған. Ол кезде қазақ болысы Дүзмәмбетке тәуелді рулар жаңа шекараның батыс жиегін мекен ететін, осы жарлық хатты жазуының басты мақсаты Дүзмәмбетке тәуелді елдің және де басқа қазақ руларының жаңа шекараның шығыс жиегіндегі Цин үкіметінің жеріне көшуіне үміттену болды.

Шағатай тілін (араб әліпбиіне негізделген фонетикалық жазу), ұйғыр, қазақ, қырғыз, өзбек және басқа түркітілдес халықтар мен басқа да Орталық Азия халықтары XX ғасырдың басына дейін қолданып келген. Шағатай хан мен оның Моңғолиядағы ұрпақтары басқаратын аймақта қолданылғандықтан, академиялық қоғам оны «Шағатай тілі» деп атады.

Екінші жарлық хат түп нұсқасының фотокөшірмесі



Латын әліпбиінің транскрипциясы және қазіргі қазақ тіліне аудармасы

Мен бұл шағатайша хатты байқағаннан кейін, шағатай тілінің ерекшелігіне негізделе отырып латын әліпбиімен транскрипцияладым. Бұдан бұрын Қытай елінен қазақ тілі бойынша жазған шағатайша мәтіндер байқалмағандықтан негізі транскрипция ережесі жоқ, ұйғырларға тиеселі шағатайша мәтіндерді транскрипциялау ережесі бойынша, қазақ тілінің өз заңдылығына сәйкес транскрипция кестесін жасадым. Түркітілдес халықтардың шағатайша жазуында 32 әріп бар, ал бұл хатта тек 28 әріп байқалды. Төменде қазақтарға тиеселі шағатайшаның латын әріптерімен сәйкес транскрипция кестесі:

ا — a/ä(a.ə); ä — ä/e(e/ə); ب — b(б); پ — p(п); ت — t(т); ج — j(ж);
چ — č(ч); ح — h(x); د — d(д); ر — r(p); ز — z(з); س — s(c); ش — š(ш); ص — š(c);
ض — z(з); ط — t(т); ع — γ(ғ); ف — f(ф); ق — q(қ); ك — k(к); ل — L(л);
م — m(m); ن — n(н); گ — g(г); ئ — ŋ(ң); و — w(y); و — o/u/ö/ü(o/ү/ө/ұ);
ى — i/ī/y(i/ы/и/й); ه — h(h)

Басқа да шағатайша мәтіндеріндегідей, жарлық хаттағы шағатай тілінде де дауысты дыбыс a/e және i/ī жазылмайды, жазылмаған дауысты дыбысты жақша ішіне алып отырдым.

Оқу мен түсіндіруге жеңіл болу үшін, сөйлем және мазмұндық бөліктерге бөлу амалын қолдандым әрі әрбір сөздің астына қытай және қазақ тіліндегі мағынасын бердім.

транскрипциясы

[1] Badur čudurn(i)ŋtoqizunčī yildä yetinčī ayn(i)ŋ altinčī kündä jarlıq birlä yazılğan h(a)t dur.

[2] Boyda Ejenhann(i)ŋ jarlıyī birlä čiqqan j(e)r böl(ü)wkīcingšay ambī Qobdan(i)ŋ q(a)ryatlī j(e)r elni biylawčī kap Ambin(i)ŋ Aqhandin čiqqan Babkof jandaralnīneki hann(i)ŋ uluqları qarboyatayn(i)ŋ El(i)w ɣalday, Juɣalday Qaba boyundabas qosip söylesip j(e)r bölip toqtasqan jarlıyī dur.

[3] J(e)rn(i)ŋ bölük arası: Alqab(e)kn(i)ŋ s(u)wayarīErtüskä quyyan j(e)ri h(a)m Altaydä Aqtas birlä čiyup, Q(i)zilačk(e)zeŋ šaz Q(a)raqabdan ötüp, Aqqaban(i)ŋ bas birlä asup, Küytünkä barup toqtaydı

[4] ämdi j(e)rdä oturyan el Q(a)zaqqa erökcä jarlıq b(e)rdi. Ejenhandi süykän Q(a)zaq Ejenhanyä q(a)rayan j(e)rkä k(e)löp otursun; Aqhandi süykän Q(a)zaq Aqhanyä q(a)rayan j(e)rkä otursun. Ejenhanyä baramun d(e)ken Q(a)zaqdī Aqhann(i)ŋ k(i)šisi toqtatmasun; Aqhanyä baramun d(e)ken Q(a)zaqdī Ejenhann(i)ŋ k(i)šisi toqtatmasund(e)p jarlıq qilup Q(a)zaqqa ärüklī jarlıq b(e)rdük.

[5] Bu ärükünčä jürmeki bir qisčä qistawya qonyančä ärüklī bolsun. Onan k(e)yün emdi qaytup eki hann(i)ŋ birün tastap birünä baramun d(e)sä, y(a)nä qačsä, anī kirküzüp toqtatup turmalıq, ustap b(a)rüp basun čabušalıq d(e)p jarlıq boldi.

【6】 ämdi osuluq bölken j(e)rd(e)n eki hanyä q(a)rañan ad(a)m ruhş(a)t qolundakay(a)zï bolmasa, ol k(i)şï ustalsun yazuqlï qïlaliq d(e)p jarliq qïldïq.

【7】 Bu jarliq j(e)rni Ejenhanyä q(a)rañan elkä h(a)t köterüp tapşïrup jarlaytuyn h(a)t dur.

【8】 Ekinçi söz jarliq Boydä Ejenhann(ï)ñ jarliqï birlä çïqqan, el j(e)rni biylep, t(e)kşerüp bitiretuyn çïñsay ambï Qobdan(ï)ñ Kep Ambïn(ï)ñ jarliqï.

【9】 Yüz(m)h(a)m(e)d, K(e)ñesbaydï qaytarduq. Ruhş(a)t jarliq kay(a)zïn b(e)rüp, ekinçi q(a)tarliq q(ï)zïl m(a)rjan jïñsä közli totoγus jün çançup, özünä q(a)rañan qaryatli j(e)rdeki elni biyle d(e)p ambï qïlup jarliq. b(e)rdük.

【10】 h(a)m elün s(ï)yyançä j(e)r b(e)relik d(e)p jarliq b(e)rüldi. Tömenki ç(e)ti Alqab(e)k, joγaryï ç(e)ti Qabän(ï)ñ s(u)wayarï Ejenhanyä q(a)rañan Oruqtï j(e)ri. Altayn(ï)ñ tawïn jaylaw, dalasun qïstaw ekündük qïl d(e)p jarliq qïlup j(e)r h(a)ryan qïldïq.

【11】 Buγandä sïymas köp elün bolsä, ħh(a)m tayïdä tilekençä j(e)rünđi b(e)rem(i)z. Qay j(e)rd(e)n tilesen ärük özünđä d(e)ken h(a)ryan jarliq bold.

【12】 Emdi köñülün Ejenhand süykän Q(a)zaq bolsañ, Yüz(m)h(a)m(e)d ambï baryan soñ, Ejenhanyä q(a)rañan j(e)rkä k(e)l. ärük özünđä, k(e)lm(e)senđä k(e)lsenđezorliq joq.

【13】 Bu jarliq kay(a)zïmdï b(e)rüp tamγamdï basïp, Yüz(m)h(a)m(e)d, K(e)ñesbayγä qosup dññcem Abdolläb(e)kdi yïberdüm öz ornumä.

Аудармасы мен түсіндірмесі

【1】 *Badur čudur*: Цин патшалығы дәуіріндегі қазақтардың Қытай жылнамасындағы «Гуансу» жылына берген атауы. “*badarañ*” манжұр тілінен алынған кірме сөз. Манжұр тілінде “түлдену, өркендеу, толықсу” мәндері бар, “*doro*” сөзінің: жөн–жосық, салт–сана, жоралғы деген мағыналары бар [1, 30, 95; 2, 398, 699].

Toqizunčï : Бұл сөз ежелгі түркі жазба ескерткіштерінде «*toquz*» мысалы: Білге қаған ескерткішінде “*toquz tatar*” «Тоғыз татар» (BQШ/34) [3, 412] және “*toquz yäğirmi*” «Он тоғыз» (BQB/9, түрінде жазылған. Көне ұйғұр соғды жазуымен жазылған шығармаларда: “*toquz yüz miñ qoltï bar ärti*”

(Alt/84-17) [4] (тоғыз жүз мың қолы бар еді). Түркі тілдер сөздігінде Махмұт Қашқари «тоқсан» санын мысалға алыпбылай деп түсіндіреді: «*toquz on*» әсілінде тоғызды онға көбейту еді, кейін бірлесіп бір сөзге айналып «*toqsun*» (DLTI/437) [5] деп оқылатын болды. Бұл жарлық хатта «u-ï» фонемалары алмасып, соңынан өмірдің тәртібін көрсететін «*inčï*» қосымша құрамдас бөлік қосылған. Қазіргі қазақ тіліндегі «*toγizïnčï*» мен негізінен бірдей.

yïl : Жыл; Көнетүрікмәтіндері «Күлтегін тас ескерткіші» -де: *yïl* (КТ,Ш/8) [3, 74], көне ұйғыр (хуйху) мәтіндерінде: *yïl* (Alt, 199/16), «Құтты білік-те

“yül” «Түрік тілдер сөздігі»-нде: yül (DLTII/331-21, бұл шағатайша жарлық хатта да көне түркі тілдерімен ұқсас “yül”, қазіргі қазақ тілінде “Жыл”

yetinči: Жетінші; көне түрік жазуындағы тас ескерткіштерінде “*yetinči*” (KT,III/5), «Түркі тілдер сөздігінде»: «*yeti*» (DLTIII/227-7) және «*yätti*» (DLTIII/27-9) сынды екі нұсқасы кездеседі. Бұл жарлық хатта «*yetinči*» көнетас ескерткіштермен бірдей. Қазіргі қазақ тілінде «*jetinči*» бұдан «y-j» фонемаларының алмасқанын біле аламыз.

altinči: Алтыншы; Күлтегін құлыптасында: «*altı*» (KT,III/31), қазіргі қазақ тілінде «*altı*».

toqizuncı yildä yetinči ayn(ı) altinči kündä: тоғызыншы жылдың 7 айының 6 күнінде

jarlıq: Күлтегін ескерткішінде «*yarlıqa*» (KT,III/15) әдетте «Әмір, жарлық, бұйрық»-деп аударылады. Көне ұйғұр соғдымәтіндерінде (хуйху) «*yarlıq/yarlıq*» екі нұсқасы бар, «Әмір, жарлық, бұйрық» мағынасын береді. Мысалы: *nomdaqı yarlıqcha yorıdachılar* (Alt,150/12b-2) аудармасы: Номдағы жарлықтар бойынша жол ұстанады. «Түркі тілдер» сөздігінде Махмұт Қашқари: «Патшаның ауызша немесе жазбаша бұйрығы» (DLTIII/42) деп түсінік береді.

Бұл шағатайша хатта *jarlıq* «Бұйрық», «Пәрмен» мағынасын береді. Цин патшалығы дәуірінде төменге түсірген бұйрық мазмұны жазылатын құжат түрі.

birlä: Көне түрік тас ескерткіштерінде «*Birla*» немесе «*bila*» түбірі “*bir*” (сан есім «Бір») ден туындаған етістік (бірлесу, бірлікте), кейін өзгеріп демеулік шылауға айналған, «...Бірлікте», «...Ортасында» қатарлы мағыналарды береді, іс-әрекет аяқталған құралды немесе орындау тәсілін білдіреді.

Көне түркітас ескерткіштерінде, көп рет кездеседі. Мысалы, Күлтегін құлыптасының оңтүстік беті 4-жолында (KT/Оң4) «*Tawıaç bodun birlä*» (таң патшалығы халқымен бірге); «*äcim qayan birlä sülädimiz*» қаған ағаммен бірге жорыққа шықтық. (KT, сол/1)

Көне ұйғұр соғды мәтіндерінде (хуйху) *birlä* болып осы дәуірдегі тағы бір бөлім мәтіндерде «*bilä*» және «*bilän*» нұсқасы кездеседі, сонымен бұл сөздің көне түрік тілінде *birlä*, *bilä*, *bilän* үш түрлі формасы қолданылады. Ішіндегі тарихы ең ұзақ «*birla*» нұсқасы саналады, Қарахан хандығы тұсындағы мәтіндерде «*birlä*»-дағы /r/ дауыссыз дыбысы түсіп қалып «*bilä*» болып қолданылады. Қолымыздағы бұл шағатайша жазбада «*bilä*» болып жазылған, көне түркітас ескерткіштерімен бірдей. Қазіргі қазақ тілінде «*birlä*» мен түбірлес сөз “*birles-*” қолданылуда «Бірлескен, біріккен, бірыңғай» мағынасында қолданылады. Бірақ демеулік шылау немесе көмектес септік мағынасы жоқ, тек етістік ретінде қолданылады. Қазіргі қазақ тілінде көне түрік тілінде және шағатайша жазбаларда қолданылып жүрген бұл «*birlä*» сөзінің орнына «мен/

пен) » көмектес септік жалғаулықтары қолданылады. Бұл жарлық хаттағы «*jarlıq birlä*» тіркесін аударсақ «Бұйрықпен» мағынасы шығады.

Бұл бөлімнің аудармасы: Гуансудың 9 жылы 6 шілде күні жарлықпен жазылған хат.

【2】 *boydä Ejenhan*: қазіргі қазақ тіліне дыбыстық аудармасы бойынша аударсақ «Боғда Еженхан»-деген сөз, манжұр тілі бойынша мағынасы: «Цин әулетінің Қасиетті императоры»-деген мағынаны береді, Цин патшалығы дәуіріндегі қазақ халқының Цин патшасына қарата айтқан құрмет атауы. Патшаның жарлық хаттарында қолданылады, *Ejenhan* “Эжен” және “Хан” екі сөзден тұрады. Мағынасы «Патша», «Хан», «Хан ием» [1, 108; 2, 994]. *Han* ежелгі түрік, моңғол және басқа этникалық топтардың тайпасының немесе тайпа көшбасшысының атағы, Мағынасы: император, патша, үлкен рудың басшысы. Цин патшалығы дәуірінетісті құжаттарға сәйкес, бұл «Цин әулетінің Ұлы императоры» немесе «Цин әулетінің императоры» ретінде жиі пайдаланылады, сондықтан құжаттың аудармасы «Ұлы Цин патшалығының императоры» деп аударылды.

jarlıq birlä čiqqan : (Цин патшалығы императоры) бұйрығымен шыққан.

čiq: Қазіргі қазақ тілінде «*čiq*», шығу, бару, жөнелту мағыналары бар. Сондықтан бұл жердегі *jarlıq birlä čiqqan* : сөзін: (Цин патшалығы императоры) бұйрығымен шыққан деп аударамыз.

j(e)r böl (ü) w : Жерді бөлу, шекараны бөлу. Ерчинг (Erkege) атты адамның мөрінде басылған сөздерге және осы қазақша шағатайша құжатпен бірге табылған сол жылы тамыздың бірінші күні жазылған қытайша жарлық хаттың мазмұнына негізделіп бұл сөйлемді «Шекара бөлу» , -деп аудауға болады.

čiqşay ambī: Қытай тіліндегі «钦差大臣» (цинчадачэнь) сөзінің дыбыстық баламамен қазақ тіліне аудармасы. «*čiqşay* – 钦差 «сөзінің аудармасы, қазақша «Шарлаушы министр», «Патша уәкілі» қатарлы мағынасы бар; “*ambi*” мансап аты, манжұр тілінен келген «Уәзір» яғни қазіргі заманғы «министр» [1, 20].

Qobda: Жер аты *Қобда*, моңғол тіліндегі *Qobdo* сөзінен келген.

q(a)ryatlı: Тәуелді, тиесілі, өзіне бағынатын, басқарылатын; *elni*: *el*-дың табыс септік жалғауын алды. “*el*” халық, тайпа, ру, мемлекет, отан, туған жер мағыналары бар. Көне түрік тілінде: «*el*» немесе «*il*». Көне түркі ескерткіштерінде көбінесе «*il*», басты мағынасы «мемлекет» көрсетеді. Мысалы 8 ғасырдың басындағы Тоныкөк ескерткішінің 55 жолында: *il yämä, bodun yämä yoq ärtäči ärti* (Мемлекетпен халық түгелдей құрып жоғалайын деді). Бұл шағатайша құжатта «*el*», халық, ру мағынасын береді.

biylewči: қазіргі қазақ тілінде «Билеуші» деп қолданылады. Екі түрлі мағынасы бар: 1) үстемдік етуші, билеп төстеуші, басқарушы; 2) билеуші. Бұл шағатайша құжатта «Үстемдік етуші» мағынасын береді.

q(a)ryatli j(e)r elni biylewči: қарасты жерлердің және халықтың билеушісі

Kep Ambī: Мансап аты, «Көмекші уәзір» мағынасында. «Кер Ambī» манжұр тіліндегі «Hebey Amban» сөзінен келген. Бұл сөздің екі мағынасы бар, бірі: «Саяси кеңесші», екіншісі «Ақылшы уәзір» [1, 198]. Бірақ ол кездегі Қобды районның ақылшы уәзірі Цинаньдеген адам болған, ал бұл хатты жазған қобданың орынбасар кеңесші министрі Ерчинг (*Erkege*). 7 шілдеде жазылған манжұрша хаттың мазмұнына негізделгенімізде, көмекші уәзірдің толық аты мынадай: *aisilame baitai cihiyara amban*. Бәлкім бұл мансаптың аталуы күрделі және есте сақтау қиын болуы мүмкін, сондықтан оны қарапайымдастырып *Kep Ambī* (кеңесші уәзір) манжұрша мансап атын қолданған болуы керек. Көмекші уәзір Цин патшалығы дәуірінде Моңғол және Шыңжаң районының губернаторының орынбасары дәрежедегі мансабы саналады. Бұл шағатайша құжаттағы басылған мөрдегі жазуға сәйкес «Патша әмірі бойынша қобда демаркациясы орынбасар кеңесші министрі Ерчинг» бұдан бұл шағатайша құжатты жариялаған адам Ерчинг екенін біле аламыз.

Aqhandan cīqqan: Ақхан жіберген. *Ақхан* сөзі «Ақ» және «Хан» сөзінен бірігіп жасалған. «Ақ»-тың мағынасы: ақ, ақ түс. «Хан» көне түрік тілінде патша, басшы мағынасында қолданылған ескі сөз. Бұл арада шар патшаның иорис императорын айтып отыр. Бұдан Цин патшалығы дәуірінде қазақ ұлты шар патшаны «Ақхан»-деп атағанын білеміз. Қытай тіліндегі Цин патшалығы дәуіріндегі басқа қатысты құжаттарда «Ресей патшасы»-атауы қолданылады.

Babkof jandiral: Бабков - адам аты, орысша «Бабков». Қытай-Ресей Кота демаркациясына қатысқан Ресейдің өкілетті Министрі Бабкүфтің қазақ тілі бойынша айтылуы.

uluq : Әсілгі мағынасы «Үлкен, ұлы», бұл арада ауыспалы мағынада «Бас уәзір», «Төре», «Ұлық» мағынасында қолданылып отыр. Көне түрік тілінде: *uluq* түрінде кездеседі. Мысалы: Тоныкөк тасескерткішінің 4-5-жолында, *yäti yüz kišig iduzuyma uluqi šad ärti*, (жеті жүз кісіні бастаушы сардар “шад” еді). 56-жолында: *özüm qarïu boltumuluq boltum* (мен өзім қартайдым, үлкейдім). қазіргі қазақ тілінде *ulıq* (төре, ұлық):

eki hannij uluqlar : екі ханның уәзірлері (ұлықтары).

Tarboyatay : Жер аты, қазіргі қазақ тілінде «Тарбағатай». Цин патшалығы дәуірінде «Тарбойатау»-деп қолданылған. Қазіргі Шыңжаң өлкесінің Тарбағатай аймағы.

El(i)w yalday: Лию ғалдай «Ғалдай» мансап аты, манжұр тілінен енген сөз. Оң қанат сардар мағынасында. Бесінші бөлімдегі «Адам аттарына қатысты түсіндірме»-ге қараңыз.

Juñ yalday: Чжун Ғалдай. Шекара бөлінісіне жауапты уәзір Шенгтай сол кезде жазған мәлімет құжатына негізделгенде, Тарбағатай районы жіберген

демаркациялық комиссиясында Люкюань, Чжун Гуй ұлықтар болған. Бұл шағатайша құжатта «Juŋyalday »-деп сол кездегі ұлық Чжун Гуйды айтып отыр. Осы мақаланың бесінші бөлімдегі «Адам аттарына қатысты түсіндірме»-ге қараңыз.

Qaba: қазіргі қазақ тілінде «Қаба», қазіргі Шыңжаң өлкесі Алтай аймағындағы Қаба өзенін меңзейді. *bas qosıp söylesip, j(e)r bölip toqtasqan jarlıyı dur* (Бұл ұлықтар бас қосып сөйлесіп, жер бөліп тоқтасқаннан кейінгі жасалған жарлық.)

Қытай-Ресей Кота шекарасы келіссөзі Гуансудың 9 жылы маусымның бас кезінде басталып шілденің 4-інде жаңада келісім бойынша шекара бекітілген, бұл шағатайша жарлық 6 шілде күні жазылған, сондықтан құжатты шекара келісімі аяқталғаннан кейін жазылған жарлық деп түсінуге болады.

【3】 *bölük* : Ежелгі түркі тілінде «*bölük*». Қазіргі қазақ тілінде «Бөлік» бірнешеге бөлінген бөлшек, бөлім мағынасын береді. Ауыспалы мағынасы: шекара сызығы, бөлінген жер. Бұл шағатайша жарлықта «демаркациялық сызық» мағынасын береді. *J(e)rn(i)ŋ bölük arası* (Жердің бөлік аралығы).

Alqab(e)kn(i)ŋ s(u)wayarı Ertüskä quyan j(e)ri .Мағынасы: Алқабек өзенін бойлап Ертіске құйған жері

Ertüskä: Бұл сөздің түбірі «*Ertüs*» /*kä*/ барыс септік жалғауы. Өзен аты. Қазіргі қазақ тіліндегі «Ертіс» өзені.

«Түрік тілдер сөздігі» - де «*ärtiŋ*» түрінде кездеседі, былай деп беріледі: «*yämäk* сахарасындағы бір өзен аты, бірнеше тармақ өзен ағып келіп бір арнаға құяды, бұл өзенді *ärtiŋsuvi* (Ертіс өзені) дейді. Бұл сөз есімше «*mäk*» тің түбірі «*ärtiŋ*» дан келген, менімен жарыс кәне кім озар екендеген мағынаны береді » [5, I-97]. Бұл жарлық хатта «*Ertüs*» деп жазылған, қазіргі қазақ тілімен және Түрік тілдер сөздігіндегі көне түрінен дыбыстық жақтан айырмашылық бар.

h(a)m Altaydä Aqtas birlä çïyup. Мағынасы: Алтайдағы Ақтас өзенін бойлай шығып. Бұндағы «*h(a)m*» шағатай тілі, «және», «сонымен бірге», «сонымен қатар», «және», «тағы» мағыналары бар.

Q(i)zilačikezeŋ: Жер аты, «Қызыл» (қызыл түс) «*ačï*» (ащы, ғылыми аты: Глэубер тұзы) «Кезең» (асу, бик) үш сөзден біріккен сөз.

Q(a)raqaba: Өзен аты, қазіргі қазақ тілінде «Қарақаба» бұндағы «Қара» рең аты.

Q(i)zilačik(e)zeŋsaz, Q(a)raqabadan ötü: Бұл сөйлемнің аудармасы: қызыл аш кезең, саз, қарақабадан өтіп.

Aqqaba: Жер аты және өзен аты, бұл жарлықта өзен атын меңзейді.

Küyütün: Тау аты, қазір «куйтюнь тауы» деп аталады. Цинпатшалығы дәуіріндегі материалдарда «куйтун тауы» деп жазылады. Кейбір мамандар моңғол тілінен енген «Суық жер» деген мағынасы бар дейді.

[4] *ämdi* : Көне түрік тілінде *amdi* [6, 42]. Мысалы, Күлтегін жазба ескерткішінің оңтүстік беті 3 жолында: *ol amtī anīy yoq* (оларда қазір қайғы жоқ). Оңтүстік беті 11 жолында: *türük amtī bodun bağlār* (қазіргі түрік халқы жәнебектері). Осы заман қазақ тілінде «Енді» түрінде қолданылады. Екі түрлі мағынасы бар: 1. қазір, осы уақыт; 2. сонымен, олай болса, ендеше. Бұл шағатайша жарлықта бірінші мағынасында қолданылған.

otur- : Көне түрік тілінде *olur-* [6, 366-367], қазіргі қазақ тілінде *otır-(o-тыр-)*, көп түрлі мағынасы бар 1. отыр-; 2. Міну; 3. отырақтану; 4. қоныс, мекен. Бұл шағатайша жарлықта үшінші мағынада қолданылған.

El - көп түрлі мағынасы бар, бұл жарлықта «ру» мағынасын береді.

Erökčä jarlıq b(e)rdi: Ерекше жарлық берді.

Ejenhandi: Бұндағы *dī* табыс септігінің қосымшасы. *süy-*: Сүю, жанына балау; ұнату, өбу мағыналары бар. *q(a)ra-*: Қарау, бағыну, тәуелдену, қарасты, билеу, басқару қатарлы мағыналары бар. Бұл жарлықта «Тәуелдену», «Басқару»-ды білдіреді.

Ejenhandi süyken Q(a)zaq Ejenhanıä q(a)raıan j(e)rkä k(e)löp otursun: Ежен ханды (Цин әулетінің императорын) сүйген қазақ Цин патшалығына қарасты жерге келіп отырсын.

Aqhandi süyken Q(a)zaq Aqhanıä q(a)raıan j(e)rkä otursun: Ақханды (Ресей императорын) сүйген қазақ Ақханға қараған жерге келіп отырсын.

Aqhann(i)ı k(i)šisi: Ақханның адамдары, яғни Ресейліктерді айтып отыр.

Ejenhanıä baramun d(e)ken Q(a)zaqdı Aqhann(i)ı k(i)šisi toqtatmasun. Мағынасы: Еженханға барамын деген қазақты Ақханның адамдары тоқтатпасын.

Aqhanıä baramun d(e)ken Q(a)zaqdı Ejenhann(i)ı k(i)šisi toqtatmasun, Мағынасы: Ақханның (Ресей императоры) адамдары Ежен ханға қараған жерге барам деген қазақтың алдын тоспасын.

d(e)p jarlıq qılup Q(a)zaqqä erükli jarlıq b(e)rdük, Мағынасы: деп жарлық жасалды, қазақтарға еркінжарлық бердік.

[5] *bu* : Көне түрік тілінде *bu* [6, 119], қазіргі қазақ тілінде *bul* (бұл). Қазіргі қазақ тілінде «мынадай», «осынау», «мынау» мағыналары бар.

erükünčä : Еркінше, өз білгенінше, қалағанынша.

jürmeki : *jür-* дың формалық есімше түрі. Бұл шағатайша жарлықта бастауыш қызыметін атқарады.

bir qışä: Қазіргі қазақ тілінде «Бір қысша» қыс бойы деген мағынада.

qıstawıä qonıanča: Мағынасы: қыстауға қонудан бұрын

erükli bolsun: Мағынасы, ерікті болсын немесе ерік берілсін.

Onan k(e)yün »Содан кейін« немесе »одан кейін« *Onan k(e)yün amdi qaııup*, Мағынасы: олай болса, содан кейін бұрынғы қонысына қайтып келемін десе.

eki hann(i)ı birün tastap birünä baramun d(e)sä. Мағынасы: екі ханның (екі елдің) бірін тастап тағы бір ханға (қарасты жеріне) барамын десе.

у(а)nä : Көне түрік тілінде *yämä* [6, 255] қазіргі қазақ тілінде *jäne*)Жә-не(мағынасы: тағы, тағы да, және де, қайталай, ендігәрі, екіншілей. *y(a)nä qačsä*: Және қашамын десе (және қашша).

Ani, “ol”-дың табыс септік түрі, бұл шағатайша жарлықта көне түрік тіліндегі формасымен ұқсас қолданылған. Мысалы, «Тоныкөк ескерткіші» 21 жолында: *anī yoqqisalīm*(оны жоғалтайық); қазіргі қазақ тілінде *onı* (Оны). *anī kirküzüp toqtatup turmalıq* : Біз оларды кіргізіп аялдауға рұқсат етпейік.

ustap b(e)rüp, basun čabu šalıq: Мағынасы: біз оларды ұстап беріп басын шабалық.

d(e)p jarlıq boldi : деп жарлық бердік.

【6】 *Emdi osuluq bölken j(e)rd(e)n eki hanıaq(a)raıan ad(a)m*: мағынасы: енді осы бөлген жерден екі ханға қараған адам.

ruhš(a)t qolundä kaı(a)zı bolmäsa : мағынасы: қолында рұқсат қағазы бол-маса

ol k(i)ši ustalup yazuqlı qılalıq : мағынасы: ол адамды ұстап жазалайық

d(e)p jarlıq qıldıq: мағынасы: деп жарлық қылдық

【7】 *Bu jarlıq*: Бұл жарлық.

Ejenhanıa q(a)raıan elkä h(a)t köterüp apširup: Ежен ханға қараған елге бұл жарлықты жариялап

j(e)rni čarlaytuıun h(a)tduı: жерді шарлайтын рұқсатнама саналады.

Бұл бөліктің аудармасы: бұл жарлықты алып, Еженханға қараған жердегі халыққа жарияландар, әрі бұл хатты шекара шарлаудың куәлгі ретінде пайдаланындар.

【8】 *ikinč*: Көне түрік тілінде “iki”, Түркі тілдер сөздігінде Махмұт Қашқари былай дейді: оннан төмен сандардың түбіріне өзінен бұрынғы санның артынан еріпкелетінін білдіру үшін /n/(н) және /š/(ш) жұрнақтарын қосады. Мысалы, *törtünč* (төртінші), *bäšinč* (бесінші) қатарлылар [5, т.1, 132]. Қазіргі қазақ тілінде *Ekinči*)Екінші) Бұл жарлық хаттағы: *Ekinči jarlıq* мағынасы, екінші жарлық.

Boıdä Ejenhann(i)ı jarlııı birlä čıqqan, Боғда Еженханның жарлығымен шыққан.

el j(e)rni biılep, t(e)kšerüp bitiretuıun čınšay ambı Qobdan(i)ı Kep Ambın(i)ı jarlııı : Бұл сөйлемнің аудармасы: ел жерді билеуші, шекараны барлаушы шарлаушы уәзір Қобда аймағын империялық министрдің бұйрығы.

【9】 *Yüz(m)u h(a)m(e)d, K(e)ıesbaydı qaytardıq*, мағынасы: біз Йүзмұхаммет, Кеңесбайларды қайтардық. Йүзмұхаммет туралы бесінші бөлімнен көріңіз.

K(e)ıesbay : Кеңесбай: адам аты, атына қарағанда қазақ ұлты болуы керек, бірақ нақты дерек жоқ. Мен Тарбағатай аймағына барып, бұл хаттағы тарихи деректер туралы тексеру-зерттеу жүргізіп, көптеген қариялардан бұл

адамды сұрастырдым, бірақ ешкімнің хабары жоқ екен.

ruhš(a)t jarliq kay(a)zın b(e)rıp : рұқсат жарлық қағазын беріп

ekinči q(a)tarliq, Бастапқы мағынасы «екінші рет», «екінші жол» бірақ бұл жерде «Екінші бұйым» мағынасын беріп тұр.

qizil m(a)rjan : қызылмаржан, қызыл моншақ.

Jınsä: Манжұр тілінен қабылданған сөз. «Төбе моншақ», «Төбелдірік» мағынасы бар. Бұл Цин әулетінің мансаптылардың дәрежесін көрсетерін бас киімге тағылатын әшекей, нақтылап айтқанда мансап белгісі. *ekinči q(a)tarliq qizil m(a)rjan jınsä*: екінші бұйым төбеге тағылатын қызыл маржан.

qizil m(a)rjan: тікелей аударсақ «Қызылмоншақ», «Қызыл Маржан» бірақ «Цин әулетінің тарихын» ақтарсақ, Цин патшалығы дәуірінде ұлықтардың сарай бөркінде моншақтар маржан және жақұт болып бөлінеді. Қызыл маржан және көк моншақ атаулары кезікпейді. Жақұт қана қызыл жақұт, көк жақұт деп айтылады. Мысалы: «Аға сұлтанның сарай бөркіне екі қатар алтын айдаһар суреттеледі, бес тал інжу қадалады, шені қызыл жақұт. Көмекші сұлтанның сарай бөркіне екі қатар алтын айдаһар суреттеледі, төрт тал інжу қадалады. Шені қызыл жақұт» қазіргі қазақ тіліндегі жақұт сөзі кірме сөз. Бәлкім ол кезде жақұт сөзіне қарағанда маржан сөзі көп қолданылатын болғандықтан бұл арада жақұтты «маржан» - деп айтып отырған болу керек. Қытай тіліне аударғанымызда «Қызыл жақұт»-деп аудардық.

köz : Көз, тесік.

toto: тотықұс

qus:құс, қыран.

jün: жүн, қауырсын.

čanč- : шаншу, қадау.

közli toto qus jün čančur: көзді тоты құс қауырсынын шаншып.

Цин әулетінің тарихында Цин патшалығы уәзірлерінің сарай бөркіне «Тауыс қауырсыны» қадалады деп жазылады. Сондықтан бұл шағатайша жарлықтағы сөйлемді «Тауыс қауырсыны» деп аудардық. Бәлкім ол кезде қазақтар арасында «Тауыс» сөзі көп қолданылмайтындықтан «тоты» деп жазған болуы керек. Тауыс қауырсыны бір көзді, қос көзді және үш көзді деп бөлінеді. Бұл сөйлемдегі «*közli*» (мағынасы «Көзі бар») тақ сан, сондықтан қытай тіліне «Бір көзді тауыс қауырсыны»-деп аударылды.

öz: өзі.

özün q(a)rayan qaryatlı j(e)rdeki elni biyle: Өзіне қараған қатысты жердегі елді биле. *d(e)p ambı qılup jarliq b(e)rdük*: деп министрлікке тағайындап жарлық бердік.

[10] *elün*: Елінді (халқынды). Етістік(*ü*)у-сию, сыйысу. *h(a)m elün s(i) yuānča j(e)r b(e)relik*: Бұдан тыс, біз сенің елің сиятын жер береміз.

d(e)p jarliq b(e)rüldi, деп жарлық берілді.

Tömenki: Төменгі,

č(e)t: шет, шек, жиек, кенер.

Alqab(e)k: Өзен аты.

tömenki č(e)ti Alqab(e)k: төменгі шеті Алқабек өзені.

Мәтіннің бас аяғына негізделгенде, Алқабек өзені және Қаба өзені шығыс батыс екі қанаттан қатар ағатын өзен болғаны белгілі. Алқабек өзені Қаба өзеннің батысында, сондықтан қытай тіліне былай деп аударылды: батыс шеті Алқабек өзеніне дейін.

joγaryi : Жоғарғы жағы, жоғарғы шеті; бик жер, биктік.

joγaryi č(e)ti Qaban(i)η s(u)wayari: жоғарғы шеті Қаба өзені. Қаба өзені Алқабек өзенінің шығысында болғандықтан, бұл сөйлем былай аударылды: шығысында Қаба өзеніне дейін.

zoruq: Қазіргі қазақ тілінде «*jorıq*», шеру тарту, соғысқа аттанумағынасында. жорық Бұл сөздің ауыспалы мағынасы, басқару, меңгеру, билеу.

Ejenhanγaq(a)rayan zoruqtı j(e)ri: Ежен ханға қараған жерлердегі.

Taw: Тау.

Jaylaw: жайлау, жайылым.

Dala: дала, жапан тұз, жазық.

Qıstaw: Қыстау.

Ekündük: Егіндік, атыз.

qıl:- ету, болу.

Altayn(i)η tawin jaylaw, dalasun qıstaw ekündük qıl: Алтайдың тауын жайлауын, даласын қыстау, егіндік қылыңдар.

h(a)uran: негізгі мағынасы садақа беру, қамқорлық көрсету, жақсылық істеу, жеңілдік жасау, ауыспалы мағынасы: сыйға ұсыну, тарту, сый, сыйлық.

d(e)p jarlıq qılup j(e)r h(a)uran qıldūq: деп жарлық қылып жер тарту еттік.

【11】 *buγanda*: бұл жақ, бұл жер, бұған. Бұл арада бөлінген жерді меңзеп отыр Яғни батысы Алқабекке, шығысы Қаба өзеніне дейін созылған жерді айтып отыр.

sıymas :етістік *sıy*-,

köp : Көп

bolsä : етістік,

bol-(бар, солай) үшінші жақ шартты рай түрі. *Buγandä sıymas köp elün bolsä*: бұғанда симайтын көп елің болса.

tayı : Және, және де, қайта, қайталай, қайтадан; *dä*: жалғаулық, «тағы да» *tile*:- ұмыт ету, тілек, арман қатарлы мағыналары бар. *-em(i)z* Бірінші жақ көпше келер шақ түрі. *h(a)m tayı dä tilekenčä j(e)ründi b(e)rem(i)z*: әрі тағы да тілегіндей жерінді береміз.

qay : Қай, қайсы, не, нендей, қандай. *erik* : Еркінше, қалағанынша, ықтиярынша *zünhdä*: Өзінде, *qay j(e)rd(e)n tilesen erük ö zünhdä*:қай жерді тілесен

ерік өзінде. *d(e)ken h(a)yrān jarlīq boldī*: деген сыйлықты жарлық бердік.

【12】 *amdī kōñilūñ Ejenhand süyken Q(a)zaq bolsañ*: Енді, көңілің Еженханды сүйген қазақ болсаң

Yüz(m)h(a)m(e)d Ambī baryān soñ: Йүзмұхаммет министр барғансоң

Ejenhanṡā q(a)rayān j(e)rkā k(e)l: Еженханға қараған жерге кел

Erük özünḡä k(e)lm(e)señ ḡä k(e)lseñ ḡä zorlīq joq: Ерік өзінде, келмесеңде келсеңде зорлық жоқ.

Йүзмұхамметтің немересі Майырбектің айтуынша, Йүзмұхаммет сұлтан еліне қайтқаннан кейін, барлық рулар Қаба ауданы шекарасына көшіп келген. Қазір Қаба ауданында қоныстанып отырған қазақтар түгелдей сол кезде көшіп келген халық.

【13】 *tamṡa*: Қазіргі қазақ тілінде *tañba* (таңба), мағынасы: таңба, мөр. Жарлық хаттың үстіне басылған таңба «гюаньфан» (Шекара қорғаныс) делінеді. *Bu jarlīq qaṡ(a)zīmd b(e)rüp tamṡamdī basīp* : Бұл жарлық қағазды беріп таңбамды басып.

duñġet : қытай тіліндегі «通事»-тунши» сөзін қазақшаға дыбысталуы бойынша аударылған атауы. «Аудармашы», «тілмәш» деген мағынада.

Abdollābek: адам аты.

Мәтіннің қазақша толық аудармасы

Гүлденіп көркейген Цин әулетінің (Гуансудың) тоғызыншы жылы шілденің 6 күнінде жарлықпен жазылған хат.

Бұл Боғда Еженханның (Цин әулетінің императорының) бұйрығымен шыққан жер бөлуші шарлаушы министр, Қобдадағы сыйға берілген жерлер мен сол жерде отырған елді билеуші кеңесші министр, Ақхан (Ресей императоры) жіберген Баков жандарал сынды екі ханның ұлықтары, Тарбағатайдағы Лю Ғалдай, Чжун Ғалдай Қаба бойында бас қосып сөйлесіп тоқтасқан шекара тоқтам жарлығы.

Жердің бөлік арасы, Алақбек өзенінің суағарын бойлай Ертіске құяр жеріне дейін һам Алтайда Ақтас Өзенінен шығып қызыл аш кезең, саз, Қара Қабадан өтіп Ақ Қабаның басынан асып, Қуйтюньге барып тоқтайды.

Енді осы жерде отырған қазақ еліне ерекше жарлық беріледі: Ежен ханды (Цин әулетінің императорын) сүйген қазақ Ежен ханға қараған жерге келіп отырсын, Ақханды (Ресей императорын) сүйген қазақ Ақханға қараған жерге келіп отырсын. Еженханға барамын деген қазақты Ақханның адамдары тоқтатпасын, Ақханға барамын деген қазақты Еженханның адамдары тоқтатпасын деп жарлық қылып қазаққа ерік берілді.

Бұндай ерікті жұрып тұру бір қыс яғни қыстауға қонғанша болсын, содан кейін енді қайтып екі ханның бірін тастап біріне барамын десе, қашса

оны кіргізіп тоқтатып тұрмайық, ұстап апарып басы шабылсын деп бұйрық берілді.

Енді осы бөлген жерден екі ханға қараған адам шекарадан кіріп шыққан-да қолында рұқсат қағазы болмаса ол адам ұсталып жазалансын деп жарлық түсірдік.

Бұл жарлық Еженханға қараған елге тапсырып жариялайтын жарлық.

Екінші сөз, Боғда Еженханның жарлығымен шыққан Қобда районындағы ел жерді билеуші, шарлаушы министр қобдадағы кебминистрдің жарлығы

Мен Йүзмұхаммет Кеңесбайды еліне қайтардым, әрі оған рұқсат жарлық (көші-қон рұқсат қағазы) қағазын бердім. Оған екі Тізбекті қызыл Маржан (шен белгісі қызыл жақұт), жалғыз көзді тотықұс қауырсынын шаншып (бөрікке шаншылады), өзіңе қараған сыйға берілген жердегі елді биле деп министр қылып жарлық бердік. Әрі елің сыйғанша жер береміз деп жарлық берілді. Төменгі шеті Алқабек, жоғарғы шеті қабаның суағары Еженханға қараған жері. Алтайдың тауын, жайлауын, даласын қыстау егіндік қыл деп жарлық қылып жер сыйладық. Бұған да симайтын көп елің болса һәм тағы да тілегеніңше жерінді береміз, қай жерден тілесе ерік өзінде деген сыйлықты жарлық берілді.

Енді көңілің Еженханды сүйген қазақ болсаң, Йүзмұхаммет министр барған соң Еженханға қараған жерге кел, ерік өзінде, келмесең де келсең де зорлық жоқ.

Бұл жарлық Қағазымды беріп таңбамды басып Йүзмұхаммет, Кеңесбайға қосып өз орыныма аудармашы Абдоллабекті жібердім.

Жарлық хатта аты аталған адамдар туралы зерттеулер

1) **Ерчинг** (*Erkege*) манжұр тілінде адам аты. Манжұр ұлтынан шыққан адам. Манжұрлардың ақ жалау қосынның адамы. Ержүрек батырлығымен атағы шыққан, фафұри батыр атағын алған. Хэйлунцзян өлкесінің орынбасар төбенайы, Ланчжоу өлкесінің орынбасар өкілі болған. Тонджидің 32-жылы (1874), бұйрықпен шекарадан шығып Зуозонтанға жәрдем беріп, Шыңжаңды қайтарып алған. Гуансудің 3 жылы (1877) Гучэнда қолбасшы уәзір болған, Гуансудің 6 жылы (1880) Қобданың кеңесші министрі болып тағайындалған. 1883 жылы Қытай-Ресей Кота шекара келіссөзі өткізілгенде, Цин үкіметі Іленің ақылшы министрі Шенгтайды жер бөлуші өкілетті өкіл, Қобданың кеңесші министрі Ерчингті орынбасар жер бөлуші өкіл етіп тағайындаған.

Бұл адам келіссөз барысында өкілетті өкіл Шенгтаймен тығыз қарым-қатынаста болып, Ресей шенеуніктермен дауласып, шекараны кеңірек үлестіруге үлес қосқан. Шыңжаңды орнықтырып, еңбек етіп, марапатқа ие болған. Шекара келісімі аяқталғаннан кейін, Цин үкіметі Ерчингті Ресей Қобда жаңа

шекара районының өкілі етіп тағайындаған. Гуансудың 20-жылы (1886) Іле-де жаңаәскери-әкімшілік әмірші мекемесін құрған, Гуансудың 13 жылы Тарбағатайға кеңесші министрболып тағайындалған. Гуансудың (1893) 19-шы жылы ол қайтыс болды. Бұл туралы Цин әулеті сарай жылнамасында өмірбаяны бар²⁰.

2) Баков (түпнұсқада: *Babkof jandaryl*) орысша адам аты, Баков генерал. Бұл адам Қытай-Ресей Кота шекара бөлінісінде Ресейдің өкілетті өкілі, генералы Баковтың қазақ тіліне дыбыстық аудармасы бойынша аталуы. Цин әулетінің тарихи мәтіндерінде «Бафукау», «Бобукау», «Бэбуков» ретінде көп түрлі аударылған. Қытай-Ресей Кота шекара келіссөзінде «Бэбукопу»²¹-деп алынған. Бұл жарлық хат Қытай-Ресей Кота шекарасына қатысты болғандықтан қытай тіліне аударылғанда «Бабкүфу» деп аударылды.

Баков 1827 жылы туған, 1905 жылы дүниеден өткен. Бұрын әскери бөлім штабының бастығы, әскери бөлімнің бастығының орынбасары, әскери аймақтың штабының бастығы қызметін атқарған. Көп рет шалғай ауданының губернаторы міндетін атқарған. 1862 жылдан бастап Патшалық Ресей үкіметі оны Қытай шекара бөлінісіне жауапты келіссөз өткізуші өкілі міндетіне тағайындаған. Патшаның шапқыншылық ірге кеңейту саясатын күш сала атқарып Ресей патшасы Александр II-нің марапатына ие болған. Цин Патшалығы үкіметін «Қытай-Ресей батыс терістік шекара бөлініс келісіміне», «Қобда шекара келісімі»-не, «Қытай-Ресей Кота шекара келісімі»-не мәжбүрлеп қол қойдырып, Еңбек көрсетіп шенін жоғарлатып, соңында жаяу әскерлер генерал майоры әскери шенін алған. Сондықтан бұл жарлық хатта Баков генерал деп атаған. «Қытай-Ресей Кота шекара келісімі»-нің мазмұнына негізделгенде Баковтың сол кездегі ресми атағы: шекара демаркация министрі, Омбықатарлы облыстардың Әскери істер департаментінің басшысы. Ал орысша аудармасында: «Ұлы Ресейдің арнайы тағайындаған шекара демаркациясы министрі, атты қосын мен Омбы провинциясының басшысы»²² делінген.

3) Дүзmembет: Дүзmembет қолымыздағы осы бес хатты қабылдап сақтаған адам, яғни осы хат үшін өте маңызды адам. Қазақша жарлық хатта «Yüzmuhamet»-деп жазылған. Манжұрша хатта «*Ducembet*» Бес жарлық хаттағы Ерчингке арнап жазған қытайша хатта 堆三伯特 (дуйсаньботе) деп жазылған. Бұл адам туралы толық түсінікке ие болу үшін автор 1983 жылы Шыңжаңның Қаба ауданы Жайылма ауылы Ақтөбе қыстағындағы Дүзmembеттің немересі Мейірбекке барып үлкен атасы туралы мәлімет алды. Немересінің айтуынша бұл адамның қазақша аты «Дүзменбет» екен. Бұндағы *Düz* және *Yüz* айтылымдағы айырмашылық болып, қазақшада сан есім «жүз»-

²⁰ «Цин әулеті сарай жылнамалары» 461-том

²¹ «Қытай-Ресей Кота шекара келісімі» жиырмасыншы бөлім, 10-бет

²² «Қытай-Ресей Кота шекара келісімі» жиырмасыншы бөлім, 10-бет, 14-бет

ді білдіреді. «Мұхаммет» ислам дін пайғамбары «Мұхаммет»-тің аты. Цин әулетінің тарихи мәтіндерінде бұл адамды қытайша «推森伯特»(дуйсэнь-боте)-деп жазады.

Дүзmemбет қазақтың орта жүз Найман руы Қаракерей ішінде Жарбол руының сұлтаны болған адам. Бұрын Қытай-Ресей Қобда шекара белгісі ебоны тұрғызуға қатысқан. Дүзmemбеттің тарихы туралы «Цин әулеті сарай жылнамалары» тәрізді тарихи мәтіндерде толық мәлімет жоқ. Немересі Мейірбектен (1983 жылы 75 жаста) алған мәлімет бойынша, Дүзmemбеттің үлкен әкесінің аты Қазан, өз әкесінің аты Құмырсқан. Дүзmemбеттен бір ұл қалған, аты Торайғыр, яғни Мейірбектің әкесі. Ол адам көзі тірісінде тәйжи болған. Мейірбектің 7-8 жас кезінде қайтыс болып, тәйжілік орынға Мейірбек мұрагер болған. Автордың тексеруіне сәйкес, 1912 жылы, солтүстік милитаристерінің шонжары Юань Шикай Шыңжаңның Алтай ауданында бір Ардахан, екі күң, екі бейсі, он екі тайжы²³, он екі үкірдай²⁴ сайлаған. 20-ғасырдың 50 жылдарынан бұрын, Қаба қазақтарын басқарған адам Зәкәрия бейсі еді, бұл адам қайтыс болғансоң баласы Сағидолла мансапқа мұрагерлік еткен. Сағидолла қайтыс болғансоң оның баласы Ғибатай мұрагерлық еткен. Тайжыдан екі кісі бар, бірі Сағидолланың екінші ұлы Ғибатайдың інісі Көктай тайжы Қабаның батысын, Білезік өзенінің шығысындағы аудандарды басқарған. Қол астында екі үкірдай елі болған.

Дүзmemбеттің немересі Мейірбек тайжы Алақбек аудандарында қоныстанған болып оның да қол астында екі үкірдай ел болған. Қалибек үкірдай Белөзек ауданының батысындағы төрт залың²⁵ төрт зәңгі²⁶ басқарған ; Қасенбек үкірдай Белөзек өзені бойына қоныстанған, қол астына екі залың үш зәңгі ел қараған.

Мейірбектің айтуынша ұлы атасы Дүзmemбеттің туылған жыл ай күнін білмейді екен. Туған жері Алқабектің батыс жағасы, қазіргі Қазақстан шекарасының ішінде. Дүзmemбеттің әкесі Құмырсқан қарадан шыққан, кейін қажыға барған. Дүзmemбеттің бұрынғы бір әйелінен бір қызы ғана болған. Жаңа шекараның шығыс шетіндегі Цин әулетіне қараған жерге көшіп келгеннен кейін Ерчингке көмектесіп ебо шегара тасын тұрғызуға қатынасқан.

²³ Тайжы: көне қытай тілі «太子» (патшаның таққа мұрагерлік ететін ұлы, мұрагерханзада) деген сөздің Моңғол тілі бойынша дыбыстық аударылуы. Бастапта ханзадаларға қаратылған, кейін әдеттегі Моңғол ақсүйектерінің атауына айналған. Шыңжаң өлкесіндегі ұйғыр, қазақ ұлты бұл атауды ақсүйектерге қаратып қолданған. Цинпатшалығы дәуірінде Моңғол, ұйғыр, қазақ, тибетқатарлы ұлттарға берілетін лауазым. Атап айтқанда Цинпатшалығы үкіметі тағайындаған сұлтан, беле, бейсі, гүң қатарлы лауазымдардан төмен тұратын лауазыматы, ру басы.

²⁴ Үкірдай: Цинпатшалығы дәуірінде қазақтар ортасынағы лауазыматы, басқаруында 1-3 залың (*Zalın*) ел, яғни 500-5000 отбасы қарайды. Қазіргі орынбасар аудан бастығы дәрежесіндегі шен.

²⁵ Залың: Цинпатшалығы дәуіріндегі қазақтардың лауазыматы, басқаруында 300-500 түтін ел болады, қазіргі ауыл әкімі дәрежесімен тең.

²⁶ Зәңгі: Цинпатшалығы тұсындағы қазақтардың лауазыматы, басқаруында 100-300 түтін ел болады. Қазіргі қыстақ әкімімен дәрежелес.

Қытай-Ресей Кота шекарасы белгіленгеннен кейін, қол астындағы 100 -ден астам қазақ отбасын бастап Цин әулетіне қарасты аймаққа келіп отырған Яғни бүгінгі Алақбек өзенінің шығысына қоныстанған. Кейін өсіп-өрбіп 500 отбасына жеткен. Дүзmembет пен Цин патшалығы дәуіріндегі Керейдің төрт руының ру басы және Алтайдағы мәми бейсі, буыршындағы өміртәй гүң, Жеменейдің қасымқан гүң, қабадағы Зәкерия бейсі қатарлы адамдар бір дәуірде өмірсүрген.

Дүзmembет екі әйел алған, бәйбішесі қазақ, одан бір қыз туылған. Тоқалы Моңғол. Мейірбектің айтуынша, Дүзmembеттің Моңғол әйелмен үйленуі өте тосын болған. Бір жолы ол Тарбағатайға шекара келіссөзі мәжілісіне (мүмкін 1883-жылы 13-қыркүйекте қол қойылған «Қытай-Ресей Тарбағатай солтүстік бөлігі белгісін орнату» немесе 1863-жыл 21-қыркүйекте қол қойылған «Қытай-Ресей Тарбағатай батыс оңтүстік шекара келісімі» болуы керек) кетіп бара жатып аң аулап жүрген бір Моңғол қызына ұшырасады, екеуі бір көргеннен ғашық болысып қосылады. Бойжеткеннің аты «Мерген» екен. Мәжіліс аяқтамай, Дүзmembет оны алып үндемей Қабаға кетіп қалады. Ол кезде Моңғолдар Лама дініне қазақтар Ислам дініне сенетін болғандықтан әрі мерген Моңғол тайпасына әйгілі сұлу қыз болғандықтан әке-шешесі мен туған туыстары Дүзmembетке үйленуіне қосылмайды. Олар қаруланып атпен Қабаға қуып барады. Дүзмамбет жағдайдың қиындасқанын көріп басқа жаққа қашып кетеді. Мерген туыстары мен руластарының қатты қарсылығына ұшырап Тарбағатайға алып қайтылады. Бірақ кетерінде Дүзмамбеттің туыстарына «Тірі болсам міндетті түрде қайтып келем»-деп айтып кетеді. Кейін мерген қатты табанды болғандықтан Тарбағатайда тұратын Цин әулетінің министрі (айтуларға қарағанда Моңғол екен) ортаға түсіп екі жақты жарастырады. Ол мерген мен Дүзмамбетті шақырып әкеліп қарсы жақты шынайы ұнатқан ұнатпағанын сұрап біледі, Моңғол салты бойынша тойларын жасап, қыздың қалың малы үшін 40 ат төленеді. Кейін олардан Торайғыр атты бір ұл туылады.

Бұл жарлық хатта «Дүзmembетке екі төбе моншақ, қызыл жақұт шен маржаны, жалғыз көзді тотықұс қауырсынын қадап, министр мансабын бергені айтылады, бірақ бұл қазақша жарлық хатпен қоса жазылған қытайша хат пен манжұрша хатта оның министр болғаны туралы дерек жоқ. «Цин әулетінің сарай жылнамалары»-да да бұған қатысты жазба жоқ. Әдетте министр мансабы патша жарлығымен беріледі, жергілікті министрлердің мансапқа тағайындау құқығы болмайды.

Жарлық хатта (министр) мансабын бердік деп жазғанымен, қай дәрежедегі министрлікпені айтылмаған «Цин әулеті сарай жылнамалары»-да жазылуына қарағанда, көзі бар тотықұс қауырсыны, үш көзді, екі көзді, бір көзді бөліп бөлінеді, үш көзді қауырсынды бейсілер тағады, екі көзді қауыр-

рысынды аға гүң, орынбасар гүң, хошон мансаптылары тағады.

Бір көзді қауырсын ішкі істер министрі, бірінші, екінші, үшінші, төртінші дәрежелі жасауыл, атойшыл жасауыл, жәуке санғұндар тағады²⁷. Дүзmemбетке жалғыз көзді қауырсын беруіне қарағанда ішкі істер министрі сияқты міндеттердің біріне тағайындалған болу керек. Жарлық құжатты сақтаушы Дүзmemбеттің немересі Мейірбектің айтуынша, Дүзmemбет қайтыс болғаннан кейін, баласы Торайғыр мансапқа мұрагерлік еткен. Торайғыр қайтыс болған кезде баласы Мейірбек тек жеті жастағы бала болғандықтан жарлық хатты күйеу баласы (қарындасының күйеуі) Қылшпай қажыға берген. Кейін Қытай-Ресей шекара таласы туылғанда Қылшыпай бұл хатты көтеріп апарып қарсы жақпен келіссөз өткізген. 20-ғасырдың 30-жылдарының басында Алтайда шәріпқан когедай болып тұрғанда, Қытай-Ресей шекара таласы туылғанда бұл хатты апарып шекара тексеруге қатынасқан.

4) Лю Ғалдай және Чжун Ғалдай

4.1. Лю Ғалдай бұл жарлық хатта «*El(i)w yalday*» болып жазылған. Бұл арадағы *yalday* мансап аты. Манчуша «*Galaida*» дан келген. «*Gala*» қол мағынасын береді. Ауыспалы мағынасы «Қанат, бұйыр» /i/жалғаулық, /da/ «Бас» мағынасын береді. «Бір қанаттың басшысы» [1, 154] деген сөз. «Оң қанат басы» «Кеми тобенай» мансап аты.

Қазақша «*eliw*» сан есім «елу». Автор бастапқыда бұл адамды қазақ екен деп ойлаған, өйткені қазақ ұлтында санмен ат қоятын әдет бар еді. Жарлық хатта екі ғалдай туралы айтылады. Ол кездегі Іленің ақылшы министрі. Шенгтай деген адам баяндамасында көп рет Тарбағатайдан жіберілген шекара демаркация комиссиясы туралы айтқан, бірақ сол кездегі жағдайға қарағанда Тарбағатайдағы қазақтардың көбі жоңғарларды тыныштандырғаннан кейін көшіп келгендіктен, тез арада ондай үлкен лауазымға ие болуы мүмкін емес, оның үстіне Цин әулеті үкіметі тағайындаған демаркация комиссия ретінде жіберілуі де мүмкін емес. Шенгтай қатарлы адамдардың кезіндегі баяндамасына сәйкес, бұл адам сол кездегі шекара демаркация комиссиясының мүшесі, Тарбағатай басқармасының бастығы Люкюань екені анықталады.

4.2. Чжун Ғалдай: мәтіндегі жазылуы «*Juñ yalday*». Автор «*Juñ*» қытай фамилиясы «钟» (Чжун) ның дыбыстық аударылуы деп қарайды. Сол кездегі ақылшы министрі Шенгтай жазған баяндамасына сәйкес, Тарбағатайдан жіберілген шекара демаркация комиссиясым үшелерінен Люкюаньмен Чжунгуй қатарлы адамдар бар деген. Сондықтан жарлық хаттағы «*Juñ yalday*» деп отырғаны қытай ұлық Чжунгуй болмақ. Чжунгуй туралы мәтіндерде басқадай толық мәлімет жоқ.

²⁷ «Цин әулеті сарай жылнамалары» 111-том, жы 85. Қоғамдық қызметтер.

5) Кеңесбай және Абдоллабек.

5.1. Кеңесбай: Шағатайша жарлықта «*K(e)nesbay*» атынан қарағанда, қазақ ұлты. Бұл кісі туралы мәлімет жоқ, автор тексеріп-зерттеуге барғанда көптеген қариялардан сұрастырды, бірақ білетін адам шықпады. Бәлкім найман руының ру басыларының бірі болуы керек.

5.2. Абдоллабек: Түп нұсқадағы аты «*Abdolläbek*». Ерчингтің аудармашысы. Манжұрша құжаттарда Әділбек деп жазылған.

ӘДЕБИЕТ:

1. Уйтяньхэн, Манжұр сөздігі, Тайбэй Хуэйха баспасы, 1984.
2. Манжұр сөздігі, құраст.: Ань шуанченг, Ляонин ұлттық баспасы, 1993.
3. Архан Айдын, Еркін Арныз, Көне түрік жазуындағы тас ескерткіштер, Шинжяң халық баспасы, 2014
4. Ceval Kaya, Uygurca Altun Yaruk, Ankara, 1994
5. Besim Atalay, Divanü Lügat-it-türk Tercümesi, Ankara: TDK, 1985
6. Древнетюркский словарь. – Ленинград, 1969
7. Reşid Rahmeti Arat, Kutadgu bilig, Yusup Has Hacib, İstanbul: Yabalcı Yayınevi, 2005

**МИФОЛОГИЯ, ДУНИЕТАНЫМ, ДИН
MYTHOLOGY, WORLDVIEW, RELIGION**

МРНТИ 03.09.25

Владимир Владимирович ТИШИН***К ВОПРОСУ О САКРАЛЬНЫХ ФУНКЦИЯХ И ПРИРОДЕ ВЛАСТИ
ТЮРКСКИХ КАГАНАТОВ VI–VIII ВВ.**

Abstract. The article is devoted to the problem of sacral functions of rulers of Türkic Qaghanates of 6th–8th centuries A.D. It is given here an analysis of the source data traditionally considered to be an evidence of the qaghan's functions as a high priest. In first, it is here a Bugut Inscription which data is often used by scholars basing on the translation given by V.A. Livshits. However, the analysis of Yutaka Yoshida does not allow to find in the text any indication of such functions. Other group of sources is presented by Chinese texts, containing the description of some sacral ceremonies among the Türks, but despite this they do not talk directly about any participation of the qaghan in them as a sacral leader. At the same time, some indirect data, reflected in Türkic genealogical legends, does it possible to assume the shamanistic basis of sacralization of the qaghan's power during the period of early history of the Türkic Qaghanate at least.

Keywords: Türkic Qaghanate, qaghan, sacralship of power, nomadic society, ministers of religion, shamanism

Введение

При изучении конкретных кочевнических обществ исследователям часто приходится сталкиваться с проблемой дефицита аутентичных источников касательно интересующей их эпохи, что иногда стараются компенсировать за счет привлечения сравнительно-исторических данных. Иными словами, отсутствующий конкретный материал подменяется сведениями о кочевнических обществах других эпох. В истории Тюркских каганатов подобная ситуация сложилась вокруг вопроса о сакральных функциях тюркских каганов.

История вопроса

Основываясь на сделанном П.М. Мелиоранским наблюдении об отсутствии в памятниках древнетюркской рунической письменности упоминаний о служителях культа, затем несколько раз озвученном В.В. Бартольдом [21,

* кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института монголоведения буддологии и тибетологии СО РАН, tihij-511@mail.ru

266; 2, 27; 3, 430; 4, 472], Д.Д. Васильев попытался обосновать мнение о том, что основные сакральные функции были сосредоточены у тюрков в руках политических предводителей [6].

Вопрос о роли кагана в религиозной жизни Тюркских каганатов VI–VIII вв. и до того момента не раз затрагивался исследователями, подходившими к нему с различных ракурсов²⁸.

Так, уже Йозеф Деер, развивая теорию В.В. Радлова о становлении власти в кочевнических обществах, отметил, что вожди эфемерных, по сути, политических объединений в целях поддержания его целостности под властью своего рода предпринимали попытки возглавить религиозные культы, создавая идеологию, согласно которой предводитель считался поставленным Свыше заботиться о народе [33, 13–14, 19–20; 34, 163–164, 167]. Создавалась концепция Божественной благодати правителю и его династии, харизмы (по М. Веберу), сопровождавшаяся сложением соответствующих генеалогических мифов и легенд [33, 22–28; 34, 168–172]. Ференц Ласло, так же развивавший идеи В.В. Радлова, особо отметил важность личного влияния кочевого предводителя для поддержания харизмы (по М. Веберу), наследовавшейся всем его родом [49, 9–12].

Ахмет Зеки Велиди (Тоган) считал, что тюркские каганы совмещали управленческие и жреческие функции [71, 276–279]. Однако, поскольку в сознании масс формировался идеальный образ кагана, любой из представителей династии, достигший власти, даже будучи прежде рядовым членом общества, должен, как показывал хазарский материал, более не иметь контактов ни с простым народом, ни с представителями отдельных племен, чтобы его решения не вызывали сомнений в пристрастности [71, 279–282]. Это качество воспевается в эпосах наравне с успешной военной и политической деятельностью [71, 282–285].

А. фон Габэн высказала интересное наблюдение о том, что в орхонских памятниках народ порицается за самовольные поступки, ибо попадает в несчастья, поскольку все они должны получить благословение духа-хранителя империи (*Schutzgeist des Reichs*), носителем которого был каган, чья власть недвусмысленно именуется божественной (*Gottesgnadentum*). Именно ему дана высокая честь (*hohe Würde*) и судьба (*Schicksal*) вести народ к благу, поэтому народ (*Türk-Stammes*) не должен противиться его воле, но служить (*Heeresdienst*) и платить подати (*Tribut*). По мнению ученого, «такое мировоззрение... <...> необходимо для тех, кто хочет контролировать огромное пространство степи» [38, 39].

Р. Жиро, исходя из того, что вера в Тэнгри (*Tängri*) имела общетюркский масштаб, т.е. распространялась на все слои населения, и Он был своеобразным «национальным» богом [40, 102–103], интерпретировал сочетание *qut*

²⁸ О служителях культа в обществах древнетюркской эпохи см.: [28; 27, 216–231].

ülüg ‘la fortune et le destin’ или ‘le bonheur et la chance’, т.е. именно как ‘благодать и удачу’ для кагана, чтобы вести свой народ [40, 105]. Фрагмент Хушо-Цайдамских памятников, где говорится об ошибке «неблагоразумных» (*bilig bilmäz*), внявших речам китайцев и переметнувшихся на их сторону, из-за чего пострадал весь тюркский народ (КТ, Хб, стк. 6 = БК, Хб, стк. 4), Р. Жиро толкует как указание на «типичный случай коллективной ответственности» («typique de responsabilité collective»), «в соответствии с клановым мышлением» («cadre de cette mentalité de clan») [40, 109; 62, 214].

Вслед за Р. Жиро эту концепцию тюркской религии принял Л. Базен [1, 355; 29, 321].

В специальном исследовании Ж.-П. Ру обратил внимание на то, что верования (или религия) тюрко-монгольских кочевников имеют две формы, первая – имперская, национальная, государственная (*impériale, nationale, étatiste*), и вторая – народная и семейная (*populaire et familiale*). Первая возникает с созданием крупных племенных союзов, и тогда возрастает значение культа *Tängri* [61, 7]. Возглавлявший такое объединение каган выполнял роль Небесного посланца и первосвященника, укрепляя свою власть путем создания идеологии универсального Бога [61, 20]. Этот уровень тюрко-монгольской религии был назван ученым «Тэнгризм» (*Tängrisme*). Данная форма существовала и исчезала вместе с крупным степными империями [62, 206–207]. Что касается второй формы, то каган получал от Неба *kut* “bonheur, fortune, grâce”, – именно “bonheur naturel” в отличие от *ülüg* “chance”, – становясь сыном Неба, по китайскому образцу, Его посланником, но эта благодать не распространяется на всю его семью: каган должен был проявлять мудрые и храбрые качества, чтобы продемонстрировать свою Небесную поддержку и не утратить престиж [60, 28–29, 31]. Писавший примерно в это же время Г. Дёрфер выделял три «напластования» (*Schichten zerteilen*) в религии тюрко-монгольских народов, – *die totemistische, die schamanistische* и *tängriistische*, – последнее объяснял китайским влиянием [36, 580].

Итальянский тюрколог А. Бомбачи обратил внимание на термин *qut*. Рассмотрев все случаи употребления этого термина в древнетюркских и среднетюркских тюркоязычных памятниках, он пришел к выводу, что в орхонских текстах термин *qut* обозначает небесный мандат, даруемый Свыше кагану (“heavenly charisma of the Royal Fortune”) [30, 288–290], но не только Небом, но также родной землей, будь то священная роща *Ötүкән* или некий *İduq baş* [31, 17–19]. Развивая мысль, высказанную еще в 1949 г. А. фон Габэн о декларировании памятниками особой роли кагана как ведущего народ к благу, А. Бомбачи указал, что в *qut* заключена концепция королевской удачи (*royal fortune*) [38, 39; 31, 37]. Орхонские памятники содержат манифестацию правителем национальной солидарности, исходящей из его харизмы,

отраженной в постоянном напоминании им о своей заботе о народе [31, 37].

По мнению Б. Ыгеля, каган считался ставленником Свыше, что выражалось в трех моментах: 1) Бог (Тэнгри) даровал кагану мандат на правление (*yarlık*); 2) Бог (Тэнгри) даровал кагану свою благодать (*kut*), выделявшую его среди других людей; 3) Бог (Тэнгри) даровал кагану удачу (*ülüg*). Все это должно было способствовать успешному правлению кагана [52, 57]. При этом каган является не сыном Неба, а ставленником, наместником («елчиси вэ ресулу») [23, 226]. Сам он должен был соответствовать образу мудрого (*Bilge, Böğü*) и храброго (*Alp*) [52, 64–67].

Японский исследователь Мори Масао видит в сообщениях китайских текстов указание на шаманский ритуал у тюрков. Это дало ему основания предположить, что первый тюркский правитель был шаманом. Рассматривая переданную китайскими летописями древнетюркскую генеалогическую легенду, М. Мори указал на то, что правитель тюрков был кузнецом, а это важно в контексте связи в шаманизме образов кузнеца и правителя. М. Мори считал, что «государственная власть хана в тюркском государстве основывалась на волшебном-колдовском влиянии, которым пользовались шаманы-кузнецы» [22, 1].

М. Мори показал, что тюркский каган преподносился как посредник между Небом (*Tängri*) и тюркским народом. Ученый развил высказанное Р. Жиро замечание о том, что от верховного предводителя требуются сильные личные качества, чтобы вести народ к успехам и победами (*bilgä* ‘wise’ и *alp* ‘brave’), указав от себя, что они требуются не только от кагана, но и от всего народа [51, 47–50, 48 (note 4)]. При этом и поклонение Небу (Heaven-the Deity) носило общетюркский, «национальный», характер: Небо наделяет мудростью и храбростью весь тюркский народ, дает ему независимость и ставит над ним кагана и катун, делает слабыми врагов, подчиняет им страны [51, 52–58]. Иначе говоря, вопреки А. Бомбачи (См.: [51, 58–68]), весь тюркский народ наделяется божественной удачей (*ülüg*) и, через верховного кагана, благосклонностью Неба – небесной харизмой (*qut*). Однако власть кагана опиралась и на неписанные традиционные нормы *törü* (по сэру Дж. Клосону) [51, 69, 71–74, 74–75]. При этом *qut* трактуется японским исследователем как ‘the charisma which is imparted (distributed or sent) from Heaven the Deity to human beings, especially the sovereigns’ [51, 74], а само сочетание *qut ülüg* он предложил интерпретировать как устойчивое выражение, где при сохранении значения первого элемента второй усиливает значение первого: ‘*qut* which was imparted (distributed) by Heaven-the Deity’ [51, 69, 71, 72].

Также развивая точку зрения Ж.-П. Ру, С.Г. Кляшторный указал, что обожествление всего каганского рода непосредственно связано с мифом о божественном происхождении тюркского политического объединения, во время

сложения которого каганы и появились [14, 337–338; 15, 258]. С мнением Ж.-П. Ру также согласился Л.П. Потапов, считавший, что происходила абсолютизация не только культа Тэнгри, но и богини Умай [24, 285–286; 58, 233]. При этом эти процессы основывались, – что специально отмечал ученый и в чем не соглашался с Ж.-П. Ру, – на народных представлениях тюрков, являясь продуктом деятельности социальной верхушки [26, 271–272]. Расходился Л.П. Потапов с французским специалистом лишь в подходах к исследованиям «нижней» формы «религии тюрко-монгольских народов», считая ее характерной для всех слоев тюркского общества [25, 4–5].

Л.П. Потапов, обращая внимание на тот факт, что тюркские каганы имели полномочия обращаться с молитвой к Небесным силам, отметил, что некоторые из них, хотя и не все, могли быть шаманами [25, 15–17; 26, 273–274].

П.Б. Голден писал о харизме каганского рода (по Ф. Ласло) и распространяющейся на него благодати (*qut* ‘heaven-granted charisma’) [42, 45–46]²⁹. Исследователь также отмечал наличие у кагана сакральных функций шамана [Голден П.Б., 1993, с. 227]. В этом плане следует указать на попытку П.Б. Голдена видеть у тюрков институт персон из правящего клана с сакральными функциями в *и-кэ-хань* 遺可汗 < **eb qagan* ‘домашний каган’ [41, 200–202; 42, 46, 56; 43, 147; 9, 225]. Однако, как указал М. Добрович, такая интерпретация смешивает институт сакрального правителя и соправительство [35, 137–138].

В этом же ключе лежат рассуждения В.В. Трепавлова, предположившего, что в отличие от верховного кагана, бывшего политическим лидером, носителем сакральных функций мог быть малый каган, отождествленный им с *эв-каганом* [67, 115–116]. Однако, само такое отождествление не находит отражения в источниках, где, как отметил М.Р. Дромпп, не сообщается ничего конкретного, кроме того, что *и-кэ-хань* 遺可汗 имел подчиненное значение по отношению к кагану [37, 94]. Ю.А. Зуев привел аргументы в пользу мнения, что *эв-каган* (кит. *и-кэ-хань* 遺可汗) «на заре тюркской истории» был лишь титулом предводителя удела [12, 160]. (Ср., однако: [13, 167–168, 290]).

П.К. Дашковский, исходя из данных китайских источников об участии кагана в приношении жертв Небу и предкам, счел возможным сделать вывод о существовании жертвоприношений «общегосударственного характера», в которых принимали участие «каган и его окружение». При этом каган выступал не только в роли первосвященника или наделялся почестями при инаугурации, он также советовался с духами предков при принятии важных государственных решений [11, 65–66; 7, 302–303].

Таким образом, в целом, исследователями не отрицается сакральный статус тюркского кагана, что вытекает из интерпретации содержания, прежде всего, памятников древнетюркской рунической письменности. Встречаю-

²⁹ В его книге 1992 г. [43, 147] дана ссылка на А. Бомбачи, но *qut* трактуется, как и прежде.

щеся в некоторых работах наделение каганов конкретными функциями все еще нуждается в дополнительной аргументации [66].

Данные источников и их интерпретация

Исследователи, пишущие о посреднических функциях кагана, исходят, прежде всего, из изданного В.А. Лившицем и С.Г. Кляшторным перевода плохо сохранившейся согдоязычной надписи Бугутской стелы, наиболее раннего письменного памятника эпохи Первого Тюркского каганата, где об одном из каганов говорится, что он «спрашивает у бога» (Б II, стк. 1) или «спросил у богов» (Б II, стк. 7) [17, 58; 16, 132, 139, 140; 47, 79, 86; 48, 228, 236]. Отличается перевод соответствующих мест у Ютака Ёсида, у которого мы читаем “returned to the God (= died)”, “returned to the gods (= died)” [70, 123, 124], хотя свой перевод, в отличие от В.А. Лившица [16, 142; 47, 86; 48, 238], японский ученый никак не комментирует, к тому же, толкование, предложенное В.А. Лившицем, соответствует известным значениям лексемы *pwr̥s-* ‘to ask’ [39, 331, 289]. При этом сам В.А. Лившиц писал, что форма настоящего времени с *-w-* для лексемы с таким значением в Бугутском памятнике зафиксирована впервые и приводит согд.-будд. *’pr̥s-*, *pr̥s-*, маних. *’ps-*, *ps-*, христ. *ps-* (Ср.: [39, 50]), считая возможным рассматривать ее как более архаичную по сравнению с ними [16, 138; 47, 85; 48, 234]. В.А. Лившиц указывал, что *pwr̥sty* являет собой типичное 3 лицо ед. ч. формы презенса (настоящее продолжительное время), поскольку флексия *-tu* присуща для этой формы глаголов с «легкими» основами (содержащие только краткие гласные), в то время как *pwr̥st* в стк. 7, толкуемая им как имперфект (несовершенный вид прошедшего времени) с медиальным окончанием, должна была бы выглядеть в форме имперфект как **pwr̥st’*. В.А. Лившиц отмечал, что это, по-видимому, нерегулярная форма, поскольку названные ритмические закономерности четко прослеживаются лишь в сравнительно поздних памятниках, притом что в ранних встречались случаи, когда «легкие» основы «выступали без гласного элемента флексии». Однако И.С. Якубович (ИВ РАН) любезно разъяснил нам, что это, по-видимому, именно то место, где В.А. Лившиц признал слабость своего толкования. Он указал нам, что в этой форме глагол ‘спрашивать’ выглядит как *pursāt* (*pwr̥sāt*). При этом он обратил наше внимание на указанную в словаре Б. Гариб основу *’pw’rstk* (= *apwarstē*), зафиксированную в форме причастия прошедшего времени *pw’st-* ‘turned away’ (См.: [39, 54]), восходящую к основе **apa-wart-* ‘вернуться назад’. Поскольку в согдийском форма причастия прошедшего времени соответствует форме перфекта (совершенный вид прошедшего времени), с учетом фонологических особенностей (спорадическое падение *-r-* перед *-s-*, и после *-a-*; ср.: *’pw’rt-* (= *apwart*) > *pw’rt-* ‘(to)turn away’), мы получаем искомую форму *pəwarst*, соответствующую *pwr̥st* в стк. 7.

Именно такую последовательность мысли Ю. Ёсида подтвердил нам в личном письме 11.01.2014, где, отвечая на наши вопросы, написал следующее³⁰:

“...You are basically correct. Obviously, Sogdians’s euphemistic expression meaning “to die” is to express “to turn/ to the God(s)”. Although not yet published, another inscription from the Tujue period contains an expression *k’w bgw s’r p’w’rtnt*. In this case verb form is imperfect rather than preterite of the Bugut Inscription. In one of the Ancient Letters one also finds *’NwZK bg’ ’pn’wt*, on which see Sims-Williams article on AL II published in 2000.

As you know the Sogdian verbs have two or three stems: present, imperfect, and past stems. The last derives from the Old Iranian past perfect participle derived with the suffix *-*ta*. In the case of *’pw’rt*, present *’pw’rt* (< OIr. **apa-warta-*), imperfect *p’w’rt* (< **apa-a-warta-*), and past *’pw’rst-* (< **apa-warsta-* < **apa-wart-ta*)... <...>

In my opinion, Professor Livšić’s old idea about this passage cannot be held any more...”³¹.

Таким образом, мы объективно лишаемся единственного источника, прямо говорящего о непосредственном участии тюркского кагана в религиозных церемониях.

Вместе с тем, свидетельство об его участии в ритуалах в роли первосвященника ученые видят в китайских источниках [10, 77, 83; 25, 15–16; 26, 273; 14, 338; 15, 258; 11, 65, 66; 7, 302–303]. Так, по сообщению «Чжоу шу» 周書, у восточных тюрков каган и «благородные люди» (*цуй-жэнь* 貴人) каждый год собирались для жертвоприношения в пещере предков (*цзи ци сянь ку* 祭其先窟), а также «в средней декаде пятой луны» (т.е. где-то в июне) происходило то, что источник описывает как *цзи та-жэнь шуй бай цзи тянь-шэнь* 集他人水拜祭天神 (Чжоу шу, цз. 50, с. 6а).

В соответствующем фрагменте труда К. Видлу дан такой перевод: “il³² affembloit fes grands & il alloit avec eux facrifier au Génie du Ciel” [68, 127]. В переводах Н.Я. Бичурина и Е.И. Кычанова тюрки (или каган) «собирают прочих людей» (*цзи та-жэнь* 集他人) «у реки» (*шуй* 水) для «принесения жертвы духу Неба» (*бай цзи тянь-шэнь* 拜祭天神) [5, 230–231; 18, 133]. Почти так же С. Жюльена, но иероглиф *шуй* 水 никак не обыгрывается [45, 335]. В переложении Л. Вигера отмечается только объект сакрализации (“sacrifier”), в качестве которого выступает *Chénn*, i.e. “Génies”, однако, детали были опущены автором [69, 1257]. Видимо, автор не понял текста. На

³⁰ Автор хотел бы выразить глубокую признательность японскому исследователю за то, что он разрешил сослаться на его личное письмо притом, что личные соображения Ю. Ёсида касательно переводов отдельных мест Бугутской надписи не были нигде на тот момент опубликованы.

³¹ Курсивные выделения сделаны нами для облегчения восприятия.

³² Здесь, судя по контексту, ясно, что автор имеет в виду упомянутого выше *Khan*.

этом моменте заострил внимание Э.Х. Паркер, видевший в сочетании *шуй бай цзи* 水拜祭 одну конструкцию ‘did water obeisance in worship’, хотя оговорился, что *цзи* 祭 может также трактоваться здесь и как ‘sacrifice’, ‘make oblation’ [54, 122–123, 129 (note 53); 55, 166]. П. Пельо предложил перевод ‘[les gens] s’assemblent a la riviere T’o-jen (*T’â-níjĕn) pour sacrifier au dieu du Ciel’, т.е. *та жэнь шуй* 他人水 интерпретировалась как одна синтаксическая конструкция со значением ‘река То-жэнь’ [57, 215–216 (note 3)]. Лю Мао-цай определенно называет здесь реку *Tamir*, предполагая описку в соетании *та-жэнь* 他人 вместо *та-эр* 他尔 (=他爾) или *та-ми* 他彌 (=他弥), что подтверждается, по его мнению, написанием в соответствующем месте в цз. 197 «Тун дянь» 通典 сочетания *цзи та-жэнь* и *шуй бай цзи тянь-шэнь* 集他人以水拜祭天神 [50, 10, 500–501 (Anm. 60); 20, 22] (см. также: [40, 107]). По Б. Еженханұлы, перевод фрагмента на казахский язык выглядит следующим образом: «[Қағандары] эр жылы ақсүек шонжарларын ертіп, ата-бабалары бұрын тұрған үнгірге барып ас береді. Жылдың 5-айының ортасында олар тағы Тажэнь өзеніне жыналып, көк тәңіріне тасаттық, беріп табынады» [19, 124]. А. Ташагыл, использовавший именно «Тун дянь» 通典 и «Цэ-фу юань-гуй» 冊府元龜 не заостряет внимания на этом моменте [65, 98, 113], как и Г. Кара [46, 553]. Однако, у всех трех последних переводчиков по-разному обозначен инициатор церемонии: в связи с «пещерой предков» отмечаются как каган (Г. Кара), так и его люди (А. Ташагыл, Б. Еженханұлы), также и в связи с «духом Неба» – каган (Г. Кара) и весь народ (А. Ташагыл, Б. Еженханұлы),

Наиболее вероятно разбивка по синтаксическим группам следующим образом: *цзи та-жэнь* 集他人 ‘собирают прочих людей’, *шуй бай-цзи тянь-шэнь* 水拜祭天神, поскольку такое чтение первой конструкции не вызывает никаких натяжек, в отличие от перевода П. Пельо, а интерпретация Э.Х. Паркера, предполагающая перевод второй конструкции примерно как ‘водой приносят жертву (т.е. в обряде поклонения была задействована вода) духу Неба»³³, вполне отвечает всем синтаксическим нормам китайского языка.

У западных тюрков событие, когда «каждый собирался приносить жертву духам» (*сян цзу цзи шэнь* 相聚祭神), происходило «в каждую пятую и в каждую восьмую луну» (т.е. где-то в июне и сентябре), а каган «ежегодно посылал важного сановника», – далее перевод наш, – «в пещеру, бывшую жилищем предков, приносить жертву» (*сянь-ши со-цзю чжи ку чжи-цзи* 先世所居之窟致祭) (Суй шу, цз. 84, с. 196) [68, 128; 5, 279; 32, 15; 65, 107; 19, 253]. Здесь каган выступает только в роли инициатора жертвоприношения предку своего рода.

³³ Ср. формулу *tägridä bolmıš* в титуле уйгурских каганов (Тер, стк. 1 (= Зап., стк. 1), стк. 6 (= Зап., стк. 6), стк. 30 (= Южн., стк. 6); МШУ, стк. 1 (= Сев., 1); Тэс, стк. 12 (= Вост., стк. 1), 15 (= Вост., стк. 4)) [Rybatzki V., 2000, p. 233, 239–240].

В одной из тюркских генеалогических легенд, переданных «Чжоу шу» 周書, родоначальник тюрков И-чжи Ни-ши-ду 伊麴泥師都, рожденный волчицей, имел сверхъестественные свойства вызывать ветер и дождь. Его женами были дочь духа лета (ся-шэнь 夏神) и дочь духа зимы (дун-шэнь 冬神). Первая родила четырех сыновей, родоначальников четырех племен. Старший сын Нэ-ду-лю шэ 訥都六殺 изобрел огонь, вывел свой народ из горных ущелий и был избран правителем под именем Ту-цзюэ 突厥 [5, 221–222; 45, 327–328; 54, 120–121; 55, 164; 53, 27, 28; 50, 6; 20, 11; 18, 288–289; 65, 11–12, 96, 111; 19, 120; 46, 545–547]. Это, конечно, может рассматриваться как косвенное указание на шаманские функции основателя правящего рода тюрков [22, 1], но тогда они также ограничивались бы бытовой и прикладной сферой.

Тогда даже если некоторые каганы и выступали в качестве посредников между Мирами (о чем прямых данных нет), то они были т.н. белыми шаманами, т.к. именно они могли камлать божествам и духам Верхнего мира [44, 83, 84; 25, 15; 26, 274], почему могли бы считаться служителями культов. Но вопрос может быть рассмотрен с другой стороны.

В древнетюркских рунических надписях каган называется «Небоподобным, в Небе рожденным (или Небом поставленным)» (*tāŋri tāg tāŋridä bolmīs* (КТ, Хб, стк. 1, 2), *tāŋri tāg tāŋri jaratmīs* (БК, Х, стк. 1))³⁴. С. Шэн проанализировал семантику глаголов *jarat-* и *bol-*, лежащих в основе эпитетов титула кагана, и пришел к выводу, что в этих текстах не постулируется божественная сущность кагана, а лишь указывается на получение от Неба полномочий посредника между Ним и людьми [64]. Однако, по некоторому предположению, тюркская сентенция *tāŋridä bolmīs* отражена в китайской кальке титула одного из каганов периода т.н. Первого Тюркского каганата, а именно – в сочетании *цун тянь-шэн* 從天生, букв. ‘из Неба возникший’, ‘на Небе рожденный’ [63, 216–217; 59, 209–211].

Косвенным свидетельством того, что персона кагана некоторым образом была сакрализована у тюрков уже в период именно Первого Тюркского каганата выступает следующее сообщение китайских династийных историй в «Бэй ши» 北史 и «Суй шу» 隋書, относящееся к 585 г. Здесь Ша-бо-люэ 沙鉢略 каган изначально отказался соблюсти китайский придворный этикет, не желая преклонить колен перед суйским послом, и принял его сидя, сославшись на болезнь ног, заявив: «Со времен моего отца и дяди (мы) не кланяемся людям» (*во фу бо и-лай бу сян жэнь бай* 我父伯以來不向人拜); затем, официально приняв подданство (*чэнь* 臣), все же преклонился, но «после этого сильно устыдился, его подчиненные (*цунь-ся* 群下), собравшись вместе, горько рыдали» (*цзи-эр да цань ци цунь-ся инь сян-цзу тун-ку* 既而大慚其群

³⁴ Ср. формулу *tāŋridä bolmīs* в титуле уйгурских каганов (Тер, стк. 1 (= Зап., стк. 1), стк. 6 (= Зап., стк. 6), стк. 30 (= Южн., стк. 6); МШУ, стк. 1 (= Сев., 1); Тэс, стк. 12 (= Вост., стк. 1), 15 (= Вост., стк. 4)) [Rybatzki V., 2000, p. 233, 239–240].

下因相聚慟哭) [5, 237; 56, p. 5; 50, 51; 19, 74–75]. Это важное свидетельство о восприятии статуса кагана им самим и его окружением.

В рамках настоящей статьи не представляется возможным решать вопрос о природе сакрализации власти тюркского кагана. Следует указать на высказанное С.Г. Кляшторным мнение о том, что переданная китайскими источниками другая древнетюркская генеалогическая легенда с мотивом волчицы и пещеры могла, судя по всему, являться результатом слияния племенного культа предков и культа предков каганской семьи, правящей династии *А-ши-на* 阿史那, в новый мотив, приобретший масштаб уровня всего населения Тюркского каганата, отразив, таким образом, явление «социальной переориентации родо-племенной мифологии», с целью легитимации власти за правящим родом/ племенем [14, 249–252; 15, 449–453]. Кроме того, как отметил В.Е. Войтов, именно при тюрках религиозно-идеологические и мифологические представления кочевников Центральной Азии приобрели статус официальной государственной идеологии, стремящейся организовать и стабилизировать порядок, установленный обычаями предков [8, 71].

Заключение

Источники не дают прямой информации о сакральных функциях тюркских каганов, оставляя исследователям возможность вариативных интерпретаций отдельных исторических эпизодов, формулировок или элементов титулатуры. Вместе с тем, переданные китайскими источниками тюркские генеалогические легенды позволяют искать истоки сакрализации власти тюркских каганов в шаманских традициях, после чего предполагать ее дальнейшую трансформацию. Речь в любом случае идет о двух уровнях религиозных воззрениях кочевников, первый из которых связан с традиционными верованиями и культами, второй же представляет собой своеобразную политико-идеологическую «надстройку» над ними.

Данный факт очень важен потому, что указывает на изначальное сочетание в каганской власти управленческой и сакральной функций, чего изначально не было, например, у монголов в начале XIII в., и что вылилось в столкновение Чингисхана с шаманом Тэб Тэнгри (См.: [26, 274]). В этом случае сакральные функции тюркских каганов имеют тройственную природу, сочетая в себе колдовство, служение культу правящего рода и культу Верховного божества. Пока мы можем лишь поставить этот вопрос, обозначив необходимость поиска дальнейших решений именно в материале, относящемся к ранней истории Тюркских каганатов.

Сокращения названий памятников

Б II – первая широкая, «лицевая» сторона Бугутской стелы

БК, X – большая надпись на восточной стороне стелы Бильге кагана

Вост. – восточная сторона

Зап – западная сторона

КТ, Хб – малая надпись на левой боковой (южной) стороне стелы Кюльтегина

МШУ – стела Могойн Шинэ Усу (Селенгинский камень)

Сев. – северная сторона

Тер – Терхинская (Тариатская) стела

Тэс – Тэсийнская стела

Южн. – южная сторона

ЛИТЕРАТУРА

1. Базен Л. Человек и понятие истории у тюрков Центральной Азии в VIII веке // Зарубежная тюркология. Вып. I. Древние тюркские языки и литературы. – Москва: Наука, 1986. С. 345–360.

2. Бартольд В.В. Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии // Бартольд В.В. Сочинения. Т. V: Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. – Москва: Наука, 1968. С. 19–192.

3. Бартольд В.В. Обзор истории тюркских народов // Бартольд В.В. Сочинения. Т. V: Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. – Москва: Наука, 1968. С. 425–437.

4. Бартольд В.В. Связь общественного быта с хозяйственным укладом // Бартольд В.В. Сочинения. Т. V: Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. – Москва: Наука, 1968. С. 468–472.

5. Бичурин Н.Я. [Иакинф]. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. I. – Москва; Ленинград: Изд-во АН СССР, 1950. LXXXVI, 384 с.

6. Васильев Д.Д. По поводу одной гипотезы В.В. Бартольда (Почему в письменных памятниках тюрков домусульманского периода не упоминается духовенство) // Бартольдовские чтения. 1982. Год шестой: тез. докл. и сообщ. – Москва: Ин-т востоковедения АН СССР, 1982. С. 13–14.

7. Васютин С.А., Дашковский П.К. Социально-политическая организация кочевников Центральной Азии поздней древности и раннего средневековья (отечественная историография и современные исследования). – Барнаул: Изд-во АГУ, 2009. 400 с.

8. Войтов В.Е. Древнетюркский пантеон и модель мироздания в культово-поминальных памятниках Монголии VI–VIII вв. – Москва: ГЭМ, 1996. 152 с.

9. Голден П.Б. Государство и государственность у хазар. Власть хазарских каганов // Феномен восточного деспотизма: структура управления и власти. – Москва: Наука, 1993. С. 211–233.

10. Гумилев Л.Н. Древние тюрки. – Москва: Наука, 1967. 504 с.

11. Дашковский П.К. Служители культов у тюрков Центральной Азии в эпоху средневековья // Известия Алтайского государственного университета. Сер.: История, политология, 2009, вып. 4/1(64). С. 65–71.

12. Зуев Ю.А. Древнетюркская социальная терминология в китайском тексте VIII в. // Вопросы археологии Казахстана. Вып. 2. – Алматы; Москва: Ғылым, 1998. С. 153–161.

13. Зуев Ю.А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. – Алматы: Дайк-Пресс, 2002. 338 с.

14. Кляшторный С.Г. История Центральной Азии и памятники рунического письма. – Санкт-Петербург: Филологический факультет СПбГУ, 2003. 560 с.

15. Кляшторный С.Г. Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. – СПб.: Наука, 2006. 591 с.

16. Кляшторный С.Г., Лившиц В.А. Согдийская надпись из Бугута // Страны и народы Востока. Т. X. География, этнография, история. – Москва: Наука, 1971. С. 121–146.

17. Кляшторный С.Г., Лившиц В.А. Открытие и изучение древнетюркских и согдийских эпиграфических памятников Центральной Азии // Кляшторный С.Г. Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. – Санкт-Петербург: Наука, 2006. С. 35–72.

18. Кычанов Е.И. История приграничных с Китаем древних и средневековых государств (от гуннов до маньчжуров). 2-е изд., испр. и доп. – Санкт-Петербург: Петербургское лингвистическое общество, 2010. 364 с.

19. Қазақстан тарихы туралы қытай деректемелері. IV т. Әулеттік тарихи жылнамалар. 2-бөлім. – Алматы: Дайк-Пресс, 2006. 480 б.

20. Лю Маоцай. Сведения о древних тюрках в средневековых китайских источниках // Бюллетень (Newsletter) общества востоковедов. Прилож. 1. – Москва: ИВ РАН, 2002. 126 с.

21. Мелиоранский П.М. Об орхонских и енисейских надгробных памятниках с надписями // Журнал Министерства народного просвещения, 1898, ч. СССХVII, июнь, отд. 2. С. 263–292.

22. Мори М. Политическая структура древнего государства кочевников Монголии // XIII Международный конгресс исторических наук. 16–23 августа 1970 г. – Москва: Наука, 1970. 8 с.

23. Өкәл Б. Бөйүк Һун империясы. I китаб. – Бакы: Кәңчлик, 1992. 408 сәһ.

24. Потапов Л.П. Умай – божество древних тюрков в свете этнографии-

ческих данных // Тюркологический сборник 1972. Москва: Наука, 1973. С. 265–286.

25. Потапов Л.П. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. – Москва: Наука, 1978. С. 3–36.

26. Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. – Ленинград: Наука, 1991. 320 с.

27. Серегин Н.Н., Тишин В.В. Социальная история тюрков Центральной Азии (вторая половина I тыс. н.э.). Часть 1: Очерки социальной структуры (по письменным и археологическим источникам). – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2017. 344 с.

28. Тишин В.В., Серегин Н.Н. К вопросу о существовании служителей культа у древних тюрков Центральной Азии // Этнографическое обозрение, 2017, № 3. С. 76–96.

29. Bazin L. Les Turcs, des mots, des hommes. – Paris: Arguments, 1994. XI, 428 p.

30. Bombaci A. Qutluy bolzun! A Contribution to the concept of 'fortune' among the Turks // Ural-Altaische Jahrbücher, 1965, vol. 36, fasc. 3–4. P. 284–291.

31. Bombaci A. Qutluy bolzun! A Contribution to the concept of 'fortune' among the Turks // Ural-Altaische Jahrbücher, 1966, vol. 38. P. 13–43.

32. Chavannes E. Documents sur les Tou-kiue (Turcs) Occidentaux. – Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 1903. IV, 380 p.

33. Deér J. Pogány magyarság, keresztény magyarság. – Budapest: Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, 1938. 273. o.

34. Deér J. İstep Kültürü // Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, 1954, cilt 12, sayı 1–2. S. 159–176.

35. Dobrovits M. A rossz uralkodó a türköknél // Dobrovits M. Vámbéryval a harmadik évezredben. – Dunaszerdahely: Lilium Aurum, 2010. 135–143. o.

36. Doerfer G. Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen unter besonderer Berücksichtigung älterer neupersischer Geschichtsquellen vor allem der Mongolen- und Timuridenzeit. Bd. II. Türkische Elemente im Neupersischen. – Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1965. V, 671 S.

37. Drompp M.R. Supernumerary Sovereigns: Superfluity and Mutability in the Elite Power Structure of the Early Türks (Tujue) // Rulers from the Steppe: State Formation on the Eurasian Periphery. – Los Angeles: University of Southern California Ethnographics Press, 1991. P. 92–115, 350–352.

38. Gabain A. (von) Steppe und Stadt im Leben der ältesten Türken // Der Islam, 1949, Bd. XXIX, Heft 1. S. 30–62.

39. Gharib B. Sogdian Dictionary: Sogdian-Persian-English. – Tehran: Farhang Publications, 1995. xlii, 517, 5^v p.

40. Giraud R. L'Empire des Turcs Célestes. Les règnes d'Elterich, Qapghan

et Bilgä (680–734). Contribution à l'histoire des Turcs d'Asie Centrale. Illustré de 4 cartes en hors texte. – Paris: Librairie d'Amerique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1960. 219 p.

41. Golden P.B. *Khazar Studies: An Historico-Philological Inquiry into the Origins of the Khazars*. Vol. 1. – Budapest: Akadémiai Kiadó, 1980. 292 p.

42. Golden P.B. Imperial Ideology and the Sources of Political Unity amongst the Pre-Činggisid Nomads of Western Eurasia // *Archivum Eurasiae Medii Aevi*, 1982, T. II. P. 37–76.

43. Golden P.B. *An Introduction to the History of the Turkic Peoples: Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992.

44. İnan A. *Tarihte ve Bugün Şamanizm : Materyaller ve Araştırmalar*. 3. bk. – Ankara: TTK, 1986. 222 s.

45. Julien S. Documents historiques sur les Tou-kiue (Turcs). Extraits du Pien-tien et traduits du chinois // *Journal Asiatique*, 1864, ser. 6, vol. III. P. 325–367, 491–549.

46. Kara G. Zhou Tarihi'nin Türkler Bölümü Üzerinde Metin Çalışması // *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2015, cilt 4, sayı 3. S. 542–562.

47. Kljaštornyj S.G., Livšic V.A. The Sogdian Inscription of Bugut Revised // *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 1972, T. XXVI. P. 69–102.

48. Klyashstorniy S.G., Livsič V.A. Bugut'taki Sogtça Kitabeye Yeni Bir Bakış // *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten* 1987. – Ankara, 1992. S. 201–241.

49. László F. A kagán és családja // *Körösi Csoma Archivum*. Vol. III. 1941–1943. – Leiden: E.J. Brill, 1967. 1–39. o.

50. Liu Mau-tsai. *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe)*. I–II. Buch. – Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1958. 831 S.

51. Mori M. The T'u-chüeh Concept of Sovereign // *Acta Asiatica. Bulletin of Institute of Eastern Culture [Tōhō Gakkai (東方学会)]*, 1981, no 41. P. 47–75.

52. Ögel B. *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*. Cilt 2. – İstanbul: MEB, 1971. 168 s.

53. Ögel B. *Türk mitolojisi (Kaynakları ve açıklamaları ile destanlar)*. 2. bk. I. Cilt. – Ankara: TTK basımevi, 1993. 645 s.

54. Parker E.H. The Early Turks (From the CHOU SHU) // *The China Review*, 1899, vol. 24, no 3. P. 120–130.

55. Parker E.H. The Early Turks (From the PEI SHI and the SUI SHU) // *The China Review*, 1900, vol. 24, no 4. P. 163–173.

56. Parker E.H. The Early Turks – Part II (From the PEI SHI and SUI SHU, Continued) // *The China Review*, 1900, vol. 25, no 1. P. 1–12.

57. Pelliot P. Neuf notes sur des questions d'Asie central // *T'oung Pao*, 1929, T. XXVI, no 4–5. P. 201–266.

58. Potapov L.P. Etnografik Verilerin Işığında Eski Türklerin Tanrısı Umay // Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, 1996, sayı I. S. 213–233.
59. Pritsak O. Old Turkic regnal names in the Chinese sources // Journal of Turkish Studies, 1985, vol. 9. Niğüča biçig – Pi wen shu. An anniversary volume in honor of Francis Woodman Cleaves. P. 205–211.
60. Roux J.-P. Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques [quatrième article] // Revue de l'histoire des religions, 1956, T. 150, no 2. P. 173–212.
61. Roux J.-P. La religion des Turcs de l'Orkhon, des VII^e et VIII^e siècles // Revue de l'histoire des religions, 1962, T. 161, no 1. P. 1–24.
62. Roux J.-P. La religion des Turcs de l'Orkhon, des VII^e et VIII^e siècles // Revue de l'histoire des religions, 1962, T. 161, no 2. P. 199–231.
63. Rybatzki V. The Titles of Türk and Uigur Rulers in the Old Turkic Inscriptions // Central Asiatic Journal, 2000, vol. 44/2. P. 205–292.
64. Şen S. Orhon yazıtlarında geçen *Teñri teg teñride bolmuş Türik Bilge Kagan* ve *Teñri teg teñri yaratmış Türik Bilge Kagan* ifadelerinin yeni bir yorumu // I. Uluslararası Uzak Asya'dan Ön Asya'ya Eski Türkçe Bilgi Söleni, 18–20 Kasım 2009. – Afyonkarahisar, 2010. S. 251–260.
65. Taşağıl A. Gök-Türkler I. 2. bk. – Ankara: TTK, 2003. 197, [23] s.
66. Tishin V.V. Was Türkic Qaghan a High Priest? (On the Question of Shamanism among the Early Türks) // Актуальные вопросы археологии и этнологии Центральной Азии: мат-лы II междунар. науч. конф., посвящ. 80-летию д.и.н., проф. П.Б. Коновалова (Улан-Удэ, 4–6 декабря 2017 г.). – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2017. С. 209–213.
67. Trepavlov V.V. A chief and a priest: temporal and spiritual substances in nomadic sociality // International Journal of Central Asian studies, 1996, vol. 1. P. 97–125.
68. Visdelou C. Histoire de la Tartarie // [d'Herbelot B.] Bibliothèque orientale: ou Dictionnaire universel contenant tout ce qui fait connoître les peuples de l'Orient. T. IV. – La Haye: J. Neaulme & N. van Daalen, 1779. P. 46–249.
69. Wieger L. Textes Historiques. Histoire politique de la Chine. 3e éd. revue et complete. T. II. De 420, début de la dynastie Sóng, à 906, fin de la dynastie des T'âng. – Hien Hien: Imprimerie de la mission catholique, 1929. P. 1068–1524.
70. Yoshida Y., Moriyasu T. The Bugut Inscription (ブグト碑文) // Provisional Report of Researches on Historical Sites and Inscriptions in Mongolia from 1996 to 1998 (モンゴル国現存遺蹟 碑文調査研究報告). – Toyonaka: The Society of Central Eurasian Studies, Osaka University, 1999. P. 121–125.
71. Zeki Validi Togan A. Ibn Faḍlān's Reisebericht. – Leipzig: Kommissionsverlag F.A. Brockhaus, 1939. XXXIV, 337, 45 S.

МРНТИ 03.09.25

Лувсанвандан БИЛЭГТ*

**НЕБО, ВРЕМЯ И ПРЕДОПРЕДЕЛЕННОСТЬ В МИРОВОЗЗРЕНИИ
КОЧЕВНИКОВ МОНГОЛИИ VIII-XIV ВВ.**

Abstract: Belief in the “Eternal Sky” of nomadic pastoralists, described in the “Secret Legend”, is not directly related to shamanism in terms of methodology, if only because the latter is described by the modern scientific method in the late XIX - early XX centuries. In fact, the words “shaman” or “kam” are not noted in the original source, and we learn the word “bö’e, bö’es” from the modern Mongolian language in the word “бөө”. Meanwhile, many modern scholars “bөө”, in the Russian transliteration “boo”, are interpreted by the word “shaman”, perceived as a “shaman” or “kam” of the Siberian peoples of the late XIX century. Any worldview is subject to transformation in time, and, judging by religions of the world is changing beyond recognition. However, there is a method of retrospective analysis in historical science. Future studies will show so close, although they are separated by a millennium. If strictly according to the original source, then faith in the Eternal Heaven has nothing to do with the twentieth-century shamanism.

As for “Tengriism”, compared with the range of multilingual researchers of Eurasian nomads, the use of the term is limited.

Thus, only “Tengerizm” remains, as the most appropriate name for etymology and terminology. A very brief review of the original source shows the immensity of the worldview category «heaven» - «tengerizm» in one report and indicates the need for further comprehensive research.

Key words: Tengerizm, Nomadic pastoralists, Sky and Time

Академик Ш.Бира ввел в монголоведческую литературу категорию религиозно политического воззрения монголов - «тэнгэризм» и показал монголоведам мира насколько важное значение имело «tenggeri – небо-heaven» в религиозном и политическом воззрениях кочевников скотоводов, какое сильное воздействие оказало на военный успех завоевателей, политическое устройство, международные отношения и др. [1]. Очевидно, не менее сильное воздействие оказало оно на религиозные чувства кочевников скотоводов, на их мировоззрение. Религиозный аспект «тэнгэризма» заслуживает пристального внимания исследователей и специального изучения. Мы попытаемся продолжить, по возможности детально рассматривать, что дает Вечное Небо и обсудить результаты исследований конкретных терминов

* главный научный сотрудник Института археологии и истории АН Монголии

в контексте «Сокровенного сказания» («Сс») в сопоставлении с другими источниками. «Сс» занимает исключительное место среди письменных памятников потому, что и написавшие и рассказчики были не посторонними наблюдателями из далеких цивилизаций, а участниками реальных событий или ближайшими и прямыми продолжателями устной исторической традиции владетельных семей, чья память хранилась в секрете.

Ученые монголоеды из разных стран мира давно признали важное значение «Сокровенного сказания» для исторических исследований. Трудно переоценить значения трудов ученых XIX – XX вв., проводивших скрупулезный анализ подстрочного китайского перевода, начиная с семантики иероглифов, в неразрывной связи с монгольским текстом и с другими источниками. Именно среднемонгольские тексты написанные китайскими иероглифами являются источниками гуманитарных исследований и этнографического понимания условия существования кочевников-скотоводов монгольских степей, а если экстраполировать шире, то евразийских степей. Исследования последних лет основанные на дистрибутивном методе семантического анализа среднемонгольских слов позволили П.О.Рыкину сделать много важных выводов, для выяснения политической истории и социальной организации кочевников-скотоводов Монголии XIII – XIV вв.. Они же отчетливо проявляют необходимость дальнейшего анализа и других ключевых этносоциальных терминов среднемонгольского языка во взаимной их связи, а также со связанными с ними словами и в контексте источников.

Так или иначе, все еще остается в силе необходимость контекстуального анализа «Сокровенного сказания» при разных методологических подходах и при любых теоретических установках к политической и этнокультурной истории монголов. Мы задались целью изучить источник в сравнении с другими по принципу дополнительности и проводить анализ некоторых социокультурных терминов среднемонгольского языка во взаимной связи, в их контекстах.

Как известно, «Сокровенное сказание» начинается с родословной Чингис хагана со ссылкой на небо. В мире нет народа, который обожествлял голое небо, кроме кочевников скотоводов монгольских степей. В разных религиях в небо помещают различных человекообразных богов (Ахурамазда, Индра, Зевс, Юпитер) и более всемогущих фантастичных единых богов творцов (Яхве, Иисус и его отец) или стоящего выше него (Аллах) бога (god, gott, dieu), но само небо как то не принималось во внимание людей. Вообще то евразийские кочевники скотоводы знакомы со всеми религиями Азии и Европы, принимали старейшие, крупнейшие из них – буддизм, иудаизм, христианство и ислам. Но «тэнгэризм» как религиозное мировоззрение сохраняется сквозь тысячелетия у кочевников скотоводов Центральной Азии.

Когда и где возникло, какими путями распространилось исходное слово “tenggeri” - небо? Хотя эти вопросы некорректны, однако, часто поднимаются вопросы с подобным смыслом. Многие тюркологи безапелляционно заявляют “tenggeri” тюркским, монголоеды - монгольским словом, а некоторые исследователи высказывают об индо-иранском происхождении. Чтобы определиться с подходом к данному вопросу обратимся к классической антропологии и лингвистике, к их конкретным результатам.

Обоснованная М.В.Иллич-Свитычем теория “Ностратических языков” о родстве шести больших языковых семей Старого Света: семито-хамитской, индоевропейской, картвельской, алтайской, уральской и дравидийской, имеет будущее всеобщего признания, когда на молекулярном уровне доказали возникновение современного человечества от одной яйцеклетки и подтверждают теорию моноцентризма происхождения человека современного вида - *Homo sapiens*. Видимо состояние современной науки снимает актуальность вышеприведенного вопроса.

Тогда как подходить к не менее часто возникающему вопросу: кто, где, когда придал сакральное значение небу? Не менее ясный ответ дает классическая антропология и этнология. Признанный большинством исследователей находками палеоантропологи определили, что мозг человека сформировался 40 тыс. лет назад и тогда же появились способности отвлеченно мыслить, придумывать и выдумывать как современный человек. Следовательно, кто, где, когда (с 40 тыс. лет назад до настоящего) угодно мог придумать сакральное значение неба, и всё мистическое. Наверное, чтобы соответствовать потребностям познания, следует перефразировать вопрос следующим образом: сколько людей (какая группа) в каком пространстве (где), когда начали почитать небо?

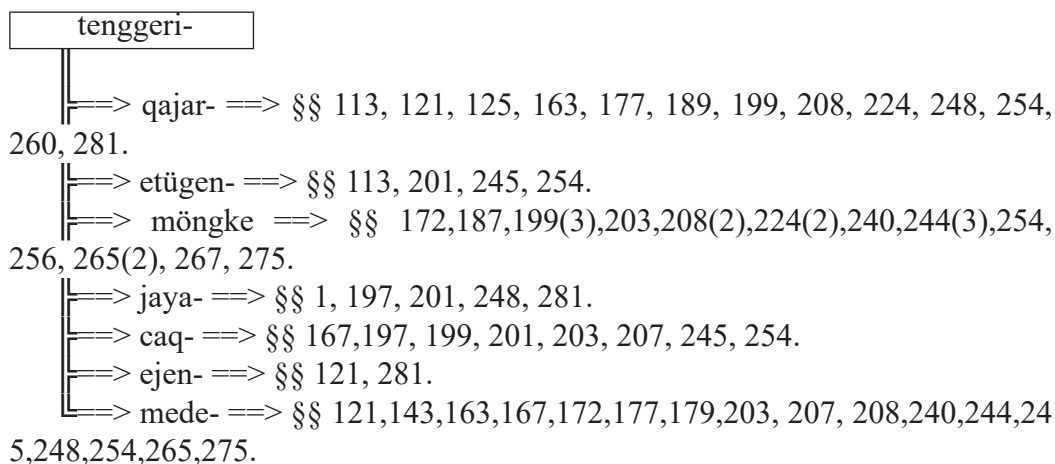
Остается групповой уровень, или по терминологии классических антропологов, популяционный уровень анализа, “tenggeri” - небо, в отвлеченно выдуманном мышлении разума древнего человека. Наши науки утверждают, что предком человека было всеядное, стадное животное, что первые люди также образовали подобную группу, называемых обществом. Здесь появляются общества, на что указывают историки и этнологи как на главного фактора разнообразия человечества и группового различия, которые жили, развивались в разных местах, в различных условиях. Если по многим признакам сравнить человечество на различие, то в мире нет два совершенно одинаковых человека, включая однояйцевых близнецов. Если обобщить по конкретным признакам, например, по расовым, языковым, религиозным, хозяйственно-культурным и т.д., то образуют множества общностей, которые не требуют доказательства в реальности их существований. Один из них, этническая общность существует материально, независимо от выдуманной

научной категории и служит предметом исследования этнографии и этнологии.

У предков евразийских кочевников скотоводов, правитель в письме ханьскому императору приветствует: «Поставленный небом великий шаньюй сюнну почтительно спрашивает о здоровье императора» (Таскин, 1968, с.43). После того как ханьский евнух Чжунхан Юэ перешел на сторону шаньюя и научил его какой формы и содержания письма посылать, изменяется: «Небом и землей рожденный, солнцем и луной поставленный, великий шаньюй сюнну почтительно спрашивает о здоровье ханьского императора», чего Сыма Цянь называет “высокомерными словами” (таскин, 1968, 45). Причем, отличается по предмету веры и мировоззренческой основой, и видимо, содержание последнего письма не соответствовало традиционному взгляду северных кочевников на правителя, в угоду политике равняться с империей Хань. Эти слова вполне сопоставимы с верой в Небо у их потомков - тюрков и монголов. Идентичность мировоззренческой категории «Небо» у тюрков Бумын кагана и монголов Чингис хагана установлены по письменным источникам (Бира, 1978). Только у монголов появляется новый эпитет – “вечное” (mōngqe), к всеведающему Небу. Возникает трудновоспринимаемая в философии и современной науке категория - времени; вечность – mōngqe, время – saq. В рунических камнеписных памятниках Монголии VIII в. мы не находим эпитет “вечное”. Следовательно, где то в VIII – XII вв. у кочевников скотоводов Центральной Азии появляется новая категория.

По мировоззрению кочевников скотоводов монгольских степей VIII – XIII вв., небо вечное (mōngke), имеет власть (erketü), всё знает/ведает (mede-), отдает приказ (jarliq), предопределяет (jaya-), дарует силу (gücü nemejü), благоволит (ihe'el), показывает знаки (itgaju, nidün-dür-iyen uje'üljü), подсказывает (ügülejü), жалуется (ta'alaqdaqun) или не жалуется (ese / ülü ta'alaqdaqun), забирает жизнь, даже тело (absu otda-). Рассмотрим все случаи употребления слова небо в «Сокровенном сказании»; «tenggeri-» ⇒ §§ 1, 21, 80(2), 113(2), 121, 125, 143, 145, 163, 167(3), 172, 177, 179, 187, 189, 197, 199(3), 201, 203, 206, 207, 208(2), 224(2), 240, 244(3), 245(19), 246(4), 248, 253, 254, 256, 260(2), 265(2), 267, 268, 275, 281.; во взаимосвязи с другими ключевыми терминами. Все эти терминологии запечатлены в «Сокровенном сказании» и сохранились почти в той же форме в современном монгольском языке и переведены теми же словами на многие современные языки, что является необходимой частью научной обработки исторических источников. Но в них скрывается опасность воспринимать по другому содержание источника. Поэтому сочетания с другими этносоциальными терминами в одном предложении или в параграфе дают немало материалов для размышления историков. Итак, попытаемся рассмотреть по приведенной

схеме, в контексте «Сс» в сравнении с другими как «небо - tenggeri» оказывало прямое влияние на все сущее на земле:



Буртэ - Чино не с неба родился, не по его воле или велению, а получил от неба «jaya-» - судьбу, предначертание, о чем свидетельствуют тексты этого же памятника: «tenggeri-yin jayā'ar esige eke töre'ülükxen mariyan-» (§197) [2], утверждающий о том, что человеческое тело рождается от отца и матери, судьбой [данной от] неба. Очевидно, кочевникам скотоводам было само собой разумеющимся явлением то, что все живые существа рождаются от кого то себе подобных. По нашим текстам, рождение человека – это судьба, а судьба - «jaya-» в свою очередь принадлежит небу («tenggeri-yin jaya-», tenggeri-esе jaya'atu, § 1, 201) и представляет собой нечто отвлеченное, небесная сущность. Все живые существа при рождении получали «jaya-»; мужчины (Буртэ Чино, §1; Чингис хан, §201), женщины (okin kugun-и, §§ 66, 197), птицы (ворона, коршун, §111), дикие животные на которых охотились, (§281) и вообще рождение человека от отца и матери и телесная сущность (§197). Слова «jaya'atu» (С.с., §§ 1, 111, 201, 281), «jayātu» (С.с., §§ 111), имеют известный суффикс принадлежности «-tu/-tü», образующие прилагательных слов, интерпретация которого не раз нам помог расшифровать текст этого источника [3].

По примеру родословной Чингис хагана (Сс. §§1-50), владельцы имели первопредков с высокими предначертаниями от «вышнего неба [4]. Если Буртэ Чино родился с судьбой от «..Вышнего Неба» и Бодончар появился на свет, по словам Рашид-ад-дина, «...в тесной связи с желаниями несравненного творца и создателя...» [5] где культ неба евразийских кочевников у мусульманских и христианских историков обычно ассоциируется с единым богом создателем, и за ним угадывается слова рассказчиков монголов со

смыслом о небе, то все владельцы имели, по терминологии востоковедов, «небесный мандат». Так называемый, «небесный мандат» или «харизма» выражается среднемонгольским словом «*jaya'an*» (С.с., §§ 66, 194, 248) – судьба, destiny (*jaya(-)* ⇒ §§ 1, 66, 111(2), 194, 197, 201, 248, 281). Власть над другими кочевниками для потомков Буртэ Чино и Бодончара, видимо, для всех аристократов из кэрэйтского, найманского, татарского, меркитского, уйгурского, онгутского ханств была такой же естественной как «..*tenggeri qajar-aca jaya'atu töröksen görö'esün-...*» - «...дикий зверь, который рождается с судьбой от Неба и Земли...» (§281).

По содержанию текста, «*jaya'an*» включает в себе отвлеченное понятие «саг-время» и имеет свое время проявления или действует во времени, располагая таким большим историческим событием как усиление монголов Чингис хана (*mongqol-un saq jaya'an*, §194) или падение престола Цзиньской династии (*tenggeri qajar-un jaya'an saq eke oro ye'ütgeküi saq-u'u*, §248).

В «Сокровенном сказании» Небо никогда не общается с человеком напрямую, словами, а только через свое бесплотное существо по названию «*ja'arin*» (§§ 121, 206), во множественном числе *ja'arit* (§§ 121, 244), его устами сообщает небесное предсказание (§§ 121, 206, 244). Надо сказать, в «Сокровенном сказании» вовсе не отмечено прямое словесное общение Неба с Чингис хаганом. При обращении к Небу он только восклицает: пусть знает/ведает Вечное Небо! (§§172, 265). Только один раз молодому Темучину показалось, что небо дает знаки или советует (*itqan*, § 80), когда сползло седло со спины его коня и на тропе упала большая белая камень (§ 80). Во всех остальных случаях Чингис хан слышал, узнал третьим, от слов Хорчия, Мухулия и Хохочу Тэв Тэнгэра, которым небесный Заарин сказал (*ügülemü*) слова (*üge*), показал (*üje'ülba*), указал (*ja'aqsan*) знаки (*temdeg*) и передал приказ Вечного Неба (*möngke tenggeri-yin jarliq*). Таким образом, по «Сокровенному сказанию» Чингис хаган, его предки и потомки не выступали как посредники между Небом и социумом, а получили всего лишь судьбу – destiny, fate, как и все люди (мужчины и женщины) и дикие животные, только, этой данной небом судьбе была угодно властвовать над миром и они правила, действовали силой Вечного Неба (*möngke tenggeri-yin gücün-tür* – буквально; под силой вечного неба). Казалось бы, шаманы, камы или бөө (*bö'e*, *bö'es*, §181, 272) были посредниками между Небом и социумом. Однако, в нашем памятнике нет таких событий как камлание или совершение шаманских обрядов с целью общения или установления связи с Небом. Не только шаманы, вообще никто не обращается напрямую к Небу. Единственный раз шаманы гадали (*bö'es tölge-*; §272) с целью лечения Огодэй хагана, но не засвидетельствовано обращение к Небу.

В «Сокровенном сказании» слова “небо” и “земля” употребляются в одном случае в значении как части реального мира, где летают птицы (§199),

видны звезды (§254), светят солнце и луна (§189) или поверхность суши, на котором происходят все события (§§4, 8, 9 (3), 56, 70, 82, 83, 88, 98, 106, 108 (2), 123 (2), 144, 146 (2), 147 (2), 152 (3), 153, 171, 174, 184, 189, 194, 195 (2), 198, 199, 201, 209, 219 (2), 227, 239 (3), 247, 251, 254, 255, 264, 272 (3), 274, 278, 279 (2), 280). В другом случае, вместе с небом выступает земля – gajar, etügen, как один из основополагающих категорий мировоззрения кочевников скотоводов Монголии. Всё в мире дается небом, или вместе с землей, всем сущим между ними, каждому по их ведению («mede-»). Здесь нужно привести пример, ставшее хрестоматийным, о том, что небо и земля оба/одинаково (eye-) решили сделать (boltuqai) Тэмучина “хозяином улуса” (“ulus-un ejen”, §121), или во всех важных делах чести вызывают их о благословенной помощи (tenggeri ↔ gajar ↔ ihe’el => §§ 125, 163, 177). В словах Чингис хагана:

“От неба и земли сила увеличилась

Владыке небе именовался

Матери земле доводился” (§113)

выражается более высокий статус неба в духовном мире монголов. Надо отметить, в источнике всюду подчеркивается главенствующее положение Неба в миропонимании кочевников скотоводов Монголии.

Веровавшее центраальноазиатские кочевники скотоводы «Небо» невозможно прямо сопоставить ни с одним из единых богов творцов, ни с Ахурамаздой, Зевсом или космическим Демиургом, ни тем более с Буддой, где он Сиддхартха, смертный человек, которому было озарение и пришли глубокие мысли о мироздании и процессах, и которого называют современные монгольские буддисты кратко и ясно: учитель.

Как назвать веру во всезнающее и всеведающее Небо евразийских кочевников скотоводов; культ неба, шаманизм, тенгрианство?

«Культ неба» сведет к обряду, ритуалу и церемонии, следовательно, слишком упрощает весьма иррациональное отношение кочевников скотоводов к Вечному Небу и отражает малую часть его всеведающего могущества. Неудивительно, что современники христиане и мусульмане “вечное небо” монголов воспринимали как единый бог творец.

Веру в «Вечное Небо» кочевников скотоводов, описанные в «Сокровенном сказании», прямо соотносить к шаманизму неправильно с точки зрения методологии, хотя бы потому, что последний описан современным научным методом в конце XIX – начале XX вв.. В самом деле, собственно слова “шаман” или “кам” не отмечены в первоисточнике, а слово «bö’e, bö’es» мы узнаем из современного монгольского языка в словоформе “бөө”. Между тем, многие современные исследователи “бөө”, в русской транслитерации “боо”, интерпретируют словом “шаман”, воспринимают как “шаман” или

“кам” сибирских народов конца XIX в.. Любое мировоззрение подвержено трансформациям во времени, причем, судя по религиям мира изменяется до неузнаваемости. Однако, существует метод ретроспективного анализа в исторической науке. Будущие исследования покажут настолько близки, хотя они отделены тысячелетием. Если строго по первоисточнику, то вера в Вечное Небо не имеет ничего общего с шаманизмом XX в..

Что касается «тенгрианство», то по сравнению с кругом разноязычных исследователей евразийских кочевников, употребление термина ограниченное.

Таким образом, остается только «тэнгэризм», как самый подходящее название по этимологии и терминологии. Очень краткий просмотр первоисточника показывает необъятность мировоззренческой категории «небо» - «тэнгэризм» в одном докладе и указывает на необходимость дальнейшего всестороннего исследования.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бира Ш. Монгольская историография XIII-XVII вв. М., 1978. С. 30-31,68-69.
2. Бира Ш. Их Монгол Улсын туух, узэл суртлын зарим онцлог асуудлууд. Улаанбаатар, 2006,с.53-78.
3. Все транскрипции по Rachewiltz, Igor de, 1972. Index to the Secret History of the Mongols. Bloomington: Indiana University, Uralic and Altaic Series. Vol. 121, и по «Козин С.А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. Т.1. Введение в изучение памятника, пер., тексты, глоссарии. М.-Л., 1941». Переводы автора, на основе переводов С.А.Козина. Знак § и цифры после него указывают параграфы и порядковые номера в «Сокровенном сказании».
4. Озава Ш. Монголын нууц товчооны ертөнц [Мир секретной истории монголов]. Улаанбаатар, 2002 [1944]. С. 61-64.
5. Баяр. Три формы слова и изменения значения показателей числа в «Сокровенном сказании» // Mongolica. К 750-летию «Сокровенного сказания». М.,1993, с.250-251.
6. Козин С.А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. Т.1. Введение в изучение памятника, пер., тексты, глоссарии. М.-Л., 1941, с. 79, 157.
7. Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т.1, кн.2. М.,-Л., 1952. С.12,13,19.

«АЛТАИСТИКА, ТҮРКОЛОГИЯ, МОҢҒОЛИСТИКА»

Халықаралық ғылыми журналда жарияланатын
мақалаларды рәсімдеудің талаптары

Журналға **қазақ, орыс, түрік, моңғол және ағылшын** тілдерінде жазылған мақалалар қабылданады

Материал көлемі А4 форматындағы *15 беттен* аспауы тиіс. Times New Roman 12 қарпінде теріліп, жоларалық қашықтық - 1,5, азат жол - 1,25 см.

Мақаланың бірінші бетінде сол жақ жоғарғы бұрышында FTAMP (Ғылыми-техникалық ақпараттық мемлекетаралық рубрикатор) коды жазылады.

Автор(лар) туралы мәліметтерде автордың аты, тегі ортаға қарай теңестіріліп жазылады. Автордың аты-жөнінің оң жағында (*) символымен автордың ғылыми дәрежесі, ғылыми атағы, жұмыс орны, ұйымның атауы және электронды поштасы көрсетілген сілтеме түріндегі ақпарат бірінші беттің төменгі жағында беріледі.

Мақала тақырыбы 12 сөзден аспауы керек, үлкен әріптермен жартылай қалың қаріппен теріліп, ортасына қарай теңестіріледі.

Мақалаға ағылшын тілінде **түйін** (150-200 сөз) және **кілт сөздер** (6-8 сөз / сөз тіркесі) қосылады.

Мақаланың **негізгі мәтіні кіріспені, зерттеудің міндеттері мен мақсаттарын, әдістері мен нәтижелерін, тұжырымдар мен түйіндерін (қорытындылар)** қамтуы тиіс.

Мақалаға Word және Excel форматындағы диаграммаларды енгізуге болады. Кестелер Word форматында рәсімделіп, бір беттен екінші бетке ауысқан кезде алшақтықтықтар болмауы тиіс. Жарияланатын материалдарда пайдаланылатын суреттердің электрондық нұсқалары *jpg* (300-400 мегапиксель) форматында болуы тиіс.

Пайдаланылған **әдебиет** мақаланың соңында беріледі және пайдалану реті бойынша жазылуы тиіс. Мәтіндегі сілтемелер төртбұрышты жақшаларда көрсетіліп, мәтіндегі аталу тәртібі бойынша нөмірленеді және пайдаланылған беттер көрсетіледі (мысалы: [1, 75]). Интернет-ресурстарға **сілтеме** жасағанда өтініш жасаған күнді жақша ішінде келесі тәртіпте жазу қажет: күні, айы, жылы.

Рәсімделген мақала үлгісі:

FTAMP 16.21.37

Мағрипа ЕСКЕЕВА*

САРЫ ҰЙҒЫР ТІЛІНДЕГІ ВОКАЛИЗМДЕР ЖҮЙЕСІ

Abstract. The importance of Saryuygur language, which is regarded as a small Turkic ethnos, its archaic quality in determining the development of the Turkic languages are actualized. As a special features of phono corps of the Common Turkic - particularly is regarded the labial vowels of Saryuygur language compared with labial vowels in ancient Turkic monuments, with the Kazakh language in modern Kipchak group and with the Turkic languages of Oguz group.

Keywords: Saryuygur language, Turkic languages, ancient Turkic monuments, phonetics, phonological system, labial vowels.

Мәтін.....

ӘДЕБИЕТ

1. Малов С.Е. Язык желтых уйгуров. – Алма-Ата: Издательство АН КазССР, 1957. – 189 с.
2. Тенишев Э.Р., Тодаева Б.Х. Язык желтых уйгуров. – Москва: Наука, 1966. – 162 с.
3. Чын Зүң Жын. Батыс сары ұйғыр тілі туралы зерттеулер. – Бейжин: Орталық ұлттар университеті баспасы, 2004. – 331б. (Қытай тілінде. Сілтемені аударған Ш.Әбсалық).
4. Щербак А.М. Сравнительная фонетика тюркских языков. – Ленинград: Наука, 1970. – С. 195.
5. Самойлович А.Н. Тюркское языкознание. Филология. Руника. – Москва: Восточная литература РАН, 2005. – С.291-297.

Барлық мақалалар **тегін** жарияланады.

Тәуелсіздік даңғылы, 57, Бейбітшілік пен келісім сарайы, 7-қабат,

Астана, 010000, Қазақстан Республикасы

тел.: +7 (7172) 744785

e-mail: napilbaz@gmail.com, a.mayemerova@gmail.com

www.altistics.org

* филология ғылымдарының докторы, Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті түркітану кафедрасының профессоры, mag61103@inbox.ru

Требования к оформлению статей для публикации
в Международном научном журнале

«АЛТАИСТИКА, ТҮРКОЛОГИЯ, МОНҒОЛИСТИКА»

Материалы для публикации принимаются на **казахском, русском, турецком, монгольском и английском языках**.

Объем материала не должен превышать *15 страниц* (формат - А4; шрифт - Times New Roman; размер – 12, межстрочный интервал – 1,5; отступ «красной строки» 1,25 см).

На первой странице в левом верхнем углу пишется код МРНТИ (Межгосударственный рубрикатор научно-технической информации).

В информации об авторе(ах) указываются имя, фамилия автора (выравнивание по центру), с правой стороны символом (*) приводится информация в виде ссылки на нижнюю часть страницы – должность, ученая степень, ученое звание, место работы, название организации и электронная почта автора.

Название статьи не должно превышать 12 слов, и язык публикации должен набираться прописными (заглавными) буквами, выравниваться по центру, шрифт полужирный.

Необходимо приложить **аннотацию** (150-200 слов) и **ключевые слова** (6-8 слов/словосочетаний) **на английском языке**.

Основной текст статьи должен содержать *введение, задачи, цели, методы исследования, результаты, обсуждение, выводы (заключение)*.

В статье допускается создание диаграмм в Word и Excel. Таблицы оформляются в формате Word, при переходе с одной страницы на другую не должно быть разрывов. Электронные версии рисунков, используемые в публикуемом материале должны быть в формате jpg (300-400 мегапиксель).

Список литературы прилагается в конце статьи, и должен быть составлен в последовательности использования. **Ссылки** в тексте обозначаются в квадратных скобках, нумеруются по порядку упоминания в тексте и сопровождаются указанием использованных страниц (например, [1, 75]). В ссылках на интернет-ресурсы в скобках необходимо написать дату обращения в следующем порядке: чч.мм.гггг.

Образец оформления статьи:

МРНТИ 16.21.31

Игорь Леонидович КЫЗЛАСОВ***ДРЕВНЕЙШИЕ КОРНИ РУНИЧЕСКОГО ПИСЬМА ТЮРКСКИХ
НАРОДОВ (в кратком изложении)**

Abstract. The Turkic Asian runic script refers to an ancient form of Semitic syllabic writing, still unknown to science. The construction of the alphabet corresponds to the stage of writing that existed at the end of the Bronze Age (X-IX centuries BC). Inscriptions associated with the religious cult were also archaic, they were reflected in the Yenisei epitaphs...

Keywords: runic script, Yenisei epitaphs, Turkic people, memorial monuments
Текст...

ЛИТЕРАТУРА

1. Гельб И.Е. Опыт изучения письма. Основы грамматиологии. - Москва: Радуга, 1982. 376 с.
2. Кызласов И.Л. Палеографическое исследование азиатских рунических алфавитов // Советская археология, 1991, № 4. С. 62-85.
3. Кызласов И.Л. Рунические письменности евразийских степей. - Москва: Наука, 1994. 327 с.
4. Кызласов И.Л. Материалы к ранней истории тюрков. II. Древнейшие свидетельства о письменности // Российская археология, 1998, № 1. С. 71-83.

Все статьи публикуются **на бесплатной основе.**

Адрес редакции:

*пр. Тауелсиздик, 57, Дворец мира и согласия, 7-этаж, Астана,
010000, Республика Казахстан*

тел: +7 (7172) 744785

e-mail: napilbaz@gmail.com, a.mayemerova@gmail.com

www.altastics.org

* доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института археологии Российской академии наук, kyzlasovil@mail.ru

“ALTAYİSTİK, TÜRKOLJİ, MONGOLİSTİK”

YAZIM KURALLARI

Makale yazım dili **Kazakça, Türkçe, Rusça, İngilizce ve Moğolcadır.**

Sayfa sayısı A4 boyutunda 15 sayfayı geçmemelidir. Times New Roman yazı karakteriyle 12 punto, 1,5 satır aralığıyla yazılmalıdır.

İlk sayfanın üst sol köşesinde BTBME (Bilimsel ve teknik bilgilerin multi endeksi) verilmelidir.

Yazar(lar) hakkında bilgi: Yazar adının ilk harfi ile soyadı sayfanın başında ortada bulunur. Soyaddan sonra yıldız işaretiyle dipnotla sayfanın altında yazarın unvanı ve görevi, çalıştığı kurum ve elektronik adresi verilmelidir.

Konu başlığı: en fazla 12 kelimeden oluşan konu başlığı büyük harflerle ve koyu karakterlerle yazılmalı ve ortada bulunacak şekilde ayarlanmalıdır.

Makale metninden önce **İngilizce özet** (150-200 sözcük) ve **anahtar kelimeler** (6-8 sözcük) bulunmalıdır.

Ana metin: Giriş bölümünü, araştırma hedefleriyle amaçları, yöntemleri, tezlerle sonuçları içermelidir.

Makalede Word ve Excel formatında diyagramlar kullanılabilir. Tablolar Word formatında, bir sonraki sayfaya kayması durumunda arada boşluk olmayacak şekilde hazırlanmalıdır. Makalede kullanılacak resimlerin elektronik versiyonları jpg (300-400 megapixel) formatında olmalıdır.

Kaynakça makalenin sonunda kullanılış sırasına göre verilmelidir. Metin içerisindeki atıflar, köşeli ayraç içerisinde kullanılma sırasına göre numaralandırılıp ardından sayfa numarası verilecektir (Örneğin, [1, 75]). İnternette alınan kaynaklar ise parantez içerisinde başvuru tarihi gün.ay.yıl sırasıyla verilecek şekilde gösterilmelidir.

Örnek:

BTBME 16.21.41

Süer EKER*

HAKASÇA “XAZARTPA” EYLEMİNİN TARİHSEL-BİÇİMBİLGİSEL ÇÖZÜMÜ

Abstract. In this article, starting from phonetically and morphological peculiarities of the modern Khakas language, etymology of the second component of compound “tis xazartpa-” (literally not to whiten teeth; figuratively not to talk), i.e. fossilized morpheme ‘xazartpa-’ will be examined with support of the historical data.

* Prof.Dr., Başkent Üniversitesi, suereker@gmail.com

Keywords: Khakass language, etymology, ax, ağar-, tis xazart-, xazararga, xazartpa

Metin.....

KAYNAKLAR

1. Arıkoğlu, Ekrem (2005). *Örnekli Hakasça-Türkçe Sözlük*. Ankara: Akçağ Yayınları.
2. Chertykova, Mariya D. (2016a). (Eds. Süer Eker, Ülkü Ç. Şavk) Xakac (Khakass). *Endangered Turkic Languages II*. Ankara-Astana: International Turkic Academy & International Turkish-Kazakh University. pp. 259-267.
3. Chertykova, Mariya D. (2016b). (Eds. Süer Eker, Ülkü Ç. Şavk) Functioning of the Modern Khakass Language and Linguistic situation in the Republic of Khakassia. *Endangered Turkic Languages IV*. Ankara-Astana: International Turkic Academy & International Turkish-Kazakh University. pp. 225-232.

Makaleler **ücretsiz olarak** yayınlanmaktadır.

Redaksiyon adresi:

Tawelsizdik Cad. No: 57, Barış ve Anlaşma Sarayı, 7.Kat, Astana, 010000, Kazakistan Cumhuriyeti

Tel: +7 (7172) 744785

e-mail: napilbaz@gmail.com, a.mayemerova@gmail.com

www.altastics.org

«АЛТАЙ СУДЛАЛ, ТҮРЭГ СУДЛАЛ, МОНГОЛ СУДЛАЛ»

Олон улсын сэтгүүлд өгүүлэл нийтлүүлэх шаардлага

Сэтгүүлд **казах, орос, турк, монгол** бас **англи** хэлээр бичсэн өгүүллийг хүлээн авна.

Өгүүллийн хэмжээ нь А4 форматын 15 -аас илүү бус хуудас. Үсгийн хэмжээ Times New Roman - 12, мөр хооронд - 1,5, догол мөр - 1,25 см.

Өгүүллийн нүүрэнд зүүн дээд талд *MISTI (Multi-index of scientific and technical information)* код байна.

Зохиогчийн (зохиогч нарын) нэр овог (голлуулан), эрдэм шинжилгээ судалгааны зэрэг, цол, ажлын газрын бүрэн нэр, мэйл хаягыг (*) символаар нүүр талын хуудасны доод хэсэгт байрлуулна.

Өгүүллийн сэдэв 12 -аас илүү бус үгэнд багтсан нийтэлж буй хэлээр том үсгээр дунд нь бичигдэнэ.

Өгүүллийн **товчлол** (150-200-ас илүү бус үг) ба **түлхүүр үг** (6-8 үг) англи хэлээр бичигдэнэ.

Өгүүллийн **үндсэн хэсэгт нь** *оршил, судалгааны зорилго, үүрэг, аргазүй, үр дүн, үндсэн зангилаа, товчлол (дүгнэлт)* хамрагдсан байх ёстой.

Өгүүлэлд Word буюу Excel форматын диаграмма байж болно. Хүснэгтүүд Word форматанд, нэгэн хуудаснаа таслагдахгүй бүрэн байх нь зүйтэй. Өгүүлэлд ашиглаж байгаа гар зураг, гэрэл зургууд нь jpg (300-400 мегапиксель) форматтай байх ёстой.

Эшлэл зүүлт авсан **номзүй** өгүүллийн эцэст ашигласан дарааллын дагуу бичигдэнэ. Өгүүлэл дотор эшлэл [1, 75] хэлбэртэй бичигдэнэ. Интернетээс зүүлт авбал огноо (он, сар, өдөр) нь бичигдсэн байх ёстой.

Өгүүллийн жишээ:

УДК 811.902.903.6

Ринчинхоролын МУНХТУЛГА*

ЕЩЕ РАЗ О НАДПИСИ НА СЕРЕБРЯНОМ СОСУДЕ ИЗ ШОРООН-ДОВА

Abstract. In 2009, a silver vessel with Runic inscription was found in the earth ditch of an ancient underground mausoleum in Zaamar soum, Tuv aimag, Central

*Монгол улсын ШУА-ийн Түүх, археологийн хүрээлэнгийн эрдэм шинжилгээний ажилтан,
mongkari@gmail.com

Mongolia. This mausoleum was built in memory of an aristocrat named Yitu, who was a chief of the Pugu tribe in the second half of the 7th century AD.

The silver vessel has been documented and first published by a team of the Mongolian-Japanese joint project “Inscription-3”.

Some researchers have already mentioned in their reinterpretation of the inscription that the transcription and translation of the first reading of the text have some serious mistakes.

In this article, the author presents his interpretation of two words in the above text which can radically differ from those of the former researchers.

Transcription of the text sibeg edesi (idisi) qıblıy enlig bolıñ a: qutlıy bolıñ a

Translation Let the owner of the vessel be happy and peaceful! Let he be blessed!

Key words: Ancient Turkic runic inscription, inscription on a silver vessel, Shoron Dov

ҮНДСЭН ХЭСЭГ

НОМЗҮЙ

Осава Т., Сүзүки К., Лхүндэв Г. Заамарын Шороон Довоос олдсон мөнгөн сав дээрх руни бичээс. // *Studia Archaeologica*. Том. XXX, Fasc. 8. Уб.: 139-145

Батболд Г. Мартагдсан Пүгү аймаг (Дундад эртний Төв Азийн нүүдэлчдийн түүх, археологийн судалгааны асуудалд). -Уб., 2017.-244.

Өгүүлэл **төлбөргүй** хэвлэгдэнэ.

Редакцийн хаяг:

Тәуелсіздік даңғылы, 57, Бейбітшілік пен келісім сарайы, 7-қабат, Астана, 010000, Қазақстан Республикасы

тел.: +7 (7172) 744785

e-mail: napilbaz@gmail.com, a.mayemerova@gmail.com

www.altastics.org

«ALTAISTICS TURCOLOGY AND MONGOLISTICS»

Information and Guidelines for Contributors

The articles should be submitted with **Kazakh, Russian, Turkish, Mongolian and English** languages.

The volume of the article should not exceed 15 A4 pages. Font: Times New Roman, font size- 12, line spacing-1.5, indent of “red line”- 1,25 cm.

The MISTI (Multi-index of scientific and technical information) should be on upper left corner of the first page.

The information about the author(s) includes author’s name and surname (center alignment), on the right side the symbol (*) refers to the reference on the bottom of the page- author’s position, academic degree, academic title, place of work, organization’s name and e-mail of the author.

The title of the article should not exceed 12 words. The title of the article is typed in capital letters, it is centered, the font is bold.

The article should have an **abstract** of 150-200 words in English language. Keywords (6-8 words/phrases.)

The main text of the article should contain an *introduction, objectives, goals, research methods, results, discussion and conclusion.*

It is permitted to create charts in Word and Excel, there should be no breaks when moving from one page to another. Electronic versions of drawings used in the published material should be in the formats jpeg (300-400 megapixels).

The list of references is attached at the end of article, and should be compiled in a sequence of use. **References** in the text are indicated in square brackets, numbered in the order of mentioning in the text and accompanied by an indication of pages used (for example, [1,75]). In references to Internet resources you must write the date of access in the following order: dd.mm.yyyy.

Sample of the article:

MISTI 16.21.27

Irina NEVSKAYA *
Saule TAZHIBAYEVA **

DOCUMENTATION OF ENDANGERED TURKIC VARIETIES IN KAZAKHSTAN: KAZAKH-GERMAN PROJECT OF INTERNATIONAL COOPERATION

Abstract. The article is devoted to endangered Turkic languages spoken in Kazakhstan. There are twenty-four Kazakhstani Turkic languages, and seven of them are under an extreme danger of extinction: Shor, Altai, Khakas, Tuvan, Gagauz, Chuvash, Nogay, Kumyk, Crimean Tatar. Empirical data collected during the field

research are documented and archived on the server of the Language Archive at Institute of Max Planck (Netherlands).

Keywords: Turkic languages, Kazakhstan, sociolinguistic research, documentation of languages, endangered languages, database

Text.....

REFERENCES

1. Altynbekova O.B. Ethno-lingual processes in Kazakhstan. – Almaty: Economics, 2006. – 416 p. (in Russian)
2. Aydingun A., Aydingun I. The Ahiska Turks – supranational community. Cross-national families. – Ankara: Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University, 2014. – 216 p. (in Turkish)
3. Nevskaya I., Tazhibayeva S. 2015 a. Sociolinguistic situation of Oguz Turks in post-Soviet Kazakhstan // Oguzlar. Dilleri, Tarihleri ve Kulturleri. - Ankara, 2015 – P. 321-334. (in English).

All articles are published **free of charge**.

*Tauelsizdik Ave., 57, Palace of Peace and Reconciliation, 7th floor,
Astana, 010000, Republic of Kazakhstan*

Tel.: +7 (7172) 744785

E-mail: napilbaz@gmail.com, a.mayemerova@gmail.com

www.altastics.org

* Dr. Professor, Frankfurt University (Frankfurt, Germany), nevskaya@em.uni-frankfurt.de

** Dr., Professor, L.N. Gumilyov Eurasian National University, tazhibayeva_szh@enu.kz

Мұқабада - бұғытас. Моңғолия, Ховд аймағы, Мөст сұмыны.
(фотосурет - Н.Баярхүү)

На обложке - «олений камень». Монголия, Кобдинский аймак,
Мостинский сомон. (фотоснимок - Н. Баярхуу)

On the cover- Deer-stones, Mongolia, Hovd zone, Most-Samon region
(photography - N.Bayarhuu)

Басуға 21.11.2018 қол қойылды . Офсеттік қағаз.
Шартты баспа табағы 12,2. Пішімі 70x100 $\frac{1}{16}$. Таралымы 500 дана.

«Ғылым баспасы» ЖШС
Қазақстан Республикасы, 010000, Астана қ., Мостовая көш., 6.
тел. +7 (7172) 57-49-83, 24-37-79