

ISSN 1727-060X

*2002 жылдың қазан айынан бастап екі айда бір рет шығады*



# ТҮРКОЛОГИЯ

TÜRKOLJİ

ТЮРКОЛОГИЯ

TURKOLOGY

№ 1-2 (51-52), 2011

*қаңтар-ақпан/ocak-şubat*  
*наурыз-сәуір/mart-nisan*

Журнал Қазақстан Республикасының Мәдениет, ақпарат және спорт министрлігінде  
2005 жылғы 18-ақпанда тіркеліп, N5597-Ж қуәлігі берілген.

Журнал 2003 жылдың мамыр айынан бастап, Париж қаласындағы халықаралық  
ISSN орталығында тіркелген.  
ISSN 1727-060

Bu dergi Paris'te bulunan Uluslararası İSSN Merkezi'ne Mayıs 2003'te kaydedilmiştir.  
Kayıt No: ISSN 1727-060

Түркістан 2011

□  
**ҚҰРЫЛТАЙШЫ / УЧРЕДИТЕЛЬ**

**Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті**

**Редакция алқасы / редакцияльная коллегия**

**Редакция алқасының төрағасы /  
председатель редакционной коллегии**

*Ташимов Лесбек Ташимұлы*  
Қ.А.Ясауи атындағы ХҚТУ президенті,  
техника ғылымдарының докторы, профессор

**Бас редактор / главный редактор**

*Ергөбек Құлбек Сәрсенұлы*  
Қ.А.Ясауи атындағы ХҚТУ вице-президенті  
филология ғылымдарының  
докторы, профессор

**Бас редактор орынбасары /  
Заместитель главного редактора**

*Кенжетай Досай Тұрсынбайұлы*  
Түркология ғылыми-зерттеу институтының  
директоры философия ғылымдарының  
докторы, профессор

*Хората О. (редакция алқасының құрметті мүшесі);  
ф.з.д., проф. Ахматалиев А. (Бишкек); проф. М.Накин  
(Түркістан); ф.з.д., проф. Бахадирова С. (Нөкіс); ф.з.д.,  
проф. Бердібай Р. (Түркістан); ф.з.д., проф. Ыбыраев  
Ш. (Көкшетау); т.з.д., проф. Бутанаев В. (Абакан);  
ф.з.д., проф. Васильев Д. (Мәскеу); ф.з.д., проф. Егоров  
Н. (Чебоксары); ф.з.д., проф. Ергөбек Қ. (Түркістан);  
ф.з.д., проф. Илларионов В. (Якутск); ф.з.д., проф.  
Закиев М. (Қазан); т.з.д., проф. Кызласов И. (Мәскеу);  
ф.з.д., проф. Қайдар Ә. (Алматы); т.з.д., проф. Мадуан  
С. (Түркістан); ф.з.д., проф. Махмеддин Н. (Алжир);  
ф.з.д., проф. Миннегулов Х. (Қазан); ф.ф.д., проф. Мұсаев  
К. (Мәскеу); ф.з.д., проф. Мырзахметов М. (Алматы);  
ф.з.д., проф. Нуреддин М. (Бейрут), ф.з.д., проф. Орус-  
оол С. (Кызыл); ф.з.д., проф. Сарыбаев Ш. (Алматы);  
ф.з.д., проф. Тұрал С. (Анкара); ф.з.д., проф. Тухлиев Б.  
(Ташкент); ф.з.д., проф. Тыбыкова А. (Горно-Алтайск);  
ф.з.д. Улаков М. (Нальчик); ф.з.д., проф. Черемисина М.  
(Новосибирск); ф.з.д., проф. Хребитсек Л. (Прага); т.з.д.,  
проф. Ювалы А. (Кайсері); ф.з.д., проф. Шайхұлов А.  
(Уфа); ф.з.д., проф. Щербак А. (Санкт-Петербург);  
ф.з.д., проф., ф.з.к. Әбжет Б. (жауапты редактор);  
Танауова Ж. (жауапты хатшы).*

**SAHIBI / OWNER**

**Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi**

**Yayın Danışma Kurulu / Editorial Board**

**Yayın Danışma Kurulu  
Başkanı /**

**Head of the Editorial Board**

*Prof. Dr. Lesbek Taşımoglu Taşımov*  
Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası  
Kazak-Türk Üniversitesi Rektörü

**Baş Editör / Editor-in-Chief**

*Prof. Dr. Kulbek Sarsenuli Ergöbek*  
Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası  
Kazak-Türk Üniversitesi Rektör  
yardımcısı

**Baş Editör Yardımcısı / The assistant to  
the Editor-in-Chief**

*Prof. Dr. Dosay Turсынбайұлы Kenjetay*  
Türkoloji ilmi-araştırma institüsü Başkanı

*Horata O. (Yayın Kurulu Üyesi); Prof. Dr. Ahmatallyev A.  
(Bişkek); Prof. Dr. Bahadirova S. (Nökis); Berdibay R.  
(Türkistan); Prof. Dr. Ş. İbraev (Kökşetau); Prof. Dr.  
Butanayev B. (Abakan); Prof. Dr. Vasiyev D. (Moskova);  
Prof. Dr. Veliyev K. (Bakü); Prof. Dr. Egorov N. (Çeboksarı);  
Prof. Dr. Ergöbek K. (Türkistan); Prof. Dr. İllariyonov V.  
(Yakutsk); Prof. Dr. Zakyev M. (Kazan); Prof. Dr. Kızlasov İ.  
(Moskova); Prof. Dr. Kaydar A. (Almatı); Prof. Dr. Maduan  
S. (Türkistan); Prof. Dr. Mahieddin N. (Aljir); Prof. Dr.  
Minnegulov H. (Kazan); Prof. Dr. Mirzahmetov M. (Taraz);  
Prof. Dr. Musayev K. (Moskova); Prof. Dr. Nuredin M.  
(Beirut); Prof. Dr. Orus-ool S. (Kızıl); Prof. Dr. Sarıbaev Ş.  
(Almatı); Prof. Dr. Tural S. (Ankara); Prof. Dr. Tuhliev B.  
(Tashkent); Prof. Dr. Tibikova A. (Gorno-Altaysk); Prof. Dr.  
Ulavov M. (Nalçik); Çeremisina M. (Novosibirsk); Prof. Dr.  
Hrebitsek L. (Praga); Prof. Dr. Yuvalı A. (Kayseri); Prof. Dr.  
Şayhulov A. (Ufa); Prof. Dr. Şerbak A. (Sankt-Peterburg);  
Dr. Abjet B. (Genel editör); Tanaouva J. (Genel sekreter).*

Н.С.УРТЕГЕШЕВ  
А.Ю.ЛЕТЯГИН

АРТИКУЛЯЦИОННЫЕ НАСТРОЙКИ ГЛАСНЫХ АЛТАЙСКОГО ЯЗЫКА  
ТИПА УПО ДАННЫМ МРТ  
(усть-канский говор)\*

*Мақалада алтай тілінің алтай-кижи диалектіндегі усть-кан говорының дауыстыларының жасалу құрылымының экспериментті тәсілмен анықталуы баяндалады.*

*Makalede altay dilinin altay-kiji şivesindeki ust-kan ağzı ünlü seslerin yapısı tecrübe yoluyla incelenmiştir.*

Алтайский язык один из государственных языков Республики Алтай. Устаревшее название - ойротский язык. Язык алтайцев ранее был представлен шестью диалектами, из них три - алтай-кижи, теленгитский и телеутский составляли южную группу, и три - кумандинский, чалканский и тубинский - северную. Различия между этими группами диалектов были столь существенны, что в большинстве классификаций тюркских языков они относились к различным группам. В частности, в классификации Н. А. Баскакова южные диалекты отнесены к киргизско-кыпчакской группе, северные - к уйгуро-огузской группе восточной ветви тюркских языков [1]. Алтайский литературный язык, являющийся объектом исследования, основан на южном диалекте алтай-кижи.

Не смотря на то, что алтайский диалект (алтай-кижи) является базовым диалектом алтайского литературного языка, его фонетическая система имеет недостаточно развернутое научное описание. На сегодняшний день на инструментальном уровне описан только вокальный строй онгудайского говора [4], звуковой строй других говоров диалекта алтай-кижи совершенно не изучен - ни на слуховом, ни на инструментальном уровне, что входит в острое противоречие с потребностями практического использования и теоретического изучения алтайского литературного языка.

В данной статье впервые описываются вокальные настройки узких нелабиализованных гласных усть-канского говора диалекта алтай-кижи на инструментальном уровне по данным магнитно-резонансного томография (МРТ).

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке Сибирского отделения РАН (Конкурс междисциплинарных интеграционных проектов фундаментальных исследований 2009-2011 г., проект № 108.

В программу МРТ были включены: одно мягкорядное слово *туш* 'полдень' и одно твердорядное - *туш* 'неродной', в которых в медиальной позиции в схожих позиционно-комбинаторных условиях четко (без вариантов) произносится гласный типа «у».

МРТ-съемка производилась по методике, разработанной в ЛЭФИ Института филологии СО РАН совместно с «Международным томографическим центром» СО РАН. Снимаемые звуки одновременно записывались на цифровой диктофон для контрольного протокола эксперимента и для последующего слухового анализа.

Для определения артикуляторной рядности гласных применялась методика, разработанная В.М. Надеяевым [2, 44-91; 3, 50-58], для определения ступеней отстояния использовалась «Универсальная таблица» [5, 10-16].

Далее рассматриваются настройки модулирующих органов, описывается их работа при произнесении гласных типа «у» в языке усть-канцев<sup>1</sup>.

На томограмме краткого гласного «у» в словоформе *туш* «tʲʊ» 'полдень' (рис. 1) активным участком локального крутого контура (КА-1) является средняя часть спинки языка с, векторно направленная на переднюю часть твердого нёба (НЛ -  $(67^{2/3}/78)$ ), что свидетельствует о переднерядной основной настройке (МП  $(bc^{1/3})(^{2/3}cd)$ ).

Модуль вектора составляет 70,83%  $h_{max}$ , что позволяет квалифицировать настройку как гласный *второй основной ступени отстояния*.

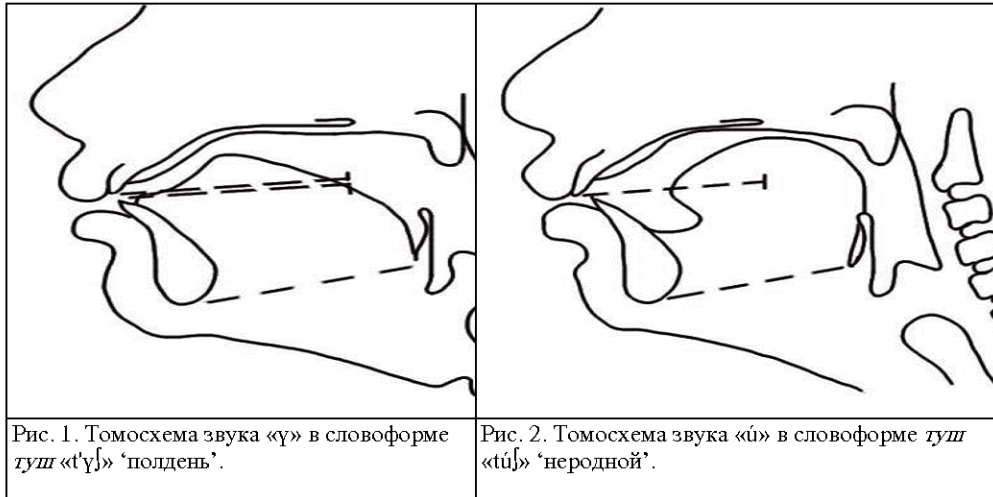
Кончик языка слегка отодвинут от режущего края нижних зубов, проецируясь на границу верхних зубов с дентальным склоном альвеол (индекс (3)(4)). На передней части спинки зафиксирован поперечный прогиб.

Некоторое превышение губного отстояния (7,1%  $I_{отст}$ ) над зубным (5,4%  $I_{отст}$ ) не дает основания для квалификации данной настройки как огубленной. Но зафиксированная на томограмме слабая напряженность губ с поджатием во внутрь, а также существенное сужение выходного отверстия ротового резонатора по сравнению с настройкой неогубленного коррелята *и* «ш» в слове *туш* 'зуб' - губное отстояние при артикулировании «ш» составляет 14,3%  $I_{отст}$  (при «у» - 7,1%  $I_{отст}$ ), зубное - 7,1%  $I_{отст}$  (при «у» - 5,4%  $I_{отст}$ ) - свидетельствует об огубленной настройке.

При артикулировании гласного «у» передний резонатор непропорционально меньше заднего, который превосходит его по объему.

<sup>1</sup> Диктор - **Баданова Татьяна Алпыевна**, алтайка, родилась 9 февраля 1977 г. в с. Верх-Мута Усть-Канского района Алтайского края. В настоящее время проживает в г. Горно-Алтайске. Образование - кандидат филол. наук. Алтайским языком владеет с детства. Русским языком владеет со школы.

На основе анализа томограммы (рис. 1) гласный «ү» определяется как *передврядный основной, второй основной ступени отстояния, сверхслабогубленный, плоскощелевой, неназализованный*; полная фоническая транскрипция «ү  $с_{1712}$ ; (bc  $^{1/3}$ )( $^{2/3}$ cd); (67  $^{2/3}$ )( $^{1/3}$ 78)».



По данным статического томографирования, при образовании краткого гласного «ú» в словоформе туш «túʃ» 'неродной' (рис. 2) активным участком спинки языка при локальном пологом контуре (КА-2) является межзубчатая часть  $d$ , векторно направленная на переднюю часть мягкого нёба; НЛ -  $(89 \frac{1}{4})(\frac{3}{4}90)$ , максимальное превышение (bc  $^{1/3}$ )( $^{2/3}$ cd). Конфигурация языка и основные соматические параметры свидетельствуют о *центральнозадней основной* настройке.

Отстояние максимально поднятой спинки языка от мягкого нёба составляет 96,77%  $h_{max}$ , что позволяет определить ступень раствора как *первую основную*.

Кончик языка опущен чуть ниже уровня линии прикуса и отодвинут от нижних зубов, проецируясь на середину твердого неба (индекс (7)(8)); передняя часть спинки сильно втянута в корпус языка и продольно сокращена, весь корпус при этом сильно отодвинут назад. Отстояние точки  $g$  (условной границы корпуса и корня языка) от задней стенки фаринкса  $g'$  составляет 39,3%  $l_{cor}$  (32,4%  $l_{cor}$  - нейтральное), отстояние  $m-m = 50\% l_{cor}$  (47,1%  $l_{cor}$  - нейтральное).

Губное отстояние (3,6%  $l_{cor}$ ) втрое меньше зубного отстояния (10,7%  $l_{cor}$ ) и слабое выпячивание губ свидетельствуют о плоскощелевой лабиализации гласного.

Небная занавеска плотно сомкнута с задней стенкой фаринкса - звук *неназализованный*.

Оттянутость корпуса языка назад обеспечивает превышение объема переднего отдела резонатора над задним.

Анализ артикуляторной настройки данного гласного (рис. 2) позволяет определить его как гласный *центральнозаднерядный основной, первой основной ступени отстояния, огубленный, плоскоузкощелевой, неназализованный*; полная фонетическая транскрипция « $u_{d/7/11}$ ;  $(cd^{1/3})(^{2/3}de)$ ;  $(89^{1/4})(^{3/4}90)$ ».

### Выводы

1. Сопоставление результатов по усть-канскому и онгудайскому говорам диалекта алтай-кижи свидетельствует о некоторых различиях в модулировании однотипных вокальных настроек, которые можно объяснить как локальной, так и индивидуальной вариативностью.

2. Как в мягкорядных, так и в твердорядных словах онгудайцы произносят плоскоогубленный полуузкий гласный центральнозаднего ряда основной настройки типа «у» [4, 232-233], в отличие от усть-канцев, в речи которых мягкорядные - переднего ряда основной настройки узкие плоскоогубленные, а твердорядные - центральнозаднерядные основной настройки узкие.

3. В усть-канском говоре в мягкорядной словоформе зафиксирована более передняя настройка по сравнению с онгудайской.

4. Вокальные настройки рассматриваемых гласных усть-канцев более закрытые, чем онгудайцев.

5. В усть-канском говоре алтайского языка для данного типа вокальных настроек, в отличие от онгудайских, не отмечается деполаризация характеристик узких лабиализованных гласных по параметрам артикуляторной рядности.

### ЛИТЕРАТУРА

1. *Баскаков Н.А.* К вопросу о классификации тюркских языков // Известия АН СССР, Отделение литературы и языка. М., 1952. Т. XI. В. 2.
2. *Наделяев В. М.* Экспериментально-фонетическое рентгенографирование артикуляторных настроек гласных (Методические заметки) / Приложение к статье «Артикуляционная классификация гласных» // Фонетические исследования по сибирским языкам. Новосибирск, 1980. С. 44-91.
3. *Селюгина И. Я.* Кумандинский вокализм. Новосибирск, 1998.
4. *Шалданова А. А.* Вокализм диалекта алтай-кижи в сопоставительном аспекте. Новосибирск, 2007.
5. *Ургешев Н. С.* Артикуляторные характеристики гласных: методика определения ступеней отстояния // Гуманитарные науки в Сибири. Новосибирск, 2007. С. 10-16.

**Условные обозначения**

КА-1 - локальный крутой контур на части контура спинки; НЛ - небный локус; МП - максимальное превышение; НП - наименьшая прямая.

**REZUME**

**N. S. URTEGESHOV, A. LETYAGIN (Novosibirsk)  
ARTICULATION TUNING OF  $\gamma$  - TYPE VOWELS OF ALTAY LANGUAGE ON  
THE BASES OF *MRT***

**The article deals with the ust-kan vowels, as well as the articulation tuning of  $\gamma$  - type vowels of Altay language on the bases of *mrt* in altay-kizhi dialect .**

Г.Г. ЛЕВИН

**СТРУКТУРНЫЕ И ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ  
СЛУЖЕБНЫХ ЧАСТЕЙ РЕЧИ В ДРЕВНЕТЮРКСКОМ И ЯКУТСКОМ  
ЯЗЫКАХ**

(В сравнительном плане с восточно-тюркскими и монгольскими языками)

*Мақалада якут тілі мен көнетүркі тілдерінің арақатынасы жеке алынған лексико-семантикалық топта салыстырмалы түрде қарастырылады. Мақаланың негізгі мақсаты якут тілінің көнетүркі жазба ескерткіштерге қатысын анықтау болғандықтан, сандық-статистикалық және құрылымдық-семантикалық параллельдердің ерекшеліктері егжей-тегжейлі талданады.*

*Makalede eski türk ve saha dillerindeki ilişkiler karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Özel olarak saha dilinin eski türk yazı abidelerine olan ilgisi incelenmiştir.*

Как известно, в тюркских языках только незначительная часть послелогов является общетюркскими, большинство из них имеют арабское или персидское происхождение. Большая часть послелогов относится к новообразованиям и встречается в отдельных тюркских языках. Также частицы как часть речи в тюркских языках представляют собой сравнительно новую грамматическую категорию, занимающую промежуточное положение между модальными словами и аффиксами. В древнетюркских памятниках очень мало слов, употребительных в функции союзов. В тюркском языке союзы как оформленная часть речи не существовали. В этой связи сравнительное изучение послелогов, частиц и союзов имеет много трудностей и спорных моментов. Некоторые вопросы сравнительного исследования послелогов, частиц и союзов якутского языка были рассмотрены в работах О.Н. Бетлингга [1, 416-419], Н.Е. Петрова [2, 6-17; 3, 79-81], Г.В. Попова [4, 67], Г.Г. Левина [5, 155-158]. Однако вопросы общего количества параллелей в служебных словах, количества тюрко-монгольских репрезентаций, критерии устойчивости и изменчивости структурных типов, лексических значений тюрко-монгольских рефлексов по отношению древнетюркского и якутского языков еще остаются изученными слабо.

В качестве сравнительного материала привлечены лексические параллели алтайского, тувинского, хакасского, уйгурского, киргизского языков из тюркской группы, средне-монгольского, письменно-монгольского, халха-монгольского, бурятского языков из монгольской группы. По локальным особенностям рунических памятников, материал древнетюркского языка разделен на 3 группы: а) орхонские надписи, б) енисейские эпиграфы, в) восточно-туркестанские рукописные тексты.



### Количественно-статистическая характеристика

В текстах памятников древнетюркской письменности всего обнаружено 14 послелогов и служебных слов, из них 14 [ОС-3/ДС-6](64,2%) единиц имеют параллели в якутском языке. Количественное соотношение параллелей в отдельных видах древнетюркских памятников таково: в орхонских надписях из 12 основ в якутском языке лексические рефлексии имеют 8(66,6%) единиц, в енисейских эпитафиях из 5 отмечается 4 (80%), в восточно-туркестанских рукописных текстах из 7 выявляется 7(100%) параллелей.

### Односложные корни

VC: орх., уйг(рун.) **öŋ** 'перед, раньше' // як. **aap** 'начало', ср.: алт., хак., кирг. **öŋ** 'перед, передняя часть, сторона чего-л.', тув. **oŋ** 'правый', уйг. **öŋ** 'верх, лицо, лицевая сторона; цвет; цвет лица, вид', монг. **ömnö** 'перед', ср.-монг. **emüne** 'впереди', п.-монг. **emüne** 'впереди' [Поппе 1924: 38].

CV: орх. **ta**, уйг(рун.) **da** 'усилит. выдел. частица' // як. **da** 'усилит. выдел. частица', ср. алт. **ta** 'союз и', хак. **daa = taa** 'част. придает оттенок усиления', тув. **daa** 'част. усилит. и, даже'; отриц. обор. ни', кирг. **da** 'союз. соед. и, также, тоже; 2. союз. уступ. (с предшествующей условной формой) хотя и, даже если и, кто бы ни, что бы ни', уйг. **ta** частица 'до, вплоть до'.

CVC: орх., ен., уйг(рун.) **täg** 'подобно, как, равный' = ен. **teŋ, tiŋ** 'равный, соответствующий по силе величине' // як. **täj** 'равный', ср.: алт. **teŋ** 'равный, ровный, одинаковый', хак. **tün** 'равный, одинаковый, ровный, ровно', тув. **deŋ** 'равный, одинаковый; равно, одинаково', кирг. **teŋ** 'равный; ровня', уйг. **tēŋ** 'равный, одинаковый, соответственный; // ровно, одинаково; поровну', монг. **tägš** 'равный; ровный; четный', бур. **tän(g)** 'равно, одинаково; наравне, поровну; середина чего-л.; половина чего-л.', ср.-монг. **täng** 'прямой, равный'.

### Двухсложные корни

VCVC: орх., ен., уйг(рун.) **üčün** 'для, ради, чтобы, по причине' // як. **иһин** 'для, ради', ср.: алт. **učün** (диал. **üčün**) 'за, из-за, ради, для, по причине, чтобы', хак. **üčün** 'за, из-за, ради, для, по причине, чтобы', тув. **užun** 'по причине, вследствие, потому что, так как, ради', кирг. **üčün** 'послелог, выражающий цель или причину для, ради, из-за, по причине; чтобы', уйг. **üčün** 'послелог для; того, чтобы; ради, из-за; ввиду; того, что, за, монг. **učir** 'случай, обстоятельство, положение (вещей, дел); причина', бур. **uṣar** 'случай, обстоятельство; положение вещей; причина, основание', ср.-монг. **učir**, п.-монг. **učir(a)** 'причина' [Lessing 1960: 859].

CVCV:1) орх., уйг(рун.) **jana** 'снова, опять' // як. **saŋa** 'вновь, снова'; кирг. **jana** 'опять, еще, снова, вновь, повторно', уйг. **jana** 'еще, опять, снова'; 2) орх., уйг(рун.) **jämä** 'еще, также' // як. **ämia** 'опять, снова, еще раз'; уйг. **jEnE** 'еще, опять, снова, вновь' (УРС [1968], 786), ст.-монг. **jämä** 'еще, также'; 3) орх. **saju**, уйг(рун.) **sajin** 'всякий, каждый' // як. **aaŋi** 'каждый, каждому, в каждом', ср.: алт., кирг. **sajin** 'каждый', хак. **saj** 'каждый, всякий', уйг. **sajqi** 'диал. давешний, упомянутый, тот, о котором шла речь; прежний'.

CVCV: ен. **taŋi** 'еще' // як. **daŋani** 'да', ср.: алт. **daa** 'хотя', хак. **taa** 'и, также, даже', тув. **dagin** 'еще', кирг. **dagı** 'союз и, еще, также, опять', уйг. **taŋi** 'диал. еще', монг. **daŋin** 'еще', бур. **daŋin** '1. наречный послелог 1. опять, снова, вторично, повторно; 2. атр. при отгл. сущ. вторичный, повторный; редко новый', ср.-монг. **daŋi** 'еще, снова, опять, тем более', п.-монг. **daŋi** 'еще, снова, опять, тем более'.

VCCVC: орх., ен. // як. **orduk** 'больше, более; излишек, остаток', ср.: алт., тув. **artık**, хак. **artıq** 'излишек, избыток, лишний, свыше, больше; лучше', кирг. **артып I** 'превышение, излишек', уйг. **artuqE** '1. лишний, излишний, превышающий; // больше, свыше; избыток, излишек', ср.-монг. **artuq** 'больше'.

#### Слова, не имеющие в якутском языке параллелей

##### Односложные основы

VC: орх. **ök** 'же, именно, лишь, только', алт., кирг. **ok** 'же, именно', хак. **oq** 'же, именно';

CV: орх. **mi** 'вопросительная частица', алт. **ba**, хак. **pa**, тув. **be**, кирг. **bi**, уйг. **ma** 'вопросительная частица ли', ср.-монг. **mi** 'конечная вопросительная частица' (Haenisch, 1939, 98).

VCV: уйг(рун.) **azu** 'или', тув. **azı** 'союз. или'.

##### Двухсложные основы

CVCV: ен. **jыга** 'межд. увы'.

CVCVC: орх. **tügül** 'не, не только', ср.: кирг. **tügül** 'отриц. не', монг. **duur** 'быть полным, совершенным', бур. **durān** 'полный', ср.-монг. **du'uren** 'быть полным, совершенным' (Lewicki, 1949, 53), п.-монг. **dügürü** 'быть полным, совершенным' (Lessing, 1960, 278).

Как видно, в древнетюркских письменных памятниках абсолютное количество якутских репрезентаций выявляется в текстах восточно-туркестанских памятников. Данный показатель в орхонских и енисейских текстах заметно ниже.

Количественный анализ тюрко-монгольских лексических рефлексов представляется в нижеследующих таблицах:

Таблица 1. Количественная характеристика якутских параллелей по отношению к тюркским и монгольским рефлексам

Языки	Количество соответствий ( % )		Общая сумма (%)
	ДТП ЯКУТСКИЙ ЯЗЫК 3/6=9		
	ДС	ТС	
Алтайский	3(100)	4(75)	7(77,7)
Хакасский	3(100)	4(75)	7(77,7)
Тувинский	2(66,6)	3(50)	5(55,5)
Киргизский	3(100)	5(83,3)	8(88,8)
Уйгурский	3(100)	5(83,3)	8(88,8)
Монгольский	2(66,6)	2(33,3)	4(44,4)
Бурятский	1(33,3)	2(33,3)	3(33,3)
Средне-монгольский	2(66,6)	4(75)	6(66,6)
Письменно-монгольский	1(33,3)	2(33,3)	3(33,3)

Таблица 2. Количественная характеристика тюркских рефлексов по отношению к древнетюркским формам

ДТЯ	Количество соответствий ( % )					
	Всего ДС/ТС	Алтайский	Хакасский	Тувинский	Киргизский	Уйгурский
ДТП	5/9=14	5/4(64,2)	5/4 (64,2)	3/4(50)	5/6(78,5)	4/5(64,2)
ОП	5/7=12	5/3(66,6)	5/3 (66,6)	3/3(50)	5/5(83,3)	4/4(66,6)
ЕП	1/4=5	1/3(80)	1/3 (80)	1/3(80)	1/3(80)	1/3(80)
ВПП	3/4=7	3/2(71,4)	3/2 (71,4)	2/1(42,8)	3/3(85,7)	3/3(85,7)

Таблица 3. Количественная характеристика монгольских рефлексов по отношению к древнетюркским формам

ДТЯ	Количество соответствий ( % )				
	Всего ДС/ТС	Монголь- ский язык	Бурятский язык	Средне- монгольский язык	Письменно- монгольский язык
ДТП	5/9=14	2/3(35,7)	1/3 (28,5)	3/5(57,1)	1/3(28,5)
ОП	5/7=12	2/2(33,3)	1/2 (25)	3/4(58,3)	1/2(25)
ЕП	1/4=5	1/2(60)	1/2 (60)	1/3(80)	0/2(40)
ВПП	3/4=7	2/1(42,8)	1/1 (28,5)	2/2(57,1)	1/1(28,5)

Количественный анализ показывает, что к якутскому языку близко стоят из тюркской группы языков - киргизский, уйгурский, из монгольской группы языков - средне-монгольский языки (табл 1). Здесь нужно заметить, что в средне-монгольском языке средний процент якутских репрезентаций выше, чем в тувинском языке. Данное явление, по всей видимости, объясняется тем, что якутский и средне-монгольский языки когда-то имели очень тесный контакт.

Большое количество якутских лексических параллелей встречается во всех тюркских языках, а также в халха-монгольском языке в односложных, а в средне-монгольском языке в двухсложных основах. Данный показатель в бурятском и письменно-монгольском языках равен как в односложных, так и в двухсложных основах.

Из таблиц 2, 3 видно, что по количеству лексических рефлексов к древнетюркскому языку близко находится киргизский язык (78,5%). Следует заметить, что высокий процент киргизских репрезентаций отмечается в орхонских и восточно-туркестанских текстах, в снисейских эпитафиях данный показатель равен во всех трех группах письменных памятников. В этом отношении из монгольской группы языков заметно выделяется средне-монгольский язык.

#### Структурно-семантическая характеристика

Древнетюркские основы представлены структурными типами: ОС: VC-2, CV -2, CVC -1; ДС: VCV -1, VCVC -1, CVCV-5, VCCVC-1, CVCVC-1. Распределение якутских рефлексов по структурным типам выглядит следующим образом: ОС: VC-1, CV -1, CVC -1; ДС: VCVC -1, CVCV-4, VCCVC-1.

Из выявленных 9 [3/6] древнетюркско-якутских рефлексов совпадение структурного типа лексемы выявляется в 7(77,7%) основах, в том числе в ОС- 3(33,3%), в ДС-4(66,6%). Сходство структуры древнетюркских параллелей в других тюрко-монгольских языках представляется следующим образом: в алтайском из 9[5/4] в 7[5/2](77,7%), в хакасском из 9[5/4] в 7[5/2] (77,7%), в тувинском из 7[3/4] в 6[3/3](85,7%), в киргизском из 11[5/6] в 10[5/5] (90,9%), в уйгурском из 9[4/5] в 9[4/5] (100%), в монгольском из 5[2/3] в 1[0/1](20%), в бурятском из 4[1/3] в 2[0/2](50%), в средне-монгольском из 8[3/5] в 5[1/4] (62,5%), в письменно-монгольском из 4[1/3] в 2[0/2] (50%).

Как видим, абсолютное количество лексических рефлексов идентичных с древнетюркскими параллелями наблюдается в уйгурском языке. Данный показатель в киргизском языке чуть ниже. Более отдаленную позицию занимают якутский, алтайский, хакасский языки. В этом плане из монгольских языков более близко к языку древнетюркских памятников находится средне-монгольский язык.

В якутском языке изменения структуры лексических параллелей выявляются в следующих основах: ДС: др.тюрк. *saju* // *aaǰi*; др.тюрк. *taǰi* // як. *daǰani*. Структурные изменения в якутских основах произошли: а) при выпадении в аунлауте [s]: *aaǰi*; б) при появлении специфического аффикса -*ni*: *daǰani*.

Количественный анализ конгруэнтности структурных оформлений тюрко-монгольских рефлексов по отношению к якутским формам представляется таким образом: в алтайском из 7[3/4] в 5[3/2](71,4%), в хакасском из 7[3/4] в 5[3/2] (71,4%), в тувинском из 5[2/3] в 4[2/2](80%), в киргизском из 8[3/5] в 6[3/3] (75%), в уйгурском из 8[3/5] в 6[3/3] (75%), в монгольском из 4[2/2] в 1[0/1](25%), в бурятском из 3[1/2] в 1[0/1](33,3%), в средне-монгольском из 6[2/4] в 2[0/2] (33,3%), в письменно-монгольском из 3[1/2] в 2[0/2] (66,6%).

На основе этих данных можно сказать, что якутскому языку наиболее близки из тюркской группы языков – тувинский и древнетюркский языки, из монгольской группы языков – письменно-монгольский язык. Более отдаленную позицию занимают, соответственно, алтайский, хакасский, халха-монгольский, бурятский, средне-монгольский языки.

Сравнительный анализ семантических особенностей послелогов и служебных слов древнетюркского и тюрко-монгольских языков показывает, что по отношению к древнетюркским корреспонденциям высокий показатель устойчивости лексических значений (УЛЗ) основ отмечается в киргизском, хакасском, уйгурском языках. Абсолютное количество лексических рефлексов с УЛЗ наблюдается в тувинском языке. В группе монгольских языков высокий показатель УЛЗ послелогов и служебных слов выявляется в средне-монгольском и халха-монгольском языках. В якутском и письменно-монгольском языках УЛЗ послелогов и служебных слов выявляется в односложных основах, а в остальных тюрко-монгольских языках в двухсложных основах.

Высокий процент параллелей с УЛЗ отмечаются в следующих структурных типах: в якутском языке: ОС: VC-0(1), CV -1(1), CVC -1(1); ДС: VCVC -1(1), CVCV-3(4), VCCVC-1(1), в алтайском языке ОС: VC-2(2), CV-1(2), CVC-1(1); ДС: VCVC-1(1), CVCV-1(2), VCCVC-1(1), в хакасском языке ОС: VC-2(2), CV -2(2), CVC -1(1); ДС: VCVC -1(1), CVCV-1(2), VCCVC-1(1), в тувинском языке CV -2(2), CVC -1(1); ДС: VCV -1(1), VCVC -1(1), CVCV-1(1), VCCVC-1(1), в киргизском языке VC-2(2), CV -1(2), CVC -1(1); ДС: VCVC -1(1), CVCV-3(3), VCCVC-1(1), CVCVC-1(1), в уйгурском языке ОС: VC-0(1), CV -2(2), CVC -1(1); ДС: VCVC-1(1), CVCV-3(3), VCCVC-1(1), в монгольском языке VC-1(1), CVC -1(1); ДС: VCVC -0(1), CVCV-1(1), CVCVC-0(1), в бурятском языке CVC -1(1); ДС: VCVC -0(1), CVCV-1(1), CVCVC-0(1), в средне-монгольском языке VC-0(1), CV -1(1), CVC -1(1); ДС: VCVC -0(1), CVCV-2(2), VCCVC-1(1), CVCVC-0(1), в

письменно-монгольском языке VC-0(1); ДС: VCVC –0(1), CVCV–1(1), CVCVC-0(1).

В якутском языке семантические изменения наблюдаются в следующих лексических единицах: ЗЛИ: CVCV: др.тюрк. **taġī** 'еще' // як. **daġanī** 'да'; НЛИ: VC: др.тюрк. **öŋ** 'перед, раньше' // як. **aan** 'начало'.

В тюрко-монгольских языках семантические изменения обнаруживаются: а) в тюркских языках: ЗЛИ: CVCV: др.тюрк. **taġī** 'еще' // алт. **daa** 'хотя', хак. **taa** 'и, также, даже'; НЛИ: VC: др.тюрк. **öŋ** 'перед, раньше' // уйг. **öŋ** 'верх, лицо, лицевая сторона; цвет; цвет лица, вид'; CV: др.тюрк. **da** 'усилит. выдел. частица' // алт. **ta** 'союз и', кирг. **da** 'союз. соед. и, также, тоже':

б) в монгольских языках: ЗЛИ: др.тюрк. **üčün** 'для, ради, чтобы, по причине' // монг. **učir** 'случай, обстоятельство, положение (вещей, дел); причина', бур. **uŋar** 'случай, обстоятельство; положение вещей; причина, основание', ср.-монг. **učir**, п.-монг. **učir(a)** 'причина'; CVCVC: др.тюрк. **tüġil** 'не, не только' // монг. **duur** 'быть полным, совершенным', бур. **durān** 'полный', ср.-монг. **du'uren** 'быть полным, совершенным', п.-монг. **düġürü** 'быть полным, совершенным'; НЛИ: VC: др.тюрк. **öŋ** 'перед, раньше' // ср.-монг. **emüne** 'впереди', п.-монг. **emüne** 'впереди'.

В якутском языке семантические изменения отмечаются в следующих структурных типах: ЗЛИ: CVCV–1(4), НЛИ: VC-1(1). В других тюрко-монгольских языках данный показатель выглядит так: в алтайском языке ЗЛИ: CVCV–1(2), НЛИ: CV–1(2), в хакасском языке ЗЛИ: CVCV–1(2), в киргизском языке НЛИ: CV –1(2), в уйгурском языке НЛИ: VC-1(1), в монгольском языке ЗЛИ: VCVC –1(1), CVCVC-1(1), в бурятском языке ЗЛИ: VCVC –1(1), CVCVC-1(1), в средне-монгольском языке ЗЛИ: VCVC –0(1), CVCVC-0(1), НЛИ: VC-1(1), в письменно-монгольском языке ЗЛИ: VCVC –1(1), CVCVC-1(1); НЛИ: VC-1(1).

Сравнительный анализ семантических особенностей послелогов и служебных слов якутского и тюркских и монгольских языков показывает, что по отношению к якутским параллелям высокий показатель УЛЗ наблюдается в древнетюркском и тувинском языках. В этом плане из монгольских языков наиболее близок средне-монгольский язык.

По отношению к якутским лексическим единицам семантические сдвиги имеют следующие тюрко-монгольские основы: а) в тюркских языках (якутские формы даны по структурным видам древнетюркских аналогов\*): ЗЛИ: CVCV: як. **daġanī** 'да', ср.: алт. **daa** 'хотя', хак. **taa** 'и, также, даже', тув. **daġin** 'еще', кирг. **daġi** 'союз и, еще, также, опять', уйг. **taġi** 'диал. еще'; НЛИ: VC: як. **aan** 'начало', ср.: алт., хак., кирг. **öŋ** 'перед, передняя часть, сторона чего-л.', тув. **oŋ** 'правый', уйг. **öŋ** 'верх, лицо, лицевая сторона; цвет; цвет лица, вид'; CV: як. **da** 'усилит. выдел. частица' // алт. **ta** 'союз и', кирг. **da** 'союз. соед. и, также, тоже'; б) в монгольских языках: ЗЛИ: VCVC: як. **иһин**

‘для, ради’// монг. **учир уѝг** ‘случай, обстоятельство, положение (вещей, дел); причина’, бур. **uṣar** ‘случай, обстоятельство; положение вещей; причина, основание’, ср.-монг. **уѝг**, п.-монг. **уѝг(а)** ‘причина’; CVCV: як. **daḡani\*** ‘да’ // монг. **дахин** ‘еще’, бур. **дахин** ‘1. наречный послелог 1. опять, снова, вторично, повторно; 2. атр. при отгл. сущ. вторичный, повторный; редко новый’, ср.-монг. **daqı** ‘еще, снова, опять, тем более’, п.-монг. **daqı** ‘еще, снова, опять, тем более’; монг. **daqın** ‘еще’, бур. **daqın** ‘1. наречный послелог 1. опять, снова, вторично, повторно; 2. атр. при отгл. сущ. вторичный, повторный; редко новый’, ср.-монг. **daqı** ‘еще, снова, опять, тем более’, п.-монг. **daqı** ‘еще, снова, опять, тем более’; НЛИ: VC: як. **aan** ‘начало’// монг. **ömnö** ‘перед’, ср.-монг. **emüne** ‘впереди’, п.-монг. **emüne** ‘впереди’.

Устойчивость структурно-семантической канвы тюрко-монгольских параллелей в отношении якутских параллелей характеризуется таким образом: в орхонских текстах - 2/3 [3/5] (62,5%), в енисейских эпитафиях - 1/2 [1/3] (75%), в восточно-туркестанских текстах - 2/2 [3/4] (57,1%); в тюркских языках: в алтайском - 1/2 [3/4] (42,8%), в хакасском - 2/2 [3/4] (57,1%), в тувинском - 2/2 [2/3] (80%), в киргизском - 1/3 [3/5] (50%), в уйгурском - 2/3 [3/5] (62,5%), в монгольских языках: в монгольском - 0/0 [2/2] (0%), в бурятском 0/0 [1/2] (0%), в средне-монгольском 0/1 [2/4] (25%), в письменно-монгольском 0/0 [1/2] (0%).

Как видно, высокий процент устойчивости структурно-семантической канвы тюрко-монгольских рефлексов отмечается в тувинском языке и языке енисейских надписей. В этом плане из монгольских языков наиболее близок средне-монгольский язык. Устойчивость фоно-семантической канвы (абсолютная идентичность рефлексов) параллелей по отношению к якутским репрезентациям наблюдается в следующих формах: CV: як. **da** ‘усилит. выдел. частица’ // уйг(рун.) **da** ‘усилит. выдел. частица’; CVC: як. **tāŋ** ‘равный’ // уйг. **tēŋ** ‘равный, одинаковый, соответственный’.

Таким образом, в данной тематической группе отмечается тесный контакт между тюркскими и монгольскими языками. Анализ количественно-структурных и структурно-семантических особенностей тюрко-монгольских служебных слов и послелогов выявляет, что к якутскому языку ближе всего расположены из тюркской группы – древнетюркский, тувинский языки, из монгольской группы – средне-монгольский язык. К текстам древнетюркской письменности, соответственно, близко находятся киргизский, уйгурский и средне-монгольский языки.

#### Список условных сокращений

Условные обозначения памятников

орх. – орхонские памятники

ен. – енисейские памятники

уйг(рун.) – восточно-туркестанские памятники

Языки и диалекты

алт. – алтайский язык  
бур. – бурятский язык  
д.-тюрк. – древнетюркский язык  
кирг. – киргизский язык  
инд. – индигирский (говор якутского языка)  
монг. – халха-монгольский язык  
ср.-монг. – средне-монгольский язык  
тув. – тувинский язык  
п.-монг. – письменно-монгольский язык  
уйг. – уйгурский язык  
хак. – хакасский язык

Прочие сокращения

V – гласный  
С - согласный  
ОС – односложный  
ДС – двусложный  
ЗЛИ – заметные лексические изменения  
НЛИ – незначительные лексические изменения

ЛИТЕРАТУРА

1. *Беглинк О.Н.* О языке якутов. Новосибирск: Наука, 1990. 646 с.
2. *Петров Н.Е.* Служебные имена и послелогии в якутском языке. Автореф. канд. дис. Л.: 1963. 17 с.
3. *Петров Н.Е.* Частицы в якутском языке. Якутск, 1978. 300 с.
4. *Попов Г.В.* Слова «неизвестного происхождения» якутского языка (сравнительно-историческое исследование). Якутск, 1986. 147 с.
5. *Левин Г.Г.* Лексико-семантические параллели орхонско-тюркского и якутского языков (В сравнительном плане с алтайским, хакасским, тувинским языками). Новосибирск, 2001. 190 с.

REZUME

G.G. LEVIN (Saha)

STRUCTURAL AND LEXICAL-SEMANTIC FEATURES OF SERVICES PARTS OF  
SPEECH IN ANCIENT TURKIC AND THE YAKUT LANGUAGES

(In the comparative plan with east-turkic and mongolian languages)

The author compare the terms of the interrelation of the Yakut and the ancient languages in a given lexical-semantic group. The main purpose of the article is defining the Yakut language as part of the ancient monument of Turkic writing. The quantitative and statistical, structural and semantic features of lexical parallels are analyzed in detail. The stability and variability of the structural framework and the nature of variability of the lexical meanings of the reflexes are determined in the specific structural types.



Шапағат ЖАЛМАХАНОВ

М. ТЫНЫШПАЕВТЫҢ ЛИНГВИСТИКАЛЫҚ ТҰЖЫРЫМДАРЫ

*Статья посвящена рассмотрению некоторых вопросов этимологии и истории значения слов, словосочетаний, фразеологизмов и исторических поговорок инженера-железнодорожника, историка М. Тынышпаева. Анализируются преимущественно ономастические единицы, используемые в трудах М. Тынышпаева, в числе которых: этнонимы, топонимы, антропонимы и гидронимы, связанные не только с историей казаского, но и, в целом, тюркских народов. Анализ осуществляется с учетом таких критериев этимологии, как: фонетический, лексико-семантический и грамматический.*

*В результате исследования автор постулирует, что процесс выявления этимологии и истории происхождения значений слов (семантическая деривация) во многом детерминирован историческими фактами влияния одних народов на другие в результате близкого расположения территорий их проживания.*

*Yazar tarihçi, mühendis M. Tınışbayev'in dilbilgisi, özellikle etimoloji, kelimenin tarihi anlamı, kelime yapısı ve tarihi deyimler hakkındaki düşünceleri üzerinde durmuş. Ayrıca kelimenin tarihi anlamının bir halkın ikinci bir halka tesiri ile doğrudan ilişkili olduğunu savunmuştur.*

Қазақ халқының қайраткері, тарихы, мәдениеті, тұрмыс-салты, әдет-ғұрпы және рулар шежіресінің ірі білгірі Мұхамеджан Тынышпаевтың көне дәуірден өз заманына дейінгі қазаққа арналған зерттеу еңбектерінде жер-су, ру аттары, кісі есімдері және тарихи тұрақты сөз тіркестері мен мәтелдердің шығу төркіні мен тарихына тарихи тұрғыда талдаулар жасап, олардың мән-мағынасын, мазмұнын түбегейлі түсіндіріп, зерделеп зерттейді. Оған автордың 1998 жылы орыс тілінде жарық көрген «История казахского народа» атты жинағын [1] оқып отырып көз жеткізуге болады. М. Тынышпаевтың қазақ сөздерінің төркіні мен тарихы жинақтағы «А.П. Чулопниковтың қазақ халқының тарихы туралы еңбегіне пікір» (1924 ж.), «Қазақ халқының тарихынан мәліметтер» (1925 ж.), «XVII–XVIII ғасырлардағы қазақтар («Қазақ халқының тарихынан мәліметтерге» толықтарулар)» (1926 ж.), «Ташкент уезіндегі жергілікті тұрғындардың тайпалық құрамы және тарихи анықтама (Түркістандағы ұлттық араласуға мәліметтерден)» (1924 ж.), «Ақтабан шұбырынды (Қазақтардың қатерлі қасіреттерді мен ұлы жеңістері)» (1927 ж.), «Сырдария және Жетісу губернияларындағы көне қалалардың, қорғандардың орындары», «Көксу қирандылары және Қайлақ (Қойлық) қаласы», «Қазақ ханы Тәуке және оның батыры Алдияр туралы аңыздар» атты еңбектерде сараланып сөз болады. Бұл еңбектер кезінде Ташкент, Қызылорда қалаларында жеке кітапша болып,

немесе жинақтарда жарияланған, кейбір мақалалары қолжазба күйінде сақталған.

А.П. Чулошниковтың қазақ халқының тарихы туралы еңбегіне арналған сын пікірінде көптеген сөздердің және сөз тіркестерінің мағыналарын, тарихи деректердің бұрмаланғандығын саралап береді. А.П. Чулошников Х бетте қазақтар қырғыздарды «қара» деген жағымсыз мәндегі сөзді қосып «қара қырғыз» деп атайды деген негізсіз пікіріне «Қырғызды қазақ, өзбек және т.б. көршілері оларды еш үстеме сөзсіз «қырғыз» деп атайды, оларды «қара қырғыз» деп орыстар атайды» деп жөнге салады. Осы автордың «қырғыз бен қарақырғыз бір халық» деп алып, келесі бетте «қырғыз бен қаңлы, қышпақтардың бірігуінен қарақырғыз құралған» деген қисын баяны еш сын көтермейтін ой екендігін, «қырғыз-қазақтар XV ғасырдан бері пайда болған» деген тұжырымын тарихи сорақылық деп бағалайды. «Дулаттарға балайтындай «шу» деген жеке тайпа болмаған. Қытай тарихындағы (Аристов бойынша) «чубан» (қазір үйсіннің «суан», «чуе» деген тармақтары бар), «чумынь» («шөмен» және «шөмекей» дегендер бір рудың ғана атаулары) тайпаларының шу тайпалары болып аталуы олардың Шу өзені бойында тұрғандығымен ғана байланысты» деген түсіндірмелер береді. А.П. Чулошниковтің «тукиу» деген түркі тайпасы жайлы баяндағаны қытайларда «р» әрпінің (дыбысының - Ш.Ш.) жоқ екендігін білмегендіктен, бұл «түркі» сөзінің қытайша айтылуы екендігін білмегендігі деп таниды. «Хан» деп Шығыс ұрпақтарының ғана аталғанын, ал басқа әулеттен шыққандар не «әмір», не «би» аталғанын да ескертеді. «Автор кейде өзін қазақ тілін білетін адам ретінде көрсеткісі келетіні бар. Мысалы, Көл Мәлік, дұрысы Мәлік көлдегі ұрыс жайлы баяндайды. Қазақта, өзбекте еш уақытта «Көл Мәлік» деп айтпайды, бұл – автордың Мәлік көлін орысшадан аударған түрі. Жеме жемге келгенде, бұл Мәлік көлі емес, Мәлік шөлі, картада да осылай белгіленген». «Автордың сары үйсіннің «қырқ» тармағы «қырғыз» деген сөзден шыққан деп сөздің соңын кесіп тастауы - түркі тілдері сөзжасамының барлық ережесіне қарама-қайшы. «Алап» сөзін де кескілеп, содан «Алаша», «Алшын» сөздері жасалды деу де дұрыс емес. Сонымен бірге «Алықсыннан» «алчын» жасалған деу де өтірік. «Алықчын» руы Әулиеата уезінің (Талас өзенінің жоғарғы ағысы) қырғыздарының арасында әлі де бар. Мұндай ешнәрсемен негізделмеген ұқсатулар мен түсініктемелер авторда жиі кездеседі. Мысалы, автор 204-бетте қазақтың «таңба» сөзі орыстың «тамга» сөзінен шыққан деп болжағанмен, бұл жерде орыстың қазақтан алғанын дәлелдеудің өзі артық» дейді.

«Қазақ халқының тарихынан мәліметтер» атты еңбегінде біраз сөздің тарихы мен төркінін талдайды. «Біздің пайымдауымызша, Кіші орданың жетіруының құрамындағы керейт руы осы (монғол шапқыншылығынан – Ш.Ш.) қашқан керейлердің ұрпағы болуы керек. Ғасырлар өте келе олардың пығыста қалған керейлермен байланыстары үзіліп, туысқан екенін ұмытқан.

Меніңше, біреуінің тек керей, екіншісінің керейт («т» жалғауы – көптік мағынаны білдіреді) аталуын осылайша түсіндіруге болады.

«Түркі» деген этнонимнің қытай жазбаларында «тукиу» болып кездесуі қытай тілінде «р» дыбысының болмауымен байланысты болса, арғын тайпасын «бай-егу» деп атауы «бай» қытайша «ұлы», ал түркіше «ұлұғ» деген мағына береді, яғни бай-егу «ұлұғ арғын» деп оқылады, Орхон ескерткіштерінде «ұлұғ-еркін» деген халық аты кездеседі. Паткановтың деректеріне қарағанда, Том округінің Шұлым болысын «Үлкен арғын» деп атайтынын, Ачин округі Енисей губерниясындағы үлкен және кіші арғын руларының санын келтіреді.

Рашид ад-диннің айтуынша, монғолдар еркек жынысын (мужской род) білдіру үшін сөзге «чин» қосады, ал бұл жалғауды алып тастап, қытай тілінде жоқ «р» қосылса, «теми» – «темір» болады. Ал Говорт (3-бет) Иокиноф бойынша «Тумучин» «асыл темір» немесе «құрыш» дегенді білдіреді дейді. Осылайша Шыңғыс ханның шын аты Темучин емес, Темір болады. Тимурдың (Ақсақ Темірдің) нағыз аты басқа болып, Темір (Тимур) болып ұлы басқыншыға аты жағынан да ұқсағысы келіп, қайта атап алған шығар деген болжам жасайды.

«Қышпақтар бір кезде Қаратау бойында көшіп жүргендіктен, «қарааспаңдықтар» деп те аталған. Қазақ ішіндегі қышпақта қарааспаң деген тармақ та бар». Қаратау бір кезде «Қарааспаң» деп аталған, «Қарааспаңды суға алдырмашы» - ақырзаманды төндіріме деген мағынадағы мәтел де бар.

М.Тынышпаев «қазақ» сөзінің кейбір зерттеушілердің еңбектерінде қисынсыз түсініктер беріліп жүргенін талдайды. «Мәселен, Крафт «Дала ережесіне» жазған алғысөзінде бір Қалпа-Қадыр деген батыр пәлден өлейін деп жатқанда, оны «қаз-ақ» деген мейірімді аққаз пері құтқарады. Ол кейін батырға тұрмысқа шығады. Осыдан туған ұрпақтар «қазақ» деп аталып кетеді деген аңызды келтіреді. Мұндай филологиялық түсініктемеге сенген автор үлкен қате жіберген. Себебі түркі тілдерінде сын есім зат есімнің алдында келуі керек, яғни онда «қазақ» емес, « ақ қаз» болар еді» деген өзінің дәлелді уәжін айтады.

М.Тынышпаев былай жазады: Тағы бір аңызда «дінсіздерді мұсылман ету үшін бір топ жауынгерлер пабуыл жасапты. Ол жауынгерлер «ғазихақ» («әділетті сенімге берілген» деген сөз) деп аталыпты. Олардың ұрпақтары «ғазихақ немесе қысқартылып «газақ» немесе «Қазақ» деп аталыпты-мыс. Тіпті аңыз мұсылмандық еңбектерде «Ғазихақ» қазақтардың арғы атасы деп айтылады деп сендіргісі келеді. Мұндай деректердің еш тарихшының еңбегінде кездеспейтін айта келіп, аңыздың жасырын мақсаты да түсінікті екенін айтады. Бұл-бірінші. Екіншіден, қазақтың ата-бабасы ешқашан дін үшін соғысқан емес. Үшіншіден, сөз құрылысы тағы да қате түсіндірілген: «ғаз» - зат есім, «қақ» - сын есім, яғни нанымға шын берілген жауынгерлер, сондықтан олардың ұрпақтары «хаққаз» не «қаққаз» болып аталуы керек еді деп түйіндейді. Бұдан соң ғалым «қазақ» туралы деректерге хронологиялық

тұрғыда шолу жасай келіп, «қазақ» деген сөздің мағынасын орыс, араб, француз, ағылшын және т.б. тілдерден іздеу кұр әуре болумен пара-пар» деген қорытындыға келеді.

М.Тынышшаев Рашид-ад-диннің деректеріне сүйене келіп, керейлер сахият, дубоит, тонғайт, албат, қарғыз деген тармақтардан тұратынын баяндап, осы тайпалар атаулары көне көпше түрдің «т» қосымшасы арқылы жасалғанын айқындайды.

Орыстар «қара татарлар» деп атайтын тувалардың, «сағай татарлар» деп атайтын сахалар бір кездегі күпті керей тайпасының рулары екендігін, ғалым Кочневтің антропологиялық зерттеулері дәлелдегендей сахалардың (якуттардың) 2 тегі болатынын, алғашқы тегі қырмұрынды, сопақ пішіндегі, бет сүйегі шығынқы емес, қастары сәл қиғаш, тұла бойы тұзу таза нәсілділер қазақтарды еске түсіретінін, Серошевский, Врангель және т.б. зерттеушілер оған дәлел ретінде оңтүстік якуттар тілінде арыстан, жолбарыс, түйе, жылан, дінгек және т.б. зат атауларының сәйкес келетінін, яғни сахалардың бұл тобын Нохельсон Түркістан өлкесінен көшіп келгенін айтса, М. Тынышшаев өз тарапынан 1880 жылдары Лепсі уезі Мақаншы-Садыр болысынан адам өлтіргені үшін Сібірге жер аударылған Жақсылық деген кісімен 1905 жылы кездесіп, одан қазақ жырына ұқсас мазмұндағы Қозы Көрпеш пен Баян сұлу туралы аңыз естігенін, олар өздерін не Қозыдан, не Баяннан тарағанын баяндайды. Жырда Қозының ауылы Баянның ауылынан ұзап көшіп кеткенде, Баянның ауылын Қодар бастаған қалмақтар басып алып, Баянның үйіне жайғасып, оны алуға бел байлағанда, Баянның ағасы Қозыны іздеуге жолға шығады. Қайтар жолынан адасып қалмас үшін жолай қолындағы заттарын әр жерді белгілеп тастап кете береді. Сандық бұрыштарының түрлі түсті қауырсындардан құрастырылған ерекше әшекей - қарқараны тастаған бір биік тау кейін Қарқаралы, алтын қазық тастаған тау қазірге дейін Алтынқазық аталады. Баянның ағасы Қозыға тастап кеткен белгілері туралы айтуға ғана шамасы жетіп, жан тәсілім етеді. Қозы келгенше тойдың күнін ұзарта тұру үшін Қодарға құдық қазып бер деп қолқа салады. Ол - қазір де бар – Қодарқазған құдығы. Сергиополь қаласының маңындағы Таңсық, Ай, Айғыз деген өзендер Баянның сіңілілерінің атымен аталыпты. «Қозы Көрпеш пен Баян сұлу» аңызының баяндалуының екі маңызы бар, ол - қазақтың саха халқымен тарихи тамырластығы және алты бірдей ономастикалық бірліктің баяны айтылатындығы.

Бұдан әрі М. Тынышшаев 1) «Алаш Алаш болғанда, Алаша хан болғанда», 2) «Үш жүз» немесе «Үш орда», 3) «Алты Алап» деген «тарихи сөздердің» мағынасын түсіндіреді. Автор алшын, ноғай қазақ атауларының жазба деректерде қатар кездесетін; Алаша ханның аты, алаш ноғайлардың ұраны, алаш Алашадан бұрын болған; алшын Алтайды мекендеген кезде шығысындағы монғолдарға жиі шабуылдағандықтан, монғолдар оларды «алап», яғни «қанішер» деп атауы мүмкін; ноғайды, қазақты немесе алшынды қалмақ «алап» деп атауы мүмкін емес, себебі олардың, ноғай мен

қалмақтың «кездесуі» XVII ғасыр басында ғана болған. Оның үстіне «алаш» ноғайларда немесе қазақтарда бұған дейін (Темір заманынан) кездеседі деген түйіндер жасайды. Алаша хан –Хақназар хан деп дәлелдейді.Қазақ аңыздары қазақтың жүзге, ордаға бөлінуін Хақназар ханға телігенмен, оған дәлелді дерек жоқ деп келіп, Батый заманына қатысты екенін дәлелдейді. Ал «жүз» сөзінің «жүз» саны, «бет», «ұрыс» деген мағыналарда қолданылғанмен, рутайпалық бірліктің жиынтық атауының мәнін аша алмайды. Біздің ойымызша, бұл – «дүз» немесе «доз» деген көне түркі сөзі (қазақтар көбіне «жүз» деп емес, «дүз» деп атайды). Егер мен қателеспесем, көне түркілік «доз» сөзі «қорған», «орда» деген мағына береді» деген тұжырымын айтады. Түркі жазба ескерткіштері мен қазіргі түркі тілдерінде «дүз» түбірлі сөздің «жазық, дала, егістік, тегіс жер; тік, тура, түзу; тегіс; шын ақиқат, рас» деген мағыналары бар [2, 310]. Бұдан ұлы жүз, орта жүз, кіші жүз деген тайпалық бірліктер атауындағы «жүз» сөзінде «жазық, дала» деген мағыналардың бар екендігін байқауға болады. Алты алашқа кіші, орта, үлкен ордаларды, қарақалшақ, қырғыз және қатаған, жайма т.б. руларды кіргізеді.

«XVII және XVIII ғасырлардағы қазақтар («Қазақ халқының тарихынан мәліметтерге» толықтыру)» атты еңбегінде 1627-1629 жылдары болған Есім ханның қалмақтарға екі жылдық жорығы кезінде елін аманат етіп кеткен Тұрсынның опасыздығы туралы баяндалғанда Күйік, Құтырған, Торыайғыр, Үлкен бурыл, Кіші бурыл деген жер атауларының қойылу себебі баяндалады.

Автор Тәуке хан кезінде «күшті руларға қарсы тұра алатындай болу үшін әлсіз, аз руларды одақтастырған», «әрбір жекелеген рулар мен аталарды өз билері басқарған. Олар күзде 1-2 айға Тәукенің ханабадына, яғни Ташкенттен оңтүстікке қарай 40 шақырым жердегі Ангрен өзенінің сол жағалауындағы Күлтөбеге жиналатын болған». Бұл жиын халық жадында «Күлтөбенің басында күнде жиын» деген атпен қалғанын түсіндіреді. Ал «Ақтабан шұбырынды, Алқакөл сұлама» деген тарихи тұрақты тіркестегі Алқакөлдің географиялық орналасуын айқындап береді. Ұлы және орта ордалар қашқан жолда екі Алқакөлдің бар екендігін, біріншісі Сырдарияның сол жағалауында Конногвардейский елді мекенінен 6 шақырым, екіншісі Сырдарияның оң жағалауында, Ташкент қаласының кең жазығында, Ташкенттен 90 шақырым және теміржол көшірінен 90 шақырым орналасқанын, халық мәтелінде айтылып отырған Алқакөл Сырдарияның сол жағалауындағы, арғы жағындағы, Конногвардейскийдің қасындағы көл, себебі бергі беттегі Алқакөл қауіпсіз мекен бола алмайтындығын дәлелдейді.

1723 жылы басталған қалмақтар қырғынына қатысты туған «Сауран айналған», «Қайың сауған» деген тарихи мәтелдердің мән-мағынасын ашады, географиялық мекенін, тұрмыс-тіршіліктің мәнін анықтайды. «Сауран айналған» кіші ордада айтылатынын, көне Сауранның Түркістаннан солтүстікке қарай 30 шақырым жерде орналасқанын. Кіші орда Сауран қаласын айналып, Шиелі немесе Қызылорда (Ақмешіт) станциялары арқылы

Хиуаға кеткенін, «Қайың сауған» деген ашаршылық кезде «қайыңның қабығын ашып, қайыңның сөлін қорек ету» деп түсінік береді. Осының барлығы қазіргі лингвистика тілімен айтқанда, антропоцентристік және когнитивтік, тіпті этнолингвистикалық мазмұнын ашу болып саналады.

«Қалмаққырған» деген жердің (бұрынғы Қарасиыр, Торғай уезінің оңтүстік-шығысы) атын 1726 жылдың аяғы немесе 1727 жылдың басында қазақтар (Кіші орданың батырлары бастап) қалмақтарға қарсы шығып, Бұланты, Білеуті өзендерінің бойында алғашқы рет жеңіске жетеді, сондықтан да осылай қойылғанын баян етеді.

«Орда басы» немесе «Бас орда» деп аталуының себебі қалмаққа шабуылға шыққан үш топтың біріккен жері, ол Шымкенттен шығысқа қарай 30 шақырым, Бадам станциясынан 5 шақырым.

Боралдай және Қопқарата өзендерінің жоғарғы ағысындағы «Үлкен орда қонған» деген жер 3 орданың Ұлы, бас ханы болып Тәуке ханның ұлы Болаттың, кіші хан болып бүкіл қазақ халқының қолбасшысы Әбілқайырдың сайланған жері, аралары 3-4 шақырым жердің «Кіші орда қонған» деп аталғанын, Түркістанның шығысына қарай, Ақыртөбе және Подгорное станцияларына қарсы бетте «Әбілқайыр үңгірі» бар екенін тарихи фактілер ретінде дәлелдейді. Бұл жерлердің бір-біріне жақын орналасуынан-ақ олардың уақытша аялдама, жаугершілік кезінде ғана тұрақ болғандығы «қонған» деген атынан байқалып тұр.

Сонымен қатар тарихшы сарт, тәжік, өзбек ұлыстарының, құрама руының анықтамасын береді. VIII ғасырда арабтардан шығыстан ығысқан түркі тайпалары (қарлұқтар, оғыздар, қара қытайлар-монғол тектес) Сырдария арқылы батысқа өтіп, 1000 жылдардың шамасында Мауреннахрдағы Иран елін басып алады. Сол кезден бастап, Мауреннахр түркі елі - Түркістан аталады. Түркі мен иран тайпаларының ұзақ уақыт аралас-құралас болуынан жаңа ұлыс сарт пайда болады. Сарттардың өмір сүру салты мен әдет-ғұрпы ирандықтарға жақын болса, тілі түркілік болды. Осылайша қала халқы сарттар, ауыл халқы өзбектер болды. Өзбек пен сартты бір-бірінен айыру үшін «Сен кімсің?» деген сұрақ қойғанда, өзбек өзі шыққан тайпасын (кенегес, қатаған, бария, қышпақ), сарт тұратын қаласын айтып жауап береді. Ал түркі (қазақ, өзбек) және монғол тайпаларынан құралған бірлікті «құрама» деп атайды. Арабтар Ангрэн өзенін Илақ, Түркі немесе Шыршық өзенін Чач деп атаған. Жиделі-Байсын дегендегі Жиделі – тау аты, Байсын – шығыс Бұхарадағы қала деген түсініктер береді. Қазіргі Дүңгененің бастапқы атауы Қосағаш, ал казактар Бақанас атап кеткен жердің дұрыс аты Бақанасты, себебі «өзен суының тереңдігі бақан бойынан асады» деген ақиқаттарды ашады.

М. Тынышпаевтың жазуынша, Генри Говорт, монғол тарихшысы Санан Сетцендер монғол руына жалайырлар да кіреді, Шыңғыс ханның атақты қолбасшысы Мукули Гован жалайырдан шыққан. 1250 жылы жалайырлар 4 топқа бөлінген, екі бөлігі Сыр бойын мекендегендер –

сырманақтар, Шу бойын тұрақтағандар – шуманақтар деп аталған. Жошы ұлысының 4 000 әскеріне кірген жалайырлар Шу бойын, Балқаштың батыс және солтүстік жағалауын, Іле өзенінің жағасын мекендеген. Қарқаралы уезінің оңтүстігінде жалайырлардың тоқырауын немесе тоқырауыт деген тармағы тұрақтаған, содан жергілікті өзен «Тоқырауын» деп аталған деген нық пікір айтады.

Қоғам қайраткері, мамандығы теміржолшы болса да тұла бойы тарихшы М.Тынышпаевтың еңбектерінен қазақ тілінің сөз, тіл байлығының төркіні мен тарихына қатысты пікірлерін «лингвистикалық тұжырымдары» деп атауымыздың басты себебі ғалымның тілдік тұлғалар мен бірліктерге (сөз, сөз тіркесі, сөйлем, тарихи тұрақты тіркестерге, мәтелдерге) фонетикалық, лексикалық-семантикалық және грамматикалық талдаулар жасауымен тікелей байланысты. Олардың дені ономастиканың этнонимдер (туба, саха, өзбек, қазақ, татар, ноғай, түркі, сарг, құрама), антропонимдер (Тимучин, Ақсақ Темір, Алаша хан), топонимдер (Қарқаралы, Алтынқазық, Қодар қазған, Таңсық, Ай, Айғыз, Баянауыл, Берішкөл, Черкиш, Ачин, Алчедат, Алтын, Ромодан, Тана, Одоев, Таман, Табын, Азов, Қазақ, Алшын, Телецк, Алаша хан мазары, Күйік, Құтырған, Торыайғыр, Кіші бурыл, Үлкен бурыл, Қалмаққырған, Үлкен орда қонған, Кіші орла қонған, Аңырақай, Илақ-Ангрен, Чач-Шыршық, Бенакет-Ташкент, Келтеқара, Садырмүрде, Садырсай, Садыр қамалған бұлақ, Алқакөл, Жиделі, Байсын, Алакөл, Ордабасы, Қарааспан, Қалаш, Дүңгене, Бақанасты, Тоқырауын, Екіаша, Органум, Арғын қатын, Боралдай) болып келеді. Ғалым зерттеуінде негізінен «Жердің аты – ғаламның хаты» деген қағидаға сүйеніп, этнонимдерден болған топонимдерге көп көңіл бөледі. Мәселен, Орта орданың үлкен тармақтарының бірі «арғын» атауы Ергене, Органа, Арғұна қатын, Органум, Бурятиядағы Амур теңізіне құятын Аргун өзені, Алтайдағы Катуні өзгені құятын Аргут өзені, қытайша «алунь» немесе «бай-егу», Кавказда «арғын» атаулы тау шатқалы, тау, өзен, ауыл атаулары бар, ал қырғыз тілінде «аралас» деген, яғни қодас пен сиырдың буданы деген мағына береді. Ал Кіші орданың ру атаулары этнонимдік топоним ретінде көштеп кездеседі: беріш (Сібірдегі Беріш өзені, Берішкөл, Бұрыш көлі, Ресейдің оңтүстігі мен оңтүстік-шығысындағы Барышевка станциясы, Бирюч қаласы, Барыш өзені, Барыш теміржол станциясы, Барышовка елді мекені, Бирючи және Құр Бирючи өзендері, Бирючевка деревнясы, Бұрыш өзені, Барашы қаласы), алшын (Алчедат өзені, Ачинск қаласы, Алазон, алчид, үлкен ачин, кіші ачин – қызыл тайпасының рулары. Мұндағы «ачин» деген ру атындағы «л» әрпі («алшы» дегеннің орнына «ашы», «алып кел» дегеннің орнына «әкел» дегендердегі секілді) түсіп қалған да, «Алчедат» деген өзен атына «т» көптік жалғауы жалғанған, сонда «ачин» - «алчин», «алчедат» - «алчед» болып шығады деген талдама түсініктеме береді), кете (Сібірдегі Катуні өзеніне құятын Үлкен кет, Кіші кет өзендері), шеркеш (Сібірдегі Черкиш өзені, Ресейдің оңтүстігі мен оңтүстік-шығысындағы Черкасск қаласы, Днепр өзені

бойындағы Ескі Черкасск, Жаңа Черкасск қалалары), адай (Ресейдің оңтүстігі мен оңтүстік-шығысындағы Удай өзені, Одоев қаласы), рамадан (сол өңірдегі Ромодан қаласы), алтын (Сібірдегі Алтын атты жер атаулары, Ресейдің оңтүстігі мен оңтүстік-шығысындағы Алтын станциясы, Алтын тауы, Алтын төбе), тана (Ресейдің оңтүстігі мен оңтүстік-шығысындағы Дон өзені XIV ғасырға дейін «Танаис» деп аталған -ис – грек тілінің жалғауы, Азов теңізі мен Азов қаласы «Тана» деп аталған), тама (Ресейдің оңтүстігі мен оңтүстік-шығысындағы Кубань өзенінің теңізге құяр жері «Тамань» түбегі деп аталады). М.Тынышпаев жоғарыдағы тарихи тілдік фактілерден: «Бір ғажабы, бұл аймақтардағы (Ресейдің оңтүстігі мен оңтүстік-шығысындағы – Ш.Ш.) географиялық және тарихи атауларында монғол шапқыншылығына дейінгі кезеңде (тіпті XIV ғасырға дейін) Үлкен орда мен Орда орда руларының аттары (қышпақтан басқа) мүлдем кездеспейді», ал Сібір өңірінде Үлкен және Орда ордалардың арғыннан басқасына қатысты жер атаулары жоқ екенін ескертеді.

Түйіндей келгенде, М.Тынышпаев қазақ тарихының рулар мен тайпалардың тарихынан құралатынын, тілімізде қазіргі кезеңде мән-мағынасы, мазмұны түсініксіз сөздер мен сөз тіркестерінің түп-төркіні тарихи деректерде жатқандығын, халық тарихын туыс түркі тайпалары мен көрші елдердің тарихымен тығыз байланыста дәйектеліп, дәлелденетінін саралап берген.

#### ӘДЕБИЕТТЕР

1. *Тынышпаев М.* История казахского народа – Алматы: Санат. –1998. –224 с.
2. *Севортян Э.В.* Этимологический словарь тюркских языков. – Москва: Наука, 1980. – С.303-310,

SH.SH. ZHALMAKHANOV (Karaganda)

#### SOME ASPECTS OF THE ETYMOLOGICAL ANALYSIS OF ONOMASTIC UNITS IN THE WORKS OF M. TYNYSHPAEV

The article is dedicated to the consideration of some questions to etymology and history of words importance, word-combinations, phraseologisms and historical sayings of the engineer-railwayman, historian M. Tynyshpaev. It is analyzed mainly onomastic units, used in the works of M. Tynyshpaev such as etnonyms, toponyms, antroponyms and hydronyms, bound not only with Kazakh history but also as a whole turkic people. The analysis is realized with the consideration of such criterion of etymology as: phonetic, lexical-semantic and grammatical.

As a result of research the author is maintained that the process of the discovery of etymology and origin of history of words importance (semantic derivation) determine by historical fact influences upon one people on another as a result of close location territory of their residences.



Р.БЕЙСЕТАЕВ

## ҚАЗАҚ ТІЛІ ДАУЫССЫЗ ДЫБЫСТАРЫНЫҢ БИОЛОГИЯЛЫҚ ЖАСАЛЫМЫ ЖӘНЕ ТАБИҒИ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ

*В статье говорится об особенностях физиологического и анатомического создания согласных звуков казахского языка. Основные особенности сингармонического казахского языка: ритмическая группа состава слога связанный тембром, создание звука языка нестабильное, а значит, акустический облик непостоянен. И тогда, любой звук во время разговора создается как «бесконечное».*

*Makalede kazak dili ünsüz seslerinin fizyolojik yapısı ve özellikleri incelenmiştir. Seslerin yapısı devamlı olmadığı için tüm sesler konuşma sırasında “sonsuz” renkli olduğu belirtilmiştir.*

Бабаларымыз ғұмыр кешкен көпшелі өмір салтының бізге қалдырған рухани асыл мұраларының бірі – сингармониялық қазақ тілі. Ұлы даладағы ұзаққа созылған көпшелі өмір салты, оның аясында қалыптасқан ұлттық сөйлеу жүйесі, ойлау жүйесі, дүниетанымы қазақ тілінің сингармониялық құрылымда қалыптасуына негіз болды. Тіл дыбыстары сингармониялық тілдің қалыптасқан дыбыстық жүйесін құрайды. Олар сананың, сөйлеу мүшелерінің үйлесімді әрі ерекше үнемді қызметінің нәтижесінде пайда болып, айналаға тарайды.

Қазақ тілінің материясы – оның артикуляциялық ерекшеліктері айнымалы, осыған орай акустикалық сипаттары құбылмалы дыбыс жүйесі. Біздің мақсатымыз, ұлттық тілдің дыбыстарының биологиялық артикуляциялық ерекшеліктерін жан-жақты зерттеу.

Осы толқынды құбылыстың қазақ тілінде жасалымы, ерекшеліктері және атқаратын қызметі күні бүгінге дейін сан-алуан ой-пікір туғызып, көптеген зерттеуге арқау болып келеді. Проф. Ә. Жүнісбеков "Қазақ тілінің дауысты-дауыссыз дыбыстары Европа тіл білімінің фонема теориясына бағынбайды, қазақ тілінде фонема жоқ, фонологиялық негіз буын" деген пікір айтады [1, 4-6]. Сонымен қоса, профессор А. Айғабылов "Қазақ фонологиясының жай-күйі де екінші бір көлденең тартылған кедергі. Біз осындай жағдайларға байланысты фонема терминінен гөрі дыбыс терминін қолдануды жөн көрдік" [2, 8] деген пікір айтады. Сондықтан, осы екі ғалымның пікірі зерттеу жұмысының өн бойына негіз болып алынды. Біздің ойымызша да, қазақ тілі дыбыстарының фонологиялық мүмкіндігі буын құрауға қатысумен толық шектелген. Ұлттық тілдің дыбыстарының артикуляциялық ерекшеліктері жан-жақты зерттеліп, арнайы мемлекеттік авторлық куәліктермен қамтамасыз етілді және баспадан шықты [3-8].

Тілдің сөз просодиясы ұлттық әдеби тілдің негізі – әдеби тілдің орфоэпиялық нормаларын айқындап, белгілеудің басты құралы. Сонымен қоса, тілдің сөз просодиясы ұлт өкілінің сөйлеу мүмкіндігінің және дыбыстау

ерекшеліктерінің көрсеткіші. Тіл дыбыстарын жіктеудің принциптері, жалпы, адамның тіл дыбыстарын талдау, жіктеу ұлттық тілдің сөз просодиясының аясында іске асуы тиіс. Сондықтан, кез келген лингвистикалық теория ұлттық сөйлеу мүмкіндігінің және жеке ырғақтық топ пен тұтас сөйлемді дыбыстау ерекшеліктерінің көрсеткіші.

**1. Қазақ тілі дыбыстарын зерттеудің кешенді тәсілдері.** Қазақ тілінің табиғи материясы – оның артикуляциялық ерекшеліктері айнымалы, акустикалық сипаттары құбылмалы дыбыс жүйесі. Мақсатымыз, ұлттық тілдің дыбыстарының артикуляциялық ерекшеліктерін жан-жақты зерттеу. Бұл үшін тұтас қарастырылған бес түрлі зерттеу тәсілі қолданылды:

1) сәбилердің тілі шығар алдындағы сөйлеу мүшелерін қозғауын табиғи қалыптастыруына және толық игеруіне бақылау жүргізілді;

2) дұрыс сөйлей білетін ұлт өкілдерінің тілдерінде сақталған қазақ тілі дыбыстарының артикуляциялық ерекшеліктеріне, ырғақтық топ құрып сөйлеу мүмкіндіктеріне бақылау жүргізілді;

3) фотоға түсіру әдісі;

4) қабатты рентгенография – томография әдісі;

5) ультрадыбысты зерттеу (УДЗ) әдісі.

**2. Қазақ тілінің дауыссыз дыбыстары.** Қай тілде болмасын, оның дыбыс жүйесінде саны жағынан көбі, сапасы жағынан күрделісі дауыссыз дыбыстар болып келеді. Баршаға тән болғандықтан, қазақ тілінің дыбыс жүйесіндегі ахуал да осылай. Десек те, қазақ тілінің дауыссыз дыбыстарының саны шектелі, жасалу орны мен жолы ретгі, осыларға орай, табиғи жіктелуі жүйелі болып шығады. Бұл – тілдің дауыссыз дыбыстарын фонетикалық әліпбиде орналастыруда өте ыңғайлы.

Қазақ тілінде дауыссыз дыбыстар кедергі кеңістігінің шамасына қарай үнсіз [қ, ғ, к, г, ш, ж, т, д, с, з, п, б], үнді [м, н, ң, л, р] және жартылай дауысты [й, у] болып, үш топқа бөлінеді. Бұлардың барлығына ортақ фонетикалық қасиет, олар жеке тұрып буын құрай алмайды. Сондықтан, жалшылама, дауыссыз дыбыстар деп аталады. Тілімізде дауыссыз дыбыстардың жеке дыбысталмайтыны белгілі. Сондықтан эксперимент барысында үнсіз дауыссыздар қы, ғы кі, гі, ..., бы болып, ал үнділер ым, ын, ың, ыл, ыр болып дыбысталынды. Жартылай дауыстылар [й], [у] өз атауларына сай дыбысталынды.

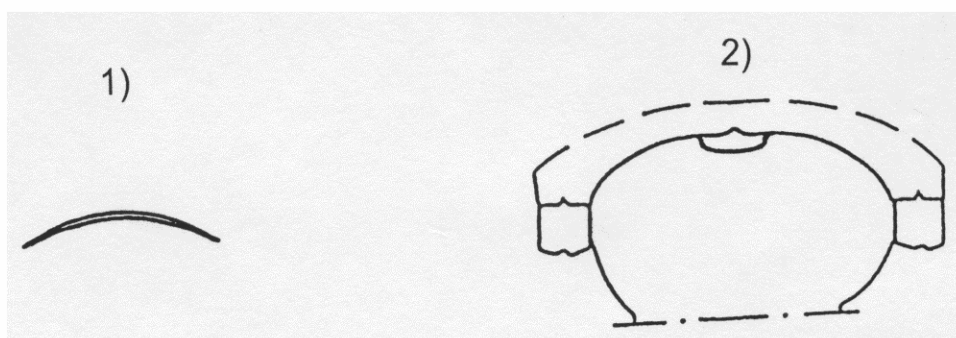
Тілімізде үнсіз дауыссыздар сөйлеу мүшелерінің кедергі пайда болған тұсының бұлшық еттерінің ширығу шамасына қарай екі топқа жіктеледі: ширығу қалшы қатты болса – қатаң [қ, к, ш, т, с, п], ал ширығу солғын болса – ұяң [ғ, г, ж, д, з, б] дыбыстар жасалады.

Бұл дауыссыздар кедергінің ауыз қуысындағы пайда болған орнына қарай: тіл арты [қ, ғ], тіл ортасы [к, г], тіл ұшы – қызыл иек [ш, ж], тіл ұшы – тіс [т, д, с, з] және қос еріндік [п, б] болып жіктеледі. Жіктеу нәтижесі көрсетіп тұрғандай, қатаң-ұяң [т-д, с-з] екі жұп дыбыстардың жасалу орындары бір. Айырымдары: [т-д] тоғысыңқы кедергілі дыбыстар – олардың

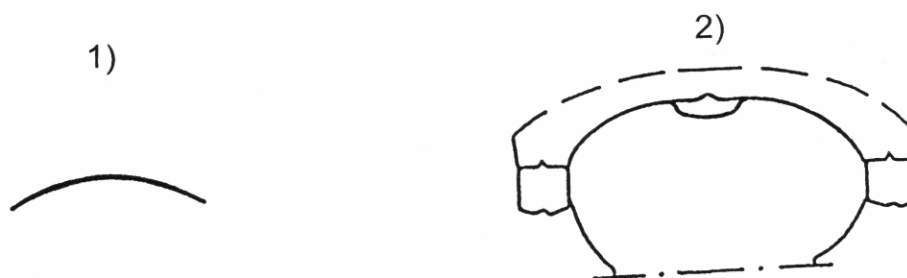
жасалуында тіл ұшы астыңғы күрек тістерге нық тиіп тұрып, дыбыстау алдында тілдің алдыңғы шені үстіңгі күрек тістерге нық [т] немесе солғын [д] тиіп ажырайды. Жүп [с-з] жуысыңқы кедергілі дыбыстар – олардың жасалуында тіл ұшы астыңғы күрек тістерге нық тиіп тұрып, дыбыстау кезінде тілдің алдыңғы шені үстіңгі күрек тістерге жуықтап тұрады. Тіл ұшының бұлшық етінің ширығу қалшы қатты [с] немесе солғын [з] болады. Дыбыстау кезінде өкпеден шыққан ауа ағыны тіл алдымен үстіңгі күрек тістердің арасынан сүзіліп шығып, ысыл [с] немесе ызың [з] дыбысы жасалады.

Зерттеу нәтижесінде байқайтынымыз: [ш-ж, с-з, т-д] дыбыстарының жасалуында тіл бойында екі кедергі пайда болады. Сондықтан, бұл дыбыстарды қос кедергілі дыбыстар деуіміз керек. Ол кедергілердің пішіндері 1-ші және 2-ші суретте берілді.

Бұл арада тоғысыңқы кедергілі дауыссыз дыбыстардың жасалу ерекшеліктері назар аударарлық. Оларды дыбыстау үш фазалы болып келеді: бірінші – дайындық фазасы, екінші – дыбыстау фазасы, үшінші – дыбыстау соңы.



1-сурет. Ызың [ш]-[ж], [с]-[з] дыбыстарының жасалуындағы пайда болатын тіл бойындағы қос кедергі: 1) – тіл ұшы мен тіс (қызыл иек) арасы; 2) – тіл ортасы мен жұмсақ таңдай арасы.



2-сурет. Шұғыл [т]-[д] дыбыстарының жасалуында тіл бойында пайда болатын қос кедергі: 1) – тіл алды мен жоғарғы күрек тістің арасы; 2) – тіл ортасы мен жұмсақ таңдайдың арасы.

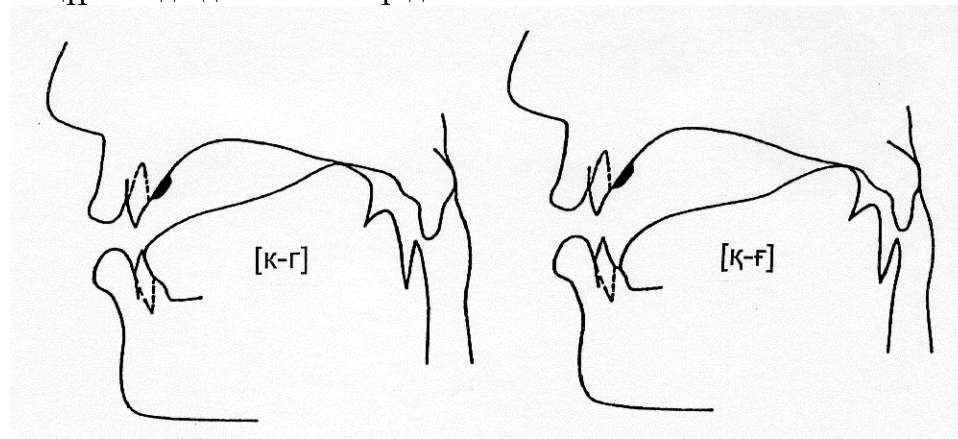
Дайындық фазасы – шұғыл дауыссыздарды дыбыстау алдында тіл бойында немесе қос ерін арқылы белгілі бір тоғысыңқы кедергі пайда болып, өкпеден шыққан дыбыстау ауа ағыны осы кедергіге тоқтап, ауыз қуысында айтарлықтай қысым пайда болады (бұларды дыбыстауда барысында жұмсақ таңдайдың арты мұрын қуысы жолын толық жауып тұрады).

Дыбыстау фазасы – тіл бойындағы кедергі өзінің үстіңгі бөлігінен кілт (не солғын) ажырап (қы, ты немесе пы болып айтылғандықтан), қысылып тұрған ауа ағыны кедергінің осы сәттегі ішінін ағып өтіп, шұғыл дыбыс пайда болады.

Дыбыстау соңы – сөйлеу мүшелерінің жайдары (қалыпты тыныс алу) қалпына келуі.

Зерттеу нәтижесінде алынған дауыссыз дыбыстардың жасалуындағы артикуляциялық ерекшеліктер 3-ші – 8-ші суретте берілді.

[к] – тіл ұшы астыңғы қызыл иекке тиіп, тілдің артқы шені көтеріліп жұмсақ таңдайдың артқы тұсына нық тиіп, тоғыспалы кедергі жасап, содан кейін кілт ажырауынан жасалатын шұғыл тіл арғы (жуан) дауыссыз дыбыс (3-ші суретті қараңыз). Тілдің кедергі пайда болған тұсы қатты ширығып тұрады, сондықтан қатаң дыбыс. Тілімізде өте жиі қолданылатын, қазақ сөздеріне ашық өң беретін дыбыс. Сөздің барлық буынында кездеседі және тек жуан дауыстылармен тіркеседі, ал ырғқтық топтың құрамында аралық дауыстыларымен буын құрап, сөз және ырғақтық топ құрамында дыбыстала береді.



3-сурет. Қазақ тілінің шұғыл жуан [қ]-[ғ] (оң жақта) және жіңішке [к]-[г] (сол жақта) дауыссыз дыбыстарының жасалуындағы сөйлеу мүшелерінің қалпы.

[ғ] – тіл ұшы астыңғы қызыл иекке тиіп, тілдің артқы шені көтеріліп жұмсақ таңдайдың артқы тұсына тиіп, тоғыспалы кедергі жасап, содан кейін солғын ажырауынан жасалатын шұғыл тіл арғы (жуан) дауыссыз дыбыс

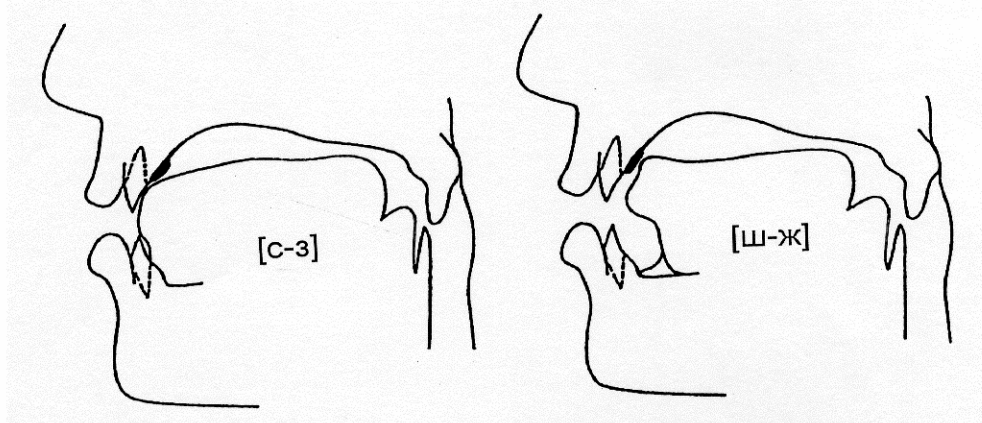
(3-ші суретті қараңыз). Тілдің кедергі пайда болған тұсы солғын ширығыш әрі жұтқыншақтың дірілінен қосымша ғырыл дыбыс пайда болады, сондықтан ұяң дыбыс. Тілімізде жеке сөздің басында және аяғында кездеспейді, басқа буындарында жиі қолданылады және біркелкі жуан дауыстылармен тіркеседі. Ырғақтық топтың құрамында аралық, ал жекелеме сөздердің тіркесінде [ө], [ұ], [і] дыбыстарымен буын құрап, еркін дыбыстала береді.

[к] – тіл ұшы астыңғы күрек тістердің ұшына нық тиіп, тіл ортасы көтеріліп жұмсақ таңдайдың алдыңғы тұсына нық тиіп тоғыспалы кедергі жасап, содан кейін кілт ажырауынан жасалатын шұғыл тіл ортасы (жіңішке) дауыссыз дыбыс (3-ші суретті қараңыз). Тілдің кедергі пайда болған тұсы қатты ширығыш тұрады, сондықтан қатаң дыбыс. Тілімізде өте жиі қолданылады, сөздің барлық буынында кездеседі, тек аралық және жіңішке дауыстылармен буын немесе сөз құрамында дыбысталады.

[г] – тіл ұшы астыңғы күрек тістердің ұшына тиіп, тіл ортасы көтеріліп жұмсақ таңдайдың алдыңғы тұсына тиіп, тоғыспалы кедергі жасап, содан кейін кілт ажырауынан жасалатын шұғыл тіл ортасы (жіңішке) дауыссыз дыбыс (3-ші суретті қараңыз). Тілдің кедергі пайда болған тұсы солғын ширығыш әрі жұтқыншақтың дірілінен қосымша гiрiл дыбыс пайда болады, сондықтан ұяң дыбыс. Тілімізде жеке сөздің басында және аяғында кездеспейді, басқа буындарында жиі қолданылады және біркелкі жіңішке немесе аралық дыбыстармен буын құрап дыбысталады.

[ш] – жасалуында тілдің екі жақ бүйірі жоғарғы бүйір тістер мен қатты таңдайдың шеттеріне жымдасып, ал тіл ортасы ойыс түсіп, ауа ағыны өтетін өзек пайда болады. Тіл ортасы жұмсақ таңдайға жуықтап тұрып бірінші кедергі пайда болса, ауа ағыны тіл бойынан шығар тұста тіл ұшы үстіңгі қызыл иекке жуықтап тұрып, екінші кедергі пайда болады (4-шы суретті қараңыз). Тіл ортасындағы ойыс өзектен өткен дыбыстау ауа ағыны аталған қос кедергіден сүзіліп өтіп, ызың дыбыс пайда болады және [ш]-ны осы күрделі жасалу тәсіліне сай қос кедергілі деп те атайды. Жасалу ерекшелігі: [ш] дыбысының жасалуында тілдің өн бойы ерекше ширығып тұрады, сондықтан қатаң дыбыс. Осы қасиетіне және жасалу тәсілінің күрделілігіне орай [ш] ешбір дыбыстың ықпалына илікпейді, керісінше, қазақ тіліндегі барлық дыбыс сөз (ырғақтық топ) ішінде [ш]-ның артикуляциялық әсеріне бейімделеді. Сөз тұлғасының барлық шенінде қолданыла береді.

[ж] – дыбысы жасалу тәсілі бойынша [ш]-мен бірдей, тек тілдің бұлшық етінің ширығу қалшы сәл солғын, сондықтан ызың ұяң дыбыс (4-ші суретті қараңыз). Тілдің екі жақ бүйірі жоғарғы бүйір тістер мен қатты таңдайдың шеттеріне жымдасып, ал тіл ортасы ойыс түсіп, ауа ағыны өтетін тар өзек пайда болады. Сөздің барлық шенінде қолданылып, тек сөз соңында өте сирек қолданылады және қатаңданбайды (мысалы: тәж, баж-баж, құж-құж т.б.).



4-сурет. Қазақ тілінің шұғыл [ш]-[ж] (оң жақта) және [с]-[з] (сол жақта) дауыссыз дыбыстарының жасалуындағы сөйлеу мүшелерінің қалпы.

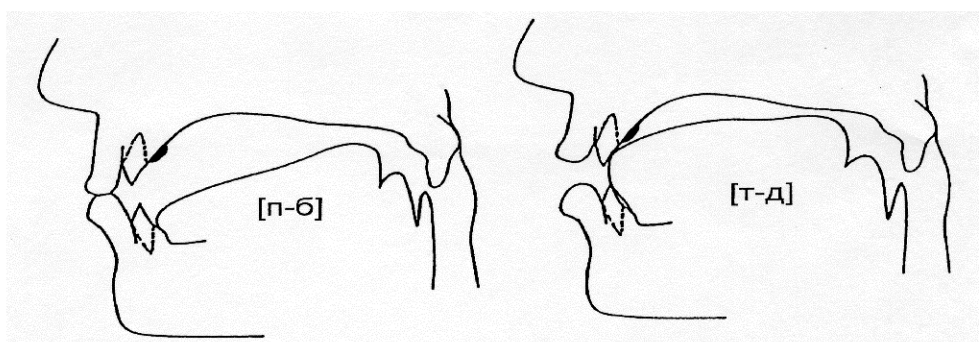
[с] – тілдің екі жақ бүйірі жоғарғы бүйір тістер мен қатты таңдайдың шеттеріне жымдасып, ал тіл ортасы ойыс түсіп, дыбыстау ауа ағыны өтетін өзек пайда болады. Тіл ортасы жұмсақ таңдайдың алдыңғы шеніне жуықтап тұрып, бірінші жуысыңқы кедергі пайда болса, тіл алды үстіңгі күрек тістерге жуықтап тұрып, екінші жуысыңқы кедергі жасалады. Аталған екі кедергіден сүзіліп өткен ауа ағыны ысылдап шығады, нәтижесінде, ызың дыбыс пайда болады (4-ші суретті қараңыз). Дыбыстау кезінде тіл ұшы астыңғы қызыл иек пен күрек тістердің ара шамасына тіреліп тұрып, тіл ұшы мен тіл алдының бұлшық еттері ширығып тұрады. Сондықтан ашық айтылатын, қазақ сөздеріне ерекше көрік беретін, қатаң дыбыс пайда болады. Сөз ішінде буын таңдамай, сөздің (ырғақтық топтың) барлық шенінде қолданыла береді.

[з] – жасалу тәсілі бойынша [с]-мен бірдей, тек тілдің бұлшық еттерінің ширығу қалпы солғын, сондықтан ызың ұяң дыбыс (4-ші суретті қараңыз). Сөз соңында сирек кездесіп (қаз, жаз, саз т.б.), ал басқа буындарында жиі қолданыла береді.

[т] – тілдің ұшы төменгі күрек тістердің түбіне тіреліп, ал тіл алды үстіңгі күрек тістердің орта тұсына нық тиіп, содан кейін кілт ажырауы арқылы жасалатын шұғыл дауыссыз дыбыс. Т-ны дыбыстау кезінде тіл ұшы мен тіл алдының бұлшық еттері қатты ширығып тұрады, сондықтан қатаң дыбыс. Дыбыстау кезінде тіл ортасы жұмсақ таңдайдың алдыңғы шеніне жуықтап тұрып, бірінші жуысыңқы кедергі пайда болса, тіл алды үстіңгі күрек тістердің орта шеніне нық тиіп, екінші тоғыспалы кедергі пайда болады (5-ші суретті қараңыз). Сондықтан қос кедергілі дыбыс дейміз. Айтылу тәсіліне қарай шұғыл, жасалу орнына қарай тіл ұшы-тіс дыбыс. Тоғыспалы кедергінің тіс пен ширыққан тіл алдының бұлшық еттері арқылы жасалуынан

ашық тықылдап айтылады: қазақ сөздеріне ерекше ашық үн беретін дыбыс. Буын талғамай сөздің барлық буынында қолданыла береді.

[д] – жасалу тәсілі бойынша т-мен бірдей, тек тілдің бұлшық еттерінің ширығу қалшы сәл солғын, сондықтан шұғыл ұяң дыбыс (5-ші суретті қараңыз). Жеке сөздің (ырғақтық топтың) соңында кездеспейді, ал басқа буындарында жиі қолданылады.

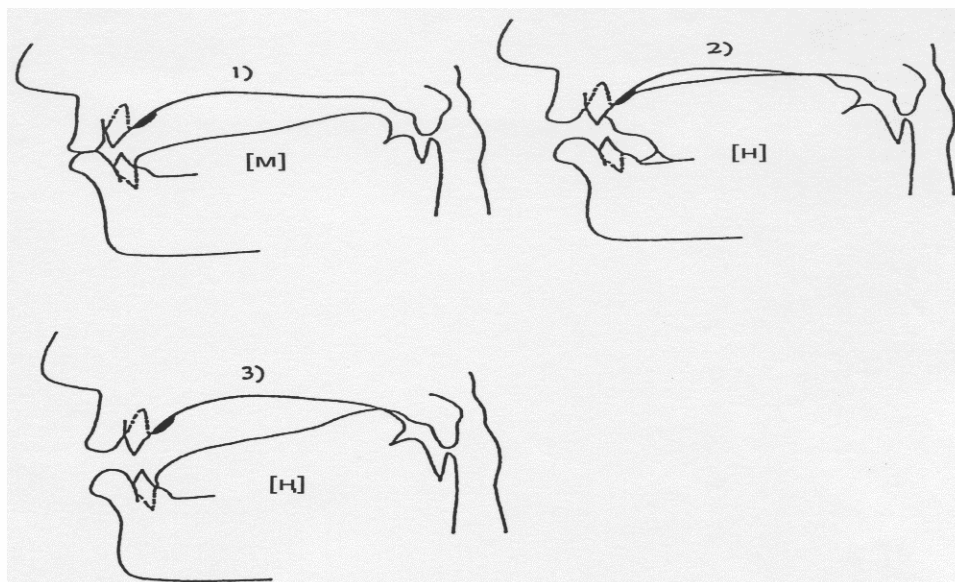


5-сурет. Қазақ тілінің шұғыл [т]-[д] (оң жақта) және [п]-[б] (сол жақта) дауыссыз дыбыстарының жасалуындағы сөйлеу мүшелерінің қалшы.

[п] – қос еріннің бір-біріне нық тиіп жымдасып, содан кейін кілт ажырауынан жасалатын шұғыл дауыссыз дыбыс. Тоғысу барысында қос еріннің бұлшық еттері ерекше ширығып тұрады, сондықтан қатаң дыбыс. Жеке дыбысталуда (жуан шы- болып айтылғандықтан) бұл дыбыстың жасалуында тіл ұшы астыңғы қызыл иекке тиіп тұрып, тіл арты жұмсақ таңдайдың артқы шеніне қарай көтеріледі (5-ші суретті қараңыз). Сөз басында кездеспейді, ал сөздің (ырғақтық топтың) басқа барлық буынында айтыла береді.

[б] – жасалу тәсілі бойынша [п]-мен бірдей, тек қос еріннің бұлшық еттерінің ширығу қалшы солғын, сондықтан шұғыл ұяң дыбыс (5-ші суретті қараңыз). Сөздің (ырғақтық топтың) барлық буынында айтыла береді.

[м] – дыбысталуда қос еріннің бір-біріне нық тиіп жымдасуы (жеке дыбыстауда -ым болып айтылуына байланысты), тіл ұшының астыңғы қызыл иекке тиіп, тіл артының жұмсақ таңдайдың артқы шеніне қарай көтерілуінен жасалатын үнді дыбыс. Ауыз қуысында жасалғанымен дыбыстау ауа ағыны мұрын жолы арқылы шығатындықтан әрі мұрын жолды реңді болғандықтан, мұрын жолды дыбыс деп аталады. Кедергінің қос ерін арқылы жасалуына байланысты еріндік дыбыс делінеді (6-шы суретті қараңыз). Сөздің барлық шенінде қолданыла береді.



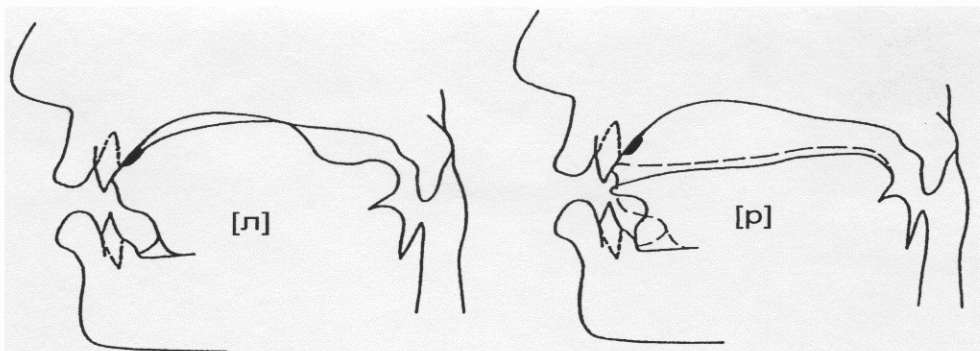
6-сурет. Қазақ тілінің мұрын жолды дыбыстарының жасалым ерекшеліктері: 1) – қос еріндік [м] дыбысы; 2) – тіл ортасы [н] дыбысы; 3) – тіл ортасы мен тіл арты аралығында жасалатын үнді [н] дыбысы.

[н] – тіл ұшының үстіңгі күрек тістерге нық тиіп, екі жақ бүйірі бүйір тістер мен қаты таңдайға жымдасып, ал тіл ортасы жұмсақ таңдайдың алғы шенінде қабысуымен жасалатын үнді дыбыс (6-шы суретті қараңыз). Ауыз қуысында жасалғанымен, дыбыстау ауа ағыны мұрын жолы арқылы шығатындықтан әрі акустикалық сипаты мұрын жолды реңді болғандықтан мұрын жолды дыбыс деп аталады. Кедергінің тіл ортасы арқылы жасалуынан тіл ортасы дыбыс делінеді. Сөз басында сирек, ал сөз ортасы мен аяғында жиі қолданылады.

[ң] – тілдің артқы жағы (жеке дыбысталуда **-ың** болып айтылғандықтан) жұмсақ таңдайдың артқы жағымен қабысуынан жасалатын үнді дыбыс (6-шы суретті қараңыз). Тіл ұшы астыңғы қызыл иекке нық тиіп тұрады. Ауыз қуысында жасалғанымен, дыбыстау ауа ағыны мұрын қуысы арқылы шығатындықтан, мұрын жолды реңді болып жасалады. Сөз басында қолданылмайды, ал қалған шенінде кездесе береді. Жуан-жіңішке буын (сөз) таңдамай, кез-келген сөздің құрамында қолданыла береді.

[л] – тіл ұшы үстіңгі күрек тістердің орта тұсына нық тиіп, тіл алдының екі жақ бүйірі жоғарғы тістер мен қатты таңдайға жымдасып, тілдің орта шені жұмсақ таңдайдың алдыңғы тұсына жымдасуы арқылы жасалатын үнді дауыссыз дыбыс (7-ші суретті қараңыз). Жасалу ерекшелігі: тілдің орта тұсының екі жақ бүйірі төмен түсіп, дыбыстау ауа ағыны өтуіне жол ашады. Сондықтан қос бүйірлік дыбыс деп аталады. Сөз басында өте сирек қолданылып, ал басқа шенінде жиі кездеседі.



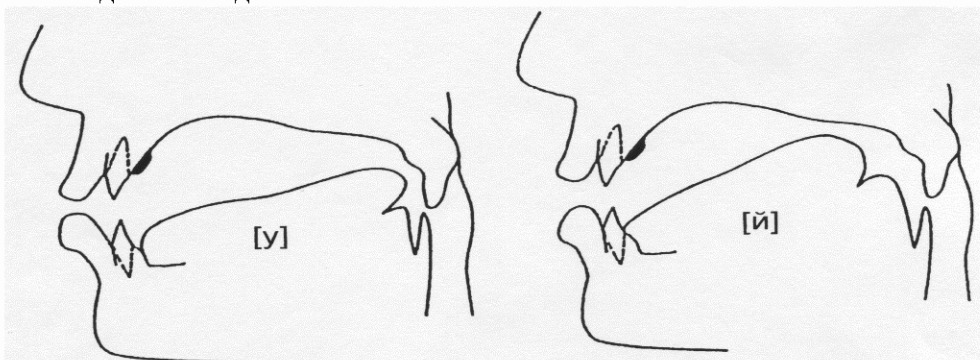


7-сурет. Қазақ тілінің үнді [р] (оң жақта) және [л] (сол жақта) дауыссыз дыбыстарының жасалуындағы сөйлеу мүшелерінің қалпы.

[р] – жасалуда тіл ұшының үстіңгі күрек тістердің орта тұсына тиіп-ажырап тербеліп, нәтижесінде, осы арадан сүзіліп өткен дыбыстау ауа ағынында тербелмелі қозғалыс пайда болады (7-ші суретті қараңыз). Міне, аталған дыбыстау ауа ағынының дыбыс жиілігі бар тербелмелі қозғалысынан [р] дыбысы жасалады. Сөз басында кездеспейді, ал ортасы мен аяғында көп қолданылады.

[й] – жасалуда тіл ұшының астыңғы күрек тістерге нық тиіп, ортасы жұмсақ таңдайдың алдыңғы тұсына қарай көтерілуінен пайда болатын үнді жартылай дауысты дыбыс (8-ші суретті қараңыз). Жеке тұрып жіңішке айтылады. Сөз басында қолданылмайды, ал басқа буындардың бірінші не соңғы дыбысы бола алады.

[у] – қос еріннің дөңгеленіп алға жылжып, ал тіл артының жұмсақ таңдайдың артқы шеніне қарай көтерілуінен пайда болатын үнді дауыссыз дыбыс (8-ші суретті қараңыз). Жеке тұрып жуан айтылады. Сөз басында сирек кездесіп, ал басқа буындардың бірінші не соңғы дыбысы бола алады. Ал бүгінгі жазуымыздағы ту, су, бу сөздеріндегі у әріптік өрнек: ол айтылғанда – ұу болып дыбысталады. Жіңішке буынды сөздің құрамында ұу болып дыбысталады.



8-сурет. Қазақ тілінің үнді [й] (оң жақта) және [у] (сол жақта) дауыссыз дыбыстарының жасалуындағы сөйлеу мүшелерінің қалпы.

1-8-ші суретте келтірілген қазақ тілі дыбыстарының жасалу бейнесі бізге олардың физиологиялық жасалым механизмін анықтауға мүмкіндік берді. Тіл дыбыстарының жасалуында, олардың барлығына ортақ табиғи ерекшелік бар екендігі анықталып отыр (жоғарыда келтірілген 1-ші – 8-ші суретті қараңыз):

- қазақ тілінің кез-келген дыбысы тіл бойында пайда болатын бір кейде екі) кедергінің әсерінен жасалады;
- дыбыстау кедергісі тіл арты мен ортасы аралығының жұмсақ таңдайдың артқы тұсы мен алдыңғы тұсының аралығына қарай сәйкес көтерілуі арқылы жасалады;
- тіл ұшы астыңғы қызыл иектің төменгі тұсы мен астыңғы күрек тістердің ұшы аралығына жанасып тұрады;
- кедергінің пішіні, аумағы және бұлшық етінің ширығу шамасы дыбыстың нақты тембрін жасаушы факторлардың бірі;
- кедергінің дыбыстау ауа ағыны өтетін саңылауының шамасы дыбыстың нақты тембрін жасаушы факторлардың бірі.
- қос еріннің қалшы дыбыстау ауа ағыны өтетін резонатордың пішінін, аумағын қалыптастыруға қатысып, ауыз қуысында дыбыстың нақты тембрін жасаушы факторлардың бірі болады.

Сонымен, адамзат тілі дыбыстарының физиологиялық жасалым механизмдері төмендегідей.

1– тіл бойында бір (кейде екі) дыбыстау кедергісінің пайда болуы.

2– тіл ұшының төменгі (жоғарғы) күрек тістер мен қызыл иектің бойымен (жанаса) жоғары немесе төмен орналасуы.

3 – жұмсақ таңдай мен тіл үсті кедергісінің арасында кедергі саңылауының пайда болуы.

4 – қос еріннің қалшы.

Табиғи жаратылысқа сай, кедергінің төменгі және жоғарғы бөліктері болады. Ал кедергінің екі бүйірі – адамның жақ еті. Физиологиялық эксперименттің нәтижелері анық көрсеткендей, кедергінің төменгі бөлігі қозғалмалы сөйлеу мүшелері – ауыз қуысының өн бойында орналасқан тіл мен астыңғы ерін арқылы жасалады. Кедергінің жоғарғы бөлігі, негізінен, ауыз қуысының жоғарғы жағында орналасқан тұрақты сөйлеу мүшелері – жұмсақ таңдай, жоғарғы қызыл иек және жоғарғы тіс арқылы жасалады. Бұлардан басқа, кедергінің жоғарғы бөлігі болып қозғалмалы үстіңгі ерін де қызмет атқарады.

**3. Қазақ тілі дауыссыз дыбыстарының табиғи ерекшеліктері.** Қорыта айтқанда, қазақ тілінің артикуляциялық базасы және тілдің сөз просодиясы шет тілдерінің мысалы, герман және славян халықтарының тілдік жаратылысынан, дәстүрлерінен айтарлықтай өзгеше. Бұл айырмашылық негізінен мыналар:

1) қазақ тілі дыбыстарының жасалуында сөйлеу мүшелерінің бұлшық еттерінің ширығу қалшы герман, славян халықтарының тіл дыбыстарының жасалымымен салыстырғанда жоғары. Нәтижесінде тіл дыбыстары жеке-дара айқын дыбысталып, сөз (ырғақтық топ) ішінде дифтонг немесе дифтонгоид дыбыстар кездеспейді;

2) қазақ тілі дыбыстары сөз немесе ырғақтық топ ішінде, негізінен, жіңішке немесе аралық қалыпта дыбысталады; толық тіл арты жуан дыбысталу

[қ], [ғ], [ң], [р], [й], [у] дыбыстарынан жасалған сөздерде ғана байқалады (мысалы, қақ, қаң, қар, қай, қау, қаққа, қаңқа, қарға, қайқай, қауға т. б.);

3) қазақ сөздерінің соңы үнемі қатаң дауыссызға аяқталады, ал сирек те болса кездесетін ұяң [з] дыбысы сөз аяғында қатаңдамай (қаз, жаз, саз т.б.), сол қалпында дыбысталады;

4) қазақ сөздерінің құрамында шұғыл қатаң [қ], [к], [т] және ызың қатаң [ш], [с] дыбыстары өте жиі қолданылады. Нәтижесінде қазақ сөздері ашық қатаң дыбысталып, сыңғырлап естіледі. Сөйлем құрамындағы ырғақтық топтың дыбысталуында тіл дыбыстарының **жуан-жіңішке, еріндік-езулік және ашық-жартылай ашық-қысаң** тембрлері аталмыш дауыссыздардың шұғыл қатаңдық белгісімен үндесіп, тілге ерекше ашық рең береді. Бұл – қазақ тілін өзгеден өзгешелеп тұратын дара белгі.

#### ӘДЕБИЕТТЕР

1. *Джунисбеков А.* Проблемы тюркской словесной просодики и сингармонизм казахского языка. АДД. Алма-Ата, 1988, 46 с.
2. *Айғабылов А.* Қазақ тілінің морфонологиясы. Алматы, САНАТ, 1995, 136 б.
3. *Құлқыбаев Ф.Ө., Бұласай.* Қазақ тілінің дыбыс жүйесі. Қарағанды, САНАТ, 2004, 144 бет.
4. Физиологические механизмы звукообразования человеком в норме (авторы: *Құлқыбаев Г.А., Бейсетаева Ж.Р., Жаксыбекова Ж.З., Бейсетаев Р.*), рег. №144 от 17 июня 2004 г. в Комитете по интеллектуальной собственности Минюст РК.
5. Физиологические механизмы реализации тембральных характеристик звуков речи (авторы: *Құлқыбаев Г.А., Бейсетаева Ж.Р., Жаксыбекова Ж.З., Бейсетаев Р.*), рег. №145 от 17 июня 2004г. в Комитете по интеллектуальной собственности Минюст РК.
6. *Құлқыбаев Г.А., Бейсетаев Р., Байжанов Е., Бейсетаева Ж.Р., Жаксыбекова Ж.З.* О физиологических механизмах звукообразования человеком в норме. /В сб.: Научные труды I съезда физиологов СНГ, т. 1. Москва, Медицина-Здоровье, 2005, С. 199.
7. *Бейсетаев Р., Бейсетаева Ж.Р.* Зонная природа образования звуков тюркской речи и физиологические механизмы её реализации. /Авторское свид., рег. № 193 от 30 марта 2007 г. в Комитете по интеллектуальной собственности Минюст РК.
8. *Бейсетаев Р., Бейсетаева Ж.Р.* Физиологические механизмы продуцирования и регулирования частоты основного тона в голосовых связках человека в норме (Новая нейроронаксическая теория). /Авторское свид., рег. № 523 от 20 ноября 2007 г. в Комитете по интеллектуальной собственности Минюст РК.

#### REZUME

R. BEISETAEV (Karaganda)  
BIOLOGICAL FORMATION OF KAZAKH LANGUAGE CONSONANTS AND  
NATURAL PECULIARITIES

The article deals with the anatomic and physiological formation of Kazakh language consonants.

Д.Т. АЙТБАЕВ

### АССИМЕТРИЧЕСКИЙ ДУАЛИЗМ ЛИНГВИСТИЧЕСКИХ ЗНАКОВ

*Мақалада белгі мен форманың қатынасының күрделілігін білдіретін омонимия және синонимия құбылыстары туралы, сондай-ақ белгі омонимия, ал оның мағыналық мазмұны омосемия екенін айта келіп, осы бірліктерге кең түрде талдау жасайды.*

*Yazar işaret ve şeklin ilişkisinin kapsamlı olduğunu gösteren omonimiya ve sinonimiya hakkında ve omonimiyanın kavramı omosemiya olduğunu belirterek geniş olarak analize etmiştir.*

Каждый знак состоит из сложных взаимоотношений выразителя и выражаемого. Как утверждал Фердинанд де Соссюр, их взаимоотношения, на первый взгляд, кажутся не очень сложными. На самом деле, если выражаемое обусловлено наличием выразителя, то выразитель должен выражать что-либо для обретения определённого статуса. Следовательно, они, составляя диалектное целое, взаимообусловлены, и не могут существовать один без другого. Если применить здесь слова «форма и содержание», то согласно выше изложенным, так же как любое содержание имеет определённую форму, исключена возможность существования формы без содержания.

Язык имеет реалии, требующие более глубокого исследования взаимоотношений формы и содержания. В частности, такие явления, как омонимия, синонимия свидетельствуют о сложном характере взаимоотношений формы и содержания знака.

По мнению представителей Пражской лингвистической школы, омосемия – это выражение одного элемента разными формами: например, *nes-u* «я несу», *kuřuj-i* «я покупаю», *dela – m* «я делаю»; синонимия – близкие по значению названия: *bida* «беда», *pouze* «нужда», *nedostatek* «нехватка».

Скаличка утверждает, что знак всегда является омосемической единицей, то есть он всегда выражает определённое содержание, и всегда выражается омонимической единицей, имеющей определённое наименование [1, 119-127].

Из этого следует, что пражские лингвисты для выражения формальной стороны знака использовали термин омонимия, а для выражения его смыслового содержания – омосемия.

Границы омонимических единиц, как правило, совпадают с границами омосемической единицы. В некоторых случаях, объём омонимических единиц могут быть немного шире объёма омосемических единиц. Таким образом, формируются омонимия и омонимическая группа. Если же шире объём омосемической единицы, то появляются омосемия и омосемическая группа. При этом омонимическая группа имеет формальную основу, а омосемическая группа – смысловую. Как видно, ясно очерчены границы содержания и формы. Однако это лишь видимость, если вдуматься рационально, то именно здесь можно уследить ярко выраженную сложную

взаимосвязанность формы и содержания. Например, слова *олма* (яблоко) и *олма* (не бери) именно в этой форме составляют тождественность. Однако разнообразие формального и смыслового окружения данных единиц в речевом процессе обуславливают дифференциацию этих слов.

Следовательно, формальная и смысловая основа знака не всегда совпадают. Подобное несовпадение С.Карцевский именует ассиметрическим дуализмом. По словам С.Карцевского, знак и содержание не всегда покрывают друг друга. Их границы в некоторых точках могут не совпадать: один и тот же знак может иметь несколько функций, одно и то же содержание может быть выражено несколькими знаками. Любой знак одновременно является потенциальным омонимом и синонимом. То есть они есть согласование этих двух рядов рациональных явлений [2, 85-90].

В качестве семиологического механизма язык действует меж двумя полюсами – общего и частного, абстрактного и конкретного. Природа лингвистического знака должна быть изменчивой и в то же время неизменчивой. В определённых ситуациях знак может быть изменяем только частично. За счёт неизменяемой части он должен обеспечивать свою тождественность.

Ассиметрический дуализм омонимических и омосемических единиц порождают ряд сложностей в системе языка. Поэтому, - пишет Скаличка, - каждый вид различными путями и в различной мере старается обойти эту проблему. По его мнению, чешский язык является языком, где наиболее развит ассиметрический дуализм. В этом языке на ассиметрический дуализм возлагается важная задача, поскольку велико его значение в изучении языковых знаков. Тюркские языки входят в состав языков, менее поддающихся ассиметрическому дуализму [1, 119-127].

Согласно наблюдениям пражских лингвистов, суффиксы (флексия) имеют более широкие возможности по сравнению с корнем. Пражские лингвисты для выражения самой маленькой смысловой единицы языка употребляют термин *сема*. Для выражения формального окружения *семы* используют термин *морфема*. Подчёркивая, что одна морфема может выражать несколько *сем* и что, это приводит к омонимии, утверждают, что омосемия, то есть выражение *семы* несколькими морфемами является редким случаем. Наблюдая за проявлением ассиметрического дуализма в различных языковых ярусах, констатируют, что и акустически-моторная сторона языка тоже имеет свою единицу в *сема-морфемном* ярусе, и указывают, что такой единицей является слог. Таким образом, дуализм является универсальным явлением, которое можно проследить во всех ярусах языка.

Анализируя проявления дуализма во всех ярусах языка, В.Скаличка утверждает, что в сфере высказываний неуместно действие ассиметрического дуализма. По его мнению, предложения, соединяясь друг с другом, образуют высказывание. Высказывание является наивысшей единицей системы языка. Они так же, как единицы нижестоящего яруса – предложения,

выражаются посредством предложений-клише<sup>1</sup>. Вследствие чего высказывание не имеет потребности в формальной характеристике [1, 119-127].

Известно, что единицы нижестоящих ярусов, являются строительными материалами для единиц вышестоящих ярусов. На основе синтагматических взаимосвязей образуются единицы выше стоящих ярусов. В соответствии с этим, изменение единиц ниже стоящих ярусов приводит к изменению единиц выше стоящих ярусов. Следовательно, нельзя согласиться с вышеприведённым мнением В. Скалички.

Узбекское языкознание располагает рядом исследований, освещающих взаимоотношения форм и содержания лингвистических знаков. В частности, проф. Н. Махмудов, анализируя взаимосвязанность формы и содержания простых предложений, утверждает, что если смысловое синтаксическое несоответствие в рамках простых предложений проявляется в силу соблюдения в языке принципа экономичности, то основа подобного несоответствия в сложных предложениях связана с тенденцией избыточности в языке [3, 115].

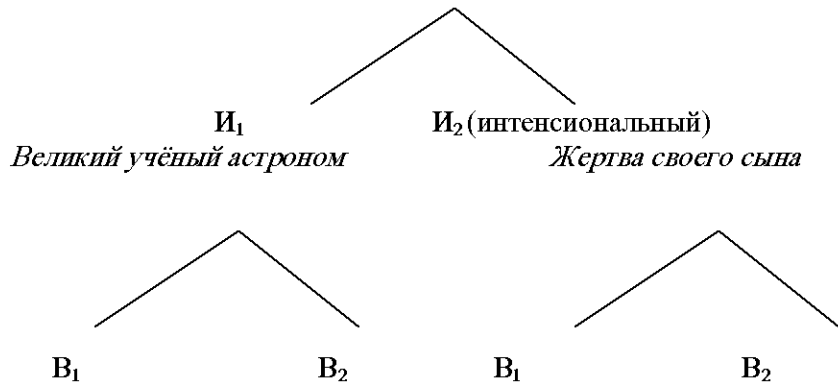
Форма и содержание каждой смысловой единицы взаимосвязаны с точки зрения диалектики. Несмотря на то что, они плотно связаны друг с другом, каждый из них имеет своё внутреннее строение. Вместе с тем, данные внутренние строения нельзя отделить друг от друга, и изучать отдельно. Именно поэтому Фде Сосюр выразитель и выражаемое лингвистического знака сравнивал с листом бумаги. Так же, как нельзя разрезать бумагу поперёк, невозможно отделить выражаемое от выразителя [4, 70]. Из этого следует, что в определении сущности лингвистической единицы, следует учитывать и формальную, и смысловую стороны.

В определении сущности синтаксической единицы также безрезультатно основываться только на одну определённую сторону. Смысловая обобщённость предложений различных смысловых структур, имеющих различные прекозитивные значения, заключается в номинации определённой части объективного бытия. Данная часть объективного бытия отражается в сознании человека и выражается с помощью определённых лингвистических средств. Взаимоотношения формы и содержания могут изменяться в зависимости от того, как и какими средствами, объективная реальность отражается в сознании человека.

---

<sup>1</sup> По мнению В.Скалички, предложения обычно выражаются посредством предложений-клише. В каждом языке существуют специфические типы построения предложений, которые называются клише.

*Улугбек (объективная реальность) денотат (экстенциональный)<sup>2</sup>*



И<sub>1</sub>. V<sub>1</sub>. Улугбек – учёный, составивший «Таблицу небесных светил».

И<sub>1</sub> V<sub>2</sub>. Улугбек в сфере астрономии достиг величайших результатов, его «Таблица небесных светил» до сих пор не утратила своего значения.

И<sub>2</sub> И<sub>1</sub>. Улугбек – несчастный отец, превратившийся в жертву своего сына.

И<sub>2</sub> V<sub>2</sub>. Улугбек до того несчастен, что стал жертвой своего сына.

Из этого видно, что определённая часть объективной реальности может различно выражаться в сознании человека (И<sub>1</sub> и И<sub>2</sub>). Это, в свою очередь, приводит к тому, что в процессе речи подбираются различные языковые средства, и в результате одно выражаемое приобретает несколько выразителей. В конечном результате появляется разноречивость между формой и содержанием.

Вместе с тем, денотат и его номинация (перифраза) стимулируют и формальное и смысловое несоответствие. В выше приведённом примере, человек существовавший в объективной реальности (первичное название) – денотат - Улугбек (вторичное название) – великий учёный астроном (третье название) – жертва своего сына (четвертое название). Это с одной стороны.

С другой стороны, способы выражения интенциональности тоже приводят к ассиметрическому дуализму. Выражаясь иначе, одна пропозиция может материализоваться в различных формах. Например: книга прочитана - прочитав книгу – чтение книги – до прочтения книги – после прочтения книги – с прочтением книги.

Во всех этих структурах выражена единая пропозиция, одно объективное содержание. Следовательно, одно содержание выражено

<sup>2</sup> В лингвистической литературе указывается, что экстенциональность равна денотату, а интенциональность – сигнификату. По-нашему мнению, интенциональность нельзя приравнять сигнификату. Поскольку интенциональность находится в отношении целого и частного с сигнификатом, а интенциональность выражает частичность.

несколькими формами. Из этого следует, что ассиметрический дуализм языковой единицы является не только результатом синонимии или омонимии, но и результатом их трансформации.

В любой дисциплине определенных результатов можно достичь только в том случае, когда взаимосвязаны методы познания и повествования. Трансформационный метод, основанный Н. Хомским устранил недостатки дистрибутивного метода и метода БИ, и синтезировал в себе методы познания и повествования.

Согласно нему, синтаксическая система любого языка состоит из взаимоотношений элементарных предложений и их трансформ. Элементарные предложения составляют основу синтаксиса, а главной задачей синтаксиса является составление закрытого списка этих элементарных предложений. В связи с этим, они выделяют трансформы, выраженные на основе ядровых членов. Ядровые члены в каждой трансформе повторяются в различной форме. Следовательно, ядровые члены – содержание предложения в каждой трансформе проявляется в различной форме. Например: *Баҳорнинг келиши ҳаммани қувонтирди (Наступление весны обрадовало всех) – Баҳор келиб, ҳамма қувонди (Наступила весна, что обрадовало всех) – баҳор келди ва ҳамма қувонди (Наступила весна и все обрадовались) – Баҳор келганида, ҳамма қувонди (Когда наступила весна обрадовались все) – Баҳор келса, ҳамма қувонади (Когда наступает весна, радуются все) – маълумки, баҳорнинг келиши ҳаммани қувонтиради (Известно, что наступление весны радует каждого)* и т. д.

В первом предложении две пропозиции - наступление весны и всеобщая радость выражаясь в единой форме, форме простого предложения, приводит к формальному и смысловому несоответствию.

В предложении *Баҳор келиб ҳамма қувонди, баҳор келганида ҳамма қувонди* тоже можно уследить и формальное и смысловое несоответствие.

В предложении *Баҳор келди ва ҳамма қувонди* причинно-следственное отношение двух событий выражается двумя формами, двумя простыми предложениями, что способствует сохранению симметрии между формой и содержанием.

В предложении *Маълумки, баҳорнинг келиши ҳаммани қувонтиради* во-первых, если посредством выражения в главном предложении сложносочинённого предложения только модуса, а в придаточном – диктуса достигается ассиметрии, то во-вторых, ассиметрия появляется за счёт выражения в придаточном предложении двух пропозиций одним предложением.

Таим образом, отношения формы и содержания существуют во всех значимых единицах языка, но соответствия между ними можно найти не всегда. Ассиметрическому дуализму синтаксических единиц влияют не только явления омонимии и синонимии, но и их трансформация.



ЛИТЕРАТУРА

1. *Скаличка В.* Ассиметричный дуализмы языковых единиц. сб. Пражский лингвистический кружок. Москва: Прогресс, 1967. Стр. 119-127.
2. *Карцевский С.* Об асимметричном дуализме лингвистического знака. В книге: Звегинцев В.А. История языкознания XIX-XX веков в очерках и извлечениях. Москва: Просвещение, 1965. стр. 85-90.
3. *Маъмуров Н.* Узбек тилидаги содда гашларда синтактик-семантик асимметрия. Тошкент. Уқитувчи. 1995. –Б. 115
4. *Соссюр Ф.де.* Труды по общему языкознанию. М.: Наука, 1977. стр.70.

REZUME

D.T.AITBAEV (Andizhan)  
ASSIMETRICAL DUALISM OF LINGUISTIC NOTES

The article deals with the homonyms and synonyms which determines the relations of notes and forms, as well as homonym notes and meaning content.

О.А.ТУРСУНОВА

ФОНЕТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ПОЭТИЧЕСКОГО ТЕКСТА  
(на основе узбекской стихосложений)

*Автор мақаллада ўлттық тилдің ерекшелігі, өлең құрылысы, поэзиядағы музыкалық ырғақ туралы және оның тилдік материалға негізделетінін, яғни ол дауысты және дауыссыз дыбыстарға, дыбыстардың артикуляциясына, геминация, дыбыстардың қайталануына байланысты екевдігін мысалдар келтіре отырып талдау жасайды.*

*Yazar milli dilin özelligin, şiir yapısı, şiirdeki müzik hakkında ve onlann ünlü ve ünsüz seslere, seslerin tekrarlanmasına ilgili olduğunu örneklerle incelemiştir.*

Национальный колорит выражается в языке, культуре, быту, обычаях и традиции народа. Когда речь идёт о национальной духовности, прежде всего представляем формы литературы, в которых отображаются национальный язык и национальный дух. Одной из древних форм литературы считается форма стихотворного размера в поэтике. Система стихотворного размера, основанного на одинаковом количестве слогов, существует ещё в древности. Древние корни данной системы встречаются в произведении Махмуда Кашгари «Дивану лугатит турк» («Сборник- тюркских слов»). В этом произведении песня называется кошук (в настоящее время кушик) [1].

Поэзия объясняется терминами, которые сами требуют объяснения, а часто и вовсе необъяснимы. Поэзия представляет сущность предметов, их идеи не отвлеченно, а конкретно, то есть в образе посредством слова [2].

Как известно, в любой поэзии имеется музыкальный ритм. Нам представляется что Махмуд Кашгари именно по этой причине употребляет слово «кошук» - «песня». По проблемам данной поэтической системы проводилось много исследований, но её фонопоэтические аспекты ещё не изучены.

Музыкальность в поэзии основывается на материале языка. Она связана со следующими аспектами национального языка: фонопоэтические особенности выстраивания согласных и несогласных звуков; артикуляция звука; геминация, повторы звуков; ударение и пауза, их влияние на смысл стиха.

«Интонации стиха присущ оттенок музыкальности. Она связана со смыслом и выразительной силой слова. Музыка стиха рождается в соединении звучания и смысла, в слитности звуков и выражаемой мысли. Поэтическая музыка опирается на ритмический строй, а ритм зависит не от синтаксиса, а, наоборот, он сам воздействует на синтаксический строй посредством метра» [3]. Способы выравнивания когнитивного диссонанса в переводе поэтических произведений.

Поэзия характеризуется стройным ритмом, выраженным в законах стихотворения - в метрических единицах. И в их разнообразных соединениях Ритмическая структура образует "скелет" поэтической) смысла, это "плоть и кровь" стихотворения. "Плоть и кровь" поэтического произведения - это специфическое мировидение, тот особый угол зрения недействительность, который избирает поэт [4].

При создании поэтического произведения, любой язык исходит из своих особенностей. Звуковые особенности и поэтические явления данного языка определяют сущность поэтического текста. Они в какой-то степени усиливают смысл и понимание поэтического текста. Поэтический текст оценивается влиянием названных аспектов.

Под усилением смысла понимается переход (превышение) предмета и знаков движения определенных потенциальных границ, продолжительность, тембр звуков, воздействие мысли говорящего.

Место и роль системы фонетики стихотворного размера силлабо-ритмик (*изометрик*) определяется тем, как она служит функционально-стилистическим задачам понимания мысли языка. Только в таком случае она будет иметь значение в развитии языка и общества. По мысли Н.И. Жинкина, "звуковой спектр имеет эквивалент в виде акустической мощности. Ансамбль же таких мощностей, составляющих фонетическое слово, образует специфическую • цельность, обладающую своими собственными признаками. Вот почему оно - знание речи может происходить не только по спектрам, но и по слоговым ансамблям. Такое ансамблевое опознание, вероятно, более экономно и быстро, чем форматное" [5]. Необходимо отметить, что фонетические . соединения не всегда выполняют одинаковые семантико-методические задачи. Например, это заметно при растяжении и повторяемости звуков. Растяжение произношения звука «а» может выполнять разные задачи и отображать следующий смысл:

1. Призывы и повеление:

А-ай-золимлар, зулмни кой. (Хамза Хакимзаде Ниязи) (В переводе: А-ай, тираны, хватит гнета.)

2. Вопросы и удивления:

Сиздан кутга-ан эдим ёр.(Икбол Мирзо)

3. Повеления, сожаления, страдания: Тил тегизма, менинг наслимга, Дахо туккан хар йили онам,

Отам фака-а-а-т пода бокмаган. (Фарида Афруз)

(В переводе: Не коснись языком моего рода,

Гениев рожала каждый год мама,

Папа лишь не был чабаном)

В данном примере растяжение согласных звуков «а», «и», «у» эстетически сильно влияет на слушателя, такое растяжение звуков создает как бы их вибрацию ритмическое колебание звука и вследствие чего возникает равномерное ритмическое движение звука.

Как отмечает Л.С. Выготский: "Из объективного анализа формы, не прибегая к психологии, можно установить только то, что звуки играют какую - то эмоциональную роль - значит, обратиться за объяснением этой роли к психологии"[6]. В следующих примерах тоже колебание и растяжение согласных звуков способствует переносу поэтической нагрузки:

Илдиз окаётир багирларимга,  
Ишк окаётир томирларимда..  
Нахотки Сиз учун новдаларини  
Пайвандлаб куйдингиз томирларимга!  
Утти, утти, утти-ёвв..  
Хамма утиб кетти-ёвв..  
Ул сарвиноо-оз утмади-увв.. (Р.Мусурмон.)

(Любовь течёт в моих жилах, всё передо мной прошло, но моя стройная красавица не проходила.)

Здесь разделение и колебание звуков несут в себе разный смысл. К примеру, в слове «ишк» ("любовь") колебание и отражение звука «ш» является важной частью, определённым сигналом. В данном случае некое предупреждение и требует от слушателя особого внимания именно к этому слову. Повторение слова «утти» ("прошла") и форма её части «-ёвв» отражает мучение и стоны говорящего. Растяжение слова «сарвиноо-оз» ("красавица") через «о», также колебание слогов слова «утмади-увв» ("не проходила") как бы несут в себе информацию о - душевных страданиях и сильной безответной любви.

Существуют различные термины для названия фонетической единицы поэтическом тексте: "квазиморфема" (С. Ф. Гончаренко), "символ" (В. В. Виноградов), "поэтическая глосса" (Р. Якобсон), "экспрессема" (В. П. Григорьев), "слово-образ", - "поэтема" (В. Г. Руделев . и А. Л. Шарандин). Терми "квазиморфема" называет, на наш взгляд, единицу промежуточного характера которая - объемно - располагается между фонемой/звуком и лексемой/лексемой, Термины "символ", "поэтическая глосса", "экспрессема", "слово-образ" и "поэтема" в большей степени указывают на слово-текст, но слово, реализованное поэтическом тексте [7]. Поэтому Казарин опирается на термин текстотонема, обозначающий и называющий особую фонетическую единицу, реализованную в составе типового (аллитерационного, анаграмматического) звукокомплекса и/или в составе текстоморфа, и/или в составе лексемы слова-текстемы. Текстотонема таким образом, единица и явление одновременно текстовое, эстетическое и культурное. Звукоассоциативный, звуко-смысловой ряд (фонолексическая парадигма) охватывает различные дискурсивные и структурные единицы и части поэтического текста: рифму, строфу, целый текст» [7].

Разные возможности и средства языка, конечно, развиваются в связи менталитетом, психологическим состоянием адресата и адресанта. Они отображают образ жизни, особенности сознания, мышления и жизненного пространства, эстетический вкус, представления данных субъектов.

Вышеназванные средства языка обеспечивают его важным смысловым продуктом и поэтому являются важным фактором в развитии лингвистики.

«Что широкое и искусное употребление писателем самых разнообразных видов эвфоничных средств определяет индивидуальную, свойственную лишь этому автору манеру звуковой инструментовки. Искусно использованы несколько эвфоничных средств одновременно, усиливают, дополняют друг друга и создают мелодичный перезвон глухих и звонких, гласных и согласных, шумных и сонорных звуков, созвучных звукосочетаний, однозвучных слов, что составляет неповторимую гармонию произведения [8]. Говорящий исходя из своей поэтической цели выбирает разные материалы для своего текста из этого языка основывается на базе данного языка. Значит литература начинается с языка. Как не бывает бесцветного изображения; музыки без ритма, так и не может быть литература без языка [9].

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Кашгари Махмуд*. «Дивану лугатит турк» («Сборник тюркских слов»). 3 т-х, Т.1.- Ташкент, 1963. -103с.
2. *Потебня А.А.* Теоретическая поэтика. - М.: "Высшая школа", 1990. - 342с.
3. <http://www.podrobnee.ru/microhu/referat.php?url=microhu/disk/Literature/li7063.htm> 3
4. *Алякринский О.А.* Поэтический- текст и поэтический смысл// Тетради переводчика. - М: 1984,- С.20-32.
5. *Жинкин Н.И.* Язык - речь - творчество. М., 1998. - 227 с.
6. *Выготский Л.С.* Психология искусства. Минск, 1998.- 139с,
7. *Казарин Ю.В.* Анаграмма как способ смысловыражения-в поэтическом тексте//Гуманитарные науки. Выпуск 3. № 1.7(2001) Филология [http://prcdceedings.usu.ru/base=mag/0017\(01\\_03001\)/content.jsp.showArticle](http://prcdceedings.usu.ru/base=mag/0017(01_03001)/content.jsp.showArticle).
8. *Надежда Стулак.* Фонетический компонент в образной системе поэтической произведения <http://www.lnggru.ru/art>
9. *Шарафутдинов О.* Адабиёт тилдан бошланади // Узбекистон адабиёти ва санъати.- 1986.- 5 сентябрь.

#### REZUME

О.А. TURSUNOVA (Andizhan)  
PHONETIC PECULIARITIES OF POETIC TEXT  
(ON THE BASE OF UZBEK VERSIFICATION)

The article deals with the national language differences, versification, musical rhymes in poetry, based on the language material, as well as vowels and consonants, sound articulation, and etc.

Rayhan ABLAEVA

## TÜRKLERDE VE KAZAKLARDA MESAFE BİLDİREN GENEL UZUNLUK ÖLÇÜLERİ

Бұл мақалада түрік және қазақ тілдеріндегі «жақын қашықтықты» білдіретін ұзындық өлшем бірліктері жайлы сөз болады.

В статье говорится «близком расстоянии» (меры длины) единицы измерения длины а казахском и тюркском языках.

### 1. Yakın Mesafeyi İfade Eden Kelime Ve İfade Kalıpları

Bir dildeki uzunluk ölçü birimleri belirttiği anlam bakımından iki ölçüyü, yakınlık ve uzaklığı belirtirler. Dolayısıyla bu tür ölçü birimlerini belirten deyim ve ifade kalıplarını yine iki grup altında incelemek mümkündür:

1. Yakınlık ifade eden kalıplar.
2. Uzaklık ifade eden kalıplar.

Dilde en çok rastlanan ve uzunluk, mesafe belirten deyimlerin hepsi de ya uzaklık, ya yakınlık belirtmektedir.

Örneğin, Türkiye Türkçesinde *aşıt* kelimesi – *uzak, göziün göremediği yer* manasında uzaklık belirtirken, *dibayak* kelimesi ise yakınlık ifade etmektedir. Bunun gibi Kazak Türkçesinde *ayaq astında* deyimini yakınlık bildirir, *awlaq* kelimesi ise uzaklığı ifade etmektedir. Bunun gibi deyimler bütün Türk lehçelerinde mevcuttur.

Bu çalışmanın amacı, Türkiye Türkçesi ve Kazak Türkçesindeki uzunluk belirten ölçü birimlerinin ortaklığını, benzerliğini ve farklılıklarını ortaya koymaktır. Bunun için önce yakınlık belirten deyimleri, sonra onların iki dile de ortak olanlarını ele alacağız, ondan sonra birbirinden farklılık arz eden deyimler üzerinde duracağız.

Kazak Türkçesinde:

*gözle görebilecek yer, yakın yer* anlamına gelen *ayaq astında*;

*çok yakın mesafe* anlamına gelen *qarga adım jer*;

*yakın yer* anlamına gelen *juwıq mañda*;

*elle ulaşabilecek yer, çok yakın yer* anlamına gelen *qulaş (iki kol ucu arasındaki uzunluk ölçüsü) sozım jer*;

*çok yakın yer* anlamına gelen *tap-tayaw jer*;

*göziün görebileceği yer* anlamına gelen *köz körim jer* deyimleri mevcuttur.

Türkiye Türkçesi ağızlarında ise,

*pek yakın yer* anlamına gelen *komşu kapısı*;

*çok yakında, hemen yanında, yanı başında* anlamına gelen *burnunun dibinde*;

*elin erişebileceği yer* anlamına gelen *el erimi*;

*birbirine çok yakın mesafede* anlamına gelen *adım başına* deyimleri mevcuttur.

Bu grup altında ele alınan deyim ve tabirlerin bir kısmı iki lehçede şekil bakımından birbirine benzememiş, ama anlam bakımından benzerlik arz etmektedir. Onlar:

Kazak Türkçesinde,

*yakın yer* anlamına gelen *tayaq tastam jer*;

*yakın yer* anlamına gelen *börük (hayvan derisinden yapılmış giysi) tastam jer*;

*kögenin uzunluğu kadar uzunluk* anlamına gelen *kögen* (kısa ipler bağlanmış, ucu bükümlenmiş uzun halat) *boyı*;

*uzak değil, yakın* anlamına gelen *qır astında*;

*o kadar uzak değil* anlamına gelen *qırıq qadam jer*;

*soyıl ulaşabileceği uzaklık* anlamına gelen *soyıl* (silah olarak kullanmaya yarayan uzun ağaç) *salım jer*;

*yakın yer* anlamına gelen *tay şaptırım jer*;

*yakın yer* anlamına gelen *taman*;

*yakında* anlamına gelen *tarmas, tayaw* deyimleri mevcuttur.

Türkiye Türkçesi ağızlarında,

*yakın yer* anlamına gelen *çalım*,

*orada, yanında, yakınında* anlamına gelen *ekire*,

*yön, yakın* anlamına gelen *kıt*,

*az açık, aralık* anlamına gelen *kıynaşık*,

*yön, ön, yakın, kıyı* anlamına gelen *uğur*,

*yakın* anlamına gelen *yaviğ, yavuk*,

*çok yakında* anlamına gelen *aşam zabah*,

*pek yakın yer* anlamına gelen *komşu kapısı<sup>1</sup>*,

*hemen yanında, çok yakınında* anlamına gelen *yanı başında*,

*çok yakın mesafe* anlamına gelen *adım başına* deyimleri mevcuttur.

Bunların dışında organlarla ilgili olarak meydana gelen Türkiye Türkçesi ve ağızlarında *işitebileceği kadar yakınlık* anlamına gelen *kulağı erimi, çok yakınında, hemen yanında, yanı başında* anlamına gelen *burnunun dibinde<sup>2</sup>, yakın yer, yakınında olan, yakınındaki, ortalık, orta yer* anlamına gelen *ayağ ucu, gözün görebildiği kadar uzaklık* anlamına gelen *ırım* ifadelerin, Kazakçadaki *çok yakın yer* anlamına gelen *qarıs jer, yakın yer* anlamına gelen *qol sozım, çok yakın yer* anlamına gelen *qol usımım, yakın yer* anlamına gelen *iyek (iki ağacın ortasını birleştirecek uzun ağaç) artpa, gözle görebileceği uzaklık, uzak değil* anlamına gelen *köz körim jer, köz jeter [körim, şalım] jer, çok yakın* anlamına gelen *qulaş sozım jer* deyimleri mevcuttur.

<sup>1</sup> Doğan, A. Açıklamalı ve Örnekleriyle "Deyimler Sözlüğü". Akçağ yay., Ank., 2000, s.129

<sup>2</sup> Doğan, A. Açıklamalı ve Örnekleriyle "Deyimler Sözlüğü". Akçağ yay., Ank., 2000, s.34

Yakınlık, uzaklık ve mesafeyi ifade eden deyim ve kalıplaşmış kelimeler üzerine yapılan araştırmaların bazılarında halk ölçü birimlerinin tahminen metrik ölçüleri de verilmeye çalışılmıştır. Mesela, Babayqumar Qıyanatılı kendi araştırmalarında yakınlık ifade eden deyimleri ve kalıplaşmış kelimeleri günlük hayatta kullanılan ölçülerle karşılaştırarak belirtmektedir.<sup>3</sup>

Mesela,

*kamçımın sabı kadar uzunluk* anlamına gelen *qamşımın sabınday*;

*qurıq boyu kadar uzunluk* anlamına gelen *qurıq boyı* (5-6 metre);

*halat uzunluğunda* anlamına gelen *arqan boyı* (15 metre);

*deve kılından yapılan halat uzunluğunda* anlamına gelen *qom arqan boyı* (6-8 metre);

*çok küçük bir uzunluk ölçüsü* anlamına gelen *tartpa arqan boyı* (18-25 metre);

*kapıyla evin üst köşesi arasında kalan mesafe kadar* anlamına gelen *esik pen tördey*;

*soyıl ulaşabileceği uzaklık* anlamına gelen *soyıl* (silah olarak kullanmaya yarayan uzun ağaç) *salım jer*;

*çok yakın* anlamına gelen *qoyan qoltıq jer*;

*bir kilometrelik yer* anlamına gelen *bir şaqırım jer* (700 metre);

*atları sağdığımız zaman kullanılan halat uzunluğunda* anlamına gelen *jeli arqan boyınday*;

*çok yakın, yaklaşık bir kement boyu kadar yer* anlamına gelen *biye bauday*;

*çok küçük bir uzunluk ölçüsü* anlamına gelen *arqan aynalasınday* (30-50 metre);

*bir halat uzunluğunda* anlamına gelen *arqanday*;

*çok ince* anlamına gelen *ıynenim jasuwınday*;

*çok küçük, çok ince* anlamına gelen *ultaraqtay* kavramlarını vermiş.<sup>4</sup>

Ama bütün bunlara rağmen halk ölçülerinin belli bir matematiksel hesaplara göre belirlenmesinin bölgeye, o bölgede yaşayan insanların yaşam biçimine göre değişkenlik gösterebileceğini de ayrıca belirtmek gerekir.

## 2. Uzak Mesafeyi İfade Eden Kelime Ve İfade Kalıpları

Bilindiği üzere dilde mesafe belirten deyimlerin hepsi uzaklık veya yakınlık bildirir. Şunu kesin olarak söyleyebiliriz ki, dilde uzaklık belirten ifade kalıpları, yakınlık belirten deyimlere nazaran çokluk arz etmektedir. Örneğin, Türkiye Türkçesi ağızlarında çok uzağı belirtmek için *tavşanın suyunun suyu* deyimini kullanılır. Söz konusu deyim *gözün göremediği, sesin ulaşamadığı, uzakta* anlamını vermektedir. Bazen hayali bir uzaklık anlamına da gelmektedir.

<sup>3</sup> Qıyanatılı, B. Qazaq Halqının Dastürlük Ölşemderi. Ana Tili, 1995, s.5

<sup>4</sup> a.g.e., s. 5



Bunun gibi Kazak Türkçesinde de *uzak*, *çok uzak* anlamına gelen *qırıq küñşilik jer* (*kırk günlük yer*) tabiri mevcuttur. Eskiden göçebe hayat süren Kazaklar bir yayladan diğerine göçerken, bazı bölgelere haberci gönderirken yolculuk bazen aylar sürmüştür. Bundan dolayı Kazak Türkçesinde *qırıq küñşilik jer* ve *ayşılıq jer* tabirleri anlam olarak birbirine çok yakın bir ölçüleri oluşturmaktadır. İkisi de uzak yolu belirtmekle birlikte, köken bakımından da birbirine yakındır.

Qıdırbekuli Balğabek araştırmasında uzunluk ifade eden deyim ve ifadeler destanlarda da rastladığını söz etmektedir. Örneğin, *uzak*, *ırak*, *çok uzak* anlamına gelen *qıbay* tabiridir.

Qobilandı Batır destanından örnek almıştır.

Köp kâpirdiñ qıyawı, japanda qondı *qıbayğa*. (kafirin birçoğu, düze yerleşti uzağa)<sup>5</sup>

Kazakçada *üçra bölge*, *sınır ucunda* anlamına gelen *şalğay* tabiri de mevcuttur. Bu ölçü kavramının karşılığı olarak Türkiye Türkçesi ağızlarında yaşayan ve ölçüyü belirten *batı* tabiri vermek mümkündür. Çünkü söz konusu iki tabir de çok uzağı belirtmektedir.

Türkiye Türkçesinde,

*uzak*, *ırak* anlamına gelen *açık*, (Bu su evden çok uzak.)

*tepenein arkası*, *tepenin görünmeyen yeri* anlamına gelen *ağdırık*,

*uzun* anlamına gelen *ainlı*, *ağınlı*,

*uzak* anlamına gelen *aralı*, (Bu iki taş birbirine çok aralı.)

*evlerde ilk kapı ile ikinci kapı aralığı* anlamına gelen *aralık gapı*, (Aralık gapıdan odun al da gel.)

*ortalık*, *ara yer* anlamına gelen *arasat*, (Ev dağıldı, çocuk arasatta kalacak.)

*aralıklı* anlamına gelen *adık*,

*metre* anlamına gelen *arşun*,

*yüksek yer* anlamına gelen *astarak*, (*aristak*),

*uzak*, *gözün göremediği yer* anlamına gelen *aşıt*, (Buradan aşıt yere gitme.)

*uzak* anlamına gelen *avkan*, (*Avkandan geldim*.)

*ortalık yer*, *ayak altı* anlamına gelen *ayağaltı*,

*uzun* anlamına gelen *zongaç*,

*upuzun* anlamına gelen *zirzıba*,

*uzak* anlamına gelen *batı*, (O mahalle bize batı görünmez.)

*güneş görmeyen yer* anlamına gelen *zımak yer*,

*yerin dibini* anlamına gelen *zımara*,

*çok uzak*, *sonsuz* anlamına gelen *ağarı*,

*aralıklı*, *uzak* anlamına gelen *aralı*,

*tepe arkası* anlamına gelen *aşut*,

*öte*, *uzak* anlamına gelen *ete*,

<sup>5</sup> Qıdırbekuli, B. Tügel Sözdüñ Tübi Bir. Qazaq Universiteti, A., 1993, s.71

*uzak* anlamına gelen *ırah*,  
*çok uzak* anlamına gelen *ıldar*,  
*ara, aralık* anlamına gelen *konsuk*,  
*iki dağ arası, vadi* anlamına gelen *koyak* deyimleri mevcuttur.

Türkiye Türkçesi ve Kazakçadaki mesafeyi belirten ifadelerin bir kısmını duygu içerikli tasvirsel ifadeler oluşturmaktadır. Dil biliminde dildeki bazı kelimelerin semantik ve statistik (uslup) bakımından bazı görevler üstlenerek belli bir anlam ifade ederler ve bunlara da emosyonel-eksfresif kelimeler veya duygu içerikli tasvirsel kelimeler denilmektedir.<sup>6</sup> Bunların arasında yukarıda da belirttiğimiz gibi *uzak* mesafeyi belirten kelimeler de mevcuttur. Türkiye Türkçesindeki *ta – uzak, çok uzak, anlatılamayacak kadar uzaklık* anlamına gelen, aynı şekilde Kazakçadaki *sonaw, tüü anlatılamayacak kadar uzak mesafeye* işaret etmektedir. Bu örneklerden görüldüğü üzere her iki lehçede de tasviri düşünceler ifadesinde bazen ortak yaklaşımlar izlenmektedir. Yani hem Kazakçada hem Türkiye Türkçesinde bazen mesafenin çok uzak olduğunu ifade eden kelimelerin uslupsel fonksiyonlarına da başvurularak emosyonel-eksfresif kelimelerden yararlanılmaktadır.<sup>7</sup>

Sonuç olarak, Türkiye Türkçesi ağızlarında ve Kazakçadaki uzaklık ve mesafe anlamlı ifadeler karşılaştığında anlam bakımlarından birbirine yakın veya denk düşen ifade kalıpları ve deyimlere çok sayıda rastladık. Söz konusu deyimlerin belli bir ölçüde olmadığını, yani uzaktan anlatılamayacak kadar uzaklığa kadar rastladığımızı da unutmak mümkün değildir.

#### KAYNAKÇA

1. Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü, Cilt-II, (Deyimler Sözlüğü), İnkılap, İstanbul, 1991
2. Batırlar Jırı, Cilt-II, Jazuşı, Almatı, 1961
3. Batırlar Jırı, Cilt-VI, Jazuşı, Almatı, 1990
4. Etimologičeskiy Slovar Türkskih Yazıykov. Obşetürksiye iy Mejtürksiye Osnoviy Na Glasniye, Nauka, Moskva, 1974
5. Frazelogičeskiy Slovar Russkogo Yazıyka, İzdatelstvo Russkiy Yazıy, Moskva, 1978
6. Qazaqstan Ulttıq Ensiklopediya, Cilt-II, Qazaq Ensiklopediyasınıñ Bas Redaksiyası, Almatı, 1999
7. Qazaq Tiliniñ Tüsindirmeli Sözdigi, Cilt-V, Gılım, Almatı, 1980
8. Lingvističeskiy Enstiklopedičeskiy Slovar' (Ed.: Yartseva V. N.), Sovetskaya Entsiklopediya, Moskva, 1990
9. Slovar Ruskogo Yazıyka, Gosudarstvennoe İzdatelstvo İnostranniyh i Hasiyonalniyh Slovarey, Moskva, 1953
10. Türkiye'de Halk Ağzından "Derleme Sözlüğü", Ankara Üniversitesi Basımevi, 1993, Türk Dil KURUMU Yayınları sayısı: 211 / I-XI.
11. Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumları Yayınları, Ankara, Cilt-I-II, 1998
12. *Ahmedova, J.Ş.* Kazahskiye Narodniye Naimenovaniye Ponatii Ob İzmereniyah, D.T. Almatı, 1975, AN KazSSR. Institut Yazıykoznanıya.

<sup>6</sup> Bolğanbayulı, A., Qalıulı, Ğ. Qazirgi Qazaq Tiliniñ Leksikologiyası men Frozeologiyası. Sanat, A., 1997, s.178

<sup>7</sup> Lingvističeskiy Enstiklopedičeskiy Slovar' (Ed.: Yartseva V. N.), Sovetskaya Entsiklopediya, Moskva, 1990 s. 591

13. *Ahanov, Kaken*. Til Biliminin Negizleri, Sanat, Almatı, 1993
14. *Aksoy, Asim Ömer*. Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü, Cilt-I, Atasözleri Sözlüğü, İnkılap Kitabevi Yayını, İstanbul, 1988.
15. *Aksoy, Asim Ömer*. Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü, Cilt-II, Deyimler Sözlüğü, İnkılap Kitabevi Yayını, İstanbul, 1988.
16. *Aqçoşqarov, E.* Qadak, Arşın, Sigara, Buka, Almatı Aqşamı, 2000
17. *Ata, Aysun*. Nehcül –Feradis, Dizin – Sözlük, Cilt-III, Türk Dil Kurumu, Ankara, 1998
18. *Berdıbay, Rahmanqul*. Epos – El qazınası, Rauan, Almatı, 1995
19. *Bolğanbayuh, A., Qaluh, Ğ.* Qazirgi Qazaq Tiliniñ Leksikologiyası men Frozeologiyası, Sanat, Almatı, 1997.
20. *Doğan, Ahmet*. Açıklamalı ve Örnekleriyle “Deyimler Sözlüğü”, Akçağ yayınları, Ankara, 2000
21. *Eyüboğlu, İsmet Zeki*. Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü, Sosyal yayınlar, İstanbul, 1998
22. *İbirayev, Şakir*. Epos Alemi, Ğılım, Almatı, 1993
23. *İmanaliyeva, Rabıma B.* Etnolingvistiçeskiye Voprosıy İzuçeniya Sredstv Vıyrajeniya Prostranstvennoy Oriyentatsii v Kazahskom Yazıyki. D.T., Almatı, 1989
24. *Januzaqov, Telqoja*. Qazaq Tiliniñ Sözdigi, Daik-Press, Almatı, 1999
25. *Johanson, L.* Türk Dili Haritası Üzerine Keşifler. Ankara, Grafiker, 2000
26. [www.google.com.tr](http://www.google.com.tr)

#### REZUME

R.ABLAEVA (Turkistan)  
MEASUREMENTS OF LENGTH IN TURKISH AND  
KAZAKH LANGUAGES

The article deals with the measurements of Length in Turkish and Kazakh languages which determine “near directions”

Ильдус ФАЗЛУТДИНОВ

МОТИВ БОЖЕСТВЕННОГО ПРЕДЗНАМЕНОВАНИЯ В  
ТОПОНИМИЧЕСКИХ ПРЕДАНИЯХ ТАТАРСКОГО НАСЕЛЕНИЯ  
РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН

*Қоныс орындарына байланысты құдайшылық нышан мотиві көптеген түркі халықтарының топонимикалық аңыздарына ортақ болып табылады. Осы мақалада Башқортстан Республикасы татар халқының аңыздарына тиесілі керкемдік-идеялық ерекшеліктері талданады. Мысалға келтірілген барлық аңыздардағы мекен-жай атауларында құдайдан жіберілген белгілер орын алады. Осы белгілерді халық өз ауылдарының атауларына беру арқылы мәңгілікке айналдырды деген ұғыммен, қатыгез күштерден қорғайды, бақыт ежелді деп сенеді.*

*Макаледе Başkurdistan Cumhuriyeti татар halkının efsanelerine ait olan özellikler incelenir. Örnek olarak gösterilen tüm efsanelerdeki yerlerde tanrıdan gelen işaretler yer almıştır. Bu işaretleri halk kendi köylerine vererek, onların zulüm güçlerden koruyacağına ve mutluluk getireceğine inanmıştır.*

Процесс переселения приволжских татар на территорию современного Башкортостана, начавшийся с середины XVI в., после завоевания Казани Иваном Грозным, нашел свое отражение и в преданиях. Из множества мотивов, обосновывающих выбор нового места поселения, мы хотим выделить лишь один - божественного предзнаменования данного места.

Историзм в преданиях, построенных на мотиве предзнаменования места поселения, играет несущественную роль, во главу угла ставятся антропоморфические, тотемистические и анимистические воззрения нашего народа.

Высшие силы могут по-разному указывать переселяющемуся народу новое место для поселения. Например, в предании об основании деревни Кугарчен -Буляк Шаранского района, записанном в 1997 году в деревне Кугарчен-Буляк Шаранского района Республики Башкортостан студенткой БГУ Василей Нургалиевой, высшие силы дают такой знак через посредников -птиц-голубей. «Увидев переселенцев, они поднялись в небо и, воркуя, стали кружить над ними, как бы говоря: «Добро пожаловать! Не уходите отсюда! Возьмите эту землю от нас в подарок!» Переселенцы, остановившись и подумав, что высшие силы через этих птиц подают им знак, решили здесь поселиться. По словам моей бабушки, так возникла деревня Кугарчен-Буляк» (в переводе на русский «Голубиный подарок». - И.Ф.) [1, 118-119].

В предании отчетливо проявляется культ голубя. Народ наделяет его человеческими чертами - мышлением, разговорной речью, морально-

этическими качествами. То есть здесь находят свое отражение антропоморфические и тотемистические воззрения татарского народа. По мнению фольклористов, голуби в древнем сознании «выполняли» роль посланцев между духами земли и неба» и считались «птицами-шаманами» [2, 189-190]. Таким образом, высшие силы через голубей подали знак переселенцам, указывающий на то, что жизнь на этом месте будет удачной и первопоселенцы будут пользоваться их покровительством.

Другим проявлением божественного знака может считаться мотив раскалывания оси колеса телеги переселенцев на месте будущего поселения. Оно находит свое отражение в предании о возникновении деревни Янаул Чишминского района, записанном студенткой БГУ Гузель Нафиковой в 1997 году у жительницы данной деревни Мускины Мурсалимовой. Здесь указывается на то, что первое название деревни было - Кучарсынды (*в переводе на русский «Ось колеса сломалась»*) и разъясняются этиологические основы данного топонима.

Как видно из предания, понимание раскалывания оси колеса телеги как божественного знака было известно переселенцам уже до основания этой деревни, и поэтому мотивация для выбора нового места поселения была predetermined заранее. «Перед тем, как пуститься в путь, мужчины племени посоветались и договорились: «Сейчас мы выйдем в путь. Где у нас расколется ось колеса телеги, там и поселимся». Их колесо раскололось на месте будущей нашей деревни», - говорится в предании [1, 161-162].

Таким образом, раскалывание оси колеса служит здесь божественным знаком, посланным высшими силами. На это указывает и то, что данное событие произошло в удобном для жизни людей месте. С одной стороны течет река, на другой - стоит лес. Почему бы здесь не поселиться? Вождь племени Сагит и его соплеменники решили здесь остаться навечно и назвали деревню «Кучарсынды».

Итак, в данном предании место, указанное божественным знаком, полностью отвечает жизненным потребностям людей. Он сообщает о том, что земля будет плодородна, природа милостива к переселенцам и злые духи не смогут нанести какой-либо вред, так как жители данной деревни обосновались на месте, указанном высшими силами и поэтому пользуются их покровительством. Таким образом, в этом предании находят свое отражение мифологические воззрения народа.

Еще одним проявлением божественного знака о выборе места поселений татар Башкортостана может служить мотив обнаружения металлических денег на новом месте. Он находит свое отражение в предании о возникновении села Оч тиен (*в переводе на русский «Три копейки»*) Караидельского района, записанном студентом БГУ Мухаметом

Закировым в 1977 году у жителя деревни Багазы данного района Нурлыгаяна Самигуллина (1930 г.р.).

«Переселенец находит на новом месте трехкопеечную монету и говорит:

- Побывал я во многих местах, перевидал много разных земель, только вот счастья не нашел. Не случайно я обнаружил сегодня эти три копейки, их подарил мне Аллах. Наверное, он хотел мне передать, что лучшей земли для жизни я не найду, надо здесь поселиться» [1, 183].

Таким образом, обнаружение металлической монеты, воспринимается переселенцем как божий знак, указывающий ему место для поселения. Как замечают исследователи, «золото и серебро еще не играли у варваров роли денег - преобладал обмен в непосредственно натуральной форме... В варварском обществе оно не столько пускалось в оборот, сколько выполняло важную знаковую функцию» [3, 196].

По мнению Н.А.Криничной, «сокровища в представлении людей того времени обладали сакраментальной силой. В них как бы материализовались счастье и успех их обладателей» [4, 114-115].

Таким образом, можно полагать, что и в исследуемом предании мотив обнаружения переселенцем металлических денег на новом месте как бы служит залогом его будущего земного счастья. То есть высшие силы, оставляя у него на пути трехкопеечную монету, наделяют его всей полнотой человеческого счастья. Это счастье возможно лишь в том месте, где переселенец обнаружил эти деньги, и человек принимает решение обосноваться здесь.

В предании об истории села Теляжеево Илишевского района, записанном студенткой БГУ Галией Кагировой в 1996 году у жительницы данной деревни Энже Галлямовой (1977 г.р.), проявлением божественного предзнаменования служит осуществление на данном месте заветной мечты народа. Она также напрямую связана с хозяйственной жизнедеятельностью, с земледелием. В предании говорится о том, как одна группа людей, переселяющаяся со стороны Казани, решила наугад остановиться и попробовала посеять зерно. А после посевных работ люди обратились к небесным силам с просьбой, чтобы «год был дождливым, а урожай щедрым». И вправду год пришелся дождливым, хлеб уродился хорошо. Люди обрадовались и сказали: «Хлеб уродился, наши мечты и желания сбылись, значит высшие силы благоприятствуют нам, поэтому давайте поселимся здесь» [1, 146]. Таким образом, на данном примере отчетливо проявляются мифологические верования нашего народа. Щедрый урожай люди расценивают как отклик высших сил на свои жалобы и верят, что, поселившись здесь, они попадут под покровительство данных сил. Как видите, осуществленное желание - обильный урожай расценивается здесь, как божественное предзнаменование. Это находит отражение и в народной этиологии названия деревни «Теляжеево» - «Место, где сбываются желания».

Таким образом, во всех вышперечисленных преданиях в названиях деревень находят свое отражение божественные знаки, предзнаменования,

## И.Фазлутдинов. Мотив божественного предзнаменования...

поданные высшими силами переселенцам. Народ, увековечив данные знаки в названиях сел, надеется на то, что они не пустят в данный населенный пункт никакие злые силы и обеспечат остальных земным счастьем. То есть даже названия этих сел наделяются магической функцией и содержанием.

Исходя из вышесказанного, можно прийти к выводу, что мотив божественного предзнаменования места поселений играет большую роль в преданиях татар Башкортостана. Здесь находят свое отражение мифологические воззрения нашего народа. Высшие силы, указывая переселенцам новые места для поселений, также покровительствуют им. Принцип историзма в преданиях играет несущественную роль. В основном они построены на языческих верованиях, в основе которых лежат тотемистические и анимистические воззрения наших предков.

### БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Фазлутдинов И.К.* В преданиях история народа: отражение миграционных процессов XVI-XIX веков в преданиях об истории сёл и деревень. – Уфа: Издательство БашГУ, 2003. – 202 с. (*на татарском языке*).
2. Татарские мифы: духи, верования, заговоры, фаллы, ворожба, приметы, обычаи. Книга I / В пересказе Галимзяна Гильманова. – Казань: Тат. кн. изд-во, 1996. – 388 с. (*на татарском языке*)
3. *Каревич А.Я.* Категории средневековой культуры/А.Я. Каревич. –М.: Наука, 1972. –247 с.
4. *Криничная Н.А.* Русская народная историческая проза: вопросы генезиса и структуры / Н.А.Криничная; ответ. ред. В.К. Соколова. –Л.: Наука, 1987. – 232 с.

### REZUME

#### I. FAZLUTDINOV (Ufa) MOTIVE OF GOD OMEN IN TOPONYMIC SAYINGS OF TATAR POPULATION OF BASHKORTASTAN REPUBLIC

Motive of divine omens space settlements is common to place-legends of most Turkic peoples. This article analyzes the ideological and artistic features, inherent traditions of the Tatar population of the Republic of Bashkortostan. Historicism in the tradition built on this motif plays a minor role, in the paramount antropomor → geographic, totemic and animistic beliefs of our people.

Higher forces may vary in relocating people to specify a new place to settle. These are the filing of the divine character through intermediaries - birds, pigeons (the legend about the history of the village Kugarchen-Bulyak (in Russian translation of "The Gift of doves") Sharan district); swaying → lyvaniya wheel axle wagon settlers on the future site of a settlement (a legend about the history of the village Kucharsyndy (wheel axle broke)" Yanaul district); detection of metal de → neg on the site of a new settlement (a legend about the history of the village of Tien Ve ("Three penny") Karaidel district), the implementation at this site for → vetnoy dreams of the people (the legend of history of the village Telyakeevo ("Dream") Ilish district).

Thus, in all these legends in the names of a tree → Wen reflected divine signs, omens, filed → nye higher forces displaced. The people that perpetuated these characters in names → niyah villages, hoping to protect them from evil forces, and his earthly happiness. That is, even the names of these villages are endowed with magical function and content. These stories mostly are based on pagan beliefs, which are based on totemic, animist and fetishisticheskie beliefs of our ancestors.

Тұрдыбай ҚАЛДЫБАЕВ

## ҚАЗАҚ ХАЛЫҚ ДАСТАНДАРЫН ТИПОЛОГИЯЛЫҚ ЗЕРТТЕУ МӘСЕЛЕЛЕРІ

*Из основных целей современной казахской фольклористики является исследование казахских народных дастанов на основе теоретической методологии современности.*

*В статье образцы эпоса тюркских народов и казахские народные дастаны исследуются в сравнительном аспекте. Рассматриваются казахские народные дастаны с точки зрения характерности национальной бытовой жизни народа, а также художественное изображение заветной мечты, традиции и социального бытия. Определение всеобщих закономерностей и национальных особенностей казахских дастанов осуществляется сравнительно-типологическим методом исследования.*

*В дастанах на сюжеты и мотивы восточного фольклора и литературы воспеваются преимущества национальных и общечеловеческих идеалов. Раскрывая поэтические созвучия наследия казахского устного народного творчества и литературы определяются общность художественно-эстетические мировоззрения человечества.*

*Makalede kazak ve türk destanları karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Özellikle kazak destanları milli yaşam açısından, örf-adet ve sosyal hayat bakımından değerlendirilmiştir.*

Қазақ фольклоры жанрларының ішіндегі кең тарағаны және ірі түрлерінің бірі – дастан. Ауыз әдебиетінің әрбір жанрының пайда болуында белгілі бір дәуірдің өзіндік өзгерісі – тарихи пындық өмірдің әсері болмай қоймайды. Дастанның тууы халқымыздың тұрмыс-тіршілігі, қоғамдық өмірі, әлеуметтік-саяси күресі, паруашылығы мен кәсібі жайындағы идеялармен тығыз байланысты. Осындай халық әдебиетіндегі жасаған пығармалар ата-бабалар мен ұрпақтардың басынан кешкен қуанышы мен қайғысы дүниетанымының энциклопедиясы және философиялық кітабы болып саналады.

Қазақ дастандары жалпы түркі тілдес елдердің дастандық дәстүрінен оқшау дамымай, қайта олардағы жалпы жанрлық ерекшеліктердің қазақ дастандарына да тән екендігін байқаймыз. Қазақстан Республикасының Президенті Нұрсұлтан Әбішұлы Назарбаев [1, 172-173] туысқан, қандас халықтардың үндес, тектес мұраларының ортақ мұраттарын бойына жинақтаған қазақтың ұлттық және жалпыадамзаттық гуманистік болмысын атап көрсетті: «Біз мәдениеттердің үндесуіне недәйім ашықпыз. ...Мұны Ұлы Жібек жолының дәуірінде біздің бабаларымыз ескеріп отырған. Осы Жолдың мархабаттылық сабақтарын біздің естен шығармағанымыз абзал. Біздің мәдениетіміз төлтума аймақтық құбылыс қана емес, ол ұлан-ғайыр Шығыс-Батыс мәдениеті көшірінің құрамдас қуатты бөлігі.



...Қазақ мәдениеті, ең алдымен, халықтың барлық қиындықтарды еңсеріп, осы заманғы дүниеде дербес мәдени құбылыс ретінде сақталып қалуына мүмкіндік берген ғасырлар бойы жинақталған дәстүрлердің жиынтығы...

Біз орасан зор ислам өркениеті құрлығының бір бөлігіміз. ...Біз, сонымен қатар, тарихы ортақ, жаны мен қаны туыс, тілі мен ділі тұтас ұлан-ғайыр түркі әлемінің де бір бөлігіміз».

Демек, әрбір ұлттық мәдениеттің бағалы мұрасы туысқан халықтар мәдениетінің өзара байланыстарын дамытуда да ықпалды қызмет атқаратыны – тарихи дамудың маңызды тағылымы.

Түркі халықтарының көбіне ертеден қанықты жырдың бірі – «Бозжігіт». Түбірі шығыс елдерінен ауысқан, халық арасына кең тарап кеткен «Бозжігіт» дастаны қазақ, өзбек, татар, ноғай, башқұрт, құмық халықтарының ауыз әдебиетінде кездеседі.

Халық дастандарында эпостық негізгі қаһарманның патшаның немесе ханның жалғыз ұлы болу мотиві трансформацияланған. Алайда халық дастандарының шығу кезеңінде Шығыс халықтары қоғамдық дамудың патриархалды-феодалдық, феодалдық сатысында жасағандықтан дәуір, заман психологиясы таштық әлеуметтік қайшылықтар шиеленіскен кездің өз кейішкерін тұлғаландырды, яғни жеке бастың қамы үшін қайрат көрсететін қаһарманды туғызды. Осындай кейішкерлерді «Сейфулмәлік», «Тайир-Зұһра», «Бозжігіт», т.б. дастандардан кездестіреміз. Бұл жөнінде С. Қасқабасовтың [2, 51] мынадай пікірі көңілге қонымды-ақ: «... возникает и расцветает в эпоху феодального общества, когда в жизни большую активность приобретают социальные личностные вопросы и в сознании народа создается новый общественный идеал – борьба не с иноземцами-завоевателями, а за личное счастье. В такую пору внимание деятелей культуры, в том числе творцов и носителей фольклора сосредотачивается на личности, на вопросах любви, брака, семьи, ибо каждая новая эпоха и новое поколение нуждается в таком произведении и герое, которые были бы им близки по духу и времени, соответствовали бы животрепещущим проблемам этого времени и общества».

«Бозжігіт» дастанында кездесетін дәстүрлі қырық қыз мотиві «Алшамыс» жырындағы қалмақтың ханы Тайшықтың қызы Қаракөзайымның қасында жүретін қырық қызбен, қазақ ертегілерінен «Ақбай» ертегісіндегі Бибісара деген байдың қызының қасындағы қырық қыз, «Балықшы шал» ертегісіндегі Жалпақтауда ойын-сауық құрып жүрген Мергүлдің қасындағы қырық қыз сияқтыларымен үндесіп келеді. Мұндай сарындылықты мол кездестіреміз.

Қолымызда бар «Бозжігіт» дастанының нұсқаларын саралап, дастанның қазақша екі вариантын, біріншісі В. Радлов үлгісінде басылған вариантты, екіншісі – Ақылбек Сабалұлының варианты, қалғандары өзбек татар, ноғай, құмық тілдеріндегі варианттарын салыстыра оқып шыққанымызда жалпы

жырдың мазмұны бір болғанымен кейбір сюжеттік өзгешеліктер, кейіпкерлердің аттарындағы алпақтық, сөз айшықтарындағы айырмашылықтар бар екендігі анықталды. Жоғарыда көрсетілген варианттарды бір-бірімен жол-жолымен салыстырып көрелік. Ең алдымен ескеретін жәйт – қазақша варианттың екеуі де тұтастай өлеңмен жазылғандығы, ал дастанның басқа варианттары өлең және қара сөзбен аралас жазылғандығы. Қазақша вариант үшін негізгі етіп В. Радлов «Нұсқаларында» 1870 ж. басылып шыққан «Бозжігіт» алынды. Бұл вариант негізгі болғандықтан А әршімен, Ақылбек вариантын Б, дастанның өзбек вариантын В әршітерімен белгілейміз.

Бір эпизод салыстырып көрелік. Бозжігіт пен қыздың түсінде бірін-бірі көріп жауаштасуының Ақылбек вариантында:

Қанаты күміс үйрекшің,  
Қабыл көрсең керекті (Б, 8-б) –

деген тармақтар өзбекше:

Қумуш қанот қушдурмон,  
Тайрон булсам керақдур (В, 3-б), –

болса, татарша:

Қанаты көмеш уйур улман,  
Қабул қылсаң кирәкте (Г, 4-б.) –

деп берілген. В. Радлов үлгісіндегі вариантта қыз өзін бұл арада «тоты құстай» болғанмын деп сипаттайды. Ноғай вариантында дастанның бұл арасы түсіп қалған.

Ақылбек вариантында қыз жігітке:  
Темір таяқ қолға алып,  
Мені іздесең керекті. (Б, 8-б.), –

дейді.

Осындағы басты кейіпкерге қолына таяқ алып, сүйгенін іздеп шығуға үндеу талмастай күш, қажырлылық пен қайраттылықты талап етеді. Дастандағы бұл деталь ертегілік мәнге ие болып, «Ер Төстік» ертегісіндегі Төстіктің аяғына темір етік киіп, қолына темір таяқ алып жолға шыққанымен ұқсас келеді. Мұндай көркемдік дастанның басқа версияларында жоқ. Жоғарыдағы үзінді өзбекшеде:

Қулга олуб қамчини,  
Изласанг мани керақдур [В. 3-б.], –

деп берілген, татаршада:

Алтын-көмеш қулга алып,  
Безне эзләсәң табарсың [Г. 4-б.], –

деп берілген. Осы тармақтар В. Радлов үлгісінде:

Таяғыңды қолға алып,  
Бізді іздесең табарсың, –

болып келеді.

Жоғарыда көргеніміздей, дастанның алғашқы қазақша нұсқаларында да қолға таяқ алып іздеу болғанымен, ол соңғысында өзгешеленеді. Ақылбек Сабалулы қазақ халық ауыз әдебиетіндегі бейнелі суреттеу дәстүрін пайдаланып «темір таяқты» қолданады.

Басты кейіпкердің жолдасы болу мотиві сөз болып отырған дастанның барлық варианттарынан орын алған. Бозжігіт ғашықтық күйінішінен бір жыл бойы сарғайғанда, жан күйзелісін досына айтады. Қаһармандық эпостағы батырдың сенімді жолдасынан дастандағы басты кейіпкердің жан жолдасы өзгеше көрініс тапқан. Эпоста ол жауынгерлік жолда кездесе, дастанда негізгі кейіпкердің өзімен бірге өседі, немесе бір күнде туған уәзірдің баласы болады яки өзімен бірге оқиды. Дастандағы басты кейіпкердің досы онымен әрқашан бірге жүреді, оның көлеңкесі іспеттес. Солай болса да дос ретінде кеңес береді, қайғыдан құтқару үшін жан-тәнімен күреседі. Бозжігіттің досы Қарапашты табатындықтарына сенім білдіріп, жігітті жолға шығуға үндеп, басты қаһарманның сүйгенін іздеп үйінен шығуына себепші болады.

Бозжігіт түсінде көріп ғашық болған жарына ата-анасынан рұқсат сұрамай (бата алмай) жасырын аттанады. Дастанның бұл тұсы «Қозы Көрпеш – Баян сұлу», «Қыз Жібек» дастандарындағы ғашық жары үшін жолға шыққан Қозы Көрпеш пен Төлегеннің ата-анасынан бата алмай, қайғылы жағдайға ұшырауымен ұқсас.

Кейіпкерлердің қиналған кезінде көмекке келетін ақсақал, ақ шалмалы адам, немесе Хазірет Қызыр мотиві халық дастандарында да жиі кездеседі. Бозжігіттің өз жарын таба алмай сергелдеңге түскенде, ақ шалмалы адамның, енді бірінде ақсақалдың оған медет беріп, ғашығын табатынын білдіруі «Таһир-Зүһра» дастанындағы Қызыр бабаның Таһирді Күл патшаның елінен атқа мінгізіп Зүһраның сарайына жеткізуімен үндес келеді. Сондай-ақ қасиетті ақсақалдың кереметтерін «Сейфулмәлік» дастанында Сейфулмәліктің кемесі тартпаға айналып үш ай тұрып қалғанда, «Сүлейменнің жүзігін суға салсаң кемең жүреді», – деп көмекке келуші, «Мұңлық-Зарлықта» ұзақ жол жүріп табандары тесіліп аяқтары жүруге жарамай қалған кезде және Қара дәумен күрескенде Зарлыққа қуат беруші осы керемет тұтқан Хазірет Қызыр болады. Бұл мотивті қазақтың қаһармандық эпосынан да, ертегілерінен де мол кездестіреміз. Бұдан дүние жүзі халықтарының ауыз әдебиеті үлгілерінде кездесетін басты кейіпкерге көмекке келуші Хазірет Қызыр дәстүрлі мотивімен «Бозжігіт» дастанындағы жігітке көмектесуші ақсақал (ақ шалмалы, абыз) адамның ұштасып жатқандығын көруге болады.

Қазақта жар-жар өлеңдері тек ұзатылған қыздың тойында ғана емес, жастардың бас қосқан кештерінде де айтылған. Мұндайда жастар жар-жарды махаббат сырын шерту үшін пайдаланған.

«Бозжігіттегі» екі жастың жарастығын сипаттайтын жар-жар өлеңі де осыны аңғартқандай:

Бірің – тоты, бірің – бұлбұл,  
Жар большсыз жар-жар!  
Бірің – алтын, бірің – күміс

Дос большсыз жар-жар!...  
Заман ақыр болғанша  
Айрылмаңыз жар-жар! [А. 362-б.].

Бауырлас өзбек пен қарақалшақта жар-жар, қыз ұзатуға байланысты ғана айтылатын өлеңнің бірі [3], [4, 125]. Татарларға «жар-жар» қоңсы қоныш, қыз алып, қыз беріп жүрген қазақтан ауысқан дәстүр сияқты [5, 70]. Мұның үстіне өзбек, татар, ноғай халықтарында жар-жардың өзгеше орындалатындығын ескерсек [5, 70], «Бозжігіт» дастанының кейбір оқиғалары қазақшадан өзбек, татар, ноғай халықтарына трансформацияланған деген тұжырымға келуге болады.

«Бозжігіт» жырының барлық варианттарында Қарашап сұлуды күтуші, екі жасқа арнап жар-жар айтушы қырық қыз жүреді. Ауыз әдебиетінде негізгі қаһарман қызбен бірге болатын қырық қыз мотивін ақындар дәстүрлі салтқа айналдырған. Фольклор ғылымында терең із қалдырған зерттеуші ғалымдар [6] бұл мотивтің шығыстық желіге құрылған дастандардағы орнын анықтай келіп: «Героиню-царевну или пери окружают ее прислужницы-рабыни («канизлар» – канизактар – К. Т.) в соответствии с реальным обычаем феодальных дворов. Число их традиционно – чаще всего сорок...».

Жалшы «Бозжігіт» дастаны кейбір оқиғалары мен жағдайларына қарай қазақтың ежелгі лиро-эпостарымен, атап айтқанда, орыстың ориенталистері шығыстың «Ромео-Жульеттасы» деп көрсеткен «Қозы Көрпеш – Баян сұлу» жырымен ұқсас. Бұл ұқсастықты мыналардан көруге болады. Біріншіден, «Бозжігіт» дастанында билерінің ақылымен ханның Бозжігітті алдап тойға шақыру мотиві «Қозы Көрпеш – Баян сұлу» жырында Сасан бидің кеңесімен Қозыны тойға алдап шақырып, оны улап өлтірмек болуымен сарындас. Екіншіден, екеуінде де басты қаһармандар (Бозжігіт пен Қозы Көрпеш) қыздардың көмегімен жауыз ниеттердің құрған торынан құтылады. Үшіншіден, Бозжігіттің Зәйтүнмен оқ атысып күш сынасуы, Қозының Қодармен он кетпеннен қол оғын өткізіп күш сынасуымен бірыңғайлықты байқатады.

Дастанда жараланған Бозжігіт құсалықпен ата-анасын, елін, жерін, ғашығын есіне алып мұңаяды. Осындағы Бозжігіттің туған мекенін, ата мен анасын есіне алып мұңаюы эпостық шығармалардағы басты қаһарманның елін, жерін, жұртын сағынуымен ұқсас. Эпостық қаһарманның туған елін, жерін, жұртын сағыну мотивінің халық дастандарында да кездесетіндігін байқаймыз. Мәселен, Бозжігіттің:

Туған жер, ата-анам еске түсті,  
Ағады қан аралас көзден жасым [А. 385-б.], –

деп, қатты қайғыруы Қобыландының ел-жұртын жаудың шауыш әкеткенін түсі арқылы біліп, туған-туысқандарының қалмақ ханы Алшағырдың қолында кеткеніне қабырғасы сөгіле қамығуымен орайлас, үндес.

Әрине, мұнда батырлық жыр мен дастандағы оқиға өзгешеліктерін, бірінде елін жау шауып кеткен мезет, екіншісінде ғашық жарын іздеп, елінен жырақта жүргендегі кезең, эпос пен дастанның екі дәуірде туу ерекшелігінен деп қарауымыз керек.

Ел арасына тараған шығыстық желіге құрылған ауыз әдебиеті үлгілерін әрбір ақын өзінің ақындық зертханасынан өткізіп, қазақ халқының тұрмыстық салтымен, ұлттық ерекшеліктерімен байланыстырып жаңартып айтты. Қазақ ақындары өз тыңдаушыларын Шығыс дастандарының дәстүрлі сюжеттері және мотивтерімен таныстырып қана қоймай, қазақ фольклоры үрдістерін шығармашылықпен пайдалана отырып, өз ұлтының эпикалық жанрын жаңа туындылармен байытты. Олар Шығыс халықтарының әдеби дәстүрлерін қазақ халық ауыз әдебиеті шығармаларындағы ұлттық ерекшеліктермен үйлестіре алды. Әсіресе мұны «Бозжігіт» дастанынан айқын аңғартуға болады. Біз жоғарыда «Бозжігіт» дастанының сюжеттік, идеялық, т.б. жақтарынан дәстүрлі лиро-эпос «Қозы Көрпеш – Баян сұлумен» ұқсастық мәселелерін сөз еттік. Осы арада «Бозжігіт» дастанындағы қазақтың өмірі, тұрмыс-салтын бейнелейтін кейбір элементтерге тоқталмақпыз. Мәселен, Бозжігітті хан өлім жазасына бұйырғанда, Қарашап сүйгенін іздеп жүріп айтқан зарында:

Әрине, мұнда батырлық жыр мен дастандағы оқиға өзгешеліктерін, бірінде елін жау шауып кеткен мезет, екіншісінде ғашық жарын іздеп, елінен жырақта жүргендегі кезең, эпос пен дастанның екі дәуірде туу ерекшелігінен деп қарауымыз керек.

Ел арасына тараған шығыстық желіге құрылған ауыз әдебиеті үлгілерін әрбір ақын өзінің ақындық зертханасынан өткізіп, қазақ халқының тұрмыстық салтымен, ұлттық ерекшеліктерімен байланыстырып жаңартып айтты. Қазақ ақындары өз тыңдаушыларын Шығыс дастандарының дәстүрлі сюжеттері және мотивтерімен таныстырып қана қоймай, қазақ фольклоры үрдістерін шығармашылықпен пайдалана отырып, өз ұлтының эпикалық жанрын жаңа туындылармен байытты. Олар Шығыс халықтарының әдеби дәстүрлерін қазақ халық ауыз әдебиеті шығармаларындағы ұлттық ерекшеліктермен үйлестіре алды. Әсіресе мұны «Бозжігіт» дастанынан айқын аңғартуға болады. Біз жоғарыда «Бозжігіт» дастанының сюжеттік, идеялық, т.б. жақтарынан дәстүрлі лиро-эпос «Қозы Көрпеш – Баян сұлумен» ұқсастық мәселелерін сөз еттік. Осы арада «Бозжігіт» дастанындағы қазақтың өмірі, тұрмыс-салтын бейнелейтін кейбір элементтерге тоқталмақпыз. Мәселен, Бозжігітті хан өлім жазасына бұйырғанда, Қарашап сүйгенін іздеп жүріп айтқан зарында:

Түйе келіп боздайды,	Сиыр келіп мөңірейді,
Ботасы оның жоқ шығар.	Бұзауы оның жоқ шығар.
Бота көзді Бозжігіт,	Бұзау көзді Бозжігіт,
Бұл ойында жоқ шығар?	Бұл ойында жоқ шығар?
Жылқы келіп кісінейді,	Қойлар келіп маңырайды,
Құлыншағы жоқ шығар.	Қозысы оның жоқ шығар.
Құлын көзді Бозжігіт,	Қозы көзді Бозжігіт,
Бұл ойында жоқ шығар?	Бұл ойында жоқ шығар? [А. 403-б.], –

дейді.

Бұл үзіндіден көргеніміздей, қыздың сүйгенін жоғалтқандағы және оны іздеп жүргендегі жан сезімін бейнелеуде қазақ халық поэзиясының дәстүрі пайдаланылған, яғни төрт түлік-мал дастан құрылымына түгелдей енген. Қазақ поэзиясында қаһарманның ішкі сезімін ана-ұрғашы жануармен қатарлас, егіздей суреттеу – жиі кездесетін құбылыс. Өйткені көп заманға дейін төрт түлік малды тіршілік тірегі еткен қазақ халқына жануардың баласын еркелетуі немесе баласынан айрылған түйенің, жылқының (биенің), қойдың және сиырдың күйі белгілі де түсінікті. Осыны жақсы түсінген қазақ ақыны бұл образдарды шеберлікпен пайдаланған. Ал дастанның өзбек вариантында құстар, гүлдер өрнектелген:

Булбул құшлар сайрайдур,  
 Қизил гуллар бормикин?  
 Гулдек юзли Бузйигит  
 Бу уйинда бормикин? [В. 27-б.].

Қазақтың халық дастандарын арнайы зерттеу ұлттық рухани құндылықтарды басқа елдердің мұраларымен салыстыра қарастыруды кеңейте түседі, әртүрлі халықтардың дастандық эпосын типологиялық және ұлттық ерекшеліктері бойынша зерттеудің теориялық мәселелерін тереңдетеді. Сонымен бірге қазақ халық ауыз әдебиетінің өзара әсері мен көп ғасырлық әдебиетін кең түрде зерттеуге мүмкіндік жасайды, нақтылы материалдар арқылы жазба әдебиеттің қалыптасуындағы халық кітаптарының (халық дастандарының) рөлін көрсетеді.

#### ӘДЕБИЕТТЕР

1. Назарбаев Н.Ә. «Қазақстан халықтары Ассамблеясының 1-10 сессияларындағы баяндамалар жинағы» (қазақ және орыс тілдерінде): Астана, Елорда. 2005.
2. Каскабасов С.А. «Родники искусства: Фольклористические этюды», Алма-Ата, Өнер. 1986.
3. Роззақов Х., Мирзаев Т., Собиров О., Имомов К. «Узбек халқ оғзаки поэтик ижоди», Тошкент: Уқитувчи. 1980.
4. Мақсетов Қ. «Қарақалпақ фольклорының классификациясы», Нөкис, Қарақалпақстан. 1979.
5. Уахатов Б. «Қазақтың тұрмыс-салт жырларының типологиясы», Алматы, Ғылым. 1983.

## Т.Қалдыбаев. Қазақ халық дастандарын типологиялық...

6. *Жирмунский В.М., Зарифов Х.Т.* (1978), «Узбекский народный героический эпос», Москва, ОГИЗ Гослитиздат.

### Қосымша әдебиеттер

1. *Сабалұлы А.* (1911), «Қисса-и Бозжігіт», Қазан, «Кәримия».
2. *Радлов В.В.* (1870), «Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи», Часть III, Киргизское наречие, СПб.
3. «Бұзйигит» (өзбек тілінде 1913, 1916), инв.№№370,16707, Абу Райхан Беруний атындағы Шығыстану институтының қолжазба қоры, Ташкент.
4. «Ногай халқ йырлары», 1969, Москва, Наука.
5. «Татар халық ижаты», 1984, Дастаннар, Қазан, Татарское книжное издательство.

### REZUME

T.KALDYBAEV (Shymkent)

#### TYPOLICAL RESEARCH PROBLEMS OF KAZAKH FOLK DASTAN

Kazakh national dastans research based on theoretical methodology of present time is among general aims of contemporary Kazakh folklore studying.

The article observes samples of Turk nation's epos and Kazakh national dastans through the comparative aspect. Kazakh national dastans are presented due to the characteristic features of national everyday life, also artistic picture of dream, traditions and social way of life. The definition of common consequences and national Kazakh dastans peculiarities are carried out through the comparative – typological method of research.

Succession of national and human ideals are honored in plots and motives of Orient all folklore and literature.

Community of art – aesthetic humanity world out look are defined through the revealing the poetic harmony of Kazakh folklore and literature.

Нурбой ЖАББОРОВ

ОГАХИЙНИНГ “ЗУБДАТУ-Т-ТАВОРИХ” АСАРИ ТУРКИЙ ХАЛҚЛАР  
АДАБИЁТИ ВА ТАРИХИГА ОИД МУҲИМ МАНБА

*Мақалада Мухаммад Риза Огаҳиди «Зубдату-т-Тауарих» атты шығармасындағы тарихи деректерге талдау жасалып, әдеби ернектерге ғылыми сараптама жасалады. Огаҳидиң еңбегіндегі кейбір шайырлық шеберліктер мен жанрлық ерекшеліктер орта ғасырлық әдебиет теориясына қатысты еңбектер арқылы сараланады.*

*В статье делается анализ историческим фактам в произведении Мухаммада Риза Огахи «Зубдату-т-таварих», и ведется научная экспертиза литературным раскрасакам. Некоторое поэтическое мастерство и жанровые особенности выделяются с помощью произведений имеющих отношение к средневековой теории литературы.*

Мухаммад Ризо Эрнийезбек уғли Огаҳий “Таъвизу-л-ошиқин” (“Ошиқлар тумори”) назмий девони билан мумтоз шеърятда ҳазрат Навоийнинг муносиб издоши эканини, уз таъбири билан айтганда, “фасоҳат ва балоғат бобида нодир ва суз рипгасиға маоний жавоҳирин назм этарга қодир” эканини исботлади. Унсурулмаъолий Кайковус, Саъдий Шерозий, Абдураҳмон Жомий, Низомий Ганжавий, Хусайн Воиз Кошпифий, Зайниддин Восифий сингари буюк мутафаккирларнинг форс-тожик тилида ижод этилган йигирмадан ортиқ нодир асарлари таржимаси орқали она тилимизнинг ифода имконияти нечоғлик бой эканини амалда намоён этди. Бу улуғ мутафаккир номи наинки мумтоз шоир ва маҳоратли мутаржим, шунинг баробарида, XIX аср Хоразм кечмишига доир нодир манбалар ҳисобланмиш мемуар-қиссалар – бадий-тарихий асарлар муаллифи сифатида ҳам маълум ва машҳурдир.

Огаҳий XIX асрда ҳукмфармолик қилган хоразмшоҳлар салтанати даври воқеаларига бағишланган беш мемуар қисса ёзди. Оллоҳқулихон ҳукмфармолиги даври (1825–1843) туғрисидаги “Риёзу-д-давлат”, Раҳимқулихон салтанати воқеалари (1843–1846) тасвирланган “Зубдату-т-тавориҳ”, Мухаммадаминхон (1846–1854), Саййид Абдуллоҳхон (1854) ва Қутлуғмуродхон (1855) ҳукмронлик йилларидаги мураккаб ва зиддиятли ҳодисалар ҳақидаги “Жомеъу-л-воқеоти султоний”, Саййид Мухаммадхон замониға (1856–1865) доир “Гулшани давлат” ҳамда Мухаммад Раҳимхон соний – Феруз даври (1865–1910) васф этилган “Шоҳиду-л-икбол” каби асарлар шулар жумласидандир. Булар қаторига Шермухаммад Мунис ёза бошлаган “Фирдавсу-л-икбол”ни давом эттириб, бадий-тарихий насринг мукамал намунаси сифатида яқунлаганини ҳам қўшсак, Огаҳийнинг миллий шеърятимиз ва таржима санъати билан бир қаторда узбек мемуар-қиссачилиги ривожига қўшган ҳиссаси ҳам нечоғлик улкан экани аён булади.

Улуғ мутафаккирнинг адабий-тарихий асарларини тарихий манба сифатида тадқиқ этган рус олими академик В.В.Баргольд бундай ёзган эди: “Мунис ва Огаҳий томонидан яратилган **адабий-тарихий асарлар** (таъкид бизники – Н.Ж.) қанчалик камчиликка эга булмасинлар, тарихий воқеаларни



баён этиш ва уларда келтирилган фактик материалларнинг қўлиги жиҳатидан бизгача етиб келган Қўқон ва Бухоро хонликлари тарихи бўйича ёзилган ҳамма асарларни ўзидан анча орқада қолдиради” [1, 113].

Олимнинг айрим фикрларига алоҳида эътибор қаратиш зурурати сезилади. Биринчидан, у Огаҳийнинг тарихий мавзудаги асарларини соф тарихий асар сифатида талқин этишдан сақланган, уларнинг адабиётга дахлдорлигини эътироф этган. Олимнинг уларни **адабий-тарихий асарлар** дейиши бунинг тасдиғидир. Иккинчидан, бу турдаги асарларда *“тарихий воқеаларни баён этиш ва уларда келтирилган фактик материалларнинг қўлиги”* масаласига алоҳида урғу берилган. Бинобарин, бу асарларда тарихий воқеалар тасвирланганини ҳамда фактик материаллар кўп бўлса ҳам, уларни *баён этиш усули* адабий эканини алоҳида таъкидлаш керак.

Ўзбек ва умуман парқ бадиий-тарихий насри Огаҳийгача ҳам кўп асрлик тараққиёт йўлини босиб ўтгани аён. Носириддин Рабғузий, Мирхонд, Хондамир, Алишер Навоий, Заҳириддин Бобур, Шермухаммад Мунис каби буюк адиблар насрий мероси бунинг далилидир. Бу улуг ижодкорлар қаламига мансуб “Қисаси Рабғузий”, “Равзату-с-сафо”, “Мақориму-л-ахлоқ”, “Ҳабибу-с-сияр”, “Ҳолоти Саййид Ҳасан Ардашер”, “Тарихи мулуки Ажам”, “Тарихи анбиё ва ҳукамо”, “Бобурнома”, “Фирдавсу-л-иқбол” сингари асарлар Огаҳийнинг бадиий-тарихий насри учун ўзига хос тажриба мактаби бўлганини таъкидлаш керак.

Ўзбек бадиий-тарихий насри тараққиёт босқичларини Огаҳийнинг “Шоҳиду-л-иқбол” асари мисолида ўрганган манбашунос Нафас Шодмонов жаҳон адабиётида тарихий наср муаллифлари бадиий адабиёт ривожига сезиларли ижобий рол ўйнагани, Европа адабиётшунослигида антик тарихнавислик замонавий наср учун катта салмоққа эга сюжетлар, бадиий ишланган образлар тақдим этиш билан бирга услубий мактаб ролини ўтагани ҳақида ёзиб, грек тарихнависи Плутарх, инглиз хронистлари Р.Холиншед, Г.Холл кабиларнинг мероси Шекспир, Руссо ва бошқа кўшлаб адиблар ижодига катта таъсир ўтказганини бунга мисол тариқасида келтиради. Хитой адиби Сим Цяннинг «Тарихий битиклар»и («Ши цзи»), «Умр дафтари» («Лечжуань») каби асарлар тарихнависликнинггина эмас, балки келажак адабий насрнинг тараққиёти тамойилларини белгилашга ҳам хизмат қилганини, Ат-Табарий ва ибн Халдун мероси араб ва ажам тарихнавислари учун намуна бўлганини таъкидлайди [2, 39-40].

Шу пайтга қадар асосан тарихий асарлар сифатида баҳоланиб келган Огаҳий бадиий-тарихий насрини махсус ўрганган академик Воҳид Абдуллаев бу асарларни «тарихий-бадиий проза» [3] намуналари деб атаса, устоз манбашунослар – Фулом Каримов ва Субутой Долимов уларнинг “бадиий-тарихий асар тарзида қимматли» [4, 16] эканига урғу берадилар. Профессор Нажмиддин Комилов эса Огаҳийнинг таржима асарлари таҳлили мисолида миллий адабиётимиз тарихида яратилган «қисса ҳикояларларга (повесть)» [5] эътибор қаратади. Бинобарин, Огаҳийнинг тарихий мавзудаги барча насрий

асарлари, жумладан, тадқиқотимиз манбаи бўлган “Зубдату-т-таворих” (“Тарихлар сараси”) ҳам биринчи навбатда бадиий, ундан кейингина тарихий асар ҳисобланади.

Муҳим тарихий маълумотлар берилган бўлишига қарамай, услуби, жанр хусусиятлари, ифода тарзи ва бошқа белгиларига кўра “Зубдату-т-таворих”ни ҳам, Огаҳий бадиий-тарихий насрининг бошқа намуналарини ҳам тарихий илмий асарлар сифатида баҳолаб бўлмайди. Бу асарларни адабий манба сифатида ўрганиш эса адабиётшунослик ҳамда унинг ажралмас таркибий қисми бўлган манбашунослик ва матншунослик учун муҳим илмий-назарий хулосалар бериши аниқ.

**Асарнинг урганилиш тарихидан.** Маълумки, Огаҳий бадиий-тарихий асарлари ҳақида америкалик олим Э.Оллворснинг “Узбек адабий сиёсати” [6] китобида таҳлилий фикрлар учрайди. Э.Оллворс тадқиқотидан кейин орадан кўп йиллар утиб, яна бир америкалик олим Юрий Брегел мумтоз шоир ва муаррих Шермуҳаммад Мунис ва Муҳаммад Ризо Огаҳий қаламига мансуб “Фирдавсу-л-икбол”нинг дастлаб илмий-танқидий матнини [7], кейин эса асарни инглиз тилига таржима қилиб, икки жилд ҳолида нашр эттирди.

Бундан ташқари, Огаҳий бадиий-тарихий насри юзасидан россиялик [8] мутахассислар, шунингдек, узбек олимларининг [9] тадқиқотлари эълон қилинган. Шу жумладан, 1997–2002 йиллар давомида ушбу сатрлар муаллифининг асар ҳақидаги кузатишлари мақолалар тарзида чоп этилган. Бироқ асар юзасидан махсус илмий тадқиқотлар яратиш – келажакнинг иши.

Маълумки, утган асрнинг 70-йиллари охирида устоз олимлар Фулом Каримов ва Субутой Долимов саъй-ҳаракатлари билан Огаҳий асарларининг олти жилдлиги нашр этилди. Бадиий-тарихий асарлари жамланган бешинчи жилдда “Зубдату-т-таворих”дан” сарлавҳаси остида асардан кичик бир парча эълон қилинди [10, 173-201]. Бироқ Абулғози Раҳимқули Муҳаммад Баҳодирхон салтанати даврига бағишланган бу мемуар-қиссанинг илмий изоҳлар билан таъминланган тулиқ матнини чоп этиш имкони булган эмас. Табиийки, уша кезлари асарнинг мукаммал нашрини амалга ошириш туғрисида орзу ҳам қилиб булмас эди. Чунки, бадиий-тарихий насрнинг бу юксак намунаси моҳиятан уша даврдаги ҳукмрон мафкура сиёсатига, унинг тутумига тамомила зид эди. Унда тарихий воқелик бетакрор бадиият билан тасвирланган, ҳукмдор аждодларимизнинг жоҳиллиги эмас, фазилатлари хусусида баҳс юритилган эди.

Таъкидлаш жоизки, узоқ муддат давомида «Зубдату-т-таворих» тадқиқотчилар назаридан четда қолиб келди. Утмиш адабий-тарихий меросни урганишга булган эҳтиёж ҳар қачонгидан ҳам кучайган бугунги кунда, замондошларимизни, айниқса, ёш авлодни мазкур асарнинг асл моҳиятидан хабардор қилиш, бунинг учун эса асарнинг илмий изоҳлар билан таъминланган мукаммал нашрини амалга ошириш ҳаётий заруратдир. Бинобарин, асардан эълон қилинган парча, таъкидланганидек, укувчига

унинг мазмун-моҳияти ҳақида тулақонли тасаввур бера олмайди. «Зубдату-т-таворих»нинг илмий изоҳлар, луғат ва курсаткичлар билан таъминланган асл қўлёзма манба асосидаги тулиқ табдили эҳтиёж самараси эканини таъкидлаш керак.

Бизгача “Зубдату-т-таворих”нинг беш қўлёзма нусхаси етиб келган бўлиб, улардан бири Россия Фанлар академияси Санкт-Петербург Шарқ қўлёзмалари институтида (собик Россия Фанлар академияси Шарқшунослик институтининг Санкт-Петербург бўлимида) Е 6 – V (590 об) апё рақами остида, яна бири Санкт-Петербургдаги Россия Миллий кутубхонасида (собик С. Щедрин номидаги Давлат халқ кутубхонасида) Т.н.с. – 22 апё рақами билан, учтаси Ўзбекистон ФА Абу Райҳон Беруний номидаги Шарқшунослик институтида (821/111, 5364/111, Ҳамид Сулаймонов фонди, 275/11) сақланади.

Мазкур қўлёзмалар билан шуғулланган матншунос Фатхулла Фанихўжаев маълумотларига кўра, улардан Огаҳий ҳаёт пайтида кўчирилгани Санкт-Петербург Шарқ қўлёзмалари институтида Е 6 – V (590 об) рақами билан сақланаётган қўлёзмадир [11. 26-27]. Дарҳақиқат, қўлёзма қора (сарлавҳалари қизил) сиёҳда настаълиқ хати билан Ўрта Осиё қоғозига кўчирилган, матн жадвал ичига олинган. 52 varaқ (387<sup>б</sup>- 439<sup>а</sup>), ўлчами: 49 x28,5; 35,5x17,5; 25 [12].

Л.В.Дмитриева, А.М.Мутинов, С.Н.Муратовлар тузган “Описание тюркских рукописей Института народов Азии” каталогига “Зубдату-т-таворих”нинг Санкт-Петербург нусхаси ҳақида анча муфассал маълумот берилган. Жумладан, “Зубдату-т-таворих”нинг икки қисм (мақола)дан таркиб тошгани, биринчи булимда Раҳимқулихоннинг таваллудидан тахтга чиққунга қадар содир булган ҳодисалар, иккинчи булимда эса унинг ҳукмронлик даври воқеалари қаламга олингани қайд этилган. Матншунос Ф.Фанихўжаев тузган “Огаҳий асарлари тавсифи” каталогига мазкур қўлёзма тавсифида шу манбага таянилган булса-да, бу нусха кучирилган сана 1273/1856 йил, деб курсатилган. Аслида эса асар 1274/1857-58 санада Хивада китобат қилинган. “Зубдату-т-таворих”нинг бошланиши ҳақидаги маълумот ҳар иккала тавсифда бир хил келтирилган, бироқ охири “Описание тюркских рукописей...”да

یاعلیق باداش نیدی لوصو تادار مو بایماک نیدی لوصد نصادم

тарзида берилган булса, Ф.Фанихўжаев каталогига

تیا زارفرد نیدیجات لکنیمرک

تیا زاتم ادیچیا ی لها حضور

байти асарнинг охири сифатида зикр этилади ҳамда “Асарнинг кейинги нусхаларида ҳам бошланиши ва охири бир хил”, дея таъкидланадики, бу илмий ҳақиқатга мувофиқ келмайди. Бинобарин “Зубдату-т-таворих”нинг Ўзбекистон ФА Шарқшунослик институти фондида сақланаётган ва биз ушбу напср учун асос манба этиб танлаган нусхасининг охири ҳам “Описание тюркских рукописей...”да тавсифланган қўлёзма билан айнан бир хилдир.

Асарнинг Тошкентдаги нусхалари қисқача тавсифи қуйидагича:

**821-рақамли қўлёзма.** “Зубдату-т-таворих”нинг Ўзбекистон ФА Шарқшунослик институти хазинасида сақланаётган бу нусхаси юшқа новотранг шилдироқ Қўқон қоғозига қора (сарлавҳалари қизил) сиёҳда настаълиқ хатида кўчирилган. Китобат санаси – 1298/1881 (нима учундир Ф.Фанихўжаев тузган каталогда бу нусха кўчирилган сана 1289/1880 тарзида номувофиқ келтирилган). Котиб – Мулло Муҳаммад Ризо ибн Муҳаммад Карим девон. Матн тўлиқ. Қалин картон устидан нақшинкор қора чарм билан муқоваланган. 50 варақ (386<sup>б</sup> – 435<sup>а</sup>), ўлчами: 27x44<sup>8</sup>.

**5364-рақамли қўлёзма.** Асарнинг Ўзбекистон ФА Шарқшунослик институти хазинасида сақланаётган бу нусхаси 1322/1904 йили мазкур котиб – Мулло Муҳаммад Ризо ибн Муҳаммад Карим девон томонидан китобат қилинган<sup>9</sup>. Бу қўлёзма ҳам Қўқон қоғозига қора (сарлавҳалари қизил) сиёҳда чиройли настаълиқ хатида кўчирилган бўлиб, матн тўлиқ. Ўймакор нақшли картон билан муқоваланган. 55 варақ. (367<sup>б</sup> – 421<sup>а</sup>). Ўлчами: 29x43.

**275-рақамли қўлёзма.** “Зубдату-т-таворих”нинг Ўзбекистон ФА Шарқшунослик институти Ҳ.Сулаймонов фондида сақланаётган бу нусхаси 1328/1910 йили кўчирилган. Котиб – Мулла Худойберган Хивақий ибн Муҳаммадназар ҳожи. Матн қора сиёҳ билан настаълиқ хатида кўчирилган. 38 варақ (300<sup>а</sup>-337<sup>б</sup>). Ўлчами 27,5x48.

Асарнинг ушбу напри учун Санкт-Петербургда сақланаётган муаллиф ҳаётлигида кўчирилган қўлёзмадан фойдаланиш имкони бўлмагани сабабли, Тошкентдаги нусхаларнинг нисбатан мукаммали – Ўзбекистон ФА Шарқшунослик институти хазинасида 821-ашё рақами остида сақланаётган манба асос қилиб олинди. Қўлёзма қуйидаги насрий хотима билан ниҳояланган: «Дониш аҳлининг хотири хатирлариға маълум бўлсунким, бу нусхаи мухтасар таълифи ҳазрат зиллуллоҳий гуфроншаноҳийнинг вафоти маломатсамотидин ўтгуз беш кун сўнг, санаи ҳижрий минг икки юз олғмиш иккида йилон йили рабеъу-л-аввал ойининг тўрғида, душанба куни ихтитом тоқди. Саҳву хато ва нуқсонин айб қилмай, маъзур тутсунлар. Балки лутфу карам кўргузуб, ислоҳ берсунлар. Илоҳо, Тангри таоло ҳаммани мақосид ҳусулидин комёб қилғой. Омин. Таммату-л-китоб биъавни-л-малики-л-вахҳоб»

<sup>8</sup> Д.Ю.Юсупова ва Р.П.Жалилова тузган “Собрание восточных рукописей Академии наук Республики Узбекистан. История” (Ташкент, Изд-во “ФАН” Академии наук Республики Узбекистан, 1998, стр.199) каталогда қайд этилганидек, “Зубдату-т-таворих” ҳақида дастлаб Миён Бузрук Солиҳовнинг “Ўзбек тарихига оид турт муҳим китоб” (“Маориф ва уқитувчи” журнали, 1927 йил 9 – 10-сонлар) мақоласида маълумот берилган. Шунингдек, асар қўлёзмаси УзР ФА ШИ томонидан нашр этилган “Собрание восточных рукописей” каталогда (VII, 35, №5023) тавсифланган. Бундан ташқари, З.Аксаковнинг “Материалы по истории туркмен и Туркмени” (т. II, с.477-499) тадқиқотида ҳам асардаги маълумотлардан истифода этилган. Биз ҳам қўлёзмалар тавсифида ушбу асар манбалари устида узимиздан аввал тадқиқот олиб борган мутахассислар ишларидан фойдаландик.

<sup>9</sup> Шарқшунос Қ.Мунировнинг ёзишича, 5364-рақамли қўлёзmani кучириш ишида бошқа бир котибнинг ҳам ёрдам қилганлиги кузга ташланади. Чунки 391<sup>а</sup> - варақдан 398<sup>б</sup>-варақчага бошқачароқ хат билан ёзилган.

(435<sup>a</sup>)<sup>10</sup>. “Зубдату-т-таворих”нинг Раҳимқулихон вафотидан 35 кун ўтгач ёзиб тугаллангани ҳақидаги муаллиф қайди (“Саҳву хато ва нуқсонин айб қилмай, маъзур тутсулар. Балки лутфу карам кўргузуб, ислоҳ берсулар” сўзлари шундай хулоса қилишга асос беради) қимматли маълумот эканини таъкидлаш керак.

Асар муқаддимасида таъкидланишича, “Зубдату-т-таворих”нинг яратилиш тарихи қуйидагича бўлган: Муҳаммад Ризо Огаҳий Оллоҳқулихон ҳукмфармолиги даврига бағишланган “Риёзу-д-давла” мемуар-қиссасини яқунлагач, бу пайтда Хоразм ҳукмдори бўлган Раҳимқулихоннинг “мажлиси ишратшарвар ва суҳбати кимёсарига элтиб, туҳфа чекади”. Муаррих кейинги воқеалар туғрисида бундай ёзади: “...ул ҳазрат (Раҳимқулихон – Н.Ж.) ҳаддин афзун истеҳсон кургузуб, анвоъи лутфу эҳсон била ашбоҳ ва ажносим аросида куёш янглиғ сарафроз ва мумтозлиғ еткурди. Ва яна ҳаддан афзун илтифот кургузуб, гуҳарбор тилин мундоқ жавҳарфишонлиқга эвурдиким, жаҳони бевунёднинг айвони харобободида иқомат маснадин солмоқ, хусусан, салтанат амри хатирин зиммаи ҳимматга олмоқдин ғараз улдурурким, кишидин зикри жамил ёдгор қолса. Бу муддао иморат ва бақеъот бино қилмоқ била даст бермас ва авлод таносули ва таволудига ҳам шомил эрмас. Магар суз авроқида боқий қолгайким, анго ҳодисоти жаҳон туфонхезлиги ва тасрифоти замон фитнаангезлигидин осибе ва тафриқа етушмас.

*Назм: Киши неча иморат қилса бунёд  
Ва ёки ҳаддин афзун қуйса авлод,*

*Тутуб булмас бирисидин бақо куз,  
Қолур боқий жаҳон ичра магар суз.*

Бас, эмди санго лозим ва таҳаттумдурурким, бизнинг исми ҳумоюн ва алқоби маймун ва вақоеъи касиру-л-бадоеъимизга муптадил бир китоби балоғатинтисоб муруттаб қилайик. Тоқим, зикри жамил ва васфи жалалимиз замон авроқида боқий қолғай ва жаҳон аҳлин ҳайрат баҳрига солғай. Чун бу илтифоти касиру-л-баракот куёши аҳволи саодатмаолимга партавафкан булди. Кунглумга узга янглиғ қувват ва таъбимга ҳаддин афзун сафват ҳосил булуб, “Ал-маъмуру маъзур” фатвоси била мундоқ амри азимдин ибо ва имтиноъ кургуза олмадим. Лоҷарам, фармони лозиму-л-имтисол ижросига далир иштиғол кургуздим”.

Шарқда, жумладан, Туронзаминда ҳукмдорларнинг сузга илоҳий неъмат деб қарашлари одатий ҳол. Яхши ном қолдириш – улар ҳаётининг асосий дастури ҳисобланган. Хоразм хони Раҳимқулихоннинг “зикри жамил” ва “васфи жалил”ини “замон авроқида боқий қолдириш” ва “жаҳон аҳлин

<sup>10</sup> “Зубдату-т-таворих”дан олинган иқтибослар УзР ФА ШИДаги мазкур 821-рақамли қулёзма асосида келтирилмоқда. Бундан кейин иқтибосларда қавс ичида фақат қулёзма варақларининг рақами келтирилади.

хайрат баҳрига солиш"дек хайрли нияти “Зубдату-т-таворих” асари яратилишининг асосий сабабидир. Маълум буладики, Огаҳий бу мемуар-қиссани – “китоби балоғатинтисоб”ни Раҳимқулихон фармонига биноан ёзишга киришган.

“Зубдату-т-таворих” икки қисмдан иборат. Муаррих қайд этганидек, асарнинг биринчи қисмида Раҳимқулихоннинг туғилиши, илм урганиш ва ҳарбий маҳорат эгаллаш йулидаги саъй-ҳаракатлари, шунингдек, булғуси хоннинг Ҳазорасп ҳокими сифатида олиб борган фаолияти сажъли насрда (насри мусажжаъда) гузал бадий шаклда муфассал баён қилинади. Асарнинг иккинчи қисми Раҳимқулихоннинг салтанат тахтига утирган кунидан то вафотига қадар содир булган воқеалар тасвирига бағишланган.

Муаллиф Раҳимқулихоннинг таваллуд санаси туғрисида қуйидагича маълумот беради: "...ул ҳазратнинг валодати лозиму-ш-шарофати жадди бузургвори султони фирдавсмакон Муҳаммад Раҳим Баҳодирхоннинг айёми хужастафаржомида санай ҳижрия минг икки юз йигирма туккузда, мувофиқи ит йили (милодий 1814 – Н.Ж.), афзали авқотда, камоли соатда вуқуъ тошиб, инояти субҳоний раҳбарлиги била адам масканидин вужуд гулшанига қадамовар булди ва қадами юмнидин жаҳон мамолики анвори саодатда навоъи масаррат била тулди".

Асар, таъкидланганидек, сажъли насрда ижод этилган. Унда Хива ҳукмдори Раҳимқулихон эзгу фазилатлар соҳиби сифатида улуғланади, унинг кушлаб илмларни эгаллагани, фуқаро ва раоёга шафқат ва марҳамат, қарам ва саховат курсатишда тенгсиз экани васф этилади. Хива хонларининг маърифатли булганини, адабиёт ва санъат, илму ҳунар ривожига алоҳида эътибор берганини эътироф этган ҳолда, таъкидлаш керакки, бу сингари тавсифлар тарихий ҳақиқатга тулиқ мутаносиб булмаслиги ҳам мумкин. Бироқ бир нарса аниқки, бу тавсифлар замирида Муҳаммад Ризо Огаҳийнинг одил шох ҳақидаги орзу-идеаллари оҳорли поэтик ташбиҳлар билан ифодаланган.

Асар муаллифининг фикрича, ҳукмдор уч фазилат эгаси булиши шарт: олий насаб, илму маърифат ва ҳарбий маҳорат. Муаррих хоннинг насаби ҳақида бундай ёзади:

*Келиб зоти сарироройи ижлол,  
Шараф тошиб бошидин тожи иқбол.  
Мусалламдур анго мулки маоний,  
Буллуб давлат эшиги посбони...  
Насабда уйла олийдур анго зот –  
Ки, айлаб фахр андин оли қунғирот.  
Анга чун умбой халқи тоқди нисбат,  
Тошиб анвоъи қунғирот ичра рифъат.*

Илму маърифатда камол касб этиш – ҳукмдор учун шарт ва зарур булган амаллардан. Муаррихнинг куйидаги сузларида шунга ишора қилинган: "Чун ул ҳазрат туфулият айёми шабистонидин хуруж қилиб, шабоб ҳангоми гулистонига уруж этди, илму камол иргикоби ва фазлу афзол иктисобиға саъйи тамом била иштиғол кургузуб, оз муддатда улуми шаръия вақтида мушорун илайҳ ва масоили диния муҳофазатида муътамадун алайҳ булди... Хусусан, таворих ва қасоид ва маснавийот ва ғазалийот ва жамеъ шеър улумининг қавоидиға маҳорати тамом ҳосил қилиб, дақиқфаҳмлик ва назокатшунослиғ ва латифагуйлик фунунида ул миқдор авжи эътиборға чиқтиким, жаҳон фозиллари ва замон комиллари уз ажзиға қойил булуб, ул ҳазрат суҳбатида гуёлиғ тилин хомушлиғ тамоқиға тикдилар".

Ҳукмдорнинг ҳарбий маҳоратни эгаллаши ҳаётини зарурат экани асарда шоирона фасоҳат билан баён этилади. Жумладан, шоир бу борадаги орзусини Рустами дoston, шоҳ Баҳром сингари адабий образлар воситасида куйидагича ифодалайди:

*Кургузса масоф аро шижоат,  
Рустамни сув этгуси хижолат.  
Гар олса қилич, булуб ғазабнок –  
Баҳромға зуҳра булгуси чок.*

Огаҳий Хива хони Раҳимқулихонни “шаҳаншоҳи фархундахислат, ҳумоюн эътиқоду пок ният” ҳукмдор сифатида мадҳ этади. Буни “Ҳамиша коми – мулк обод қилмак, адолатдин улусни шод қилмак” – хоннинг ҳаётини аъмоли экани билан изоҳлайди. Бунда ҳам Огаҳийнинг одил ҳукмдор ҳақидаги орзу-умидлари ифодаланган.

Асарда Раҳимқулихоннинг маълумларга ёрдам курсатгани ҳақида бир қанча тарихий фактлар келтирилган. Бу фактлар ҳам шунчаки қайд қилинган эмас, юксак фасоҳат билан тасвирланган. Биргина мисол: ҳижрий 1257 (милодий 1843) йилда Раҳимқулихон отаси Оллоҳқулихоннинг фармойиши билан Эрон юришига отланади. Ушбу сафар асносида Хуросоннинг Бодғис музофотиға қарашли Кушк ва Қоратепа мавзеларида яшовчи жамшидия деган тоифа аҳолиси Раҳимқулихонга Ҳирот ҳокими Шоҳ Комрондан шикоят қиладилар. Улар шоҳнинг зулми ҳаддан ошгани, жамшидия тоифасининг молларини талон-торож этиб, аёллари ва болаларини кул қилиб сотаётганини билдириб, хондан мадад тилайдилар. Раҳимқулихон Эрон сафарини қолдириб, жамшидия тоифасига мадад беришга қарор қилади ҳамда ун беш минг уйликдан зиёдароқ элатни Хуросондан Хоразм диёрига кучириб келади. Огаҳийнинг гувоҳлик беришича, жамшидия тоифаси "келтурулғондин сунг Қилич Ниёзбой наҳрининг бир шубҳаси канорида Куба тоғининг жануби остида ул тавойифға маскан ва мазорей таъйин қилинди. Ҳоло, улуг эл ва ободон юрт булуб ултурубдурлар".

Сир эмас, турли тарихий асарларда бир-бирига зид факт ва маълумотлар, ҳар хил ихтилофли фикрлар учрайди. Бинобарин, улуғ маърифатпарвар Маҳмудхужа Беҳбудийнинг: “Чунки ҳануз Туркистон тарихи ҳақида янги тадқиқот ила ёзилгон, тартибли ва истифодали мукамал бир асар вужудга келган йук” [13], деган фикри бугунги кунда ҳам, заррача булсин, аҳамиятини йуқотган эмас. Биргина мисол. ”Мулла Олим Маҳдум Ҳожининг "Тарихи Туркистон" асарида Раҳимқулихон ҳақида "... уч йил ҳукмронлик қилиб, 1261 санаи ҳижрий (милодий 1845)да вафот қилди. Отасининг асрида Бобожон тура демак ила номзад булуб, халқ орасида жавру зулм қилмак ила машҳур эди" деб маълумот берилади [14].

Таъкидлаш жоизки, "Тарихи Туркистон" муаллифи томонидан Раҳимқулихон ҳақида келтирилган факт ва далилларнинг деярли барчаси тарихий ҳақиқатга зид. Ваҳоланки, Огаҳий Раҳимқулихоннинг вафот йилини "тарихи ҳижрий минг икки юз олтмиш иккида, йилон йили, муҳарраму-л-ҳаром ойининг ун бирида, жума куни" деб аниқ курсатади. Зеро, у ушбу воқеаларнинг жонли гувоҳи булган. Шунинг учун Огаҳий келтирган факт бу борадаги ҳар қандай бошқа мулоҳазани рад этишга асос була олади. Бундан ташқари, «Зубдату-т-таворих»да баён қилинишича, Раҳимқулихон эмас, балки унинг укаси Муҳаммадаминхон Бобожон тура номи билан машҳур булган.

Тарихга ибрат ва тафаккур назари билан қаралса, тож-тахт учун курашлар натижасида неча-неча обод манзилларнинг хароб булганию эл-улус аҳволи оғирлашганини, тараққиёт уз урнини таназулга бушатиб берганини кузатиш мумкин. Лекин муътабар манбаларда зикр этилишича, Туркистон тарихида ҳиммати шоҳликдан-да баланд ҳукмдорлар куп булган. «Зубдату-т-таворих»даги факт ва далиллар Раҳимқулихоннинг ҳам худди шундай ҳукмдорлар сирасига киришидан далолат беради.

Асар муаллифининг қайд этилишича, Оллоҳқулихон вафот этганида унинг кичик уғли Муҳаммадаминхон Хивада булган. Отаси вафот этгач, Муҳаммадаминхон уша пайтда Ҳазорасп ҳокими булган акаси Раҳимқулихонга "отаси вафотининг ахбори ва тез келмагининг асрори учун қосиди сарсармисол"(шамолдай тезкор чопар)ни жунатади. Раҳимқулихон уша куниёқ тезлик билан Хивага етиб келади. Таъзия маросими адо этилгач, барча амирлар, уламолар, шарият пешволари "ҳазрат зиллуллоҳий" – Раҳимқулихон ҳузурига йиғилдилар. Ундан хоразмшоҳлик тахтини қабул этишини сурайдилар. Шунда Раҳимқулихон шоҳликка рағбати йуқлиги, бу дунёнинг узи бевафо экани, шоҳликнинг "нуши бир булса, ниши минг, роҳати бир булса, ташвиши минг" экани туғрисида сузлайди. Огаҳий буни маснавийда қуйидагича таъсирчан ифодалаган:

*Неча иш ҳақу неча ноҳақ булур,  
Бари ҳазрати Ҳақға мулҳақ булур.  
Барисини шаҳдин қилилғай савол,*



*Ҳамулдан не булғай экан, шаҳга ҳол.  
Агар подшоҳга будур можаро –  
Гадо подшоҳдурки, оти гадо.  
Мунингдек ул навъ ишни аҳли уқул  
Не янглиғ малул улмай этгай қабул.*

Раҳимқулихондан бу сузни эшитган мажлис аҳли "Эй малойиксифат подшоҳ, сенинг шоҳликка рағбатинг йуқлигини биламиз. Сенинг ҳимматинг шоҳликдан ҳам олий экани бизга маълум", дея адолат билан ҳукм юритган салтанат соҳибини Оллоҳ таоло уз лутфи билан икки оламда шоҳ қилиши, "зуҳд аҳли тоат билан рутба топса, шоҳ адолат воситасида ундан ҳам утиши" ҳақида сузлайдилар. Улар уз фикрларига бир соатлик адолат бир умрлик нафл ибодатдан афзал экани туғрисидаги ҳадиси шарифни далил сифатида келтириб, Раҳимқулихонни шоҳлик тахтини қабул қилишга ва адолатли сиёсат юритиб, Тангри таолонинг розилигини топишга даъват этадилар.

Огаҳийнинг қайд қилишича, "Чун аркони давлат ва умарои зийшавкатнинг илҳоҳ ва муболағаси ҳадду ғоятдин утди, ложарам, ҳазрат зиллуллоҳий камоли карамдин ул жамоанинг ройин синдурмай ва сийнаи илтимослариға дасти рад урмай, салтанат амри хатирин қабул этиб, ҳамул кечаким, чаҳоршанба куни эрди, намози шом ҳангоми инқизо тошгандин сунгким, асъади соат ва ашрафи авқот эрди, салтанат аврангига қадами муборакин еткуруб, хилофат тожин гушаи кулоҳига урди ва хоразмшоҳлик нигинин ангушти иқтидориға солиб, жаҳонбонлиғ зимомин қабзаи ихтиёриға олди".

Раҳимқулихон туғрисидаги бу таърифу тавсифлар бугунги китобхонга муболағали туюлиши табиий. Лекин, Огаҳий таърифича, "таъбиға борча биликни кашф қилган, кунглида Ҳақ таоло ишқи жуш урган", бу дунёнинг фонийлигини, имтиҳон дунёси эканини юракдан ҳис этган маърифатли ҳукмдорнинг худди шундай йул тутиши минбаъд таажжубланарли эмас. Зеро, Баёнийнинг "Шажараи Хоразмшоҳий" асаридан олинган қуйидаги иқтибос ҳам буни қувватлайди: "Чун Оллоҳқулихон равоҳу-л-олами бақо булдилар, ул ҳазрат (Раҳимқулихон – Н.Ж.) Ҳазорасда эрдилар. Муҳаммадамин иноқ камоли мардоналикдин оқосига нома бирла хабар йибордиларким, тез келсунлар, отамиз вафот топдилар. Узи таъзия умурининг тажҳиз ва саранжомиға иштиғол кургузди. Раҳимқули тура бу хабарни эшитиб, дарҳол отланиб, йулға кириб, сепанба куни пешин вақтида Хивақға келдилар. Муҳаммадамин иноқ тура тамоми шаҳзода ва бекзодалар ва аркони давлатлар ва тамоми уламоларнинг ижтимоъи ва иттифоқлари била Раҳимқули турани ул мажлисга чақириб, хонлик тахтига миндурдилар. Ҳамма муборақбодлик алолосин фалак авжиға еткурдилар" [15].

Тарихни урганмоқдан мурод – сабоқ. Ҳазрат Навоий таъбири билан айтганда, "Не ишдин мамлакат обод, қаю ишдин улус барбод булган"ини

тафаккур кузгусида куриб, ибрат олингандагина бу мурод ҳосил булади. Бадиий-тарихий асар сифатида “Зубдату-т-таворих”нинг аҳамияти бу жиҳатдан ҳам катта. Асарда Хива ва Бухоро хошликлари уртасидаги узаро низолар, қонли урушлар, уларнинг оқибатлари ҳақидаги ҳаққоний маълумотлар таъсирчан ифодаланган. Ақсар фикрлар Қуръони карим оятлари ва пайғамбар алайҳиссалом ҳадислари билан далилланган. Иймонсизлик, фосиқлик, эътиқодсизликнинг оқибати хорлик экани тарихий воқеликнинг бадиий талқини орқали ақс эттирилган.

Асарда кўшлаб назм намуналари ҳам келтирилган. “Зубдату-т-таворих” даги шеърий жанрларни қуйидагича тасниф этиш мумкин: қасидалар (6 та), маснавийлар (70 та), ғазаллар (4 та), рубоийлар (7 та), қитъалар (10 та), таърихлар (4 та), фардлар (6 та). Бундан ташқари, «назм» сарлавҳасида 16 та шеър берилган. Фардлар эса “Байт” сарлавҳаси билан китобат этилган. “Зубдату-т-таворих”даги шеърлар жами 1176 байт (2352 мисра)ни ташкил этади.

Шайх Аҳмад ибн Худойдод Тарозий «Фунуну-л-балоға» асарида ёзишча, шеър ўн қисмга бўлинади. «Билгилким, — деб ёзади олим, — мажмуи шуаро истилоҳинда шеърнинг ақсоми, улким мўътабардур, ўн навъ келибтур: қасида, ғазал, қитъа, рубоий, маснавий, таржиъ, мусаммат, мустазод, мутаввал, фард» [16.32]. Олим таъкидлаган шеър ақсомининг ўнтасидан олпитаси мавжудлигининг ўзиёқ «Зубдату-т-таворих»нинг адабий манба сифатидаги аҳамияти нечоғлик катта эканини, филологик тадқиқотлар учун бой материал беришини тасдиқлайди.

Огаҳийнинг адабий-эстетик қарашларини ўрганиш унинг шеъриятга ўзига хос талаблар билан ёндашганини кўрсатади. Бу талаблар “Зубдату-т-таворих”га кирган назм намуналарига ҳам тўлиқ тааллуқлидир. Жумладан, ижодкор “Таъвизу-л-опиқин” дебوحасида шеърнинг неъматини узамо эканини, Тангри таоло уни ҳар кимга ҳам ато қилмаганини, уни айтмоқ ҳунари ҳар кимнинг ҳам қўлидин келмаслигини таъкидлаб, “шеър шоирнинг иззат ва давлат неъматин ҳосил қилмоғига сабаб, балки, икки дунё манзилати саодатиға восил бўлмоғига боис” эканига урғу беради. Улуғ мутафаккир фикрича, Одам фарзандларига ато этилган неъматлар икки турли: биринчиси – ақлу фаросат, нутқ ва таълим-тарбия бўлиб, оммага берилган, иккинчиси эса хос неъмат бўлиб, “алар орасида баъзиларига”гина насиб қилган. “Тиллари фасоҳат ва балоғат бобида нодир ва сўз риштасига маоний жавоҳирин назм этарга қодир” шоирлар бу улуғ неъмат шукронасини адо этмоқлари учун “ҳумоюн таъблари махзанидин гуногун мазмунлар жавоҳирин назм риштасига термоқлари ва фазлу фатонат чоруси дўконларини беа”моқлари лозим. Бу сўзлари орқали ҳазрат Огаҳий шоирнинг вазифаси, ижодкор масъулияти нималардан иборат эканини таъкидлайди [17]. “Зубдату-т-таворих”даги шеърлар, қайси жанрда ижод этилган бўлмасин, ана шу адабий-эстетик талабларга ҳар жиҳатдан мувофиқ келади.

Асарда қасида жанрига оид 6 та шеър берилган бўлиб, уларнинг ҳажми 227 байт (454 мисра)ни ташкил этади. “Қасиданинг ақалли йигирма етти бўлур ё андин ўксукрак ва аксари муайян эрмас, – деб ёзади Шайх Аҳмад Тарозий. – Ҳар неча қофия даст берса айтурлар ва ҳар не мақсуд бўлса баёнга келтурлар” [16, 32].

Шайх Тарозий қасида жанрига хос тўрт хусусиятни алоҳида таъкидлаб кўрсатади. Биринчиси – хусни матлаъ, яъни қасиданинг бошланиши маъно жиҳатидан мутлақо қусурсиз латиф сўзлардан ташкил топган бўлиши керак. Иккинчиси – мамдуҳ (мақталгувчи)нинг адлу инсофи таърифланиши зарур. Учинчи – мамдуҳнинг шижоати, тўртинчи – саховати мақталиши лозим. “Ва бу тўрт хислатдин орғуқ ҳар нечаким сифат қилур, ихтиёр шоирғадур” [16, 33].

“Зубдату-т-таворих”даги барча қасидалар ушбу жанрнинг туркий шеърий назарий қисмига зикр этган талабларига тўлиқ жавоб беради. Масалан, асардаги биринчи қасиданинг ибтидоси «Фунуну-л-балоғ»да айтилганидек, хусни матлаъ санъатининг бетакрор намунаси саналади:

*Шаҳқим, остони ила топмиш авжи истеъло—  
Ки, гардун ястониб туфроқиға бир ҳовуш адно (387<sup>а</sup>).*

«Хусни матлаъ»ни «хусни ибтидо» деб атаган Атоуллоҳ Хусайнийнинг ёзишича: «Ул андоғдуким, калом бошинда нозиклигу равонлиқта ва аларнинг зидди бўлмиш қаттиқлигу матонатта бир-бирига яқин бўлган хушу латиф лафзлардин покиза, ёқимлиғ, мустаҳкам ибора тузарларким, маъно адосинда мутлақан қусур бўлмағай ва тузук зехн андин мақсудға бот ўта олғай, лафзу маъно орасинда муносабат риоя қилғайлар, яхши маънони енгил алфоз биле ё аксинча адо қилмағайлар, дағи байтнинг икки мисраи ё насрнинг икки бўлаги орасинда муносабат риоя қилғайларким, латофату балоғатта бир-бирига яқин бўлғай, бири аълою иккинчиси адно бўлмағай, маънонинг соғлом бўлмағиға саъй қилғайларким, келишмаган, қарама-қарши, ярамас, урфқа хилоф ва ҳоказо нималардин соғлам бўлғай...» [18, 250-251].

Мазкур қасида матлаъи ушбу назарий қоидаларга ҳар жиҳатдан мувофиқ келади.

Шайх Аҳмад Тарозий таъкидлаган иккинчи хусусият – мамдуҳнинг адлу инсофи васф этилган мисралар ҳам Огаҳий қасидасида мавжуд. Жумладан, шоир бундай ёзади:

*Инод аҳлиға қаҳр, афтодаларға лутф кўргузса,  
Фалак бўлғай замингиру замин бўлғай фалакфарсо.  
Баҳори адли андоқ файз еткурди жаҳон ичра—  
Ки, бўлди арсаи олам улусға жаннату-л-маъво.  
Тутуб овозай адлики етти афлок айвонин,  
Малак таслим ўто ҳам дуоғўйдур ҳазрати Исо (387<sup>аб</sup>).*

Учинчиси – мазкур қасидада мамдуҳнинг шижоати ҳам теран маъно ва бетақрор бадиият билан таърифланган:

*Анинг зоти ҳумоюннини килки котиби қудрат  
Ўзиб соҳибқиронлиғ дафтари унвонида туғро.  
Зиҳи соҳибқиронеким, қирон хасм аҳлиға солиб,  
Сипоҳи қаҳри етқурди залолат мулжига яғмо (387<sup>б</sup>).*

Тўртинчи – қасидада хоннинг саховати ҳам фасоҳат ва балоғат билан васф этилади. Қасиданинг қуйидаги мисралари ҳам бу фикрни тасдиқлайди:

*Халойиқ нақди ҳусонилин олди комин андоқким  
Гадои бенаво аҳли ғаноға қилди истиғно.  
Атову бахшишининг хонидин маҳзуз ўлуб доим,  
Дуои давлатиға очди тилҳам ширӯҳам барно (387<sup>б</sup>).*

Хоннинг мазкур тўрт фазилатини тавсифлаш баробарида, Огаҳий мамдуҳнинг илму фазилат бобида камолга эришганини, «ҳар фан ичра даврон аро мумтозу мустасно» даражасига эришганини қуйидагича таърифлайди:

*Камоли борча илму фазл аро ул ерга етмишдур–  
Ки, ҳар фан ичрадур даврон аро мумтозу мустасно (387<sup>б</sup>).*

Раҳимқулихоннинг Хива тахтига келиши тасодифий эмаслиги, унинг аждодлари «хоразмшохлик нигинин ангушти иқтидорларида тутуб келган»и ҳам қасидада алоҳида зикр этилган: “На танҳо даҳр фавқида ҳасаб бирла насабда ҳам, Саросар хону хоқондур анга аждод ила обо” (387<sup>б</sup>).

Қасида арузнинг ҳазажи мусаммани солим вазнида ёзилган, руквлари қуйидагича:

*Жаноби туф / роқиға қўй / ди бошин, бу / шарафдиндур  
Мафойилун мафойилун мафойилун мафойилун  
V – – – V – – – V – – – V – – –  
Буқим анжум / шаҳи чарх уз / ра тошмиш по / яи аъло  
Мафойилун мафойилун мафойилун мафойилун  
V – – – V – – – V – – – V – – –*

“Зубдату-т-таворих”да таърих жанрига оид тўртта шеър берилган бўлиб, анъанага кўра барчаси форс-тожик тилида. Таърихга доир назарий адабиётларда таъкидланганидек, бу жанр намуналари икки усулда ёзилади: сариҳ ва таъмия. “Сариҳ” – очиқ, равшан мазмунини билдириб, бу усулда битилган таърихларда кўзда тутилган сана очиқ ифода қилинади. “Таъмия” истилоҳи эса арабча “аъмо” сўзидан олинган бўлиб, “беркитилган, яширилган”

демақдир. Асарда турли муносабат билан келтирилган ҳар тўргала таърих таъмия усулида ижод этилган.

Таърихлардан дастлабкиси Хива ҳукмдори Оллоҳқулихон фармониға кўра шаҳзода Раҳимқулихоннинг ҳарбий юришга отланиши муносабати билан ёзилган. Ушбу жанрнинг бетақрор намунаси бўлган бу таърих Огаҳийнинг шеърятдаги мартабаси нечоғлик баланд бўлганиға яна бир далилди. Таърихнинг кўзда тутилган сана беркитилган сўнги мисралари куйидагича:

*Соли таърихи ин азиматро,  
3- Огаҳий жуст он хўжасташиям.  
Вей чу бигашта аз сари иҳмол,  
“Азми нусрат нишон” намуд рақам (394<sup>а</sup>)*

Муаллиф сўзлар замириға яширган санани аниқлаш учун таърих моддасини топиш талаб этилади. Таърих моддаси نشان نصرت عزم (“Азми нусрат нишон”) жумласиға беркитилган. Абжод ҳисобиға кўра жумласидаги ع “айн” – 70, ز “зе” – 7, م “мим” – 40, ن “нун” – 50, ص “сод” – 90, ر “ро” – 200, ت “те” – 400, ن “нун” – 50, ش “шин” – 300, ا “алиф” – 1, ن “нун” – 50 га тенг. Маълум бўладики, نشان نصرت عزم жумласидаги ҳарфларнинг абжод ҳисобидаги йиғиндиси – 1258. Таърих ниҳоясидаги «Чун бу таърих ададда бир зиёда эрди. Таъмия илми билан исқот қилилди» сўзлари асосида ва «Иҳмол»нинг «сари», яъни бошланиши «алиф» абжод ҳисоби бўйича «1» га тенг экани ҳисобға олинса, 1258 дан 1 ни айирамиз, ҳосил бўлган 1257 ҳижрий йил ҳисоби бўйича ушбу таърихда кўзда тутилган санани англатади. Синхрон жадвалға кўра, ҳижрий 1257 сана милодий 1841 йилға тўғри келади.

“Зубдату-т-таворих”да келтирилган иккинчи таърих Хива хони Оллоҳқулихоннинг вафоти ҳамда унинг ўрниға шаҳзода Раҳимқулихоннинг хон кўтарилиши воқеъасиға бағишланган. Ушбу таърихда муаллиф сўзлар замириға беркитган сана – таърих моддаси шеърнинг мақтабида ифодаланган:

*Гуфтам зи сари адаб гузашта,  
Маҳ рафтау, офтоб омад (400<sup>а</sup>).*

Таърих моддаси آمد و آفتاب رفتہ مه “Маҳ рафтау, офтоб омад” сўзлари замириға яширинган. Энди бу ҳарфларнинг абжод ҳисобиға кўра қайси рақамларға тўғри келишини аниқлаймиз: م “мим” – 40, ح “ҳо” – 5, ر “ро” – 200, ف “фа” – 80, ت “те” – 400, ح “ҳо” – 5, ا “алиф” – 1, ف “фа” – 80, ت “те” – 400, ا “алиф” – 1, ب “бе” – 2, ا “алиф” – 1, م “мим” – 40, د “дол” – 4. Маълум бўладики, бу жумладаги ҳарфларнинг абжод ҳисобиға кўра йиғиндиси – 1259. Асарда муаллиф таърих матнидан сўнг келтирган «Чун бу таърих адади бир зиёда эрди, таъмия илми билан исқот қилилди, андоқким, «Зи сари адаб гузашта» иборатидин маълум бўлур» изоҳиға кўра, ҳамда «адаб»нинг «сари» – бош ҳарфи “алиф” 1 га тенг экани ҳисобға олинса, ипораға биноан 1259 дан 1 ни айириш керак бўлади. Натижада

Оллоҳқулихоннинг вафоти ва Раҳимқулихон хоразмшохлик тахтига ўтирган сана келиб чиқади. Бу ҳижрий 1258, милодий 1842/1843 йиллардир. Илми бадеъ устози Атоуллоҳ Ҳусайний «Таърихнинг хусни лафзнинг мувофиқлиги била бўлур», дегани эътиборга олинса, айнан дунёдан кетиш маъносидаги «рафта» сўзининг қўлланиши Огаҳий таърихнинг жанр талабига ҳар жиҳатдан мувофиқ эканини кўрсатади.

“Зубдату-т-таворих”, таъкидланганидек, юксак бадий маҳорат билан ёзилган. Асардаги воқеа-ҳодисалар тасвири хоҳ насрда, хоҳ назмда бўлсин, муаллифнинг нуқтадонлиги, юксак фасоҳат соҳиби экани яққол сезилади. Асарда сифатлаш, истиора, ташбих, муболаға, перифраза, такрор сингари бадий тасвир воситаларидан маҳорат билан фойдаланилгани, сажънинг деярли барча машҳур турларидан (сажъи мутарраф, сажъи мутавазир, сажъи мутавазий) истифода этилгани ҳам бунинг исботидир.

Огаҳийнинг насрда сажъ қўллаш маҳорати куйидаги биргина мисол таҳлилида ҳам яққол кўринади: *"Зиёфат лавозимининг интиҳоси ва аклу шурб маросимининг инқизосидин сўнг ҳазрати хони мағфур ва ҳазрати зиллуллоҳий савлати тамом ва умаройи соҳибэҳтиром била отланиб, отчопар тамошосиға чиқдилар ва қир устида девнажод ва сарсарниҳод отларни ёриштуруб, рустамқувват ва филҳайбат паҳлавонларни кураш тутдуруб, оти утган сайисларни ва ҳарифин йиқитгон паҳлавонларни байроқ ва жалду учун хазинаи эҳсондин нуқуди фаровон инъом қилиб, дунёдин мустағний этдилар"*. Ушбу иқтибосда етти сажъланувчи қисм мажуд: лавозим – маросим, интиҳо – инқизо, тамом – соҳибэҳтиром, девнажод – сарсарниҳод, рустамқувват – филҳайбат, эҳсон – фаровон, чиқдилар – этдилар. Уларнинг биринчи ва иккинчи сажъланувчилари мутавазий (ҳам вазн, ҳам қофияда мослашувчи); учинчи, тўртинчи бешинчи ва олтинчиси мутарраф (вазнда мослашмаган), еттинчиси эса мутавазирдир (вазнда мос, қофияда мослашмаган).

Маълумки, сажъ ҳосил қилувчи сўзлар «фосила» деб аталади. Ҳар бир фосила ўздан олдинги сўзлар бирикмаси билан сажънинг бир бўлагини ташкил қилади ва «қарина» деб юритилади» (шеърийатдаги, аруздаги *фосиланин*г бунга алоқаси йўқ). Огаҳий насрида сажънинг юқорида баён этилган барча шаклий сифатларини кўриш билан бирга, сажъланувчиларнинг ўзига хос жойлашув ўрнини ҳам кузатиш мумкин. Юқоридаги жумлада *лавозими* фосиласидан олдинги қарина бир сўздан иборат бўлса, унга сажъланувчи *маросими* фосиласидан олдин тўрт сўз қўлланган. Баъзи сажъдошлар орасида эса қарина мажуд эмас.

Умуман, Огаҳий насрида қўлланган сажъ кўп жиҳати билан мумтоз шеърийатга хос тарсеъ санъатини эслатади.

“Зубдату-т-таворих”да табиат тасвири билан жамиятдаги воқелик узаро уйғун ва мутаносиб тасвирланади. Жумладан, Огаҳий биргина қуёш чиқиш ҳолатини асарнинг турли уришларида турлича, бир-биридан фарқли, ҳар бир қуллаганда баён этилаётган ҳодисага мувофиқ тарзда ифода этади.

Масалан, бир жойда қуёш чиқиш ҳолатини "...офтоби жаҳонтобнинг шаҳсувори тезрафтори машриқ марҳаласидан чиқиб, фалак майдонининг қатъига жавлон кургузди" тарзида тасвирласа, бошқа бир уринда "қуёш ҳокони машриқ шабистонидин чиқиб, фалак майдониға нур якронин сурди" шаклида, яна бир ҳолатда эса, "хуршиди жаҳонтоб жамшиди машриқ ишратхонасидин чиқиб, фалак сайдгоҳи сори равона булди" дея, ҳар бир уринда "қуёш" сузига ҳикоя қилинмоқчи булган воқеага мос, тамоман янгича, оҳорли маъно юклайди. Бинобарин, биринчи тасвирда Раҳимқулихоннинг ҳарбий юришга отлангани туғрисида сузланиб, қуёшнинг чиқиш ҳолати ҳам *"фалак майдонининг қатъига жавлон кургузди"* тарзида шунга уйғунлик касб этади. Иккинчи тасвир *"қуёш ҳокони машриқ шабистонидин чиқиб, фалак майдониға нур якронин сурди"* шаклида хон лашкарининг фасод аҳли устига юриш қилиши ҳолатига мутаносиб булса, учинчи тасвир хоннинг уз аъёнлари билан овга жунаётган ҳолатига мос (*"хуршиди жаҳонтоб жамшиди машриқ ишратхонасидин чиқиб, фалак сайдгоҳи сори равона булди"*).

Шу биргина мисолнинг узиёқ курсатиб турибдики, асарда табиат тасвири билан воқеалар моҳияти ажиб бир уйғунлик касб этган ва бу мутаносиблик ифоданинг жозибадорлигини, таъсирчанлигини оширган.

Асарнинг яна муҳим бир жиҳати шундаки, ундан Огаҳийнинг айрим шеърлари ёзилиши тарихи ҳам баён этилган. Жумладан,

*Илоҳо, то жаҳону анда то аҳли жаҳон ўлғай,  
Жаҳон фармондеҳи шаҳзодаи олиймакон ўлғай*(394<sup>б</sup>).

матлабли ғазалнинг ёзилиш тарихи шаҳзода Раҳимқулихоннинг ҳарбий юриши билан боғлиқ. Бу ҳақда муаллиф бундай ёзади: *«Ва ҳамул кун фақир дуо тариқаси била бир ғазал ва ҳамул сафар учун бир таърих назм силкиға чекиб, ҳазрати зиллуллоҳийнинг суҳбати кимёхосиятиға дахил бўлуб, арзға еткурдим ва иноёти подшоҳонаға махсус ва инъомоти бекаронадин маҳзуз бўлдум. Ва ул ғазал будурурким, мастур бўлур»* (394<sup>б</sup>).

“Зубдату-т-таворих” Хива хонларининг илм-маърифат аҳлига бўлган муносабатларини ўрганиш юзасидан ҳам қимматли манба. Масалан, асарда яна бошқа бир ғазалнинг яратилиш тарихи билан боғлиқ эътиборга молик мулоҳазалар баён этилган. Огаҳийнинг ёзишича, Раҳимқулихон *“...аксар авқот уламо ва фузало ва шуаро ва зурафо била ҳамсуҳбат бўлуб, ул жамоани бағоят азиз ва аржуманд тутар эрди ва хони ҳусонидин маҳзуз ва баҳрамаңд этар эрди. Ва агар шуарои замондин ҳар ким бир қасида ва ё бир ғазал ва ё бир рубоий ўз қудратиға лойиқ назм силкиға чекиб, анинг назари анвори пешгоҳиға еткурса эрди, илтифот юзидин таҳсин ва офарин била башпошати тамом ва масаррати молакалом маросимин зуҳурға еткурур эрди. Ва анинг силасиға хазонаи ҳусонидин нуқуди фаровон инъом қилиб, ҳар неким коми эрса, берур эрди”* (389<sup>б</sup>).

Табиийки, сўз аҳлига бўлган бундай эҳтиром XIX аср Хоразм адабий муҳитининг юксалишида алоҳида ўрин тутди. Қолаверса, Огаҳий асарлари ёзилишида ҳам ушбу муҳитнинг ўзига хос таъсири бор. Бу ҳақда «Зубдату-т-таворих»да яна қуйидагиларни ўқиш мумкин: *“Ул жамоадин фақирким, аксар авкот ул ҳазратнинг мажлиси шарифи мулозаматиға етиб, таъбим натойижидин ҳар турлук қасида ва ғазал ва рубоий... жилвагар бўлса эрди, рақам зевари била ораста қилиб, назари саодатасар мутолаасиға еткурур эрдимким, ўзгалардин ортуқроқ илтифот ва инъомот била сарафроз бўлуб, фузало ва шуаро орасида мумтозлиғ топар эрдим. Хусусан, ул авони саодатнишонда ул ҳазрат мидҳатида бир ғазал ва бир рубоийнинг ранго-ранг гуллариин хаёл сарпанжаси била маоний гулшанидин териб, мажлиси хумоюни беҳиштнамуниға тухфа чекиб, авотифи махсусадин баҳраманц бўлуб, тахта-тахта чой, шабра-шабра қандолат инъоми била ширинкомлиғ топар эрдим. Ул ғазал будурурким, бу мавридда таҳрир топар”*(390<sup>а</sup>).

Шу тарика

*Ул сарвари замонки, буюқдур мақом анго,  
Гардун қади хам ўлди қилиб ҳитром анго –*

матлаъли ғазалнинг яратилиш тарихи ҳақида муфассал маълумот берилган.

“Зубдату-т-таворих” наинки адабий манба, асардан география, топонимия ҳақида ҳам қимматли маълумотларни олиш мумкин. Масалан, Кесик деб номланган жой ҳақида муаррих бундай ёзади: *«Кесик бир шўъбаедурур, дарёи Жайхун шўъботидинким, Кўҳна Катнинг шарқий жонбидан дарёдин айрилиб, ғарбига ўтгандин сўнг яна дарёға қуяр ва андин кўб мазраъалар сув ичадурур»* (407<sup>б</sup>).

Ҳазрат Вайс ал-Қараний ва Шайх Жалил ота каби авлиёulloҳларнинг қадамгоҳлари бўлган Бодой бепаси ҳақида Огаҳий қуйидаги маълумотларни беради: *«Бодой бир бешаедурурки, бағоят қалин ва зиёда васеьдурур. Ҳазрати қутбу-лақтоб, афзалу-л-асҳоб, зубдату-л-комилин, умдату-л-восилин Вайс ал-Қараний розийаллоҳу анҳу ва ҳазрати ҳақиқатпаноҳ, ҳидоятдастгоҳ Шайх Жалил ота қаддаса сирраҳунинг қадамгоҳлари дағи тоғ била дарё ўртасида воқеьдурур ва кун чиқари Уйғур ери ва Андарой Чўнкўлиға ёвуқдурур ва кун ботари ҳадди Қисноқдурур»* (408<sup>а</sup>).

Адибнинг сўзларидан маълум бўладики, асарда энди бошқа бир манзил – Қисноқ ҳақида сўз юритилади. *«Қисноқ андоқ ердурурким, ҳазрат Шайх Жалил тоғи била дарё ёндашиб, оралиғида бир тор сўқмоқ қолибдурур ва сув тугён қилғон вақтларда андин машаққати тамом ва суъубати молакалом била мурур қилурлар. Бу жиҳатдин ул мавзени Қисноқ дерлар... Анда шикори анвоъий ва сибобъи аснофий кўб бўлур»* (408<sup>а</sup>).

Маълум бўляптики, Огаҳий бу жойнинг топонимияси – нима учун Қисноқ деб аталиши ҳақида ҳам ўз тушунчасини келтирган. Ов учун жуда қулай бўлган, гўзал табиатли бу манзил муаррих-шоир руҳиятига кучли



таъсир қилади. Қуйидаги маснавийнинг ижод этилиши ана шу таъсирланиш самараси, дейиш мумкин:

*Ажаб бешаки, йўқ ҳадду канори,  
Сибобу жонворларнинг макони.  
Шажарлар анда бош чекмиш самоға,  
Бориб ҳам рещаси тахта-с-сароға.  
Қолинлигини бўлуб бир-бирга маҳкам,  
Аросидин ўта олмас сабо ҳам...  
Муайян баъзи ерда марғзори,  
Қўнгулларда ҳавоси хор-хори.  
Шижораснофи анда бешумора,  
Қолдур ҳайрон киши қилгоч назора (408<sup>а</sup>).*

Умуман, “Зубдату-т-таворих” – бетакрор бадиияти, қасида, маснавий, ғазал, рубоий, китъа, таърих, фард сингари мумтоз шеърый жанрларга оид қарийб 1200 байт назмий меросни жамлагани, сажъли насрнинг мукаммал намунаси экани, мемуар-қисса жанри талабларига тўлиқ жавоб бериши, Марказий Осиё тарихи, географияси, этнографияси ва топонимиясига доир муҳим факт ва далилларга бойлиги билан алоҳида ажралиб турувчи манба. Уни наинки, адабиётшунослик ёхуд адабий мавбаъшунослик ва матншунослик аспектида, тарихшунослик, сиёсатшунослик йўналишларида ҳам ўрганиш муҳим илмий хулосаларга олиб келиши аниқ. Бинобарин, “Зубдату-т-таворих” бу соҳаларга оид тадқиқотлар учун бой материал беради.

#### АДАБИЁТЛАР

1. Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана. Л., 1927, стр. 113.
2. Бу ҳақда қаранг: Шодмонов Н. «Шоҳиду-л-иқбол»нинг ўзбек бадиий-тарихий насри тараққиётидаги ўрни, манбалари ва матний тадқиқи. Филология фанлари доктори илмий даражасини олиш учун тақдим этилган диссертация. Т., 2009, 39–40-бетлар.
3. Абдуллаев В. Ўзбек адабиёти тарихи. – Т.: Ўқитувчи, 1967, 380-бет.
4. Каримов Ф., Долимов С. Огаҳий – тарихчи / Огаҳий. Асарлар, VI жилдлик, V ж. – Т.: 1978, 16-бет.
5. Комилов Н. Огаҳийнинг таржимонлик маҳорати // Атоқли шоир, тарихнавис, таржимон (Огаҳий ҳақида мақолалар). – Т.: Абдулла Қодирий номидаги халқ мероси нашриёти, 1999, 80-бет.
6. Edward Allworth. Uzbek literary politics. London-Paris, 1964.
7. Munis Shir Muhammad Mirab and Agahi Muhammad Riza Mirab. Firdaws al-iqbal: History of Khorezm. Ed. by Yu. Bregel. Leiden: Brill, 1988; Munis Shir Muhammad Mirab and Agahi Muhammad Riza Mirab. Firdaws al-iqbal: History of Khorezm. Transil. from Chaghatay ahd annotated by Yu. Bregel. Leiden, Boston, Koeln: Brill, 1999.
8. Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана. Л., 1927; Толстов С.П. Древний Хорезм. Москва, 1948; По следам древнехорезмской цивилизации. М.-Л., 1948; Под ред А.К. Боровкова. Очерки по истории Средней Азии. М., 1951.
9. Фуломов Я.Ф. Хоразмнинг суғорилиш тарихи (қадимги замонлардан ҳозиргача). Т., 1959; Ўўддошев М.Й. Хива хонлигида феодал ер эгаллиги ва давлат тузилиши. Т., 1959; Муниров Қ. Огаҳий. Илмий ва адабий фаолияти. Тошкент, ЎзФА нашриёти,

- 1959; *Мунис*, Огаҳий ва Баённинг тарихий асарлари. Тошкент, “Фан” нашриёти, 1960; Хоразмда тарихнавислик (XVII – XIX ва XX аср бошлари). Т.: Адабиёт ва санъат нашриёти, 2002; *Жумахўжа Н., Адизова И.* Сўздин бақолироқ ёдгор йўқдир. Тошкент, “Ўзбекистон” нашриёти, 1995; *Султонова Қ.* Огаҳийнинг “Гулшани давлат” асари адабий манба сифатида. Филология фанлари номзоди илмий даражаси учун ёзилган диссертация. Тошкент, 2000.
10. *Муҳаммад Ризо мироб Эрнӣзбек ўғли Огаҳий.* Асарлар. VI жилдлик. V жилд. Тошкент, Фафур Фулом номидаги Адабиёт ва санъат нашриёти, 1978, 173–201-бетлар.
  11. Огаҳий асарлари тавсифи (каталог). Тузувчи: Ф.Ғанихўжаев. Т., 1986, 26–27-бетлар.
  12. Бу ҳақда қаранг: *Дмитриева Л.В., Мугинов А.М., Мурагов С.Н.* Описание тюркских рукописей Института народов Азии. Том I. Изд-во “Наука” Главная редакция восточной литературы, Москва, 1965, стр. 111, оп. 102.
  13. *Бехбудий Маҳмудхўжа.* Танланган асарлар. Тошкент, “Маънавият” нашриёти, 1999, 178-бет.
  14. Қаранг: *Мулла Олим Маҳдум Ҳожи.* Тарихи Туркистон. Қарши, “Насаф” нашриёти, 1992, 128-бет.
  15. *Муҳаммад Юсуф Баёнӣ.* Шажараи Хоразмшохӣ. ЎзР ФА Шарқшунослик институти. Қўлёзма № 9596, 312<sup>а</sup>-саҳифа.
  16. *Шайх Аҳмад ибн Худойдод Тарозий.* Фунуну-л-балоға. Тошкент, “Ҳазина” нашриёти, 1996, 32-бет.
  17. Қаранг: *Муҳаммад Ризо Огаҳий.* Таъвизу-л-ошиқин. Тошкент, ЎзФА нашриёти, 1960, 28-бет.
  18. *Атоуллоҳ Хусайний.* Бадойиғу-с-санойиғ. (Таржимон: академик Алибек Рустамий). Тошкент, Адабиёт ва санъат нашриёти, 1981, 250–251-бетлар.

#### REZUME

#### N. ZHABBOROV (Tashkent) HISTORICAL ELEMENTS OF THE TUKIC PEOPLES' WORK “ZUBTATU-T-TAVORIK” BY OGAKHIN

The article deals with the historical elements of the Tukic peoples' work “Zubtatu-t-tavorik” by Ogakhin.

Болат ҚОРҒАНБЕКОВ

## ҚАЗАҚ БИ-ШЕШЕНДЕРІ ЖӘНЕ РУХАНИ ІЛІМ

*Қазақские ораторы в своих универсальных общественных функциях играли роль народного судьи. Тем самым эти мудрецы не опирались законооам шариата и другим конституционным основам. Они делали выводы сугубо интуитивно. Этому служило их духовное озарение, потому, что были представителями духовного учения.*

*Kazak hakemleri ve söz ustaları problemli meselelerde çözümede her zaman ruhani ilime yani hal ilimine başvurmuşur. Kazak toplumu ve onların geçmişteki babaları insanın akıl kanunlarıyla neñice verecek çözümlere durmamışur. Onların hepsi ruhani ilim yani ehli tasavvuf olmuştur.*

Бұрынғы қазақ қоғамында жеке адамдар арасындағы дау-дамайдан бастап, ірі руаралық тартыстарға дейінгі түйінді мәселелерді би-шешендер шешіп отырған. Олардың шешімі әрдайым халықтың көңілінен шыға білген. Осы орайда, қазақ қауымын тәңгі еткен қазақ билері қандай заңға арқа сүйен еді деген орынды сұрақ туындары шындық. Бұл кезде өздерін мұсылманбыз деп есептейтін елдердің дені шариғат заңдарын басшылыққа алатын еді. Осыдан келіп, қазақ билерінің шариғатқа қатысы қандай болған еді деген тағы бір сауал туындайды. Бұл сауалға жауап беру үшін, қазіргі кездегі көпшілік түсінігінде әр түрлі мағыналық реңк алып кеткен «шариғат» ұғымына біршама тоқталу қажет.

«Шариғат» ұғымы кейінгі замандарда қарапайым халық арасында бастапқы мәнінен біршама біршама ауытқыды. Әуел баста рухани кемелденудің бастапқы басқышы, соның алғы шарттары ретінде ретінде ұғынылған шариғат кейін келе қоғамдық қатынастарға қатысты діни заң сипатына көпті. Ол тіпті бергі замандарда «фикх» ұғымымен де астасып кетті. Фикх туралы анықтамалық әдебиетте: «**Фикх – фикх** (арабша) – Құран мен суннаның және оларды мұсылмандық қоғамның күнделікті тәжірибесінде қолдану принциптері негізінде жасалған мұсылмандық правоның теориясы. **Ф.** (фикх – Б.Қ.) заңдарды түсіндірумен айналысады және бұл термин кейде барлық діни тәртіптердің немесе жалпы мұсылмандық теологияның жиынтығы ретінде қолданылады. Сондай-ақ **Ф.** мұсылманның дұрыс өмір жолын көрсететін шариғатты негіздеу мен түсінудің теориялық негізі ретінде де айтылады; сондықтан шариғат пен **Ф.** бірін-бірі алмастыра береді» [1], – деп берілген.

Қазақ қоғамы ислам дінін Қожа Ахмет Ясауи үйреткен хал ілімі негізінде қабылдағандықтан, шариғатты осы ілім аясында қарастырған жөн. Ясауидің өзі ислам ілімдерін *қал* және *хал* деп екіге бөлгені оның хикметтерінен белгілі. Осы жолдың көрнекті өкілдерінің бірі Мәшһүр-Жүсіп Көпейұлы қал ілімінің атауы арабтың «қала», яғни «айту» дегенінен шыққан, ол – тілмен жеткізуге болатын ілім, ал хал ілімі – Жаратушыдан келетін, тілмен жеткізу мүмкін емес, рухани ілім деп түсіндіреді [2]. Ясауи жолында

қал ғылымы басты ілім болып саналатын халге жетудің алышарты болса, «фиқх» мәніндегі шарифат заңдарының жалпы көпшілік үшін халден гөрі қал ғылымына қатысы көбірек екенін сезіну қиын емес: өйткені оның көп қағидаларын тілмен айтып жеткізудің мүмкіндіктері мол. Дегенмен соны үшін шарифат – хал іліміндегі рухани кемелденудің алғашқы сатысы болып қала бермек: өйткені ол өзінің түшкі негізін сөзбен айтуға келмейтін хал ілімінен алады. Мұндай рухани ілімге сүйеніп пығарылған діни заңдарды қазақтардың «ақ шарифат» деп атағаны халық шығармаларынан аңғарылып тұрады. Кезінде С.Сейфуллин осыған қатысты мынадай ой айтқан еді: «Ал би мен батыр таразының екі жақ басына түскенде, биді дәріштейтін болған:

Батыр деген барақ ит,  
Екінің бірі табады.  
Би деген ақ шарифат,  
Ілуден біреу шығады... –

деген мәтел мен «...елге бай – құт емес, би – құт», – деген мәтел елге жайылған» [3]. Ал жүрек тазалыған меңгермеген жандардың шарифатшылдыққа бой алдыруы – догмашылдыққа ұласатынын, тіпті ол заңдарды бұрмалауға себеп болатынын байқау қиын емес. Бұл туралы ақиқатты Байдалы бидің Айғанымға айтты дейтін мына сөзінен көре аламыз:

Бағзы-бағзы шарифат бар,  
Тек патақ үшін таралған.  
Алуан-алуан молда бар,  
Тек алу үшін жаралған.  
Олар «ал» дегенді өлтіріп,  
«Бер» дегенді ғана қалдырған [4].

Осыдан түйетініміз, заң сипатындағы шарифатты қара қылды қақ жарғандай әділеттілікпен жүргізуге жүрек тазалығына жеткен жанның ғана шамасы келеді. Шернияз ақынның Байсақал биге айтқан:

Асқар, асқар, асқар тау,  
Асқар таудың түбінде болар саясы.  
Шарифатты білмеген  
Көкірегіңнің қарасы [4,34], –

деген сөзінде осы шындықтың ізі бар.

Осы жерде Қожа Ахмет Ясауи қолданған «шарифат» ұғымы мен «фиқх» ұғымымен астасып кеткен шарифат жөніндегі кейінгі замандарда пайда болған түсініктің елеулі айырмашылығы барын аңғарамыз. Қожа Ахмет Ясауи:

Тарифатқа шарифатсыз кіргендердің,  
Шайтан келіп иманын алады екен [5];

Шарифатни шараятин билган ғашик,  
Тарифатни мақамини билур, достлар [6];

Шариғатни салахихи кимагунча,  
Тариқатни бурақиға минмагунча,  
Жазаб жуниң ғаламиға бармагунча,  
Хақиқатни майданиға кирса болмас [6,189];

Ути ғумирим шариғатқа иеталмадим,  
Шариғатсиз тариқатқа уталмадим [6,183], –

дегенде, бұл ұғымды Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбардың хадистеріндегі мәнге сай қолданған. Шәкірті Мұхаммед Зарнуқи (Данышманд) арқылы жеткен Қожа Ахмет Ясауидің «Мират-ул Қулуб» еңбегінде: «Хз. Пайғамбар (с.ғ.с.) хадисінде былай дейді: «Шариғат – сөздерім, тариқат – істерім, ал хақиқат – хәлдерім». Яғни, шариғат менің сөйлеген сөздерім, тариқат істеген істерім. (Бұл жерде) Хз. Пайғамбарымыз, шариғат – сөйлеген сөздерім десе, тариқатқа келгенде тек сөйлегендерім деумен шектелген жоқ, (оған қоса) істеген істерім деді» [7], – деген болатын. Жоғарыда айтқанымыздай, Қожа Ахмет Ясауи «шариғат» сөзін хадистердегі мағынасына сай қолданған, яғни Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбардың айтқандарын орындап болмай, оның істегендерін істеймін деушілердің адасатынын көрсеткен. Ал кейбір зерттеушілер Ясауидің шариғатқа қатысты жоғарыдағы сөздерін «фикх» ұғымымен астасқан мәнде, яки кейінгі ғасырларда қалыптаса бастаған мағынада қабылдап, бұл – Ясауидің сыртқы құлшылықтарды өтеп болмайынша, тариқат жолына кіруге болмайды дегені деп түсіндіргісі келеді. Осы көзқарастың қате екені жоғарыда айтылғандардан белгілі болды. Дегенмен нақтылай кетейік: Ясауи үшін шариғат – хал-хикмет ілімінің бір саласы, рухани кемелденудің алғашқы сатысы болса, әлгіндей пікір айтушы кейінгі зерттеушілер оны қал ғылымының құрамдас бөлігіндей ұғынған. Бұрынғы сопылар да, Ясауи де шариғатты хикмет ілімінің бастапқы сатысы деп санағанын ясауитанушы Д.Кенжетай келтірген мәлімет пен ол туралы мына пікірінен сезе аламыз: «Сопылық дүниетанымда «хикмет» ұғымын тұңғыш рет Харауи қолданған болатын. Ол хикметтің үш сатысын ашып көрсеткен. Хикметтің бірінші сатысы қандай да бір құбылысты немесе істі тану; екінші сатысы сипаттау, оны образдық-символдық анықтамалар арқылы жеткізу; үшінші сатысы – жүзеге асыру немесе орындау. Кейіннен Кашани осы анықтамалар негізінде хикметті «тілмен жеткізуге болатын» және «тілмен жеткізуге болмайтын» деп екіге бөліп, біріншісін – «шариғат» һәм «тариқат», екіншісін – «хақиқат сырлары» деген болатын. Яғни сопылардың түсінігінде хикмет – рационалдық ойлау арқылы игерілетін ғылым емес, тікелей қалбке (жүрек, көңіл) берілетін, жүрекпен сезінетін (батини-ладуни) ілім» [8].

Жаратушыдан келетін хал-хикмет ілімін меңгеруді ниет еткен ізденуші үшін «фикх» мәніндегі шариғат ілімдерінің маңызы алдыңғы орында тұрмасы белгілі. Қазақ қоғамы және олардың арғы бабалары сақтар, ғұндар мен көк түріктер адам ақылының жемісі болып табылатын діни заңдар

шығарып және өздерін сол заңдардың тұтқынында қалдырып отырмаған. Олар жүрек көзін ашқан әулиелер Жаратушыдан тікелей алады деп есептейтін рухани ілімді ғана місе тұтқан. Әрине бұл – көпшелілер қоғамының әрбір мүшесі жүрек көзі ашылған әулие болды деген сөз емес. Бірақ бүкіл қоғам әулиелерді жазбай танып, менмендікке салынбай, солардың айтқандарын ақиқат ретінде қабылдап, шексіз бағыну нәтижесінде олардың бәрі рухани ілім көрсеткен заңдылықтармен жүріп-тұрды деп санауға болады. Би-пешендердің бәрі дерлік рухани ілімнің өкілдері болды. Олардың көпшілігін халық әулие деп есептеді. Бұған мысал ретінде Төле бидің ныспысы «Қарлығаш әулие», ал Бұқар жыраудың лақабы «Көмекей әулие» болғанын айтсақ та жеткілікті. Ақиқат жолды іздеп, хақ жолына түспеген адамның қара қылды қақ жарып әділ билік беруі, отырықшы елдердің философтары тудыра алмаған терең ғибратты ойларды тұтқиылда тауып айтуы мүмкін де емес. Хал ілімінен ажырап қалудың салдарынан, кейінгі ғасырдағы қазақ қоғамында билерше ой түйетін, билерше шебер сөз өретін адамдар жоққа тән болып қалды. Көненің көзін көрген көрнекті жазушымыз С.Мұқановтың: «Қазақта шарифаттан тариқат басым болған. Бұл заңды қолданушылар билер» [9], – деуінде көп мән бар. Әрине Сәбең заман шындығына орай бұл ойын одан әрі ашып айта алмаған. Қаз дауысты Қазыбек би дүниеден өткен кездегі қызы Маңқаның жоқтауының:

Қазаққа деп заң жасап,  
 Қазыбектің қасқа жолы –  
 Арында мирас қалғаны,  
*Шарифат айтқан жол емес,*  
 Заңның тағы қол емес.  
 Дуалы ауыз айтқан соң,  
 Қазаққа бір жол салғаны [10] –

(курсив біздікі – Б.Қ.) деген жолдарында да қазақ билерінің рухани ілімді үлгі тұтқаны көрініп тұр. Хал ілімін басшылыққа алған билердің мұндай рухани дәрежеге жетпей жатып шарифат тұтқынында қалған молдалармен діни мәселеде үнемі қайшылықта болғанынан ел аузындағы әңгімелер куәлік береді. Бұған Төле би мен молданың [10, 67], Байдалы би мен Таумұрын молданың [4, 22-24] тартысын мысал етсек те жеткілікті.

Қазақтардың және олардың арғы бабаларының Құдай заңы болып саналатын табиғат заңдарын жоғары бағалағанын әр дәуірлерде хатқа түсіп қалған көне әңгімелерден көруге болады. Мәселен, Анахарсис туралы хикаялардан осыны байқаймыз. Сондай әңгімелердің бірі былай баяндалады: «Крез патша данышпандарды қабылдап, байлығы мен салтанатын көрсетіп болған соң, әңгіме бастайды. Анахарсистің таным деңгейін, білім дәрежесін байқамақ ниетпен сөз арасында оған сұрақ қойып отырады. Бірде патша: «Жан біткеннің қайсарын кім деп ойлайсың?» - деп қалады. Сонда Анахарсис: «Жан біткеннің қайсары – түз тағысы (бұл жерде данышпан бөріні айтқан деп есептейміз – Б.Қ.), өйткені олар бас бостандығы үшін

қайыспай жан қияды» – деп жауап береді. Өңгіме желісін одан әрі қарай созып: «Жан біткеннің әділеттісі кім болады?» – деген патшаға скиф ойшылы тағы да дала тағысының қасиеттерін негізге алып тіл қатады: «Жан біткеннің әділеттісі – дала тағысы, өйткені олар заңға табынбайды, табиғат талабын ғана мойындайды. Табиғатты құдай жаратқан, ал заң адам ақыл-ойының туындысы. Адам орнатқан заң тәртіптеріне табынғаннан құдай жаратқан табиғат талаптарын мойындаған әлдеқайда әділетті, патшам».

Тәрбиесі де, ортасы да, ойлау жүйесі де басқа Крез патша Анахарсистің сөзін іштей місе тұтпай: «Данышпандардың данышпаны да сол сенің түз тағың болып жүрмесін?!» деп, сұрағына әжуа, мысқыл араластырады. Патшаның көңілінде қандай күйін көтеріле бастағанына қарамастан, Анахарсис өз ойын қалауына сабақтап, өз шындығын айтады: «Иә, дәл солай. Өйткені табиғаттың, құдайдың заңын адамдардың заңынан жоғары санау – данышпандықтың басты белгісі» [11]. Көне түркілер де елді рухани ілімді терең меңгеріп, тікелей Жаратушы әмірімен ғана жүріп-тұратын халге жеткен адамдар ғана басқаруы керек деген түсінікте болған және ұлы қағандар да, көбіне, сол талап деңгейінен көріне білген. «Күлтегін» «Білге қаған» ескерткіштерін жазған Иоллығ-тегіннің: «[Түрік халқы] жойылып бара жатты. [Сол кезде] жоғарыда Түрік Тәңірісі, Түріктің киелі Жері, Суы былай депті: «Түрік халқы жойылмасын деп, ел болсын» - деп әкем Елтеріс қағанды, анам Ел-білге қатынды Тәңірі төбесіне тұтып, жоғары көтеріпті» [12]; «Түрік халқының атақ-даңқы өшпесін деп, Әкем қағанды, Анам қатынды көтерген Тәңірі, ел берген Тәңірі, Түрік халқының атақ-даңқы өшпесін деп Тәңірі өзімді қаған [тағына] отырғызды» [12, 172]; «Түрік халқын Тәңірі ел етіп бергендігін мұнда (тасқа) бастым (...);» [12, 17], – деген сияқты сөздері осы ақиқаттың айғағы. Ал Күлтегіннің: «Үрім-бұтағымызбен ел билеу, ел бастау үшін жаралғанбыз, басыңды біріктіріп, ел ететін – біз, елді жосықтан, тұтқыннан құтқарған бізбіз» [13] – дегені де осымен өрелеседі. Рухани еркіндікті мұрат тұтқан көпшелелер қоғамында бұл дәстүрді Қожа Ахмет Ясауи өзі таратқан хал ілімі арқылы одан әрі тереңдете түсті. «Қазақ» сөзінің бір мағынасы – «еркін халық» болуы да осы жағдайлардан туғаны кәміл. Сондай-ақ көне түркілер мен қазақтардың еркіндіктің, рухани тәуелсіздіктің символы болған көк бөріні кие тұтуы да айтылған шындықтардың белгісі деуге лайық.

Лас сезімдерден тазарған жүректің айқын қалауы ретінде көрінетін Жаратушы бұйрығын басшылыққа алған әулиелердің жасаған бітімдері мен шешімдеріне қалтқысыз сенген қазақ қоғамы ислам діні келгеннен кейін де, адам ақылының жемісі – шарият қағидаларын мемлекеттік заң ретінде қабылдаған жоқ. Бұның айқын мысалын Абайдың жас кезінде басынан өткізген мына мысалдан аңғара аламыз: «Абай бірде Үшқара деген жердегі Қонтай-Тонгайдың аулына, яки нағашыларына барып қайтқысы келетінін әкесі Құнанбайға айтса керек. Құнанбай сонда: «Барғаныңа қарсылығым жоқ. Есіңе салып, өзіңе айтарым: сөйлер сөз, айтар ойыңның аңысын аңдып,

толғана, ойлана сөйлегейсің. Менің қайын жұртым, сенің нағашың сол Қаракесек ішіндегі Шаншар болады. Шетінен пешен, қапияда сөз тауып, сөзуар келетін жандар», – депті.

Абай әке айтқанын жадында сақтағанымен, кейде сәті келіп қалғанда: «Ұтымды жерде айтпаса, сөз атасы өлетінін» қалыс қалдыра алмапты. Бірде нағашысы Тонтай екінші намазын абың-күбің оқып, тез-тез асығыс бітіргені, әрі діни қағиданы бұзып, аяттарды шатастырып, шала-шаршы оқығаны Абайға өрескел көрінеді. Абай:

– Нағашы, білген кісіге намаз шарифатын бұзып, төте тартуға да болады екен-ау? – деп мысқыл сауал қояды. Тонтай:

– Ия, балам, бұл сұрауың өте орынды. Әрі сенің бұл айтқаның Имам шафиғиның тар жолына жатады. Бірақ біз шір тұтатын Имам ағзамның жолы біреу-ақ: яғни әлем қандай кең болса, оның шарифаты да сондай кең. Анау-мынау ұсақ-түйек қателіктер кешіріле береді. Өйткені ол қағида «аттың жалы», «түйенің қомы», «садақтың оғы» сияқты қатал, қатыгез емес, – депті. Құнанбай:

– Я, бұл жұмбақ сөзді қалай түсіндің? – деп ызғарланған екен. Абай:

– Шешімін әділдікпен тура айтсам, «Аттың жалы» дегені – Еңлік-Кебекті атқа сүйретіп өлтірген Кеңгірбай бидің билігі. «Түйенің қомы» дегені – Қодарды келінімен түйеге теңдеп өлтірген билердің үкімі. «Садақтың оғы» деп өкіне айтқаны – Қалқаман-Мамырды садақпен тартқан Көкенайдың қаталдығы деп түсіндім. Бұл сөздер тобықты еліне таңба боп басылғандай сезіндім, бармағымды тістей-тістей атандым, – депті» [14]. Егде тартқан шағында жүректі тазалау ілімін, оның мәнін терең түсінген Абай адамның даналыққа жетіп Жартушыны тануда ақылдан жүректің жоғары тұратынын үнемі ескертіп отырды. «Алла деген сөз жеңіл» деп басталатын өлеңі толығымен осы көзқарасты танытады.

Алла деген сөз жеңіл,  
Аллаға ауыз қол емес.  
Ынталы жүрек, шын көңіл,  
Өзгесі хаққа жол емес.

Дененің барша қуаты  
Өнерге салар бар күшін.  
Жүректің ақыл суаты,  
Махаббат қылса тәңірі үшін.

Ақылға сыймас ол алла,  
Тағрипқа тілім қысқа ah!  
Барлығына шүбәсіз,  
Неге мәужүт ол куә.

Ақыл мен хауас барлығын  
Білмейдүр, жүрек сезедүр.



Мүтәкәллимін, мантиқин

Бекер босқа еседүр [15], –

деп, Жаратушыны жүректің тазалығы арқылы ғана тану мүмкін екенін, Оны философиялық жолмен тауға болады дейтін мүтәкәллиміндер мен мантиқиндардың адасып жүргенін көрсетеді. Сондай-ақ қара сөздерінде: «Біз алла тағаланы өзінің білінгені қадар ғана білеміз, болмаса түгел білмекке мүмкін емес. Заты түгіл хикметіне ешбір хакім ақыл ерістіре алмады. Алла тағала – өлшеусіз, біздің ақылымыз – өлшеулі. Өлшеулімен өлшеусізді білуге болмайды» [15, 127]; «Асықтық та жүректің ісі. Тіл жүректің айтқанына көнсе, жалған шықпайды. Амалдың тілін алса, жүрек ұмыт қалады» [15, 102], – деген ойларды айтқан. Он жетінші қара сөзінде тәмсіл арқылы ақыл мен қайраттың жүрекке бағынуы керектігін білдіреді. Абай адамның жеке басының кемелдікке жетуі мен бақытқа кенелуі ғана емес, бүкіл халықтың тату-тәтті тіршілік кешіп, гармонияда өмір сүруі де жүректің тазаруына, сөйтіп, ондағы хикмет «қазыналарын» қажетке жарата алуына тәуелді екенін көрсеткен:

Жүректе көп қазына бар, бәрі жақсы,  
Теңіздің түбіндей-ақ қарап бақшы.  
Сол жүректен жылылық, достық пенен  
Бұлақша ағып ғаламға тармақшы [15, 49].

Қазақ билері барлық шешімді тазарған жүректің әмірімен шығарып отырған. Келелі, түйінді мәселелерді шешуге рухани ілім иелерінің барлығы да қатысып отырған. Тек би-шешендер ғана емес, жүрек ілімін үйретуші пірлердің де билік айтқан кездері аз болмаған. Бұған Бекет ата Мырзағұлұлының билік айтуын мысал етуге болады. Бекет атаның биліктері болашақты болжаумен де астасып жатады [16].

Сонау Анахаристен бастап, Абайға, Шәкәрім мен Мәпһүр Жүсіпке дейінгі дала ғұламалары жүрек тазалығы арқылы меңгеретін хикмет ілімдерін барлық істе басшылыққа алды. Адамдар арасындағы күнделікті қарым-қатынастан бастап, ірі әлеуметтік мәселелерге дейін хал-хикмет ілімдерінен бастау алған әдет, ғұрып, салт нормалары қалыптастырылды. Әрине олар хикмет ілімін меңгерген жаңдарды құрметтеу мен солардың көрсеткен жолын басшылыққа алумен жүзеге асты. Сондықтан да қазақ ұлтының уақыт пен кеңістіктік тұрғыда қарағанда салттық, ғұрыптық, тілдік айырмашылығы болмады. Мұны бәзбір ғалымдар көпшелі тіршілікпен ғана байланыстырады. Әрине оны да жоққа шығаруға болмас. Бірақ соңғы ғасырларда әр түрлі мемлекеттердің құрамында болып, бір-бірінен саяси, мәдени және экономикалық байланысы үзілген қазақ диаспораларының да дүниетанымдық, тұрмыстық, тілдік бірлігінің сақталуы көпшелі тіршілікке қатыссыз екені анық. Демек бұл тұтастықтың негізі қазақтар тұтынған рухани ілімде жатыр деп айта аламыз.

Ауыз әдебиеті жетекші орынға шыққан қоғамда ел билеген көсемдердің көрегендігі үлгі болатын заңдылық бар. Бұл туралы Ю.Лотман

былай дейді: «Осы арада тағы да бір ескерер жәйт – егерде жазба мәдениет өткендегіге бағышталса, ауызша мәдениеттің бағыт-бағдары – болашақ. Сондықтан да соңғысында болжаудың, көріпкелдіктің, әулиеліктің атқарар ролі ерекше» [17]. Қазақ арасынан шыққан болашақты болжағыш би, шешен, дана, әулиелердің барлығы, С.Мұқанов айтқандай, тариқаттың, дәлірек айтқанда, Ясауи тариқатының өкілдері болды. Олардың барлығы шығарма мәніндегі Ясауи хикметтерін үздіксіз оқу, жаттау арқылы ілім ретіндегі хикметке қол жеткізген. Ал хикмет ілімі олардың болашақта не болатынын көрсетіп кеткен және кейінгі ұрпақтың адаспауы үшін қалдырған шешендік болжау сөз, ақыл-нақыл, өсиет, насихат термелері мен нақыл сөздерін тудыруға себеп болды.

#### ӘДЕБИЕТТЕР

1. Ислам: Қысқаша анықтамалық (Ауд. Қ.Тұтыбаев, О.Жолдыбаев, Е.Естаев). Алматы: Қазақстан, 1988, 130 б.
2. *Мәшһүр-Жүсіп Көпеев*. Шығармалары. 9 т. Павлодар: 2006, 327 б.
3. *Сейфуллин С.* Шығармалар. 6 т. Алматы: ҚМКӨБ, 1964, 265 б.
4. *Шешендік сөздер* (құраст. алғысөзі мен түсініктерін жазған Б.Адамбаев). Алматы: Отау, 1992, 23 б.
5. *Зейбек Н.К.* Қожа Ахмет Ясауи жолы және таңдамалы хикметтер (аударған Д.К.Тұрсынбайұлы). Анкара: Бойут-Таң, 2003, 70 б.
6. *Ясауи Қожа Ахмет*. Диуани хикмет (Даналық кітабы). Жинақты баспаға әзірлеп, қазақшаға аударғандар: М.Жармұхамедұлы, С.Дәуітұлы, М.Шафиғи. Алматы: «Мұраттас» ғылыми-зерттеу және баспа орталығы, 1993, 189 б.
7. *Әзірет Сұлтан Қожа Ахмет Ясауи*. Көңілдің айнасы (Мират-ул қулуб). Дайындаған: Досай Кенжетай Тұрсынбайұлы. Анкара: Билиг, 2000, 15-16 б.
8. *Кенжетай Д.* Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымы. Түркістан, Тұран, 2004, 163-164 б.
9. *Мұқанов С.* Таңдамалы шығармалар: 16 томдық. Т. 15 Халық мұрасы. Тарихи-этнографиялық шолу. Әдеби портреттер. Алматы: Жазушы, 1979, 62 б.
10. *Төрехұлов Н., Қазбеков М.* Қазақтың би-шешендері. 1, 2 кітап. Алматы: Жалын, 1993, 124 б.
11. *Дәдебаев Ж.* Атыңнан айналайын Әулие ата: тарихи-филологиялық зерттеулер. Алматы: Қазақ университеті, 1998, 113-114 б.
12. Әдеби жәдігерлер. Жиырма томдық. Көне дәуірдегі әдеби ескерткіштер (құраст. Ш.Ахметұлы, А.Әлібекұлы, Н.Базылхан, С.Қорабай, Қ.Орынғали, Қ.Сартқожаұлы). 1 т. Алматы: «Таймас» баспа үйі, 2007, 170-171 б.
13. *Әміров Р., Әмірова Ж.* Көне жазба ескерткіштері. Алматы: Рауан, 1995, 44 б.
14. Абай әзілдері (құрастырғандар: С.Қорабаев, А.Бисенғалиева). Алматы: Ғылым, 1995, 9-10 б.
15. *Құнанбайұлы А.* Шығармаларының екі томдық толық жинағы. Т.2: Өлеңдер мен аудармалар. Алматы: Жазушы, 2002, 13-14 б.
16. Бекет Ата (имандылық-тағылым кітабы). Ақтөбе: Насихат, 31-33 б.
17. *Лотман Ю.* Мәдениеттер типологиясы//Әлем. Альманах. Алматы: Жазушы, 1991, 245 б.

#### REZUME

B.KORGANBEKOV (Shimkent)  
KAZAKH ORATORS AND SPIRITUAL SCIENCE (HAL)

Kazakh orators were used spiritual science (the hal) for choosing the problems in society. Kazakh society and their forefathers not used rules of mind in their problems. All of them were the under the spiritual science (the hal).

Ф. ДЖУМАНИЯЗОВА

К ВОПРОСУ ОБ УСТАНОВЛЕНИИ ВЛАСТИ ДИНАСТИИ  
ТЮРКСКИХ ТЕГИН-ШАХОВ В КАБУЛЬСКОЙ ДОЛИНЕ

*Мақалада Кабул жазығындағы Тегін-шах әулетінің билік құру тарихы жан-жақты сөз болады. Бұл ретте қытай, араб материалдары негізге алынып қарастырылды.*

*Makalede yazar Kabul bozkırındaki Tegin Şah soyunun hakimiyetini bahsetmiştir. Bu sırada arap ve çin kaynakları esas alınmıştır.*

Обзор социально-политического положения Центральной Азии в эпоху раннего средневековья показывает, что в этот период усиливается политическая активность тюркских этносов. Это проявилось не только в северо-восточных районах Центральной Азии, но и таких окраинах региона как Северная Индия и Афганистан. В частности, наблюдается активность тюркских этносов в этно-политических процессах, происходивших начиная с конца VI – начала VII века на территории, прилегающих к Гиндикупу с юга и юго-востока - Кабулистане, Забулистане, Газне, Гандхаре и Кашмире. Особенно этот процесс более усиливается в период правления династии Тегин-шахов Кабула (640–843), ряд вопросов истории которой, в том числе и время ее появления на исторической арене, являются сегодня актуальными проблемами тюркологии.

Прежде чем перейти к рассмотрению проблемы, кратко остановимся на событиях непосредственно относящихся к династии Тегин-шахов Кабула и связанных с установлением власти Тюркского каганата в Кабульской долине и прилегающих к ней территориях. Как известно, в 560–х годах в результате разгрома Эфталитов войсками тюрко-сасанидской коалиции, граница между Тюркским каганатом и Сасанидским Ираном прошла по Амударье. В итоге под властью Сасанидов определенное время оказалась большая часть территории Тохаристана. Тохаристан, в результате разногласий между бывшими союзниками, превратился в спорную территорию, и уже 580–х годах переходит в состав Каганата (Harmatta, Litvinsky 1996: 367-383). Кабулистан, соседствовавший с Тохаристаном на юге, также 560-х годах переходит к Сасанидам. Однако политические изменения, произошедшие в этой историко-культурной области после присоединения Тохаристана к Тюркскому каганату, не нашли широкого отражения в источниках. В связи с этим, уместен вопрос, оставался ли Кабулистан в 580-х годах под властью Сасанидов или же там была установлена власть Каганата.

По-видимому, попытки присоединить Кабул и прилегающие к нему территории, произошли немного позже в последней четверти VI века. В частности, Я. Харматта пишет о столкновении между Тюркским каганатом и

Сасанидами в 569-570 годах и считает, что тюркское войско действовало в 570 годах в районе Кабула и Гандхары<sup>1</sup>, приводя в качестве доказательства этого фразу *'Turkun wa Kābulu'* (тюрки и [народ] Кабула) из поэмы арабского поэта ал-Аша (ум. 622 г.), относящейся к 575-580 годам [1, 368]. Если это предположение верно, то можно считать, что в последней четверти VI века после присоединения Тохаристана, каганат пытался присоединить к себе и Кабульскую долину.

Сведения, касающиеся присоединения этой территории к Каганату нашли свое отражение также и в китайских хрониках. Как отмечено в хронике “Тан шу”, правитель Западных тюрков Тун ябгу-каган (618–630) в период своего правления подчинил *Бо-сы* (Фарс/Иран) и *Ги-бинь* (Каписа<sup>2</sup>) [2, 161]. Китайский монах Сюань Цзан, совершивший свое путешествие в 627/629–645 через Центральную Азию в Индию, в 630-годах продолжая свой путь из Тохаристана через Кабулистан в Индию, стал свидетелем того, что власть *тукюе* (тюрки/Ашина) только начала распространяться в этом регионе. Сюань Цзан на обратном пути из Индии (645 г.), среди владений Северной Индии и соседних с ней территорий, отмечает наличие правителя из *тукюе* только во владении *Фу-ли-ши-са-тан-на* (Кабулистан) [2, 180-181; 3, 300]. В то же время, согласно его сведениям, в соседних с Кабулом владениях (Газни, Бамиан, Каписа и Гандхара) правили представители местных династий [3, 164-240]. Здесь вполне уместен вопрос, почему наблюдается разница между сведениями хроники “Тан шу” и данными Сюань Цзана относительно подчинения Тюркским каганатом Кабула и соседних с ним владений. Если в “Тан шу” подчинение региона Каганатом связывается с деятельностью Тун ябгу-кагана (618–630), то сведения Сюань Цзана свидетельствуют об установлении здесь власти тюрков Ашина (и то только в Кабулистане) в 640-х годах. Скорее всего, здесь имеет место с анахронизм, допущенный в хронике “Тан шу”, написанной сравнительно позже. То есть, не исключено, что события связанные с Тохаристанскими ябгу (620-750), которые являлись потомками Тун ябгу-кагана, были приписаны ему. Или же на самом деле Тун ябгу-каган хотя и распространил свое влияние в данном регионе (Гибинь/Каписа, Газни и др.), но по-видимому, во владениях региона сохранилась власть местных династий, лишь номинально признавших вассалитет от Каганата. Так как, сведение Сюань Цзана о том, что правитель владения *Фу-ли-ши-са-тан-на* (Кабулистан) из *тукюе* (тюрков) относится не к 630-годам, когда монах вступил на территорию Северной Индии, а к 645

<sup>1</sup> Гандхара ( кит. *Цзань-то-ло*) историческая область в нижнем течении р. Кабул до впадения его в Инд.

<sup>2</sup> *Цзя-би-ши* (Каписа) включала в себя весь современный Кафиристан и территорию между реками Гурбанд и Панджшер. В эпоху Тан данное владение стало называться *Цзи-бинь/Ги-бинь*. См. Малявкин 1989: 229.

году, когда он возвращался из Индии. На самом деле, во время вступления монаха в Северную Индию, т.е. в 630 году Тун ябгу-каган был уже мертв. Значит, имеются основания считать, что действия, направленные на подчинение Кабулистана и соседних с ним территорий начались в 640-годах и во главе которых стояли потомки Тун ябгу-кагана, правившие в Тохаристане – династия *Ябгу*. При этом, именно в то время в Семиречье, который являлся центром Западно-Тюркского каганата, усилилась взаимная борьба за трон и у каганов, поглощенных междоусобицей, не было возможности для того, чтобы непосредственно возглавить действия, направленные на подчинение владений Северной Индии и Хорасана.

Схожее с вышеупомянутым положение можно наблюдать в Гандхаре. Так по мнению некоторых исследователей, во время военных походов Западно-Тюркского каганата, точнее в 625 году последний правитель Гандхары из местной династии Хингил (*Xingil*) Нарендра II, признав власть Тун ябгу-каганата, смог сохранить свой трон [1, 373]. Хотя это мнение и нуждается в подтверждении, но следует отметить, что 640-х годах, когда Сюань Цзан возвращался из Индии, здесь существовала власть местной династии. Значит, в это время, исключая Кабулистан, в прилегающих к нему владениях, в частности Каписе и Гандхаре в течении непродолжительного времени существовало управление местных правителей, признавших верховенство Каганата. Хотя это, положение и не продолжалось долгое время, однако по этому поводу у исследователей имеется ряд противоречащих друг другу мнений<sup>3</sup>. В частности, ряд исследователей связывают происхождение династии Тегин-шахов Кабула этой с купанами, эфталитами, местными этносами и др [4, 71; 5, 143; 6, 17]. Данное сведение Сюань Цзана важно в том отношении, что оно точно указывает на существование в 640-х годах в Кабуле власти тюркского правителя. Учитывая, что паломник собирал стратегические сведения для Танского Китая, его мнения не требуют комментария. В таком случае, насколько правомерно мнение о том, что первый Кабул-шах – Бархатекин пришел к власти в Кабуле в 660-х годах<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Среди исследователей, освещающих деятельность Тюркского каганата в верховьях Амударьи, Хорасана и Северной Индии, получила распространение предвзятая точка зрения о том, что “Каганат не вмешивался во внутренние дела владений, сохраняя власть местных династий и ограничивался лишь сбором дани, а тюркские титулы, встречающиеся в оазисных владениях не связаны с определенным порядком” (см. Gibb 1930: 4-9; Stark 2002: 389; Göbl 1967: 346).

<sup>4</sup> Большинство исследователей по этому поводу придерживаются одного мнения. То есть, Бархатекин являлся вассалом местной династии Хингал Каписы и приблизительно в 660-х годах его мощь усилилась и он отобрал власть из ее рук (Dani, Litvinskiy, Zamir Safi 1996: 170; Harmatta, Litvinsky 1996: 375. Kuwayama 1999: 58-61). По мнению А. Рехмана, история тюркской династии в долине Кабула началась в 666 году (Rehman 1979: 47). И. Эчедь и В. Сандерман считают, что Бархатекин вообще жил в начале VIII века (Ecsedy, Sundermann 1996: 477).

Итак, остановимся на одном из вопросов, связанным с установлением власти Каганата и связанных с ним тюркских династий в Кабульской долине, Каписе и Гандхаре (позже в Кашмире и соседних с ним территориях). Как известно, в 580-х годах Тохаристан перешел в руки Тюркского каганата и данная область одно время управлялась царевичем из рода Апина, имевшего титул *тегин* [7, 3-5], примерно в 620-х годах сын Тун ябгу-кагана Тарду шад (ум. 630 г.) основал здесь династию Ябгу, которая правила здесь до 750-х годов [8, 321-322]. Ставка государства Тохаристанских ябгу, включавшего в себя свыше 20 крупных и мелких владений, расположенных в верхнем бассейне Амударьи, располагалась недалеко от современного Кундуза (кит. *Хо*; арабо-перс. *Варвалидж*), а Кабул и прилегающие к нему территории являлись ее непосредственными соседями. Можно сказать то, что появление в Кабулистане династии Тегин-шахов, возможно, непосредственно связано с активными политическими действиями Тохаристанских ябгу в регионе. Действительно, в источниках встречаются некоторые указания на принадлежность долины Кабула Тохаристанским ябгу. В частности, в китайской исторической энциклопедии *Це-фу-юань-гуй* (“Изначальная черепаха императорской библиотеки”) среди вассальных владений, находящихся под властью тюркского ябгу Тохаристана, упомянуты владения *Си-юй* (Забулистан) и *Ги-бинь* (Каписа - Гандхара) [1, 371]. Подобно этому, младший брат Тохаристанского ябгу Апина Дэлэ Пуло (\*Тегин Богра), отправленный послом в 719 году в Китай, в своем обращении к китайскому императору отмечает, что его старшему брату 212 больших и малых владений, расположенных на территории от Железных ворот (Байсун) до Индии [9, 259], и несомненно, среди них были владения Северной Индии и Афганистана. Значит, политическая сила династии Ябгу постепенно возрастая, позволила ей распространить свое влияние и за Гиндукушем. Таким образом, появление упомянутой тюркской династии в Кабуле, связано с одной из ветвью правящей династии Западно-Тюркского каганата Апина, правившей в Тохаристане – династией Ябгу.

Если обратиться к сущности традиций, присущих управлению Тюркского каганата, то вполне логичным окажется связывать происхождение Тегин-шахов Кабула с Каганатом – его правящей династией Апина. Так как, Каганат в некоторых захваченных им территориях, свергнув местную династию ставили на ее место младших представителей дома Апина - царевичей *тегинов*, или же сохранив ее власть, для контроля над ними и сбора налогов опраивлял специальных наместников - *тудузов*. Вместе с тем, ясность в вопрос о происхождении Тегин-шахов Кабула от тюркских каганов может внести и следующее сведение “Тан шу”: “Его [кагана) сыновья и младшие братья назывались *тегин* (*тэ-лэ*) и [тегины] командующие войсками отдельных аймаков все назывались *шад* (*шэ*)” [10, 80]. Таким образом, имеется основание считать, что происхождение тюркских

династий Кабула и соседних с ним владений, как и Тохаристанским ябгу, было связано с династией Ашина. Это подтверждает также и предание о первом тюркском правителе Кабула – Бархатекине, сохранившееся еще в X веке среди населения Пешавара и приведенное Абу Рейханом Беруни в его произведении “Индия”. По-видимому, это предание является индизированным вариантом легенды о династии Ашина, из которой происходили Тегин-шахи. Данное предание нашло отражение у Беруни в следующем виде:

*“У индийцев были в Кабуле цари из тюрков, происходивших, как говорили, из Тибета. Первым из них пришел Бархатакин. Он вошел в пещеру в Кабуле, в которую нельзя было войти иначе как как боком и ползком... Через несколько дней после того, как Бархатакин вошел в пещеру, вдруг выходит кто-то из нее, когда люди были в сборе и видели, что он как бы рождается из [чрева] матери. Он был в тюркской одежде, состоявшей из каба, высокой шапки, башмаков и оружия. Народ воздал ему почести как чудесному существу, предназначенному на царство, и он воцарился над теми краями с титулом Кабульского шаха. Царство оставалось за его сыновьями в течение поколений, число которых около шестидесяти... Последним из царей был Лагатурман... потом власть перешла в руки брахманов” [11, 311-312].*

По нашему мнению, эта легенда о происхождении упомянутого тюркского правителя Кабула связана с этнофольклорными воспоминаниями, упирающимися своими корнями в период формирования прототюркской этнической общности. В частности, само имя главного героя предания Бархатекина заставляет поразмышлять по этому поводу. Несмотря на различные интерпретации исследователями данного имени, которое приведено у Беруни в форме *برختكين*<sup>5</sup>, более близким к истине кажется связывать его с древнетюркским словом *бёри*, имеющего значение “волк”. То есть, не исключено, что образованное от названия волка, являвшегося священным животным - тотемом древних тюрков и титула *тегин*, имеющего значение “царевич”, название династии *Бёритегин* преобразовалось на древнеиндийской языковой почве и приняло форму *Бархатекин*. Значит, исходя из термина Бархатекин/Бёритегин, можно говорить, что происхождение тюркской династии, установившей власть в Кабуле и его округе, происходит из рода Ашина и личность, основавшая ее происходила из династии Тохаристанских ябгу, непосредственно связанной с Тюркским каганатом. К тому же, на нескольких типах монет, чеканенных Кабульскими

<sup>5</sup> З.В. Тоган отмечает, что данное имя надо восстанавливать в форме *Бёритегин* (См. Toğan 1981: 433), что нашло отражение и в трудах других исследователей (Тоған 1964: 59; Tezcan 2006: 39. С.Г. Кляшторный же связывает его со словом *baraq/haraq*, имеющим в тюркских языках значение “лохматая собака”. По его мнению, замена волка собакой часто встречается в генеалогических преданиях тюркских и монгольских племен, что связано с характерным для тюркской ономастики табу на имена предков, и поэтому вместо названия волка в качестве синонима было употреблено слово *baraq* - “лохматая собака” (Кляшторный 2006: 446-454).

Тегин-шахами встречается изображение волчьей головы, которое возможно свидетельствует о том, что эта династия связывала свое происхождение с правящим домом Ашина, чьим тотемом был волк [12, 210-214].

Таким образом, термин Бархатекин, стоящий во главе родословной тюркских правителей Кабула, надо рассматривать в качестве личного или династийного имени. Здесь вполне уместно возникает вопрос о том, когда династия Тегин-шахов Кабула установила свою власть в Каписе и Гандхаре. Сведения относительно этнической принадлежности упомянутой династии и ее хронологии в определенной степени нашли отражение в арабских источниках, и их сравнение с данными китайских хроник занимает в решении проблемы присущее себе место. Как известно, когда в 650-х годах арабские войска вторглись в Сеистан, на северо-восточных границах этой области сильное сопротивление арабам оказали правители Кабула, обладавшие сильной властью [13, 2]. В частности, один из арабских авторов Халифа ибн Хайят (ум. 240 г. х.) в своем произведении “Тарих” (“История”) отмечает, что 46/666 году в Кабульской долине тюрки, а также Кабул-шах одержали победу над арабами и смогли изгнать их из Кабула [14, 26]. Данные сведения также свидетельствуют о том, что тюркская династия в Кабульской долине и прилегающих к ней территориях существовала намного ранее 650-х годов.

Раз это так, то возникает вопрос о том, была ли установлена власть тюрков в Каписе и Гандхаре именно в эти годы, или же наоборот. Если обратить внимание на сведения, приведенные Сюань Цзаном, то согласно им, в то время когда он прибыл в Капису здесь правил правитель по происхождению из кшатриев и власть которого распространялась над свыше десятью владениями. Именно в эти годы влияние династии *Хингил* в Гандхаре было ограничено, а Каписа, управлялась правителем, возможно происходившего из Эфталитов, под властью которого после смерти Нарендры II были объединены оба этих владения (Каписа и Гандхара). По мнению некоторых исследователей, происхождение этого правителя было связано с Западно-Тюркским каганатом и согласно сведениям “Тан шу” в 658 году правителем Каписы и Гандхары был *Ho-hsieh-chih* (произношение эпохи Тан *xâl-γil-tsi* < др. тюрк. *\*Qaryilaci*). Как видно из этого, предположительно тюркский правитель по имени *Ho-hsieh-chih* (*\*Qaryilaci*), первоначально был назначен правителем Каписы, а спустя несколько лет одержав победу над правителем Гандхары Нарендрой II и подчинил это владение себе [1, 374]. Значит, в 650-х годах в Каписе и Гандхаре также была установлена власть тюркских династий.

Китайский паломник Хой Чао, посетивший в 723-729 годах Гандхару, пишет о том, что отец правителя *тукюэ* (тюрков) со своим племенем, войском и скотом подчинился правителю Гибинь (Каписа) и затем, когда военные силы тюрков увеличились, он убив правителя Гибинь, стал единым правителем страны (Fuchs 1938: 445). В хронике “Тан шу” отмечается, что в промежутке 719-739 годов правителем Каписы – Гандхары был У-сан Деле Ша (*Wusan*



*T'ech 'in Shai*), который отождествляется с тюркским правителем, правившим в Гандхаре в то время, когда ее посетил Хой Чао (726 г.). В действительности, местной формой этого имени было Хорасан Тегин-шах. Данное имя являлось династическим названием местной тюркской династии и под ним в китайских хрониках был зафиксирован упомянутый правитель, которого японский исследователь Ш. Куваяма, считает сыном тюркского правителя, упомянутого у Беруни в форме Бархатекин. По мнению исследователя, Бархатекин после 661 года заложил основы независимой власти в Каписе и Гандхаре [15, 59-60]. Это заключение Ш. Куваямы требует анализа, так как личности Бархатекина более соответствует тюркский правитель, упомянутый Сюань Цзаном в качестве правителя Кабула еще ранее этой даты, т.е. в 640-х годах. Вместе с тем, упомянутые у Беруни события, связанные с Бархатекином, относятся непосредственно к территории Кабула, а к Каписе и Гандхаре. По мнению, Э. Эсин тюркским правителем в Каписе/Гандхаре был не первый Кабул-шах – Бархатекин, а его младший брат (возможно певый Рутбил/Эльтебер), который жил в 650-700 годах [16, 50].

Представители династии Тегин-шахов построили в Кабулистане ряд архитектурных сооружений и нашедшие в связи с этим свое отражение в китайских хрониках сведения позволяют внести ясность в освещении некоторых аспектов истории данной династии. В частности, китайский монах У-кун, посетивший в 753 году Гандхару, отмечает, что он видел построенные здесь тюркским царевичем и царевной буддийские храмы, имевшие названия *Ye-li T'e-je* (Эль-тегин) и *Ke-ho-tun* (Хатун) [2, 161]. Из этого сведения можно увидеть, что влияние династии Тегин-шахов постепенно распространялось на территорию современных Северо-западного Пакистана и Северной Индии.

В тот же период в качестве ответвления династии Тегин-шахов появляется тюркская династия и в Забулистане. Как известно из арабских и китайских источников, в 680-х годах или немного ранее, один царевич из династии Кабул-шахов проиграв в борьбе за трон, бежит на юг в Забулистан, заложив там основы независимого правления. Действительно, в источниках имеются указания на происхождение правителей Газны из династии Кабульских Тегин-шахов. В частности, Хой Чао сообщает, что правитель Забула являлся племянником У-сан Деле Ша (Хорасан Тегин-шаха). Вместе с тем, правители Забулистана упоминаются в арабских источниках под термином *Рутбил*, в легендах монет на древнеиндийском (брахми) письме как *hitivra*, в китайских хрониках же в форме *сы-ли-фа*, и все эти термины отождествляются с древнетюркским титулом *эльтебер* [17, 53-54; 18, 1-66]. В свою очередь, имеются сведения о том, что правители Забулистана, являвшиеся одним из ответвлений династии Кабульских Тегин-шахов и имевшие в 680-х годах свое отдельное управление, претендовали на власть в Кабуле и присвоили себе титул *тегин* (16, 346).

Обратив внимание на систему управления этого большого владения, упомянутого в источниках своего времени как государство *Тегин-шахов* или

*Кабул-шахов*, можно стать свидетелем того, что здесь преобладали традиции, присущие Каганату. Если до 630-х годов Тюркский каганат, держа под своим контролем Кабул и соседние с ним владения, управлял ими при посредстве Тохаристанских ябгу, то в 660-х здесь появляется обособленная от Тохаристана тюркская династия с титулом *тегин*, правившая в Кабуле и его округе до середины IX века. Здесь необходимо отметить наличие сведений, позволяющих делать предположение о том, что представители данной династии, во время своей деятельности в долине Кабуле, стремились установить управление, присущее Каганату.

Правители из династии Кабульских Тегин-шахов, в состав государства которых кроме Кабула затем вошли такие исторические области Северной Индии как Гандхара, Пешавар, Удхабандапур (Охинд), Удьяна (Сват), Лампака (Ламган), на протяжении всей своей истории имели титул *тегин*, который нашел отражение в многоязычных легендах их монет. Правители же зависимого от Кабула владения Забулистан с центром в Газни, который включал в себя такие владения как ар-Руххадж, Сеистан, Давар и Буст, в своем большинстве упоминаются под титулом *эльтебер*. Вышеупомянутые факты указывают на то, что здесь доминировали традиции, присущие иерархии Каганата. Как известно, также и в центральном управлении Тюркского каганата обладатель титула *тегин* занимал в иерархии место на несколько ступеней выше чем обладатель титула *эльтебер*. Кроме того, тот факт, что один из буддийских храмов, построенных Кабульскими Тегин-шахами в Гандхаре назывался храмом Хатун, свидетельствует о том, что в управлении этой династии, подобно Каганату, супруга правителя имела титул *хатуни* и занимала в управлении высокое положение.

Известно, что на территории Северного Афганистана было найдено большое количество монет, содержащих в легенде тюркские титулы. Однако, известный нумизмат и исследователь Р. Гёбль, отрицая связь тюркских династий с найденными в данном регионе монетами, содержащими в легендах такие тюркские титулы как *тегин*, *эльтебер*, *тудун-тархан*, выдвигает мнение об их связи местными династиями, т.е. его словами с “иранскими гунами”. По его мнению, появление тюркских титулов на монетах связано с “модой времени” или подражанием могущественному каганату [19, 346]. Однако, употребление тюркских титулов в управлении Кабулистана в соответствии с иерархией Каганата, а также сведения письменных источников, указывающих на то, что правители Кабула и его округи были тюрками, указывают на дискуссионность мнения Р. Гёбля, которое подверглось обоснованной критике со стороны ряда исследователей нумизматов и тюркологов как Э. Эсин, С.Г. Кляшторный, Л.С. Баратова, Г. Бабаяров [16, 56-57; 20, 450; 21, 212; 22, 32].

В найденных в последние годы документах на бактрийском языке, относящихся к VII-VIII векам, в связи с системой управления Тохаристана и Кабулистана, выявлен ряд тюркских выражений (титулы, имена правителей,

управленческие термины и т.п.), на основании которых можно решить ряд проблем, связанных с вопросами управления Тюркского каганата и связанных с ним династий на данной территории. В частности, известный иранист Н. Симс-Виллиямс выявил в них такие выражения как *торко*, *торосав*, *спроторко*, связанные с термином “тюрк”, который использовался в качестве как этнонима, так и названия государства, а также свыше десяти тюркских титулов и эпитетов как *каган*, *эльтебер*, *чор*, *тудун*, *тархан*, *бек*, *ишбара*, *тонга*, *инель*, *биялге-себук* [23, 346; 22, 31].

Исходя из приведенных выше сведений можно сделать следующие выводы:

- династия Тегин-шахов появилась в Кабульской долине в промежутке между 640 и 645 годами, власть которой просуществовала в Кабулистане, Гандхаре и Кашмире до 843 года, когда она была ликвидирована местной индийской династией Хинду-шахов, вышедшей из брахманов;

- название этой династии было сформировано на основе титула *тегин* “царевич”, присущего Тюркскому каганату, а также титула *шах*, присущего государственности в основном иранских, а частично местных индийских этносов. Это свидетельствует о синтезе тюркских, иранских и индийских традиций в системе управления династии Тегин-шахов, которые нашли отражение в их монетном чекане.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Harmatta J, Litvinsky B.A.* Tokharistan and Gandhāra under Western Türk Rule (650-750). History of Civilizations of Central Asia III. – Paris. 1996.
2. *Ekrem E.* Hsüan-Tsang Seyahetnamesi'ne göre Türkistan. (Basılmamış doktora tezi). Hacettepe Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. – Ankara. 2003.
3. *Александрова Н.В.* Путь и текст: китайские паломники в Индии. – Москва. Востлит. 2008.
4. *Dani A.* Peshawar: Historic city of the frontier. – Lahor, 1995.
5. *Durak N.* Hindistan'da Saka, Kuşan ve Akhunlar//Tarihte Türk - Hint İlişkileri Sempozyumu Bildirileri. – Ankara. 2008.
6. *Давыдов А.Д.* Топонимика Афганистана как исторический источник//Восток. – Москва. Наука. №2. 2001.
7. *Бобоёров Ф.* Тохаристон ябгулари тарихига доир//O'zbekiston tarihi, №3. – Ташкент. 2003.
8. *Бичурин Н.Я.* Собрание сведение о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т.III. – Москва - Ленинград. 1950-1953.
9. *Chavannes E.* Çin kaynaklarına göre Batı Türkleri. Çeviri M. Koç. Selenge Yayınları. – İstanbul. 2007.
10. *Togan İ, Kara G, Baysal C.* Çin kaynaklarında Türkler. Eski T'ang Tarihi (Chiu T'ang-shu). – Ankara. 2006.– S.80.
11. *Бирюни Абу Рейхан.* Избранные произведения. Т. 2., Индия. – Ташкент, “Фан”. 1965.
12. *Vabayar G.* Köktürk Kağanlığı sikkeleri Katalogu. TÜKA. – Ankara. 2007.
13. *Inaba M.* The Identity of the Turkish to the Hindukush from the 7<sup>th</sup> Centuries A. D // Zinbun, Annals of the Institute for Research in Humanities. Kioto University. 2005. No. 38.
14. *Baloch N.A.* Milattan Sonra Yedinci ve Onuncu Yüzyillarda Türk Devletlerinin ve Prenslüklerinin Tarihi perspektifi ışığında Beyruni'nin Kabul ve Peşaver'in Türk yöneticilerine işaretinin değerlendirilmesi // Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Farabi, Beyruni ve İbn Sina sempozyumu bildirileri. – Ankara. 1990.

15. *Kuwayama Sh.* Historical notes on Kapisi and Kabul in sixth-eighth centuries // Zinbun, Annals of the Institute for Research in Humanities, Kyoto University. 1999, No. 34. Part.1.
16. *Esin E.* Butan-i Halaç (M. VIII. - X yüzyillarda Halaç kültürünün sanat eserlerinde akisleri)//Türkiyat Mecmuası. Cild XVII. – Istanbul. 1972.
17. *Mori M.* On Che-li-fa (Eltäbär/Eltäbir) and Chi-chin (Irkin) of the T'ieh-le tribes//Acta Asiatica. Vol. 3. – Tokyo, 1936.
18. *Bombaci A.* On the Ancient Turkic Title *Eltäbär*. Proceedings of the IX th Meeting of the Permanent International Altaistic Conference. – Naples, 1970.
19. *Göbl R.* Dokumente zur Geschichte der Iranischen Hunnen in Baktrien und Indien. Band I. – Wiesbaden. 1967.
20. *Кляшторный С.Г.* Al-Birūnī's version of an Old Turkic genealogical legend. On the semantics of Turkic *baraq*//Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. – Санкт-Петербург. 2006.
21. *Баратова Л.С.* Древнетюркский нумизматический комплекс (современный уровень и перспективы изучения)//Ўзбекистон тарихи моддий маданият ва ёзма манбаларда. – Тошкент. 2005.
22. *Бобоёров Ф.* Бақтрий хужжатларида Турк хоқонлиги тарихига доир янги маълумотлар//Ўзбекистон тарихининг долзарб масалалари ёш олимлар тадқиқотларида: асосий йўналишлар ва ёндашувлар. Республика ёш олимларининг анъанавий иккинчи илмий конференцияси материаллари тўплами. – Тошкент. 2010.
23. *Sims-Williams N.* Bactrian Documents from Northern Afghanistan I. Legal and Economic Documents. – Oxford. 2000.
24. *Малаявкин А.Г.* Танские хроники о государствах Центральной Азии: Тексты и исследования. – Новосибирск: Наука. 1989.
25. *Dani A.N., Litvinskiy B.A and Zamir Safi M.H.* Eastern Kushans, Kidarites in Gandhara and Kashmir and Later Hephthalites // History of Civilizations of Central Asia III. – Paris. 1996.
26. *Fuchs W.* Huei-Chao's Pilgerreise durch Nordwest-Indien und Zentral-Asien um 726. Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse. 1938.
27. *Gibb H.* Orta Asya'da Arap fituhati. – İstanbul.1930.
28. *Ecsedy I., Sundermann W.* The Rise of the Turk Power. History of Humanity. Scientific and Cultural Development. Vol.III. From the Seventh Century BC to the Seventh Century AD, Ed. By Joachim Hermann, Erik Zürcher. UNESCO, 1996.
29. *Esin E.* "KÜN-AY"(Ay-Yıldız motifinin Proto-Türk devirden Hakanlılara kadar ikonografisi)//VII. Türk Tarih Kongresi. Kongreye sunulan bildiriiler. I. Cilt. – Ankara. 1973.
30. *Rehman A.* The Last Two Dynasties of the Šāhis. – Islamabad. 1979.
31. *Stark S.* Nomaden und Seßhafte in Mittelasien und Zentralasien//Grenzüberschreitungen. Formen des Kontakts zwischen Orient und Okzident im Altertum. – Stuttgart. 2002.
32. *Tezcan M.* Kuşanlar, Akhunlar ve Eftalitler//Tarihte Türk - Hint İlişkileri Sempozyumu Bildirileri. – Ankara. 2006.
33. *Togan Z.V.* Umumi Türk Tarihine Giriş. I Cilt. En Eski devirlerden 16. asra kadar. 3. baskı. – İstanbul. 1981.
34. *Togan N.* Peygamberin Zamanında Şarki ve Garbi Türkistan'ı Ziyaret Eden Çinli Budist Rahibi Hüen-Çang'ın Bu Ülkelerin Siyasi ve Dini Hayatına Ait Kayıtları, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları, Cilt IV (cüz.1-2). 1964.

REZUME

F. JUMANIAZOVA (Tashkent)

POWER ESTABLISHMENTS OF TURKIC DYNASTY TEGIN-SHAKH IN KABUL VALLEY

The article deals with the power establishments of Turkic dynasty Tegin-shakh in Kabul valley on the bases of Chinese and Arabic materials.

Ў.А.СУЛТОНОВ

ТОШКЕНТ ҚОЗИХОНАСИГА ТЕГИШЛИ ТУРКИЙ-ЎЗБЕК ТИЛИДАГИ  
ҲУЖЖАТЛАР ХУСУСИДА (XIX-XX АСР БОШЛАРИ)

*Средневековые тюркские письменные памятники уже достаточно полно изучены, но их исследование продолжается и поныне. Однако казийские документы Центральной Азии, составленные на тюркских языках, их внутреннее построение и языковые особенности, до сих пор не были объектом специального рассмотрения.*

*В данной статье нами предпринята попытка проанализировать тюркско-узбекские документы ташкентских казихане, относящиеся к XIX - началу XX века, на основе чего приведены образцы различных видов документов.*

*Türk yazı abideleri üzerine incelendiğine rağmen Orta Asyadaki kazıhane belgeleri hala özel olarak araştırılmamıştır. Yazar Taşkent kazıhanesindeki türk-özbek belgelerini ayrıntılı olarak değerlendirmeye çalışmıştır.*

Бугунги кунда қадимги, илк ва ривожланган ўрта асрларга мансуб туркий тилдаги ёзма манбалар, уларнинг тил хусусиятлари яхши ўрганилган. Бу борадаги изланишлар ҳозирда ҳам катта қизиқиш билан давом этмоқда. Шунингдек, Амир Темур ва Темурий ҳукмдорлар ҳамда Олтин Ўрда хонларининг туркий тиллардаги ёрликлари тадқиқига алоҳида эътибор қаратилган. Бироқ, ўтмишда Марказий Осиё давлатлари маъмурий-ҳуқуқий иш юритиш тизимида мансуб туркий тилдаги тарихий ҳужжатлар, уларнинг тузилиши, махсус атамалар, тил хусусиятлари (адабий тил ва диалект масаласи) атрофлича тадқиқ этилмаган. Масалага шу нуқтаи назардан ёндашадиган бўлсак, минтақа тарихига оид туркий ҳужжатларни туркологияга оид тадқиқотлар доирасида амалга оширилиши долзарб вазифалардан бири бўлиб қолмоқда.

Таниқли ҳужжатшунос О.Д.Чеховичнинг кузатувларига қараганда минтақа тарихига оид 30 дан ортиқ ҳужжат тури мавжуд бўлиб, уларнинг катта қисми қозихоналар фаолиятига тегишли ҳужжатлардир [1, 80]. Мазкур туркум ҳужжатларнинг аксарияти форсий тилда битилгани сабаб ҳозирга қадар амалга оширилган ишларда туркий тилдаги ҳужжатлар тадқиқи борасида назарий билимлар ва амалий тажрибалар жуда камлиги маълум бўлади.

Марказий Осиё тарихига оид туркий тилдаги қозихона ҳужжатлари, айрим ҳолларда эса таржима ҳужжатлар тор доирада бўлса-да, ўрганилган. Хива хонлиги қозихонаси фаолиятига мансуб ўзбек тилидаги ҳужжатларнинг бир қисми эса каталог ва факсимил нашрининг амалга оширилиши бу борадаги муҳим ишлардан бири бўлди [2]. Бироқ, бу каби тадқиқотларда туркий-ўзбек тилларидаги қозихона ҳужжатлар тил, ҳуқуқий терминлар масаласига чуқур тўхталиб ўтилмаган.

Мазкур мақола юқорида тилга олинган масалани Тошкент қозихонасининг 1867-1924 йилларда олиб борган фаолиятига тегишли ҳужжатлари мисолида тадқиқ этишга қаратилган. Ҳозирда ЎзР Марказий Давлат архиви фондидаги Тошкент қозихонасининг шаҳар қозиалони, тўрт даҳа қозилари ва халқ қозилари (судьялари) съезди маҳкамаларига тегишли асосий ҳужжатлар 6 та алоҳида жамғармаларга ажратилган [4, 5, 6, 7, 8]. Кўкча даҳаси қозихонасининг 1887-1889 йилларга бир иш дафтари ЎзР ФА Шарқшунослик институтида сақланаётган 6361 рақамли қўлёзма китобдан ўрин олган [9, 144]. Бундан ташқари, бугунги кунда маҳаллий аҳоли қўлида ҳам унча кўп бўлмаган миқдорда Тошкент қозихонасига тегишли ўзбек тилидаги ҳужжатлар ва таржима нусхалари сақланади.

Мазкур жамғармаларда жамланган қозихона ҳужжатлари мазмунига кўра олди-сотди, гаров, иқроор бўлиш, даъводан воз кечил, ижара, фуқаролар ҳужжатлари қайдномалари, ваколат хатлари, талок, мерос тақсимоли, тилхатлар, турли арзномалар, васийлик, ҳадялар, ҳукмномалар, буйруқ ва эълонлардан иборат. Ушбу фондаги Тошкент қозикалони маҳкамасига тегишли ўзбек тилидаги ҳужжатларнинг бир қисми 2009 йилда форсий ҳужжатлар таржимаси билан бирга илмий муомалага киритилган [10; 11]. Айримлар ҳужжатлар матни эса, икки тилда яъни, форс-ўзбек тилларида тузилган [11, 16; 78 ва бошқ.].

Шунингдек, ЎзР МДАнинг Туркистон генерал губернаторлиги Сирдарё вилояти бошқармаси иш ҳужжатлари ўрин олган 17-тарихий жамғармасида ҳам кўп бўлмаган ўзбек тилида тузилган ёки 19 асрнинг 80 йиллари ва 20 аср бошларида таржималари тайёрланган вақфномаларни ҳам ана шундай ҳужжатлар туркумига киритиш мумкин [12].

Биз кўриб чиқаётган Тошкент қозихонаси фаолиятига тегишли ҳужжатлар шундан далолат берадики, бир неча асрлик иш юритиш тизимида ўзига хос анъаналар ва амалий тажрибалар мустаҳкам шаклланган. Шу сабабли XIX асрнинг иккинчи ярмига келиб бирданига ўзбек тилида иш юритишга ўтиш вақтида бир қатор қийинчиликларни юзага келгани шубҳасиз албатта. Бу жараён давлат иш ҳужжатларини ўзбек тилида олиб боришга анча олдин ўтган Хива хонлигидаги вазиятга қараганда янада мураккаброқ кечган.

Қозихона иш дафтарларида ҳужжатларни ўзбек тилида олиб боришга катта эътибор қаратилса-да, матрука, иқроор, муқир, муваккил, ваколат каби араб тилидаги фикҳий терминлар ва сўзлар (куллан, нофиза, рағбатан ва ҳақ.) ёки оммалашган форс-тожик тилларидаги сўзлар (пайваста, тахтабанди, ҳақраҳа, обраҳа, куча-и калон) таъсирдан чиқиш жуда қийин бўлган. Албатта бу ўринда уларнинг ўзбек тилидаги эквивалент сўзларини топиш ва ўринли қўллашга бирданига киришишнинг имкони йўқ эди. Бу жараён эса анча вақт талаб қилар эди.

Қозихонада иш юритиш тизимидаги ўзгаришлар ҳужжатлар матни, ички тузилишига ҳам ўз таъсирини ўтказмай қолмади. Ўрта асрлардаги классик ҳужжатлар ўрнини мазмуни қисқа ва лўнда баён этилган ҳажм

жиҳатдан анча кичик ҳужжатлар эгаллаган. Қозихона ҳужжатлари дастлаб маҳаллий кейинроқ кўп ҳолларда рус фабрика қоғозига тез наставка хатида, иш дафтарлари эса маҳкама котибининг зич ёзилган дастхатида қайд қилиб борилган.

Тошкент қозихонаси фаолиятида ўзбек тилидаги ҳужжатлар тузишда арабий-форсий терминларнинг ўзбек тилидаги маънодошини қўллаш масаласидан ташқари яна бир муаммо кўзга ташланади. Бу ҳуқуқий ҳужжат мазмунини ўзбек тилида лексик жиҳатдан тўғри жумлалар билан баён қилиш билан боғлиқ. Анънавий қозихона ҳужжатларидаги формулярлардан калька услубида ҳужжат тузиш жараёнида, узундан-уzun жумлалар ҳужжат мазмунига салбий таъмир кўрсатган.

Бундан ташқари, Россия империяси истилосидан сўнг кириб келган рус тилида иш юритиш тизими таъсирида қозихона иш ҳужжатларига европа тилларидаги сўзлар жадал кириб келиб ўрнашди. Хусусан, саналарни ёзишда григорян тақвимидаги ой номларини қўллаш – фебрал, морт, африл, ўктобр (февраль, март, апрель, октябрь каби); маъмурий-ҳарбий мансаблар – губернатор, генерал, полковник (губернатор, жондорол, пулжувник) ва бошқ.; маъмурий тузилмалар – область, волость, участка (ублуст, булис, участка); ва бошқа сўзлар – копия, купец, записка (куфия, кушия, кувес, зафиски) шулар жумласига киритиш мумкин.

Албатта, келгусида туркий тилдаги ёзма ёдгорликлар тадқиқиға бағишланган изланишлар доирасида ушбу бу каби қозихона ҳужжатлари ҳам алоҳида йўналиш сифатида ўрганилиб борилади ва тегишли меъёрлар ишлаб чиқилади деган умиддамиз. Қуйида Тошкент қозихонасининг ўрганилган даврга оид айрим ўзбек тилида тузилган ҳужжатлари ҳамда форсий тилдан қозихонада бажарилган таржималаридан намуналар келтириб ўтамиз.

*Ҳужжат №1. Ўзбек тилида тузилган хатти иқдор ҳужжати:*

Бир ҳовли, иморатлик, Тошканд ичинда, Чақар-Чигатой маҳаллада. Қибла тарафи ҳаммаси Иноятбой Назар кулол ўғли мулкиға ёпушган. Ва кунчиқар тарафи ҳаммаси кўча-и омға ёпушган. Ва Туркистон тарафи ҳаммаси Акбарбой матрукасиға ёпушган. Ва Хўжанд тарафи ҳаммаси боши берк кўчаға ёпушган, аломатлари маълумдур.

Тарих бир минг уч юз тўртинчи йилда жумод ул-аввал ойини 15 чи кунда (1887 йил 9 февраль) мўътабари шаръий қилди Назар кулол мазкур мўйсафид, мазкур маҳаллалик Марқабой ўғли сиҳатлик вақтинда ва жами иқдорини нофизлик ҳолинда шул хусусдаким тамоми маҳдуди мазкур жами ҳақраҳа ва обраҳаси бирлан Гадейбой, ўзумни фарзандимни ҳақ ва мулкидур. Бас боқи қолмади мен муқирни тамоми мазкур маҳдудға ҳеч бир ваҳҳдин ҳаққим ва даъвоим ва хусуматим асло. Мазкур Гадейбой тасдиқ қилди мазкур муқирни иқдорини мазкур мажлисда. Мазкур Назар кулол хат билмаган сабабли ани илтимоси бўйинча менки Муҳаммад Умар дафтар ёзгучидурман, таҳрир қилиб қўлум қўйдум. Мулла Инъом сўфи Додахон

сўфи ўғли ва Мўминбой Холбой ўғли гувоҳ бўлиб қўл қўйдилар. Мазкур Гадейбой қўлум қўйдум. Ушбуни менки қозийи Кўхча қўлум қўйдум

Мухр: Мулла Боймирза қози [9, 2].

*Хужжат №2 (Таржима). Бешёғоч дарвозаси яқинидаги Мирзо Аҳмад кушбеги масжиди вақфномасидан амалга оширилган таржима:*

Баёни бир бўлак ер, дўконлари билан. Тошканд шаҳрида, Бешёғоч дарвозасига яқин, андоғки, Хўжанд тарафи ҳаммаси анҳорға ёпишган. Туркистон тарафи ва кун чиқар тарафи ҳаммаси Катта кўчага пайваста, атрофлари маълум бўлди.

Иккинчи, баёни бир дўкон, тахтабандлик, мазкур мавзеда. Андоғки, ғарб тарафи ҳаммаси катта кўчага пайваста ва кун чиқар тарафи ҳаммаси мазкур анҳорға ёпишган. Туркистон тарафи кун чиқар тарафидек, жануб тарафи ҳаммаси Мирзо Аҳмад парвоначи Муҳаммад Амин мирзо ўғлини мазкур мавзедаги масжидини вақф ерига ёпишган. Тўрт тарафи маълум. Андоғки, ғарб тарафи ҳаммаси Саримсоқбой матрукасига ёпишган. Ва кун чиқар тарафи ҳаммаси катта кўчага ёпишган. Ва шимол тарафи ҳаммаси хос кишилар кўчасига ёпишган. Ва жануб тарафи ҳаммаси Тош Муҳаммад Турсун Муҳаммад ўғли мулкига ёпишган. Атрофи маълум бўлди.

Ва яна бир бўлак дўкон тахтабандлик, мазкур мавзеда. Андоғки, ғарб тарафи ҳаммаси катта кўчага ёпишган. Кун чиқар тарафи ҳаммаси мазкур анҳорға ёпишган. Туркистон тарафи Юнус Муҳаммад Ярашбой ўғли дўконига ёпишган. Хўжанд тарафи катта кўчага ёпишган. Атрофи маълум бўлди.

Ва яна бир бўлак дўкон тахтабандлик, мазкур мавзеда. Андоғки, ғарб тарафи ҳаммаси Тошканд кўрғони тагига ёпишган. Кун тарафи ҳаммаси Катта кўчага пайваста. Туркистон тарафи ҳаммаси Дўстмуҳаммад Тошмуҳаммад ўғли дўконига ёпишган. Атрофи маълум бўлди.

Тарих 1278 йилинда, сафар ойида (1861 йил, август) иқрори мўтабар шаръий қилдилар мазкур Дўстмуҳаммад ва Муҳаммад Розик Ёдгорбой сўфи ўғли ва Яъқуб Хусайнбой ўғли ўз ризо ва ихтиёрлари билан иқрорлари шариатда ростлик ҳолларида бу жумлагаки, бизлар иқрор қилгувчиларни ҳар қаюмиз ушбу юқорида баён қилинмиш ер-худуд мазкурларни ижара ваҳҳидин ушбу тарихдан бошлаб ҳар икки ой тамомида мазкур масжидни шаръий мутаваллиси Азизхўжа эшон Норхўжа эшон ўғлига бир кумуш танга маблағ бериб адо қиламиз деб, ушбу тариха иқрорларни мазкур мутавалли ... (?) туриб қабул қилинди. Шу ерда ҳодиса ёзилди.

Тарих 1303 йилинда барот (шаъбон) ойини 19 чи кунда (1886 йил, 24 май) асл қадимги вақфнома васиқаси Муҳаммадхон эшон қозикалон Юнусхон эшон марҳум ўғиллари ҳузурларида бўлган мазкур вақфнома юзасидан зарурат юзасидан кам-у зиёда қилмасдан кўфия кўчириб берилди. Шу ерда ҳодиса ёзилди.

Одилхўжа эшон қози Офтобхўжа эшон ўғли муҳрим босдим. Аслига тўғри деб саркотиб: имзо [12].



*Хужжат №3. Занжирлик маҳалласида жойлашган жомеъ масжид вақфномасининг ўзбек тилидаги кўчирма нусха-таржимаси:*

1. Баёни бир бўлак дўкон, тахтабандлик. Шайхонтахур [дахаси] Занжирлик маҳалласида, усти болахоналик. Чунончи, ғарб тарафи ҳаммаси Зокирбой Назармуҳаммад ўғли ерига, шарқ тарафи ҳаммаси Қосимбой халифа сўфи мархумдан қолган меросий мулк билан туташган. Шимол тарафи беш газ ним чорак, ҳаммаси омма йўлига, жануб тарафи беш газ се чорак ҳаммаси мазкур Қосим халифадан қолган меросий мулкига туташган. Тўрт тарафи аломатлари маълум бўлди.

2. Бир бўлак дўкон, тахтабандлик, мазкур Шайхонтахур даҳасига тобе Занжирлик маҳалласида, Ҳазрат Шайх Хованд Тахур мозори шарифларини майдонларида. Ғарб тарафи беш ярим газ, ҳаммаси мазкур мозори шарифнинг майдонидаги йўлга туташ, шарқ тарафи беш ярим газ, ҳаммаси Эшонқули додхоҳ мадрасасига туташган. Шимол тарафи тўрт газ, ҳаммаси Эшонқули додхоҳ мадрасаси вақф дўконига туташ, жануб тарафи тўрт газ. Ҳаммаси Лангар масжиди вақф дўконига туташган. Тўрт тарафи аломатлари маълум бўлди.

3. Бир беш вақтлик масжид. Мазкур Шайхонтахур даҳасига тобе Занжирлик маҳалласининг Пасткўчасида, курдирувчиси Абдунизомбойхожи мархум. Ғарб тарафи ҳаммаси хос берк кўчага, шарқ тарафи ҳаммаси омма йўлига, шимол тарафи ҳаммаси Миржамилбой ўғли ерига, жануб тарафи ҳаммаси омма йўлига туташган. Тўрт тарафи аломатлари маълум бўлди.

Тарих 1912 йил 2 декабрда менким тубанда қўл қўйгувчи Абдувалижон, мазкур Занжирлик маҳаллалик мулла Абдумалик ўғлидурман, ўз ризо ва ихтиёрим билан иқрори мўътабар шаръий қиламанки, ушбу юқорида баён қилинган биринчи худудни ҳаммасини, иккинчи худудни ускуна ва ҳақ иқрорларини ҳаммасини, ўз ҳақ ва мулкимдур, ҳаммасини жамиъ ҳуқуқ ва марофиқлари билан ўз мулкимдан ихрож айлаб юқорида баён бўлган учинчи худуд – вафот бўлган биродарим Абдунизомбойхожи мархум мулла Абдумалик охунд ўғли бино қилган масжидга вақфи саҳиҳ ва тасдиғи шаръий қилдим, худони ризоси учун.

Ва мен иқрор бўлгувчи шарт қилдимки, ушбу биринчи ва иккинчи худудларга мазкур учунчи худудга [масжидга] ким имом бўлса ўша одам мутавалли бўлсин. Ва яна шарт қилдимки, мазкур биринчи ва иккинчи худудларни ҳосилотларини аввало мазкур худудларни шикастига сарф ва ҳарж айлаб зиёдасини ўн бўлак айлаб мазкур масжиднинг имоми бир бўлагини мутаваллилиги тўғрисида олсин. Қолган олти бўлагини имомлиги тўғрисида олсин. Қолган уч бўлагини беш вақт намозга азон айтгучи муаззинга берилсин деб

Имзо: Абдувалихожи Абдумалик ўғли, Абдурахмонхожи Абдунизом ўғли, Абдузафархожи Низомхожи ўғли. Ушбу вақфнома

тасдиқ этилди, №829. Ушбу дўконларни мазкур масжидга вақф деб билинур, 1917 йил. Раис: мулла Фулом Расулхўжа ўғли [13].

#### АДАБИЁТЛАР

1. Чехович О.Д. (1969), *“Задачи среднеазиатской дипломатии”*, “Народы Азии и Африки”, №6: 75-82.
2. Каталог хивинских казийских документов XIX - начало XX вв.: Составители: А.Урунбаев, Т.Хорикава, Т.Файзиев, Г.Джураева, К.Исогай (2001), Ташкент-Киото.
3. ЎзРМДА. Фонд-164. Тошкент қозикалони, 58 та йиғма жилд. 1891-1901йй.
4. ЎзРМДА. Фонд-362. Тошкент шаҳри қозилар съезди, 59 та йиғма жилд. 1869-1916йй.
5. ЎзРМДА. Фонд-363. Бешёғоч даҳа қозиси, 97 та йиғма жилд. 1869-1916йй.
6. ЎзРМДА. Фонд-364. Қўкча даҳа қозиси, 91 та йиғма жилд. 1870-1924йй.
7. ЎзРМДА. Фонд-365. Себзор даҳа қозиси, 94 та йиғма жилд. 1869-1924йй.
8. ЎзРМДА. Фонд-366. Шайхонтаҳур даҳа қозиси, 111 та йиғма жилд. 1868-1923 йй.
9. ЎзРФА ШИ қўлёзмаси, №6361. 144 арақ.
10. Юнусхўжаева М., Мирисмоилова У. (1983) *Тошкент тарихига доир ҳужжатлар*. Тошкент: Фан.
11. Себзор даҳаси қозиси фаолиятига оид ҳужжатлар (2009). Тузувчилар: Ф.Каримов, Ш.Зиёдов, П.Сартори, Тошкент: Ўзбекистон.
12. ЎзРМДА. И-17 жамғарма. 1-рўйхат. 32573/1 йиғма жилд.
13. ЎзРМДА. И-17 жамғарма. 1-рўйхат. 32663/83 йиғма жилд.

#### REZUME

#### U.SULTANOV (Tashkent) ABOUT TURKIC-UZBEK DOCUMENTS OF TASHKENT COURT AT THE SECOND HALF OF XIX AND BEGINNING OF XX CENTURIES

Medieval Turkic written monuments have already been studied full enough, but their research proceeds and until now. However Kazi documents of the Central Asia made in Turkic language, their internal construction and language features, have not been researched as an object of special consideration.

In the given article we undertake attempt to analyse the Turkic -Uzbek documents of Tashkent Court, concerning to the second half of XIX and beginning of XX centuries on the basis of what samples of various kinds of documents are resulted.

Сайран АБУШАРИП

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ИСТОРИИ  
ТУРАНСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

<i>Мақалада</i>	<i>Ежелгі</i>	<i>Туран</i>	<i>(б.д.д.</i>	<i>Makalede ilk defa Eski Turan medeniyeti tarihinin</i>
<i>II мыңжылдықтың екінші жартысы мен</i>			<i>I</i>	<i>özelliklerinden bahsedilir.</i>
<i>мыңжылдықтың алғашқы жартысы) еркеңіеті</i>				
<i>тарихын зерттеудің</i>		<i>методологиялық</i>		
<i>ерекшеліктері сөз болады.</i>				

Естественно-географические факторы на Туранской территории определяли экономические, социальные и культурные взаимоотношения, а также характер и традицию родо-племен. Мы не должны упускать из виду это важное методологическое положение. Поэтому в нашей работе получил перевес определения Туранской территории и культурно- хозяйственного ареала.

Где нарушится историческая преемственность в развитии, там нет и поступательности. В некоторых работах «повествуется об этносах, которые жили в Казахстане и об их государственных учреждениях так, как будто они упали с неба на землю. Проблемы генетической, языковой, экономической, политической и духовной общности и преемственности не раскрываются комплексно и до конца» [1, 28]. В особенности, увлеченность обособить государственную организацию, которая была создана с династической направленностью на различных участках территории, где жили тюрки с единым языком, религией и традицией, тем более вырывая ее из общего исторического контекста, приведет к одностороннему рассмотрению общей истории. Нет сомнения, что ключевая проблема исследования государственности в эпоху Турана заключается в том, чтобы определить сущность и особенности государственной власти на различных этапах ее существования. Несмотря на это, не должно упускаться из виду общая тенденция развития государств тюрков на протяжении веков. Потому что все интересы, судьба, энергия общества, стыкуясь, сосредоточиваются в руках государственной власти. История человечества безусловно доказала, что государственная власть есть оружие, как острый меч, в рамках которой получают позитивное или негативное решение многие проблемы общества. Поэтому соответствие результатов исследования интересам коренного, государствообразующего народа – объективная необходимость. Это не должно вызывать обиду у других. М. В. Ломоносов не напрасно писал, что «Историю России должны писать природные россияне». Содержание и особенности истории Казахстана с самого начала определяли автохтонные жители, их собственные государства. Поэтому методология, искренне раскрывающая историю непосредственной связи между коренным народом и его государством должна быть поставлена на первое место. Исследование, не

придерживающееся этого положения, сомнительное, а умысел его автора превратный. Таково одно из методологических положений, которых мы придерживались при написании этой работы.

Сохранение слов «Туран» и «туры» в письменных источниках таких представительных стран, как Иран показывает, что племенное объединение Турана, поднявшись на государственную - народный уровень, ознакомили себя другим странам, устанавливая с ними добрососедские отношения. В Туране жили смешанно персоязычные и тюркоязычные племенные объединения. Об этом недусмысленно сообщает Махмуд Капкарий, когда он упоминал о «тате» [2, 592-593]. Как бы там то не было, понятие «туры» – совокупное название, охватившее всех жителей края, родо-племени и племенные объединения. Оно – название уникального края, отчизны, страны. Более того, это понятие обозначает единую цивилизацию.

Следует сказать, что народный этноним во многих обстоятельствах или в отдельные периоды бывает неустойчивым. Несмотря на это жизнь субъектов древней культуры продолжалась и продолжается до наших дней. Например, население, которое проживало на территории современного Узбекистана раньше называлось Тураном, Туркестаном, позже в отдельности Согдой, Хорезмом, Чачом, Парканом, Бактрией. Когда находились под властью арабов, этот край назывался Мауараннахром. Эмир Тимур его обозначил снова Тураном. При монголах назывался Чагатайским улусом. В начале XVI в. под руководством Шайбани хана сюда прибыли кочевые племена из Западного и Центрального Казахстана, тогда жители этой земли стали называться узбеками [3]. А ведь в состав так называемого Узбекского улуса тогда вошла большая часть Казахской степи – на юге-западе начиная с северней Аральской окрестности, на северо-востоке земли до Тобыла и Иртыша. Там проживали местные племена (кипчаки, коньраты, канглы и т.д.). Название всех этих жителей было «узбек» [4, 15-17]. Название современного Узбекского народа действительно было позаимствовано от кочевых узбеков, но они еще до их прихода уже создали свою самобытную культуру на высоком уровне на основе местной тюрко-согды-хорезмской цивилизации. А на огромной территории севернее и восточнее современного Китая еще в IV-III тысячелетиях до н.э. жили тюркоязычные племена, которые назывались чинниками, а их местности назывался термином «Чин». Со временем, когда они были поглощены китайцами, которые никогда себя не называли чиннами («циннами»), слово «Чинном» стали обозначать не только местности, где жили джунгуо или «ханьзу», но и вся территория чиннов-тюрков. Народы вроде «Табгач», Китаю» (Кидан), Хито», Хитой» исчезли с исторической арены мира. История знает немало таких примеров.

В этой связи мы не должны забывать того, что история и язык народа во многих случаях гораздо раньше создаются и становятся известными. Известно, что в Туркестане, в том числе и в окрестностях Междуречья существовали тюркоязычные племена до VI века (хотя не назывался

тюрками). На определенном периоде истории страна стала называться именами тех племен и их вождей, которые укрепившись, вышли на передние рубежи.

Правда, у казаха есть свои особенности . Это – особенное. Вместе с тем он обладает теми общими свойствами, присущими всем туркестанцам. Это – общее. Казаху оба они близки и необходимы. Но если казах позаботится о своем будущем, стремится стать большим и увеличенным, мог бы сказать, что он есть Туран-Туркестан. Если мы обособляемся только как «казах», то наше историческое сознание оскудевает, но не разрастает. В таком случае своеобразия нашего этническо-политического формирования в особенности на его первоначальных периодах остаются на закоулке. Это, следует понимать в особенности сейчас. Потому что нужно свидетельство прошлого – Турана для того, чтобы доказать, почему вчера так было, а сегодня не так. Необходима преемственность древнего Турана, которая переросла бы от поколения к поколению. Вот почему «Туран» должен быть вполне понятен и притягателен. Так что, читая эти строки и вообще про Туран, не нужно усмехаться, ухмыляться. Поэтому разговоры о том, что про Туран и Афрасиаб сочинялись только сказки не выдерживает критики. О них свидетельствуют персидские, китайские и др. источники, такие, как «Авесто», «Шахнама», «Девону лугат-ит турк». Могут сказать теперь такому нельзя верить. Еще как верит! Впрочем, не надо торопиться с выводами, они могут оказаться преждевременными.

В истории немало случаев, когда название народа изрядно рано или поздно возникает, даже временно не используется, хотя этнос давно существует. Отсюда вытекает, что в основном, если взять сущностную сторону, дело не в этнониме, ничего особенного такого нет даже и в антропологическо-генетическом фонде. Суть – в культуре (и менталитете). Раз есть культура и менталитет, можем сказать, что в природе был, есть и будет продолжаться бытность конкретного этноса.

Логично ли предположить, что люди в Центральной Азии, жившие в эпоху мезолита, неолита и энеолита внезапно исчезли и на историческую арену вдруг вышли совершенно другие люди и народы ? Ясно, что названия многих родо-племен доисторической письменности, они и являются предками современных народов, нам остаются неизвестными. А они во II тысячелетия д.н.э. уже имели раннегосударственные образования. Это подтверждается письменными источниками. Поэтому в чисто научных работах постановка такого вопроса возражения не вызывает. Более того, по китайским источникам, тюрки-чины-ди-рунги имели государственные образования еще в IV–III тысячелетиях до н.э. Следовательно, пора отбросить старосоветскую схему, согласно которой в эпоху мезолита, неолита и энеолита нельзя серьезно говорить о существовании государственности и цивилизации в современном понимании, называя их доисторическими. Отсюда напрашивается важный методологический вывод о том, что в условиях

аграрной цивилизации тюрки обладали важным орудием освоения природной среды, добываясь обработки металлов и одомашнивание лошади. А одомашнивание лошади сыграло, несомненно, большую роль в развитии коммуникации. Построение городов – это несомненный признак становления цивилизации (Ош, Аркаим и т. д.).

Идея о том, что древнюю центральноазиатскую цивилизацию создали только предки одного народа, а также стремление закрепить региональное историческое и культурное наследие за каким-то одним современным народом не помогают понять историческую обстановку, сложившуюся в далекие времена. Кроме того, древние историческо-культурные регионы не соответствуют современным границам среднеазиатских республик. Например, города вилаята Чач в древности были расположены на территориях не только современного Узбекистана, но и Казахстана.

На протяжении тысячелетий различные племена и народы, находившиеся в соседстве имели общие традиции. Взаимосвязи и взаимодействия их были причиной не только культурного, но и этнического синтеза.

Состав местного населения Средней Азии в различные периоды пополнялся и за счет внутреннего роста и внешних миграций. Это относится, в особенности к эпохам Энеолита и Бронзы. Экологические, экономические и социальные факторы усилили древние миграции. На этой основе разворачивались все новые и новые этнические процессы. Было время, когда различные вилаяты нашего края вошли в состав государств, его завоевавших (Арийцев, Ахеменидов и А. Македонского). Поэтому состав этих государств приобрел полиэтничный характер. Например, государство А. Македонского не являлось только державой македонцев или греков [5].

Можно увидеть схожесть посуды, украшенных узорами, относящихся к Феодоровскому и Алакульскому периоду бронзовой эпохи (II тысячелетия до н. э. и начало I тысячелетия до н. э. с орнаментами таких изделий казахского народа, как настенная кошма, текемет (большая кошма с узорами), палас, ковер ворсовый, сырмак (вышитая кошма). Такая идентичность показывает, что с давних пор имели место определенные связи между древними племенами и казахской общностью. Можно увидеть сходство не только в образцах орнаментов (геометрических линиях, треугольниках, баранем роге), но и в пережитках религиозных верований. Например, можно судить по сжиганию трупов о наличии огнепоклоннических обрядов у людей эпохи бронзы. Однако, мы должны знать различия в деле почитания огня этими людьми и иранцами-зороастрийцами [6]. Такого рода верования встречаются и в сегодняшние дни у казахов (лить масло в огонь, когда женят сына для того, чтобы «заполучит одобрение живых и мертвых»; религиозные обряды наподобие того, что сжигают свечи три дня подряд на том месте, где скончался человек). Следовательно, не следует сомневаться в том, что есть этническая связь между теми людьми, которые жили на территории Казахстана в эпоху бронзы и сегодняшним казахским народом [7, 21]. По

евроцентристской теории, в Центральной Азии испокон веков жили только индоарийцы. Другие народы, например, тюрки, в том числе и тюркские предки казахов переселялись сюда из Востока. Так, по мысли И. В. Пьянкова, в Центральной Азии до н. э. жили дальние предки дравидов и фин-угоров [8, 226-238]. Разве это так?

Итак, сможем сделать вывод о том, что вшитавшие в себя все культурно-исторические строения древних европеоидов, которые говорили на персидском и тюркском языках в целом в эпоху бронзы, составили первоначальный этнический субстрат наших дальних предков – туранцев-туров. Казахский народ исторически сформировался на основе двух антропологических слоев – местных европеоидов и пришельцев монголоидов. [9, 13-14]. Сегодня мы получили возможность изучения общности (цельности) тюрков и она озадачивает комплексно и кардинально исследовать эту целостность на основе тюркской мифологии и исторической фольклористики. Такая естественная и историческая преемственность нашла свое отражение не только в собственных источниках (мифах-сказаниях и исторических летописях), но и в других отраслях общественной жизни туркестанцев. В целом методы исторических исследований, основанных на марксистской теории и евроцентристской концепции, которые ранее были проведены на Туркестанской земле разрастается из характера найденных в западно- европейской среде древних памятников и вещей, например, орудий труда. Будучи ограниченным и односторонним вышеназванный метод объясняет различные общественные события на основе только орудий труда, здесь духовные факторы, которые обеспечивают и могут обеспечивать высокую степень последующего развития общества не принимались в расчет. Разумеется, что эти орудия могут воздействовать на историческое развитие через определенную духовную среду и механизмы. Мы убеждены в том, что не принимая во внимание духовных факторов нельзя продуктивно исследовать, в особенности историю народов Востока.

Известно, что в археологических материалах содержится ограниченный информационный знак – код, символ. Но задача состоит в том, чтобы увидеть живой социум, который стоял за этими археологическими материалами. Например, материалы места захоронения обозначает этнически-культурную среду человека, его отношение к жизни и смерти, не так ли? От них мы узнаем возраст, вещи, пол покойного, форму и объем могилы, части и площадь камеры, количество могильного и т. д. Но, как справедливо заметил археолог Э. Р. Усманова, « несомненно, что истинная сущность символов вещей» остается нам неизвестной [10, 8]. А ведь исследователю необходимо прежде всего и в основном определение этой сущности-символов. А уже потом же начинается их обоснование.

Вместе с тем нельзя поставит знак равенства между этнической историей и историей языка. В этой связи нельзя сводить на нет значение этнолингвистической классификации народов, но в некоторых случаях

этническое происхождение и история народа не сводимы к возникновению и распространению языка.

Известно, что народности, проживавшие в Туране, разделились на скотоводов и земледельцев в зависимости от природных условий. Кроме хозяйственного единства у них обнаруживалась языковая близость (было бы ошибочно считать, что во всех случаях и временах кочевники говорили на одном, а оседлые жители – на другом. Языковое различие связано с природой этноса. Значит, имело место языковое единство племени или народности, внутри которых были и те и другие). Кроме того, несмотря на некоторые различия между вышеназванными группами, говорящими даже на разных языках, но живущими в одном регионе, им всем была присущи религиозное единство и духовная целостность. Этот фактор преуменьшая то, что служит преградой во взаимосвязанности этих кочевников и оседлых жителей, являет собой основным и важным этноформирующим фактором, формирующим их исторический быт и судьбу. В целом кочевое общество не являлось чисто кочевым, а представляло собой комплекс кочевых, полукочевых и оседло-земледельческих элементов, представляющих собой единую систему [11].

Конечно, нет сомнения в том, что оседлая жизнь обладает потенцией, консолидирующей этнос. Оседлость приведет кочевников к потере культурных и языковых связей со степью. Это, в свою очередь, способствует новому объединению этнических общностей. Здесь оазисы сыграли большую роль. Торгово-экономические связи степных скотоводов с населением оазиса исторически сформировались издавна. Кочевники часто переходили из одного места в другое, а это было причиной распространения их этнонима на большую территорию. Известно из истории, в связи с утверждением кочевников в оазисах, их самоназвание стало известным оседлому населению, даже оно воспринимало название кочевников. Таким образом, название кочевнических общностей попадали в письменные источники.

Различия между скотоводами, перешедшими к оседлости и жившими с ними в тесном общении земледельцами, со временем начали угасать. В то же время можно увидеть интегрированность двух крупных этнических групп (разумеется, не исключены и другие малые единицы), проживавших исторически в одно и то же время, на одной территории на основе традиций общей культуры. В общем с биологической точки зрения не бывает чистого этноса. Он поглощает в себя несколько этнических компонентов. Дело в том, что тут какая культура и матица будут преобладать.

Если взять пространство, простирающееся от Каспийского моря до Мерва, Бухары, Самарканда, Ташкента и южных краев Казахстана с одной стороны, от Каспия и Арала до Турфана с другой стороны, становится известным, что в этих местностях сосуществовали тюркские и персидские (таджики) хозяйственно-культурно-территориальные группы. Нет сомнения в том, что кроме самих тюрков распространению тюркского языка немало вкладов внесли и тюркизированные иранцы. Как писал М. Кашкари, «как нет



тюрка без тата, так и нет борика (головного убора) без головы». Это значит, что как не бывает борика без головы, так же нет тюрка без персов. В понятии всех тюрков Тат – человек, говорящий на персидском языке [2, 676].

Исследования, которые проводились в наше время, подтверждают местный характер Афанасьевской и Андроновской культур, а следовательно европеоидный расовый тип древних тюрков. Во Внутренней Азии скелеты, найденные из места погребений крепостей, относящихся к III тысячелетию до н. э. оказываются тюркскими. Ученые их относят к (Г. Ф. Дебец, В. В. Гинзбург) бракисефальной белой расе. Тюрки Мауараннахра и Ближнего Востока, которые относятся к Туранскому типу, в древних источниках охарактеризованы как люди белолицые, с открытыми глазами, овальными лицами, миндальными глазами [12, 46]. В средневековых источниках, даже в Иранской литературе слово «Тюрк» изредка понималось в смысле: «красивый человек» [12].

Это соответствует предположениям-выводам многих авторов о том, что этническая территория тюрков простиралась от Дальнего Востока до Ирана и Рума. Опираясь на китайские источники Клапрот, Хаммер, Скотт, Кастрен, Вамбери, Оберхуммер и др. авторы считают, что страна тюрков обитала Алтайские горы; искусствоведы (Стриковский) в этой связи указывают Тянь-Шань – северо-восточный регион Азии, а некоторые исследователи истории культуры (Зихи) – Иртыш-Уралское пространство, или Алтай-Кыргызскую степь (Меннин), юго-западную часть Байкальского озера (В. Кошперз, 1937); и некоторые лингвисты (Радлов, 1891; Лигети, 1940) относят к вышеназванной территории восточную часть Алтая или регионы отрогов Хингана (Г. Рамстет, 1920) или восточную часть 90 меридиана (К. Мендес, 1968). Лингвистические исследования позволяют утверждать, что местожительство тюрков – степь, простирающаяся между Алтаем и Уралом, даже местности на северо-востоке Хазарского моря (Немет). Потому что лингвистические данные и памятники, относящиеся к середине II тысячелетия до н.э. наводит на мысль о том, что тюрки того времени были в тесной связи с древними уральскими общностями на северо-западе и с арийцами, говорящими на индоевропейском языке на юго-западе [13, 7-8]. По утверждению М. Кашкари, вдоль территорий Древнего Чина (начиная от Восточного Туркестана до Кореи на северо-востоке настоящего Китая, т.е. Джунгуо или Ханьзу) проживало 20 тюркских племен. А по китайским источникам, ди-рунг и др. тюркские племена на вышеназванной территории жили еще III-IV тысячелетиях до н. э.

Западные исследователи пришли к выводу о том, что прототипы тюркских потомков проживали с поздних периодов каменных веков в юго-западной зоне Алтая-Саянских гор (в степях Минусинск-Тува-Абакана) [14]. Они начиная с 1700 г. до н. э. стали влиятельной силой и спустя два века разместились до гор Тянь-Шанья. В то же время одна часть вышеназванных прототюрков смешанно жили с представителями типа доликефального

«Средиземного моря» (они также составляют «породу» тюрков), размещенных на землях от современного Казахстана до Мауараннахра, а их продвигавшиеся на западное направление группы были в тесном общении с Уральскими (фин-угоры) общностями. В результате в 1500 г. до н. э. имело место взаимовлияние тюркского языка – с одной стороны с Уральскими языками, и индо-европейскими – с другой стороны, в результате сменялись и слова. А приблизительно 1100 г. до н.э. прототюрки стали обособиться в степях Ганьсу и Ордоса, расположенных на северо-западе Китая.

Следует сказать, что треугольные керамические посуды Андроновской культуры ярко проявились и в Хорезме (культура Узбоя) во II тысячелетии до н.э. [15, 25-27]. Это подтверждает вывод о том, что древний Туран-Туркестан был одной из частей отчизны тюрков. Конечно, мы не отвергаем, что в это время Туркестан находился под влиянием культуры индо-европейцев. Значит, здесь жили поколения тураноидной расы, состоявшиеся в родственных отношениях с бракисефальями Алтая (В. В. Гинзбург), которые отличались от доликосефальных жителей юга Джайхуна, Ирана, Памира и Афганистана. Другими словами, тут проживали тюрки – люди с антропологическими особенностями, присущими типу Междуречья. 700 г. до н.э. в местностях между современным Китаем и Россией, в особенности в регионах между Енисеем и Южным Сибиром возникла группа новой монголоидной расы, оказавшей влияние на зоны Сибири, Байкальского озера, Монголии, Семиречья. Это – субъекты Карасуйской культуры [14, 220-256]. Карасуццы изготавливали оружие и орудия труда, которые, кроме своего функционального назначения, являли собой подлинные произведения искусства. В это время некоторые группы, вышедшие из Ирана заселились в Туркестан. Переселение одной части прототюрков юго-запада Алтая-Саяна на восток – Ордос, другой группы – на степные полосы Волги и северостепные районы Черного моря подвергло изменению их языков. В результате, как говорил Немец, возникло два крупных диалекта. Первый из них – Й тюркский (восточно-тюркский диалект), второе – С тюркский (Якутский и Чувашский диалекты).

Известно, что тюрки отправились в Пенджабскую равнинную местность в начале I тысячелетия до н.э. Есть источники, свидетельствующие о том, что ранее они через Иран вступили в Месопотамию.

Современные тюрки, которые не только не читали, но и смутно слышали про название Турана, теперь не чуждаясь его, должны воспринимать это многогранное и глубоко таинственное название как символ собственной Страны. Это нужно ради будущего, ради того, чтобы расширяться-возвеличиваться, совершенствоваться. Поэтому если всматриваться в статное естество Туркестана, то есть познать его качество как цивилизацию, окинуть взором скрытый смысл его духовного мира, определить этническо-духовные истоки этого Величественного названия страны, сохранившегося до сих пор в сознании, заучивавшегося в памяти

народа, не легко удающегося развязать узел – сегодня одна из важнейших задач, не вызывающих затеять спор. Если развивать мысль в этом направлении, тогда уместно рассмотреть Туран не только как название древней эпохи, но и начало многих племен-народностей, имевших разветвленные пути, в будущем его познать как этническое мерило ранее-позднее живших племен. Если скажем, что Туран-Туркестан сакральное понятие, не оставляющее равнодушным рассудительного человека, тогда будь то каждое из названий и эпитетов современных Республик не лучше понятия, которое мы обозначаем Тураном или Туркестаном. И не дорого его. Не больше и не величественно. Это название отражает наше намерение, указывающее путь на будущее. Поэтому что же хотят выиграть те, кто говорит только о различиях, встречающихся на пути, когда объедит местожительства тюрков и их страну. Противопоставление истории и культуры тюрков, в том числе народов Центральной Азии, стремление превратить различие в разделение, а разделение – в антагонизм мы считаем неприемлемым принципом.

Если обозначим Туран рекой, то, несомненно бывает его глубина, мель, ветка. Саки – один из таких ветвей. Поэтому следует рассмотреть и историю саков увязывая ее с эпохой Турана. Точно также удобно рассмотреть историю отдельных племен и регионов в рамках общего Турана. Традиции, религиозные верования, топонимические названия, фольклорные материалы, которые показывают близость с природой и историей Турана обильно на каждом шагу встречаются в мире казахов. Все туркестанские родо-племена, места, где они проживали, культура и традиции, созданные ими, язык на котором они говорили, религии, в которые верили, этические положения, которых придерживались, выдвигавшее мировоззрение – все это, вместе взятые составляют Туранский мир. Мы убеждены в том, что в начале третьего тысячелетия оптимальное развитие народов, населяющих в Туране будет успешным и наполненным большими историческими достижениями и цивилизационными прорывами только на основе их органического синтеза.

Туран – это широкое понятие, отражающееся и охватывающееся всех тюрков, идущих из глубины веков. Что бы не называлось (улица, город, площадь и т.б.) Тураном, когда оно пишется никак не извращается. Внятно и на языке легко. Он есть название, которое в мировой географической и политической карте займет подабающее место.

Мы предприняли обосновать трактовку темы с цивилизационной точки зрения : 1. Мы видим, что если рассмотреть в целом антропологический облик, историко-этническую территорию, языковые особенности, культуру, взаимовлияние с другими этносами, то становится отчетливым мир модели Туранской цивилизации. 2. Отличив Туранскую страну и туранцев от других, выявили код их как этническо-цивилизационную единицу, проявляющуюся в нижеследующих видах материальной и духовной культуры – наличие этногенетических мифов о происхождении народа, которые являются

важным элементом этнического самосознания, культы своих верований и религиозные обряды, особенности продукты питания, одежда и панцирь, сделанного из железа, особенные церемонии погребения, брачно-семейные отношения, украшенные орнаменты на коврах, другие особые этно-сакральные ценности, комплекс общественно-хозяйственных структур и т.д., наконец, естественно-географические ареалы, где они существовали – это методологическое положение составляет основы нашей работы. 3. Там смешанно обитали близкие по исторической судьбе иранско-тюркские племена. В результате их сближения и синтезизации заложена основа для зарождения целостной Туранской цивилизации. 4. Имеем основание рассмотреть Туран не только как название древней эпохи, но и как начало (истоки) многих племен-народностей, имеющих разветвленные пути, в будущем разумно рассмотреть как этническое мерило существовавших позднее и ранее племен. 5. Традиции, религиозные верования, топонимические названия, фольклорные материалы, показывающие близкое знакомство с природой и историей Турана обильно встречаются в современной казахской жизни. Все туркестанские родо-племена, народности, места их проживания, созданные ими культура, их языки и верования, этические положения, которых они придерживались, разившиеся мысли, мировоззрение – все это вместе взятые составляют мир Турана, каждая из этих особенностей позволяет глубже познать Туранскую природу и бытие. 6. Туран – есть символика, объединяющая всех тюркских народов, в том числе и казахов, их Отчизна-Орда. Это соответствует действию в направлении объединения современных тюркских народов и напоминает, что их коренная Отчизна-Очаг-Древнее обиталище есть эта казахская земля. Способствует расширению горизонты тюркского сотрудничества. Туран – широкое и весьма масштабное понятие, которое охватывает межродственные отношения всех тюрков, идущих из глубины веков. 7. Выдвинутая нами концепция убеждает в том, что племена, жившие в эпоху Турана являются носителями уникальной цивилизации. И всякая цивилизация как социальное, культурно-политическое строение обладает особенностями своеобразного управления межгосударственных связей. 8. Древние Иранские и Тюркские тексты – это зеркало, показывающее на ладони цивилизацию. Изучая их можно будет углубляться в эпоху Турана. Более того, что археология показывает всю культурную целостность Туранского ареала. 9. Туранский этноним, эпоним и топоним имеет символическое значение для тюрков, в их естестве утвердились особенности тюркского этнического сознания и цивилизации. 10. Мы не намерены полностью отрицать определения, данного авторами понятию цивилизации. Но мы ее понимаем как совокупность общих историческо-духовных ценностей и технико-хозяйственных факторов, присущих нескольким родственным родо-племенам и этническим общностям, вообще народам, проживающим на определенном природном ойкумене. Следует особо отметить, что все цивилизации формировались на

основе чувства единства народов. 11. В деле обоснования Туранской цивилизации мы использовали и персидские и тюркские фольклорно-мифологические материалы. Первоначально в сознании древних людей преобладали мифологический и религиозный компоненты. Они в своем содержании имеют немало общего, и причины этой общности еще следует изучить и глубоко проанализировать. Кстати, в мифологии разных народов просматриваются общие идеи об их происхождении, о своеобразии и в то же время коренном единстве их генезиса. В ней также можно увидеть единые этно-цивилизационные, хозяйственно-культурные особенности, эгоцентрические устремления и противопоставление племен друг другу. И это также побуждает ученых к серьезным рассуждениям и поискам. Разумеется, что личность, проживавшая в давности, несомненно, мифологизируется. В этой связи мы склонны приложить все усилия к тому, чтобы уточнить историю данной личности ее подтверждением историческими, этнографическими и др. данными. В то же время кто может поспорить о несубъективности и других исторических фактов? Ведь исторический факт – это не событие само по себе, а его отражение в голове историка, воплощенное в памятнике (источнике) и включенное в систему исторического знания. И продукт этого отражения несет в себе не только содержание самого свершившегося, но и оценку его с позиций того, кто его воспринимает и фиксирует. А в результате историк – наш современник, профессионал работает над историческим источником. Происходит актуальная субъективация исторического факта, его модернизация с позиций сегодняшнего дня. Таким образом, в историческом прошлом ищут обоснование современных социальных идеалов, целей, средств, предполагаемых результатов, на их основе могут предлагаться модели возможного предстоящего развития. Раз так уроки истории Туранской цивилизации, призывая к единению народов Центральной Азии, способствуют обоснованию их союза. 12. Сорок тысяч лет назад наступает этап позднего палеолита. Появляется человек современного физического и психического типа. «Это были люди, обладавшие мыслительными способностями и своим физическим обликом принципиально не отличавшиеся от современного человека» [16, 36]. Мы рассматривая Туранскую цивилизацию, учитываем неверный тезис, утвердившийся в историографической традиции, о том, что древние люди – первобытные дикари и руководствуемся заключениями, содержащимися в трудах новосибирского ученого В. Е. Ларичева и других авторов, согласно которым древний человек обладал высоким интеллектуальным потенциалом, у него была своеобразная, заслуживающая уважения культура. Уже существовали каменные «книги», написанные «знаковыми символами», функционально подобными иероглифам или буквам. В. Е. Ларичев расшифровал такие символы на сибирских памятниках палеолита и обнаружил точные земные и солнечные, лунные, планетарные календари. А французский исследователь А. Брейль, ссылаясь на подобные

археологические находки, считает возможным говорить о цивилизации каменного века с присущей ей системой определенных духовных ценностей [16, 33]. 13. В Мальте было найдено древнее жилище, свидетельствующее о том, что уже более 20 тысяч лет назад здесь жили люди, найдены скульптурные изображения женщин, одетых в меховые одежды. Они изящнее и пропорциональнее своих европейских аналогов. По словам Л. Г. Олеха, в Европе не было обнаружено «одетых» статуэток. В то время климат в Сибири принципиально не отличался от европейского. Этот образ женщины означает не просто художественные поиски, но характеризует духовные искания человека, отражает социальный порядок того времени [16]. Это позволяет говорить о наличии жителей Турана своеобразной культуры, а И. Г. Гердер относил к культуре язык, науку, религию, искусство, ремесло, государство. Культура – это система ценностей, принятых людьми, социальные идеалы, устойчивые способы и приемы многогранной деятельности туранцев.

14. Цивилизации делят на локальные и глобальные. Философ О. Тоффлер высказал мысль о трех цивилизационных волнах в истории человечества: аграрной, индустриальной и современной – информационной. А локальные цивилизации – это цивилизации египетская, месопотамская, греческая, римская, европейская и др. Мы применительно к прошлому древних тюрков и отчасти персов (тысячелетиям до н.э.) предпочитали выбрать понятие «туранская цивилизация». Потому что в древнеперсидских эпосах и источниках II и I тысячелетий до н. э. упоминаются термины Тур и Туран в качестве эпонима и этнонима. Традиция такого употребления этих терминов продолжалась и в последующих веках. Разумеется, что это было совокупным названием всех жителей большого региона, простирающегося от реки Амударьи до самого Севера. Таким образом, для анализа стран, в особенности применительно к Турану более приемлемы категории «культура» и «цивилизация».

Что является ядром, фундаментом туранской цивилизации? Следует помнить, что мировые религии используются для идентификации личностей и народов. В Туране господствующей религией было тенгрианство и культ предков. У туранцев иные установки и менталитет «общего дела», а не индивидуализм, что предполагает ответственность за выбор предстоящего развития. Поэтому чтобы наша страна не стала только производством и помойкой не только промышленных и сырьевых отходов, но и социально-гуманитарных отбросов, все силы должны быть направлены на укрепление культурного потенциала страны, что невозможно без подъема аульной жизни. Именно он, а не военный потенциал, как сказал А. В. Соболев, будет решающим в войнах XXI века. Чтобы туранская цивилизация в настоящее время обрела достойное бытие, нужна толерантность, готовность найти общечеловеческое в содержании всех культур этнических групп, населяющих нашу страну и положить конец варварской эксплуатации природно-сырьевых ресурсов. 15. В разных регионах древнего Турана было много общего.

Общее дает основание предполагать наличие контактов между племенами, обитавшими в древности в разных регионах Земли. Исследования механизмов взаимного влияния тюрков, арийцев и других могут оказаться полезными для понимания природы и генезиса Туранской цивилизации, становления и дальнейшего развития тюркской культуры. Такое понимание – важный фактор в выработке оптимальной геополитики, стратегии развития отношений между народами Центральной Азии и Ирана, Индии, даже России. Ведь евразийцы не зря полагали неуместным замалчивать наличие у великороссов туранского элемента и абсолютизировать элемент славянский.

16. Философский и теоретический подходы определяют методологическую позицию любого историка. Человеческое общество как объект и предмет исследования слишком сложно, чтобы дать его адекватную картину, не сходя с одной методологической позиции. Поэтому в условиях третьей волны глобальной научной революции получил права гражданства методологический плюрализм. Речь идет о том, что сложный, многосторонний объект более точно, глубоко и содержательно отражается с позиций различных научных направлений и школ. Крупные ученые-психологи исходят из понимания ситуации в том плане, что каждый человек (ученый, политик, труженик) свободен в отстаивании решения о предстоящих переменах в том объекте, о котором он говорит и на который влияет, побуждая к преобразованиям, но при одном условии: если его установка на будущее выработана ответственно.

17. Положение исследователей о том, что доверия больше умозаключениям, основанным на источниковедческих материалах, в процессе исследования как можно более учитывались. Но, обладая исторической культурой, рецензенты не могут не понимать, что такой сложный объект исследования, отраженный в многообразных источниках летописцами, поэтами, историками, стоящими на различных ценностных, мировоззренческих и методологических позициях, не может не порождать разные оценки по отношению к одим и тем же историческим фактам, в особенности к личности Афрасиаба и истории Турана.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Әбжанов Х. М.* Қазақстан тарихын зерттеудің методологиялық ұстанымдары //Тәуелсіз Қазақстан тарихын зерттеудің өзекті мәселелері. Мемлекет тарихы институты. Ғылыми бюллетень.- Астана, 2009.- № 2.
2. *Махмуд ал Кашкари.* («Диуан луғат ат-Турк»). – Алматы : Дайк-Пресс.- 2005. - 1288 с.
3. *Ибрагимов С. К.* Еще раз о термине «казах». – Труды института истории, археологии, этнографии АН Казахской ССР. - А.- Т. 8.- 1960; Семенов А. А. К вопросу о составе и этногенезе узбеков Шайбани хана. //Труды института истории, археологии, этнографии АН Таджикской ССР.- Сталинабад.- 1954.- Т. XII.
4. *Ахмедов Б. А.* Государство кочевых узбеков.- М., 1965.- С.15–17.
5. *Ргвеладзе Э. В., Сагдуллаев А. С.* Современные мифы о далеком прошлом народов Центральной Азии.- Ташкент, 2007.
6. *Гумилев Л. Н.* Древние тюрки.- М., 1993.

7. *Сәйден Жолдасбайұлы*. Ежелгі және орта ғасырдағы Қазақстан. - А.: Ана тілі, 1995. - 21–6.
8. *Льянков И. В.* Некоторые вопросы этнической истории древней Средней Азии // «Анналы истории, археологии и космогонических представлений народов Евразии». Евразийский народ САКИ. - Алматы: «Болашақ балапандары», 2006.
9. *Исмагулов О.* Этническая антропология Казахстана.-Алма-Ата,1982 ; Смағұлов О. Ата-баба (тек). –А.: Қазақ.- 1994.- 13–14–66.
10. *Усманова Э. Р.* Социальная страта и ее индексация в погребальном обряде племен эпохи бронзы Центрального Казахстана //Эволюция государственности Казахстана. –Алматы.- 1996.- С. 8.
11. *Е. Әбіл, Аманжол Күзембайұлы*. Қазақстан тарихы әдіснамасы және теориясының кейбір мәселелері.- Қостанай, 2009. – С. 221.
12. *Кafesoğlu I.* Türk milli kültürü. Boğazıcı yayınları.- Istanbul, 1993 (1981), 46 – 6.
13. *Кafesoğlu I.* Türk Tarihinde Moğollar ve Çengiz meselesi // Tarih Dergisi, sayı 8, 1953; Rasyoni L. Tarihte Türklük. - Ankara, 1993.- 7–8 –6.
14. *Hancar F.* Das Pferd in prähistorischer und frühhistorischer Zeit. - Wien, 1955.- С. 225–230.
15. *Eberhard W.* Eski Çin kültürü ve Türkler. // Dil ve Tarih–Coğrafya Fakültesi Dergisi.- Ankara.- I, IV, 1943.- s. 26.; Ögel B. Türk kültür tarihi. -Ankara,1991.- С.25, 27; Kafesoğlu I. Türk milli kültürü. - Istanbul, 1993.- s. 50.
16. *Олех Л. Г.* История Сибири.-Ростов-на-Дону: «Феникс», 2005.

#### REZUME

#### S. ABUSHARIP (Turkistan) THE PROBLEMS OF RESEARCHES OF THE H'ISTORY ANCIENT TURAN'S CIVILIZATION

The article considered the problevs of researches of the history ancient Turan's civilization.



Гүлжамал ЖОРАЕВА

XX ҒАСЫР БАСЫНДАҒЫ ҚАЗАҚ ЖӘНЕ ТАТАР ЗИЯЛЫЛАРЫНЫҢ  
АЗАТТЫҚ ҚОЗҒАЛЫСЫ ТҮСЫНДАҒЫ  
ҚАРЫМ-ҚАТЫНАСЫ

*В статье рассматриваются вопросы объединения политические силы тюркско-мусульманских народов сгруппировавшись в политические организации, которые стремились добиться поставленных целей.*

*Yazar türk-müslüman halklarının siyasi güçlerinin birleşerek, onların başka siyasi örgütlerle ilişkisi neticesinde kendi menfaatlere ulaşmayı hedeflediğini savunmuştur.*

XX ғасыр басында Ресейде азаттық қозғалысы кең өріс алып, ол тіпті қазақ жеріне де келіп жетті. 1905 жылдың 18 ақпанында Николай II патша Ішкі Істер Министрі даярлаған рескриптке қол қояды. Рескрипт бойынша халық өкілдері заңдық жобаларды даярлап, өз ойлары мен ұсыныстарын, тілектерін жеткізе алатын мүмкіндіктерге ие болды.

Қазақ зиялы қауым өкілдерінің бірі Ә. Бөкейханов 18 ақпан рескриптің үлкен қуанышпен қарсы алғандығын айта келе: “...Бүкіл дала саясат аясына тартылып азаттық үшін қозғалыс тасқыны құрсауына енді. Қазақ халқының мұқтаждары жөнінде хат арқылы пікір алысу басталып кетті.

1905 жылдың көктеміне қарай кеңшілік өмір келісімімен далада, жайлауда жергілікті мәселелерді және барлық қазақ елінің мұң-мұқтаждарын талқылаған съездер өте бастады. Осы жылғы барлық ірі дала жәрмеңкелері қазақтардың саяси съездері өткізілген аренаға айналды. Бұл съездерінде қазақтар арғынша Жоғарғы мәртебеліге жолдаған алдыңғы талабына қазақтар дін мен жер мәселесін қойды”, - деп жазған еді [1, 596-597].

Қазақ зиялыларымен қатар қазақ даласындағы татарлар да патша рескриптің қуанышпен қарсы алды. Зиялы қауым өкілдерімен бірлесе отырып олар да патша үкіметінің қазақ еліне жүргізіп отырған отарлау, қоныстандыру, орыстандыру саясатына қарсы шығады. Патша ағзамға жазылған арыз-тілектерге тілектес болады.

М. Шоқайдың өмірі мен күрес жолын, шығармашылығын зерттеген Әбдуақап Қара патша сыйлаған саяси мүмкіндіктерді Ресей мұсылмандары да пайдаланып қалуға күш жұмсағандығын атап өткен [2, 36].

Ресейде 1905 жылғы саяси әрекеттерін бір ізге түсіру керектігін, осы мақсатта бүкілресейлік мұсылман съезін өткізу мәселесін алғаш болып көтерген Ә. Ибрагимов болды. Патша рескрипті шықпай тұрып Петерборда болған 9 қаңтардағы “қанды жексенбіден” кейін, қаңтардың ортасында Ә. Ибрагимов Қазанға келіп Жүсіп Ақшора мен кеңескен жиналыс өткізіп, И. Гаспринскийге, Ә. Тошпыбапшевқа ақпан айында Петерборға келуді өтінген хат жолдайды.

1905 жылдың наурызында Қазан қаласында татар зиялылары бас қосқан жиналыста Ә. Ибрагимовтың бүкілресейлік мұсылман съезін өткізу турасындағы ұсынысы Ж. Ақшора, С. Алкин секілді қайраткерлер тарапынан қолдау тапты. Болашақ съезге Қырым, Кавказ, Түркістан, Дала облыстары, Еділ-Орал мен Сібір өңірі мұсылмандарының өкілдері қатысуына басты назар аударылды. Жиналыста съезд өткізілетін мерзімі мен орны және онда талқыланатын мәселелер белгіленуі тиіс болды. Бұл мәжіліс 1905 жылы көкек айының басына қарай Петербор қаласында өтетін болып белгіленді. Алайда, уақыттың тығыздығынан әрі Кавказдағы мұсылман өкілдерінің қысқа уақыт ішінде келуінің қиындығынан, сондай-ақ муфти Сұлтановтың Уфа қаласында сәуір айында дін иелерінің жиналысын өткізбек болғандығы белгілі болған соң, Ә. Топшыбашев Петерборда өтетін мәжіліске арнайы өкілдерді ғана шақыру мәселесін көтереді. Бірақ, Қырымнан, Петербордан жіберілген өкілдердің болмауынан ешкім де Петерборға жіберілмеді.

1905 жылдың 8 сәуірінде татар зиялылары Жүсіп Ақшора, Әлимарданбек Топшыбашев және Исмаил Гаспринский және Петербор қаласындағы “Мұсылмандық қайырымдылық қоры” мүшелерінің қатысуыларымен Петерборда Әбдірашид Ибрагимовтың пәтерінде мәжіліс өткізіп, онда Нижний Новгород қаласында 1-ші бүкілресейлік мұсылмандар съезін өткізу мәселесі турасында қаулы қабылдайды. Бұл қаулы мамыр айында Чистополе қаласында өткен Камаловтардың үйлену тойында тағы да қаралып, бекітіледі [3]. Негізінде бұл үйлену тойындағы жиынның бастамашысы Камаловтың өзі болды. Жиынға Ғаяз Исхаковтың үйірімесінде болған Фуад Тоқтаров, Шәкір Мұхамедияров, Сайфутдинов, Ямашев, Хұсайын Абузьяров, Әбдірахман Даулетшин, сондай-ақ татар мұғалімдері, мектеб тәрбиешілері мен шәкірттері қатысты. Чистополе қаласында өткен жиын туралы және 1-ші бүкілресейлік мұсылмандар съезін өткізу турасындағы хабар мұсылмандар арасына жылдам тарады.

“Тәржіман”, “Каспий” газеттерінің бетінде бүкілресейлік мұсылман съезін өткізу жайлы мақалалар жарияланып, мұсылман елді мекендеріне, соның ішінде қазақ облыстарына да жеделхаттар жөнелтіле бастады. Бүкілресейлік мұсылман съезін өткізу жайлы хабар Петерборға, орталық билік орындарына арыз-тілек (петиция) тапсыруға келген делегация арқылы да тарады.

1905 жылдың 10 тамызында Нижний Новгородта өткен жәрмеңкеге белгілі саяси және қоғам қайраткерлері мен Қырым, Кавказ, Қазан, Орал, Түркістан, Сібірдің мұсылмандарының өкілдері келген еді.

Қырымнан, Кавказдан, Түркістан өлкесі мен қазақ облыстарынан арыз-тілек (петиция) тапсыруға келген делегация өкілдері Әбдірашид Ибрагимовке жолығып, кеңесіп отырған. Мәселен, Торғай облысынан А. Бірімжанов, Орал облысынан Б. Қаратаев және көптеген қазақ делегациясының өкілдері оған жолыққан. Әбдірашид Ибрагимовке қазақтардың бастан кешіп жатқан ауыр

халін баяндап, діни істерін Орынбор мұсылман діни басқармасына қарату, басты талаптарының бірі екендігін білдірген. Сонымен қатар барлық әрекетте қазақтардың өзге мұсылмандармен бірге болғысы келетіндігін жеткізген.

Съездің ашылу қарсаңында, яғни, 13 тамызда Ә. Ибрагимов, И. Гаспринский, Ә. Тошпыбашевтар бас қосып, съездің бағдарламасын жасады. Онда Ресей мұсылмандарының саяси әрекеттерін бір ізге түсіріп, оны біріктіретін ұйым құру мәселесі, басты мәселенің бірі болып қойылды. Бұдан соң съезді өткізуге рұқсат алу үшін Нижний Новгород губернаторына арнайы делегация жіберілді.

Бүкілресейлік мұсылмандар съезін өткізуге Нижний Новгород губернаторы қарсы келгеніне қарамастан, зиялылар 15 тамызда “Густав Струве” параходында өткізіп, оған 150-дей адам қатысқан. Делегаттар Ресей мұсылмандарын өзара байланыстырып, іс-әрекеттерін бір ізге түсіріп отыратын саяси ұйым құру қажеттігін бір ауыздан қолдады. Бұл ұйымның бағдарламасы мен жарғысын әзірлеу Ә. Тошпыбашев пен Ә. Ибрагимовқа тапсырылды. Съезде бүкіл Ресейдегі мұсылмандардың басын біріктіру үшін “Иттифак” атанған мұсылман одағы құрылды [4, 24]. Ғ. Ибрагимовтың көрсетуінше, “Иттифак” негізінде кадет партиясының татарлық филиалы болған [5, 141].

Татар тарихшысы А. Хабутдиновтың көрсетуінше, бұл Бүкілресейлік мұсылман съезіне элитаның төрт тобы қатынасты:

1) жалшұлттық саяси қайраткерлер: И. Гаспринский, Ә. Тошпыбашев, Ж. Ақшора, Ф. Кәрімов (Карим - Г.Ж.);

2) мұсылман реформаторлары және миссионерлікке қарсылықты насихаттаушы қайраткерлер: Ә. Ибрагимов, М. Бигиев, Г. Апанай;

3) земстволық және қалалық қайраткерлер: К.-М. Тевкелев, С.-Г. Жантөрин, А. Хұсайынов пен Ғ. Хұсайынов, У. Яушев [6].

Съезде қабылданған қарарда делегаттар мұсылман халықтарын тапқа, жікке бөлмей, олардың орыс халқымен тең құқықта болуын талап ететіндігін, отаршыл жүйемен күресте орыс және басқа да халықтардың мүддесін қорғауға қаулы күрес тәсілін емес, тек заңды органдар (Мемлекеттік Дума) арқылы пешуге басты көңіл аударатындығын және бұл істе бүкіл Ресей мұсылмандарының саяси күштерін біріктіруге ерекше мән беретіндігін білдірді [7].

Бірінші съезде “Иттифак”-тың орталық комитетінің Бакуде құру мәселесін көтерген болатын. Алайда, тек Казанда ғана “қалалық бюро” ғана құрылып, оның өзі дұрыс жұмыс жүргізген жоқ.

Татар зиялыларының бірі Мұса Бигиев бұл съезд турасында: “Съезде мұсылмандардың рухани, саяси және экономикалық өміріне қатысты ұзақ кеңестерден соң мұсылмандар үшін ережелер құрастырды. Осы съезд Ресей мұсылмандары тарихында тамаша беттердің бірі болып табылады. Осылайша, бірігу жүзеге асырылып, бүкілресейлік мұсылмандар одағы құрылды”, - деп жазған еді [8, 25].

“Мұсылман одағы” орталық комитетіне мүшелер сайлағандығын жаза отырып, бұл партияны “контрреволюциялық, мұсылман буржуазиясының ұлшпыл партиясы, ол панисламшылдық пен пантүркішілдік жалауымен мұсылмандардың басын біріктіруге тырысты” деген баға береді [9, 67].

Съезд делегаттары Ә. Ибрагимов пен Ә. Тошпыбашев әзірлеген мұсылман бағдарламасы мен жарғысын талқыға салып, мұсылман партиясын қалай атау жөнінде пікірталасқа түсті. Көпшіліктің ұсынысымен мұсылман партиясы “Ресей мұсылмандары одағы” деп аталатын болды. Сөйтіп, съезде “Ресей мұсылмандары одағының” 23 тармақтан тұратын жарғысын қабылдайды. Фадли Әли “XX ғасырдағы түрік әлемі” деп аталатын мақаласында “Ресей мұсылмандары одағы” партиясының алға қойған мақсатын: “Бұл партия конституция шеңберінде орыстарға берілген саяси, әлеуметтік және мәдени құқықтардың түріктерге де берілуі үшін күресетін болды; Ресей билігі астында өмір сүретін түріктердің саяси, әлеуметтік және мәдени бірлігін қамтамасыз ету бағытында жұмыс істейтін болды; түріктердің сол кезеңнің парттарына сәйкес оқып, білім алуы үшін жер-жерде мектептердің ашылуы, кітап, газет-журнал шығару, кітапханалар ұйымдастыру жолында еңбек ететін болды; білім беру жүйесінің барлық жерде бірдей болуына, жергілікті говорлар мен диалектілерге қоса барлық түріктерді біріктіру үшін әдеби тіл ретінде түрік тілінің оқылып, үйретілуіне көңіл бөлетін болды. Мәдени шаралармен қатар түріктердің партиясы саяси жұмыстар да жүргізілді, қатысқан сайлауларда орыс парламенті - Думаға көптеген түріктерді орналастырды” деп көрсетті [10, 31-32].

Съезде дін мәселесіне қатысты қабылданған қаулыда Ресейдегі бұрынғы мүфтиліктерімен қатар Түркістан өлкесінде де өз алдына бөлек мүфтилік ашылсын делінді. Сондай-ақ, бұл қаулыда съезге қатысқан Ш. Қоспығұлов, Ш. Аллаоңғаров, А. Қойбағаров секілді т.б. қазақ депутаттарының Ақмола, Семей, Торғай, Орал облыстары мен Ішкі Орда қазақтарының діни істері Орынбор мүфтилігіне қаратылсын деген талап-тілектері де ескерілген болатын.

Х. Хасанов комиссия құрамында татарлардан Әбдірашид Ибрагимов, Жүсіп Ақшора, Сейітгерей Алкин, Абдулла Апанаяев, Садри Мақсұдов, Мұса Бигиевтер кіріп, “Мұсылман одағының” шешуші лидерлері болып, оның саяси бағытын анықтап отырғандығын келтіреді [9, 67].

XIX ғасырдың соңы мен XX ғасыр басында Түркістанға социал-демократтар да жер аударылды. Түркістанға татар революционер-демократтары Ғ. Тоқай мен Ғ. Камал ұйымдастырып шығарған “Яшин”, “Ялт-Юлт” сияқты журналдары келіп тұрды. Бұл журналды Түркістанның прогрессивті интеллигенция өкілдері оқып қана қойған жоқ, сонымен қатар осы журналдың беттерінде олардың мақалалары да жарияланып тұрды.

1905 жылдың жазына қарай Семей, Ақмола, Орал мен Торғай облыстарында шаруалардың аграрлық толқулары белең алды. Николай патша II-ші 1905 жылдың 17 қазанында “Бостандық манифесін” қабылдап, жеке басқа қол сұқпау, ар-ождан, сөз, баспасөз бостандығын беру, проблемалық мәселелерді шешу үшін Мемлекеттік Думаны шақыру, оған сайлау өткізуге құқық беруге уәде етті. Патшаның бұл манифесі халық арасына бірден тарап, барлық жерлерде манифесті талқылаған жиындар өткізіле бастады.

XX ғасырдағы Ресейдегі саяси толқулар түркі-мұсылман халықтарының азаттыққа ұмтылу әрекетіне әсерін тигізді. Жәдидшілдік қозғалысты бастаған түркі-мұсылман зиялылары азаттыққа бірігу арқылы қол жеткізетініне сенді.

Татар зиялылары аталмыш жылдар аралығында мұсылман халықтарына демеуші үн болатын газет-журналдар шығарып, ұлт мүддесі мен азаттық күрес жолында осы басылымдарды пайдалана білді. Татардың мерзімді басылымдарында қазақ зиялыларының жер, дін, тіл, бас қосу мәселелеріне қатысты мақалалары жарияланды. Қазақстандағы татар ұлт өкілдері түрлі ағартушылық, қайырымдылық қорларын ашып, қазақ жастары мен мұқтаждарға қаржылай көмек көрсетті.

#### ӘДЕБИЕТТЕР

1. Букейхан А. Киргизы // Формы национального движения в современных государствах. Под редак. А.И. Костелянского. -СПБ., 1910.
2. Қара Ә. Мұстафа Шоқай. Өмірі. Күресі. Шығармашылығы. -Алматы: Арыс, 2004. - 320 б.
3. ООММ. 270-қ., 1-т., 393-іс. 75-п.
4. Аршаруни А., Габидуллин Х. Очерки панисламизма и пантюркизма в России. - Москва: Безбожник, 1931. -138 с.
5. Ибрагимов Г. Татары в революции 1905 года. Перевод с татарского Г. Мухамедовой под ред. Г.Ф. Линсера. -Казань, 1926. -264 с.
6. Хабутдинов А. Волго-уральские татары в XVI - XIX веках: Дисс. ... к.и.н. -Казань, 2002. -С.158
7. РФММ. 102-қ., 246-т., 74 (б)-іс-іс., 42-п.
8. Мұса Беке. Бүкілресейлік мұсылмандар қозғалысының басталуы // Жас Түркістан, 2001. -№3. -25-б.; ООММ. 270-қ., 1-т., 393-іс. 75-п.
9. Хасанов Х. Большевицкая газета “Урал”. -Казань: Татарское книжное издательство, 1967. -168 с.
10. Фадли Әли. XX ғасырдағы түрік әлемі // Жас Түркістан, 2003. -№ 1.

#### REZUME

#### G.JORAYEVA (Turkistan) MUTUAL RELATION OF THE KAZAKH AND TATAR INTELLIGENCE OF XX CENTURIES DURING LIBERATION MOVEMENT

This article deals with the questions of Tatar intelligency understanding of necessity of close connections creation with the Russian parties and other organizations, having grouped and having united political forces of the Turkic-Muslim people in the liberation movement.

---

---

## ЭТНОМӘДЕНИЕТ ЖӘНЕ ҰЛТТЫҚ ТАНЫМ

---

---

ЯСИЫН ҚҰМАРҰЛЫ

### КӨШПЕЛІЛЕР ЖӘНЕ ҚЫТАЙДЫҢ ОРТА ЖАЗЫҚ ЖЫЛҚЫ МӘДЕНИЕТІ\*

*В статье говорится о влиянии культуры кочеводства кочевников Евразии на культуру Средней равнины древнего Китая, отсюда мы видим неясные стороны культуры кочеводства у кочевников, особенно у тюркских кочевников.*

*Makalede Avrasya göçmenleri at kültürünün eski zamanlardaki Çin'in Orta düzündeki kültüre olan etkisi söylenmiştir. Ayrıca türk göçmenlerinin at kültüründeki bu zamana kadar bilinmeyen detayları görmek mümkündür.*

Терістіктегі Хуаңхы алабы былай қалып, Шаңжияң алабындағы Чу елінің (楚国) әйгілі ақыны Жуаңзы (庄子) жылқы жырын жырлаған дәуірде, жылқы атасы – терістіктегі Түркілер мен басқа да алтай тілді көшпелілер ер қанаты, ел санаты – жылқыны қандай тілмен сипаттады екен?

Жуаңзының жылқы жыры: жылқы, жылқы міну Қытайдың орта жазығына терістіктегі көшпелілерден келгенімен, жылқы мәдениеті жағында қытайдың оңтүстігіндегі Чу елі орта жазықтықтардан көш бойы алда жүрген. Чу ақындары жылқы жырын тебірене жырлайды. Қытай тарихында Коңзы, Мыңзылармен терезесі тең тұратын Чу елінің философ ақыны Жуаңзының өлеңдері аттан екі елі айырылмайды [1]. Атты жырлауда ол қытай ақындарында алдына жан салмайды. Оның «Ат тұяғы» атты жырындағы, қарлы даладағы жүйткіген тұлпардың тұлпарын жырлауы, адамды қайран қалдырмай қоймайды. Қар жаумайтын оңтүстіктің Чаңжияң алабындағы ақыны қалайша қарлы даладағы «тұлпардың тұяғын» қар жауатын Сары өзен алабының ақынынан да артық жырлайды? Жаң Жиңмиң мырза: «Чулықтардың ат жалында ойнаған ерекшелігі тек көшпелі ұлттардың бойынан ғана табылады» деп жазады [1].

Чулардан соңғы қытай тарихындағы ең әйгілі жылқы жыры Ханудидің «Тұлпар жыры» екені белгілі. Батыс терістіктегі көшпелілердің сәйгүліктеріне ие болуды орта жазық әулеттері ұзақтан армандап келеді. Б. з. б. 104 жылдары Хан патшалығының шеріктері батыстағы Дад-уан елін шауып, оның сәйгүліктерін Қиыр Шығыстағы Сары өзен бойына үйір-үйірімен дүркіретіп айдап жеткенде, терістік сәйгүліктеріне көз айдын болып, сүйсініп, қуанышы қойнына сыймаған Хан патшалығының патшасы Хан Уди «Тұлпар жырын» жазды:

Тұлпар келді, қиыр батыстан,  
Құба шөлдерден, жаттар бағынған.  
Тұлпар келді, моншақтап тері,  
Жолбарыс жонды, қағылез тегі.  
Тұлпар келді, тақыр жондармен,  
Шығысқа беттеп, шалғай жолдармен.  
Тұлпар келді, күтілген сәтте,

---

\* «Туркология» журналының 2010 ж. № 5-6 санында жарияланған «Көшпелілер және Қытайдың орта жазық жылқы мәдениеті» атты мақаланың жалғасы.

Көтеріп жалауын кім шығар шепке.

Тұлшар келді, ашылды қақпа,  
Байланыш Құрым қалыпты артта.  
Тұлшар келді, айдаһар – жаушы,  
Әлемге тақтан көзіңді салшы, –

деп тебірене жылқы жырын шығарады [2].

Хан Удиден кейінгі қытай патшаларының ішіндегі жылқы жырын жазып, жылқы мәдениетіне барынша құмартқан патша Таң патшалығының патшасы Таңтайзоң Лишымин (唐太宗李世民) болды. Сонау Шаң патшалығы заманында Қытайдың орта жазығына терістік көпшелілері арқылы ене бастаған жылқы мәдениеті Таң патшалығы заманына жеткенде шарықтау шыңына жетті.

Таң Тайзоң және жылқы мәдениеті. Бұрынғы зерттеулерде көбінде жылқы міну, арбаға шегу және арба, ат әбзелдері, атқа мінумен бірге қару-жарақ, киім-кешек сияқтылар көбірек назарға алынған. Таң Тайзоң Ли Шыминнің қабірінен және оның өлеңдерінен терістік жылқы мәдениетінің тағы да мынадай үш үлгісі айрықша әйгіленеді: бірі – ат сыны; енді бірі – ат тұлдау; тағы бірі – атқа түркіше ат қою.

Ат сыны: Таңтайзоң Лишымин:

«Сүйекті, мүшелері салаланған (观其骨大丛粗),

жалы биік, кеуделі, алшы келген (鬣高意阔),

көзі бейне айнадай (眼如悬镜), басы созық (头若侧砖),

сирағы бұғы тектес жұмыр біткен (腿象鹿而差圆),

самұрық мойны жіңішке, ұзын туған (颈比凤而增细),

шоқтық сүйек жотадай дара қалып (后桥之下, 促骨起而成峰),

сіңірлері таспадай өрімделген (侧鞞之间, 长筋密而如瓣),

құлағы бар шыршадай тікірейген (耳根铁勒, 杉材难方),

құйрығы ытқып аққан су сияқты (尾本高丽, 掘砖非拟),

іші жарау, тар мықын, күші мығым (腹平肱小, 自劲躯施之方),

мұрынды, тынысы кең аңқылдаған (鼻大喘疏, 不乏往来之气)» деп жылқы сынын айтады [3].

Міне, осы жылқы сыны ұлы Абайдың:

Шоқпардай кекілі бар қамыс құлақ,  
Қой мойын, қоян жоңды бөкен қабақ.  
Теке мұрын, салшы ерін, ұзын тісті,  
Қабырғалы, жоталы болса күшті, –

деп келетін әйгілі жылқы сынымен қаншалық үндестік тауып жатқандығы айтпасақ та белгілі жай.

Қытай тарихында әйгілі жылқы жырларын жазған патшалар – Хан Уди мен Таң Тайзон. Осы екі патша да жылқы сүйген, астына тұлшар ойнақтатып, елін жылқы мәдениетін қабылдауға, жылқы мәдениеті арқылы елді қуаттандыруға берілген тұлғалар. Хан Уди терістік көшпелілерінен атты жасақ жасақтауды, атты жасаққа ебедейлі киім киюді, атты жасақтың қаруларымен қарулануды және басқа да атты жасақтың соғыс өнерлерін үйренді. Таң Тайзон армиясы түріктердің ат мініп, садақ тартуын ғана үйретіп қалмастан, ішім-жем, жатын орнына дейін түріктерге еліктетеді. Жеңіл атты жасақ Таң армиясының жауынгерлік қуатын барынша асырды. Қытай тарихында, орта жазық әулеттері өзін-өзі билеген тұстарында, дәл осы жылқы сүйген, елін жылқы мәдениетін қабылдауға бастаған екі патшалық тұсында қытай елі барынша құдіретін асырды, әлемге империялық айбатын танытты.

Ат құлағында ойнаған түркі көшпелілерінің жылқы мәдениетіне барынша құмарланған, орта жазықтағы патша әулеті Липымиңнің жазған осы жылқы сынының өзінен, ат жалында өмір өткізген көшпелі ата-бабаларымызда сонау бірінші мың жылдықтың орталарындағы түркі дәуірінде жылқы сынының қандай нұсқаларын шығарғандығын білуімізге болады. Қазақтың ескі батырлық жырлары мен ғашықтық жырларында екінің бірінде батырмен бірге астындағы тұлшары жырланатындығы, яғни, батырдың образымен бірге жылқы сыны беріліп отыратындығы арғы замандардан белгілі.

Таң тайзон Липымиңмен тұстас замандарда тасқа ойылып жазылған Орхон-Енисей ескерткішінен де біз түркі көшпелілерінің жылқы сынын байқап отырамыз. Бұлардан басқа Таң тайзон Липымиң өзі мінген ең таңдаулы тұлшарларына арнап түркілерше ат қойған [4. 182-209]. Қабірінің басына олардың мүсінін ойғызған, оларға арнап жыр жазған.

**Жау қабірстаны және жылқы мәдениеті:** Таң патшалығының әйгілі патшасы Таң тайзонның Жау қабірстандығы – Шанпи өлкесінің Личуанжиу (礼泉九) тауында. Жау қабірстандығы Таң патшалығы патшасының қабірі болумен ғана емес, ол ерекше жылқы мәдениетіндік түс алуымен де атағы жер жарған. Жау қабірстандығындағы алты сәйгүлік (陵六骏) қабірсаңдықтың терістік етегіндегі тасаттық текшесінің екі жағындағы (虎廊) ескерткішке ойылған алты сәйгүліктің мүсініне қаратылған. Бұл ойма тас ескерткіштер Жыңгуанның (贞观) 10 жылы (б.з. 636-жылы) орнатылған. Бұлар Таң тайзонның Қытайды бірлікке келтіріп Таң империясының іргесін бекемдеу жолындағы ұлы пайқастарда мініп қол бастап, жорыққа шығып, жауға шапқан кездерінде мінген әйгілі алты сәйгүлігі болған. Осы алты сәйгүлік биіктігі екі жарым метр, кеңдігі үш метрлік тас тақтаға ерекше



көркемдікпен ойылып, шығыс және батыс жаққа екіге бөлініп орнатылған. Алты сәйгүліктің барлығына түрлі-түсті ат қойылып, осы аттары да сәйгүлік мүсіндерінің жанына ойылып жазылған.

Осы сәйгүліктерге қойылған аттар неңдей мағына береді, ол қайсы тілден келген? Қай сәйгүліктің аты не деген сөз? - деген сұраулар ұзақ уақыт ғалымдардың талас-талқысына түсіп, шешімі болмай келе жатқан мәселе еді. Таяу жүз жылдан бері «Жау қабірлігіндегі алты сәйгүлік» еліміз ішкі-сыртындағы зерттеу түйіндерінің біріне айналды. Десе де бұндай зерттеулерде оның әсемөнерлік құны жағына баса назар аударылып, оның келіп шығу төркіні жабулы қала берді немесе ол туралы алуан түрлі болжамдар, тіпті, қате түсініктер де ортаға қойылды. Бұл сәйгүлік аттары туралы жапониялық, америкалық ғалымдар және қытай ғалымдары Сын жонмян (岑仲勉), Хан рулін (韩儒林), Сай хоңшың (蔡鸿生), Рүй чуанмін (芮传明) сияқты ғалымдар ұқсамаған тұрғыдан «Жау қабірлігіндегі алты сәйгүліктің» аттары туралы ұқсамаған болжамдар айтады. Бұл аттарды біреулер парсыша, біреулер соғдыша десе, енді біреулер түрікше, тибетше деп жорамал айтқан еді.

Гы чыңюңның (葛承雍) Таң тайзоңның Жау қабірстандығындағы алты сәйгүлік мүсіні туралы мақаласы Таң тайзоңның Жау қабірстандығындағы тұлшар мүсіндерінің мағынасы мен тұлшарлардың атының келу тегін ашты.

Атқа түркіше ат қою: Гы чыңюң Таң дәуіріндегі орта жазық жылқыларының бастысы батыс терістіктегі түркі халықтары жасаған өңірден келгендігіне, әрі жылқы тұқымдарының негізінен түркі жылқы тұқымдары екендігіне талдау жасау арқылы, түркі тілдерін дәнекер ете отырып алты сәйгүліктің атына зерттеу жүргізеді. Нәтижеде, Таң тайзоңның 特勤驃 (te qin piao), 青骓 (qing zhui), 什伐赤 (shen fa chi), 飒露紫 (sa lu zi), 拳毛gua (quan mao gua), 白蹄乌 (bai ti wu) сынды алты тұлшарына қойған атының сырын ашты. Ол қытай тілінің көне оқылуы, түркі сөз түбірлері және басқа да тарихи-тілдік негіздерге сүйене отырып бұл сәйгүліктердің атының бір бөлімінің түркі қағандарының атына, бір бөлімінің түркі сөздеріне байланысты ат екендігін анықтайды [4, 182-209].

Таң дәуірінде Қытайдың орта жазығына батыс терістіктегі түркі көпшелілерінен сәйгүліктер қора-қорасымен әкелінеді. Қаңлы елінен асыл тұқымды жылқы шығатындығы, олардан төрт мың жылқы әкелінгендігі тарихи деректерден жолығады [5]. Сол дәуірде Қытайдың орта жазығы үшін «жақсы жылқы ху жерінен, жақсы жылқышы хулардан» келген [6].

Таңтайзоң Лишымин түріктердің атты жасақ құру үлгісін ғана емес, олардың жылқы мәдениетін қабылдағаны соншалық, өз сәйгүліктерін түрікше атпен атап, құлыптастарына олардың мүсінін ойғызады. Оларға арнап өлең шығарады. Қытай авторлары бұны оның өз сәйгүліктерін

мадақтауы ғана емес, қайта түркі көпшелілерінің батырды, ерлікті жырлау салты арқылы өзінің соғыстағы ерлігі мен ерен еңбегін мадақтау және есте сақтау еді, – деп жазады [4. 182-209]. Түркілер батырды, ерлікті жырлағанда оның астына мінген сәйгүлігін де қоса жырлайтындығы, батыр мен аты тең мадақталып, тең еске алынатындығы шындық. Бұны бізге белгілі болған сонау сол Таң тайзоң заманындағы Күлтегін жырларынан бастап кейінгі батырлық, ғапықтық жырларының барлығынан кездестіруге болады.

Түркілер батыр мен мінген атын тең жырлап, тең еске алумен ғана қоймаған, қайта арғы ата-бабалары сақтардан тартып кейінгі ұрпақтары қазақ сияқты ұлттарға дейін жылқыны тіріде жан жолдасы, өлгенде көр жолдасы еткен. Арғы заманда қоса көмген, кейін жылдығына арнап соятып, терісі мен сирақтарын моласының басына апарып қоятын болған. Кейде моласының басына, ескерткіш тасқа жылқы суретін ойған. Таңтайзоң қабірстандығының басына мүсіні ойылған сәйгүліктер де адамға осыны елестетеді: Біріншіден, олар тіріде Таң тайзоңның өзі мінген тұлпарлары, екіншіден, олардың мүсіні қабір басына ойылып орнатылған, үшіншіден, мүсін ойылған тастар дәл тасаттық текшесінің екі жанына орнастырылған.

Ғалымдардың Таң тайзоңның жылқы жырлары мен қабірінің басындағы жылқы мүсіндерін зерттегенде айтқан, «түріктердің батырды, ерлікті жырлау салты» деген сөзі тектен-текке айтыла салған сөз емесі белгілі. Түркі көпшелілерінің, тіпті тұтас көпшелілердің батырлық-ерлігі астына мінген сәйгүлігімен бірге жырланады. Оның есімі де сәйгүлігімен бірге қалады. Таңтайзоң қабірстандығының басына түркі сәйгүліктерінің бейнесін ойғызуы бұдан басқа және байырғы түркі көпшелілерінің ат тұлдау салтымен де байланысты. Бұны зерттеуші ғалымдар жетерлік ескермеген.

Ат тұлдау: Қазақстанның солтүстігіндегі Тобыл өзені аңғарынан байқалған Сынташта (Sintasht) мәдениет жұртынан б. з. б. 2200ж. - б. з. б. 1800ж. аралығындағы жауынгермен қоса көмілген екі дөңгелекті арба және жылқының сүйегі табылды [7]. Міне, бұл қазірге дейінгі байқалған тарихы ең арыдағы ат пен арбаны көржолдас етудің мысалы.

Кейін бұл құбылыс Еуразия даласынан жашай жолықты. Жылқыны көржолдасқа қоса көму әдеті кейін ғасырлар ауыса келе форма жағынан өзгеріп жылқыны қоса көмбей арнап сойып етін өлімге келгендер жейтін, қабір басына жылқының терісін, бас-сирағын, дене мүшесін қоятын немесе мүсіні, бейнесі ойылған тас ескерткіш орнататын болған. Жылқыны (әсілі өз мініс жылқысын) тұлдау немесе асына, жетісіне, қырқына, жылдығына сою қазақ арасында қазірге дейін бар.

Терістік көпшелілерінің 4000 жылдың арғы жағындағы арба мен жылқыны көржолдасқа қоса көму әдеті 3000 жылдың алдында орта жазықтың Ин-Шаң қабірлерінен, одан кейінгі Жоу патшалығы заманындағы қабірлерден байқалды. Чиң шыхуаңның алып қабіріндегі әскерлер мен жылқы және арба мүсіндерін жасап көр жолдасқа қоса көмуі де түбін қуғанда көпшелілердің жауынгерге арба және жылқыны көр жолдастыққа қоса көму

салтының жалғасы екендігі белгілі. Міне, осының көпшелілердегі жалғасының тағы бір жаңды мысалы Таң патшасы Таңтайзоң Ли шымыңнің алып қабірстандығынан байқалды.

Жау қабірстандығындағы алты сәйгүлік – Таң тайзоңның қабірстандығына ойылған Таң тайзоң мінген әйгілі алты сәйгүлік. Қытай тарихшылары Таң тайзоңның қабірстандығына ойылған Таң тайзоң мінген әйгілі алты сәйгүліктің мағынасын Таң тайзоңның өзі мінген сәйгүліктерін қастерлеп, еске алуынан деп қарайды. Іс жүзінде бұнда байырғы көпшелілердің ат тұлдау, тірісінде мінген атын өлгенде көржолдасқа қоса жерлеу немесе тағы басқалардың туындысы екені белгілі. Түркі көпшелілерінің жылқышылығын, атты жасақ құру өнерін, жылқы сынын, жылқы жырын, жылқыға ат қою салтын қаз-қалшында қабылдаған жылқы құмар, түркінің жылқы мәдениетін бойына жете дарытқан Таң тайзоңдай ұлы тұлғаның өлгенде өзі мінген сәйгүліктерін ала кетіп, өзіне көр жолдас етуі табиғи құбылыс. Оның үстіне сәйгүліктердің мүсіні тасаттық текпесінің екі жанындағы (虎廊) ескерткішке ойылғандығы да осы сәйгүліктердің патшаның тасаттығына арналғандығының айғағы. Ерте заманда түріктер өлген адамның тіріде мінген атын өлгенде тұлдап асына, жылдығына арнап шалатын болған. Тіпті түріктердің арғы аталары сақтар өздері табынған ең күдіретті күштің иесі күнге арнап та тасаттыққа тек кендей зулап шабатын жылқы малын шалатын болған. Ал атты балбал тасқа ойып батырдың моласының басына қадау көпшелілерде арғы замандардан бері жалғасып келе жатқан әдет. Бұл одан да арғы замандардағы тірісінде мінген атын өлгенде қоса жерлеу салтының жалғасы екендігі белгілі.

Сондықтан біріншіден, Таң тайзоңның қабірстандығына Таң тайзоң өзі мінген әйгілі алты сәйгүліктің мүсінінің ойылуы ең әуелі терістік көпшелілерінің арғы замандардан бері жалғасқан ат тұлдау, ат арнау салтынан келгендігі белгілі.

Қытайдың орта жазығына жылқы мәдениеті алуан қырынан келгендігі, тіпті жылқышылық (жылқы бағу) өнерінің де келгендігін байқаймыз. Таң дәуірінде «Жақсы ат қу жерінен, жақсы башкер қулардан» деген сөз болған [8]. Міне қытайдың орта жазығына қу жерінен жақсы жылқы әкелініп қала қалмай, жылқышылық мәдениетінің де келгендігінің дәлелі. Яғни Таң тайзоңның астындағы сәйгүлігі түркілерден келумен бірге ат баптаушылары да түркілер болған. Таң тайзоң түркілерден аттың қыры-сырын, тіпті «ат сынына» дейін әбден игерген. Ал, Таң тайзоңның өзінің тегі туралы терістік көпшелілерімен қан араластығы бар деп қарайтын ғалымдар да баршылық.

Көпшелілердің орта жазыққа енген жылқы мәдениеті орта жазықтағы Таң-соң жырларындағы жылқыға, ат әбзелдерін, жылқыға мінген саяхат-сапарға қатысты мазмұндарда молынан жолығады. Бұлар барлығы осы дәуірлерде жылқының орта жазықта күш-көлік ғана емес аса зор эстетикалық нысанаға айналғандығынан да дерек береді. Былайша айтқанда жылқы

мәдениеті қытайдың басқа мәдениетерімен бір уақытта, оның әдебиетіне де арқау болды, әдеби жасампаздығын тың белеске көтерді. Көпшелілерде жылқы күзеу өнерінің наным-сенімдік, салт-дәстүрлік және эстетикалық маңызының зорлығы белгілі. Қытай деректерінен де жылқының жалын күзеу, әсемдеуге қатысты мазмұндар жолығады [9]. Таң тайзоңның қабіріндегі Таң тайзоң мінген, түрікше ат қойған сәйгүліктердің мүсіндерінен де аттың жалын үшке айырып буғандығы, аттың құйрығын түйгендігі байқалады. Бұл арғы замандағы түркілік әдет болып, терістіктегі жарғас суреттерінде молынан жолығады.

**Жылқыға қатысты әсемөнер, ойын-сауық.** Жоғарыда баяндағанымыздай қытай жері жылқыға ең әуелі таныс бола бастағаннан-ақ ол қытайдың орта жазығында сол дәуірдегі терістік көпшелілері мен Сары өзен алабының ең қасиетті заты қас тасынан ойылған. Осындай қас тасы жылқы мүсіні Шандардың соңғы мезгіліне тән Фухаудың (妇好) қабірінен табылды. Егер кей ғалымдар айтқандай Фухау терістік көпшелілерінің Шандарға ұзатқан Ханшасы болса, онда оның қабірінен шыққан қас тасынан ойылған жылқы мүсіні де оның жасауымен бірге терістіктен келген киелі бұйым болса керек.

Пазырық мәдениетінен көпшелілердің әсемөнердің ең таңдаулы үлгілерін жылқы мәдениетіне арнағандығын, олардың жылқы әсемдеуі басқа әрқандай әсемөнерлік жасампаздықтан асып түсетіндігі байқалады. Алтай көпшелілерінің жылқы және жылқы әбзелдерін әсемдеуі пегіне жеткен деп айтуға болады. Ондағы кемістік – ол заманда ағаш ер мен үзеңгінің әлі ташқырланбағандығы ғана еді.

Алтын ерте заман адамдары үшін дәл қазіргі сияқты ерекше ташпы әрі құнды зат болған. Терістік көпшелілерінің алтынға табынуына қарағанда, ол қазіргідей бағалы зат ғана емес, киелі зат та саналған. Сондықтан көпшелілер өзінің осы бір ең асыл затын ат әбзелдерін әшекейлеуге пайдаланған. Бәлкім бұл да оның киелі қаралғандығынан болса керек. Орта жазықтағы алғашқы алтындалған ат әбзелдері Ин-шаң жұрттарынан байқалды. Бұндай ат әбзелдерін алтынмен аптап, күміспен қаптау Чиң дәуірінде барынша дамыған. Оны Чиң патшасы Чиң шыхуаңның қабірстандығынан табылған ат әбзелдері әйгілейді. Ондағы ноқта-жүгеннің төбелдірігі (ноқта-жүгеннің маңдай тұсына тағылатын салшыншақ әшекей) ерекше әшекейленіп, өрнек салынып, алтын-күміс жалатылап жасалған [10]. Орта жазықтағы ат әбзелдерін әшекейлеп құймалаудың таң дәуіріне жеткенде жоғары шекке жеткендігін байқауға болады [11].

**Ат доп ойны.** Құша киінің, үстіне қайырма жағалы, тар жеңді ұзын қаптал шапан, басына қулардың бас киімін, аяғына ұзын қоныш етік киіп, беліне белбеу буынған, ат доп ойнын ойнаған қыздың Таң дәуіріндегі мүсіні қазір Лояң мұражайында сақтаулы тұр [12].

Ат доп ойыны Қытайдың орта жазығына парсы жерінен келген делінеді. Ондағы ат доп ойыны, таққа мініп, ойын ойнап, жарыс салу сияқтылар терістік көпшелілерінің мәдениетінің әсері болып қалмастан, олардың киімі де терістіктегі қулардың киімі болған. Терістік көпшелілерінде (қазақта) ат үстінде әйелдер ерлермен тең қыз қууға шығып, ер басына қамшы үйіріп, жарысқа түседі. Қолына домбыра алып, топ ортасында ақындық айтысқа түсіп, ерлермен өлең сөздің сайысына түседі. Терістік көпшелілерінің хан мен қараша, ер мен әйел арасындағы теңдік әйгіленген осындай азат ой, еркін идеясы Қытайдың орта жазығында терістік көпшелілері қулардың мәдениеті барынша қабылданған Уй-жинен, Сүй-таң және Соң патшалығына дейін болған. Ат доп ойынындағы ат ойыны, ат доп, ат доп ойынындағы киім-кешек сияқтылар ғана емес, әйелдердің ат доп ойнауы да терістіктен келген (орта жазықтың дәстүрлі тұрмыс өлшемінде әйелдердің ат жарысын салуы, доп ойнауы сияқтыларға жол қойылмайды).

Қытай қабырға суреттерінен қытай ақсүйектері ішіндегі терістік көпшелілерінің жылқы мәдениетін ерекше қабылдаған тобының жылқы мәдениетін сауық-сайран, көңіл көтеру құралы еткендігін де байқаймыз. Қабырға суреттердегі жылқы мініп, садақ тартып аң аулауға шыққан көріністер аң аулап, азық табу емес, саят құру екендігі бесенеден белгілі.

Махмұт Қашқаридың «Түркі тілдер сөздігінде»: «Тобық шоқпармен ұрыш ойнайтын доп» [13. 492], «Талас – ат бәйгесінде және тобық доп ойынында майдан шекарасына тартылған арқан» [13. 471].

**Жылқы үстінде шергілетін күй және күй аспабы:** Ат үстінде ойналатын күй дегендік – көпшелілердің күйі дегендік. Қытайларда ерте заманда қисса айту әдеті (дастанды өлеңдетіп жатқа айту) болмаған. Уаңчиң (王青) мырза бұның себебін мынадай үш жақтан іздейді: «көшіп жүруге үйлесетін мәдениет ортасы жоқ, жанға ала жүріп, шертетін күй аспабы тапқырланбаған, тілінде және тон (дыбыс ырғағы) бар». Міне, сондықтан да терістік көпшелілерінің ән, күй, би және басқа да өнер көрсету үлгілерімен ұштастырылған әдебиет жасампаздығы Қытайдың орта жазығындағы халықтардың әдебиетіне молынан қабылданып, тез таралып, кең көлемді қоғамдық өнім берді. Ол орта жазық әдебиет-көркемөнерінің халықтық түс алуына тамаша шарт-жағдай жаратты.

**Жылқының әскери мәдениетке жасаған әсері.** Жылқы соғысты жеделдетті, соғыс мәдениетінің таралуын жеделдетті, жылқы соғыстың көлемін, шаршатын аумағын, соғыс мәдениетінің таралу, шарпу аумағын ұлғайтты.

Әскери қосын ең әуелі бір топтың немесе бір елдің өзін қорғау және басқаларға зорлық жасау үшін жасақтаған қарулы күші. Қытай тарихынан алып қарағанда оның қайсыбір патшалығы болмасын терістік көпшелілерінен және олардың әскери қосындарынан аулақ бола алмаған. Тіпті тұтас қытай тарихында оның елін билеген, әкімият құрған әулеттердің тең жарымынан

астамы терістік көшпелілері болған. Қытай тарихындағы ең алғашқы патшалық Шиялар терістік көшпелілерімен ерекше байланыста болған, кейін Шаңдар Шияларды талқандағанда Шияң ақсүйектері терістік көшпелілеріне қашып барып қосылған. Шаңдар терістік көшпелілерімен ұзақ уақыттық араластығы, терістік көшпелілерінің Шаңдарға қосылып, орда жұмысына дейін араласқандығы сүйек жазуының деректерінен молынан байқалады. Шаңдардың соңғы мезгіліндегі астанасы Инн қабірстандарынан табылған адам бас сүйектерінің де көп бөлегі терістік көшпелілерінікі екендігі дәлелденген. Ал, Жоулар терістік көшпелілерімен етене болған, тіпті, бір мезет Номдармен бірге көшпелі мал шаруашылығымен шұғылданған. Жоуларды аударып, патшалық құрған Чиндер тегінде батыс терістікте жылқы шаруашылығымен шұғылданатын көшпелі ел болған [14]. Міне бұлардың барлығынан Хан патшалығынан бұрынғы орта жазық патшалықтарының терістік көшпелілерімен қаншалық байланыста екендігін, бұның орта жазықтың әскери істеріне қаншалық әсер-ықпал жасағандығы өздiгiнен-ақ белгiлi. Тiптi, Ханнан бұрынғы орта жазық патшалықтарын түгелiмен терiстiк көшпелiлерiне тiкелей байланысты деп қарайтын зерттеушiлер де аз емес. Ханнан басталған Қытай патшалықтарының жағдайына қарасақ, Хандар екі жүз жылдан астам әкімәт құрып, оңтүстік ғұндарды бағындырып, терістік ғұндарды батысқа қуып тастағанымен, әскери техника және жабдықтау жағынан терістіктерден тәлім алды. Олардан атты жасақ жасақтауды, атты жасаққа ебдейлi киiм киюдi, атты жасақтың қаруларымен қарулануды және басқа да атты жасақтың соғыс өнерлерiн үйрeндi. Бұнымен қоймай Хан армиясының құрамында терiстiк көшпелiлерiнiң әулеттерi де аз болмаған. Орта жазыққа қоныстанған немесе соғыста бағынған терiстiк көшпелiлерiнiң ұрпақтары Хан армиясына қатынасып, соғыс жүргiзген. Тiптi терiстiк ғұндарды хандарға бағынған оңтүстік ғұндардың армиясы талқандаған [15]. Хан патшалығынан кейiнгi 300 жыл шамасында қытайдың орта жазығы терiстiк көшпелiлерiн негiз еткен сыртқы ұлттардың үстемдiгiнде болды. Осыдан кейiнгi Сүй-Таң патшалықтары тұсы қытайдың ең бiр өркендеген және өз тiзгiнiн өз қолына алған дәуiрi болды.

Таң дәуірі орта жазықтың түркі мәдениетін барынша қабылдаған дәуір еді. Таң патшалығы дәуірінде орта жазық атты жасақтарында өзгерістер жасалды. Оңтүстік – терістік патшалықтары дәуірінен бергі сауыт-сайманы зіл-батпан атты қосын қатардан қалып, Түріктерге еліктеп, сауытсыз, соғысқа ыңғайлы, жеңіл атты жасақ жасақталды. Таң папасы Таң тайзонның соғысқа мініп шыққан сәйгүліктерінің тас оймасынан да осындай қарапайымдылықты аңғаруға болады.

Кей мамандар айтқанындай, Шаң дәуірінің соңғы мезгіліндегі әйгілі әскери қолбасшы Фу Хау Шаң дәуіріндегі терістіктегі белгілі елдің Шаң патшасы У-динге ұзатқан қызы болса, онда Шаң елінің әскери-саяси істеріне

ересен үлес қосқан осы әйел қайраткердің орта жазыққа терістіктің әскери қару-жарағы мен соғыс өнерін ала келері сөзсіз еді.

Көпшелілер заттық мәдениет жағынан салыстырмалы түрде мешеу болғанымен, әскери жақтан зор басымдылық иеледі. Олар ат жалындағы садақтылар болғандықтан таңдаулы садақшылардан аса икемді атты жасақ ұйымдастыра алды. Бұндай арнаулы «құрал» оларды отырықшы ұлттардың алдында үстем орынға шығарды. Бұл зенбірекпі қосындардың таяу заманғы европалықтарды басқа елдердің алдында ырықты орынға шығарғандығымен бірдей болған [16]. От қаруы жалшыласудан ілгергі далалықтардың егінші елдерден әскери жақтан үстем орында тұруының дәмін байырғы Қытай, Үндістан, Иран, Батыс Азия және Европа елдерінің барлығы тартқаны тарихтан белгілі.

Мыңчыби өзінің «Дала мәдениеті және адамзат тарихи» атты еңбегінде жылқының адамзат соғыс мәдениетіндегі рөліне тоқталғанда былай деп жазды: «Чүнчиу-жангуо дәуірінен Хан Удиге дейінгі жүздеген жылда, орта жазық патшалықтарын ғұндар арандатып отырды. Бұнда бастысы ғұндардың атты әскерлерінің пабуылына ұшырады. Жангуо дәуірінде Жауулиңнің «қуларша киініп, қуларша атты жасақ жасақтауды» дәріштеуі де, ғұндармен алысу барысында, сұрыпталған атты жасақ құрғанда ғана ғұндардың атты жасағына төтеп беруге болатындығын әбден түсінгендігінен еді. Хан Удидің де ел байып, мемлекет күшейгенде, жылқы сатып алып, жылқы бағуға кірісуі атты жасақ құрып, ғұндарға төтеп беру болды. Оның Жаңчианды батыс өңірге сапарға аттаңдыруындағы басты мақсаттарының бірі асыл тұқымды жылқы іздеу еді. Хан Уди атты жасақ құруға мән бергендіктен ғана ғұндардың қатерін түбегейлі аластай алды. Ол кезде Евразия ұлы құрылығын көпшелілердің жеңімпаз атты жасақтары ат тұяғымен таптаған. Чиншыхуан да ұлы қорғанды ғұндардың атты жасағын тосу үшін салды. Кейін Шыңғысханның, түріктердің, арабтардың, ауарлардың ұлы дүбірлері түгелдей жылқының арқасында орындалды. Арияндардың Европаға дендей еніп, Рим империясын талқандауында сүйенгені тағы да жылқы болған. 14-ғасырда от қару пайда болғанға дейін, атты жасақ ерекше қорқынышты әскери күш саналған. Атты жасақ бір патшалықты, бір ұлтты жойған; Атты жасақ бір патшалықты жаратқан, бір ұлтты есейткен. Атты жасақ адамдардың назарын соғысқа шоғырландырды, адам мен адамның бәсекесін асқындырды. Адамдардың ойын соғысқа ұйытты, адамдардың ақыл-парасатын соғысқа жұмсады. Тактика мен стратегиядағы бұрылыс, соғыс қаруларындағы жаңалану тарихтың алға басуының беташары болып отырды. Атты жасақ тарихтың барысын арт-артынан өзгертіп отырды. ...экономикалық бәсеке әскери бәсекенің орнын алудан бұрын, соғыс адамзатты алға ілгерлетті, тарихты дамытты».

Таң дәуірі орта жазықтың түркі мәдениетін барынша қабылдаған дәуір еді. Таң патшалығы дәуірінде орта жазық атты жасақтарында жалғасты өзгерістер жасалды. Оңтүстік-терістік патшалықтары дәуірінен бергі сауыт-

сайманы зіл-батпан атты қосын қатардан қалып, түріктердің әсер-ықпалында, соғысқа ыңғайлы, жеңіл атты жасақ жасақталды. Таң патшалығының құрушысы Лиу юан Тайюанды қорғап тұрған кезінде, түрік атты әскерлерінің «садақ тартып», «құйынша ұйытқыған» күш-қуатымен танысады. Сонымен өзі басқарған қосынның ат үстінен садақ тартуға жарайтын жарым-жартысын іріктеп алып, түрікше жаттықтырады. Оларға түріктердің ат мініп, садақ тартуын ғана үйретіп қалмастан, ішім-жем, жатын орнына дейін түріктерге еліктетеді. Жеңіл атты жасақ Таң армиясының жауынгерлік қуатын барынша асырды. Таңтайзоң Ли шымың өз мініс аттарын түрік сөзімен немесе түрік мәнсап атымен атаған. Бұл оның өз сәйгүліктерін әсірелеуі ғана емес еді, қайта түріктердің батырды, ерлікті жырлау салты арқылы өзінің соғыстағы ерлігі мен ерен еңбегін мадақтау және есте сақтау еді [17, 176]. Таң империясының ел басы Таң тайзоң түркі көпшелілерінің атты жасақ құру мәдениетін ғана қабылдап қалмай, байырғы терістік көпшелілерінің жылқы қастерлеу, жылқыны жырлау, жылқы жоқтау, жылқы тұлдау, батырдың ескерткішіне мінген атының бейнесін салу сияқты салттарының әсерінде, өзінің ерлігін әйгілеп, ел қорғаған талай сайыстарда астына мінген, түркілерден алған алты сәйгүлігіне арнап тастан мүсін де ойғызды. Таң дәуірі тек әскери мәдениет жақтан ғана емес, басқа мәдениет жақтарынан да патша ордасын негіз еткен жоғары жіктердің тіл, киім-кешек, ішіп-жем, жатын орынға дейін түріктерге еліктеген заманы болған. Таң дәуірінен басталған жеңіл жабдықталған атты жасақ өзінен кейінгі Соң, Юан, Миң және Чиң патшалықтарына дейін жалғасып, От қарулар мен моторлы көліктер жалпыласқанға дейін үстемдік орнын сақтап келді [17, 179].

#### ӘДЕБИЕТТЕР

1. 孟驰北: «草原文化与人类历史», 国际文化出版公司, 1999年.
2. «Ханнама» 22-бума, «Жол-жосын, музыка дерегі».
3. «唐会要» 卷二七 (Таң жарғылары 27-бума).
4. 承雁: «唐昭陵六骏与突厥葬俗研究», 中华文史论丛, 第六十辑, 182-209页.
5. «唐会要» 卷二七.
6. «唐代九姓胡与突厥文化», 中华书局, 1998年, 北京, 225页.
7. Уаң хайчың, «Қытай ат арбасының төркіні», Евразия ғылыми журналы, №3, 64-6.
8. 蔡鸿生: «唐代九姓胡与突厥文化», 中华书局, 1998年, 北京, 225页.
9. 郭物: «国之大事 – 中国古代战车战马», 四川人民出版社, 2004年, 175.
10. «国之大事 – 中国古代战车战马», 四川人民出版社, 2004年, 112页.
11. 郭物: «国之大事 – 中国古代战车战马», 四川人民出版社, 2004年, 174-175页.
12. 赵超著: «云想衣裳: 中国服饰的考古文物研究», 四川人民出版社, 2004年, 成都, 121页.
13. «Түркі тілдер сөздігі», 1-том, 492 бет.
14. 郭物: «国之大事 – 中国古代战车战马», 四川人民出版社, 2004年, 102页.



15. 雷海宗: «中国的兵», 中华书局, 2005年. 75页.
16. 勒·格鲁塞 (Rene Grousset): «草原帝国» (Дала Имперясы), 国际文化出版社, 2006年, 北京, 11页.
17. 郭物: «国之大事 – 中国古代战车战马», 四川人民出版社, 2004年, 134页.

REZUME

Y.KUMARULY (Urimzhi)  
INFLUENCE OF NOMADIC HORSE CULTURE ON THE ANCIENT CHINESE  
MIDDLE FLAT CULTURE

The article deals with the influence of nomadic horse culture on the ancient Chinese middle flat culture. Thus there can be seen the old sides of ancient horse culture of nomads especially Turkic nomads.

Гиниятулла КУНАФИН

## ВОПРОСЫ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ В ТВОРЧЕСТВЕ БАШКИРСКИХ ПРОСВЕТИТЕЛЕЙ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА

*Мақалада XIX ғ. I-ші жартысында Башқортстанда башқұрт халқының басынан кешкен қиыншылықтары, бұл жағдайдың халықтың рухани өмірінде қалдырған ізі және дәл осы кезеңде зиялы қауымның кене жазба әдеби тілді реформалау және халықтың сөйлеу тіліне жақындату мәселелері жөнінде атқарған істері баяндалады.*

*Yazar başkurt halkının yaşadığı zorluklar, o sıradaki aydınların manevi açıdan yapıldan işleri kaleme almıştır.*

В многовековой духовной культуре башкирского народа можно выделить немало этапных моментов. Первая половина XIX в. является одним из таких важных этапов его истории. В этот период в Башкортостане начался процесс разложения феодального строя и развития капиталистических отношений. Замена старого новым захватила не только материальную сферу, но и настойчиво стала вторгаться в область духовной жизни. В связи с усилением экономических и культурных связей народов России в условиях капиталистических отношений продвинулась вперед культура и искусство слова башкирского и других народов края. Именно в этот период башкирская духовная жизнь вступила в этап перехода от средневековой идейно-эстетической системы к системе нового типа. В ней усилился процесс сближения философской, этической и эстетической мысли к реальной действительности, усилился процесс отмежевания в ней народно-демократического и религиозно-мистического направлений, довольно сильно дало о себе знать стремление к новому, прогрессивному. В это время перед творческой интеллигенцией встали вопросы реформирования и сближения старого письменного литературного языка тюрки к разговорному языку народа, переустройства образовательной системы в соответствии с требованиями времени, формирования философской мысли реалистического направления, выступающей против средневековой идеологии, духовно-мыслительному застою, призывающей народ к активной деятельности.

Все эти вопросы имеют прямое отношение к духовной культуре народа, прежде всего – к литературе. Качественные изменения реалистического, народно-демократического характера в ней зависели от того, как эти проблемы будут решаться, которая из них будет выдвинута на первый план. Исторические факты говорят, что представители творческой интеллигенции первой половины XIX в. направили свое внимание прежде всего на вопрос реформирования старого письменного литературного языка. Они хорошо понимали, что сближение письменного литературного языка тюрки к разговорному языку народа невозможно поставить на новую основу систему

образования и воспитания, превратить ее в настоящий очаг, способствующий быстрому развитию интеллектуально-культурного уровня народа, формировать у него нового, реалистического взгляда на мир, национального самосознания, художественно-эстетического мышления, что консерватизм в старом письменном языке сдерживает естественное развитие национальной культуры и литературы. При этом многие башкирские творческие деятели в своих поисках ориентировались на передовую русскую и европейскую культуру, как и представителей интеллигенции братских тюркских народов, стремились к развитию на ее примере своей национальной культуры, ее прогрессивных научных и гуманистических традиций. Они воспринимали не только художественно-эстетический опыт русской и европейской культуры, но и ее историко-философские и просветительские идеи. В этом отношении заслуживает внимания творческая деятельность просветителей-ученых и писателей М.Иванова, С.Кукляшева и М.Биксурина.

В 1842 г. преподаватель восточных языков в Оренбургском Неплюевском военном училище Мартиниан Иванов (род. в 1812 г.) составил и издал в Казани грамматику татарского языка\* и литературный сборник под названием «Татарская хрестоматия». В них автор весьма настойчиво высказал мнение о необходимости понятного башкирским и татарским народным массам письменного литературного языка [1, 130–132]. Так называемый язык тюрки он считал «книжным», сложным и непонятным для представителей «оренбургского наречия», то есть башкирского, татарского и казахского языков. Видя основу изучения народного языка в фольклоре, М.Иванов глубоко интересовался устным творчеством башкир, и, преследуя цель создать именно понятную широким народным массам книгу, включил многие его образцы в свою хрестоматию.

М.Иванов тонко чувствовал житейскую мудрость фольклора и при сборе его образцов обращал главное внимание на их содержание и художественную красоту. В произведениях устного творчества он видел не только источник создания письменного литературного языка нового типа, но и просвещения народа, воспитания у него высоких моральных качеств и эстетических чувств. Не случайно собранные им образцы фольклора принадлежат к тем его жанрам, в которых больше, чем в других жанрах устного народного творчества, заложена сила идейно-эстетического воздействия, проявляются находчивость и остроумие народа, его наблюдательность и жизненная философия, думы и чаяния. Например, содержание значительной части приведенных в хрестоматии народных песен составляют размышления над жизнью, мысли о природе, переживания любящих друг друга молодых людей, чувства разлуки и одиночества, тоски по родной земле и близким.

---

\* Под этим названием М.Иванов и другие башкирские ученые-писатели прежде всего подразумевали группу тюркских языков, в частности, как пишет сам М. Иванов, «оренбургские наречия» - башкирский, татарский, казахский языки.

Стремление башкирских деятелей культуры усовершенствовать письменный язык тюрки, приблизить его к общенародному разговорному языку, осуществить качественные изменения в литературе привели их к широкому обращению к достижениям не только устного творчества родного народа, но и искусства слова других народов, в первую очередь — реалистической русской литературы. Башкирских писателей и ученых привлекали прежде всего демократический дух русской художественной литературы, совершенство и живость ее языка. Свои взгляды на литературу и язык многие из них стремились выразить путем перевода написанных доступным широким народным массам языком и реалистическим методом произведений именно таких прогрессивных литератур, как русская.

М.Иванов перевел и поместил в свою хрестоматию рассказы «Орант» и «Вольдемар», а также 17 басен, значительная часть которых принадлежит И.А. Крылову. Среди них встречаются также басни И. Дмитриева и И. Хемницера. Причину своего обращения к русской литературе он объясняет тем, что не нашел ни в творчестве восточных писателей, ни в башкирских и татарских письменных литературах таких произведений, язык которых был бы так понятен простым людям.

Разумеется, в своей переводческой деятельности М.Иванов не имел в виду лишь вопросы языковой культуры. Для него была важной и идея, заложенная в содержании произведения. Как педагог и поборник просвещения, он особое значение придавал проблемам нравственного воспитания. Яркое свидетельство тому — переведенная им демократическая по духу повесть В.Панаева «Иван Костин» (1829), которая является одним из творческих явлений, утверждающих принцип народности в русской литературе. В предисловии к ней В.Панаев призывает писателей повернуться лицом к народной жизни, создавать такие произведения, содержание и язык которых были бы близки широким народным массам, и в своей повести сам стремится претворить в жизнь эти принципы: выступает в защиту народных интересов, против бесправия крестьян и произвола власть имущих.

Повесть была написана в то время, когда жизнь русского крестьянина только стала объектом художественного исследования. Это значит, что с первых же дней своего зарождения новая реалистическая башкирская литература — литература просветительского направления проявляла интерес к демократической, антикрепостнической тематике. С этой точки зрения хрестоматия М.Иванова представляет огромный интерес как факт общероссийской литературной жизни той эпохи [2, 37-43].

В 50-е годы XIX в. был подготовлен еще один учебно-популярный сборник «Диван хикайте татар» [3] со словарем. В предисловии к нему автор, преподаватель восточных языков Оренбургского Нешлюевского кадетского корпуса Салихьян Кукляшев (1811-1864), дает классификацию тюркских языков, общую оценку состоянию языковой культуры жителей тюркоязычного Оренбуржья. Поддерживая предложенную в свое время

И. Н. Березиным классификацию [4, 1-25], он делит их на три самостоятельные группы – чагатайскую, турецкую и татарскую. К последней группе он относит татарское, башкирское, киргизское (казахское. – Г.К.), ногайское, кумыкское, карачаевское, каракалшакское и мишарское «наречия». Далее С. Кукляшев турки того времени, выполняющий и для башкир функцию письменно-литературного языка, он делит на простой, канцелярский (деловой) и научный (книжный) стили [3, 1-3]) и богатые литературные материалы в своей хрестоматии располагает в соответствии с этим делением. В первую очередь он помещает примеры из фольклора — пословицы и поговорки, байты и сказы, а также отрывки из историко-литературных сочинений, возникших на основе шежере. В качестве примеров канцелярского (делового) стиля С.Кукляшев дает образцы разных писем и купеческих расписок. Примеры так называемого «научного» (книжного) стиля представлены стихотворениями поэтов-суфиев Х.Салихова, А.Каргалы и др. С.Кукляшев приводит также отрывки из поэмы А.Фирдоуси «Шахнаме», воспевающие идеи справедливости и гуманизма, басни И.Крылова и И.Дмитриева, рассказы и новеллы в собственном переводе с русского и восточных языков, и тем самым выступает в роли активного пропагандиста идей дружбы народов, укрепления их культурных и литературных связей.

Материалы хрестоматии отличаются разнообразием тематики, привлекательностью сюжета. Главный герой многих из помещенных в ней произведений — простой народ. Их идейное содержание направлено на воспитание у читателя высоких моральных качеств, любви к знаниям, человечности. Как видно из сказанного, в своей творческой деятельности С.Кукляшев во многом следует идейным устремлениям раннего российского просвещения. В частности, опираясь на теорию «трех штилей» М.Ломоносова, он так же, как и русский ученый, фактически разрушив основы старой эстетики, перешагнул рамки канонической поэтики.

К середине XIX в. среди башкирских писателей и ученых начинают выделяться такие, у которых четче проявляются национальные черты. Яркое свидетельство тому — творчество преподавателя восточных языков того же Нешповского кадетского корпуса, сотрудника Русского географического общества и действительного члена его Оренбургского отделения генерала Мирсалиха Биксурина (1819–1903)\*. В его книге «Башкорт һәм кыргызарзың (казактарзың. – Г.К.) Ырымбур крайында булган һөйләштәренә һәм рус-фарсы-татар һүззәренә, һөйләшеү һәм дәрәҗ

---

\* М. Биксурина – наставник видного башкирского ученого-просветителя и писателя М. Уметбаева и крупного казахского просветителя И. Алтынсарина.

языку әлгәләренәң кушымтаһы менән ғәрәп, фарсы һәм татар телдәрен өйрөнөүгә башланғыс кулланма» («Начальное руководство к изучению арабского, персидского и татарского языков с кратким объяснением существующих в Оренбургском крае наречий башкир и киргизов (казахов. — Г.К.)» - Казань, 1859; 2-е издание — 1869) впервые на башкирском языке под названием «Батыр батшаның әкиәте» («Сказка о смелом царе») печатается один из эпизодов распространенного в свое время среди русских сказания о Петре I. В 1861 г. в «Ученых записках императорского Казанского университета» (кн. 3) при содействии М.Биксурина на башкирском языке публикуется уже башкирская сказка «Өс туған» («Три сына»). Все эти работы – первые попытки создания башкирского национального литературного языка на основе общенародного разговорного языка. Не случайно еще в то время к ним обращались видные российские востоковеды. Так, «Сказка о смелом царе» была включена в «Турецкую хрестоматию» (Казань, 1876) И.Березина. Значение изданных М.Биксуриным произведений как источника по изучению разговорного языка башкир в середине XIX в. отметил известный тюрколог Н.Ильминский [5, 58].

М.Биксурия стремился подойти к произведениям башкирской письменной и устной литературы дифференцированно, исходя из их жанрово-стилевой природы. В своей книге он располагал их по отдельным группам. Стихотворения-байты (двустипшия), сказания и новеллы представлены им как произведения письменной литературы, а сказки, пословицы и поговорки — как образцы фольклора.

М.Биксурия был не только широкоэрудированным лингвистом, фольклористом и педагогом, но и талантливым публицистом. В своем сборнике статей и очерков «Туркестанский край» (Казань, 1872) он критикует религиозный фанатизм, схоластическую систему обучения, считая их главным злом на пути общественного развития, ратует за обучение мусульманских девочек наравне с мальчиками, за распространение среди народных масс светских знаний, выступает за внедрение достижений науки в промышленность и сельское хозяйство. Развитие торговли, укрепление и расширение экономических и культурных связей между народами, по его мнению, являются одним из главных факторов в повышении уровня их культуры и благосостояния. М.Биксурия поднялся до понимания обусловленности общественных отношений социально-экономическим развитием общества. Он выступает за капиталистическое развитие, призывает подготовить народ к восприятию новых общественных отношений, для чего необходимо усилить культурно-просветительскую работу, пропаганду светских знаний.

Ведя речь о творческой деятельности М. Иванова, С.Кукляшева, М.Биксурина, следует отметить, что они, как ученые-лингвисты и писатели, одним из верных путей глубокого и быстрого овладения любым языком считали изучение его в комплексе, в неразрывной связи с другими языками. В своих трудах многие положения фонетического и грамматического строя башкирского, казахского и татарского языков они разбирают в сравнительном плане (М. Иванов, С. Кукляшев) или же в сопоставлении с арабским, персидским и русским языками (М. Биксурин) и в качестве иллюстрированного материала часто привлекают образцы фольклора, и произведения письменной литературы, созданные на этих языках. В этом отношении их труды являются *первыми опытами сравнительно-сопоставительного изучения родственных и неродственных языков* не только в башкирской лингвистике, но и во всей российской тюркологии.

Таким образом, творческие поиски М.Иванова, С.Кукляшева и М.Биксурина по своей идейной направленности носит просветительский характер. Их труды ярко свидетельствуют о том, что в первой половине XIX в. в Башкортостане интенсивно шел процесс перехода от старого, канонического самосознания к новому философскому, этическому, художественно-эстетическому, языковому самосознанию. Следует сказать, что почва для этого процесса в Башкортостане появилась спонтанно, внутри самого башкирского общества. Башкирский народ уже в XVII—XVIII вв. прошел испытания национально-освободительных и социальных войн, что не могло не повлиять на рост его общественного сознания, не способствовать возникновению тенденций для формирования новых социально-политических, этических, философских и художественно-эстетических взглядов. К тому же, в конце XVIII — в первой половине XIX в. в Башкирии начали складываться экономические основы этих взглядов, что в свою очередь привело к формированию и дальнейшему развитию нового, народно-демократического направления общественной и художественно-эстетической мысли — просветительства, осуждающего средневековые порядки, патриархально-феодалную идеологию, отсталость культурной жизни.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

1. Татарская грамматика, составленная Мартинианом Ивановым, Казань: Изд-во императорского Казанского университета. 1842.
2. Вильданов, А.Х., Кунафин, Г.С. Башкирские просветители-демократы XIX века, М.: Наука. 1981
3. Кукляшев, С. Диуан хикәйәте татар, Казан: Император Казан университеты матбағаны. 1859.
4. Recherches sur les dialectes musulmans. I. Systeme des dialectes turcs (1849), Ученые записки императорского Казанского университета, кн. 2.
5. Ильминский, Н. «Вступительное чтение в курс турецко-татарского языка», Ученые записки императорского Казанского университета, кн. 3. 1861.

G. KUNAFIN (Ufa)

SPIRITUAL CULTURE PROBLEMS IN BASHKIR WORKS OF EARLY 19<sup>TH</sup> CENTURY

In the first half of XIX's century the process of decomposition feudal system and development of capitalistic relations began in Bashkortostan. Replacement of "old" with "new" captured all spheres of public life. The process of intimacy philosophical, etic, artistic-esthetic conception to reality in spiritual and cultural life of Bashkirs became stronger. Before creative intellectuals appeared a lot of question such as reforming the old written literary language of Turkys, rearranging educational system in compliance with demands of the times, forming philosophical thoughts of realistic trend which stand against medieval ideology, spiritual-intellectual depression invocatory nation to activity. In search of ways solving these problems of enlightening character the leading Bashkir creative figures as M. Ivanov, S. Kuklashev, M. Byksurin directed their attention toward democratic traditions of folklore, the leading Russian and European culture and enlightening idea. They aimed at development in their example their own national spiritual culture of democratic trend accusing medieval order, feudal ideology, backwardness of cultural life.



Мурадгелди СОЕГОВ

НЕ МЕНЕЕ ИЗВЕСТНЫЙ НАСТАВНИК ИЗВЕСТНОГО ВОСПИТАННИКА:  
НИЯЗКУЛИ ХАЛИФЕ И АБУ НАСР КУРСАВИ  
(Краткий обзор литературы)

*Муджаддит-нақшбандилердің шайхы Ниязкули Халифе ат-Туркмени (?-1821) Шығыс Түркістанда туып өскен, Бұхара эмиратында жоғары дәрежеге ие болған және мұсылман білім беру саласында реформаларды қолдап отырған. Ол А.Курсави сияқты басқа да шәкірттерімен бірге ХХ ғасырдың басында-ақ татар, түркмен және басқа да түркі халықтарының қоғамдық өмірінің көптеген жақтарын қамтып үлгерген, болашақта джадидтік қозғалыстың басталуына жағдай жасаған.*

*Mudjeddi-nakşbandicilerin Şeyhi N. Halife at-Türkmeni (?-1821) doğu Türkmenistanlı ve Buhara emirliğindeki en etkili insanlardan olmuştur. Ayrıca A. Kursavi'le birlikte müslüman bilim sistemine yenilikler getirmeye çalışmıştır. Böylelikle XX asrın başındaki tatar, türkmen ve başka türk halklarının manevi dünyasını doğrudan etkilemiştir.*

Татарский исследователь Айдар Хабутдинов свою статью «Лидеры нации: Габдуннасыр (Абу Наср) Курсави — татарский Лютер», опубликованную в журнале «Идель», начинает следующими словами: «Каждое реформаторское движение имеет своего отца-основателя. Его взгляды настолько противоречат позициям современников, что он уходит с горсткой учеников в будущее, не понятый своими современниками. Только его победившие последователи через многие годы возносят личность основателя движения на пьедестал. Но тогда безжалостное время уже стерло черты первоначального облика, превратив реального человека в легенду» (цитировано по сайту «Татарская электронная библиотека» в Интернете). Эти слова ученого, написанные о А. Курсави, можно с уверенностью отнести и к его учителю — Ниязкули Халифе ат-Туркмени.

Действительно, знаменитый татарский религиозный реформатор, тонкий знаток мусульманского права, талантливый педагог и философ Абу Наср (Габдуннасыр) ибн Ибрахим ибн Ярмухаммад ибн Иштирак ал-Курсави (1776-1812) получил по тем временам превосходное образование, обучаясь в бухарском медресе «Чар Минар» (другое название: «Медресе Халифе Ниязкули»). Оставленное последующим поколениям рукописное наследие А. Курсави содержит более десяти сочинений, хотя он умер сравнительно молодым, не достигнув даже 38-летнего возраста.

Современный татарский ученый А.Н. Юзеев в разделе «Реформаторские взгляды А. Курсави» своей книги, посвященной «Философской мысли татарского народа» (Казань, 2007), пишет, что в Бухаре «А. Курсави проходит курс обучения у известного ученого-суфия

накшбендийского тариката шейха Ниязули ат-Туркмени», но «шейх ат-Туркмени не смог его обратить в число приверженцев суфизма, хотя после четырех лет обучения А. Курсави даже получил у него иджазу – разрешение быть суфийским наставником» (здесь и далее нами несколько уточнено правописание личных имен – М.С.). А.Н. Юзеев, ссылаясь на соответствующие труды Ш. Марджани, отмечает также, что «в 1808 году А. Курсави оказывается на межлисе у эмира Бухары Хайдара б. Масума ал-Мангыти (прав. 1800-1826) окруженный своими противниками-традиционалистами, требующими смертной казни (только шейх Ниязули ат-Туркмени вступился за него). Под угрозой казни его заставляют отказаться от своих убеждений... После этих драматических событий А. Курсави отправляется в Хиву» (стр. 66-67).

В отличие от А. Курсави, письменные труды и практическая работа которого в последующем постоянно находились и находятся в центре внимания ученых, многие вопросы жизни и деятельности его наставника и заступника до настоящего времени остаются малоразработанными или неразработанными вовсе. Так, например, не установлена до сих пор дата его рождения, исследователями выявлены не все его труды, которые хранятся в рукописных фондах Апхабада, Ташкента, Казани, Санкт-Петербурга, остаются пока не изученными уже известные ученым произведения и другие.

Первым из туркменских ученых, писавших о нем еще в двадцатые годы XX века, был Абдулхеким Кульмухаммедов (1885-1931) – видный литературовед, писатель и поэт. В его последней и бесценной книге на русском языке «Материалы по Среднеазиатским литературным памятникам», изданной в Апхабаде в 1931 году, находим несколько подробных сведений по интересующему нас вопросу. Из данной работы явствует, что полное имя знаменитого туркменского мистика, наставника А. Курсави было Ниязули ибн Шахнйаз ибн Балта Суфи. Из работ других авторов узнаем, что он был знаменит также под другими своими именами: Ниязули ат-Туркмени, Ниязули Халифе, Ишан Туркмени, Халифе Ниязули, Хезрети Ишан, Ниязули Ишан. Свои произведения на туркменском и персидском языках Ниязули писал под псевдонимом Ниязи. Отдельные его труды были переписаны сравнительно поздно: в 1915 году Назармухаммедом Бадахшани. В литературе встречаются только отрывки его поэтических произведений.

Родом он происходил из туркменского племени эрсари (арсары), колена кызыляк (Халачский этрап современного Лебапского вейлята Туркменистана). Далее А. Кульмухаммедов пишет: «Прославился он в Бухаре в конце XVIII и начале XIX вв. в период правления Мир-Масума-шах-Мурада и его сына Мир-Хайдара. В период правления Эмир-Данияла приехал он в Бухару, где получил высшее образование. Сперва он был мюридом Идрис-Ишана (из племени эрсари, рода кылгысты), затем мюридом Мусахана Дехбиди (Самаркандский области). В 1222 г. хиджри – 1807 г. н.э. Ниязи построил в Бухаре медресе» (стр. 44). Это было новое здание медресе «Чар

Минар», которое среди талибов имело название Медресе Халифе Ниязкули. В начале XX века в нем работали преподаватели-прогрессисты Дамулла Ибрахим Мудеррис и Дамулла Икрам Мудеррис – стойкие последователи Ниязкули ат-Туркмени. Примерно в это время, а именно перед выездом в Стамбульский университет, там обучался и А. Кульмухаммедов.

Из числа учеников Ниязкули Ишана, наряду с А. Курсави, вышли также другие видные личности, такие как: туркменский поэт Абдурахман Зинхари (1790-1878) и святой Ак Ишан, гробница которого находится в Бахарлинском этрапе (бывший Бахарден), и он до настоящего времени пользуется большим почитанием у всего населения Ахалского ваята Туркменистана.

Не случайно французский ученый Thierry Zarcone в своей работе «Суфийские движения в Татарстане и Средней Азии в XX веке», помещенной в 19-м томе энциклопедии “Türkler” (Ankara, 2002), упоминает Ниязкули ат-Туркмени как признанного всеми шира (наставника) приверженцев накшбендизма в XVIII-XIX веках (стр. 47).

Из статьи Гульнары Идиятуллиной, опубликованной в первом номере журнала «Минарет» за 2004 год, узнаем, что у шейха Ниязкули Туркмени кроме А. Курсави был также ряд других учеников-татар (цитируется по варианту в Интернете): «Духовные искания, стремление к нравственному совершенствованию приводят его (А. Курсави – М.С.) к шейху Ниязкули Туркмени (ум. 1820/21). Представитель тариката накшбендия-муджеддия, шейх был известен как поборник чистоты Ислама, строгого соблюдения Шариата и, благодаря безупречной репутации, пользовался в Бухаре огромным почтением. Будучи его мюридом, Курсави в окружении шейха встретил многих своих соотечественников, впоследствии ставших близкими друзьями, приверженцами и популяризаторами его учения, которое назовут «маслак (путь) Курсави». За четыре года, проведенные в общении с шейхом, окончательно установились его взгляды, оформилось мировоззрение».

Действительно, Ниязкули Ишан Ниязи пользовался в Бухаре чрезвычайным авторитетом. В качестве примера А. Кульмухаммедовым описывается следующее событие: Умер Ниязкули Ниязи в 1236 г. хиджри – 1821 г.н.э. Бухарский правитель Мир-Хайдар лично присутствовал на его похоронах, где выразился, что в Бухаре было два эмира, из коих один умер, а один остался. Здесь он подразумевал покойного. Из этих слов бухарского правителя можно заключить, насколько велико было в Бухаре влияние Ниязкули-ишана (стр. 45). Он был захоронен в известном в Бухаре кладбище, где покоились тела таких знаменитостей прошлого, какими являются Ходжа Исхак, Махтум Намангани и многие другие.

Случай с А. Курсави в Бухаре в 1808 году, приведенный нами выше по книге А.Н. Юзеева, А. Кулмухаммедов излагал кратко и в несколько ином контексте: «Ниязи был покровителем целого ряда либеральных ученых, живших в то время. К числу таковых относился известный татарский ученый Абу Наср ал-Курсави, обвиненный в атеизме в Бухаре в период правления

Мир-Хайдара. Благодаря содействию Ниязкули-ишана, последнему удалось спастись из Бухары бегством» (стр. 44-45).

В кандидатской диссертации М. Аннамухаммедова «Из истории литературы Восточного Туркменистана в XIX веке: Зинхари, Аллахи, Шукури», которую он защитил в 1966 году, и в его очерке «Ниязкули Ниязи», включенном во второй том (книга вторая) «Истории туркменской литературы» (Ашхабад, 1976) наряду с некоторыми новыми данными, в основном, приводятся те же сведения, которые содержатся в указанной книге А. Кульмухаммедова.

В цитированной выше статье Гульнары Идиятуллиной находим более подробное описание упомянутого выше события с изложением основных его этапов и причин: «По прошествии некоторого времени Курсави вновь отправляется в Бухару... Бухарские улемы считали обязательным придерживаться одного из мнений ученых прошлого, что число божественных атрибутов - семь или восемь, однако Курсави не поддерживал их. Единственный путь, утверждал он, заключается в использовании по отношению к Богу тех определений, которые были даны Им Самим в Коране. В Коране же не говорится об ограничении их каким-либо числом и не устанавливается различие между сущностными и несущностными атрибутами Бога. Взгляды Курсави вызвали острое недовольство определенной части бухарских улемов. Устроенное в месяце сафар (апрель) 1808 г. по этому случаю собрание (меджлис), на котором присутствовал сам эмир Хайдар, ставило целью выяснение богословских убеждений татарского улема. Итогом стало издание фетвы (богословско-правовое заключение), согласно которой любой мусульманин, не признававший семь или восемь божественных атрибутов, считался вероотступником и подлежал смертной казни. Фетва была подписана видными улемами и муфтиями, включая эмира. Однако, несмотря на фетву, казни Курсави не последовало. Шейх Ниязкули открыто выступил в защиту своего ученика и даже угрожал возмутить народ против эмира, если тот немедленно не освободит его. В итоге мятежного улема вынудили отречься от своих слов, сочинения его были публично сожжены, улицы Бухары огласились криками о запрещении под страхом смерти держать у себя в доме эту «крамолу». Курсави по совету шейха тайно бежал из города». В этой связи здесь хотелось бы специально констатировать, что в результате необоснованной репрессии в годы сталинизма видных ученых, писателей и других деятелей национальной культуры, в том числе А. Кульмухаммедова, многие страницы истории духовной культуры туркменского народа были незаслуженно забыты. К ним постепенно стали возвращаться лишь после «хрущевской оттепели». Но упущенное туркменскими учеными было нелегко наверстать, особенно в области изучения истории религии и суфизма, в целом, и жизни и деятельности Ниязкули ат-Туркмени, в частности. Приобретение Туркменистаном государственной независимости, особенно возобновление

своей работы Академии наук Туркменистана ознаменовалось началом нового этапа в развитии туркменской науки.

Изложенные выше данные позволяют утверждать, что, являясь «покровителем целого ряда либеральных ученых», в первую очередь был таковым сам Ниязкули-ишпан Туркмени, и он является важной фигурой в истории развития религиозного реформаторства в Средней Азии и Поволжье в XVIII-XIX веках. Об этом свидетельствует, в частности, работы отдельных турецких авторов.

Турецкий ученый Ahmet Kanlidere в своей статье, опубликованной в журнале “Türkiye Günlüğü” за номером 46 от 1997 года, также считает Ниязкули Ишана ат-Туркмени шейхом братства муджеддидия, которое является реформаторским ответвлением накшбендийского тариката (стр. 94). Основали муджеддидие, позднего накшбендизма, уроженец Ренджаба, шейх Гулам-Али Абдуллах Делхеви и его последователь Рауф Ахмет Муджеддиди в Индии. Именем последнего в последующем названо данное реформаторское ответвление накшбендийского тариката. Следует особо отметить, что слова «муджеддидие» и «джадидизм» в арабском языке имеют общий корень.

Небезынтересно будет узнать, что муджеддидие, основанное в Индии, нашло своих приверженцев в Средней Азии в XVIII-XIX веках в лице Ниязкули-ишана ат-Туркмени и его учеников, а тарикат кубравия, который основал великий шейх из Кунья-Ургенча Неджеддин Кубра (1145-1221) в XII-XIII веках, в настоящее время, согласно данным посольства Индии в Ашхабаде, имеет очень широкое распространение среди индийских мусульман. После создания шейхом Бахаведдином Накшбенди (1319-1389) в XIV веке нового тариката в Бухаре, существовавшие до этого в Средней Азии тарикаты (ясавие, кубравие и другие) вошли в его состав и растворялись в нем, имея общее название накшбендидие (накшбендизм).

Среди туркмен, особенно лебашских и марыйских, до настоящего времени живы рассказы о чудесах, сотворенных Ниязкули Ишаном. Одна из таких легенд, которую записал и опубликовал на страницах периодических изданий фольклорист Умюр Эсенов, посвящена истории как не просвещенные невежды устроили странную проверку святости тогда еще молодого ишана. Они в тайне от ишана приготовили плов из риса и копячьего мяса и подали на его стол. Ниязкули Ишан не стал есть плов, а кончиком своего среднего пальца постукивал об край тарелки с полным гарниром из риса и жаренного копячьего мяса, тихо сказав при этом: «Встань, божья тварь, и уходи прочь!». Рассказчики уверяют, что после этого, действительно, копячье мясо заново превратилось в большого живого кота, который быстро выпрыгнув из тарелки, мяукнув, ушел прочь. Все это говорит о том, что историческая личность Ниязкули Ишана оставила в народной памяти глубокий след и, в последующем, став фольклорным материалом, превратилась в легендарно-религиозный образ.

Ниязкули Ишан ат-Туркмени, являясь шейхом муджеддидистов-накшбендистов, носил также высший религиозный титул Бухары – сан «Халифе», который соответствовал титулу «Шейх-ул-Ислам» в Османской империи. Практически он был вторым лицом после правителя-эмира. Несмотря на занимаемое высокое положение в государстве, он не был высокомерным человеком. Ходил пешком по селам и городам страны, встречался с простыми единоверцами, прислушивался к нуждам и чаяниям народа. Содействовал открытию на местах новых мектебов и медресе. Каждый год, выезжая из Бухары, определенное время жил в родном селе Кызыляк, что на правом побережье Амударьи. В подобие древним огузским камам-шаманам и в отличие от других мусульманских мистиков, он ходил среди народа в национальной мужской одежде, которую носили туркменские аксакали-яшули. Об этом и некоторых других сторонах жизни Ниязкули Халифе рассказывается в одноименной большой статье современного религиозного деятеля, переводчика Корана на туркменский язык Ходжа-Ахмеда Ахуна, которая была опубликована на страницах июльских и августовских номеров газеты «Watan» за 1997 год.

Насыщенный о славе шейха Ниязкули Ишана однажды из Западной Туркмении к нему в Кызыляк приехал сам Махтумкули Фраги (1733-1818) – великий туркменский поэт-классик. Дошедшая до нас народная молва гласит: их непосредственная встреча по неопределенной причине не состоялась, но состоялась между ними заочная переписка в стихах. Сохранилось из этой переписки только одно стихотворение Махтумкули Фраги в рукописном варианте. Существует разного рода легенды, порою взаимоисключающие, которые содержат рассказы об отношениях этих двух великих туркмен между собой.

Из суфийской поэзии Ниязкули Ниязи характерным является следующее его двустишие, которое посвящено Всевышнему (подстрочный перевод с туркменского):

*О, увидев твой бесподобный лик лишь однажды, в единственный раз,  
Я могучей силой привязанности навсегда и тяжело заболел тобой.*

Ниязкули ат-Туркмени был не только большим суфийским поэтом, превосходными являются также его переводы из персидской поэзии, особенно стихов великого туркменского шейха Мевлана Джелал-ед-Дина Руми (1207-1273), основателя тариката мевлевие в XIII веке в г. Конья (Турция). Рукопись одной небольшой поэмы Джелал-ед-Дина Руми в переводе Ниязкули Ниязи на старотуркменский язык А. Кулмухаммедов приобрел у амударьинских туркмен (современный Лебапский вেলাят) летом 1928 года и включил ее описание в упомянутую выше книгу (стр. 44-45), изданную в Ашхабаде в 1931 году на русском языке. Другая рукопись данного произведения в свое время была увезена в Санкт-Петербург акад. А.Н. Самойловичем (1880-1938). В настоящее время список, приобретенный

А. Кулмухаммедовым, хранится в Национальном институте рукописей Академии наук Туркменистана (инв. Е 45) и представляет собой всего 208 строк месневи, написанных почерком насталик на семи страницах самаркандской бумаги. В последних строках находим необходимые сведения об их авторе, переводе и переводчике (подстрочный перевод):

*Написал это произведение мулла Руми на фарси,  
Поэтому тюркский народ бессилён в понимании его.*

*Я сотворил лёгкость для тюркского народа,  
Переведя данное произведение на их язык.*

*Молвит бедный и несчастный Ниязи: «О, Единосущный!  
Не дай опозориться мне перед этим бранным миром!».*

Полностью данная поэма Джелал-ед-Дина Руми, которая переведена в свое время Ниязкули Ниязи на старотуркменский язык, была опубликована нами с кратким предисловием в двух номерах еженедельника «Zaman - Türkmenistan» от 21 и 28 августа 2004 года под названием «Ummatym».

В конце статьи следует специально оговорить, что почти для всех авторов цитированных выше работ основным источником сведений о Ниязкули Ниязи ат-Туркмени послужили всего две книги, а именно: «Тухфет ул-Мусемми ел-Зайран» Наср-ед-Дина Бухары (Новая Бухара – Каган, 1910) и Сборник, посвященный столетию со дня рождения Ш. Марджани (Казань, 1915).

В заключении хочется надеяться, что в будущем научные сотрудники из числа нашей талантливой молодежи путем анализа большого количества первоисточников будут проводить более глубокие и всесторонние исследования, посвященные жизни и деятельности Ниязкули ат-Туркмени, а также вводить в научный обиход все его рукописные труды, который, являясь видным религиозным реформатором, совместно с А. Курсави и другими своими учениками на ниве мусульманского образования Бухары подготовил необходимую и благодатную почву для возникновения в будущем прогрессивного джадидского движения, охватившего уже в начале XX века многие стороны общественной жизни татарского, туркменского и других тюркских народов.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Абу-н-Наср Курсави. Наставление людей на путь истины (ал-Иршад ли-л'ибат). Пер с араб. Г. Идиятуллиной. Казань. Татар. кн. изд-во, 2005.
2. Хабутдинов А. Бухарское образовательное влияние на татарскую элиту в XVIII-XIX вв. <http://www.portalcredo.ru/site/print.php?act=lib&id=2019> (20.02.2010)
3. Хабутдинов А. Лидеры нации: Габдуннасыр (Абу Наср) Курсави — татарский Лютер. <http://kitap.net.ru/habutdinov/1-2.php> (15.02.2010)
4. Идиятуллина Г. Жизнь и наследие Курсави.

<http://www.islam.ru/pressclub/histori/jinakur/> (17.02.2010)

5. Соегов М. Магтымгулы Пырагы ве Ныязгулы Ныязы // Мугаллымлар газети. Ашгабат, 1998. № 54 (6361), 18 мая.
6. Соегов М. Милли билим тарыхындан: Унудылан сахыпалар // Мугаллымлар газети. Ашгабат, 1999. № 6 (6459), 15 января.
7. Söyegov M. Tasawwufyn yol-yodalarynda // Mugallymlar gazetesi. Ashgabat, 2000. No 129 (6738), 8 noyabr.
8. Söyegov M. Nakshibentligin Saygin Üstadi Niyazkulu Halife veya Ceditciligin Ortaya Cikishindan Önceki Tarihine ait Bazi Bilgiler // Bülten Press. Ashgabat, 2004. Sayi: 56. Sayfa: 20-21.
9. Söyegov M. Nakshibendi Mutasavviflik Zincirinin XVIII-XIX. Yüzyildaki Saygin Üstadi Halife Niyazkulu Türkmeni // Türk Dünyasi Arastirmalari. Istanbul, 2004. Shubat. Sayi: 148, Sayfa: 1-5.

#### REZUME

**M.SOYEGOV (Ashhabad)**  
**A FAMOUS TEACHER OF FAMOUS FOLLOWER:**  
**NIYAZKULI HALIFE AND ABU NASR KURSAVI**  
( Brief review of publications)

Sheyh of Mudjeddids-Nakshbendists Niyazkuli Halife at-Turkmeni (?-1821) came from Eastern Turkmenistan and hold a high post in Buhara emirat. He began and always supported the reformation in Muslim education system. Thereby, he with A.Kursavi and with his other followers prepared the favourable ground for origin the Jadid movement in future, spread in the beginning of the twentieth century to the several sides of the social life of Tatar, Turkmen and other Turkic people.



С.Д. ДАУКЕЕВА

Ибн Аби Усайбиа об Аль-Фараби

Перевод очерка из книги средневекового арабского историографа  
«Источники сведений о разрядах врачей» ('Eǧéy fk- 'fyöê' ai óföfäfo fk-föbööê')

*Бұл мақала Абу Наср әл-Фараби туралы (870-950 жж.) «Источники сведений о разрядах врачей» атты ортағасыр араб тарихшысының еңбегінен алынған өмірбаяндық очерктің аудармасы болып табылады.*

*Makale arab tarihçisi İbn Abi Usaybiya'nın "Doktorların dereceleri hakkındaki bilgiler" kitabındaki El-Farabi hakkında yazılan biyografik makalesinin çevirisidir.*

(98) Он – Абу Наср Мухаммад ибн Мухаммад ибн Узлаг ибн Тархан. Его город – Фараб, это один из городов тюрков на земле Хорасана.

Его отец, перс по происхождению, был предводителем войска. [Фараби] некоторое время жил в Багдаде, затем переехал в Сирию [Дамаск] и оставался там вплоть до своей смерти.

И был он – да смилостивится над ним Аллах! – превосходным философом и достойным имамом, овладел в совершенстве философскими науками и был искусен в науках математических, преуспел усердием, был силен умом, избегал низменного, довольствуясь лишь тем, что давало средства к существованию, и ведя образ жизни древних философов.

Он обладал силой в искусстве врачевания, был сведущ во всех его вопросах и занимался его практикой, не уклоняясь от [выполнения] частных дел.

Рассказывал мне Сайф ад-Дин Абу ль-Хасан Али ибн Аби Али аль-Амиди, что сначала аль-Фараби был сторожем в садах Дамаска. Он непрестанно занимался философией и рассуждал о ней, обращаясь к суждениям древних и истолковывая их смысл.

И был он так беден, что ночью, читая и сочиняя, пользовался светильником сторожа. Так он жил некоторое время. И [вскоре] обнаружились его достоинства [в овладении науками], его сочинения стали известны, его ученики умножились, и стал он одним из выдающихся учёных своего времени.

<sup>1</sup> Данный аннотированный перевод публикуется по книге С.Д. Даукеевой «Философия музыки Абу Насра Мухаммада аль-Фараби» (Алматы: Фонд Сорос-Казахстан, 2002). Перевод выполнен на основе издания: *Vjâ'ir Aestqy 'Fki. Fk-Aêhêôî ai k-vfâêlbh fk-'fhföbqqf* (Аль-Фараби в арабских источниках). Багдад, 1975. Страницы издания приводятся в круглых скобках.

Годы жизни Ахмада ибн Аль-Касим Ибн Аби Усайбиа – 1194–1270 гг.

Встретился с ним эмир Сайф ад-Даула Абу ль-Хасан Али ибн Абдаллах ибн Хамдан ат-Таглаби и оказал ему почёт, возвеличив его положение, и это определило его [судьбу].

(99) Передалось со слов некоторых шейхов, что Абу Наср аль-Фараби путешествовал в Египет в 338 г., затем вернулся в Сирию [Дамаск] и умер там в месяце раджаб 339 г. при Сайф ад-Дауле Али ибн Хамдане, в правлении халифа ар-Ради, и совершил над ним молитву Сайф ад-Даула с пятнадцатью людьми из своего окружения.

Рассказывают, что [Фараби] ничего не брал у Сайф ад-Даулы из того, чем его жаловали, кроме четырёх дирхемов серебром в день, которые он тратил на самое необходимое для жизни, не заботясь ни о внешности, ни о жилище, ни о прибыли.

И рассказывают, что питался он только соком сердец ягнят с базиликовым вином.

И рассказывают, что сначала он был кади<sup>2</sup>, но, почувствовав влечение к наукам, бросил [судейство] и полностью посвятил себя их изучению, пока окончательно не исследовал все [вопросы] разумного мира.

Рассказывают также, что он выходил ночью из своего жилища к сторожам и освещал их светильниками то, что читал.

В теории искусства музыки и его практике он достиг предела [мастерства] и овладел ими с таким совершенством, что нет [того, кто мог бы] его превзойти.

Рассказывают, что он изобрёл необыкновенный инструмент, который издавал чудесные звуки, вызывавшие волнения души.

И рассказывают, что он объяснил причину своего изучения мудрости тем, что один человек доверил ему все книги Аристотеля, и он согласился рассмотреть их, обратился к их чтению и продолжал до тех пор, пока не достиг совершенства в их понимании и не стал истинным философом.

И я переписал высказывание Абу Насра о значении понятия «философия». Он сказал: ««Философия» – греческое слово, заимствованное в арабском языке. Согласно учению [греческого] языка, оно означает «любовь к мудрости». Оно состоит из «фила» и «суфия»: «фила» есть «предпочтение», а «суфия» – «мудрость».

[Слово] «философ» производно от «философии» и, согласно законам их языка, [произносится] как «филусуфус» [...], что означает испытывающий влияние мудрости. А испытывающий влияние мудрости у них тот, кто определяет целью своего существования и предназначения своей жизни [достижение] мудрости.

(100) И передавал Абу Наср аль-Фараби о возникновении философии

---

<sup>2</sup> Судьей.

следующее [...]: «Философия стала известна в дни греческих правителей и распространялась после кончины Аристотеля в Александрии, вплоть до последних дней женщины<sup>3</sup>. После смерти [греческих правителей] и до [эпохи] правления тринадцати царей обучение этому делу продолжалось. За этот период [выделились], сменяя друг друга, двенадцать учителей философии, среди которых был [учёный], известный под именем Андроника<sup>4</sup>. Последней из этих правителей была женщина. И победил её Август, правитель Рима, уничтожил её [войско] и захватил государство. Он постановил произвести осмотр библиотек для изыскания в них прижизненных копий книг Аристотеля и копий книг Феофраста<sup>5</sup>. И он нашёл учёных и философов, посвятивших свои книги тому, о чём писал Аристотель. И он повелел переписывать те книги, которые были созданы в дни Аристотеля и его учеников, и свести их в [единое] учение, отказавшись от остальных, [более поздних философских работ]. Андроник руководил этим, и [Август] приказал ему сделать копии, с тем чтобы часть из них увезти с собой в Рим, а часть оставить в месте обучения в Александрии. И он приказал ему выбрать учителя, который заменил бы его в Александрии, а самому отправиться в Рим. Так возникло два центра преподавания [философии], и повеление [императора] исполнялось до тех пор, пока не было принято христианство, и упразднено преподавание в Риме. И он оставался в Александрии, пока его [учение] не было пересмотрено христианским правителем.

И собрались епископы и совещались между собой о том, что оставить из этого учения, а что запретить, и пришли к решению обучать по книге логики до последней из фигур, относящихся к бытию<sup>6</sup>, не обучая тому, что [следует] за ней, поскольку усматривали в этом вред христианству. И действительно, в допущенной ими [части учения] содержалось то, что помогало им в упрочении их веры. Эта часть и остальные рассмотренные ими [вопросы обсуждались] до тех пор, пока спустя большой период времени не возник ислам, и учение не переместилось из Александрии в Антиохию [Антакию]<sup>7</sup>. И оно сохранялось там долгое время, пока не остался один учитель, у которого было двое учеников, написавших [в дальнейшем] книги об этом. Один из них был жителем Харрана, а другой – Мерва<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> Имеется в виду последняя царица Египта Клеопатра (69–30 гг. до н. э.).

<sup>4</sup> Андроник Родосский (I в. до н. э.) – глава перипатетической школы, издатель и комментатор сочинений Аристотеля.

<sup>5</sup> Феофраст (Теофраст) из Эфеса (ок. 370–288 гг. до н. э.) – философ, логик, ученик Платона и Аристотеля.

<sup>6</sup> «Фигуры, относящиеся к бытию» (*fir'ek deli'elbqqf*) в данном контексте, вероятно, означает фигуры силлогизма.

<sup>7</sup> Усайба со ссылкой на аль-Фараби приводит исторически неверные сведения. Известно, что император Юстиниан Великий закрыл Академию Платона в Афинах и пресёк преподавание философии в империи. Его правление стало «золотым веком» открытия монастырей – на смену одним культурным очагам приходили другие. После закрытия Академии ведущее значение приобрела удалённая от Константинополя и оппозиционная ему Александрия. Преподавание философии было возобновлено в Антиохии. При этом именно логика как часть философии была легализована, поскольку служила обоснованию христианской догматики. Это, однако, случилось задолго до того, как «возник ислам», в правлении византийских императоров. Автор совмещает два исторических события, отдалённые друг от друга столетием.

<sup>8</sup> Усайба упоминает основные центры несторианской философии – Харран в северной Месопотамии и Мерв в Средней Азии.

Что касается жителя Мерва, то у него учились двое людей – Ибрахим аль-Маруази<sup>9</sup> и Йуханна ибн Хайлан<sup>10</sup>.

У харранийца же обучался епископ Исраил Куайри. И они отправились в Багдад, и Ибрахим занимался [вопросами] веры, а Куайри стал преподавать.

(101) А что касается Йуханны ибн Хайлана, то он также исследовал [вопросы] своей веры, а Ибрахим аль-Маруази переехал в Багдад и обосновался там. У аль-Маруази учился Матта ибн Йунан<sup>11</sup>, изучавший в то время науку [логики] до последней существующей формы.

И сказал Абу Наср аль-Фараби о себе самом, что он учился у Йуханны ибн Хайлана до последней книги «Доказательств», и назвал часть, следующую за существующими формами, а именно ту, которую не позволяли изучать до тех пор, пока не обучат всему остальному.

И он отметил далее, что только при мусульманских учёных этот запрет был преодолен, и существующим формам стали обучать до тех пор, пока человек мог их воспринять.

И сказал Абу Наср аль-Фараби, что он изучил [всего Аристотеля], вплоть до последней книги «Доказательств».

Рассказывал мне дядя по отцу Рашид ад-Дин Абу аль-Хасан Али ибн Халифа – да помилует его Аллах! – что аль-Фараби скончался при Сайф ад-Дауле ибн Хамдане, в раджабе 339 г. И он перенял искусство [логики] у Йуханны ибн Хайлана в Багдаде в дни правления аль-Муктадира<sup>12</sup>. И жил в его время Абу Мубашшир Матта ибн Йунан. И он был старше Абу Насра, а Абу Наср был остроумнее и красноречивее.

Абу Мубашшир Матта учился у Ибрахима аль-Маруази. Абу Мубашшир умер в [годы] правления [халифа] ар-Ради<sup>13</sup>, между 323 и 329 гг. А Йуханна ибн Хайлан и Ибрахим аль-Маруази обучался у выходца из Мерва.

И сказал шейх Абу Сулайман Мухаммад ибн Тахир ибн Бахрам ас-Сиджистани<sup>14</sup> в своих комментариях, что Йахья ибн Ади<sup>15</sup> сообщил ему о том, что Матта изучал «Эйсагогу» у христианина, «Категории» и «Герменевтику» у человека по имени Рафаил, а книгу «Силлогизм» у Абу Йахья аль-Маруази.

<sup>9</sup> Мервский.

<sup>10</sup> Йуханна ибн Хайлан (ум. 939).

<sup>11</sup> Абу Бишр Матта ибн Йунус (ум. 940).

<sup>12</sup> Период правления халифа аль-Муктадира – 908–32 гг.

<sup>13</sup> 322–29/934–40 гг.

<sup>14</sup> Абу Сулайман ас-Сиджистани аль-Мантики (ок. 300–375/912–985 гг.) – философ, логик, ученик Абу Бишра Матты ибн Йунуса и Йахьи ибн Ади.

<sup>15</sup> Йахья ибн Ади (ум. 364/974 г.) – философ, логик.

И сказал кади Саид ибн Ахмад ибн Саид в книге «О разрядах наций»<sup>16</sup>, что аль-Фараби перенял искусство логики у Йуханны ибн Хайлана, умершего в Мекке в дни аль-Муктадира. И он превзошёл всех мусульман в науке мудрости и возвысился над ними в изучении её [...], выявил её неясности, обнаружил сокровенную суть и сделал её доступной, собрав воедино необходимые [сведения] в книгах, правильно написанных и хорошо указующих, и обращая внимание на то, что упустил аль-Кинди и другие [учёные] из искусства аналитики и остальных наук. И он разъяснил в них слово о пяти предметах логики<sup>17</sup>, показал, в каких отношениях они полезны, предложил способы их использования и [объяснил] то, как осуществлять фигуру силлогизма в каждом предмете. Его книги об этом стали целью и достаточностью, пределом и высокой заслугой.

(103) Я говорю, и в истории [значится], что аль-Фараби встречался в Абу Бакром ибн ас-Сарраджем и учился у него искусству грамматики, а Ибн ас-Саррадж учился у него искусству логики<sup>18</sup>. Аль-Фараби также писал стихи.

И спросили у Абу Насра: «Кто знает лучше всех – ты или Аристотель?» И он ответил: «Если бы я жил в его время, я был бы лучшим среди его учеников».

Вспоминают также, что он сказал: «Я прочёл «Гармонию» Аристотеля сорок раз и считаю, что нуждаюсь в её перечитывании».

Это – молитва Абу Насра аль-Фараби:

«Боже, истинно прошу Тебя, о, необходимосущий, о, причина причин, извечный, пресущий, чтобы удержал Ты меня от ошибки и дал мне надежду на то, что сделанное мною удовлетворит меня.

Боже, даруй мне то, что почитают достоинствами, и надели меня в моих деяниях благоприятным исходом.

Содействуй осуществлению моих стремлений и исканий, о, Бог Востока и Запада!<sup>19</sup>

Господь семи планет, которые обозначили начало Бытия,

Они – факторы, действующие по Его воле, которая охватывает всё сущее.

Вот я уповаю на благо, исходящее от Тебя, и обращаюсь к Сатурну, Меркурию и Юпитеру.

Боже, одень меня достоинством пророков, счастьем богачей, знаниями мудрецов и смирением благочестивых.

<sup>16</sup> Далее до конца параграфа следует выдержка из биографического очерка об аль-Фараби из трактата «Разряды наций» (*Ofsafān fi-‘uyūf*) Саида ибн Ахмада аль-Андалуси (ум. 1070).

<sup>17</sup> Вероятно, имеются в виду разделы логического учения Аристотеля, рассматриваемые в соответствующих трактатах «Органона»: категории, герменевтика, силлогистика, диалектика и софистика.

<sup>18</sup> Вопрос того, где и у кого аль-Фараби обучался логике до приезда в Багдад, остаётся невыясненным.

<sup>19</sup> Букв. «Бог востоков и западов» или «Бог восходов и закатов».

Боже, вызволи меня из мира страдания и небытия, сделай меня одним из братьев чистоты и возлюбленных верности, из небожителей, правдивейших и великомучеников. Ты – Бог, божество, и нет Бога, кроме Тебя, о, причина всех вещей, свет земли и неба!

Надели меня эманацией активного разума, о, обладающий величием и изливающий щедроты, очисти мою душу светом мудрости и дай мне силы возблагодарить Тебя за то, чем Ты меня наделил. Раскрой мне истину и внуши следовать ей, укажи мне на ложь и удержи от пристрастия к ней.

Очисти мою душу от тяжёлой материи, о, сын Эола.

[Rêvbk]<sup>20</sup>

О, причина всех вещей, о, Тот, из которого  
Эманация притекает,

Господь [семи] небес, средоточие  
Их между землёй и морем,

Я взываю к Тебе:  
Прости прегрешения грешного и несовершенного,

Очисти эманацией Твоей, о, Господь всего,  
И мою душу.

Боже, Господь астральных планет, небесных тел и небесных душ, одолели раба Твоего человеческие желания и любовь к низменным страстям и мирскому. Сделай же поддержку Твою щитом моим от впадения в ошибку и сделай богобоязненность крепостью моей от излишеств – воистину, Ты – всеохватывающий!

Боже, освободи меня из плена четырёх стихий, возьми меня в Свою просторную обитель, к высокому соседству с Тобой.

Боже, сделай достаточными [мои намерения], чтобы пресечь то, что связывает меня с грешной плотью, с жизненными заботами, и сделай мудрость средством соединения моей души с божественными мирами и небесными душами.

Боже, очисти духом наивысшей святости мою душу и освети премудростью мой разум и чувства. Пусть ангелы, а не природный мир, доставят мне покой.

\* \* \*

Боже, внуши мне руководство и утверди мою веру в благочестие, сделай тягостной моей душе любовь к этой жизни.

---

<sup>20</sup> Здесь и далее в квадратных скобках приводятся названия стихотворных размеров и жанров.

Боже, укрепи мою душу от подавляющих её мирских вождлений, доставь её к душам, пребывающим вечно, и да пребудет она среди благородных драгоценных существей в садах горнего [мира].

Преславен Ты, Боже, первоначало всего сущего, вещающий на языке слова и дела! Ты даруешь всё то, чего достойна мудрость, и Ты делаешь бытие соизмеримым (105) с небытием по щедрости Своей и по милости. И субстанции, и акциденции достойны Твоих благодеяний. Они возносят благодарность Твоим совершенным щедротам: «любая вещь возносит Ему хвалу, но не понимаете вы этого восхваления»<sup>21</sup>. Преславен Ты, Господи, и превыше всего Ты, Аллах Единый и Единственный, который не рождал и не был рождён<sup>22</sup>.

Боже, Ты заключил мою душу в тюрьму четырёх элементов, и вот на неё охотятся хищники вождления. Боже, прояви усердие в её поддержке, пожалуй её милостью, которая Тебе подобает, великодушием, исходящим от Тебя, неиссякаемого.

Окажи ей милость постоянным покаянием пред горним миром, дай ей поскорее вернуться к её священному местопребыванию, открой её мраку солнце активного разума, изгони из неё тьму невежества и заблуждения, сделай то, что таится в ней подспудно, явным и выведи её из мрака неведения к свету мудрости и сиянию разума.

Боже, доверь меня тем, кто верует в то, что их выведут из мрака к свету.

Боже, покажи моей душе образы праведного потустороннего мира в сновидении и замени смутные мечтания видением благодеяний и правдивой радостной вестью, очисти её от грязи, [...] ощущений и иллюзий, сними с неё замутнённую телесной природы и ниспошли в мир высших душ. Бог, который вёл меня праведным путём, избавил и приютил меня».

Из поэзии Абу Насра аль-Фараби:  
«[Öfäíó]

Когда я увидел, что время отворачивается,  
И что в другой жизни нет пользы,

И что всякий, облечённый властью, вызывает скуку,  
А всякая голова несёт боль,

Я замкнулся дома и хранил в нём честь  
Без величия и довольствовался.

---

<sup>21</sup> Цитата из Корана.

<sup>22</sup> Цитата из 112 суры Корана, «Очищение» (*Fik-Bâkêâ*).

Пью из добытого мною вина,  
Которое на ладони моей светоносно,  
И бутылки его – мои сотоварищи,  
А плеск его – моя музыка.  
Я обретаю богатство из разговоров с людьми,  
От которых земля опустела.

[Мутакāриб]

Вырвись из кольца того, что ложно,  
И будь охвачен истиной.

Это жилище не дано навечно нам,  
И человек на земле не сотворит чудес.

Мы лишь чёрточки, нанесённые  
На шар, который падает, подпрыгивая.

Один соперничает с другим  
За более мелкое, чем самое короткое слово.

Охватывающий небеса – вот о ком нам помнить достойнее.  
Сколько же можно толпиться в одном месте?»

(106) Абу Насру аль-Фараби принадлежат [следующие] книги:  
Комментарий к книге «Алмагест» Птолемея,  
Комментарий к книге «Доказательство» [«Аподиктика», или «Вторая Аналитика»] Аристотеля,  
Комментарий к книге «Риторика» Аристотеля,  
Комментарий ко второй и восьмой главам книги «Диалектика» Аристотеля,  
Комментарий к книге «Софистика» [«О софистических опровержениях»] Аристотеля,  
Комментарий к книге «Силлогизм» Аристотеля, большой комментарий,  
Комментарий к книге «Герменевтика» [«Об истолковании»] Аристотеля,  
Комментарий к книге «Афоризмы» Аристотеля,  
Большой компендий по логике,  
Малый компендий по логике, [рассматриваемый] согласно способу богословов [мутакаллимов],  
Средний компендий по силлогистике,  
Книга введения в логику,  
Комментарий к книге «Эйсагога» Порфирия,  
Задиктовка о значении «Эйсагоги»,



Книга малого силлогизма. Эта книга была найдена настоящим биографом в автографе. В ней перечисляются послылки и силлогизмы, применяемые во всех силлогистических искусствах.

(107) Книга условий силлогизма,

Книга доказательства,

Книга диалектики,

Книга о спорных местах из восьмой главы «Диалектики»,

Книга топики,

Книга о выведении предпосылок, она называется «Топика», это [часть] «Аналитики»,

Слово о смешанных предпосылках из сущего и необходимого,

Слово о свободном пространстве,

Начало к книге «Риторика»,

Комментарий к книге «Естественная гармония» [«Физика»]

Аристотеля,

Комментарий к книге «О небе и вселенной» Аристотеля,

Комментарий к книге «Следы небесных тел» [«Метеорологии»]

Аристотеля,

Комментарий к рассуждению «О душе» Александра Афродисийского,

Комментарий к началу книги «Этика» Аристотеля,

Книга о законах,

Книга перечисления наук и их классификации,

Книга о философии Платона и Аристотеля (с недостающим концом),

Книга о добродетельном, невежественном и нечистивом городах, городе обмена и порока. Он начал писать эту книгу в Багдаде, приехал с ней в Сирию в конце 330 г. и завершил её в Дамаске в 331 г. Затем он отредактировал её, исправил рукопись и написал к ней предисловие.

Потом некий человек попросил его написать для него тезисы, указывающие на некоторые значения [этой книги], и он сочинил их, а именно «Шесть тезисов», в Египте в 339 г.

Книга о взглядах [жителей] добродетельного города,

Книга слов и букв,

Большая книга музыки, сочинённая для вазира Абу Джафара Мухаммада ибн Касима аль-Кархи,

Книга о перечислении ритма,

Книга дополнительного исследования ритма,

Слово о музыке,

Конспект спорных философских тезисов из Книги философии,

Книга об основах человеческой природы,

Книга ответа Галену и возражений ему из высказываний Аристотеля [...],

Книга ответа Ибн Рауанди о культуре спора,

Книга ответа Ибн Нахуи, в которой он цитирует Аристотеля,

Книга ответа ар-Рази о науке теологии,

Книга единого и единичного,  
Слово его о пространстве и величине,  
Малая книга о разуме,  
Большая книга о разуме,  
Слово его о значении понятия «философия»,  
Книга о существующих физических [предметах],  
Книга об условиях доказательства,  
Слово, комментирующее непонятные [места] из избранных первой и пятой глав [книги] Евклида,  
Книга о справедливости взглядов Гипократа и Платона,  
Трактат об указании пути к [достижению] счастья,  
Книга о частях [делимого] и о неделимом,  
Слово о понятии «философия», о причинах её возникновения, о выдающихся [философах] и о тех из них, у кого [аль-Фараби] учился,  
Слово о душах,  
Слово о сущности,  
Книга о гражданском обучении,  
Книга об управлении городом, которая знакомит с основами существующих предметов,  
Слово о религиозной общине и гражданском праве,  
Слово, составленное им из высказываний Пророка – да благословит его Аллах и приветствует! – в котором указывается на искусство логики,  
Большая книга об ораторском искусстве, [состоящая из] десяти книг,  
Трактат о ведении войск [...],  
Книга о небесных воздействиях,  
Глава о приговоре звёзд,  
Книга афоризмов, отобранных для внушения,  
Книга о силе и законах,  
Слово его о сновидении,  
Книга об искусстве письма,  
Комментарий к книге «Доказательство» Аристотеля, который [аль-Фараби] продиктовал своему ученику Ибрахиму ибн Ади,  
Слово его о науке теологии,  
Комментарий непонятных мест из книги Пифагора [в изложении] Аристотеля, представляющего толкование неясного,  
Слово его об органах животных<sup>23</sup>,  
Конспекты всех логических книг,  
Книга введения в логику,  
Книга об общности [взглядов] Аристотеля и Галена,  
Книга о целях высказываний,  
Слово его о поэзии и рифмах,  
Комментарий к книге «Поэтика» Аристотеля,

---

<sup>23</sup> Комментарий к трактату «О животных» Тимофея Газского, составленному на основе сочинений Аристотеля и позднеантичных авторов.

Толкование книги «Силлогизм»,  
Книга о конечной и бесконечной потенциях,  
Толкование его [книги] о звёздах,  
Книга о вещах, изучение которых должно предшествовать философии,  
Афоризмы его к тому, что он объединил из слов древних,  
Книга о целях Аристотеля в каждой из его книг,  
Книга сопоставлений конспекта,  
Книга руководства,  
Книга о языках,  
Книга о городских собраниях,  
Книга о вечном движении неба,  
Книга об исправлении того, что порицает воспитатель,  
Слово о предназначении философии,  
Глава о необходимости искусства и его ответ тем, кто запрещает его,  
Рассуждение о целях Аристотеля в каждой главе его книги, отмеченной буквами, а именно исследование замысла его «Метафизики»,  
Книга об утверждениях, приписываемых Аристотелю в философии, лишённая пояснений и доводов,  
Толкование мудрости,  
Слово, которое он продиктовал [человеку], спросившему его о значении [понятий] предмет, материя и природа,  
Конспект по политике,  
Книга о «Герменевтике» Аристотеля,  
Книга введения в воображаемую геометрию,  
Книга о сущности вопросов, согласно взглядам Аристотеля, или сто шестьдесят ответов на тридцать вопросов,  
Книга о родах простых вещей, на которые делятся вопросы во всех искусствах у Пифагора,  
Книга о «Законе» Платона,  
Толкование «Первой Аналитики» Аристотеля,  
Книга об условиях достоверного знания,  
Трактат «О душе»,  
Книга о «Естественной гармонии».

\* \* \*

#### REZUME

S.D. DAUKEEVA (Moscow)  
IBN ABI USAIBIA ABOUT AL-FARABI

This publication is an annotated translation of the biographical essay about Abu Nasr al-Farabi (870–950) from the book by the medieval Arab historiographer Ibn Abi Usaybia “Sources of Information about the Classes of Doctors”.

МАЗМҰНЫ, СОДЕРЖАНИЕ, İÇERİK, CONTENTS

ТІЛ ТАРИХЫ ЖӘНЕ ҚҰРЫЛЫМЫ		
<i>Уртегешев Н.С.</i> <i>Летягин А.Ю.</i> (Новосибирск)	Артикуляционные настройки гласных алтайского языка типа у по данным МРТ (усть-канский говор) Алтай тіліндегі у типті дауыстылардың МРТ көрсеткіштері бойынша жасалу құрылымы	3-7
<i>Urtegeşov N.S.</i> <i>Letyagin A.Y.</i> (Novosibirsk)	Altay dilindeki “u” kökenli ünlülerin MRT boyutlarına göre yapısı. Articulation tuning of y -type vowels of Altay language on the bases of <i>mrt</i>	
<i>Левин Г.Г.</i> (Саха)	Структурные и лексико-семантические особенности служебных частей речи в древнетюркском и якутском языках (В сравнительном плане с восточно-тюркскими и монгольскими языками) Көнетүркі және якут тілдеріндегі көмекші сөз таптарының құрылымдық және лексика-семантикалық ерекшеліктері (шығыс-түркі және монғол тілдері салыстырмалы түрде)	8-16
<i>Levin G.G.</i> (Saha)	Eski türk ve saha dillerindeki yapım ve semantik özellikler. Structural and lexical-semantic features of services parts of speech in ancient turkic and the yakut languages (In the comparative plan with east-turkic and mongolian languages)	
<i>Шарапатұлы Ш.</i> (Қарағанды)	М. Тынышпаевтың лингвистикалық тұжырымдары Некоторые аспекты этимологического анализа ономастических единиц в трудах М. Тынышпаева	17-24
<i>Şarapatuh Ş.</i> (Karaganda)	М. Тінішбаевтің dilbilgisi düşünceleri Some aspects of the etymological analysis of onomastic units in the works of M. Tynyshpaev	
<i>Бейсетаев Р.</i> (Қарағанды)	Қазақ тілі дауыссыз дыбыстарының биологиялық жасалымы және табиғи ерекшеліктері Природные особенности и биологическое создание согласных звуков казахского языка	25-35
<i>Beysetayev R.</i> (Karaganda).	Kazak dili ünsüz seslerin biyolojik yapısı ve tabii özellikleri Biological formation of Kazakh language consonants and natural peculiarities	
<i>Айтбаев Д.Т.</i> (Андижан)	Ассиметрический дуализм лингвистических знаков Лингвистикалық белгілердің ассиметриялық дуализмі	36-41
<i>Aytbayev D. T.</i> (Andijan)	Dilbilgisi işaretlerinin assimetrik dualozmi Assimmetrical dualism of linguistic notes	

<i>Турсунова О.А.</i> (Андижан)	Фонетические особенности поэтического текста Поэтикалық мәтіннің фонетикалық ерекшеліктері	42-45
<i>Tursunova O. A.</i> (Andijan)	Siir metinlerinin fonetik özellikleri (özbek şiir yapısını esas olarak) Phonetic peculiarities of poetic text (on the base of Uzbek versification)	
<i>Ablayeva R.</i> (Türkistan)	Türklerde ve kazaklarda mesafe bildiren genel uzunluk ölçüleri Түрік және қазақ тілдеріндегі қашықтықты білдіретін ұзындық өлшем бірліктері	46-51
<i>Аблаева Р.</i> (Түркістан)	Единицы измерения длины в тюркском и казахском языках Measurements of Length in Turkish and Kazakh languages	

---



---

### ӘДЕБИЕТ ЖӘНЕ ФӨЛЬКЛОР

---



---

<i>Ғазлутдинов И.</i> (Уфа)	Мотив божественного предзнаменования в топонимических преданиях татарского населения республики Башкортостан Башқортстан Республикасы татар халқының топонимикалық аңыздардағы құдайшылық нышан мотиві	52-55
<i>Fazlutdinov I.</i> (Ufa)	Başkurdistan Cumhuriyeti татар halkının toponimik efsanelerindeki tanrı motivi. Motive of god omen in toponymic sayings of Tatar population of Bashkortastan republic	
<i>Қалдыбаев Т.</i> (Шымкент)	Қазақ халық дастандарын типологиялық зерттеу мәселелері Вопросы типологического исследования казахского народного дастана	56-63
<i>Kaldıbayev T.</i> (Çimkent).	Kazak halk destanlarını tipolojik araştırma meseleleri. Typological research problems of Kazakh folk dastan	
<i>Жаббаров Н.</i> (Тошкент)	Огаҳийнинг “Зубдату-т-таворих” асари туркий халқлар адабиёти ва тарихига оид муҳим манба Произведение Огахи «Зубдату-т таварих» как основной источник истории и литературы тюркских народов	64-82
<i>Jabbarov N.</i> (Taşkent)	Ogahinin “Zubdatu-t-tavorih” eseri türk halkları edebiyatı ve tarihine aittir. Historical elements of the Tukic peoples’ work “Zubtatu-t-tavorik” by Ogakhin	
<i>Қорғанбеков Б.С.</i> (Шымкент) <i>Korganbekov B.S.</i> (Çimkent).	Қазақ би-шешендері және рухани ілім Знаменитые казахские ораторы и духовное учение Kazak hakemleri, söz ustaları ve ruhani ilim Kazakh orators and spiritual science (hal)	83-90

ТАРИХ ЖӘНЕ ЭТНОГРАФИЯ		
<i>Джуманиязова Ф.</i> (Ташкент)	К вопросу об установлении власти династии тюркских тегин-шахов в Кабульской долине Кабул жазығында Тегін-шах түркі әулеті династиясының билігін орнатқандығы жайлы	91-100
<i>Jumaniyazova F.</i> (Tashkent)	Kabul bozkırında Türk Tegin Şah hanedanlığının kuruluşu hakkında Power establishments of Turkic dynasty Tegin-shakh in Kabul valley	
<i>Султонов Ў.А.</i> (Ташкент)	Тошкент қозихонасига тегипшли туркий-ўзбек тилидаги хужжатлар хусусида (XIX-XX аср бошлари) К вопросу о тюркско-узбекских документах Ташкентских казихане вторая пол. XIX – начала XX века	101-106
<i>Sultonov Ў.А.</i> (Tashkent)	Taşkent kazıhanesine ait türk-özbek dilindeki belgeler hakkında. (XIX–XX asır başı) Documents of Kazykhana in Turkic-Uzbek languages (XIX-XX cc.)	
<i>Абушарип С.</i> (Туркестан)	Методологические проблемы изучения истории Туранской цивилизации Тұран өркеніеті тарихын зерттеудің методологиялық мәселелері	107-120
<i>Abusharip S.</i> (Türkistan)	Eski Turan Uygarlığı tarihinin araştırma çalışmalarının metodlu meseleleri The Problems of researches of the h'story ancient Turan's civilization	
<i>Жорасва Г.Т.</i> (Түркістан)	XX ғасыр басындағы қазақ және татар зиялыларының азаттық қозғалысы тұсындағы қарым-қатынасы Взаимоотношение казахской и татарской интеллигенции XX века во время освободительного движения	121-125
<i>Joraeva G. T.</i> (Türkistan)	XX asır başındaki kazak ve tatar aydınlarının milli hareket sırasındaki ilişkileri. Mutual relation of the Kazakh and Tatar intelligence of XX centuries during liberation movement	
ЭТНОМӘДЕНИЕТ ЖӘНЕ ҰЛПТЫҚ ТАНЫМ		
<i>Құмарұлы Я.</i> (Үрімжі)	Көшпелілер мен Қытайдың орта жазық жылқы мәдениеті	126-137
<i>Qumarulu Y.</i> (Ürümçi)	Кочевники и культура коневодстве в Средней равнине Китая Göçmenler ve Çin'in Orta düz at kültürü Influence of nomadic horse culture on the ancient Chinese middle flat culture	

<i>Кунафин Г. (Уфа)</i>	Вопросы духовной культуры в творчестве башкирских просветителей первой половины XIX века	138-144
<i>Kunafin G. (Ufa)</i>	XIX ғасырдың I-ші жартысындағы Башқұрт ағартушыларының шығармашылығындағы рухани мәдениет мәселелері XIX asrın ilk yarısındaki başkurt aydınları eserlerindeki monevi kültür meseleleri Spiritual culture problems in Bashkir works of early 19 <sup>th</sup> century	

---



---

**ФИЛОСОФИЯ ЖӘНЕ ДІН**

---



---

<i>Соегов М. (Ашхабад)</i>	Не менее известный наставник известного воспитанника: Ниязули Халифе и Абу Наср Курсави Ниязули Халифе және Абу Наср Курсави (Қысқаша әдебиетке шолу)	145-152
<i>Soyegov M. (Ashabad)</i>	Ünlü çırağın meşhur üstadı: Niyazkuli Halife ve Ebu Nasır Kursavi A famous teacher of famous follower: Niyazkuli Halife and Abu Nasr Kursavi ( Brief review of publications)	
<i>Даукеева С.Д. (Москва)</i>	Ибн Аби Усайбиа об Аль-Фараби (Перевод очерка из книги средневекового арабского историографа «Источники сведений о разрядах врачей».	153-163
<i>Daukeeva S. D. (Moskva)</i>	Ибн Аби Усайбиа әл-Фараби туралы («Источники сведений о разрядах врачей» атты ортағасыр араб тарихшысының кітабынан аударма) İbn Abi Usaybiya El-Farabi hakkında Ibn Abi Usaibia about Al-Farabi	

---

Редакцияның мекен-жайы:  
487010, Қазақстан Республикасы, Түркістан қаласы  
Қ.А.Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті  
Ғылым Орталығы, Н.Назарбаев көшесі, 8<sup>а</sup>  
“Түркология” журналының редакциясы, 4-бөлме.  
Тел.: (8-32533) 6-38-01,  
Факс: (8-32533) 6-38-01

Е-mail: [turkologi@mail.ru](mailto:turkologi@mail.ru)

Журналдың электрондық нұсқасын [www.turkistan.kz](http://www.turkistan.kz) сайтынан оқуға болады.

Журнал Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің “Тұран” баспаханасында көбейтілді.

Қолжазба қайтарылмайды.  
Авторлардың мақалаларындағы ой-пікірлер редакцияның  
кезқарасын білдірмейді.

Техникалық редактор Ж.Танауова

Көлемі 70x100 1/16. Қағазы офсеттік.  
Шартты баспа табағы 11,5.  
Таралымы 500 дана. Тапсырыс.